

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

vol. I

CĂRTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Ediția a III-a



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI - 2003

Grafica: Emil Bojin

Coperta I: *Sfânta Treime*. Icoană de Andrei Rubliov (1360-1430).

© - 2003

**EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE**

I.S.B.N. 973-616-011-4

PRECVĂNTARE

Teologia ortodoxă este tradițională, dar tradiționalismul ei nu se confundă nici cu simpla repetare a definițiilor dogmatice, și nici cu neputința de a mărturisi Adevărul în forme potrivite fiecărei epoci istorice pe care o străbate Biserica. "Tradițional" înseamnă doar conform cu Sfânta Scriptură, cu învățătura și trăirea duhovnicească a Sfinților Părinți ai Bisericii, cu pomenirea – până la sfârșitul veacurilor – a morții și învierii lui Hristos, în Sfânta Liturghie. De aceea, o Teologie ai cărei tradiționalism ar încuraja retragerea din lume, mulțumirea de sine în izolare – sub pretextul înrobirii creației de către puterile întunericului – nu poate fi cu adevărat tradițională, arătându-se nedemnă de pilda marilor Dascăli ai Bisericii.

Aceștia au fost cei mai lucizi și destoinici scrutători ai spiritului și problemelor timpului lor, căutând acele dezlegări și îndreptățiri de care aveau – și au permanent – nevoie creștinii dreptmăritori pentru a putea viețui în neprihănire și a răspunde oricui le "cere socoteală despre nădejdea" lor (I Petru 3, 15). A urma exemplul Părinților înseamnă nu a repeta pasaje din textele lor, ci a te strădui să recunoști ascunsele nevoi și cercări sufletești ale semenilor, găsind apoi acea expresie specifică prin care Adevărul-Hristos poate pătrunde liberator în mintea și inima lor. Chemarea unei Teologii care exprimă Tradiția neschimbată a Bisericii este, prin urmare, de a arăta adevăratele probleme – întotdeauna de natură moral-spirituală – cu care se confruntă întruna societatea umană, chibzuid, în același timp, și la răspunsuri, pe care singură Evanghelia lui

Hristos, interpretată în duhul Părinților și în sânul comunității euharistice, le poate da.

Astfel a înțeles Părintele Profesor Dumitru Stăniloae menirea incomparabilă a slujirii teologice ortodoxe și de aceea mii de pagini pe care ni le-a dăruit au putut juca un rol covârșitor în menținerea culturii spirituale românești sub raza harului dumnezeiesc, oricât de îndârjită a fost – atâția ani – năpăstuirea sufletului creștin al acestui popor. De altfel, în acea perioadă a fost publicată de Editura Institutului Biblic și prima ediție a celor trei volume ale Teologiei Dogmatice Ortodoxe, expresle neîntrecută a cugetării teologice a Părintelui Dumitru Stăniloae și reper fundamental pentru întreaga spiritualitate românească.

Această impunătoare operă constituie cea mai nouă și convingătoare dovadă că Teologia ortodoxă nu este rodul unei îndeletniciri abstracte și tihnite, ci fructul neprețuit și binecuvântat al celei mai înalte trude și încordări sufletești, adlate de Duhul Sfânt. Adevărul pe care îl proclamă fiecare pagină a acestei cărți este cel evanghelic: Dumnezeu poate și trebuie să fie cunoscut, prin și în Hristos, de către fiecare făptură omenească, fără această cunoștință existența cu sens și înveșnicirea fericită fiind cu totul imposibile (v. Ioan 17, 3). Cunoașterea tainică a lui Dumnezeu nu este însă condiționată de ascutimea intelectuală, în Ortodoxie Teologia desfătătoare a celor mai subțiri minți conglăsuind desăvârșit cu cea de rostire simplă, a celor care au ales să "ia prin asalt" Împărăția cerurilor (Matei 11, 12). De altfel, Părintele Dumitru Stăniloae nu obosește în a ne reaminti că Teologia adevărată înseamnă rugă neîncetată, și deci curățire lăuntrică neîntreruptă, oricine se roagă cu adevărat fiind teolog (Evagrie Monahul, Cuvânt despre rugăciune, 60, în Filocalia, vol. I, p. 112).

Teologia este doxologică și practică, nevorbind despre lucruri încântătoare dar ireale, ci despre singura realitate netrecătoare: un Dumnezeu întret în Persoane, Care este

lubire, și de Care omul, ființă teocentrică, se poate apropia numai răspunzându-l cu lubire, manifestată însă concret, în osteneala, sprijinită de har, a virtuții. De altfel, Teologia Dogmatică Ortodoxă nu este doar o expunere – de pe culmi spirituale și cu acrivie – a adevărilor de credință ortodoxe, ci și un imn grandios înălțat nespusei lubri dumnezeiești. Căci Sfânta Treime fiind 'structura supremel lubri', lumea ca dar, omul și răscumpărarea acestula – prin Jertfa de pe Cruce, după căderea în păcat –, ca și perspectiva îndumnezării lui nesfârșite, nu puteau fi decât opera unei supreme și atotputernice lubri.

Scrlind despre sensul teologic al absolutului, al persoanei, al rațiunii și al lubrii, Părintele Dumitru Stăniloae se adresează și acelei lumi care relativizează adevărurile spirituale și morale, care nimicește demnitatea persoanei coborând-o la starea de 'individ', care tolerează fațăș irationalitatea și golește lubirea de forța ei – jertfelnicia.

Cu încredințarea că va sluji multora de îndreptar riguros în cunoașterea și recunoașterea dreptei credințe – fiind astăzi multe cărțile ce vorbesc despre Teologia Ortodoxă –, binecuvântăm reeditarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, adevărată carte deplină a literaturii noastre bisericești. Totodată, acum, la împlinirea unui veac de la nașterea Părintelui Dumitru și a unui deceniu de la mutarea sa la Domnul, rugăm pe 'Dumnezeul nădejdi' (Rom. 8, 13) ca pururi să umple sufletul său de 'toată bucuria și pacea' (8, 13).



ARHIEPISCOP AL BUCUREȘTILOR,
MITROPOLIT AL MUNTENIEI ȘI DOBROGEI
ȘI
PATRIARH AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

—

PREFAȚĂ

(la ediția I)

După numeroase studii despre diferitele teme de Teologie Dogmatică, publicate în revistele teologice de la București între anii 1950–1977, Bunul Dumnezeu ne-a ajutat să alcătuim și o sinteză de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Ea nu e o reproducere a acelor studii, ci e gândită din nou și ca un întreg, dar, fără îndolală, în unele din capitolele ei se resimte, în oarecare măsură, de modul de a privi învățătura dogmatică a Bisericii, din acele studii.

Ne-am străduit în această sinteză, ca și în acele studii, să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în corespondența lui cu trebuințele adânci ale sufletului care-și caută mântuirea și înaintează pe drumul ei în comuniunea cât mai pozitivă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu, ca supremă comunune și ca izvor al puterii de comuniune. Am părăsit în felul acesta metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă, duhovnicească a sufletului. Dacă o Teologie Dogmatică Ortodoxă înseamnă o interpretare a dogmelor – în sensul scoaterii la iveală a adâncului și nesfârșit de bogatul conținut mântuitor, adică viu și duhovnicesc, cuprins în scurtele lor formulări –, noi credem că o autentică Teologie Dogmatică Ortodoxă este cea care se angajează pe acest drum.

Ne-am condus în această străduință de modul în care au înțeles învățătura Bisericii Sfinții Părinți de odinioară,

dar am ținut seama în interpretarea de față a dogmelor și de necesitățile spirituale ale sufletului care-și caută mântuirea în timpul nostru, după trecerea prin multe și noi experiențe de viață, în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinților Părinți. Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor.

INTRODUCERE

**REVELAȚIA DUMNEZEIASCĂ,
IZVORUL CREDINȚEI CREȘTINE.
BISERICA, ORGAN ȘI MEDIU DE PĂSTRARE
ȘI FRUCTIFICARE A CONȚINUTULUI
REVELAȚIEI**

I

Revelația naturală ca bază a credinței naturale și a unui sens al existenței

Biserica Ortodoxă nu face o separație între Revelația naturală și cea supranaturală. Revelația naturală e cunoscută și înțeleasă deplin în lumina Revelației supranaturale; sau Revelația naturală e dată și menținută de Dumnezeu în continuare printr-o acțiune a Lui mai presus de natură. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul nu face o deosebire esențială între Revelația naturală și cea supranaturală, sau biblică. Ultima nu e, după el, decât încorporarea celei dintâi în persoane și acțiuni istorice¹.

Afirmația lui trebuie înțeleasă probabil mai mult în sensul că cele două Revelații nu sunt despărțite: Revelația supranaturală se desfășoară și își produce roadele în cadrul celei naturale, ca un fel de ieșire mai accentuată în relief a lucrării lui Dumnezeu, de conducere a lumii fizice și istorice spre ținta spre care a fost creată, după un plan stabilit din veci. Revelația supranaturală restabilește numai direcția și dă un ajutor mai hotărât mișcării întreținute în lume de Dumnezeu prin Revelația naturală. De altfel, la început, în starea deplin normală a lumii, Revelația naturală nu era despărțită de o Revelație supranaturală.

Ca atare, Revelația supranaturală pune doar în lumină mai clară însăși Revelația naturală.

Se poate vorbi totuși atât de o Revelație naturală, cât și de una supranaturală, întrucât lucrarea lui Dumnezeu în cadrul Revelației naturale nu e la fel de accentuată și de vădită ca în cea supranaturală.

1. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1180.

Vorbind mai în concret, și potrivit credinței noastre, conținutul Revelației naturale este cosmosul și omul dotat cu rațiune, cu conștiință și libertate, ultimul fiind nu numai obiect de cunoscut al acestei revelații, ci și subiect al cunoașterii ei. Dar atât omul, cât și cosmosul sunt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sunt menținuți în existență de Dumnezeu printr-o acțiune de conservare, care de asemenea are un caracter supranatural. Dar acestei acțiuni de conservare și de conducere a lumii spre scopul ei propriu, îi răspund și o putere și o tendință de autoconservare și de dezvoltare dreaptă a cosmosului și a omului. Din acest punct de vedere cosmosul și omul pot fi considerați ei înșiși o revelație naturală.

Dar cosmosul și omul constituie o Revelație naturală și din punctul de vedere al cunoașterii. Cosmosul e organizat într-un mod corespunzător capacității noastre de cunoaștere. Cosmosul și natura umană ca intim legată de cosmos sunt imprimate de o raționalitate, iar omul – creatură a lui Dumnezeu – e dotat în plus cu o rațiune capabilă de cunoaștere conștientă a raționalității cosmosului și a propriei sale naturi. Dar această raționalitate a cosmosului și rațiunea noastră cunoscătoare umană sunt pe de altă parte – potrivit doctrinei creștine – produsul actului creator al lui Dumnezeu. Deci, nici din acest punct de vedere Revelația naturală nu e pur naturală.

Noi considerăm că raționalitatea cosmosului e o mărturie a faptului că el e produsul unei flințe raționale, căci raționalitatea, ca aspect al realității menite să fie cunoscută, este inexplicabilă fără o rațiune conștientă care o cunoaște de când o face sau chiar înainte de aceea și o cunoaște în continuare concomitent cu conservarea ei. Pe de altă parte, cosmosul însuși ar fi fără sens împreună cu raționalitatea lui dacă n-ar fi dată rațiunea umană care să-l cunoască pe baza raționalității lui. În credința noastră, raționalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte

de creare și în toată continuarea lui de o ființă creatoare cunoscătoare, fiind adus la existență pentru a fi cunoscut de o ființă pentru care e creat și, prin aceasta, pentru a realiza între sine și acea ființă rațională creată un dialog prin mijlocirea lui. Acest fapt constituie conținutul Revelației naturale.

Acest lucru însă îl afirmă și Revelația creștină supranaturală prin învățătura că poziției originare creatoare și conservatoare a lui Dumnezeu în fața lumii îi corespunde, pe un plan mai coborât sau de dependență, poziția noastră de ființă cunoscătoare și prelucrătoare a naturii, ca chip al lui Dumnezeu. În această poziție a omului, se arată că lumea are o raționalitate pentru a fi cunoscută de noi – ființe raționale. De aceea ea trebuie să aibă originea într-o Ființă care a urmărit prin crearea lumii – și urmărește prin conservarea ei – cunoașterea lumii, și prin ea însăși și cunoașterea Ei de către om.

Noi apărem ca unica ființă care, aparținând lumii văzute și imprimată de raționalitate, e conștientă de această raționalitate a ei și, odată cu aceasta, de sine însăși. Fiind singura ființă din lume conștientă de sine, omul este totodată conștiința lumii și factorul de valorificare a raționalității lumii și de prelucrare conștientă a ei în favoarea noastră, iar prin aceasta, de autoformare conștientă a noastră. Noi nu putem fi conștienți de noi înșine fără a fi conștienți de lume și de lucrurile din ea. Cu cât cunoaștem mai bine lumea, sau suntem mai conștienți de ea, cu atât suntem mai conștienți de noi înșine. Dar lumea, contribuind în modul acesta pasiv la formarea noastră și la adâncirea conștiinței de sine a noastră, nu devine prin aceasta și ea însăși conștientă de sine. Aceasta înseamnă că nu noi suntem pentru lume, ci lumea pentru noi, deși lumea îi este necesară omului. Omul e scopul lumii, nu invers. Chiar faptul că noi ne dăm seama că lumea ne este necesară e un fapt care arată poziția de superioritate a omului față de lume. Căci

lumea nu e în stare să simtă necesitatea noastră pentru ea. Lumea, existând ca obiect inconștient, există pentru om. Ea e subordonată lui, fără însă să o fi făcut el.

Rațiunile lucrurilor își descoperă lumina lor în rațiunea și prin acțiunea rațională și conștientă a omului. Rațiunea noastră de asemenea își descoperă tot mai bogat puterea și adâncimea ei prin descoperirea rațiunilor lucrurilor. Dar în această influență reciprocă, rațiunea umană este cea care are rolul de subiect care lucrează în mod conștient, nu rațiunile lucrurilor. Rațiunile lucrurilor se descoperă conștiinței umane, având să fie asimilate de aceasta, concentrate în ea; se descoperă având ca centru virtual conștient al lor rațiunea umană, și ajutând-o să devină centrul actual al lor. Ele sunt razele virtuale ale rațiunii umane în curs de a fi descoperite ca raze actuale ale ei, prin care rațiunea umană își extinde tot mai departe vederea.

Faptul că lumea se luminează în om și pentru om și prin om, arată că lumea e pentru om, nu omul pentru lume; dar faptul că omul însuși, luminând lumea, se luminează pe sine pentru sine prin lume, arată că și lumea e necesară pentru om. Lumea e făcută pentru a fi umanizată, nu omul pentru a fi asimilat lumii, naturii. Lumea întreagă e făcută pentru a deveni un om mare, sau conținutul omului devenit în fiecare persoană atotcuprinzător, nu omul pentru a fi parte a naturii și neînsemnând în ea mai mult decât orice altă parte a ei, sau contopindu-se în ea. Căci printr-o eventuală contopire a omului în natură s-ar pierde cel mai important factor al realității, fără ca natura să câștige ceva nou, pe când prin asimilarea lumii în om, natura însăși câștigă, fiind ridicată pe un plan cu totul nou, fără să se piardă propriu-zis. Pierderea noastră în natură nu reprezintă nici un progres nici pentru natură, pe când umanizarea continuă sau eternă a naturii reprezintă un progres etern, făcând abstracție de faptul că prin aceasta nu se pierde nimic și mai ales nu se pierde ceea ce e mai valoros

în realitate. Pierderea noastră în natură înseamnă a se bate pasul pe loc într-un proces în esență mereu identic și deci absurd prin monotonia lui.

Unii Părinți bisericești au spus că omul e un microcosmos, o lume care rezumă în sine pe cea mare. Sfântul Maxim Mărturisitorul a remarcat că mai drept e să se considere omul ca macrocosmos, pentru că el e chemat să cuprindă în sine toată lumea, fiind în stare să o cuprindă fără să se piardă, ca unul ce e deosebit de ea, deci realizând o unitate mai mare decât lumea exterioară lui; pe când, dimpotrivă, lumea, ca cosmos, ca natură, nu-l poate cuprinde pe om deplin în ea fără să-l piardă, fără să piardă astfel cea mai importantă și mai dătătoare de sens parte a realității.

Dar un termen mai precis pentru exprimarea faptului că omul e chemat să devină o lume mare este acela de macro-anthropos, care exprimă faptul că propriu-zis lumea e chemată să se umanizeze întreagă, adică să primească întreagă pecetea umanului, să devină pan-umană, actualizându-se în ea o trebuință implicată în rostul ei; să devină întreagă un cosmos umanizat, cum nu e chemat și nu poate deveni deplin omul, nici măcar la limita alipirii sale de lume, confundându-se deplin în ea, un om cosmicizat. Destinația cosmosului pentru om, și nu a omului pentru cosmos, se arată nu numai în faptul că cosmosul e obiectul conștiinței și al cunoașterii umane, și nu invers, ci și în faptul că tot cosmosul servește practic existenței umane.

Treptele inferioare, chimice, minerale și organice ale existenței, deși au o raționalitate, nu au un scop în ele însele, ci scopul lor constă în a constitui condiția materială a existenței omului și ele nu sunt conștiente de acest scop al lor. În om se deschide însă ordinea unor scopuri conștiente. Și numai în cadrul scopurilor urmărite de el se deschide și înțelegerea scopurilor treptelor inferioare lui, punându-se într-o referință cu scopurile urmărite de el, ca el să boltească peste toate un sens ultim și suprem al existenței.

Spre deosebire de treptele inferioare lui, omul nu-și mai împlinește scopul existenței servind unei alte trepte superioare lui, căci în lume nu există unele ca acestea. El își urmărește propriile sale scopuri. Iar în aceasta există o mare varietate de la om la om. Fiecare om, datorită conștiinței și libertății sale, se servește altfel de treptele inferioare lui. Iar pentru a se servi de ele, omul organizează și prelucrează datele lumii, punând pecetea sa pe ele. Această adaptare a lumii la trebuințele omului, mereu sporite și mai rafinate, are nevoie în primul rând de cunoașterea lucrurilor de către om.

Dar tot de natura noastră ține – ca singura filință conștientă de sine și de lume – și căutarea unui sens al existenței noastre și al lumii. Iar sensul acesta nu ni-l poate da decât perspectiva eternității existenței noastre. În conștiința noastră de noi înșine e implicată, odată cu căutarea sensului existenței noastre, și voința de a persista în eternitate, pentru a adânci la nesfârșit sensul existenței noastre și al întregii realități.

Potrivit concepției noastre, noi suntem făcuți pentru eternitate, pentru că noi aspirăm ca niște înăbușiți după infinitate, după absolut. Noi vrem să iubim și să fim iubiți tot mai mult, tinzând spre o iubire absolută și fără sfârșit. Iar aceasta n-o putem afla decât în relația cu o Persoană Infinită și absolută, o Persoană conștientă, ca să folosim un pleonasm. Noi tindem să descoperim și să realizăm o frumusețe tot mai mare, să cunoaștem o realitate tot mai profundă, să înaintăm într-o nouă noutate continuă. Noi tindem prin toate acestea spre infinit, pentru că suntem persoană. Dar toate aceste aspecte ale unei realități infinite nu le putem afla decât într-o Persoană infinită, mai bine zis într-o comuniune de Persoane infinite în filință, în iubire, în frumusețe. Din comuniunea mereu mai sporită cu Ea, se proiectează în noi, și prin noi peste toate aspectele lumii, noi și noi raze

de realitate, de frumusețe, de noutate, se deschid alte și alte dimensiuni și orizonturi ale realității.

Comunlunea cu Persoana sau comuniunea cu Persoanele infinite devine pentru oameni mijlocul de înaintare nesfârșită în iubire, în cunoaștere. Aceasta susține interesul mereu viu al conștiinței noastre de sine. Chiar dacă conștiințele de sine umane care s-ar succeda înlocuindu-se și-ar transmite sensul existenței dobândit de ele, sensul existenței de sine al fiecăreia din ele nefiind purtat de fiecare în eternitate, pentru a-l adânci la nesfârșit, ar apărea ca neavând un rost real pentru noi. De fapt, nu subiectele sunt pentru o conștiință întreruptă și nici pentru o conștiință neîntrerupt eternă, ci aceasta este pentru subiect, dând sens acestuia. Numai printr-o astfel de conștiință eternă și etern în acțiune de adâncire noi ne dovedim scopul tuturor treptelor inferioare de existență, eternizând și luminând pentru veci toate sensurile și realitățile lumii. Numai prin aceasta se arată că toate sunt pentru noi, iar noi suntem pentru noi înșine un scop fără sfârșit și scopul fără sfârșit al tuturor lucrurilor din lume.

Numai prin aceasta în noi se împlinește scopul tuturor componentelor inferioare ale lumii. În eternitatea ființei noastre se luminează la nesfârșit sensul tuturor, ca conținuturi de continuă îmbogățire și adâncire a conștiinței noastre eterne. De fapt în tot ceea ce facem urmărim un scop, pentru care ne servim de lucrurile din lume. Dar noi avem nevoie de un scop final etern, mai bine zis noi înșine trebuie să fim un scop final etern, ca să ne dovedim o ființă cu sens în tot ce facem. Prin toate lucrurile pe care le facem, noi manifestăm direct sau indirect un asemenea scop etern, sau urmărim menținerea noastră ca scop etern. Numai în aceasta vedem sensul existenței noastre și al faptelor noastre. Noi trebuie deci să vedem scopul ființei noastre proiectat dincolo de viața noastră terestră, trecătoare, căci dacă moartea ar încheia definitiv existența noastră, noi nu am

mai fi un scop în sine, ci un mijloc într-un proces inconștient al naturii. În acest caz, tot sensul vieții noastre și toate scopurile urmărite de noi și toate lucrurile ar deveni fără sens.

Potrivit credinței noastre, ordinea sensurilor nu poate fi însă nesocotită. Sensurile sunt reale și omul nu poate trăi fără ele. El nu poate suporta să trăiască fără o conștiință a sensurilor și fără urmărirea lor, căci ele culminează într-un sens final, pe care e convins că îl va atinge dincolo de moarte. Dacă omul ar contesta sensurile, ar fi cea mai nefericită existență. Animalul nu știe de sensuri, și nici nu poate să le conteste. Omul, prin conștiința sa, nu se mulțumește să fie o ființă al cărei sens e să servească unei trepte superioare, fără să-și dea seama, în care el să-și înceteze existența. El urmărește în mod conștient sensurile sale și, în ultimă analiză, un sens final, care e menținerea și desăvârșirea lui în eternitate. El e un scop în sine pentru eternitate. El e făcut pentru eternitate, având în sine un fel de caracter absolut, adică o valoare netrecătoare, care nu sfârșește niciodată să se îmbogățească. Omul e deschis unor sensuri superioare lumii și, prin el, și lumea. Prin înțelegere, prin libertate, prin acțiune, prin aspirație el e deschis unei ordini superioare celei a naturii, deși se folosește de ea ca să-și poată realiza sensul său de ființă chemată la o desăvârșire eternă. Viața pământească e numai o pregătire spre acea ordine eternă. Ființa noastră este o existență acomodată acelei ordini și posibilități de continuă desăvârșire spirituală, neaservită naturii și repetiției. Acea ordine nu e produsă de natura care se repetă, ci mai degrabă ea organizează întregul cosmos pentru a-i sluji omului, ca acesta să lucreze în vederea scopului său supraterestru.

Noi credem că pentru ființa noastră sensurile existenței nu-și pot găsi încoronarea într-o viață spirituală imanentă; căci relativa ei varietate se mișcă în fond tot într-un cadru monoton, și sfârșește cu moartea trupului, ca fenomen de

repetiție naturală. Sensul existenței nu poate fi încoronat decât în lumina nelimitată și eternă a unei vieți transcendente libere de orice monotonie a repetiției și de orice relativitate. Numai în acel plan viața noastră se poate dezvolta la infinit, într-o nesfârșită noutate, care este în același timp o continuă plenitudine.

Noi tindem spre o ordine dincolo de noi, dar aflată pe o linie asemănătoare existenței noastre personale, nu spre confundarea într-un plan impersonal aflat pentru o vreme la dispoziția noastră limitată, ca apoi să dispărem în el. Omul tinde spre o realitate personală infinită, superioară lui, din care să se poată hrăni la infinit, fără să poată dispune de ea, date fiind posibilitățile lui limitate, dar și fără să dispară apoi în ea.

Ordinea sensurilor nu e produsul psihicului uman și nici nu se încheie cu produsele acestuia. Căci ea ni se impune fără să vrem și prin aspirațiile ce le sădește în noi depășește posibilitățile noastre psihice. Omul nu poate trăi fără ea. Dar ea se impune ca un orizont personal, infinit și superior omului, care solicită libertatea lui pentru a se împărtăși de ea. Ea îl cheamă pe om la o anumită împărtășire de ea în libertate încă din existența pământească.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a remarcat faptul că totul își atinge împlinirea în om, iar acesta își realizează sensul său în unirea cu Persoana dumnezeiască infinită în viața Ei spirituală.

Sensul sau scopul final spre care tinde acesta trebuie înțeles în conformitate cu ființa umană liberă și capabilă de a se dezvolta ea însăși la infinit. Dacă raționalitatea ordinii impersonale inferioare își găsește împlinirea și rostul în servirea ființei omului superior naturii, acesta, ca persoană conștientă și liberă, aspiră să-și găsească împlinirea raționalității și a sensului său nu în desființarea sa într-o esență și mai înaltă decât toată ordinea materială și spirituală, dar supusă monotoniei și limitării imanente, ci într-o comuni-

ne cu o persoană transcendentă și liberă. Căci ființa superioară omului nu poate fi decât tot de caracter personal. Iar dacă relația superioară între persoane se realizează în comuniune, relația noastră deplin și etern satisfăcătoare trebuie să fie o comuniune cu o ființă de caracter personal, înzestrată cu infinitate și libertate. Numai o ființă transcendentă în acest sens poate fi mereu nouă și dătătoare de viață în această comuniune cu omul. Așa cum omul, ca ființa cea mai înaltă din lume, este o persoană și, ca atare, conștient de sensul întregii ordini inferioare pe care o împlinește, tot așa el trebuie să-și găsească, cu toate sensurile treptelor inferioare lui, împlinirea sensului lui într-o persoană conștientă de acest sens și de toate sensurile din lumea ce îl este inferioară. Numai o persoană și mai înaltă, și în ultimă analiză Persoană supremă, poate fi conștientă de sensul întregii existențe, cum este omul conștient de sensurile lumii inferioare lui. Dar Persoana supremă nu mai proiectează acest sens total asupra omului fără ca acesta să-și însușească el însuși într-un mod conștient acest sens; ci îl comunică acestuia, ca unei persoane care și-l însușește în mod conștient și prin aceasta își îmbogățește conștiința și toată ființa sa, aflându-și chiar în aceasta împlinirea propriului său sens.

Prin aceasta Persoana supremă promovează caracterul de persoană conștientă și liberă a ființei noastre.

Numai o persoană superioară poate promova și satisface aspirația naturii umane după împlinirea sensului ei, întrucât numai ea face ca această natură umană să nu mai fie obiect înghițit de o treaptă așa-zisă "superioară", dar în fond inferioară, pentru că e inconștientă. Dacă treptele inferioare omului ar fi personale, nici el nu le-ar putea reduce la starea de obiect, deci nici Persoana superioară omului nu-l reduce pe el la starea de obiect, dizolvându-l sau confundându-l în Ea.

Ființa noastră nu-și poate găsi împlinirea ca persoană decât în comuniunea cu o ființă personală superioară, care nu-și poate descoperi bogăția și nu poate împlini ființa noastră într-o legătură cu treptele inferioare ei, sau reducând-o la starea inconștientă proprie unui obiect pasiv, ci într-o relație în care omul însuși, într-o continuă noutate, își însușește în mod liber și conștient infinita bogăție spirituală a Persoanei supreme.

Aceasta înseamnă că persoana noastră rămâne liberă în relație cu această ființă superioară. Relația aceasta își are o analogie în relația persoanei umane cu o altă persoană umană, relație în care se păstrează libertatea amândurora. În această relație, omul există pentru o altă persoană și slujește aceleia, dar prin aceasta se îmbogățește el însuși. Fiecare om este pentru alți oameni așa cum nu e pentru lucruri. Dar el nu cade prin aceasta la nivelul obiectului, căci în slujirea celorlalte persoane el se angajează în mod liber și prin efortul de a face bucuria acelora crește el însuși în libertate și în conținut spiritual, ca să nu mai vorbim de căldura vieții care îl vine din comuniunea sau din iubirea acelor persoane. Numai cu alte persoane omul poate realiza o comuniune, în care nici el, nici acelea nu coboară la starea de obiect de cunoaștere exterioară și de folosire mereu identică, ci cresc ca surse de căldură nepuizabilă de iubire și de gânduri mereu noi, întreținute și născute chiar de iubirea lor reciprocă mereu creatoare, mereu în căutare de alte manifestări ale ei.

Dar dacă persoanele umane sfârșesc prin moarte, nici una din ele nu poate comunica și nu poate primi la infinit căldura iubirii, pentru a se dezvolta fiecare la infinit, așa cum dorește de fapt omul. Viața omenească încheiată definitiv prin moarte lovește de nonsens și deci de nonvaloare toată raționalitatea existentă în lume și însăși lumea. Sensurile urmărite în orizontul vieții terestre sunt lovite și ele de nonsens și de nonvaloare dacă orice viață omenească

că, în care toate par să-și găsească un sens, sfârșește definitiv în moarte. Iar cea mai cumplită tristețe a noastră e lipsa de sens, adică lipsa unui sens etern al vieții și al faptelor noastre. Necesitatea acestui sens e intim legată de ființa noastră. Dogmele credinței răspund acestei necesități de sens a ființei noastre. Prin aceasta ele afirmă raționalitatea completă a existenței.

Numai eternitatea unei comuniuni personale cu o sursă personală de viață absolută oferă tuturor persoanelor umane împlinirea sensului lor, acordându-le în același timp posibilitatea unei veșnice și perfecte comuniuni între ele înseși.

Raționalitatea subiectului care se servește conștient – în scopul dăinuirii și al bunei sale dezvoltări – de raționalitatea naturii este infinit superioară acesteia, întrucât natura se desfășoară în sine rigid și fără conștiința unui scop al ei. Potrivit credinței noastre, raționalitatea care există în univers se cere completată, își cere o explicație în raționalitatea persoanei. Ea nu epuizează toată raționalitatea. Raționalitatea aceasta, privită în sine ca singura existentă, a făcut pe mulți scriitori și gânditori moderni să meargă până acolo încât să considere universul, care duce orice persoană la moarte, ca o uriașă necropolă, ca un univers al absurdului, al lipsei de sens, al unei raționalități iraționale. Raționalitatea universului nu poate fi însă irațională sau absurdă. Dar ea își capătă sensul deplin când e considerată ca avându-și izvorul într-o persoană rațională, care se servește de ea pentru un dialog etern al iubirii cu alte persoane. Deci raționalitatea lumii implică pentru împlinirea ei existența unui subiect superior, după analogia superiorității raționale a persoanei umane, a unui subiect liber care a creat și a imprimat lumii o raționalitate la nivelul înțelegerii umane, pentru un dialog cu omul, prin care omul să fie condus spre o comunune eternă și superior rațională cu infinitul

subiect creator. Tot ce e obiect rațional este numai mijlocul unui dialog interpersonal.

Deci lumea ca obiect e numai mijlocul unui dialog de gânduri și de fapte iubitoare între Persoana rațională supremă și persoanele raționale umane, ca și între acestea înseși. Universul poartă marca pe care i-o dă originea sa în Persoana creatoare rațională și destinația sa de a fi mijlocul unui dialog interpersonal dintre acea Persoană și persoanele umane, în vederea eternizării lor în acea fericire a comuniunii dintre ele. Tot universul poartă marca unei raționalități personale destinate eternizării persoanelor umane.

Numai în participarea eternă la infinitatea acestei Persoane supreme, ființa noastră socotește că-și va vedea împlinit sensul. În aceasta constă înțelesul doctrinei creștine ortodoxe despre îndumnezeirea ființei noastre prin participare la Dumnezeu sau prin har.

Cu alte cuvinte, ființa noastră socotește că sensul ei și odată cu aceasta sensul întregii realități se va împlini numai prin faptul că între persoana noastră și Persoana supremă sau dumnezeiască nu există loc pentru o existență intermediară; omul, după Dumnezeu, e într-un fel imediat, putându-se împărtăși nemijlocit de tot ce are El ca treaptă a supremei existențe, rămânând însă om.

Pentru atingerea acestui scop, sau pentru împlinirea acestui sens adevărat spre care tinde ființa noastră, nu numai noi urcăm la comuniunea cu Persoana supremă, ci și acea Persoană Se coboară la noi. Căci iubirea cere mișcarea fiecăruia din cei ce se iubesc, spre celălalt. Dumnezeu Se dăruiește prin toate omului, iar omul, lui Dumnezeu.

Acesta e în general conținutul credinței impus de sensul existenței. Această credință se impune cu evidență naturală. Și departe de a stingheri dezvoltarea creației, ea asigură această dezvoltare la infinit și în eternitate, așa cum aspiră omul.

Credința aceasta dă expresie faptului incontestabil că lumea e făcută pentru un sens, deci e produsul unui Creator dătător de sens, că e condusă de acest Creator spre împlinirea sensului ei în El însuși, iar în vederea acestui scop Creatorul însuși conduce ființa noastră spre unirea cea mai strânsă cu El. Aceste puncte ale credinței sunt un fel de dogme naturale, având izvorul în ceea ce se numește Revelația naturală prin care Dumnezeu Se face cunoscut din însuși faptul că a creat lumea și pe om, imprimând în ele sensurile amintite. Aceste puncte ale credinței sunt o recunoaștere a faptului că lumea culminează în persoana umană care se mișcă spre unirea cu Persoana supremă, ca spre scopul ei final. Dogmele acestea ale credinței naturale susțin menținerea vieții în planul superior al sensurilor și dinamismul ascendent al persoanelor umane purtătoare ale acestor sensuri spre sensul deplin care este eternizarea în unirea cu Persoana supremă. Departe de a reduce existența la un orizont închis, ele îi deschid orizontul infinitului, căutând să o scape din orizontul îngust și monoton care se încheie cu moartea.

Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie dinamismul ascendent al lumii astfel: "Ținta finală a mișcării celor ce se mișcă este să ajungă la veșnica existență bună, precum începutul lor este în existența care e Dumnezeu, căci El este atât dătătorul existenței, cât și dăruitorul existenței celei bune, ca început și țintă a ei"². Ființa umană nu se poate odihni până nu se eternizează în infinitatea și deci în fericirea existenței depline. Fericitul Augustin a spus: "Inquietum est cor noster donec requiescat in Te".

Dar sensurile existenței, inclusiv sensul ei final, oricât de evidente apar, nu se impun în mod științific, cum se impun fenomenele naturii prin faptul că se repetă în mod uniform și pot fi supuse experimentării. De aceea, acceptarea

2. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1073.

lor fermă are caracterul unei credințe. Mai bine zis, în recunoașterea lor se îmbină într-un mod paradoxal evidența lor și necesitatea acceptării lor în mod voit pentru menținerea existenței umane pe un plan superior unei existențe naturale a repetiției încheiate prin moarte, deci în acceptarea lor intră și faptul libertății. Persoana semenului meu îmi revelează niște sensuri ale ei, dar recunoașterea lor depinde, pe de altă parte, de libertatea mea. Acceptarea lor liberă presupune credința.

Această acceptare prin credință este proprie domeniului relației între persoana umană și Persoana divină și desăvârșirii ei pe planul eternității, oricât de evidentă apare necesitatea acestei relații și desăvârșirea ei în eternitate ca sens al existenței.

Domeniul acesta e un domeniu al sintezei între evidență și credință, pentru că e un domeniu al libertății și al spiritului. De aceea, Sfântul Isaac Sirul spune despre credință că e "mai subțire decât cunoștința lucrurilor sensibile", sau "mai înaltă" decât aceea. Pe de altă parte, având în vedere că credința se îmbină cu evidența unui domeniu superior, tot el spune: "Cunoștința se desăvârșește în credință și primește putere să înțeleagă și să simtă pe Cel ce e mai presus de orice senzație și să vadă lumina cea necuprinsă de minte și de cunoștința creaturilor... Credința deci ne arată de pe acum adevărul desăvârșirii, și în credința noastră aflăm cele necuprinse și care nu stau în puterea cercetării și a cunoștinței"³.

Dar, atât ca conținut cât și ca putere de acceptare, credința naturală sau credința bazată pe Revelația naturală are nevoie de completarea ei prin credința ce ni se dăruiește prin Revelația supranaturală.

3. Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά , Atena, 1893, p. 254.

II Revelația supranaturală ca izvor al credinței creștine

A Revelația supranaturală – confirmare și completare a credinței naturale

Credința naturală, care are izvorul în Revelația lui Dumnezeu prin natură, oricât de evidentă ar părea, este supusă îndoielii. Aceasta, întâi, pentru faptul că noi suntem supuși tentației de a lua drept singura realitate dată ordinea fenomenelor cunoscute prin simțuri și prin instrumentele ce le prelungesc pe acestea și care oferă satisfacții trupești și legate de existența trecătoare; dar mai ales pentru că în mod obiectiv setea noastră pentru împlinirea sensului existenței noastre într-o desăvârșire eternă i se opune realitatea inevitabilă a morții. Această îndoială e susținută apoi și de faptul că ordinea sensurilor, care îi indică omului perspectiva unei desăvârșiri în comuniune cu Persoana infinită, nu pare confirmată în credința naturală de inițiativa unei astfel de Persoane.

Astfel lumina sensurilor, sau a sensului final etern al existenței, licărește în întuneric. În această situație ne vine în ajutor Revelația supranaturală. Prin aceasta, Persoana infinită și eternă intră din proprie inițiativă în comunicare cu omul, dând un fundament și comuniunii noastre cu semenii.

Cunoscând prin Revelația supranaturală Persoana dumnezeiască infinită în inițiativa Ei clară, noi ne dăm seama că între tentațiile subiective trecătoare și inferioare, oferite de natură, și moartea ca tristă realitate obiectivă, există o legătură și că ele nu reprezintă starea firească a existenței, ci o

stare de cădere, pentru că moartea dă impresia că nu există o altă viață dincolo de ea, sau invers: omul slăbește în sine spiritul chemat la viață eternă prin preocuparea exclusivă de plăcerile trecătoare legate de trup. Tentațiile respective reprezintă o slăbiciune în trăirea pentru sensuri și deci un păcat, iar moartea e urmarea acestei slăbiciuni, sau a păcatului, fiind ultima prăbușire a realității în nonsens.

Prin aceasta, Revelația supranaturală întărește evidența trăsăturilor credinței naturale în care licărește un sens superior și etern al existenței. Dar o întărește întrucât o completează atât prin cunoștința ce o aduce omului că natura lui se află acum prin păcat și prin moarte într-o stare nefirească, cât și prin ajutorul ce l-i dă de a învinge starea actuală nefirească a ei. Astfel, Revelația supranaturală reprezintă o readucere a naturii umane la starea ei adevărată, dându-i în același timp putere pentru a ajunge la ținta finală, spre care aspiră în mod firesc. În felul acesta Revelația supranaturală confirmă și reface credința naturală, sau natura însăși ca Revelație naturală. Noi nu știm ce este natura în mod deplin și revelația pe care o reprezintă ea decât prin Revelația supranaturală. Revelația naturală nu ni se luminează în sensul ei deplin decât prin Revelația supranaturală. De aceea, după căderea primului om în păcat cele două Revelații trebuie văzute într-o strânsă legătură. Revelația supranaturală restabilește de fapt natura noastră și a lumii. Ea face sigură evidența credinței naturale privind ținta omului și a lumii, pentru care omul în stare de păcat nu avea deplină siguranță și nu se putea decide cu ușurință.

Dacă nu ar fi intervenit păcatul primului om, natura sa și cu ea lumea însăși ar fi înaintat în mod firesc spre ținta de desăvârșire eternă în Dumnezeu, întărindu-se în comuniunea cu El încă de pe pământ. Dar întrucât această înaintare nu mai era posibilă nici lui și nici lumii fără Revelația supranaturală, aceasta a venit ca o scăpare a naturii noastre din slăbiciunea în care a căzut.

Datorită Revelației supranaturale, Persoana supremă, ținta finală a creaturii raționale, și calea de înaintare spre Ea sunt cunoscute de aceasta în mod clar, cum ar fi fost cunoscute prin stăruirea ei în Revelația naturală; căci peste natură e proiectată acum lumina Revelației supranaturale. În acest sens trebuie să înțelegem afirmarea Sfântului Maxim Mărturisitorul că Revelația naturală are aceeași valoare ca și Revelația supranaturală. Dar el precizează că Revelația naturală a fost de aceeași valoare cu cea supranaturală pentru sfinți, adică pentru cei ce s-au ridicat la o vedere a lui Dumnezeu asemenea celei din Revelația supranaturală⁴. Pentru ei, legea scrisă nu e decât lege naturală văzută în tipurile personale ale celor ce au îndeplinit-o, iar legea naturală nu e decât legea scrisă văzută în sensurile ei spirituale, dincolo de aceste tipuri. Amândouă sunt una, când sunt văzute ca ducând spre harul vieții viitoare⁵. Prin Hristos, veșmintele sau creaturile se umplu și ele de lumina Lui⁶.

Dar din cele spuse rezultă în același timp că după slăbirea omului prin păcat, Revelația supranaturală e necesară pentru punerea în lumină deplină a Revelației naturale.

De fapt Revelația supranaturală a însoțit de la început – mai întâi în viața oamenilor, apoi în mod special în viața poporului Israel – Revelația naturală. Lui Iov și soților săi de conversație Dumnezeu însuși le arată lucrarea Sa din natură (cap. 38, 41). David spune tot prin inspirația lui Dumnezeu: "Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (Ps. 18, 1 ș.u.). Iar mama unuia din cei șapte frați Macabei, căruia i se oferă scăparea de moarte dacă va călca Legea, îi spune: "Rogu-te, fiule, ca privind la cer și la pământ și văzând toate câte sunt în ele,

4. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1149 D și 1176 C.

5. *Ibidem*, col. 1152.

6. *Ibidem*, col. 1160.

să cunoști că din cele ce nu au fost le-a făcut Dumnezeu pe ele și neamul omenesc" (2 Mac. 7, 28). Ea îl îndeamnă să vadă din natură că omul – creatură a lui Dumnezeu – e făcut pentru Dumnezeu, pentru că din natură se poate vedea că Dumnezeu există ca Persoană mai presus de natură, și omul, ca creatură personală, este făcut pentru unirea eternă cu Persoana supremă și, prin aceasta, și cu ceilalți semenii. Pentru unirea aceasta eternă cu Persoana supremă și cu persoanele semenilor săi, omul trebuie să primească și moartea, de care nu poate scăpa, ci doar o poate amâna. De aceea ea continuă: "Nu te teme de ucigașul acesta, ci fă-te vrednic de frații tăi, primește moartea, ca în ziua milostivirii să te găsească împreună cu frații tăi". Dar siguranța și claritatea acestei credințe din natură o câștigă tânărul prin faptul că cunoaște Legea lui Moise. Căci el răspunde: "Nu ascult de porunca regelui, ci de porunca Legii, care s-a dat părinților noștri prin Moise" (2 Mac. 7, 30).

Acolo unde Revelația supranaturală n-a mai însoțit Revelația naturală și unde aceasta a rămas singură, s-au produs grave întunecări ale credinței naturale în Dumnezeu, dându-se naștere religiilor păgâne, cu idei foarte neclare despre Dumnezeu, care de cele mai multe ori făceau o confuzie între El și natură și făceau nesigură persistența persoanei umane în eternitate.

Aceasta ne face să socotim că numai Revelația supranaturală, sau o anumită influență a ei, a apărut în unele cazuri credința naturală de alterare. Sub influența ei unii au sesizat cu o percepție spirituală mai fină adevărul despre Dumnezeu din Revelația naturală, ba au avut chiar o sensibilitate pentru grăirea lui Dumnezeu în conștiința lor și pentru manifestarea Lui în natură. Elihu, partenerul de conversație al lui Iov, spune: "Duhul din om și suflarea Celui atotputernic dau priceperea" (Iov 32, 18). Au fost și la grecii vechi unii filosofi care au ajuns la ideea monoteistă, dar

dumnezeul cunoscut de ei nu avea caracterele personale atât de clare ca Dumnezeu cunoscut în Vechiul Testament chiar din natură, datorită influenței Revelației supranaturale. Aceasta arată că în principiu nu e exclusă o cunoaștere mai dreaptă a lui Dumnezeu și a sensului vieții noastre prin Revelația naturală, luată în ea însăși, dar sunt foarte rari cei care o sesizează în conținutul punctelor ei fundamentale, și niciodată nu capătă o deplină claritate și siguranță cu privire la ele fără o influență a Revelației supranaturale.

Dar atitudinea lor subiectivă, datorată slăbiciunii lor spirituale, nu poate desființa Revelația obiectivă a lui Dumnezeu, manifestată în evidența sensului existenței, înscris în ființa lor. De aceea, destui trăiesc practic conform acestui sens, iar când nu trăiesc conform lui se simt vinovați pentru nesocotirea lui. Aceasta o spune Sfântul Apostol Pavel prin cuvintele: "Când păgânii, cei ce nu au lege, din fire fac cele poruncite de lege, așa lipsiți de lege, ei singuri își sunt lege, ca unii care arată fapta legii scrisă în inimile lor, conștiința lor dând mărturie despre aceasta și gândurile lor învinovățindu-se și dezvinovățindu-se între ele" (Rom. 2, 14-15).

Dumnezeu Se revelează obiectiv prin conștiință și prin natură; dar subiectiv, sau din pricina păcatului din ei, promovat cu voia lor, cei mai mulți se împotrivesc evidenței Lui și sensului adevărat al vieții lor, care ni se revelează în chip natural, sau strâmbă această evidență refuzând aportul voinței lor la acceptarea ei. În general, Sfântul Apostol Pavel afirmă atât faptul revelării naturale obiective a lui Dumnezeu în inimile omenești și în natură, cât și refuzul subiectiv al multora de a accepta evidența lui Dumnezeu astfel revelat: "Iar mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer peste toată fărădelegea și peste toată nelegiuirea oamenilor care țin adevărul în robia nedreptății" (Rom. 1, 18). Fiindcă ceea ce se poate ști despre Dumnezeu este vădit în

inimile lor și Dumnezeu este cel ce le-a vădit. Într-adevăr, însușirile Lui nevăzute, veșnica Lui putere și dumnezeire se văd, prin cugetare, de la începutul lumii, în fapăturile Lui, ca ei să fie fără apărare.

Dar, faptul că cei care n-au stat sub influența Revelației supranaturale au putut refuza subiectiv așa de ușor credința din Revelația naturală a însemnat și o slăbire a evidenței obiective din Revelația naturală a lui Dumnezeu. Aceasta, datorită mai ales morții pe care slăbirea spirituală a adus-o în lume. De aceea a fost necesar ca Dumnezeu să recurgă la Revelația supranaturală nu numai ca vorbire, în care Persoana Lui să apară mai clar, ci și ca un șir de acte supranaturale prin care, pe de o parte, să pună în evidență existența Sa și a lucrării Sale, iar pe de alta, să sensibilizeze perceperea subiectivă umană pentru sesizarea Lui ca persoană și a sensului vieții omenești, făcând astfel mai ușoară decizia omului de a-L accepta prin credință. Prin aceasta Revelația supranaturală a dat claritate și siguranță credinței naturale, dar a și lărgit cunoașterea lui Dumnezeu și a sensului etern al existenței noastre și a lumii. Mai mult, prin actele Sale supranaturale Dumnezeu a arătat creaturii conștiente posibilitatea ridicării ei din planul naturii căzute sub robia morții, care slăbea credința omului în posibilitatea realizării sensului etern al existenței sale. Actele supranaturale ale Revelației directe a lui Dumnezeu dau creaturii conștiente nădejdea de a se ridica prin harul lui Dumnezeu și prin libertate deasupra naturii.

Prin cuvintele Revelației supranaturale omul a învățat ceea ce poate înțelege și din Revelația naturală luminată de cea supranaturală. Prin natură, creatura conștientă vede atotputernicia lui Dumnezeu, bunătatea lui Dumnezeu, înțelepciunea lui Dumnezeu ca Creator și Proniator, învățând să fie ea însăși bună, înțeleaptă și să tindă spre unirea finală cu El. Chiar moartea – și neputința noastră de a ne obișnui cu ea – ne învață să nu ne atașăm lumii acesteia și

arată că noi suntem făcuți pentru existența eternă. Multe din cuvintele directe ale Revelației supranaturale ne învață aceleași lucruri. Dar omul nu cunoaște posibilitatea de împlinire a sensului vieții sale decât din cuvintele și actele Revelației supranaturale; numai ele îi arată că poate scăpa de coruperea naturii; numai ele îi deschid omului credincios perspectiva de a nu fi dizolvat în natura supusă corupției tuturor formelor individuale, ca și posibilitatea de a se mântui. Numai dogmele credinței din Revelația supranaturală îi asigură perspectiva unei libertăți față de natură încă în viața pământească și o libertate deplină în existența eternă.

Din aceasta se vede că nici actele Revelației supranaturale nu suprimă natura umană ca natură personală, ci o ridică din starea în care se află, de slăbiciune și de corupere a integrității ei, în planul eternizării în desăvârșirea spre care aspiră. Chiar faptul că aceste acte sunt însoțite de cuvinte care nu îi cer omului în fond decât o viețuire nescufundată total în lume, ci orientată spre Dumnezeu așa cum îi cere și Revelația naturală, arată că actele Revelației supranaturale nu urmăresc decât ridicarea naturii noastre din starea de cădere și împlinirea aspirației de desăvârșire în veșnicie.

Cuvintele care au însoțit aceste acte de multe ori nu au făcut decât să ceară omului să lucreze în viața pământească pentru a se face apt de viața eternă, a cărei perspectivă a fost arătată posibilă de actele Revelației supranaturale. Dar aceasta o cerea și legea naturală înscrisă în conștiință. De aceea, când Sfântul Apostol Pavel sau Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbesc de egalitatea legii naturale cu cea scrisă, ei se referă în special la învățătura morală a Testamentului Vechi, și nu la cele două moduri de revelare a lui Dumnezeu, adică la cel prin fenomenele naturii și la cel prin vorbire directă și prin acte supranaturale.

Pentru înțelegerea faptului că Revelația supranaturală, pe de o parte se săvârșește prin vorbire directă și prin acte mai presus de natură, iar pe de altă parte, nu contrazice natura și credința naturală, ci o confirmă și o desăvârșește, este necesar să se arate ceea ce au comun amândouă și ceea ce deosebește Revelația supranaturală de natură și de revelarea lui Dumnezeu prin ea.

B

Convergența și deosebirea celor două Revelații

a. **Înțelesul obiectiv al Revelației naturale.** Nedespărțirea celor două feluri de revelație și conținutul lor, în parte comun (oferit prin Revelația naturală obiectivă în mod indirect, iar în cea supranaturală în mod explicit)⁷, nu s-ar putea înțelege dacă am socoti că în Revelația naturală este activ numai omul, cum ne-a obișnuit teologia occidentală să înțelegem.

Detășarea de Dumnezeu a naturii prin care El vorbește și lucrează, sau vorbește lucrând și lucrează vorbind, a dus ușor la felurite concepții care au voit să explice lucrarea exclusiv pe baza unei realități imanente. Dar Revelația naturală e nedespărțită de cea supranaturală și credinciosul se simte și prin ea într-o legătură imediată cu Dumnezeu. Dar aceasta, numai dacă Dumnezeu Se manifestă continuu prin cea dintâi, vorbind și lucrând continuu prin toate lucrurile și combinațiile lor alese de El și prin toate gândurile aduse de El prin acestea, și în mod direct, în conștiința umană și conducând astfel pe om spre realizarea sensului existenței sale în unirea eternă cu El.

De fapt Dumnezeu vorbește și lucrează continuu prin lucrurile create și cărmulite, prin crearea de împrejurări me-

7. *Ibidem*, col. 1152.

reu noi, prin care cheamă pe fiecare om la împlinirea datoriilor sale față de El și de semenii săi și răspunde la ape-lurile omului în fiecare clipă. Lucrurile și împrejurările acestea sunt tot atâtea gânduri (rațiuni) manifestate ale lui Dumnezeu, deci tot atâtea cuvinte plasticizate. Dar Dumnezeu vorbește ființei noastre mai ales prin gândurile ce le naște în conștiința noastră, când vrem să facem ceva sau trebuie să facem ceva; sau când, după ce am făcut ceva rău, ne vorbește prin muștrări, prin necazuri și boli. Prin toate, Dumnezeu ne conduce, ca printr-un dialog continuu, spre desăvârșirea noastră, deschizându-ne perspectiva spre împlinirea sensului existenței noastre în comuniunea cu Dumnezeu cel infinit.

Proorocul David afirmă adeseori vorbirea lui Dumnezeu prin măreția naturii, dar nu lipsește la el nici afirmarea despre vorbirea lui Dumnezeu prin diferite necazuri sau bucurii ce le aduce omului în viață. Pentru primul fel de vorbire cităm: "Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua spune zilei cuvânt și noaptea vestește nopții știință. *Nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă.* În tot pământul a ieșit vestirea lor și până la marginea lumii *cuvintele lor*" (Ps. 18, 1-4). Iar despre vorbirea prin necazuri și prin ajutor, cităm: "Auzit-a rugăciunea mea și m-a scos din groapa ticăloșiei și din tina noroiului" (Ps. 29, 2-3). Elihu descrie întâi grăirea lui Dumnezeu în conștiința omului prin necazuri și dureri, iar după aceea grăirea Lui prin lucruri: "Vezi că Dumnezeu vorbește când într-un fel, când într-altul, dar omul nu ia aminte. Și anume El vorbește în vis, în vederile nopții, atunci când somnul se lasă peste oameni și când ei dorm în așternutul lor. Atunci El dă înștiințări oamenilor, ca să-i întoarcă de la cele rele și să-i ferească de mândrie, păzindu-le sufletul de prăpastie și de calea mormântului. De aceea, prin durere omul este muștrat în patul lui și oasele lui sunt zguduite de un cutremur neîntrerupt. Pofta lui se dezgustă

de mâncare și inima lui nu mai dorește nici cele mai bune bucate. Carnea de pe el se prăpădește și plere, și oasele lui, până acum nevăzute, îi ies prin piele. Sufletul lui înaintează încet-încet spre prăpastie și viața lui, spre împărăția morților. Dar el se roagă lui Dumnezeu și Dumnezeu arată bunătatea Sa și îi îngăduie să vadă fața Lui cu mare bucurie și astfel îi dă omului iertarea Sa" (Iov 33, 14-26).

Atitudinea față de noi a lui Dumnezeu ca Persoană se arată uneori și în refuzul Lui de a răspunde. Poate că slăbirea evidenței prezenței și lucrării lui Dumnezeu prin natură și prin conștiința omului se datorește și acestui refuz al Lui de a răspunde celor ce nu-L cheamă cu toată inima. Elihu continuă: "Să tot strige ei atunci, că Dumnezeu nu răspunde din pricina trufăsei împilării a celor răi. Zadarnică le este truda; Dumnezeu nu aude și Cel atotputernic nu ia aminte" (Iov 35, 12-13).

Revelația naturală se îndeplinește obiectiv în tot timpul și locul; ea se adresează fiecăruia. Ea ajută pe cei care o recunosc în lumina Revelației supranaturale, împreună cu învățătura Revelației supranaturale, și cu lucrarea ei, ca să înainteze spre viața eternă.

b. Revelația supranaturală ca precizare a celei naturale. Dar Revelația supranaturală precizează ținta Revelației naturale și modalitățile de realizare a ei. Creștinii văd la lumina Revelației supranaturale cum Dumnezeu conduce, și prin lucruri, prin împrejurări, prin întâmplările bune și rele din viața lor, prin glasul conștiinței sau prin ideile lor, la tot mai multă comuniune cu El. Dar cunosc că această comuniune se realizează deplin în Hristos care a coborât real la noi, cunosc că în Hristos s-a pus baza sigură a unirii depline între Dumnezeu și omul care crede în El, în Care acesta se va eterniza. Deci Revelația supranaturală precizează modalitatea acestei conduceri și dă ajutor ființei noastre slăbite de păcat și împiedicată de moarte, pentru a înainta efectiv spre unirea eternă și deplină cu Dumnezeu. Creș-

tinii văd cum Revelația naturală este precizată și completată prin Revelația supranaturală care culminează în Hristos. Amândouă duc spre Dumnezeu ca țintă finală și eternă.

Prin Revelația naturală Dumnezeu conduce pe omul care crede în El spre ținta unirii cu El prin vorbirea indirectă și prin lucruri, folosindu-Se de diferite împrejurări, probleme, greutăți, dureri ridicate în fața acestuia și de gândurile aduse în conștiința lui pentru ca acesta să înainteze spre El prin felul drept de a le face față, deci folosindu-Se de ceea ce ține de natură. Iar prin Revelația supranaturală, Dumnezeu face să se ivească în conștiința celui credincios într-un fel direct cuvinte de ale Sale, sau cuvinte care pun în evidență persoana Lui, nu lucrând prin natură, ci printr-o vorbire și acțiune care fac mai clară prezența Persoanei Lui în conducerea acestuia spre unirea cu Ea ca ținta lui finală. Prin aceasta Dumnezeu intră în comuniune directă și evidentă cu cel credincios, ceea ce îl convinge pe acesta despre existența lui Dumnezeu și satisface setea lui după comuniunea cu Persoana Infinită, incredințându-l totodată că nu este lăsat pe seama unor forțe oarbe care îl duc la dispariție, ci e ridicat la legătura cu Persoana supremă, și Aceasta îl va conduce spre eternizarea sa într-o deplină comuniune cu Ea.

c. **Revelația supranaturală ca ieșire mai directă în evidență a lui Dumnezeu.** Această ieșire mai directă în evidență a Persoanei lui Dumnezeu prin vorbirea Sa și prin conducerea celor credincioși spre deplina unire cu El, se arată în faptul că Dumnezeu trimite organe conștiente speciale cărora Se revelează vorbind, ca aceștia să comunice altora gândurile și planurile Sale cu ei. În Revelația naturală fiecare cunoaște pe Dumnezeu vorbind prin lucruri și prin împrejurări, prin întâmplări personale. Dar comunicarea cu Dumnezeu nu apare destul de evidentă. Lucrurile se interpun prea mult între persoana umană și Dumnezeu, periclitând comuniunea celei dintâi cu Dumnezeu.

În Revelația supranaturală Dumnezeu Se face cunoscut în mod clar ca persoană întrucât cheamă și trimite o persoană anumită către o colectivitate umană. Această persoană vine la ea cu o responsabilitate puternic trezită de Dumnezeu. Prin aceasta, pe de o parte Dumnezeu confirmă evidența naturală pe care ființa noastră o are despre împlinirea viitoare a sensului său în unirea cu Dumnezeu, pe de alta, îi arată că această unire nu se va realiza și nu se pregătește într-un mod izolat, ci în solidaritatea fiecăruia cu semenii săi și de aceea această pregătire nu se face numai prin lucruri interpretate de om în mod izolat, ci prin solia unei persoane care atrage atenția tuturor spre conținutul soliei ei. Dumnezeu voiește să mântuiască prin Revelația supranaturală nu indivizi izolați, ci marea mulțime de credincioși într-o responsabilitate reciprocă și comună față de El, căci toți trebuie să se ajute unii pe alții în înalțarea spre ținta desăvârșirii și a vieții eterne și să întărească comuniunea lor bazată pe comuniunea cu Dumnezeu. De fapt comuniunea între ei intră ca o componentă în desăvârșirea lor și în înalțarea spre ea.

d. Revelația supranaturală în acte. Pentru a Se pune și mai mult în evidență ca Persoană superioară naturii și suverană asupra ei, capabilă să scape ființa noastră de căderea în servitutea naturii, Dumnezeu Se face cunoscut pe sine în Revelația supranaturală și prin acte supranaturale care nu pot fi considerate ca fenomene ale naturii. Acestea sunt o altă serie de cuvinte încorporate, superioare celor încorporate în lucrurile și fenomenele naturii. Ca atare ele nu se produc continuu, căci în acest caz ar putea apărea asemănătoare fenomenelor naturale ce se repetă. Ele sunt nu numai supranaturale, ci și extraordinare. Dar ele se înscriu în general împreună cu învățăturile ce le însoțesc, într-o suită ascendentă de arătare tot mai evidentă a lui Dumnezeu, Care pregătește în mod gradat natura umană aflată pe planul aservit morții, prin ridicarea ei spirituală, pentru

capacitatea trecerii în planul comuniunii cu Sine, deci ne-supus morții, și pentru înțelegerea acestei treceri.

e. **Actele Revelației supranaturale în Vechiul și Noul Testament.** În Vechiul Testament, în timpurile de început ale formării poporului Israel, actele supranaturale se referă mai mult la natură, pentru a închea colectivitatea poporului lui Israel prin cunoașterea că este condusă de un Dumnezeu care e mai presus de natură și pentru a o face să se atașeze strâns de El. Odată unificată și întărită această credință, în timpul profeților, Dumnezeu lucrează mai mult prin cuvintele Sale asupra sufletelor, pentru a le înălța către Sine. Dar nu renunță cu totul nici la actele supranaturale asupra naturii. În Persoana lui Hristos actele supranaturale îndreptate către natură se referă mai ales la natura umană și ele corespund cu înălțarea spirituală a acesteia, indicând cauzalitatea spiritului în actele supranaturale, dar și nivelul spiritual maxim la care este ridicată natura umană în Hristos, și perspectiva ce o deschide El pentru toți cei ce se unesc cu El prin credință.

f. **Actele supranaturale și ridicarea spirituală maximă a naturii umane în Hristos.** Dar linia actelor supranaturale și linia spiritualității nu se întâlnesc în Hristos la nivelul maxim, ca două înălțimi paralele. Tocmai maxima spiritualitate a Lui are în ea puterea covârșirii automatismului naturii. Covârșirea acestui automatism al repetiției nu se produce printr-o biruire externă a naturii, ca în mitologie, ci e opera actualizării puterii superioare a spiritului, care covârșește natura fără să o suprime. Protestantismul, pentru care spiritualitatea are un preț mai redus, n-a mai putut înțelege actele supranaturale din viața lui Hristos, ci le-a declarat mitologice. Aceasta a dus în mod logic la necesitatea demitizării.

Explicate prin forța culminantă a spiritului, actele supranaturale referitoare la Persoana lui Hristos, ca nașterea Sa supranaturală și Învierea, nu anulează firea luată din noi

cu contribuția ei, ci o duc la culmea realizării ei, căci ea are ca componentă superioară spiritul, care tinde în mod natural la potențarea lui prin spiritul divin. Firea umană a lui Hristos rămâne de aceea într-o veșnică existență. De aceea actele supranaturale referitoare la firea Lui umană și în primul rând Învierea sunt mai degrabă acte de restabilire a acestei firi și a naturii lumii în general. Întruparea lui Hristos reprezintă în același timp atât coborârea lui Dumnezeu la comuniunea deplină cu umanitatea, cât și înălțarea maximă a acesteia. Dumnezeu S-a făcut om ca omul să se îndumnezeiască.

Atât prin depășirea legilor unei naturi căzute în păcat, cât și prin faptul că în felul acesta duce la actualizare deplină adevărata natură umană creată pentru a fi prin spiritalizarea ei într-o comuniune cu Dumnezeu-Persoana absolută și nesupusă automatismului naturii, Hristos S-a făcut începătură pentru toți cei ce cred în El. Cuvintele Lui, exprimând starea Lui de om desăvârșit, sunt menite și ele să ne ajute să ne ridicăm la un nivel spiritual asemănător celui al Său, corespunzător stării Lui de înviere. Căci în El se arată legătura desăvârșită între nivelul spiritual cel mai înalt și nivelul superior legilor naturii care duc la moarte. Învierea e efectul nivelului suprem spiritual atins de umanitatea în Hristos în unire cu Dumnezeu.

g. Actele supranaturale ale lui Hristos și progresul Revelației. Dumnezeu recurge la actele supranaturale extraordinare, mai ales la început de perioade noi în istoria planului de mântuire. A recurs la ele în timpul patriarhilor, al lui Moise, al lui Isus Navi, al lui Ilie, în momentele principale ale formării și apărării poporului Israel ca purtător al mesajului mântuirii. Dar perioada cea cu adevărat nouă și ultimă este inaugurată de actele supranaturale extraordinare ale lui Iisus Hristos, prin care se formează poporul lui Dumnezeu de pretutindeni, care înaintează spre însușirea de către om a tot ce-i este dat omenescului în Hristos, spre

participarea la Dumnezeu prin comuniunea directă și maximă cu El.

Dacă toate actele supranaturale extraordinare ale Revelației sunt acte de mare importanță în istoria mântuirii noastre, îndrumându-ne spre ținta finală, actele supranaturale săvârșite cu natura noastră umană în Hristos o pun pe aceasta sub raza nemijlocită a țintei ei finale.

Desigur, istoria mântuirii nu e făcută numai din acte supranaturale, pentru că nici ele nu sunt neîntrerupte, cum nu este neîntreruptă nici Revelația supranaturală a lui Dumnezeu. Totuși ele au o suită spirituală ascendentă și în acest sens au o istorie, reprezentând istoria mântuirii. Dar între ele se țese trăirea credincioșilor din cuvintele și actele supranaturale ale Revelației. Astfel, fiecare etapă a Revelației are în ea o forță de propulsare a vieții spirituale a naturii noastre până la un nivel care o face pe aceasta capabilă de intrarea într-o nouă perioadă, inaugurată de o serie de noi acte supranaturale și extraordinare și de cuvintele unei cunoașteri și trăiri superioare.

Actele supranaturale săvârșite asupra unor lucruri și forțe ale naturii, sau punerea unor lucruri și forțe ale naturii în mod extraordinar în slujba conducerii celor ce cred, spre împlinirea destinației lor, fac mai evidente nu numai cuvintele directe din Revelația supranaturală, ci și cuvintele lui Dumnezeu din natură. Ele fac să se vadă că toată natura e chemată să devină un mediu mai transparent prin care se manifestă persoana și să fie covârșită prin spiritul personal.

În perioadele dintre actele supranaturale și cuvintele însoțitoare, omenirea trăiește nu numai din lumina actelor supranaturale și a cuvintelor însoțitoare anterioare, ci și din Revelația naturală cotidiană, care și ea are o mișcare istorică, luminată de acele acte și cuvinte.

Astfel, toată istoria mântuirii e călăuzită, luminată și înțărîtă în bine de Revelația dumnezeiască. Dar aceasta nu înseamnă că ea constă numai din actele și cuvintele acelei

Revelații, ci și din răspunsurile noastre la ele. Sensibilitatea la acele acte și cuvinte și puterea răspunsurilor la ele sunt slăbite și întrerupte mult și des de păcat. Dar și păcatul se resimte în anumite privințe de nivelul de cunoaștere și de subțierea spirituală la care omenirea a ajuns prin Revelație. Păcatul poate lua forme mai rafinate. Astfel, lumea e dusă de Revelație în general înainte.

h. Caracterul profetic al Revelației. Atât prin perioadele noi ce le inaugurează, cât și prin perspectivele ce le deschid spre ținta finală, actele Revelației supranaturale și cuvintele care le explică au și un caracter profetic. Proorocirea nu e numai un criteriu extern prin care se dovedește un fapt al Revelației supranaturale, ci face parte din esența ei.

Revelația confirmă astfel și susține înaintarea noastră spre o țintă finală ascendentă, făcând clară înălțimea acestei ținte. Dar chiar în mișcarea ei naturală creația este însuflețită de o aspirație profetică. Ea este mișcarea Revelației naturale spre ținta finală. Adică, chiar Revelația naturală are un dinamism profetic. Dar mersul nostru înainte, în baza Revelației naturale, spre ținta finală nu ar fi posibil fără luminile și ajutorul Revelației supranaturale, dat fiind păcatul care grevează natura noastră umană. Dar nici Revelația supranaturală nu se poate dispensa în conducerea creației spre ținta finală de aspirația naturală a ei și de simțirea naturală a îndemnului și ajutorului lui Dumnezeu spre progres în împrejurările continuu noi.

Astfel, actele și cuvintele lui Dumnezeu în cele două feluri de revelație se inscriu într-un plan al Lui de conducere a creației spre unirea cu Sine, adică, la îndumnezeire.

i. Împlinirea planului de mântuire în Hristos. Hristos prezintă ultima etapă a Revelației supranaturale și împlinirea planului ei. Din El iradiază forța împlinirii acestui plan cu întreaga creație și cu tot universul. De aceea perioada de după Hristos este ultima etapă a istoriei mântuirii. Istoria în întregimea ei este răstimpul înaintării în realizarea

acestui plan, dar desăvârșirea acestei împliniri se face dincolo de istorie, în veacul viitor. Partea dinaintea acestei încheieri este propulsată de Hristos, Care o atrage la starea eshatologică sau a desăvârșirii eterne la care El a dus firea noastră, adică la unirea deplină cu Dumnezeu.

Astfel, Hristos reprezintă culmea Revelației supranaturale și deplina confirmare și clarificare a sensului existenței noastre prin împlinirea acestei existențe în El, în care se realizează unirea maximă a noastră cu Dumnezeu și, prin aceasta, și desăvârșirea noastră. Dar odată cu aceasta se arată că absolutul spre care aspirăm nu are un caracter im-personal, ci e Persoană. Iar noi intrând în comuniune maximă cu Absolutul ca persoană ne împărtășim și noi de absolut. Noi suntem chemați să devenim un absolut după har prin participarea la Absolutul personal prin natură. Absolutul personal prin natură vrea să împărtășească persoana umană de caracterul Său absolut, întrucât Se face El însuși om. Persoana conștientă este deja prin creație un absolut virtual printr-o anumită participare. De aceea peste ea nu se poate trece. Persoana noastră nu participă la absolut prin faptul că se trece peste ea, ci rămânând om și fiind confirmat în această calitate. Întruparea lui Dumnezeu ca om duce la desăvârșire absolută aspirația a noastră prin participare. De aceea dincolo de Întruparea și Învieră Fiului lui Dumnezeu ca om nu mai pot fi alte acte esențial noi ale Revelației supranaturale. Istoria mântuirii are acum rostul să dea celor ce cred ocazia de a se face capabili pentru participarea deplină la Absolutul personal, împreună cu Hristos sau în Hristos.

C

Lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu și a Duhului Sfânt în desfășurarea Revelației dumnezeiești

Progresul în Istoria mântuirii, determinat de Revelație, este un progres în cunoașterea și realizarea sensului existenței noastre în Dumnezeu ca comuniune directă și de-

săvârșită cu Absolutul ca persoană și, în El, cu toate persoanele semenilor noștri; este un progres în cunoașterea și realizarea planului de mântuire al lui Dumnezeu. Corespunzător cu aceasta, Revelația este opera Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu după al Cărui model e creat omul, întrucât și Fiul își are originea în Tatăl și răspunde chemării Lui; dar este și opera Duhului Sfânt, ca Cel ce ne spiritualizează continuu întărindu-ne tot mai mult în libertatea iubitoare eliberată de automatismul naturii. Progresul în asemănarea omului credincios cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu se realizează prin aceea că El însuși ne vine prin istoria Revelației tot mai aproape. Apoi, luând El însuși chipul nostru ca să-l refacă unindu-l cu Sine ca model, ne ridică până la deplina actualizare a noastră prin învierea și înălțarea umanității noastre asumate de El, ca bază a invierii și înălțării noastre. Este în același timp un progres în spiritualizarea noastră, fără de care nu vom putea învia într-o slavă și nu ne vom putea înălța la cer. Această împreună-lucrare a Cuvântului lui Hristos și a Duhului Sfânt se poate observa întâi în Revelație până la încheierea ei în Hristos, și apoi prin Biserică, prin Scriptură și prin Tradiție. În special rolul important al Sfântului Duh în realizarea Revelației și în eficiența ei ulterioară arată că revelarea Logosului ca sens suprem al existenței și întruparea Lui în natura umană sunt solidare cu actul de spiritualizare a naturii umane, efectuată prin Duhul Sfânt, și progresează împreună.

Cuvântul lui Dumnezeu, Care prin Revelația Vechiului Testament ne pregătește pentru primirea Lui, apoi Se întrupează, învie și ne atrage și pe noi spre înviere și spre uniunea veșnică cu El, Se descoperă în calitate de sens deplin al existenței noastre, plin El însuși de puterea luminătoare și atractivă. Învierea noastră în Hristos este astfel scopul Revelației și al lumii. Dar Duhul Sfânt aduce în noi puterea acestui sens, dându-ne și capacitatea să ne însușim acest sens al existenței și să ne imprimăm de el. Sfântul Atanasie

cel Mare a spus: "Cuvântul a asumat trupul pentru ca noi să primim pe Duhul Sfânt. Dumnezeu S-a făcut purtător de trup pentru ca omul să poată deveni purtător de Duh"⁸. Sfântul Simeon Noul Teolog consideră că scopul întregii opere a mântuirii noastre prin Hristos este să primim pe Duhul Sfânt. La rândul său, Nicolae Cabasila spune: "Care este efectul și rezultatul actelor lui Hristos?... Nu e altul decât coborârea Sfântului Duh peste Biserică"⁹. Mântuitorul Însuși a spus: "E de folos pentru voi ca să Mă duc Eu... Eu voi ruga pe Tatăl și vă va da un alt Mângâietor ca să fie cu voi în veac" (In 14, 16; 16, 7).

Cuvântul și Sfântul Duh sunt cele două Persoane care efectuează împreună și actualizează în mod solidar toată Revelația și eficiența ei până la sfârșitul lumii. Ei sunt "cele două mâini ale Tatălui", adică cele două Persoane lucrătoare, după expresia Sfântului Irineu. Ele fac împreună străvezliu pe Tatăl în mod progresiv: "Strălucirea Treimii iradiază progresiv"¹⁰. Între Cuvântul și Duhul Sfânt există o reciprocitate continuă a revelării și Ambii împlinesc o revelare comună a Tatălui și o spiritualizare comună a creației. Nici odată Cuvântul nu e lipsit de Duhul, Care ne face să primim pe Cuvântul, și nici Duhul Sfânt, de Cuvântul cu Care ne unește tot mai mult. Dar fiecare din Cei doi are poziția proprie în acțiune revelatoare, conform poziției din viața internă a Sfintei Treimi. De aceea sunt mereu împreună. Precum în Sfânta Treime, Duhul Sfânt, odihnind peste Fiul, sau strălucind din El¹¹, arată Tatălui pe Fiul, iar Fiul arată Tatălui pe Duhul, existând între Ei o reciprocitate¹², tot așa în Re-

8. *Despre intruparea Cuvântului*, 8, P.G. 26, col. 996 C.

9. *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, cap. 37, P.G. 150, col. 450.

10. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântul* 31, 26-27; P.G. 36, col. 161.

11. Grigorie Cipriotul, patriarhul Constantinopolului (1283-1289), P.G. 142, col. 240, 242, 257, 260, 286.

12. Iosif Vrienie, *Cuvinte (24) pentru purcederea Sfântului Duh*, Buzău, 1832.

velație și în eficiența ei ulterioară Fiul trimite în intimitatea noastră pe Duhul, și Duhul Îl trimite pe Fiul, sau Îl aduce în fața vederii noastre sufletești, sau chiar în noi. Fericitul Augustin spune: "Să nu gândim că Fiul a fost trimis în așa fel de Tatăl, că n-a fost trimis și de Duhul Sfânt"¹³. Iar Sfântul Ambrozie zice: "Tatăl și Duhul trimit pe Fiul; la fel, Tatăl și Fiul trimit pe Duhul"¹⁴. Dumnezeu ne vine aproape în starea Sa de comuniune, pentru ca să ne imprimă și nouă această stare și acest elan al comuniunii.

Lucrarea revelatoare comună și complementară a Fiului și a Sfântului Duh are o dezvoltare. Paul Evdokimov vede această dezvoltare ca o alternare a lucrărilor mereu mai vădite ale Duhului și ale Cuvântului. În Vechiul Testament, Duhul Sfânt a pregătit venirea Cuvântului în trup, iar Acesta, odată venit în trup, pregătește venirea Duhului, Care va pregăti până la sfârșitul lumii a doua venire, cea întru slavă, a Cuvântului întrupat, înviat și înălțat. Prin gura proorocilor tot Vechiul Testament este o Cincizecime preliminară în vederea apariției Fecioarei și a celui "Fie" al ei¹⁵. Apoi, "Cincizecimea apare ca scopul ultim al iconomiei trinitare a mântuirii. Urmând Părinților bisericesti se poate chiar spune că Hristos este marele Înainte-Mergător al Duhului Sfânt"¹⁶. Pe de altă parte, Evdokimov observă că Duhul Sfânt și Cuvântul sunt mereu împreună, dar într-o perioadă Se află Unul pe planul prim, iar în altă perioadă, Celălalt: "În timpul lucrării pământești a lui Hristos, relația oamenilor cu Duhul Sfânt se efectua prin și în Hristos. Din contră, după Cincizecime, relația cu Hristos se efectuează prin și în Duhul Sfânt. Înălțarea suprimă vizibilitatea istorică a lui Hristos. Dar Cincizecimea restituie lumii prezența interiorizată a lui

13. *Contra Maximin, Arian*. II, 20, 4; P.L. 42, col. 790.

14. *De Spiritu Sancto*, III, 1, 8 și 3; P.L. 16, col. 811-812.

15. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Ed. du Cerf, Paris, 1969, p. 87.

16. *Op. cit.*, p. 89.

Hristos și acum Îl revelează nu în fața, ci în interiorul ucenicilor Săi¹⁷.

În Vechiul Testament cuvântul lui Dumnezeu este încă un cuvânt cu reduse efecte duhovnicești și prea puțin revelat în adâncimile spirituale ale omului, datorită nivelului redus al sensibilității spirituale a acestuia. De aceea puterea lui Dumnezeu se manifesta nu numai prin cuvântul însuși, ci și prin acte însoțitoare dar exterioare cuvântului, căci ele impresionau mai mult poporul la nivelul spiritual coborât la care se afla. Când Moise primește pe Sinai Legea, sau cuvântul concentrat al lui Dumnezeu, "muntele fumea tot, că Se pogorâse Dumnezeu pe el în foc și se ridica de pe el fum ca fumul din cuptor, și tot muntele se cutremura puternic" (Ieș. 19, 18). Aceasta dovedea celor care așteptau, pe de o parte prezența lui Dumnezeu, pe de alta, punea o perdea între Dumnezeu și ei. Acest lucru se petrecea și după aceea: "Iar după ce intra Moise în cort, se pogora un stâlp de nor și se oprea la intrarea cortului și Dumnezeu grăia cu Moise" (Ieș. 33, 9).

Peste Cuvânt, sau peste Moise care Îl reprezenta, a stat un zăbranic până la întruparea Cuvântului ca om. Iar Duhul nu iradia în Vechiul Testament în chip arătat decât arareori. În Vechiul Testament Cuvântul lucra asupra subiectelor umane, insuficient pregătite spiritual, sub acoperământul Legii. De aceea, paralel, Cuvântul le impresiona prin acte de putere. Oamenii erau atunci impresionați mai mult de strălucirea celor exterioare. Chiar slava lui Dumnezeu Îl se arăta într-un mod oarecum exterior. Sfântul Apostol Pavel zice: "Având deci o astfel de nădejde, noi lucrăm cu multă îndrăzneală, și nu ca Moise, care își puna un văl pe fața sa ca fiii lui Israel să nu vadă sfârșitul strălucirii exterioare (prin privirea celei interioare). Dar mințile lor s-au învățat, căci până în ziua de azi la citirea Vechiului Testament rămâne același văl, neridicându-se. Căci vălul se desființează în Hristos. Deci până și astăzi, când se citește

17. *Op. cit.*, p. 90.

Moise, stă un vâl pe inima lor. Iar când se vor întoarce către Domnul, vălul se va ridica" (2 Cor. 2, 13-16).

Dar în persoanele din Vechiul Testament, cu o sensibilitate sporită pentru Duhul, din Cuvântul iradia și Duhul. Prin aceasta nu numai Duhul Sfânt pregătea pe cei din Vechiul Testament pentru primirea Cuvântului în trup, ci însuși Cuvântul pregătea prin Duhul această venire a Sa în trup. Iar după înălțarea Sa la cer, tot El pregătește, prin Duhul ce iradiază din El, venirea Sa viitoare într-o slavă. 'Precum înainte de venirea văzută și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea spiritual la patriarhi și proroci, preinchipuind tainele venirii Lui, tot așa și după această sosire vine nu numai în cei ce sunt prunci, nutrindu-i duhovnicește și ducându-i la viața desăvârșirii cea după Dumnezeu, ci și în cei desăvârșiți, desemnându-le de mai înainte forma venirii Lui viitoare în chip ascuns, ca într-o icoană'¹⁸.

În Vechiul Testament, pe măsură ce apar oameni capabili de Duhul în urma pregătirii prin Lege, lucrarea Acestuia iradiază mai intens în ei din Cuvântul dumnezeiesc. Acesta e îndeosebi cazul cu prorocii. Însuși Cuvântul ce li Se comunică lor e mai plin de Duhul sau de o spiritualitate intrinsecă. Prin aceasta oamenii sunt pregătiți pentru sălășluirea întreagă a Duhului Fiului în natura umană, odată cu Întruparea Acestuia ca om.

Aceasta se întâmplă când oamenii sunt pregătiți pentru a simți iradierea Duhului prin natura umană luată de Cuvântul, când această natură e ridicată la atâta capacitate pentru divin, încât poate primi pe Duhul cu toată sensibilitatea și Îl poate iradia spre alți oameni, aceștia înșiși deveniți capabili de perceperea Duhului prin uman. Duhul Sfânt Și-a făcut acum centrul Său de acțiune și de iradiere, împreună cu Cuvântul lui Dumnezeu, în ființa umană. Acum iese pe primul plan rolul Său cel mai propriu, care este cel de sfințire și de îndumnezeire a ființelor umane. Spiritul

18. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 28, în Filoc. rom., vol. II, p. 117.

uman se descoperă acum ca având cea mai mare conformitate potențială cu Duhul Sfânt.

Revenirea deplină a Duhului Sfânt în ființa umană are loc în Hristos, pentru că în Acesta, Însuși ipostasul dumnezelesc al Cuvântului devine ipostasul naturii umane, arătându-ne-o pe aceasta capabilă de unirea în cel mai înalt grad cu Dumnezeu. De acum Duhul Sfânt își are centrul Lui de iradiere în Cuvântul devenit om, sau în Omul care este și Dumnezeu.

Aceasta reprezintă înduhovnicirea cea mai înaltă a ființei umane.

Însă rezultatul deplin al lucrării Duhului în umanitatea lui Hristos este Învierea Lui. De aceea, din starea Lui înviată iradiază întreaga lucrare a Duhului.

Până ce nu a înviat Hristos, Duhul Sfânt iradia oarecum în chip ascuns din El, cum iradia în chip ascuns și din cuvântul Vechiului Testament. Dar Hristos Însuși simțea toată lucrarea Duhului în Sine, fiind proprie firii Lor comune, precum o simțeau într-o anumită măsură și ucenicii și toți cei mai apropiați de El. Dar pentru ceilalți ascunderea Duhului continua. Totuși, cei ce aveau ochi să vadă și urechi să audă sesizau Duhul din El cu mult mai intens decât îl simțea poporul Israel în Moise și în proorocii Vechiului Testament.

Însă de la Înviere Duhul copleșește trupul lui Hristos, și de la Cincizecime cei care cred în Hristos simt deplina putere a Duhului iradiind din Hristos. Dar trupul Lui nu-l văd pentru că ochii lor sunt trupești și văd încă numai cele arătate trupește. Dar la învierea lor, când și ei vor fi devenit în întregime lumină, când și trupul lor va fi copleșit de Duhul, vor sesiza trupul lui Hristos – prin sensibilitatea spirituală a trupului lor, sporită la maximum pentru prezențele nevăzute – copleșit de spiritualitate sau ca organ deplin transparent al Duhului.

Deci nu e vorba de o alternare între prezența directă și indirectă a Fiului și a Sfântului Duh, ci de un progres în înduhovnicirea noastră o dată cu progresul Revelației. Revelația culminează în coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime,

pentru că această coborâre e în funcție de învierea și înălțarea lui Hristos cu trupul, ca spiritualizare maximă a acestuia. Prin aceasta începe aplicarea efectului Revelației la noi, adică conducerea noastră spre învierea și înălțarea cu trupul de către Duhul lui Hristos, Cel înviat și înălțat, adică nu numai de Duhul, ci și de Hristos însuși.

În învierea lui Hristos, sau în trupul Lui devenit transparent prin Duhul și pentru Duhul, ni se arată în ce scop e creată lumea; iar în învierea noastră finală, când și trupurile noastre vor fi deplin transparente prin Duhul, printr-o unire desăvârșită cu Hristos, această stare va fi realizată pentru toată creația.

Aceasta arată că Revelația constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea unirii maxime în Hristos, ca bază pentru extinderea acestei uniri între Dumnezeu și toți oamenii care cred în El. Cunoștințele date în Revelație înfățișează această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu și de înălțare a omului care crede. Cuvintele tâlmăcesc doar acțiunea aceasta a lui Dumnezeu, fiind totodată și îndemnuri pentru noi de a colabora, ca această unire să se facă și între fiecare dintre noi și Dumnezeu. Căci unirea maximă a lui Dumnezeu cu omul care crede nu se face fără colaborarea liberă a acestuia.

Revelația are loc, așadar, prin acte și cuvinte, prin lumină și putere; ea este acțiune luminătoare și lumină transformatoare a celui ce crede. Ea descoperă nu numai ceea ce face Dumnezeu pentru om, ci și ceea ce va deveni el prin acțiunea lui Dumnezeu și prin colaborarea sa; ea descoperă și sensul și scopul final al existenței umane, sau starea finală pentru care suntem destinați și care constituie însăși deplina realizare a noastră.

De aceea Revelația constă nu numai într-o sumă de acte realizate de Dumnezeu și în tâlmăcirea lor prin cuvintele Lui, ci și în anticiparea și descrierea țintei finale a creației, al cărei început de realizare l-a pus prin actele săvâr-

site. Revelația are și un caracter profetic, eshatologic. Dar Dumnezeu profețește prin Revelație această țintă finală a creației nu printr-o știință care prevede în mod obiectiv și pasiv dinainte unde va ajunge creația prin ea însăși, ci prin arătarea că va conduce El însuși acolo creația, cu colaborearea ei liberă, prin toate actele de putere săvârșite. Actele de putere și cuvintele lui Dumnezeu cuprinse în Revelație își exercită o eficiență până la împlinirea scopului lor deplin. Adică Revelația rămâne activă, și în ea se descrie și această eficiență în continuare a ei. Dumnezeu, descoperindu-Se în Revelație ca factor mântuitor activ, profețește totodată cum va conduce creația la ținta finală prin actele, sau mai bine zis prin stările dinamice ce le-a realizat în Hristos ca acte continue ale Sale. El Se prezintă în Revelație și ca Profetul care va realiza profeția Sa.

Hristos e supremul Prooroc. În acest sens Revelația rămâne activă, deși pe de altă parte conținutul ei s-a încheiat, întrucât în ea s-a pus baza dinamică a tot ce se va continua a se face și s-a indicat tot ce se va face. Dumnezeu, Care a lucrat în cursul Revelației, lucrează la fel în continuare. Fiul lui Dumnezeu, venind la sfârșitul Revelației prin întrupare în maximă apropiere de noi, devenind prin Înviere, ca om, organul maximei eficiențe asupra noastră prin Duhul Sfânt, pentru a ne duce și pe noi la aceeași stare, rămâne în această apropiere și eficiență maximă transformatoare a tuturor celor create. Logosul, ca sens al tuturor celor create, a devenit prin Întrupare, Înviere și prin coborârea Duhului Sfânt sensul și scopul interior al lor, sensul și scopul care nu numai le arată ce vor fi, ci le și conduce prin Duhul spre ceea ce acestea trebuie să fie, descoperind totodată în El sensul realizat al creației și al Revelației.

Dar Hristos cel revelat în sensul acesta rămâne și lucrează mai departe în creație, sau permanentizează Revelația deplină în eficiența ei spre a conduce pe cei ce cred către unirea cu El și îndumnezeire, și anume, prin spiritualizarea lor treptată prin Duhul Sfânt, folosind trei mijloace concrete și unite: Biserica, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

III

Lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt, de păstrare a Revelației în eficiență, prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în cadrul Bisericii

Revelația supranaturală s-a încheiat în Hristos. Căci în El a ajuns la împlinire ca în primul exemplar planul de mântuire și de îndumnezeire a creației. Mai sus nu poate duce acest plan. Dumnezeu nu vine mai aproape de om decât a făcut-o în Hristos. Unirea între Dumnezeu și om nu poate înainta mai departe. Noi nu putem înainta la o mai mare împlinire decât în Hristos.

Dar aceasta nu înseamnă că, prin însuși conținutul ei, Revelația supranaturală nu poate fi activă mai departe. Ca Dumnezeu venit în maxima apropiere de noi, ca om ridicat prin unirea cu Dumnezeu într-o persoană la suprema înălțime, ca plan al lui Dumnezeu ajuns și concretizat în El la ultima împlinire, Hristos începe lucrarea de extensie a stării realizate în El, la noi toți.

Starea Lui are un caracter dinamic. Ca Dumnezeu El vrea să realizeze în umanitatea Sa apropierea cu toți oamenii, ca și cu niște parteneri egali cu Sine, menținând identitatea personală a fiecăruia; prin aceasta vrea să ducă pe fiecare la nivelul de realizare umană maximală. Cu alte cuvinte, El vrea să extindă planul lui Dumnezeu realizat în El.

Dar El e mai presus de toți. Căci El nu e o persoană umană care a avut nevoie de mântuire și, în vederea acesteia, a fost unită cu Dumnezeu. El a asumat natura umană neipostaziată în ea însăși, ci în Ipostasul Lui propriu, pentru a face din ea mediul fundamental prin care să extindă la toți oamenii îndumnezeirea la care a fost ea ridicată. Dar

tocmai prin aceasta Hristos poate realiza opera aceasta de mântuire și îndumnezeire a tuturor, cum n-ar fi putut s-o facă nici un om. El nu e o persoană umană unită cu Persoana divină; pentru că în această situație ar fi putut fi orice om, întrucât n-ar fi centrul uman care este și Dumnezeu. În acest caz, prin comuniunea cu Hristos nu s-ar realiza comuniunea cu Dumnezeu însuși, după care aspiră ființa noastră. Hristos e Persoana divină care Ea însăși, fiind și om, face posibilă, prin comuniunea accesibilă cu Ea ca om, comuniunea tuturor cu Dumnezeu însuși sau cu Persoana absolută. El este centrul și fundamentul acțiunii de extindere a mântuirii și de îndumnezeire la toți cei ce cred. În El planul de mântuire s-a realizat ca într-un fundament.

Acțiunea de extindere a acestui plan o face Hristos tot prin Duhul Sfânt: prin Duhul Sfânt a comunicat Revelația și a creat și susținut comunitatea poporului Israel în faza ei nedepășită. Tot prin Duhul Sfânt se menține în eficiența ei continuă Revelația încheiată, creându-se și susținându-se comunitatea superioară și universală a Bisericii. Biserica este dialogul lui Dumnezeu cu credincioșii prin Hristos în Duhul Sfânt. Dialogul purtat înainte de Cuvântul de departe ajunge dialog intim prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și începe să se extindă prin Biserică. Astfel, Biserica este Revelația supranaturală, încheiată în Hristos, în eficiența ei asupra noastră în cursul vremii, prin Duhul Sfânt; este Revelația supranaturală, ajunsă la deplinătatea ei în Hristos, în acțiunea de extindere și de rodire deplină în cei ce cred. Biserica e Hristos unit în Duhul Sfânt cu cei ce cred, asupra cărora s-a extins și prin care se extinde acțiunea Sa de atragere a lor, prin dialogul cu ei, în procesul de asemănare cu El. Credincioșii, prin sensibilitatea produsă în ei de Duhul Sfânt în Biserică, iau cunoștință de puterea lui Hristos în care e împlinită toată Revelația și iau cunoștință și de acțiunea acesteia în ei. Dar nu descoperă o re-

velație nouă sau un plus de revelație pe lângă cea împlinită în Hristos. Revelația continuă să fie activă prin Duhul Sfânt în lume, în și prin Biserică, dar nu continuă să se întrezească cu părți noi. Ea e întreagă în Hristos și din El lucrează întreagă în și prin Biserică asupra ființelor conștiente care cred și primesc credința. Lumina și puterea ei au ajuns la zenit în soarele Hristos.

Biserica este Hristos ca Revelație deplină în continuarea eficienței Lui. Din El continuă ea să lumineze și să încălzească prin Duhul Sfânt în mod integral nu numai până la sfârșitul timpului, ci în veșnicie, în și prin Biserica de pe pământ și din cer, din Trupul Lui ca forma de comuniune cu El și între ei, a celor ce cred. Dacă Revelația devenită realitate deplină în Hristos are în ea un dinamism profetic, un profetism în mișcare, acțiunea ei până la ținta finală este implicată în dinamismul ei profetic, care se săvârșește în și prin Biserică.

Biserica are deci, prin Duhul Sfânt, misiunea de a face eficientă nu indiferent care revelație, ci Revelația împlinită în Hristos, sau pe Hristos ca încorporarea Revelației depline și în tensiunea profetică reală implicată în El. Ea are deci și misiunea de a păstra prin Duhul Sfânt Revelația împlinită în Hristos, care o face aptă să discearnă autenticitatea Revelației, în deplinătatea și în tensiunea ei spre ținta finală adevărată. Duhul Sfânt o menține ca mijloc adecvat de actualizare și martoră a Revelației autentice și, prin aceasta, de realizare a existenței umane în Hristos. Revelația aceasta este, în acest sens, neschimbată obiectiv atât în Sfânta Scriptură, cât și în Sfânta Tradiție. Deci Biserica, prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție, menține în înțelesul ei adevărat Revelația în acțiune. Acțiunea ei nu e altceva decât punerea în lucrare a Revelației păstrate în întregul ei, pregătirea credincioșilor pentru lucrarea ei, sau a lui Hristos tălmăcit în Sfânta Scriptură și comunicat prin Sfânta Tradiție.

Dacă Scriptura și Revelația își au concretizarea lor deplină în Hristos, Biserica nu se poate dispensa de ele, cu afirmația că are pe Hristos Însuși. Căci ele sunt expresia autentică a lui Hristos și nu se pot găsi alte expresii autentice mai depline ale lui Hristos, iar Biserica nu poate rămâne nici cu un Hristos neexprimat. Căci un Hristos neexprimat nu-și poate manifesta eficiența. Dar având pe Hristos lucrător în ea prin Duhul Sfânt, Biserica e singura capabilă să înțeleagă și să interpreteze în mod autentic Scriptura, ca alcătuită din etape, din cuvinte și din acte ce exprimă pe Hristos cel înviat și duc pe cei ce cred spre împlinirea lor în Hristos cel adevărat.

Duhul lui Hristos ne sensibilizează pentru Hristos și ne unește cu El în Biserică, pentru că focul Duhului care se propagă din Hristos nu se poate despărți de sensibilitatea umană comună pentru Hristos. El Se manifestă ca lucrător prin focul credinței lucrătoare. Focul acesta este viața în continuă desăvârșire a comuniunii cu Hristos. Duhul aduce viața pentru că realizează comuniunea cu Hristos. Prin Duhul credincioșii nu sunt legați în izolare de Hristos, ci împreună. Cel ce ajunge la credința în Hristos ajunge prin credința sau prin sensibilitatea altuia. Sensibilitatea interpersonală a credinței în care Se manifestă Duhul Sfânt îi leagă pe cei ce cred în comunitatea credinței sau în Biserică. Sensibilitatea bucuriei pentru comuniunea cu Persoana absolută a lui Hristos se extinde în bucuria comuniunii și a faptelor de comuniune cu alții, în participarea altora la Persoana absolută a lui Dumnezeu, venită la nivelul comuniunii cu ei în Hristos.

De aceea Biserica nu e numai singura care înțelege Scriptura și Tradiția ca exprimarea vie și dinamică a puterii lui Hristos – ținta noastră finală –, ci și singura care pune în actualitate această putere, sau căldura ei, prin sensibilitatea interumană produsă de Duhul Sfânt.

A**Modurile de păstrare a Revelației supranaturale****1. Sfânta Scriptură și legătura ei cu Biserica
prin Sfânta Tradiție**

Dialogul viu al Bisericii cu Hristos se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție. Sfânta Scriptură este una din formele în care se păstrează Revelația în eficiența ei, ca apel al lui Dumnezeu în continuare. Ea este expresia scrisă a Revelației împlinite în Hristos. Ea prezintă pe Hristos în forma cuvântului Lui dinamic și a cuvântului tot așa de dinamic al Sfinților Apostoli despre faptele Lui mântuitoare, în eficiența permanentă a lor. Dar ea descrie și modul în care Dumnezeu a pregătit mântuirea noastră în Hristos și modul în care Hristos continuă să lucreze prin extinderea puterii Lui, pentru asemănarea noastră cu El, până la sfârșitul lumii. Prin cuvântul ei, Hristos continuă să ne vorbească și nouă, să ne provoace la răspuns cu fapta, să lucreze astfel și în noi. Noi simțim prin cuvântul Scripturii că Hristos continuă să lucreze în noi prin Duhul Lui cel Sfânt: "Iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului" (Mt. 28, 20). Sfânta Scriptură e Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu care S-a talmăcit pe Sine în cuvinte, în lucrarea Lui de apropiere de oameni pentru ridicarea lor la El, până la întruparea, învierea și înălțarea Lui ca om. El lucrează prin cuvintele acestea, prin care Se talmăcește pe Sine, asupra noastră, pentru a ne conduce și pe noi la starea la care a ajuns El. Scriptura redă ceea ce continuă să facă Fiul lui Dumnezeu cu noi din această stare de Dumnezeu și om desăvârșit, deci Scriptura talmăcește lucrarea prezentă a lui Hristos. Căci Hristos, rămânând mereu viu și Același, Se talmăcește prin aceleași cuvinte, dar ca Cel ce vrea să ne facă și pe noi asemenea Lui.

Sfântul Maxim Mărturisitorul menționând cele două expresii ale Sfântului Apostol Pavel despre "sfârșitul veacuri-

lor ajuns la noi' (1 Cor. 10, 11) și despre veacurile viitoare în care 'Dumnezeu va arăta bogăția covârșitoare a harului Său, prin bunătatea ce a avut-o către noi întru Hristos Iisus' (Ef. 2, 7), spune: 'Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor'¹⁹. Dar bogăția ce ne-o va arăta Dumnezeu în veacurile viitoare, bunătatea Lui integrală față de noi, cuprinsă în Hristos, e descrisă în Scriptură. În felul acesta Sfânta Scriptură nu e numai o carte prin care păstrăm în memorie ce a făcut Dumnezeu prin pregătirea întrupării și prin întruparea Fiului Lui Său, ci și o carte care ne spune ce face și va face Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și înviat până la sfârșitul veacurilor pentru a ne conduce și pe noi la înviere. Căci în Scriptură e descrisă nu numai acțiunea de coborâre a lui Dumnezeu pe pământ spre noi până la întruparea Sa, ci și începutul ridicării noastre la îndumnezeire, făcut prin înviere, și începutul extinderii acțiunii Lui din starea de înviere în Biserica începătoare, ca model al acțiunii Lui până la sfârșitul lumii. Pentru că în Hristos cel sculat din morți și așezat de-a dreapta Sa, Dumnezeu ne-a arătat ce ne va da și nouă în veacurile ce urmează după învierea Lui, temelie a vieții noastre eterne. Căci în Hristos sau 'împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru cele cerești' (Ef. 2, 6). Sfânta Scriptură este astfel o carte pururea actuală. 'Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece' (Mt. 24, 35; Mc. 13, 31; Lc. 21, 33).

Cuvintele lui Hristos trebuie crezute întrucât sunt cuvinte ale lui Dumnezeu (In 3, 34); la fel cele ale Apostolilor despre El, pe baza cuvintelor și faptelor Lui (Fapte 4, 29;

19. *Răspunsuri către Talasie*, 22, în Filoc. rom., vol. III, p. 70.

13, 5, 7 și 46; 6, 2, 7; 8, 14; 16, 32; 17, 13). De aceea cuvintele acestea se împlinesc în cei ce le ascultă. Căci ele sunt "duh și viață" (In. 6, 63), sunt "cuvinte ale vieții veșnice" (In 6, 68). Dar ele pot fi crezute și produc viața veșnică în cei ce le aud numai dacă lucrează Duhul în ei. "Cel care este de la Dumnezeu ascultă cuvintele lui Dumnezeu; de aceea voi nu le ascultați, pentru că nu sunteți ai lui Dumnezeu" (In 8, 47). Dar Duhul care produce credința în cel ce le aude este Duhul lui Hristos. Hristos este sensul ultim al nostru, sau în El se împlinește sensul ultim al nostru, prin sensibilitatea produsă și întreținută în noi de Duhul Sfânt. Prin urmare, însuși Hristos lucrează prin Duhul Său în cel ce aude cuvintele Sale, neopunându-Se conținutului lor. Astfel, Scriptura este una din formele prin care cuvintele lui Hristos se păstrează nu numai în cuvintele rostite odinioară de Hristos, ci și în cuvintele pe care El ni le adresează continuu.

Sfânta Scriptură dă mărturie despre lucrarea Duhului care se săvârșea în cei ce ascultau cuvintele lui Hristos, sau cele ale Apostolilor despre Hristos pe baza cuvintelor și faptelor Lui, după înălțarea Lui la cer: "Mulți din cei ce auzișeră cuvântul au crezut" (Fapte 4, 4); "Încă pe când vorbea Petru aceste cuvinte, Duhul Sfânt a venit peste toți cei care ascultau cuvântul" (Fapte 10, 44).

Scriptura nu ne spune dacă ar fi venit cineva la credință prin simpla citire a cuvintelor lui Dumnezeu, cuprinse în ea. Desigur că aceasta s-ar putea explica din faptul că nu exista o Scriptură despre Hristos în timpul de când avem mărturiile ei de mai sus. Totuși, în general, cuvântul Scripturii are putere când e comunicat de un om credincios altuia, fie prin repetarea lui așa cum se găsește în Scriptură, fie explicat. Căci în credința dintre ei lucrează Duhul Sfânt. Credința, ca lucrare a Duhului, vine în cineva prin altul, dar numai când acel altul comunică cuvântul Scripturii însușit și mărturisit cu credință, sau cu sensibilitatea comuniunii

în Duhul. Scriptura își activează puterea ei în comuniunea între persoane, în transmiterea cuvântului ei cu credință de la o persoană la alta, de-a lungul generațiilor. A trebuit să fie de la început persoane care au crezut nu citind Scriptura, ci prin contactul cu o persoană care le-a dat credința în conținutul ei și, pe baza aceasta, au crezut în acest conținut: la început rostit, apoi fixat în scris. Această persoană a fost Hristos. Iar deplina vedere în adâncimile Lui divine și sensibilitatea pentru ele le-a dat Duhul lui Hristos, Care a lucrat în comunicarea acestei vederi și sensibilități. De atunci cuvintele lui Hristos, sau despre Hristos, fixate sau nu în Scriptură, sunt mijloacele exterioare de exprimare, de transmitere și de înprospătare a credinței în cadrul Bisericii, sau de la Biserică spre cei din afara ei, concomitent cu transmiterea și înprospătarea lor prin Duhul Sfânt.

Când atribuim acest rol cuvintelor, nu înțelegem numai decât citirea sau repetarea lor întocmai, ci conținutul lor, care este mărturisirea despre Hristos. Dar chiar în acest caz e implicată citirea continuă a Scripturii în comunitatea bisericească de către unele persoane, care înprospătează circulația conținutului ei nediminuat și nealterat în această comunitate. Scriptura garantează în acest sens păstrarea credinței vii și nealterate în Biserică, deși la rândul ei este valorificată de Duhul lui Hristos, de Duhul credinței, și păstrată în comunitatea Bisericii prin Duhul de la întemeierea ei, după contactul intens al unor persoane cu Hristos.

Pe lângă aceasta, cei ce primesc credința de la alții pe baza conținutului general al Scripturii comunicat lor, printr-un contact ulterior frecvent cu Scriptura pătrund tot mai adânc în bogăția ei de înțelesuri duhovnicești, convingându-se tot mai mult că toate cuvintele ei nu au putut veni decât de la Dumnezeu, pentru că au în ele adâncurile nesfârșite ale vieții dumnezeiești. Înțelesurile acestea întăresc tot mai mult credința primită prin altul ca un dar al Duhului; ele răspund tot mai mult setei de a cunoaște pe Dumnezeu și felului

cum credința așteaptă ca Dumnezeu să fie. Starea creată de Duhul producător de credință e adâncită de înțelesurile cuvintelor Scripturii, încât nu se mai poate face o separație între lucrarea Duhului venită în noi prin altul, și efectul cuvintelor Scripturii, respectiv al conținutului ei. De fapt Duhul ni Se transmite de la altul prin cuvântul Scripturii crezut de acela, iar îmbogățirea credinței mele prin citirea Scripturii sau prin meditare a conținutului ei se face în comuniunea cu alții, în comunitatea Bisericii. Fără Scriptură, credința ar slăbi și conținutul ei s-ar sărăci în timp și ar deveni nesigur în sânul Bisericii; dar fără Biserică, Scriptura nu ar fi actualizată în eficiența ei, căci ar lipsi transmiterea Duhului, de la cei ce cred, la cei ce primesc credința.

Astfel, Duhul actualizează în comunitatea Bisericii cuvintele Scripturii. Hristos rostește și acum în Duhul Sfânt cuvintele Sale, scoțând în relief alte și alte înțelesuri ale lor, după nivelul meu de înțelegere duhovnicească, dar și după nivelul timpului, al comunității bisericești. Îndată ce se trece dincolo de litera Scripturii și de citirea ei fără înțelegerea duhovnicească, se dă nu numai de înțelesurile ei duhovnicești, ci și de lucrarea Duhului lui Hristos săvârșită prin aceste înțelesuri în cel ce citește, sau de Hristos Însuși, Care-și descoperă tot mai adânc bogăție spirituală a Lui. Prin aceasta credincioșii cunosc tot mai mult "care este lărgimea și lungimea și adâncimea și înălțimea" și "iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoștință", "umplându-se de toată plinătatea Lui" (Ef. 3, 18-19). Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "E nevoie de multă știință (duhovnicească) pentru ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul Însuși, stând de Sine și arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât e cu putință, oamenilor"²⁰.

20. *Capete gnostice*, II, 73, în *Filoc. rom.*, vol. II, p. 194.

Cuvintele Scripturii sunt prilejul inevitabil pentru ca să intrăm în legătură cu Persoana autentică a lui Hristos deasupra lor, prin lucrarea Sfântului Duh, dar nu numai citite în forma lor scrisă, ci și prin cunoașterea lor în conținut.

Dar, din acest motiv, cu Apostolii s-a petrecut și faptul invers: întâi au cunoscut Persoana și faptele lui Hristos, din care unele proorocite de El, și apoi "au crezut Scripturii și cuvântului pe care-l spusese Iisus" (In 2, 22). În sensul acesta s-a transmis din vremea Apostolilor credința în Persoana lui Hristos prin propovăduire orală și apoi cei ce au crezut în El și-au confirmat și îmbogățit credința și prin citirea Scripturii.

Totuși, ca mijloc sau prilej inevitabil prin care se menține și întărește credința în Hristos, după ce ea s-a constituit, "toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată" (2 Tim. 3,16).

Hristos care lucrează în noi prin Duhul Sfânt, comunicându-Se așa cum aflăm în Scriptură, e în Biserică. Biserica e trupul lui Hristos în care Acesta lucrează în decursul timpurilor. Biserica e plină de Hristos în lucrarea Lui mântuitoare. Dar dacă El e activ în Biserică, Scriptura care-L descrie, când e lucrătoare, e tot în Biserică.

Dar Revelația, ca realitate îndeplinită în Hristos și manifestând aceeași eficiență prin Biserică în cursul veacurilor, reprezintă Tradiția. Deci Tradiția e însăși Biserica drept formă a eficienței nemicșorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, sau a Revelației împlinite în El de-a lungul veacurilor.

De aceea "nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia, pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut după voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt" (2 Pt. 1, 20-21). În oceanul de înțelesuri ale Duhului de dincolo de literă, nu se poate vâsli decât în chip rătăclitor fără călăuzirea aceluiași Duh, Care transmite înțelegerea lor în Biserică, de la generație la generație.

2. Sfânta Tradiție și legătura ei cu Biserica și cu Scriptura

Tradiția e permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos. Conținutul Scripturii primit prin credința ce se transmite de la Apostoli în comunitatea Bisericii, nefiind produs omnesc, ci fiind insuflat de Duhul Sfânt, trebuie pe de o parte păzit, pe de alta adâncit în înțelesurile lui nealterate primite de la Sfinții Apostoli. Prin aceasta, Scriptura se cere după o tradiție neschimbată de la Apostoli. Aceasta e o altă formă de păstrare și folosire în eficiența ei continuă a Revelației integrale realizate în Hristos. Scriptura are un dinamism intrinsec. Conținutul ei se vrea cunoscut, aplicat și trăit într-o tot mai mare adâncime și intensitate, pentru că însuși conținutul Revelației, care este Hristos cel necuprins, se vrea cunoscut și însușit tot mai mult și iubit tot mai intens. Tradiția actualizează acest dinamism al Scripturii fără să-l altereze, fiind ea însăși o aplicare și o aprofundare continuă a conținutului ei. Concomitent cu păstrarea ei autentică, Tradiția efectuează această actualizare a dinamismului Scripturii prin calitatea ei de explicatoare adevărată a Scripturii. Explicarea aceasta e în esență cea apostolică. Sfântul Apostol Pavel pentru înțelegerea epistolelor sale trimite la predica sa orală, care se vede că a rămas în comunitate ca Tradiție și prin Tradiție (1 Cor. 11, 2; 15, 3; 2 Tes. 2, 15; 3, 6). Această explicare sau "învățătură apostolică" a credinței trebuie să rămână ca un model permanent, ca o regulă de neschimbat (Rom. 6, 17; Iuda 3). Biserica de la început stăruia și era îndemnată să stăruie în "învățătura apostolică"; aceasta relatează cuvintele și faptele lui Hristos, dar era și o explicare a lor comună care în esență nu se făcea fără Duhul lui Hristos (Fapte 13, 12; Tit 1, 9; Evr. 13, 9). Dar învățătura sau explicarea aceasta avea forme variate în expunere (1 Cor. 14, 26; 1 Tim. 4, 2).

Deci explicarea apostolică, deși rămâne în esență aceeași, are un principiu dinamizator în ea. Esența este Hristos ca

Dumnezeu-Om, ca împlinire a umanității în El prin înviere și unirea culminantă cu Dumnezeu. Dar infinitatea divină ce se comunică prin El umanității se cere mereu explicată, pentru că mereu se progresează în experiența și înțelegerea ei: "Înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, să puteți înțelege împreună cu toți sfinții care este lărgimea și lungimea și adâncimea și înălțimea" și să cunoașteți "iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoștință, ca plini să fiți de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Ef. 3, 17-19). Tradiția sau identitatea cunoașterii lui Hristos stă în experiența continuă, aceeași și mereu nouă, a iubirii Lui mai presus de cunoștință și de orice limită. Ea nu se poate experia decât prin experiența concomitentă a iubirii între toți credincioșii (sfinții), adică în Biserică. De aceea ea se face cunoscută prin Biserică. Prin Biserică se face deci înțeleasă și exprimarea adevărată a acestei iubiri în Sfânta Scriptură (Ef. 3, 10). Așa trebuie să înțelegem raportul între permanentizarea Revelației încheiate în Hristos și noutatea ei continuă, manifestată prin Tradiție, a cărei bază e dată de Apostoli. Ce aduce atunci Tradiția nou, dacă ea nu este o continuare a Revelației? "A înțelege, a folosi, adică a integra în destinul nostru elementele unei Revelații destinate tocmai a ne face prezent în veac harul de care a vorbit Scriptura, pentru prima dată, și care are deja o foarte lungă istorie... Prin Revelația în Hristos s-a petrecut ceva o dată pentru totdeauna" (Evr. 7, 27 și 10, 10). "Duhul Sfânt este la lucru. El e Cel ce, între altele, face actuală Revelația. Revelația este în același timp în chip misterios închisă și deschisă, ea vine la noi prin transmitere"²¹.

21. René Voeltzel, în "Actualité de la Révélation. Scrisoare deschisă adresată lui Jean Fourastié" (Rev. *Réforme*, nr. 19 din 1974), declara într-o "Scrisoare deschisă către teologi": "una din cele mai mari erori comise de Biserică e eroarea absurdă de a fi declarat în mod arbitrar Revelația închisă".

Dacă Scriptura n-ar avea decât un înțeles îngust, literal, static, ea n-ar avea nevoie de Tradiție, de o explicare care să-l păstreze totuși nealterate înțelesurile apostolice originare. Atunci ar fi absurd să se mai admită după ea o aplicare trăită. Dacă Scriptura n-ar intenționa să treacă pe Hristos în viața oamenilor și norma acestei vieți să fie după El, n-ar avea nevoie de completarea prin Tradiție.

Explicarea apostolică a conținutului Scripturii, sau prima și deplin autentică explicare a ei, coincide în esență cu aplicarea conținutului ei, cu trecerea acestui conținut în viața omenească prin întemeierea Bisericii, cu precizarea concretă a structurilor ei ierarhic-sacramentale pe baza indicațiilor Domnului, structuri corespunzătoare multiplelor dăruiri ale puterii lui Hristos, conform trebuințelor credincioșilor, și cu precizarea modalităților ei de viață spirituală și de cult. Conținutul Tradiției apostolice nu e în esență decât conținutul Scripturii aplicat vieții omenești sau trecut în aceasta prin Biserică. Biserica ține deci Scriptura, aplicată prin Tradiție, mereu nouă și totuși mereu aceeași. O ține prin structurile ierarhic-sacramentale, precizate de Apostoli ca mijloace de trecere a conținutului Revelației sau a lui Hristos Însuși în viața oamenilor. O ține mereu nouă și mereu aceeași prin Tradiția originară prin care Apostolii au precizat aceste structuri, prin care Se comunică real Hristos în cursul generațiilor, cu bogăția inepuizabilă a bunătăților Lui. Practicarea acestor structuri ale Tradiției înseamnă primirea integrală a lui Hristos prin ele în Biserică, sau a harului lui Hristos; dar aceasta nu înseamnă că acest Hristos integral nu poate fi explicat mereu, scoțându-se la iveală alte și alte semnificații ale Lui, alte efecte produse de El în suflete. Tradiția ca explicare mereu îmbogățită a aceluiasi Hristos nu se poate despărți de primirea Lui ca conținut neschimbat al Tradiției, de curgerea aceluiasi har al Lui, sau de primirea Aceleiasi Persoane a Lui în Biserică prin Sfintele Taine și prin cuvântul explicativ despre El.

Tradiția are deci două sensuri: a) totalitatea modalităților de trecere a lui Hristos în viața umană sub forma Bisericii și a tuturor lucrărilor Lui de sfințire și propovăduire și b) transmiterea acestor modalități de la generație la generație. G. Florovski zice: 'Dar Apostolii au predat și Biserica a primit prin succesorii lor, episcopii, nu numai o învățatură, ci și harul Sfântului Duh'. 'În esență, Tradiția este neîntreruperea vieții dumnezeiești, permanenta prezență a Sfântului Duh'²².

Tradiția e permanentizarea transmiterii Aceluiași Hristos revelat întreg – adică întrupat, răstignit și înviat – în Biserică, adică comunicarea permanentă a stării finale dinamice la care a ajuns Dumnezeu prin Revelație în apropierea Lui de oameni. Ca atare, ea este prelungirea acțiunii lui Dumnezeu din Hristos, descrisă esențial în Scriptură. Numai prin Tradiție conținutul Scripturii devine mereu viu, actual, eficient, dinamic în toată integritatea lui, în cursul generațiilor din istorie. În sensul acesta, ea completează Scriptura. Fără ea, Scriptura, sau Revelația nu-și actualizează toată eficiența ei, sau eficiența ei continuă. Fără ea nu se poate pătrunde și trăi tot conținutul Scripturii. Toate cântările bisericesti sunt pătrunse de texte din Scriptură și toate actele liturgice și sacramentale simbolizează și actualizează în mod eficient momente din Scriptură, din istoria Revelației. Dar prin aceasta imnele și actele liturgice dau Scripturii "o adâncă tâlcuire dogmatică și spirituală". Scriptura, fără explicarea liturgică și fără aplicarea ei în Liturghie și în celelalte Taine, se usucă, se desfigurează²³.

Tradiția apostolică e o parte a Revelației, căci aceasta nu putea rămâne fără arătarea modulului prin care Hristos cel revelat Se comunică oamenilor.

22. *Orthodoxy*, Geneva, 1960, p. 40.

23. V. Vedernicov, "Problema tradiției în teologia ortodoxă", în *Jurnal Moskovskoi Patriarhii*, 1961, nr. 10, p. 40, după Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. 25.

În Tradiția are rolul de a pune și de a ține generațiile succesive de creștini în legătură cu Hristos prin faptul că ea este în esență atât invocare a Duhului lui Hristos (epicleză în sens larg), cât și primirea Duhului Sfânt. La acestea se reduc Sfintele Taine și Ierurgiile, în care se cer și se primesc prin rugăciune harurile și darurile Sfântului Duh, care sfințesc nu numai sufletul, ci și trupul omului și natura înconjurătoare. Toate celelalte sfinte lucrări ale Bisericii se încadrează esențial în aceste două lucrări: chemarea și coborârea Sfântului Duh. Iar viața morală și spirituală, cu înfrânările, cu virtuțile, cu pocăința ce țin de ea, normate prin disciplina canonică a Bisericii, alcătuiește condiția care îi face apti pe credincioși pentru o invocare eficace a Duhului și pentru o primire sensibilă a Lui, ca și pentru o rodire a primirii Lui într-o viață după chipul vieții lui Hristos, și pentru înalțarea lor în asemănarea cu Hristos, spre comuniunea deplină cu El.

Dar toată lucrarea sfințitoare a Bisericii, prin chemarea și primirea Sfântului Duh și prin doxologia ei, și toată viața morală și spirituală a credincioșilor se bazează pe actele mântuitoare ale lui Hristos, pe puterea la care a ajuns umanitatea noastră în Hristos, ca și pe pilda ajutorului dat de Dumnezeu în atâtea cazuri în cursul Revelației, pe încrederea în permanentizarea iubirii lui Dumnezeu, în Hristos, pentru oameni, manifestată în acele acte, și pe încrederea că Hristos a rămas în starea Lui înviată aproape de noi. Toată viața credincioșilor e o imitare a lui Hristos din puterea Lui, un progres către sfințenia Lui, prin sfințirea lor, spre eliberarea de automatismul naturii și de atașarea pătimasă la plăcerile oferite de ea – condiție pentru comuniunea adevărată cu Persoana de nesfârșită iubire a lui Hristos și cu persoanele umane.

Dar această transmitere prin Tradiție a lui Hristos cel integral, înfățișat esențial în Scriptură, dă și posibilitatea unei continuu adânciri și explicări a conținutului Scripturii. Aceas-

ta e însă o adâncire și o explicare care rămâne în cadrul Tradiției Bisericii, al explicării fundamentale a Scripturii prin Taine, prin viața ei cultică și spirituală, pentru că e o adâncire în comuniune cu Același Hristos infinit în bogățiile spirituale ce ni le comunică. Această Tradiție bisericească ce crește din Tradiția apostolică și rămâne în cadrul ei, ca Tradiție dinamică și identică în același timp – ca Tradiție al cărei dinamism se hrănește din sursa stabilă a Tradiției apostolice sau din Hristos cel integral descris și comunicat prin ea –, înalțează pe un drum ale cărui jaloane sunt date virtual în Tradiția apostolică, ca sumă a modurilor esențiale de comunicare a Persoanei lui Hristos, a operei Lui mântuitoare, care comunicându-ni-se ne și deschide sufletul pentru El.

Dezvoltarea Tradiției, zice Vincențiu de Lerin, nu înseamnă schimbarea ei, ci "o amplificare în ea însăși"²⁴. Dezvoltarea continuă a Tradiției este pe de o parte ceea ce cuprinde Scriptura, iar pe de alta este o punere în lumină a sensului bogat și unitar al Revelației consemnate în esență în Scriptură. Ea se dezvoltă prin forma scurtă a Crezurilor, dar și prin forma desfășurată a lucrărilor sfințitoare ale Bisericii și a explicărilor Scripturii din cursul istoriei Bisericii, pe baza predicii integrale a Apostolilor, care a rămas ca Tradiție apostolică. "În regula credinței, cum spune Origen în *De principiis* (c. IV), aflăm lumina ascunsă a dogmelor, cuprinsă în cuvintele Scripturii". Un teolog ortodox contemporan spune: "Tradiția este o anamneză pneumatică ce descoperă, dincolo de obiectivarea adeseori prea umană a textelor, unitatea și sensul Scripturii, arătând pe Hristos care le recapitulează și le împlinește"²⁵.

Întrucât Revelația proiectează ținta ei finală în învierea obștească și în comuniunea eternă cu Persoana infinită a lui Hristos și în desăvârșirea în ea, – țintă spre care înain-

24. *Commonitorium Patrum*, P.L. 50, col. 668.

25. În rev. *Contacts*, nr. 48, 1964, p. 261.

tăm și prin eforturile noastre în relațiile mereu îmbunătățite între oameni –, iar această țintă e arătată în mod concentrat de Scriptură, Tradiția explicitează la fiecare moment drumul inclus virtual în Revelație, ca drum conducător spre ținta desăvârșirii noastre în Hristos.

B

Biserica, organul de păstrare și fructificare a Revelației

1. Biserica, organul de păstrare a Revelației

Dar Tradiția nu poate exista fără Biserică. Dacă Tradiția e în esență invocare și coborâre a Duhului Sfânt peste oameni și explicarea apostolică și autentică a conținutului Scripturii pe baza aplicării sau trăirii lui sacramentale și spirituale de către credincioși, ea nu poate exista fără oamenii care cred în Revelație, care cred adică în Hristos și în lucrarea Lui în ei prin Duhul Sfânt. Dar aceștia nu cer și nu primesc izolat pe Hristos în Duhul Sfânt. Nu cred izolat în venirea și lucrarea Lui în ei. Nu fac izolat eforturi de a se pregăti printr-o viață morală pentru cererea și primirea Duhului Sfânt și pentru modelarea lor după chipul lui Hristos. Ci toate acestea le fac și le trăiesc în comunitate, care este Biserica. Comunitatea aceasta a trebuit să ia ființă din vremea Apostolilor pentru ca aceștia să albească și să predea această explicare a Revelației, sau să o aplice, sau să comunice pe Hristos în Duhul Sfânt. Adică, dacă propovăduirea și lucrarea Apostolilor face parte și ea din Revelație, Revelația a continuat să se completeze în Biserică, după întemeierea ei. De aceea Biserica este subiectul Tradiției, subiectul care pune Revelația în aplicare. Biserica începe cu Tradiția, Tradiția începe cu ea.

Dar în același timp subiectul Tradiției este și Dumnezeu. În măsura în care subiectul ei este Dumnezeu,

Biserica este un subiect care suportă Tradiția, sau lucrarea Duhului care se săvârșește și se transmite în ea, prin și de-a lungul Tradiției. Dar Biserica e și subiect activ al Tradiției, întrucât cere și primește continuu lucrarea Duhului prin aceleași mijloace în numele credincioșilor și, prin ei, se și pregătește pentru cererea și primirea Lui și face eforturi pentru a se modela tot mai mult după Hristos prin lucrarea Duhului.

Fără Biserică, ca subiect al ei, Tradiția n-ar fi început să existe și ar înceta să mai fie practică și transmisă, ar înceta să mai existe. Dar, la rândul său, Biserica n-ar fi început să existe și n-ar exista fără Tradiție. Tradiția, ca aplicare continuă a conținutului Scripturii, sau mai bine zis al Revelației, este un atribut al Bisericii. Tradiția ca conținut reprezintă modul în care se menține deplinătatea Revelației lui Hristos, sau Hristos ca plenitudine a Revelației concrete; iar Tradiția ca transmitere asigură prelungirea acestui conținut prin credință. Dar ambele aceste laturi ale Tradiției sunt asigurate prin Biserică. Protestanții respingând Biserica au pierdut Tradiția atât ca transmitere, sau ca succesiune vie a credinței – căci credința unuia se naște din credința altuia –, cât și ca plenitudine a Revelației, căci nu mai primesc înțelegerea completă a Scripturii, pe care a păstrat-o Biserica în aplicarea ei integrală de la început prin Tradiție.

Dar fără practicarea cu credință a Tradiției, nici conținutul Scripturii n-ar mai fi viu și eficient și înțeles duhovnicește. Scriptura se menține vie și eficientă prin Tradiție, iar Tradiția există prin practicarea ei de către Biserică. Biserica e mediul în care se imprimă conținutul Scripturii sau al Revelației prin Tradiție. Scriptura sau Revelația au nevoie de Tradiție ca mijloc de activare a conținutului lor, și de Biserică, drept subiect practicant al Tradiției și mediu în care se imprimă conținutul Scripturii sau al Revelației. Dar și Biserica are nevoie de Scriptură, pentru a se înviora prin

ea, pentru a spori în cunoașterea și în trăirea în Hristos, pentru a face tot mai bogată aplicarea ei, în viața sa, prin Tradiție. Biserica, Scriptura și Tradiția sunt indisolubil unite. Scriptura e absorbită în viața Bisericii prin Tradiție. Scriptura se finalizează și la forma trăirii concrete în Biserică prin Tradiție. Dar Scriptura se finalizează în Biserică, pentru că Biserica are prin Duhul Sfânt o inițiativă continuă prin care o finalizează, și anume prin Tradiție. Dar e și revendicată de Scriptură. Duhul Sfânt e activ în Tradiție, întrucât e activ în Biserică, unde ea se practică, și prin activitatea Lui în Biserica practicantă a Tradiției, face și Scriptura activă, sau face Scriptura să solicite Biserica. Biserica, Tradiția și Scriptura sunt împletite într-un întreg, și lucrarea Duhului e sufletul acestui întreg. Dar în acest întreg Duhul dă inițiativa mai mult Bisericii. Ea e mișcată de Duhul Sfânt și mișcarea ei se face în și prin Tradiție și se învionează prin legătura cu Scriptura.

Biserica explică și aplică Scriptura în conținutul ei autentic prin Tradiția apostolică păzită de ea, Tradiție care a dat adevărata explicare și aplicare a Scripturii. Dar Tradiția aceasta a format și menține Biserica, iar Biserica e obligată să păzească conținutul Scripturii în sensul lui autentic, în înțelesul în care i l-a transmis Tradiția apostolică de la care nu se poate abate.

Scriptura există și e aplicată prin Biserică. Fără Biserică n-ar fi fost Scriptura. Canonul Scripturii se datorește Bisericii, mărturiei ei. Scriptura s-a scris în Biserică și Biserica a dat mărturie despre autenticitatea ei apostolică. Biserica își are originea directă în lucrarea Apostolilor călăuzită și însuflețită de Duhul Sfânt în prima aplicare a Revelației și Tradiției apostolice. Ea nu a luat ființă prin mijlocirea Scripturii. Scriptura a luat naștere în sânul Bisericii și spre folosul ei, ca fixare în scris a unei părți a Tradiției apostolice, a unei părți a Revelației, pentru a o hrăni din și a o menține în Hristos cel autentic transmis prin Tradiția întregă.

Tradiția apostolică apare o dată cu Biserica și Biserica odată cu ea, ca aplicare practică a Revelației. De aceea nu se poate spune care pe care o ține și numai teoretic se poate distinge între ele. Dar Scriptura nu se naște odată cu Biserica, ci ulterior, în Biserică. Biserica dă garanție de la început despre Scriptură ca parte autentică a Tradiției. Ca atare o ocrotește, precum ocrotește Tradiția, dând garanție despre ea. Dar apoi se hrănește din Scriptură, cum se hrănește din toată Tradiția ei.

Biserica apare o dată cu Tradiția, pentru că Tradiția este Revelația încorporată într-o comunitate de oameni credincioși. Nu se poate încorpora Revelația decât concomitent cu formarea unei comunități de oameni credincioși care să o accepte și să o aplice în viața lor și nu există o comunitate de oameni care să accepte aplicarea Revelației, înainte de a începe aplicarea ei ca Tradiție. Forma autentică, fundamentală și normativă de aplicare a Tradiției ține și ea de Revelație, de Revelația dusă la capătul de unde începe eficiența ei. De aceea Tradiția nu se poate schimba sau lepăda, căci o schimbare sau lepădare a ei echivalează cu o ciuntire a Revelației, a aplicării ei în deplinătatea și autenticitatea ei, și aceasta ar însemna o ciuntire a Bisericii.

Biserica însăși ca Revelație încorporată, trăită de o comunitate umană, este parte a Revelației, și anume, capătul în care se finalizează și începe să rodească Revelația. Trebuie ca Fiul lui Dumnezeu să ajungă la capătul operei Sale de mântuire sau de revelare, la învierea și înălțarea Sa ca om, pentru ca să trimită Duhul Său prin care comunică această stare sau revelare finală a Sa oamenilor, întemeind, odată cu coborârea Lui în oameni, Biserica. Dacă coborârea Duhului lui Hristos – ca manifestare a eficienței iradiante a umanului deplin mântuit în Hristos – e ultimul act al Revelației, sau al operei de mântuire a umanității în Hristos, nașterea concretă a Bisericii, ca început al extinderii eficienței umanului deplin mântuit în Hristos, ține și

ea de ultimul act al revelării mântuirii în Hristos. Revelația dă naștere Bisericii, care e mediul concret și continuu prin care se extinde umanitatea mântuită în Hristos. În acest scop Biserica dă naștere organizării depline a structurilor ei esențiale, operă care s-a îndeplinit și s-a practicat prin Tradiția începătoare, din care numai o parte s-a descris ulterior în Scriptura Noului Testament. Biserica păstrând astfel Tradiția apostolică, a păstrat și integritatea Revelației, chiar dacă pe de altă parte este opera acestela.

Biserica este întemeiată de Hristos, în Care a culminat și s-a concentrat Revelația de acte și cuvinte. Dar Revelația continuă să se completeze în ea, în partea ei referitoare la forma în care ea se poate cristaliza ca uniune a credincioșilor cu Hristos, adică în forma structurilor ei esențiale, organic legate de conținutul Revelației, ca aplicarea cea mai adecvată a ei. După aceea Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârșitul lumii Revelația și prin care se dăruiește puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer și primesc pe Hristos și cresc în El și se conformează Lui ca model. În sensul acesta, coborârea Duhului Sfânt la sfârșitul împlinirii planului de mântuire în Hristos inaugurează și conduce noua etapă a aplicării acestui plan sau a Revelației, până la sfârșitul lumii. Este etapa Revelației lucrătoare ca Tradiție. Subiectul acestei eficiențe a Revelației este Duhul Sfânt prin Biserică sau Biserica prin Duhul Sfânt. Fără Duhul Sfânt nu s-ar fi născut și n-ar continua Biserica, în calitate de mediu în care se prelungește eficiența Revelației. Duhul Sfânt este cel care a dus la încheierea Revelației, din punct de vedere al conținutului, dând ființă Bisericii cu structurile ei esențiale ca trup al lui Hristos, și tot El continuă să mențină Revelația eficientă prin Biserică. Până la înălțarea lui Hristos, Revelația s-a concretizat în Hristos în deplinătatea ei. În aducerea la ființă a Bisericii la Cincizecime și după aceea, Duhul Sfânt ne face cunoscut pe Hristos în tot ce cuprinde

El pentru noi și în lucrarea de extindere a bunurilor Lui în noi. Actul de aducere la existență a Bisericii prin Duhul Sfânt și de precizare a structurilor ei prin Apostoli se deosebește de Revelație ca bunătate deplină a lui Dumnezeu pentru noi pusă la dispoziția noastră în Hristos. Aducerea la existență a Bisericii și organizarea structurilor ei ne fac posibilă nouă, credincioșilor, transmiterea bunătăților lui Hristos.

Duhul Sfânt continuă în acest sens Revelația lui Hristos prin actul de aducere la existență a Bisericii și prin organizarea practică a structurilor ei sau prin practicarea inițială a lor, apoi menținând, tot El, Biserica în calitate de mediu permanent al eficienței Revelației odată încheiate în Hristos sau desăvârșite ca conținut și ca modalitate de practicare. Prin aceasta, Duhul Sfânt menține Biserica în fidelitatea față de Revelația încheiată în Hristos, și față de Scriptură și Tradiție, care-L înfățișează și-L comunică pe Hristos. Iar pe acestea le menține ca părți și ca aspecte ale aceluiași întreg.

Biserica se mișcă în interiorul Revelației, sau al Scripturii și Tradiției; Scriptura își descoperă conținutul în interiorul Bisericii și Tradiției; Tradiția e vie în interiorul Bisericii. Revelația însăși e eficientă în interiorul Bisericii și Biserica e vie în interiorul Revelației. Dar această împletire depinde de lucrarea aceluiași Duh Sfânt al lui Hristos, Care a însoțit pe Hristos în cursul Revelației, sau al operei Lui mântuitoare, a finalizat-o în aducerea la existență a Bisericii, a inspirat fixarea în scris a unei părți a Revelației și continuă să efectueze unirea lui Hristos cu cei ce cred, creșterea în El a acestora, și continuă să mențină Biserica în calitate de trup al lui Hristos, s-o învioreze în practicarea conținutului nealterat al Revelației ca Tradiție și să o ajute să aprofundeze prin cunoaștere și trăire conținutul Revelației și al Scripturii.

Biserica înțelege în mod infallibil sensul Revelației, pentru că ea însăși este opera Revelației sau a Duhului Sfânt, pentru că ea se mișcă în interiorul Revelației, fiind unită organic cu Revelația. Duhul Sfânt, Care este împreună cu Hristos autorul Revelației, aducătorul la existență al Bisericii și inspiratorul Scripturilor, lucrează în ea, ajutând-o să înțeleagă și să-și însușească autentic și practic conținutul Revelației, sau pe Hristos în deplinătatea darurilor Lui. Ea înțelege sensul autentic al conținutului Revelației, pentru că Duhul menține în ea evidența plenitudinii trăite a Revelației, concretizată în Hristos. Nu poate fi Biserică deplină fără evidența plenitudinii divino-umane a lui Hristos, aflate în ea, și nu se poate arăta și activa evidența acestei plenitudini decât în Biserică. Iar plenitudinea aceasta se arată și se activează prin Duhul Sfânt. De aceea a spus Sfântul Irineu: "Ubi ecclesia, ibi Spiritus Sanctus et ibi veritas" (seu Christus), sau "Ubi Spiritus, ibi ecclesia et veritas".

Sfântul patriarh Nichifor Mărturisitorul spune: "Biserica e casa lui Dumnezeu, cum socotește Sfântul Apostol Pavel scriind lui Timotei, când zice că trebuie să știm "cum să umblăm în casa Domnului, care este Biserica lui Dumnezeu celui viu" (1 Tim. 3, 15). Astfel, casa fiind dumnezeiască, a fost întemeiată pe vârful munților înalți (Evr. 12, 18-20), care pătrund în contemplația, adică în cugetările și gândurile Proorocilor și Apostolilor, care se ridică peste cele pământești și de jos, și pe care le-a pătruns în chip strălucit; pe acestea se spune că e clădită, ca pe niște temelii ale credinței, Biserica lui Dumnezeu"²⁶. Același sfânt declară că înșiși Apostolii, aflându-se în Biserică unde lucrează Duhul Sfânt, au fost trimiși de Hristos din Biserică, sau de Hristos lucrător prin Duhul Sfânt în Biserică. Pornind de la cuvântul: "Din Sion va ieși legea, iar cuvântul Domnului, din Ierusalim" (Is. 2, 3), el îl aplică Bisericii ca chip al

26. Cuvânt de apărare pentru sfintele Icoane, P.G. 100, col. 600.

Ierusalimului ceresc: "Căci din acest Ierusalim sensibil, ca unul ce e chipul Ierusalimului de sus, a ieșit, evident, cuvântul dumnezeiesc care a cuprins toate marginile lumii. Căci în el s-au săvârșit tainele mântuirii. Din el au fost trimiși și Sfinții Apostoli să meargă să învețe neamurile, ca să le curețe calea aceea netedă, dreaptă și mântuitoare"²⁷.

2. Dogmele ca expresie doctrinară a planului de mântuire revelat și realizat de Dumnezeu în Hristos și extins și fructificat prin Biserică

Dogmele creștine sunt, după forma lor, punctele planului de mântuire și de îndumnezeire a noastră, cuprinse și realizate în Revelația dumnezeiască supranaturală, care a culminat în Hristos, și păstrate, propovăduite, aplicate și explicate sau definite de Biserică. Ca atare ele reprezintă adevăruri de credință necesare pentru mântuire. Pentru creștinism există un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuiește: Iisus Hristos-Dumnezeu-Omul. Adevărul atotcuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme; dar Ea lucrează mântuirea prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul divin care unește în Sine Dumnezeele și umanitatea, dorind să adune în Sine toate. În Logosul divin își au originea și baza, existența și sensurile, toate și prin întruparea Lui adună toate creaturile în Sine. Dogmele explicitează deci pe Hristos și lucrarea Lui de recapitulare a tuturor în El. Iisus Însuși a spus: "Eu sunt adevărul" (În 14, 6).

a. **Dogmele ca adevăruri revelate ale credinței mântuitoare.** Am văzut că dogmele naturale, ca sensuri ultime ale existenței, au o evidență intrinsecă, având totuși nevoie de a fi acceptate prin credință. Revelația supranaturală precizează aceste sensuri ultime ale existenței, exprimate prin dogme, și arată în mod concret posibilitatea împlinirii lor,

27. *Ibidem*, col. 661 B.

ba chiar împlinirea lor reală în Hristos și înaintarea noastră spre însușirea lor prin ajutorul lui Dumnezeu coborât la noi în Hristos și în Duhul Sfânt.

Aceste sensuri mai precise, mai complete, împlinite în Hristos și în curs de împlinire în noi, au și o evidență mai mare decât dogmele naturale, datorită experienței lui Dumnezeu trăite de organele Revelației supranaturale și de cel cărora li se transmite, precum și datorită actelor supranaturale care însoțesc această Revelație.

Dar această evidență mai mare a lor nu face de prisos, în acceptarea lor, credința. Din contră, credința cu care sunt așteptate este cu atât mai mare cu cât evidența lor este mai mare. Există deci o corespondență între mărimea evidenței lor și mărimea credinței cu care sunt acceptate. Atât una, cât și alta sunt efectele lucrării Sfântului Duh.

În cazul dogmelor naturale, evidența sau adevărul lor e în funcție de sensul lor, care ni se impune în mod natural. În cazul dogmelor supranaturale, evidenta nu e în funcție de sensul lor, care nu se impune în mod natural, ci de un act sau de un șir de acte de autodescoperire a lui Dumnezeu sau de punere a Lui Însuși în evidență. Dumnezeu Se revelează, sau revelează aceste dogme, printr-o inițiativă a Sa, simțită de organele Revelației. Și aceasta le face evidente. Sensul lor iese la iveală din conținutul descoperit de această Revelație. Dar Revelația se realizează în așa fel, că ea însăși se face evidentă ca act. Dacă în Revelația naturală avem ordinea: sens, deci evidență, sau adevăr, sau existență, în Revelația supranaturală avem ordinea: actul de revelație, sau existență, sau evidență, sau adevăr, deci sens.

În Revelația supranaturală se impune realitatea personală mântuitoare a lui Dumnezeu cu o presiune foarte accentuată. Evidența, sau adevărul a ceea ce se impune, este proporțională cu presiunea realității ei, prin Revelație.

Astfel, dacă în Revelația naturală credința e produsă de sensurile sau de evidențele constatate de om, în Revelația

supranaturală ea e produsă de evidența sau de adevărul realității personale a lui Dumnezeu ce se impune omului fără efortul lui. De aceea Revelația supranaturală e motivul cel mai puternic de acceptare a dogmelor creștine.

Realitatea care presează asupra noastră în Revelația supranaturală este Logosul personal divin, în Revelația Vechiului Testament, în mod neîntrupat, în cea a Noului Testament, în mod întrupat. În El ni se fac cunoscute ca existând și lucrând toate adevărurile mântuirii noastre, sensurile de împlinit ale tuturor. În Revelația naturală ajungem la El prin gândire. Dar și asupra acestei gândiri este o presiune a Logosului personal, ca sens al nostru.

Desigur, sensul ce iese la iveală în dogmele supranaturale este și el mai clar, mai evident.

Sensul dogmelor Revelației supranaturale are o claritate mult mai mare decât cel al dogmelor naturale, întrucât face pe Dumnezeu mai evident ca Persoană care are în Ea însăși sensul deplin și dă sens tuturor. Dar aceasta pentru motivul că organul care primește Revelația și cel ce o primește de la el e pus în contact cu existența personală supremă, evidentă în ea însăși, și vede implicată în ea asigurarea împlinirii sensului tuturor, sau existența lor eternă spre care aspiră.

Dar și aici adevărul realității care dă sens tuturor nu se revelează decât celui ce i se deschide. Presiunea ei, oricât de mare, nu intră în mod firesc în organul Revelației, sau în cel cărui acest organ i-o comunică. O persoană nu se revelează, adică nu se deschide decât celui ce însuși i se deschide. Aceasta ține de natura Revelației ca relație între persoane. O persoană nu mi se revelează dacă nu mă deschid ei. Cu atât mai puțin Persoana divină. Dar odată ce existența ei mi s-a revelat, ea îmi devine în așa măsură evidentă, adevărată și de un alt grad de existență, încât eu nu mai pot găsi un sens existenței mele fără ea. Pot trăi în mod brut, fără sens, dar existența aceasta e un chin pen-

tru mine. Treptele inferioare de existență au un sens pentru că există pentru om. Dar omul dacă nu vrea să existe pentru nimeni, nu are nici un sens al existenței. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul declară că orice lucru are un sens, o rațiune, numai răul nu are nici o rațiune, pentru că nu există pentru nimic în mod pozitiv. Sensul este temelia existenței. În sens e adevărul și evidența ei. Dar persoana are un sens incomparabil mai important decât lucrurile. Persoana dă sens lucrurilor. După credința creștină sensul absolut necesar pentru toate e în Persoana divină. Ea dă sens tuturor. Existența Ei nu e simplu ontică, ci ontologică. Și revelația Ei supranaturală ne e necesară pentru a ști de Ea și de sensul nostru.

Persoana supremă revelată implică în Ea evidența, dar nu se impune fără credință. Căci contactul cu Persoana supremă, sau cu Adevărul suprem nu poate avea loc fără deschiderea liberă față de Ea. Evidența Ei e un fapt care se descoperă acceptării libere sau credinței.

Persoana e aproape și e departe; ea își deschide tezaurul ei interior și se face cunoscută sau nu și-l deschide și rămâne ascunsă. Dar ea se deschide numai celui ce i se deschide. Adevărul credinței creștine e tezaurul Persoanei supreme, pe care Ea îl deschide celui ce I se deschide prin credință. Deschiderea aceasta înseamnă opțiunea liberă pentru ceea ce eu accept să socotesc ca adevărat.

Credința e întemeiată pe Revelație, dar Revelația nu are loc fără credință. Acestea sunt complementare. Nu credința produce Revelația, dar ea se ivește dintr-o presimțire a intenției Persoanei supreme de a Se revela, lăsându-se să se articuleze deplin în momentul revelării Aceluia. E ceva analog cu faptul că nu credința mea produce revelarea unui semen al meu în ceea ce are el intim și vivificator pentru mine; dar dacă nu e în mine un fel de presimțire și de așteptare a capacității și dispoziției lui de a se revela, presimțire și așteptare ce devin credință simultan cu revelarea

lui, revelarea aceluia nu are loc. Revelarea și credința se provoacă reciproc încă în faza preliminară a lor. Natura umană e făcută de Dumnezeu însuși așa ca să poată primi revelarea Lui prin credință.

b. **Dogmele – păstrate, propovădulte, aplicate sau fructificate, explicate și definite de Biserică.** Temeiul prim al acceptării dogmelor e comunicarea lor prin Revelația supranaturală, în care realitatea divină personală presează prin inițiativa ei asupra ființei umane.

Un al doilea temei este păstrarea, propovăduirea, aplicarea, sau fructificarea și explicarea și definirea lor de Biserică, adică de comunitatea celor ce cred în Hristos și care a luat ființă prin coborârea Duhului Sfânt și prin Apostoli, pe baza poruncii lui Hristos, îndată după încheierea în El a Revelației supranaturale. Începutul existenței Bisericii a fost și el un fapt de Revelație, care s-a impus celor ce s-au hotărât pe baza lui să devină primii ei membri, cu aceeași presiune a unei puternice inițiative spirituale de sus. Revelația ca cuvânt s-a comunicat prin presiunea exercitată de o inițiativă de sus asupra unor persoane individuale. În actul de aducere la existență a Bisericii se exercită o asemenea presiune asupra unei adunări de oameni. Ceva analog a avut loc în actele prin care poporul Israel a fost încheșat în Biserica Vechiului Testament la ieșirea din Egipt, la traversarea pustiei, la ocuparea Canaanului.

Dar la Cincizecime actul Revelației nu încheagă o colectivitate într-o comunitate religioasă națională, ci e vorba de punerea în văzul spiritual al unei adunări eteroclite a întregii semnificații a lui Hristos ca Dumnezeu întrupat, înviat și înălțat pentru mântuirea tuturor printr-o credință comună în El, atrăgându-i în această credință comună în El. Dacă în actele de revelație prin care s-a întemeiat comunitatea religioasă a poporului Israel s-a deschis vederea spirituală a acestuia pentru conducerea permanentă a lui de către Dumnezeu, la Cincizecime Biserica universală ia ființă prin-

tr-un act de revelare care pune în văzul spiritual al adunării celor prezenți prezența mântuitoare continuă a lui Hristos în mijlocul ei și a urmașilor lor, spre mântuirea tuturor celor ce vor adera la ea.

Biserica a avut în tot timpul Apostolilor conștiința prezenței nevăzute, eficiente a lui Hristos în mijlocul ei, ca o presiune egală cu cea a Revelației exercitate asupra ei ca comunitate. Această conștiință a avut-o continuu și o are Biserica și după aceea; dar ea nu mai experiază presiunea Revelației ca un șir de acte prin care i se comunică conținuturi esențial noi, ci o experiază ca pe un act continuu prin care Același Hristos e prezent neincetat în mijlocul ei, cu toate comorile Lui de har și de adevăr. E o sensibilitate întreținută în Biserică de Duhul Sfânt. Duhul Sfânt a dat ființă concretă Bisericii prin punerea, în văzul spiritual al primilor oameni care au crezut și s-au alipit la Hristos, a prezenței mântuitoare a lui Hristos. Duhul Sfânt menține Biserica prin ținerea continuă în evidență a aceleiași prezențe lucrătoare a lui Hristos. Biserica trăiește presiunea prezenței lucrătoare a lui Hristos, cum au trăit organele Revelației și poporul Israel presiunea actelor de revelare a lui Dumnezeu. Deosebirea este că prin această presiune nu li se comunică mereu ceva esențial nou, ci bogăția nesfârșită a Aceluiași Hristos în Care e concentrată și încheiată toată Revelația.

De aceea păstrarea, propovăduirea, aplicarea sau fructificarea, explicarea și definirea de către Biserică a dogmelor este un alt temei de acceptare a lor de către membrii ei și de către cei ce se deschid cu credință mărturiei lor. Pentru că această păstrare, propovăduire, aplicare sau fructificare, explicare și definire este mărturia experienței aceleiași presiuni a Revelației integrale concentrate în Hristos, pe care au avut-o cei ce au devenit primii membri ai Bisericii la Cincizecime, prin pogorârea Duhului Sfânt. Revelația rămâne eficientă prin Biserică; Biserica e mediul de persistență a Revelației în eficiența ei. Biserica ține vie Revelația,

Revelația ține vie Biserica. Revelația primește astfel un aspect bisericesc, expresiile sau dogmele ei devin expresiile sau dogmele Bisericii.

c. **Dogmele sunt necesare pentru mântuire.** Încă din cele spuse mai înainte s-a văzut că nu există mântuire pentru persoana umană în afară de comunicarea cu Persoana supremă. În afara acestei comunicări ea nu găsește puterea pentru a se întări duhovnicește și pentru a rămâne etern ca persoană, neredusă la natură, sau aproape la natură.

Dogmele credinței creștine precizează în plus că mântuirea omului este asigurată ca o veșnică existență fericită numai dacă relația lui cu Persoana supremă e atât de strânsă încât va face să se imprime în el într-un mod irevocabil puterile și însușirile dumnezeiești, prin așa-numita îndumnezeire a omului; căci aceasta îl face pe el purtător comun cu Dumnezeu al însușirilor și puterilor dumnezeiești, care copleșesc cu totul pornirea spre corupere a trupului omenesc.

Astfel, dogmele sunt necesare pentru mântuire intrucât ele Îl exprimă pe Hristos în lucrarea Lui mântuitoare. Dar Hristos ne mântuiește numai dacă ne deschidem Lui, dacă credem în El. Dogmele creștine exprimă deci puterile lui Hristos în acțiunea mântuitoare, dar cu condiția ca să credem în ceea ce exprimă ele.

d. **Dogmele, expresii ale planului de mântuire și îndumnezeire a omului în Iisus Hristos.** Prin cele spuse înainte s-a accentuat caracterul de Persoană a lui Dumnezeu care Se revelează, necesitatea relației persoanei umane prin credință cu Persoana divină pentru mântuirea ei, posibilitatea și faptul realizării acestei comunicări prin coborârea Persoanei divine la nivelul uman în Hristos.

Dar cele spuse au mai arătat că, pentru creștin, dogma nu este o îngustare a dezvoltării spirituale libere a ființei umane care crede, ci, dimpotrivă, ea o menține pe aceasta capabilă de o astfel de dezvoltare. Dogmele creștine

sunt o asigurare a libertății credinciosului ca persoană, nelăsând-o supusă naturii și dizolvată în ea. Dogmele creștine, dimpotrivă, fundamentează dezvoltarea duhovnicească a celui ce crede în libertate, pentru că ele sunt expresia comuniunii lui cu Dumnezeu ca persoană. Iar comuniunea interpersonală este domeniul libertății prin excelență, deși în același timp e domeniul credinței. De aceea spune Sfântul Chiril din Alexandria că cei ce devin fiii lui Dumnezeu sunt "primiți la libertatea credinței", care domnește "în curtea lui Dumnezeu"²⁸.

Prin aceasta nu voim să spunem că dogmele creștine nu constituie și ele un sistem, adică un întreg spiritual unitar, alcătuit din mai multe componente spirituale și care se deosebește de altele, fiind străbătut și el de un sens unitar. Prezentarea conținutului acestor componente sau dogme echivalează cu prezentarea sistemului sau organismului spiritual constituit din ele.

Sistemul lor nu e alcătuit din principii abstracte, ci e unitatea vie a lui Hristos, Persoana în care e unită și care unește Dumnezeirea și creația. Iar Hristos – Persoana divino-umană e sistemul pe cât de atotcuprinzător, pe atât de deschis și de promovator de libertate, în cei ce vor să se mântuiască prin El.

Iar prin libertate, sistemul e deschis noului în mod continuu și real. El e deschis celor ce vor să-l cunoască, spre înalțarea lor în planul infinității spirituale în viața eternă, trăită de la intrarea în ea, dar plinar, în toată bogăția ei, prin comuniunea cu Dumnezeu, Persoana infinită; trăită într-o experiență și într-o bucurie mereu nouă și inepuizabilă, care nu e încremenire, ci viață mai presus de încremenire și de mișcare în sensul cunoscut de noi²⁹. Deschiderea

28. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Explicarea Evanghellei Sfântului Ioan*, Cartea V, la cap. 8, 35; P.G. 73, col. 864.

29. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1220 C-1221 B.

aceasta spre viața netrecătoare și infinită se face prin învierea omului în Hristos. Care e Dumnezeu, Cel ce S-a făcut om pentru a ne veni aproape și a învia, ca om, pentru ca toți să putem învia la o comuniune eternă cu El ca Dumnezeu, prin umanitatea Lui comună cu a noastră. Sfântul Chiril din Alexandria zice: 'Pentru Hristos care S-a sculat (ca om) la o viață fără de sfârșit, granița obștească a umanității s-a înlăturat și umanitatea a intrat în nestrucăciune (incoruptibilitate) și în nemurire'³⁰.

Aceasta este și ideea generală care unește toate dogmele creștine într-un sistem: promovarea unei comuniuni tot mai intime a noastră cu Dumnezeu cel personal, Care S-a făcut om în scopul acesta. Această comuniune perfectă a tuturor în Hristos, și deci și între ei, e ceea ce se numește Împărăția cerului sau a lui Dumnezeu, adică ordinea desăvârșită a iubirii depline. În alți termeni, dogmele creștine exprimă planul îndumnezeirii tuturor ființelor raționale create care voiesc aceasta, îndeplinit în forma lui finală desăvârșită, în Hristos. Iar în desfășurarea lui, acest plan nu e decât precizarea și împlinirea reală a aspirației noastre naturale spre unirea cu Dumnezeu.

Dogmele creștine alcătuiesc o unitate, deosebită de orice alt sistem unitar, atât prin faptul că țin în fața credinciosului o perspectivă de dezvoltare infinită, adică adevărata mântuire, cât și prin faptul că puterea pentru ea și perspectiva ei este dată real în Hristos, Persoana divină, Care e în același timp și omul aflat în comuniunea cu înfinitatea dumnezeiască. De fapt în Hristos e concentrat și realizat integral tot ceea ce este exprimat în dogmele creștine: e exprimată înfinitatea divină la care participă natura Sa umană și la care, prin această natură umană comună, au putința să participe toți.

30. *Explicarea Evanghellei Sfântului Ioan*, Cartea VII, la cap. 10, 20, P.G. 73, col. 9.

Dogmele creștine nu sunt un sistem de învățături, finit în perspectiva lui și dependent de om în realizarea lui limitată, ci talmăcirea realității lui Hristos în curs de extindere în oameni. Ca atare, ele exprimă Revelația cea mai evidentă, pentru că Hristos presează ca realitate divino-umană perfectă cu iubirea și cu puterea Lui asupra noastră. Hristos este astfel dogma vie, atotcuprinzătoare și lucrătoare a întregii mântuirii.

e. **Fundamentul dogmelor: Sfânta Treime – comunione a iubirii desăvârșite.** Dar prin realitatea Persoanei lui Hristos, venită în planul accesibil uman și presând ca atare cu evidența ei asupra noastră, presează sau Se revelează deplin Treimea însăși. Hristos arată prin Sine pe Tatăl și pe Duhul, săvârșind împreună cu Ei opera de ridicare a omenirii la comuniunea eternă cu Sfânta Treime, Care este Ea însăși structura comuniunii perfecte.

Hristos este în același timp omul desăvârșit prin care Dumnezeu conduce la recapitularea tuturoră în El, ca Biserică ce se desfășoară spre Împărăția cerului. Astfel dogmele creștine sunt multe și totuși una, pentru că Hristos e unul, dar în El sunt date toate condițiile și toate mijloacele îndumnezeirii noastre. Iar Persoana lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu cel întrupat, și de aceea și opera Lui, pornește din Treime spre a readuce pe oameni în comunione cu Treimea. Altfel n-ar putea conduce pe cei ce cred la fericirea eternă în comuniunea eternă cu Dumnezeu și întreolaltă.

În afară de creștinism, Dumnezeu e văzut în două feluri care nu asigură o comunione eternă a persoanei umane cu El. În religiile păgâne persoanele zeilor se dizolvă până la urmă într-o esență impersonală. Această doctrină și-a primit o remarcabilă expresie în filosofia lui Plotin. Soarta aceasta îl așteaptă până la urmă și pe cei care fac parte în fond din aceeași esență, manifestată numai temporar în forma persoanelor. În iudaism și islamism Dumnezeu e atât de închis ca persoană în el însuși, că pentru om nu e

posibilă o comuniune cu el, ci numai o ascultare și o fericire datorată lui în baza acestei ascultări. Între el și creație rămâne o prăpastie. Lossky spune că o singură persoană divină nu-și poate comunica natura³¹. Dar s-ar putea spune că ea pierde prin aceasta certitudinea existenței sale, scufundându-se într-o natură care e una cu lumea. De fapt, în Dumnezeu iudaic și islamic nu se accentuează decât puterea față de lume. Aceasta înseamnă oarecum că el nu are viață în sine, ci numai în funcție de lume. Viața lui e lumea. De aceea el nu are în sine o viață pe care s-o dea lumii. Fără lume el nu are un rost, sau o posibilitate de existență.

Pentru creștinism, Dumnezeu este o Treime de Persoane care au totul comun, adică întreaga ființă, fără să Se confunde între Ele ca persoane. Aceasta implică o iubire perfectă. Căci iubirea cere o deplină unitate și o reciprocă afirmare a persoanelor care se iubesc. Aici Absolutul e tri-personal, nu ceva impersonal. Dar persoana e asigurată prin iubirea perfectă între persoană și persoană, care-și are baza în ființa comună. Persoana într-o singurătate totală nu poate fi absolutul.

În această supremă unitate și iubire, care afirmă eternitatea Persoanelor divine, e dată baza pentru ca în opera ei îndreptată în afară să se simtă iubirea din lăuntru ei. Creația ei trebuie să se resimtă de această unitate în diversitate. Persoanele umane au și ele o natură comună ce se realizează într-o multiplicitate de persoane.

Forța iubirii desăvârșite implicată în unitatea de ființă a Treimii se manifestă nu numai în crearea unei lumi care e una și diversă și a unei umanități cu o natură comună ce se realizează în persoane multiple, ci și într-o voință de comuniune cu aceasta. Treimea reflectă în planul de mântuire ceva din unitatea și iubirea Ei lăuntrică, fără ca prin

31. Vl. Lossky, 'Dogmaticeskoe Bogoslovie', în: *Bogoslovskie Trudi*, Izdanie Moskovskoi Patriarhii, 1972, p. 131-133.

aceasta să meargă până la unificarea în firea cu creația și cu omenirea, ceea ce ar diminua valoarea Persoanelor treimice și iubirea dintre Ele.

Dar în caracterul nostru de persoane umane, unite printr-o natură comună finită, e dată puțința ispitei de a accentua o tendință de afirmare peste măsurile noastre proprii, neținând seamă de celelalte persoane umane și de Dumnezeu, de la Care avem existența și puțința de îmbogățire în existență. Cedând acestei ispite, noi am sfâșiat natura umană comună. Dar natura comună rămâne totuși baza pentru aspirația ei spre unitatea în iubire, măcar că a slăbit foarte mult iubirea între noi³². Dumnezeu întreprinde de aceea o acțiune prin care pune o bază de neanulat comuniunii între Sine și noi, unind natura noastră cu natura Sa într-Una din Persoanele divine.

f. O altă dogmă a iubirii. Dogma unirii celor două fire în Hristos și legătura ei cu dogma Sfintei Treimi. Fiul lui Dumnezeu nu Se unește cu un om. În acest caz, în Hristos, omul ar fi altul decât Dumnezeu, ceea ce ar lăsa pe oameni în afara comuniunii depline cu Persoana divină și, prin Ea, cu celelalte Persoane treimice. Unirea celor două fire în El nu înseamnă nici o confuzie între natura divină și cea umană. Nici nu se unește natura umană cu natura divină purtată de fiecare Persoană divină purtătoare a naturii divine. În acest caz n-ar mai fi dată puțința omului să fie, ca om, în comuniune cu Dumnezeu ca Fiul al lui Dumnezeu, prin faptul că Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul omului. Fiecare Persoană divină ar fi în același timp și persoană umană.

Unirea între cele două naturi are caracterul unei uniri maxime, în condiția rămănerii lor necontopite, prin faptul că sunt unite într-un ipostas. Ipostasul lui Hristos este baza de unire maximală a două naturi diferite, precum natura

32. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola II, către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 306 D: "Divizând firea în modul acesta, a tălat-o în multe păreri și năluciri".

comună este puntea de unire între persoanele de aceeași natură.

Hristos nu devine prin aceasta o specie nouă, căci El rămâne Dumnezeu deplin și om deplin și, prin aceasta, Mijlocitorul real al comuniunii noastre cu Dumnezeu. El intră prin întrupare în comuniune perfectă cu Dumnezeu ca om și în comuniune perfectă cu oamenii ca Dumnezeu. În comuniunea cu El fiecare om este în comuniune perfectă cu toate Persoanele treimice. În comuniune cu El fiecare om, devenit fiul Tatălui prin har, se bucură de dragostea deplină a Tatălui lui Hristos, iar Tatăl Se poate bucura de dragostea perfectă a omului Hristos, devenit Fiul Lui, dragoste în care se unește dragostea tuturor celor ce cred în El.

Cunoștința Treimii de persoane cu o natură comună și a unirii naturii umane cu natura divină într-o Persoană divină depășește atât de mult puțința de gândire a noastră, că ea nu poate fi decât revelată. Și e revelată ca realitate în Hristos. Dar odată revelată în realitatea Persoanei lui Hristos, adică trăită în Acesta, Treimea își descoperă ca o presiune reală și calitatea El de sens suprem al existenței noastre, ca împlinire a aspirației noastre după sensul ultim.

Dar temelia credinței în Treime este Hristos, ca Revelație concretizată și culminantă a ei. Sfântul Chirii zice: "De aceea zice Dumnezeu: "Iată, voi pune la temelia Sionului o piatră aleasă, cea din capul unghiului și preacinstită" (Is. 28, 16)³³.

Numai în Treimea care e o unitate de Persoane neconfundate, caracterul de persoană este deplin asigurat. Persoana fără comuniune nu e persoană. Iar comuniunea e condiționată de o natură comună. Nu știm ce e natura divină în sine, afară de faptul că e atotdesăvârșită. Dar știm că ea e baza comunității atotdesăvârșite între Persoanele divine. Nici o natură de caracter spiritual nu are subzistență

33. *Explicarea Evanghellei Sfântului Ioan*, Cartea IV, la cap. 6, 70, P.G. 73, col. 629 A.

fără persoană, nici persoana nu e deplină persoană fără natură, deci fără baza unei comuniuni. Propriu-zis nici persoana umană nu există decât în comunitatea de natură cu altele.

Comuniunea eternă după care aspirăm își are originea și împlinirea în deoființimea eternă a Persoanelor treimice divine. Desigur, dacă unitatea neconfundată între Persoanele divine e asigurată de comunitatea de natură, comunitatea între Dumnezeu și cei ce cred e asigurată de participarea lor la natura divină, după har, sau la energiile ce iradiază din natura comună a Celor trei Persoane divine, adică în comunitatea Lor iubitoare. Dar natura umană, subzistentă în mai multe persoane, trebuie să aibă o anumită asemănare cu natura divină subzistentă în Cele trei Persoane pentru ca să se poată uni într-o Persoană divină cu natura divină. Dumnezeu, numai pentru că El însuși este o unitate de persoane neconfundate, voințe să atragă în comuniunea cu Sine și ființele raționale create. Numai pentru că între Persoanele divine și între cele umane există o unitate de natură se poate ca Persoanele divine și persoanele umane să aibă o unitate deplină fără să se confunde, iar între primele și ultimele să se realizeze o unire deplină.

Unirea naturii umane cu natura divină într-un ipostas este forma maximală a unirii celor două naturi. Într-un fel, toți suntem uniți prin natura noastră în Ipostasul Cuvântului. Pentru această unire maximă Dumnezeu a făcut om pe Fiul Său, ca așa cum Acesta Se odihnește ca Dumnezeu în sânul iubitor al Tatălui (In 1, 18) să Se odihnească și ca om în El și, împreună cu El, toți cei adunați în comuniunea cu Sine. Întruparea și Treimea sunt inseparabile; și contrar unei anumite critici protestante, contrar liberalismului, care încearcă să se împotrivescă Evanghellei, trebuie să subliniem că triadologia ortodoxă își are rădăcinile în Evanghelie. E posibil să citești Evanghelia și să nu te întrebi: cine este Iisus? Și când auzim mărturisirea lui Petru: "Tu ești Fiul

lui Dumnezeu Celui viu" (Mt. 16, 16), când Evanghelistul Ioan ne descoperă veșnicia Lui în Evanghelia sa, noi înțelegem că singurul răspuns posibil ni-l dă dogma Preasfintei Treimi: Hristos este Fiul Cel unic al lui Dumnezeu, Dumnezeu egal cu Tatăl, identic cu El în Dumnezeuire și deosebit de El ca persoană³⁴. Inseparabilitatea între Întrupare și Treime se vedește nu numai în faptul că Hristos arată în Sine pe Tatăl, ci și în faptul că Tatăl Se arată El însuși în Hristos, planând asupra Lui și uneori dând mărturie clară despre El ca Fiul al Lui (la Botez; la Schimbarea la Față). În general Tatăl prin Duhul conduce omenirea spre Hristos, înainte de Hristos, iar într-un mod mai evident, după Hristos. Sfântul Chiril din Alexandria spune: "Deci Tatăl conduce spre Fiul, prin cunoștința și prin dăruirea unei vederi dumnezeiești, pe cei cărora hotărăște să le dea harul Său dumnezeiesc. Primindu-i, Fiul le dă viața și adaugă harul Său cel bun celor care au fost smulși și scoși din firea lor proprie, varsă în ei, ca pe niște scânteii de foc, puterea cea de viață dătătoare a Sfântului Duh și-i preface pe de-a întregul spre nemurire"³⁵. Sau: "Căci prin Amândoi (prin Tatăl și Fiul) este adusă înțelegerea fiecăruia; numele Amândurora merg împreună pentru oameni"³⁶.

g. Raportul între Sfânta Treime și Înviere, sau între Izvorul mântuirii și ultima împlinire a ei. Întruparea Cuvântului fiind manifestarea iubirii Sfintei Treimi față de oameni, pune un fundament comuniunii eterne a noastră cu Sfânta Treime. Dar la această comuniune eternă a noastră cu Sfânta Treime se ajunge prin Înviere. În Învierea lui Hristos e activă și Se revelează din nou, într-un mod și mai vădit, întreaga Treime, rămânând astfel descoperită în vecii

34. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 136.

35. *Explicarea Evanghellei Sfântului Ioan*, Cartea IV, la cap. 6, 40, P.G. 73, col. 343 A.

36. *Ibidem*, Cartea V, la 8, 19, P.G. 73, col. 592.

vecilor, pentru o comuniune deplină cu noi. După Sfântul Chiril din Alexandria, Treimea și Învierea sunt dogmele fundamentale. Între Treime și Înviere există o legătură. Ele sunt alfa și omega mântuirii, "...deoarece nu firea aceasta a trupului s-a făcut purtătoare vieții, ci lucrul s-a săvârșit prin lucrarea firii dumnezeiești și negrăite, care are în ea și puterea de a vivifica în chip natural toate; Tatăl prin Fiul a lucrat și asupra templului acela dumnezeiesc, nu pentru că nu putea Cuvântul să-și învie propriul trup, ci pentru că tot ce lucrează Tatăl lucrează și Fiul, (căci e puterea Lui), și ceea ce săvârșește Fiul e sigur de la Tatăl... Deoarece cuvântul nădejzii noastre și puterea credinței fără pată s-a întors după mărturisirea Sfintei și Celei de o ființă Treimi la taina referitoare la trup, foarte folositor a spus și fericitul evanghelist aceasta în capitolele din urmă³⁷.

Învierea nu se poate explica fără Sfânta Treime. Toată iconomia mântuirii săvârșită de Sfânta Treime se încheie în Înviere. Pe de altă parte, prin Înviere se comunică viața dumnezeiască eternă comună celor Trei Persoane, și prin aceasta cei ce cred sunt primiți în interiorul comuniunii treimice. E greu de spus dacă noi intrăm în comuniune eternă cu Persoanele Sfintei Treimi și între noi, pentru că primim nestrăciunea și nemurirea, sau viața dumnezeiască, sau primim această viață pentru că intrăm în comuniune cu Persoanele Treimii.

Viața dumnezeiască incoruptibilă se comunică prin Persoanele Sfintei Treimi, prin primirea celor ce cred în comuniunea cu Ele. Viața aceasta nu subzistă în mod real în afara Persoanelor treimice. Comuniunea între persoane nu e o relație nesubstanțială, iar ființa nu subzistă decât în persoanele aflate în comunitate. Unirea paradoxală semnalată de Lossky între Întrupare și Treime apare și între Înviere și Treime.

37. *Ibidem*, Cartea XII, la cap. 20, 35, P.G. 74, col. 724.

Sfinții Părinți, trăitori încă într-o perioadă în care Ideea de persoană și de comuniune interpersonală nu era prea dezvoltată, pun accentul în Înviere mai mult pe împărtășirea naturii umane de viața dumnezeiască incoruptibilă. Dar cele două laturi formează un întreg. Incoruptibilitatea ține de perfecțiunea comuniunii, deci a iubirii treimice.

Sfântul Chiril din Alexandria, deși pare să pună accentul în înțelegerea Învierii pe viața dumnezeiască incoruptibilă comunicată naturii umane, prin faptul că el consideră Învierea drept operă a tuturor Celor trei Persoane, vede și natura umană căreia I se comunică viața eternă ca fiind subzistentă în Persoana Cuvântului, apoi în persoanele umane. În fond include în înțelegerea Învierii atât comunicarea vieții divine incoruptibile către umanitate, cât și primirea în comuniunea Sfintei Treimi a naturii umane personificate în Cuvântul. Învierea este o operă comună a Sfintei Treimi, pentru că prin comuniune se comunică viața incoruptibilă și eternă naturii umane, dar viața aceasta se comunică de către fiecare Persoană divină în unire cu Celălalte. "Căci corpul cel căzut este al Celui din sămânța lui David, după trup, adică al lui Hristos, Care primul a fost ridicat la nestrăciune de către Dumnezeu și Tatăl"³⁸. Aceasta a spus-o și Sfântul Apostol Petru: "Dumnezeu L-a înviat, rupând legăturile morții, pentru că nu era cu putință să fie ținut de ea" (Fapte 2, 24). Slava pe care o primește Hristos de la Tatăl pentru mântuirea omului, o primește și Tatăl de la omul mântuit în Hristos. Căci S-a arătat ca Tatăl al unui Flu care ridică pe om la o astfel de înălțime³⁹.

Dacă moartea este însingurare, Dumnezeu, ca viață incoruptibilă, este comuniunea perfectă și dă această viață celor ce cred în El, primindu-i în această comuniune. Cu cât e mai adâncă comuniunea, cu atât e mai deplină viața

38. *Ibidem*, Cartea IV, la 7, 8, P.G. 73, col. 644.

39. *Ibidem*, Cartea IX, la 13, 32, P.G. 74, col. 153.

spirituală. Această viață nu se poate reduce la o comuniune goală, dar nici comuniunea nu constă într-o relație în care nu se comunică o viață. Sunt două laturi ale realității personale legate tainic și indisolubil.

De aceea un rol special atribuie Sfântului Duh Sfântul Chirii din Alexandria, în comunicarea vieții dumnezeiești. El comunică mai întâi naturii umane puterea de a primi subzistență în Persoana Cuvântului prin biruirea legilor naturii care se repetă. Dar această forță spirituală nu e decât acolo unde există o comuniune deplină. Pe urmă Duhul Sfânt comunică naturii umane puterea de a învia prin biruirea din nou a legilor naturii. Duhul comunică această putere spirituală pentru că e Duhul comuniunii, iar comuniunea deplină nu e decât acolo unde e depășită doimea. Dacă o persoană, necomunicând ființa, pierde certitudinea existenței pierzându-se în natură, două persoane riscă de asemenea să se scufunde în monotonie sau în natură în comunicarea exclusivă, închisă, egoistă dintre ele. Numai existând trei persoane se poate menține o continuă împăspătare atât pentru fiecare, cât și pentru două câte două dintre ele. Numai existând trei persoane, ele nu se confundă una cu alta, sau nu se rup total una de alta. Numai o a treia persoană menține între două persoane, care se pot schimba ca parteneri, unitatea distinctă și lărgimea iubirii. Numai prin depășirea doimii, viața e cu adevărat bogată, iar în Dumnezeu, nelimitată. Hristos primește Duhul ca om pentru că este primit ca om în comunitatea perfectă a Treimii, pentru ca prin El și noi să fim primiți în acea comunitate prin har.

De aceea Duhul Sfânt umple de viața dumnezeiască umanitatea lui Hristos și după nașterea Lui. Sfântul Chirii din Alexandria spune: "Fiindcă Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, primește Duhul de la Tatăl ca unul din noi, neprimind ceva pentru Sine. Căci El era dătorul Duhului... Îl primește ca om ca să-L mențină pentru firea noastră, și să

înrădăcineze iarăși în noi harul care ne părăsise, Cel ce n-a știut de păcat⁴⁰.

Hristos trăiește această comuniune deplină cu Tatăl și cu Duhul chiar și în trupul Său și prin aceasta trupul Său se umple de viața dumnezeiască incoruptibilă și se face mediu al puterilor Sale dumnezeiești. "El umple întreg trupul Său cu lucrarea de-viață-făcătoare a Duhului Său". Trupul Lui devine în așa măsură capabil de a se umple de toată sensibilitatea Lui curată pentru și prin Duhul, că e numit el însuși Duh. "De altfel El numește aici trupul Său Duh, dar aceasta nu răstoarnă faptul că trupul e trup. Încă prin faptul că este unit în cea mai mare măsură cu El și îmbracă întreaga putere de viață făcătoare a Lui, trupul este numit și Duh". "Căci prin Duh, și trupul Său se face de viață făcător, întrucât Duhul preface și preschimbă trupul, prin faptul că acesta primește propriile Lui puteri"⁴¹. Dacă e așa, Duhul are un rol și în învierea lui Hristos cu trupul.

Spiritualitatea, comuniunea și puterea asupra naturii care se repetă lucrează împreună. Spiritualitatea culminantă o atinge trupul prin Înviere. Căci în el Duhul dumnezeiesc, Care reprezintă plinătatea unității neconfundate a Persoanelor divine, și-a produs efectul deplin asupra umanității lui Hristos, ridicând-o la participarea, la spiritualitatea și comuniunea treimică. Dar nu pentru ca numai trupul Său lipsit de ipostas propriu să participe la comuniunea Ipostasului Său divin cu celelalte Persoane treimice, ci pentru ca, prin el, Hristos să poată realiza o comuniune deplină cu Persoanele Sfintei Treimi. Pentru aceasta trebuie să sporească însă și trupurile noastre în spiritualitate, iar la urmă să-și însușească spiritualitatea deplină a Învierii, în care se află trupul lui Hristos. Un trup lipsit de orice spiritualitate nu e capabil de nici o comuniune, sau împiedică orice nă-

40. *Ibidem*, Cartea II, la 1, 33, P.G. 73, col. 250 D.

41. *Ibidem*, Cartea IV, la 6, 63, P.G. 73, col. 501.

zuiță spre comuniune, care s-ar mai afla în sufletul din el; iar prin aceasta, e incapabil de a se elibera în oarecare măsură de legile naturii care se repetă automat.

Pe de altă parte, Sfântul Chiril din Alexandria, ca toți Sfinții Părinți, vorbește despre o înviere care nu înseamnă umplerea trupului înviat cu sensibilitate pentru Dumnezeu, sau pentru comuniune. De aceea el nu prezintă învierea noastră ca produsă în mod special de Duhul Sfânt, sau cel puțin nu în toate cazurile. În general el spune că învierea noastră e numai o condiție pentru ca trupul să devină deplin capabil de sălășluirea Duhului în el și deci de sensibilitatea pentru El. Dar există și o stare de înviere căreia nu i se comunică Duhul, deci care nu face trupurile învlate capabile să primească puterea de viață făcătoare a Duhului. E o înviere care nu vivifică trupul printr-o spiritualitate, ci dă materiei trupului pur și simplu puterea neputerezirii. Odată ce materia organizată în trup a devenit incoruptibilă în Hristos, trupul e destinat să devină incoruptibil în toți pamenii. "Căci a învia este un lucru obștesc și celor sfinți și celor păcătoși... Iar a se împărtăși de Duhul Sfânt nu este deloc un lucru comun tuturor, ci este ceva pe deasupra și în plus față de înviere și în forma unui prisos care se află în comun în toți cei cărora le va fi hărăzit, adică în cei ce au fost îmbunătățiți prin credința cea întru Hristos"⁴².

Aceasta va fi o înviere spre singurătatea eternă, nu spre comuniune, o înviere a unei persoane cu natura sa redusă la minimum, pentru că nu se va împărtăși de viața sau de natura dumnezeiască. Dacă un minus în existență poate avea o subzistență într-un Ipostas, cum spun Sfinții Părinți, el poate avea și o existență eternă în el, pentru ca ipostasul respectiv să sufere de acest minus în eternitate. Un astfel de ipostas stă la marginea existenței plenare, subzistentă în celelalte ipostasuri. Chinul lui e și el o anumită par-

42. *Ibidem*. Cartea VI, la 10, 40, P.G. 73, col. 1033.

tipicare la existență, deci o participare la învierea celorlalți spre viața eternă, datorită Învierii lui Hristos. Fără această participare exterioară, ei n-ar suferi de minusul existenței și n-ar aduce chiar prin aceasta un omagiu existenței plene în comuniune.

h. **Dogma recapitulării eterne în Hristos, operată prin Duhul.** Dar Sfânta Treime a hotărât întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea ca om a uneia din Persoanele Ei, pentru ca această Persoană să-i recapituleze pe toți în Sine și pentru ca să-i aducă astfel pe toți în comuniunea eternă cu Dumnezeu Cel în Treime. E o mișcare în cerc care pornește din Treime spre oameni ca să-i aducă în Treime. E o mișcare a Treimii spre noi, pentru revenirea la Ea însăși împreună cu noi. O Persoană divină coboară din Sfânta Treime pentru a reveni nu numai ca Persoană divină, ci și ca persoană umană în Treime, având unită cu Sine toată umanitatea care voințește aceasta, pentru o comuniune cu Treimea înfinită.

Sfântul Chiril din Alexandria zice iarăși: "Înțeleptul Pavel, explicând scopul cel unic și adevărat și atotgeneral al întrupării Celui Unuia Născut, zice: "Căci a binevoit Dumnezeu să recapituleze toate în Hristos" (Ef. 1, 10). Iar numele și fapta recapitulării indică readucerea la ceea ce erau la început a celor ce au crezut în ceea ce era contrar"⁴³.

De abia în opera aceasta a recapitulării, lucrarea Sfântului Duh primește rolul principal, dar nu separat de Hristos și de Tatăl. "Căci deși Se sculase Hristos din morți, nu se dădea încă Duhul umanității de către Tatăl prin Fiul. Fiindcă numai după ce S-a urcat la Dumnezeu Tatăl, ni L-a trimis nouă pe Duhul. De aceea a și zis: "Vă este de folos ca Eu să plec. Căci de nu voi pleca Eu, Mângâietorul nu va veni la voi. Iar de voi pleca, îl voi trimite la voi" (In 16, 7)"⁴⁴.

43. *Ibidem*, Cartea IX, la 14, 20, P.G. 74, col. 273.

44. *Ibidem*, Cartea XII, la 20, 16, P.G. 74, col. 697 C.

Trebuia să Se înalțe Hristos cu trupul la deplina spiritualitate și comunitate cu Tatăl, pentru ca prin trupul Său ajuns la suprema forță de iradiere spirituală să reverse pe Duhul. Pe de altă parte, ridicarea celor ce cred la comuniunea cu Dumnezeu în Treime se face numai când o Persoană divină reflectă în lucrarea Ei atât comunitatea cu o altă Persoană divină, cât și comunitatea cu Celelalte două. De aceea, totdeauna o Persoană e trimisă de Celelalte două în unitatea Lor neconfundată.

Duhul creează comunitatea între noi pentru că în El e comunitatea necontopită a întregii Treimi.

Duhul Sfânt realizează ridicarea creației la starea de Biserică. El e totdeauna între Dumnezeu și mai mulți oameni care cred. Prin El Revelația, sau Hristos, devine efectivă în oameni, întrucât prin El produce credința în aceștia. Prin El Revelația se dezvăluie în toată evidența și eficiența ei și într-un conținut din ce în ce mai bogat. Revelația s-a încheiat în Hristos, dar se dezvăluie tuturor generațiilor și ele o valorifică prin Duhul. Prin Duhul oamenii sunt ridicați la participarea tot mai mare a bunătăților nesfârșite așezate în Hristos, pe care le acceptă prin credința în El. Iar credința nu e niciodată a unui singur om, ci a mai multora. Unde un om poate comunica o credință și altul o primește, acolo lucrează Duhul Sfânt între ei doi și între ei și Dumnezeu. Biserica se naște prin coborârea Sfântului Duh, pentru că prin El se naște credința. Dar se naște în mai mulți și ei sunt umpluți de elanul transmițerii credinței. De aceea Se coboară în chip de mai multe limbi de foc. Biserica continuă prin El, pentru că prin El continuă să se transmită credința de la om la om, de la generație la generație, prin grai de foc.

Biserica ia ființă la Rusalii, pentru că atunci Se coboară Duhul, Care dă Apostolilor focul credinței ferme și al propovăduirii ei fierbinți și înțelegerea întregii comori de bunătăți așezate în Hristos. Sfântul Chiril din Alexandria spune:

"Când cunoscătorii lui Hristos aveau să comunice fiecărei limbi și fiecărui neam propovăduirea evanghelică și mântuitoare, le-a dat semnul limbilor". "Le-a împărțit daruri diferite, pentru ca, precum acest trup gros și pământesc se alcătuieste din părțile, așa și Hristos sau trupul Lui să-și aibă alcătuirea atotdesăvârșită din mulțimea sfinților aduși la unitatea duhovnicească"⁴⁵.

3. Teologia ca slujire bisericească de explicare și aprofundare a dogmelor sau a planului de mântuire și de înviore a lucrării slujitoare a Bisericii

a. **Caracterul definit al formulelor dogmatice și explicația lor teologică interminabilă.** Dogmele – ca expresie doctrinară a planului de mântuire și de îndumnezeire a celor ce cred, realizat prin Biserică de Hristos și de Duhul Sfânt, sau a "comorilor de înțelepciune" și de viață dumnezeiască puse la dispoziția noastră în Hristos, pentru însușirea lor treptată de către noi în cursul vieții pământești și a totalității lor în viața veșnică – au nevoie de o punere continuă în lumină a conținutului lor nesfârșit. Opera aceasta o face Biserica prin teologie.

Rezultatele explicării teologice intrate în întrebuințarea permanentă a Bisericii devin învățătura Bisericii, care este identică cu Tradiția bisericească în sens larg, cuprinzând în ea o înțelegere îmbogățită a Sfintei Scripturi și a Tradiției apostolice, pusă în slujba propovăduirii și a slujirii sfințitoare și pastorale a Bisericii.

Credincioșii nu pot rămâne numai la repetarea formulelor schematiche ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârșită a înțelesului lor, ajutați de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție. Teologia este astfel o necesitate impusă de trebuința Bisericii de a explica credincioșilor punctele credinței.

45. *Fragmenta in Acta Apostolorum*, P.G. 74, col. 757.

Nevoia explicării teologice a dogmelor ca puncte definite ale credinței vine în primul rând din faptul că ele sunt formule concise care cuprind atât raportul lui Dumnezeu cel Infinit cu creatura finită, în drumul nesfârșit al acesteia spre infinit, cât și rațiunea Lui neîntreruptă pentru mântuirea sau îndumnezeirea acesteia. Ca atare dogmele, deși definite în formă, au un conținut infinit, care se cere mereu și tot mai mult scos la iveală, fără ca să poată fi scos vreodată în întregime. Dumnezeu, în acțiunea Sa de desăvârșire a noastră și având ca răspuns acțiunea noastră spre desăvârșire, Se orientează și după împrejurările noi în care trăim, și însăși acțiunea aceasta interminabilă este înțeleasă mereu sub aspecte noi de către noi.

Caracterul definit al formulilor dogmatice nu contrazice conținutul lor infinit, ci-l asigură. Însuși faptul că ceva există definește acel ceva față de ceea ce nu există. Numai nimicul nu se definește în nici un fel. Pe drept cuvânt observă fizicianul Bernhard Philibert: "Ultima graniță, care întemeiază existența a ceea ce este, este granița față de *nimic*. Ceea ce este se deosebește de *nimic*. Ceea ce este are o existență care se manifestă în mod schimbător. Nimicul însuși nu are nici o graniță, nici o deosebire, nici o existență care se manifestă în mod schimbător. În *nimic*, se anulează și granița, și deosebirea, și putința de manifestare schimbătoare"⁴⁶.

46. *Der Dreieine*, Christians-Verlag, Stein am Rhein, 1970, p. 103. Dumnezeu Se deosebește de *nimic* incomparabil mai mult și mai definitiv decât orice altă existență, pentru că El nu este amenințat în existența Sa de *nimic*. Dar prin Dumnezeu este chemat și omul să se distingă în mod total și definitiv de *nimic*.

Dumnezeu și omul sunt cele două realități fundamentale definite în dogme. Iar a doua fiind legată de prima, constituie împreună cu ea o singură dogmă. Dumnezeu și omul sunt definiți ca dogmele fundamentale pentru că sunt existențele fundamentale, în același timp evidente și neînțelese. Evidente, pentru că fără ele nimic nu are sens, și pline de mister, pentru că sunt de un conținut inepuizabil. În existența radical deosebită de *nimic* a lui Dumnezeu e dată înfinitatea existenței Lui. Dar

Dogma unirii naturii divine cu cea umană într-o singură Persoană fără alterarea și fără confundarea nici uneia din ele, pune și ea o graniță precisă, riguroasă între ea și oricare altă afirmare și deci o definiție, unind în același timp două mari mistere, misterele fundamentale ale existenței. Tocmai prin definirea dogmatică a acestei uniri se afirmă și se păstrează infinitatea divină și participarea umană la această infinitate. Renunțarea la această definiție dogmatică ar echivala cu admiterea desființării fie a infinității și absolutității divine, fie a participării umane la ea fără suprimarea omului.

Căci trebuie menționat că dogma aceasta afirmă faptul evident că, prin participarea la existența divină infinită, omul e asigurat ca existență proprie, nu numai față de *nimic*, ci și față de Dumnezeu. Dogma creștină despre unirea firii dumnezeiești și a celei omenești în Persoana lui Dumnezeu Cuvântul nu preconizează pierderea omului în infinitatea lui Dumnezeu. Ea pune în evidență menținerea noastră chiar la nivelul acestei supreme uniri între divin și uman; ba, mai mult chiar, ea asigură umanului o maximă dezvoltare. Taina comuniunii între persoane se caracterizează tocmai prin acest paradox: unirea și menținerea persoanelor prin ea. Iubirea între persoane realizează unirea maximă între ele, dar în același timp produce bucuria uneia de alta și deosebirea între ele. Dumnezeu ca persoană rămâne mereu un *Tu* deosebit pentru omul unit cu El. În comuniunea persoanelor, fiecare rămâne în același timp o graniță pentru cealaltă; fiecare om o are în sine pe cealaltă, dar ca deosebită. În interioritatea lor e o alteritate. În credința creștină omul rămâne definit ca om chiar în maxi-

în raportul Lui cu noi intră putința definirii lucrării Lui. În granița Lui radicală față de nimic stă infinitatea existenței Lui și neputința de a o înțelege vreodată deplin. Iar în faptul că și noi primim o graniță reală și definitivă față de *nimic*, ne împărtășim și noi de o existență infinită în dezvoltare și nepulzabilă în cunoaștere, într-o formă proprie umană.

ma unire cu Dumnezeu și în împărtășirea de infinitatea lui Dumnezeu. Sau, mai precis, cel ce crede se adâncește la maximum și în ceea ce este el, ca creatură deosebită de Dumnezeu, în unirea cu Dumnezeu. Structurile diferite se mențin în mod strict, deși își devin interloare; sau, se mențin tocmai pentru că își sunt reciproc interloare. Acest fapt e propriu și lumii în unitatea și varietatea componentelor sale, sau în raportul ei etern și desăvârșit cu Dumnezeu. Aceasta e semnificația cea mai adâncă a transcendeței lui Dumnezeu. Dacă n-ar exista un absolut transcendent, ci absolutul ar fi imanent și impersonal, toate s-ar preface în toate, căci în acest absolut toate sunt una în mod indistinct, ca în temelia de aceeași esență a lor.

Dogmele sunt definiții sau "delimitări" (horoi) stricte. Dar ele delimitează infinitatea lui Dumnezeu față de finit și capacitatea de înaintare infinită a omului, sau infinitatea lui Dumnezeu și capacitatea de infinit a omului finit, solidară cu infinitatea lui Dumnezeu și în neîncetată apropiere spre ea.

Renunțarea la delimitarea fiecăreia din acestea, sau la delimitarea solidară a lor, care nu sunt – nici una, nici cealaltă – lipsite de o mișcare, ar transforma adâncimea fără limită a existenței lor îmbinate, într-o baltă fără semnificație, în care e posibil orice, dar nimic cu adevărat nou și profund. Dogmele sunt formule destul de generale, ele nu intră în amănunte. Dar tocmai prin aceasta asigură largimea infinității conținutului cuprins în ele. Totuși, generalitatea lor nu înseamnă lipsa oricărei precizii. Structurile fundamentale ale mântuirii sunt bine precizate în conturul lor general.

S-a remarcat caracterul paradoxal al formulelor dogmatice: Dumnezeu este unul în ființă și întreit în persoane, este neschimbabil dar viu, activ și nou în acțiunea Lui de proniere și mântuire a lumii; Hristos este Dumnezeu și om; omul rămâne ființă creată și totuși se îndumnezeiește. Dar, paradoxul e pretutindeni. Cu deosebire, el e propriu per-

soanei în general, pentru că ea nu e supusă unei legi uniformizatoare și pentru că poate îmbrățișa totul. Persoana e o unitate, dar de o nesfârșită bogăție: e aceeași, și totuși e nesfârșit de variată și de nouă în manifestările și stările ei. Relațiile dintre persoane manifestă și mai mult acest caracter paradoxal. Omul este autonom, și totuși nu poate avea o viață și nu se poate realiza decât în comuniune cu alții. Orice reducere silnică a unuia din aspectele existenței umane la celălalt aspect produce în ea o suferință, pentru că e contrară existenței ei. Chiar în relațiile ei cu lumea, persoana își arată acest caracter paradoxal: ea îmbrățișează lumea în toată varietatea ei, aducând-o la o unitate, și totuși rămâne ea însăși distinctă și una, și menține lumea în varietatea ei. Cu atât mai inevitabil e paradoxul în relațiile lui Dumnezeu cel infinit cu lumea limitată și creată: Dumnezeu cel unul, având viața într-un mod mai presus de înțelegere, e într-o iubire interpersonală.

Formulele dogmatice sunt paradoxale pentru că prind în ele aspecte contradictorii esențiale ale realității vii și de o bogăție inepulzabilă. Dogmele exprimă astfel în ele totul: infinitul și finitul, unite, fără desființare, în toate aspectele lor.

Teologia are ca obiect de interminabilă reflexie conținutul atotcuprinzător și infinit al formulelor dogmatice, care delimitează și asigură strict acest infinit în bogăția neconfundată a aspectelor lui de inepulzabilă adâncime și complexitate.

Dar teologia, la rândul ei, trebuie să rămână în cadrul formulelor generale și totuși precise ale dogmelor, tocmai pentru a le menține pe acestea ca obiect de reflexie și de adâncire interminabilă. Natura divină, natura umană, mai ales unite în mod culminant, dar neconfundat în Persoana dumnezeiască a lui Hristos, cuprind și oferă reflexiei un conținut infinit. Niciodată nu se poate epuiza explicarea naturii divine și umane în bogăția lor de viață și în același timp în caracterul lor inalterabil, cum nu se poate epuiza

descrierea adâncimii și complexității unirii lor într-o Persoană care este, Ea însăși, o taină ineputabilă, mereu nouă și totuși inalterabilă.

Toată teologia care explicitează conținutul înfinit din cadrul formulelor precise ale dogmelor e o expresie lărgită a acelor dogme. S-a vorbit de o deosebire între dogme și teologumene. Dogmele ar fi formulele stabilite de Biserică, teologumenele, unele explicări teologice care nu au căpătat încă o formulare bisericească oficială, dar care rezultă din dogme. Dar aceasta implică, pe lângă deosebirea între dogme și teologumene, deosebirea între explicările socotite teologumene și celelalte explicări. Aceste alte explicări ar ține în mod organic de dogme. Dar atunci, de ce n-ar ține și teologumenele organic de dogme, dacă rezultă din ele?

De fapt, toate explicările dogmelor dacă rămân în cadrul formulelor dogmatice țin organic de dogme. Iar dacă nu rămân în cadrul acelor formule, nu pot fi socotite nici teologumene și nu pot aspira la investirea lor cu caracter de formule dogmatice în cine știe ce viitor. Ele sunt explicări care nu sunt asimilate ca explicitări ale dogmelor sale de către Biserică, și cu vremea cad în desuetudine.

Totuși, deși orice adevărată teologie făcută în cadrul Bisericii este explicitarea conținutului dogmelor ei, Biserica nu investește orice explicitare cu autoritatea de învățătură a ei. Sau, ele au o autoritate prin însuși faptul că sunt implicate în dogmele formulate. Biserica își înmulțește neconținut explicitările ei dogmatice, dar concentrează într-o formulă strict dogmatică explicitarea mai bogată a unei formule anterioare numai când acea explicitare e confruntată cu vreo explicitare neorganică a formulelor vechi, sau când o astfel de explicitare începe să producă confuzii și dezbinări în Biserică.

b. Teologia și învățătura bisericească. Când explicațiile teologice sunt explicări organice ale dogmelor și folosite înviuării vieții bisericești – și ca atare intră în pro-

povăduirea generală și permanentă a Bisericii –, ele se însumează în învățătura Bisericii în sens larg. Așa s-a întâmplat cu aproape toată teologia Sfinților Părinți. Între dogmele și învățătura Bisericii este pe de o parte o identitate de fond, pe de alta, o distincție de formă. Învățătura ține pe de o parte organic de dogme, fiind conținutul explicat al dogmelor. Dar pe de altă parte, până ce învățătura nu s-a definit oficial prin Sinoadele ecumenice, sau nu s-a însușit de consensul sinoadelor locale, ea rămâne ca învățătură bisericească în sens larg.

Învățătura are autoritate de Tradiție bisericească dacă a intrat în uzul general al Bisericii, dar nu are totuși autoritatea pe care o au definițiile dogmatice și punctele de credință asupra cărora s-au exprimat oficial sinoadele locale într-un consens. Adică, are autoritatea bisericească în conținutul ei general, dar nu autoritatea unor formule dogmatice.

Biserica își sporește astfel învățătura, păstrând însă în același timp termenii fundamentali dogmatici de totdeauna. Își sporește învățătura prin teologie, pentru că pune acești termeni în lumină pentru fiecare generație de credincioși, corespunzător înțelegerii ei determinate de stadiul de dezvoltare spirituală în care aceștia se află.

Teologia este reflexia asupra conținutului credinței moștenit din mărturia și trăirea inițială a Revelației pe care o avem în Scriptură și în Tradiția apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare generație de credincioși. Teologie în sensul acesta s-a făcut de către toți membrii Bisericii și totdeauna. Teologie au făcut și Apostolii, care n-au primit și nici nu au transmis numai Revelația, ci au trăit-o și au expus-o, trecută prin trăirea lor, după modul de înțelegere al oamenilor din timpul lor. Teologie au făcut Sfinții Părinți, teologie face fiecare preot când talmăcește Revelația pentru a fi trăită de credincioșii săi.

Totuși nu toată teologia devine învățătură bisericească, ci numai aceea pe care o absoarbe Biserica prin consensul

ei unanim în timp și spațiu. Iar Biserica o absoarbe numai pe aceea pe care timpul o dovedește că a fost asimilată organic trăirii creștine anterioare a conținutului cuprins în Hristos, numai pe aceea care se dovedește cu timpul că a tălmăcit aceeași trăire a aceleiași Revelații concentrate în Hristos. Chiar din teologia făcută de teologi, multe lucruri rămân neasimilate în învățătura Bisericii și prin aceasta se dovedesc caduce.

Deci este o deosebire între învățătura bisericească cu un caracter obligatoriu și permanent și teologia care poate cuprinde explicații legate de un anumit timp și care a avut poate o circulație curentă în Biserică într-un anumit timp. Aceasta nu e teologia pe care o face Biserica în calitate de trup unitar, ci unii membri ai Bisericii, ierarhi, preoți, laici, într-un mod oarecum individual. Dimpotrivă, învățătura Bisericii se constituie din ceea ce Biserica, în calitate de trup unitar al lui Hristos, reține ca valoare permanentă din gândirea teologică a înșilor, chiar dacă aceasta a fost provocată de trebuințele diferitelor epoci. Aceasta se dovedește teologie a Bisericii în calitate de trup unitar.

Așadar, în Biserică se face teologie și Biserica menține din ea ca învățătură permanentă ceea ce explicitează autentic planul de îndumnezeire a omului. Teologia se face în Biserică prin gândirea personală a membrilor ei, iar învățătura se constituie din ceea ce rămâne permanent din gândirea lor devenită comună, dovedită ca teologie a Bisericii ca trup unitar. Teologia și învățătura bisericească nu sunt însă de competența a două sectoare distincte și parțiale din Biserică, cum este în catolicism. Acolo teologia o fac teologii ca specialiști, iar învățătura bisericească o fixează magisterul Bisericii sau corpul ierarhiei și, în ultima instanță, papa. Acesta pretinde că are în exclusivitate o "harismă" pe care nu o are Biserica în întregime și în baza acestei harisme el singur fixează învățătura bisericească, fără Biserică. În Ortodoxie, Biserica nu poate greși, atât prin faptul

că e călăuzită de Sfântul Duh, cât și în calitate de corp al lui Hristos în întregime, care păzește "depozitul" moștenit prin trăire, reprezentat în sinoade de episcopi. Biserica în întregime realizează prin Duhul Sfânt, duhul comuniunii, o intercondiționare simfonică a gândurilor personale. Din acest corp al Bisericii fac parte toți membrii ei și toți fac teologie mai mult sau mai puțin. Și din intercondiționarea lor în Biserică rezultă învățătura fără greșeală a Bisericii, care se verifică însă ca atare numai după trecerea unui timp suficient.

Dar și teologia adevărată ca exprimare a teologilor e călăuzită, pe de o parte, de responsabilitatea pentru mântuirea credincioșilor, pe care o au și păstorii ei (și cu deosebire a credincioșilor din timpul în care ea se face); pe de altă parte, ea e călăuzită de credința și de experiența duhovnicească din Biserică. "Opțiunea arbitrară" (*hairesis*) poate fi proprie uneori și unor membri ai ierarhiei. Dar Biserica, în totalitatea ei de trup al lui Hristos, este aceea care nu greșește și receptează ceea ce nu e greșit, adică ceea ce nu periclitează mântuirea credincioșilor ei, fie că emană de la teologi, fie de la ierarhi sau de la laici.

c. Responsabilitatea teologiei pentru viața bisericească și pentru progresul ei spiritual. Progresul teologiei e făcut posibil de infinitatea divină în forma umană pusă la dispoziția oamenilor, dar el e făcut necesar de trebuința de a face acest infinit accesibil credincioșilor din fiecare timp, la al căror nivel de înțelegere și de viață duhovnicească au contribuit eforturile spirituale ale generațiilor anterioare. Credincioșii aceștia fac parte din Biserică și mântuirea lor se realizează în solidaritatea lor în Biserică. Teologii trebuie să-și încadreze slujirea lor în această operă de mântuire a credincioșilor Bisericii din fiecare timp. De aceea reflexia teologică personală trebuie să fie animată nu de dorința de originalitate cu orice preț, ci de explicarea a ceea ce e moștenire comună și slujește mântuirii credincioșilor Bisericii

din acel timp; ea trebuie să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și înviora această slujire. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia, rece și individualistă.

Rezultatele reflexiei teologice personale se vor încadra cu atât mai sigur în învățătura Bisericii, cu cât ea va fi hrănită mai mult de această învățătură moștenită din tot trecutul și de practicarea ei în rugăciune, în cultul, în spiritualitatea autentică a Bisericii, în dialogul viu al Bisericii cu Hristos și cu cât ea se va încadra mai deplin în acest dialog, fiind ea însăși un dialog cu Hristos și înviorând și îmbogățind dialogul Bisericii. De aceea s-a spus: "Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog"⁴⁷. "Întâi e rugăciunea, apoi cuvântul" (de teologhisire), a spus Sfântul Ioan Gură de Aur. Așa au spus și Apostolii: "Iar noi să stăruim în rugăciune și în slujirea cuvântului" (Fapte 6, 4). Dar rugăciunea e mai caldă când se face în comun. Iar în rugăciunea comună se realizează și comunitatea în gândire. Tot Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "E cu puțință să te rogi și acasă, dar e cu neputință să te rogi ca în biserică. Nu vei fi ascultat când chemi pe Dumnezeu singur așa cum ești ascultat când o faci cu frații tăi. Căci aici e ceva mai mult: e unitatea în cuget și în cuvinte și legătura iubirii și rugăciunea preoților"⁴⁸.

Teologul trebuie să participe la această rugăciune și la viața Bisericii, căci teologia vrea să cunoască pe Dumnezeu din experiența lucrării Lui mântuitoare asupra oamenilor. Dar nu o va cunoaște dacă nu intră într-un raport personal de dragoste cu Dumnezeu și cu credincioșii, prin rugăciune. Deci și mai mult e teolog cel ce se roagă cu ceilalți membri ai Bisericii. Căci în dragostea lor comună față de Dumnezeu se descoperă mai mult lucrarea mântuitoare și

47. Evagrie Monahul, *Cuvânt despre rugăciune*, cap. 60, în Filoc. rom. I, p. 81.

48. *Despre natura lui Dumnezeu cel necuprins*, III, P.G. 48, col. 725.

desăvârșitoare a iubirii Lui. În rugăciunile Bisericii, în cultul ei, respiră duhul ei unitar, e transparent orizontul ei eshatologic, ținta ei de desăvârșire în Hristos. O teologie care se hrănește din rugăciunea și viața duhovnicească a Bisericii e o teologie care redă și aprofundează gândirea și trăirea ei duhovnicească și lucrarea ei sfințitoare și slujitoare.

Mai mult chiar, teologul trebuie să aspire să trăiască într-un mod cât mai deplin spiritualitatea atât de caracteristică a Bisericii Ortodoxe. Toți Părinții Bisericii au afirmat că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu cu înțelegerea, fără purificarea de patimi. Sfântul Grigorie de Nazianz zice: "Vrei să devii teolog și vrednic de Dumnezeu? Urcă prin viețuire, dobândește curăția prin curățire; păzește poruncile; întâi curățește-te pe tine, apoi apropie-te de Cel curat"⁴⁹. De aceea Părinții capadocieni vorbesc despre "taina teologiei". Sfântul Grigorie de Nyssa zice: "Teologia e un munte înalt și greu de urcat. De abia se poate ajunge la poalele lui. Și aceasta o poate face numai cel puternic"⁵⁰.

Teologul grec I. Karmiris observă pe marginea acestor expresii patristice: "Din acestea e clar că numai teologul credincios și evlavios și curățit se poate apropia întrucâtva de Cel absolut curat, de Dumnezeu, și de teologhisirea despre El". Pe de altă parte, e necesară suflarea Duhului Sfânt pentru o adevărată teologhisire. "Fără suflarea și conlucrarea Duhului Sfânt nu poate exista teologie ortodoxă autentică. De aceea și teologii ortodocși contemporani trebuie să devină, prin credință și sfințenia vieții, vase vrednice ale Sfântului Duh, adevărați pnevmatofori ('plini de Duh Sfânt', cf. Fapte 6, 3), care-i va lumina și-i va călăuzi la contemplarea teologică și la urcușul pe 'înălțimea teologiei... cu puterea Duhului', Care va dăruî fiecareia, în chip

49. *Cuvântul* 20, 12, P.G. 35, col. 1080.

50. *Despre viața lui Moise*, P.G. 44, col. 373, 376.

cu totul unic și personal și 'după măsura darului lui Hristos', harul Lui luminător⁵¹.

Progresul teologiei se explică și din progresul spiritual al omenirii în cursul timpului și din problemele noi ale omenirii, în funcție de care se realizează acest progres. În rezumat, progresul real al teologiei și cu aceasta îndreptățirea ei ca teologie vie – căci fără un astfel de progres teologia nu apare îndreptățită, fiind o insuficientă repetare a formulelor vechi – e legat de trei condiții: de fidelitatea față de Revelația în Hristos, redată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție și trăită neîntrerupt în viața Bisericii, de responsabilitatea față de credincioșii din timpul în care ea se face și de deschiderea față de viitorul eshatologic, adică de obligația de a îndruma pe credincioși spre desăvârșirea lor adevărată în acel viitor. Neîmplinirea uneia sau alteia dintre aceste condiții dă naștere unei teologii insuficiente și în mare măsură nefolositoare, ba uneori păgubitoare pentru Biserică și pentru credincioși.

Este o teologie insuficientă aceea care constă dintr-o repetare literală a cuvintelor și a formulelor din trecut. Este păgubitoare o teologie care se fixează în formulele unui sistem trecut, confundându-le cu Revelația însăși, cum a făcut teologia catolică secole de-a rândul repetând formulele scolastice, sau uneori chiar teologi ortodocși, repetând comod formulele devenite opace ale unor manuale din secolul XIX, influențate de scolastică, și făcând din ele un criteriu infallibil de judecată pentru Ortodoxie. Aceasta era o teologie care împiedica orice învioreare spirituală și orice progres duhovnicesc, care pierduse orice sens dinamic, reflectând o ordine statică și exterioară pe care o credea perfectă. Aceasta înseamnă lipsă de responsabilitate față

51. 'Îndemnuri către teologi', cuvântare rostită la 14 noiembrie 1973, la Facultatea de teologie din Salonic, în: *Ἐκθόδοξος Τύπος*, Atena, 1 februarie 1974.

de credincioșii din timpul respectiv, deci față de datoria de a lucra pentru înviorarea religioasă din timpul respectiv. Dar aceasta însemna și o lipsă de responsabilitate față de bogăția și adâncimea Revelației, exprimată în Sfânta Scriptură și în Tradiția apostolică și patristică.

Această teologie era vinovată de o întreită infidelitate: față de caracterul nelimitat al Revelației, față de contemporaneitate și față de viitor.

Teologia este, vrând-nevrând, legată în diferitele ei perioade într-o anumită măsură de conceptele acelor perioade. De aceea fixarea în conceptele care și-au pierdut valabilitatea cu trecerea perioadei din care le-a luat, voința de a le menține permanent ca bază a teologiei fac din formulările acestei teologii piese moarte și străine pentru viața Bisericii și a credincioșilor din perioadele care se succed. La aceasta se aplică cu deosebire ceea ce am menționat, că nu totul din teologie este asimilat de învățătura bisericească definitivă. Biserica asimilează în învățătura sa numai ceea ce de fapt își are o relevanță pentru orice timp. De aceea e bine când teologia ia din gândirea fiecărui timp ceea ce e permanent valabil.

Dar și mai păgubitoare este o teologie care părăsește cu totul Revelația în Hristos, păstrată în Sfânta Scriptură și în Tradiția Bisericii, în voința de a se adapta la ceea ce consideră ea că reprezintă exclusiv spiritul timpului. Așa este teologia protestantă bultmaniană, care declară toate evenimentele esențiale de la începutul creștinismului ca fiind mituri. Așa este concepția înrudită a episcopului anglican Robinson, sau teoria unui creștinism fără Dumnezeu, a mișcării teologice americane, "moartea lui Dumnezeu".

Creștinismul nu poate fi folositor nici unui timp, prin urmare nici celui de azi, dacă nu-l aduce ceva ce numai el îi poate aduce: legătura cu sursa infinită de putere a lui Dumnezeu devenit om. Numai așa poate ajuta el progresu-

lui, printr-o neîncetată spiritualizare. Noi, teologii de azi, putem și suntem datori să relevăm mai mult ca în trecut aportul umanist creștin al actelor principale ale Revelației divine culminante în Hristos – ca Întruparea Fiului lui Dumnezeu, jertfa Lui pe Cruce, Învierea și Înălțarea Lui ca om – cu consecințele care decurg din ele pentru slujirea progresului și spiritualizării în general. Acesta este sensul pozitiv al deschiderii teologiei față de lume, rămânând fidelă ei înseși: să dea toată atenția lui *saeculum*, în sensul recunoașterii consistenței și valori lumii, ajutorului ce trebuie să i-l dea spre o adevărată dezvoltare a ceea ce constituie adevărata umanitate creștină. Dogmele întrupării, învierii, îndumnezeirii au un mare aport la acest progres al omului în autenticitatea lui.

Unirea ipostatică a celor două firi în Hristos, contrar dochetismului (teoria despre o umanitate părută numai în Hristos), nu e decât fortificarea eternă a relativului prin absolut, deci a creatului.

Pe cât de păgubitoare este teologia fixată în formulele trecutului, pe atât de insuficientă este teologia alipită exclusiv de prezent.

Dar tot pe atât de păgubitoare și generatoare de dezordine este și teologia care nu acordă atenție decât viitorului, o teologie dominată de un spirit exclusiv eshatologic, care neglijează realitatea vieții prezente și ajutorul ce trebuie dat acesteia. Acest caracter se manifestă adeseori în teologia protestantă care depreciază prezentul și obligația de înduhovnicire a omului în timp și de chemare a lui la îndeplinirea obligațiilor față de semenii lui de azi, fiind preocupată exclusiv de nădejdea eshatologică. Așteptarea încordată a vieții de după sfârșitul lumii capătă un accent aproape exclusiv, mai ales în unele denominațiuni neoprotestante.

O teologie creștină completă și deschisă unui progres adevărat trebuie să fie însuflețită desigur și de nădejdea și de perspectiva viitorului eshatologic, dar nădejdea și perspectiva aceasta sunt susținute de experiența prezentă a unui progres continuu în înduhovnicire și în îmbunătățirea relațiilor iubitoare dintre oameni. Spre acest viitor se înaintează prin progresul spiritual prezent din sursa pusă la temelie de Revelația culminantă în Hristos, realizată acum două mii de ani, precum ne asigură documentele biblice ale acestei Revelații și mărturia secolelor creștine de până acum.

Chiar prin fidelitatea față de faptele și cuvintele lui Hristos, cunoscute din predica apostolică, teologia poate totuși înainta în înțelegere, fără să depășească conținutul Revelației⁵².

Teologia trebuie să fie, ca și Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic-eshatologică. Dar ea nu trebuie să se rupă de Biserică în progresul ei, ci să înainteze cu Biserica, care este condusă înainte spre Împărăția cerului. Ea trebuie să fie apostolică, pentru că trebuie să fie neconținut o mărturie despre Hristos, Revelația completă, cum și predica Apostolilor a fost o mărturie despre Hristos, Revelația definitivă. Ea trebuie să fie în același timp eshatologică, pentru că în Hristos și în predica apostolică se cuprinde și eshatologicul. Dar ea nu trebuie să fie profetică

52. Teologul T. M. Parker spune: 'Nici cel mai profund teolog n-a sondat deplin adâncimile Revelației și noi toți ne cheltuim viața crescând încet în ceea ce este, în cel mai bun caz, o cunoaștere incompletă a credinței. Noi acceptăm cuvântul lui Dumnezeu ca întreg, pentru că e cuvântul lui Dumnezeu, care nu ne poate înșela și nu poate fi înșelat... Dar oricât de mari ar fi cultura și inteligența noastră naturală, noi rămânem incapabili să luăm în mințile noastre înguste bogățiile depline ale credinței' (citat în volumul colectiv cuprinzând 'Raportul la cel de al șaselea Congres Anglo-Catolic', p. 74).

în sensul că ar prezice o treaptă viitoare mai înaltă decât cea a Revelației în Hristos, ci în sensul că schițează pași viitori în descoperirea comorilor ascunse în Hristos. Ea poate fi profetică explicând pe Hristos cel înviat, ca reprezentând starea noastră din viața viitoare, dar nu promițând o treaptă viitoare dincolo de Hristos. Acest caracter poate fi numit profetic-eschatologic, și nu profetic pur și simplu, pentru faptul că nu profetește altceva decât un viitor dat în Hristos, de care ne vom împărtăși și noi în viața viitoare.

Teologia creștină care răspunde tuturor condițiilor amintite promovează progresul și ca atare ușurează eficiența Revelației în continuare neîntreruptă. În acest sens, ea este o teologie a credinței, a dragostei și a nădejzii. Prin credință, manifestă certitudinea în revelarea reală a lui Dumnezeu în Hristos; prin nădejde, deschide credincioșilor perspectiva spre asimilarea completă a bunătăților lui Hristos cel revelat; prin dragoste, îl ajută să se unească încă de pe acum cu Hristos și între ei. Prin credință e fidelă revelației realizate în trecut, prin nădejde e deschisă viitorului de participare deplină la bunătățile lui Hristos și conduce înaintarea spre El, iar prin dragoste susține participarea de pe acum la aceste bunătăți, printr-o comuniune mereu sporită cu Hristos și cu semenii. Prin aceste trei însușiri, teologia este tradițională și, în același timp, contemporană și profetic-eschatologică. Ea e fidelă trecutului, dar nu e închisă în trecut, e fidelă omenirii de azi, dar are privirea deschisă dincolo de faza ei actuală. Teologia trebuie să fie ancorată în fundamentul neschimbat pus de Hristos, dar în același timp face accesibile bunătățile lui Hristos oamenilor de azi și îi pregătește pentru deplina participare la ele în veacul viitor, constituind prin aceasta un ferment al progresului în fiecare timp.

Pe de altă parte, progresul în înțelegerea dogmelor e posibil pentru că și conținutul lor este infinit și, ca atare,

apofatic (negrăit) sau cu neputință de cuprins vreodată în noțiuni și cuvinte care să-l epuizeze. "Apofatismul tradiției răsăritene ne învață să vedem în dogmele Bisericii, înainte de toate, semnificația lor negativă, care oprește mintea noastră de a urma căile sale naturale și de a forma noțiuni ce ar putea să înlocuiască realitățile spirituale. Pentru că creștinismul nu e o școală filosofică, speculând cu noțiuni abstracte, ci înainte de toate este comuniunea cu Dumnezeu cel viu"⁵³.

Progresul are forma accentuării mai puternice când a unui aspect din bogăția inepuizabilă a dogmelor, când a altuia, potrivit preocupărilor și vârstei spirituale a credincioșilor din acel timp. Dar acest aspect mai puternic accentuat deschide înțelegerea sporită pentru tot conținutul dogmelor și făgăduiește o viitoare înaintare în înțelegerea lui. "În istoria gândirii teologice se succed diferite perioade, ca niște cicluri în învățătura de credință, în care un aspect al tradiției creștine primește o însemnătate exclusivă în comparație cu altele, în care toate temele învățăturii se tratează, la un nivel sau altul, în legătură cu o singură problemă care a devenit, pentru conștiința dogmatică în acel moment, centrală"⁵⁴.

Prin teologia ce se face în ea, Biserica înaintează sub lumina "Soarelui dreptății", care crește continuu, umplând-o și pe ea de tot mai multă lumină. Continua călătorie sub același soare, care totuși își sporește arătarea, este Tradiția bisericească; iar lumina autentică a soarelui, care se acumulează ca zestre și ca un bun permanent tălmăcit de vederea teologică, devine învățătura bisericească. Lumina aceasta, din care crește și pe care o sporește teologia tăl-

53. Vl. Lossky, 'Ocerk misticescoe bogoslovii Vostocinoi Tzerkvi', în *Bogoslovskie Trudi*, Izdanie Moskovskoi Patriarhii. 1972. p. 26.

54. Idem, 'Videnie Boga v vizantinscom bogoslovii', în *Bogoslovskie Trudi...* p. 195.

măcînd-o sub soarele mereu sporit al Revelației, îmbogățește Tradiția bisericească și – imprimată ca forță transformatoare în ființa credincioșilor – produce spiritualizarea lor. Căci spiritualizarea este arătarea treptată a prezenței lui Hristos, prin ființa credincioșilor, care se transformă în înțeles ascendent sau se subțiază continuu ca înțelegere, ca sensibilitate, cuviință și dragoste în relații, ca penetrare în complexitatea și profunzimea realității divine și a celei umane unite cu ea.

Teologia crește sub soarele Revelației, care, odată apărut în Persoana lui Iisus Hristos, luminează tot timpul în Biserică și în membrii ei, cu această lumină care se numește Tradiție; iar tălmăcirea ei operată de teologie și asimilată de Biserică este învățătura bisericească. Teologia urmează traiectoria acestui soare și creșterea lui în ființa Bisericii ca comuniune, sporind însăși conștiința Bisericii și redând nuanțele noi în care se arată, la fiecare pas și fără să se schimbe în fond, sporul lui de lumină. Astfel, teologia deschide perspectiva spre arătarea Lui deplină la sfârșitul timpului.

Teologia e promovatoare de progres, ajutând progresul spiritual al omenirii creștine spre comuniunea eshatologică universală și desăvârșită. Teologia face parte din mișcarea spiritului uman spre deplina unire cu Dumnezeu, având un rol deosebit de eficient în această mișcare prin rolul ei de explicatoare a acestei mișcări.

Mișcarea aceasta a spiritului uman a apărut-o Sfântul Maxim Mărturisitorul împotriva origenismului, care socotea mișcarea ca fiind produsul căderii spiritelor din unitatea primară⁵⁵. Dacă prin trăirea duhovnicească din Biserică această mișcare se realizează practic în modul cel mai stăruitor, teologia, care îndeplinește cu deosebire slujirea

55. În opera *Ambigua*, P.O. 91, col. 1031, 1418.

de a explica mișcarea aceasta și deci de a o ajuta, este chemată să ajute în general toată mișcarea creației spre Dumnezeu. Dar ea reușește să facă aceasta deschizând vederea spre Dumnezeu azi, o mai deplină vedere a lui Dumnezeu mâine, luând putere din Dumnezeu care l-a dat omului acest impuls prin creație, și Bisericii și teologiei prin Întruparea Fiului Său, prin Răstignirea și Învierea Lui. Ea va fi eficientă dacă va fi mereu în fața lui Dumnezeu, ajutând pe credincioși să fie și ei la fel în toată lucrarea lor: să-L vadă prin formulele trecutului, să-L exprime prin explicațiile prezentului, să nădăjduiască și să îndemne la înaintare spre deplina unire cu El în viața viitoare.

PARTEA ÎNTĂI

**ÎNVĂȚĂTURĂ CREȘTINĂ ORTODOXĂ
DESPRE DUMNEZEU**

I

Trăiri moduri ale cunoașterii lui Dumnezeu și atributele Lui

A

Cunoașterea rațională și cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu. Legătura dintre ele

1. Nedespărțirea cunoașterii raționale și apofatice a lui Dumnezeu

Potrivit tradiției patristice, există o cunoaștere a lui Dumnezeu rațională sau catafatică și una apofatică sau negrăită. Cea din urmă e superioară celei dintâi, completând-o pe aceasta. Prin nici una din ele nu se cunoaște însă Dumnezeu în ființa Lui. Prin cea dintâi îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe când prin cea de a doua avem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere a Lui în calitate de cauză, investit cu unele atribute asemănătoare celor ale lumii. Aceasta din urmă se numește apofatică pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată de ea, depășește puțința de definire prin cuvinte. Dar această cunoaștere e mai adecvată lui Dumnezeu decât cunoașterea catafatică.

Totuși nu se poate renunța nici la cunoașterea rațională. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adâncit prin cunoașterea apofatică. De altfel chiar cunoașterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tâlmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-l însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale.

Aceasta o poate face cunoașterea apofatică, întrucât pentru ea atributele lui Dumnezeu nu sunt numai gândite, ci experiate întrucâtva direct. De exemplu, pentru ea infinitatea și atotputernicia, sau iubirea lui Dumnezeu nu sunt numai noțiuni intelectuale, ci o experiență directă. În actul cunoașterii apofatice subiectul uman trăiește în mod real un fel de scufundare în infinitatea lui Dumnezeu, în atotputernicia Lui, în iubirea Lui. Prin cunoașterea apofatică subiectul uman nu numai știe că Dumnezeu e infinit, atotputernic etc., ci și experiază aceasta. Dar în experiența aceasta, infinitatea lui Dumnezeu se prezintă în fapt atât de complexitoare, încât omul își dă seama că ea e altfel decât cea gândită, că este de netălmăcit. E drept că și în cunoașterea rațională omul își dă seama că infinitatea lui Dumnezeu e mai mult și e altfel decât o poate cuprinde într-un concept intelectual al ei. De aceea o corectează printr-o negare a ei. Dar și negarea este tot o expresie intelectuală. El știe că infinitatea lui Dumnezeu e altfel decât infinitatea gândită de el. Dar negația se referă mereu la ceea ce s-a afirmat. Aceasta este *via negativa* a teologiei occidentale. În tradiția patristică orientală însă, teologia apofatică este o experiență directă. E drept că și ea trebuie să recurgă în exprimare la teologia negativă intelectuală. Dar în ea însăși este deosebită de aceea¹.

1. Teologul grec Hr. Yannaras remarcă și el deosebirea dintre teologia negativă occidentală și cea răsăriteană și încadrează teologia negativă occidentală, împreună cu cea afirmativă, în teologia rațională a Occidentului. Dar el nu atribuie nici o valoare teologiei afirmative, în vreme ce noi îi recunoaștem o anumită necesitate în exprimarea experienței apofatice, deși mereu cu conștiința insuficienței ei. Yannaras spune: 'Este evident că atitudinea apofatică nu se poate identifica cu teologia negațiilor. Istoric, această identificare s-a realizat în apofatismul occidental. El presupune cunoaștința natural-affirmativă și negarea simultană' (*De l'absence et de l'inconnissance de Dieu*, Ed. du Cerf, Paris, 1971, p. 87, 88).

Noi socotim că cele două căi de cunoaștere nu se contrazic și nu se exclud, ci se completează. Propriu-zis cea apofatică se completează cu cea afirmativă și cu cea negativ-rațională; ea transferă pe cea afirmativ și negativ-rațională pe un plan mai propriu, dar la rândul ei recurge la termenii cunoașterii raționale în ambele ei aspecte (afirmativ și negativ), în trebuința de a se exprima fie și într-un mod departe de a fi satisfăcător. Cel ce are o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu și-o completează adeseori cu cea apofatică, iar cel ce are o mai accentuată experiență apofatică recurge în exprimarea ei la termenii celei raționale. De aceea, Părinții orientali trec adeseori în vorbirea despre Dumnezeu de la una la alta.

Cunoașterea apofatică e prilejuită și ea de privirea lumii ca și cea afirmativ-rațională, dar ea depășește această privire, iar uneori nu are nevoie de o privire prezentă a lumii ca să se producă, deși cunoașterea lumii și imbogățirea sufletului prin ea este presupusă. Prezența tainică a lui Dumnezeu poate apărea cunoașterii apofatice experimentale în momentul în care se produce fie prin lume, fie direct. Cunoașterea afirmativ-rațională e legată însă totdeauna de lume. Totdeauna lumea e un termen reținut în gândirea celui ce cunoaște pe Dumnezeu prin deducție, în calitate de cauză a lumii, investit cu atribute asemănătoare ei. Faptul că în cunoașterea apofatică sufletul e absorbit de sesizarea prezenței lui Dumnezeu l-a făcut pe Părinții orientali să vorbească uneori de o uitare a lumii în cursul acestui act. Dar aceasta nu înseamnă o retragere de fapt din lume. Chiar stând în lume, cineva poate contempla pe Dumnezeu ca fiind Cel cu totul deosebit de lume, fie că îi apare prin lume, fie aparte de lume.

Ceea ce mai deosebește cunoașterea apofatică, directă și tainică a lui Dumnezeu, de cea rațională și deductivă este că în cea dintâi subiectul uman trăiește prezența lui Dumnezeu într-un mod mai presant ca persoană. Dar înțe-

legerea lui Dumnezeu ca persoană nu e exclusă nici în cunoașterea afirmativ-rațională, deși taina Persoanei Lui nu i se dezvăluie atât de accentuat, de profund și de presant. Dar trebuie reținut și aceea că cunoașterea lui Dumnezeu ca persoană ne-o mijlocește în amândouă aceste cunoașteri ca un fapt sigur Revelația supranaturală. Chiar cunoașterea apofatică, când e lipsită de Revelația supranaturală, poate experia prezența negrăită a lui Dumnezeu, ca un adânc impersonal. De aceea nu trebuie să deosebim cunoașterea apofatică de cea afirmativ-rațională prin faptul că cea dintâi ar fi o cunoaștere supranaturală revelată, iar a doua o cunoaștere pur naturală. Amândouă au la bază Revelația supranaturală, când e o cunoaștere a lui Dumnezeu ca persoană.

Dar cunoașterea rațională nu face uz de tot conținutul Revelației supranaturale. În acest sens, ea are o apropiere de cunoașterea lui Dumnezeu din iudaism și din islamism, întrucât și acelea au la bază o parte din Revelația supranaturală, dar nu toată. Iar prin faptul că e mai săracă și ca atare nu are nevoie de toată Revelația supranaturală, se întâmplă uneori să vedem această cunoaștere și la oameni care nu s-au împărtășit de nici o parte din Revelația supranaturală.

În sfârșit, al treilea lucru care trebuie observat în privința raportului între cele două feluri de cunoaștere a lui Dumnezeu este că, pe măsură ce un om progresează într-o viață duhovnicească, cunoașterea intelectuală despre Dumnezeu din lume – în calitate de Creator și Proniator al ei – se îmbibă de contemplarea Lui directă mai bogată, adică de cunoașterea apofatică.

Acesta e un nou motiv pentru care Sfinții Părinți alternează adeseori vorbirea despre cunoașterea de Dumnezeu afirmativ-rațională, cu cea despre cunoașterea apofatică. Întrucât cunoașterea afirmativ-rațională a fost coplesită la

ei de cea apofatică, ei vorbesc mai mult de cea din urmă, arătând totuși că nu o exclud pe cea dintâi.

Vorbind de cunoașterea afirmativ-rațională despre Dumnezeu, din lucrurile lumii, Sfântul Grigorie de Nazianz zice: "Că Dumnezeu există și e cauza făcătoare și susținătoare a tuturor, ne învață vederea și legea naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate și, ca să zic așa, mișcate și purtate în chip nemișcat; a doua, deducând din cele văzute și bine orânduite pe Conducătorul lor. Căci cum ar fi luat subzistență sau s-ar fi alcătuit acest univers, fără Dumnezeu, Care dă ființă tuturor și le susține pe toate? Fiindcă nici cel ce privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel ce ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei sau la cântărețul din chitară, ci s-ar duce cu gândul la el, chiar dacă nu-l cunoaște din vedere. Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea. Și e foarte nerecunoscător cel ce nu înaintează până la capăt, urmând dovezile naturale"².

Sfântul Grigorie Teologul remarcă, pe drept cuvânt, că raționalitatea lumii fără o persoană care să o fi gândit ca rațională este inexplicabilă și, întrucât această raționalitate n-ar urmări în acest caz nici un scop, ar fi în fond lipsită de sens sau de raționalitate adevărată; ar fi o raționalitate absurdă. În același timp, Sfântul Grigorie constată că Dumnezeu nu a făcut o lume incremenită într-o raționalitate statică sau într-o mișcare circular identică, ci o lume prin care Dumnezeu execută o cântare care înaintează în temeile ei melodice; adică Dumnezeu își continuă vorbirea Lui către noi prin lume, sau ne conduce spre o țintă. El nu e numai Creatorul acestei vaste chitare, ci și executantul unei urlașe și complexe cântări prin ea.

2. *Oratio XXVIII, Theologica*, II, P. G. 36, col. 33.

Dar Sfântul Grigorie consideră insuficientă această cunoaștere intelectuală a lui Dumnezeu, dedusă în mod rațional din lume. Această cunoaștere se cere completată printr-o cunoaștere superioară care este o recunoaștere a înseși tainei Lui, o cunoaștere apofatică, o sesizare într-un mod superior a bogăției Lui infinite, care tocmai de aceea e cu neputință de înțeles și de exprimat. Vorbind ca în numele lui Moise, care în urcușul pe Sinal s-a făcut chipul tuturor celor ce se ridică peste cunoașterea lui Dumnezeu din fapte, la cunoașterea prezenței Lui nemărginite și tainice, Sfântul Grigorie vorbește și de această cunoaștere apofatică, dar alternează descrierea ei cu descrierea cunoașterii catafactice sau afirmativ-raționale. El zice: 'Am ieșit, ca unul ce voi percepe pe Dumnezeu, și așa m-am urcat pe munte, și am pătruns în norul care m-a despărțit de materie și de cele materiale, și m-am adunat în mine însumi. Dar privind, de abia am văzut spatele lui Dumnezeu. Și acesta, acoperit de piatră, adică de Cuvântul întrupat. Și am văzut puțin nu Firea primă și preacurată și cunoscută numai Ei înseși, adică a Treimii, așa cum rămâne înlăuntrul primei perdele și e acoperită de heruvimi, ci așa cum ajunge după aceea și coboară la noi. Iar aceasta este, pe cât știu eu, măreția cea din fapte și din cele create și conduse de Ea, sau, cum o numește dumnezeiescul David, mărlmea Lui (Ps. 8, 2). Acestea înseamnă spatele lui Dumnezeu, adică semnele Lui de după El, ca niște umbre și chipuri ale soarelui în apă, deoarece nu e cu putință să fie văzut El, căci covârșește simțirea cu puritatea luminii Lui'³.

Precum se vede, ridicarea peste lucrurile lumii nu înseamnă dispariția acestora, ci o ridicare prin ele dincolo de ele. Și intrucât acestea rămân, cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu nu exclude pe cea afirmativ-rațională. Dar ea e îmbibată de cunoașterea apofatică, încât Sfântul Grigorie

3. *Ibidem*, col. 29.

poate trece de la una la alta. Lumea rămâne în cunoașterea apofatică. Dar ea a devenit transparentă pentru Dumnezeu. Cunoașterea aceasta e apofatică pentru că Dumnezeu, Care e sesizat acum, este indefinibil; El e trăit ca o realitate care depășește orice posibilitate de definire. Totuși și aceasta e o cunoaștere a lui Dumnezeu cel coborât la noi, nu o cunoaștere a ființei Lui prin Ea însăși. Ea e atât de îmbinată cu cunoașterea afirmativ-rațională, încât e greu de spus când vorbește Sfântul Grigorie de una și când de alta.

Imposibilitatea de a prinde în noțiuni lucrarea prezenței tainice a lui Dumnezeu, cu anumite însușiri atribuite lui Dumnezeu, o redă Sfântul Grigorie de Nazianz într-o altă descriere a experienței lui Moise pe muntele Sinai, în care iarăși e greu de despărțit între cele două cunoașteri: "Dumnezeu este și va fi pururea; mai bine zis este pururea. Căci *a fost și va fi* sunt secțiuni ale timpului nostru și ale firii curgătoare. Iar El este pururea, fiindcă așa S-a numit El însuși către Moise, când acesta se afla pe munte. Căci cuprinzând totul în Sine, are în Sine existența, care n-a început și nu va înceta, ca pe un ocean infinit și nemărginit al ființei, depășind orice noțiune de timp și de fire. Mintește prinde numai o umbră a Lui și aceasta în mod foarte obscur și redus, culegând nu din cele ce sunt El, ci din cele din jurul Lui, altă imagine din fiecare și încropind un fel de chip al adevărului. Căci El lunecă înainte de a fi prins și scapă înainte de a fi înțeles, luminându-ne mintea, dacă e curățită, ca repeziciunea unui fulger care nu stă".

Prezența aceasta presantă a lui Dumnezeu ca persoană, din care iradiază infinitatea Sa, nu e concluzia unei judecăți raționale, ca în cunoașterea intelectuală, catafatică sau negativă, ci e sesizată într-o stare de fină sensibilitate spirituală, care nu se produce atâta timp cât omul e stăpânit de plăcerile trupești, de pasiunile de orice fel. Ea cere o ridicare peste pasiuni, o purificare de ele. După o purificare mai durabilă, finețea sensibilității spirituale, ca-

pabilă de o astfel de percepere a realității tainice a lui Dumnezeu, este și ea mai durabilă. Există o întreagă gradăție, atât în ce privește curăția, cât și adâncimea și durata sesizării apofatice a lui Dumnezeu. Totuși ea nu exclude o cunoaștere a lui Dumnezeu ca Creator și Providențiator, ci se îmbină cu aceea. Cunoașterea apofatică nu e irațională, ci suprarățională, căci Fiul lui Dumnezeu e Logosul, având în El rațiunile tuturor creaturilor. Dar e suprarățional, așa cum persoana este suprarățională, ca subiect al rațiunii, al unei vieți care își are totdeauna un sens.

Sfântul Grigorie de Nazianz zice, tot în numele lui Moise: "Urcând cu hotărâre pe munte, sau, mai propriu-zis, cu hotărâre și cu efort, fie mânat de nădejde, fie de slăbiciune, ca să intru în nor și să fiu cu Dumnezeu, căci așa poruncește Dumnezeu: De este vreun Aaron, să urce cu mine și să stea aproape, iar dacă trebuie să stea afară, să primească aceasta. Iar dacă e vreun Nadab sau vreun Abiud, sau careva din bătrâni, să urce, dar să stea departe, după vrednicia curățirii. Iar dacă e careva dintre cei mulți și nevrednici de o astfel de înălțime și contemplație, dacă e cu totul necurat, nici să nu se apropie, căci nu va fi ferit de primejdie; iar dacă e curățit numai în mod trecător, să rămână jos și să asculte numai glasul trâmbiței și al cuvintelor simple ale evlaviei"⁴.

Necesitatea curățirii de pasiuni pentru această cunoaștere, sau a unei simțiri acute a păcătoșeniei și a insuficienței proprii, arată și ea că această cunoaștere nu e o cunoaștere negativă intelectuală, cum a fost înțeleasă în Apus, adică o simplă negare a unor afirmări raționale despre Dumnezeu. Ci e vorba de o cunoaștere prin experiență. De altfel Părinții răsăriteni numesc această apropiere de Dumnezeu mai mult unire decât cunoaștere. În această cunoaștere apofatică experimentală, pe de o parte Dumnezeu e

4. *Ibidem*, col. 28.

sesizat, pe de alta, ceea ce e sesizat dă de înțeles ceva dincolo de orice sesizare. Amândouă acestea se exprimă tot prin termeni de teologie afirmativă și negativă.

Sfântul Grigorie continua: "Mie mi se pare că, prin ceea ce e sesizat, mă atrage spre El (căci Cel total nesesizat nu dă nici o nădejde și nici un ajutor); iar prin ceea ce e nesesizat îmi stârnește admirația; iar admirat fiind, e dorit din nou; iar dorit fiind, ne curățește; iar curățindu-ne, ne dă chip dumnezelesc; iar devenind astfel, vorbește cu noi ca și cu casnicii Lui; ba cuvântul cutează să spună ceva și mai îndrăzneț; Dumnezeu Se unește cu dumnezei și e cunoscut de ei, și anume atâta cât îi cunoaște El pe cei ce-L cunosc. Deci Dumnezeu e infinit și anevole de contemplat. Și numai aceasta se sesizează din El: infinitatea"⁵.

2. Deosebirea între cunoașterea rațională și cea apofatică

Sfinții Părinți țin să accentueze că nici această infinitate trăită nu e ființa Lui, căci ea ar putea fi identificată cu esența universului, sau a spiritului uman, sau în continuitate de natură cu acestea, ca la Plotin. Dar Dumnezeu nu este esența lumii, sau a spiritului uman; El este transcendent acestora, pentru că este necreat, iar acestea sunt create. Transcendența Sa e asigurată de caracterul Său de persoană, capabilă să fie deasupra unei infinități care nu e ea însăși persoană.

Nu mai Persoana transcendentă asigură o infinitate care nu e în continuitate de esență cu esența lumii sau cu a spiritului uman; ci e într-o continuitate posibilă prin har, prin participarea omului datorită bunăvoinței Persoanei dumnezeiești și a efortului ființei noastre. În acest caz, împărtășirea de infinitate a celui din urmă implică bucuria comunii, cu perspectiva eternizării, fără anularea lui ca per-

5. *Oratio XXXVIII, In Theophaniam*, P. G. 36, col. 317.

soană. Altfel infinitatea nu ar asigura persoana decât momentan. De aceea spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: 'Lucrurile ale lui Dumnezeu care au început să existe în timp sunt toate acelea care există prin participare... Iar lucrurile ale lui Dumnezeu, care nu au început să existe în timp, sunt cele la care se participă, cele la care participă prin har cele ce se împărtășesc. Așa este de pildă bunătatea și tot ce se cuprinde în rațiunea bunătății. Și, pe scurt, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea, infinitatea și câte sunt cugetate ca existând ființial în jurul lui Dumnezeu'⁶. Cunoscându-le pe acestea prin conștiința unei participări la ele, dar fără să țină de ființa noastră, nu cunoaștem însăși ființa lui Dumnezeu, dar ne dăm seama că suntem în comuniune cu Persoana Lui.

Neoplatonismul considera divinitatea identică cu acestea. De aceea confunda divinitatea cu esența lumii sau a spiritului uman și socotea că printr-o ridicare a spiritului uman din preocuparea cu multiplicitatea lucrurilor, el se identifică în mod actual cu divinitatea ca unitate și simplitate lipsită de orice determinare și, în acest sens, apofatică. El socotea, de aceea, că divinitatea e cunoscută în esența ei. Pe aceasta se baza și pretenția eunomienilor de a cunoaște exact ființa lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă însă o negare a caracterului transcendent și personal al lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu e transcendent, e personal. Cunoașterea apofatică creștină implică atât o coborâre a lui Dumnezeu la capacitatea omului de a-L sesiza, cât și transcendența Lui. Dumnezeu Se coboară prin energiile Lui. Caracterul Lui de persoană asigură transcendența Lui. Persoana Lui transcende chiar Infinitatea Lui⁷.

6. *Capete gnostice*, I, 48-49, în *Filoc. rom.* II, p. 139-140.

7. Atât Lossky (în *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, cap. 'Les ténèbres divines', și în 'Théologie dogmatique', în rev. *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe occidentale*, nr. 46-47 (1964), p. 85-108), cât și Yannaras (*op. cit.*) au

În acest sens Dumnezeu nu e identic cu nici una din ceea ce numim însușiri ale Lui: nici cu infinitatea, nici cu eternitatea, nici cu simplitatea. El e mai presus decât acestea. Ele nu sunt nici esența lui Dumnezeu, nici Persoanele în care subzistă ființa Lui în mod integral, ci sunt "în jurul ființei lui Dumnezeu". De aceea Sfântul Grigorie de Nazianz își bazează ideea că, cunoscând infinitatea lui Dumnezeu nu cunoaștem pe Dumnezeu deplin, pe faptul că ființa lui Dumnezeu nu se poate identifica cu simplitatea. Numai în acest caz L-am cunoaște pe Dumnezeu sau în întregime, sau nu L-am cunoaște deloc. Ființa Lui nu e identică cu simplitatea, așa cum nici a noastră nu e identică cu compoziția. În acest caz deosebirea între divinitate și noi ar fi nu mai de mod, nu de esență.

Dumnezeu fiind persoană, între El și noi se stabilește un raport de iubire, care îl menține și pe El și pe noi ca persoane. Iubirea aceasta o experiem nu ca o infinitate mereu identică, ci ca o infinitate cu perspectiva unei continuu nouătăți, ca un ocean de bogăție mereu nouă. Mereu vom înainta în ea. Din ce-L cunoaștem pe Dumnezeu, din aceea dorim să-L cunoaștem și mai mult, din ce-L iubim mai mult, ne stimulează la și mai multă iubire. Pentru că Dumnezeu e persoană, cunoașterea Lui prin experiență e și în funcție de curățirea noastră de afecțiunea pătimasă și oarbă față de lucrurile finite. Dar tocmai aceasta ne dă să înțelegem că, dincolo de bogăția mereu nouă pe care o sesizăm, există un izvor al ei, care nu intră în raza experienței noastre.

Putem spune că există două apofatisme: apofatismul a ceea ce se experiază, dar nu se poate defini, și apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia. Ele sunt simultane. Ceea ce se experiază are și un caracter inteligibil, în-

explicat și el teologia apofatică răsăriteană din caracterul de Persoană a lui Dumnezeu. Ceea ce ne deosebește de el este că noi nu reținem exclusiv cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu, ci o vedem ca îmbinare a apofaticului cu catafaticul.

trucât se exprimă totuși în termeni intelectuali afirmativi și negativi. Dar această inteligibilitate este mereu insuficientă. Ființa care rămâne dincolo de experiență, dar pe care totuși o simțim ca izvor a tot ce experlem, subzistă în persoană. Subzistând ca persoană, ființa e sursă vie de energii sau de acte care ni se comunică. De aceea apofaticul are ca bază ultimă persoana; și de aceea, nici acest apofatic nu înseamnă o totală închidere a lui Dumnezeu în El însuși.

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de asemenea despre ambele căi ale cunoașterii lui Dumnezeu, uneori diferențându-le, alteori îmbinându-le. Dar mai mult vorbește de cunoașterea apofatică, pentru că, și după el, în ea este inclusă cea catafatică sau afirmativ-rațională. Primele capitole din "Cuvântarea catehetică cea mare" sunt dedicate cunoașterii raționale a lui Dumnezeu. Dar chiar vorbind de aceasta, el spune că, și în ea, Dumnezeu Se descoperă ca o taină imposibil de definit, care echivalează cu începutul cunoașterii apofatice și cu dorința adâncirii în ea. "Deci cel ce scrutează adâncurile tainei primește în suflet în chip tainic o modestă înțelegere a învățaturii despre cunoașterea lui Dumnezeu, dar nu poate clarifica prin rațiune această adâncime negrăită a tainei"⁸.

Dar Sfântul Grigorie de Nyssa, stărulnd mai mult în descrierea cunoașterii apofatice, nu o vede despărțită totdeauna de contemplarea lucrurilor. Pe de altă parte, cere și el ca o condiție a acestei cunoașteri purificarea sufletului de pasiuni, pentru ca cel ce vrea să contemple să nu mai rămână închis exclusiv în orizontul văzut al lucrurilor.

Folosindu-se tot de urcușul lui Moise pe munte, ca chip al urcușului sufletului spre Intimitatea lui Dumnezeu, el spune: "Iar cel ce s-a curățit și și-a ascuțit auzul inimii, primind sunetul acesteia (al trâmbiței lui Dumnezeu), care se ivește din contemplarea lucrurilor spre cunoașterea puterii

8. *Cuvântarea catehetică cea mare*, cap. III, P. G. 45, col. 17 D.

lui Dumnezeu, e condus de ea spre pătrunderea în locul unde este Dumnezeu. Acesta e numit de Scriptură întuneric, ceea ce indică incomprehensibilitatea lui Dumnezeu și neputința contemplării Lui⁹, sau flința Lui, "a cărei cunoaștere e inaccesibilă atât oamenilor, cât și oricărei firi inteligibile" și pe care Evanghelistul Ioan a indicat-o când a spus: "pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (In 1, 18)¹⁰.

Dar Sfântul Grigorie de Nyssa ne dă și motivul mai adânc pentru care, spre a se ajunge în acel întuneric sau în fața acestei incomprehensibilități a lui Dumnezeu, trebuie să fi trecut prin cunoașterea celor create: în acel întuneric Moise a văzut cortul nefăcut de mână, iar acesta "e Hristos, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu". Care "cuprinde în Sine totul". "Căci cort se numește puterea care cuprinde toate existențele, în care locuiește toată plinătatea Dumnezeirii, acoperământul comun a tot ce este Cel ce cuprinde totul în Sine"¹¹. Dar spre capacitatea contemplării tuturor în Cel ce le cuprinde pe toate în mod simplu și concentrat, înaintăm prin contemplarea tuturor. Sunetul trâmbiței pe care-l aude Moise de sus, înainte de a intra în întunericul unde este Dumnezeu și unde vede cortul cel de sus, sau puterea lui Dumnezeu care le cuprinde pe toate, e tălmăcit de Sfântul Grigorie ca arătarea slavei lui Dumnezeu în fapte. Fără vederea acestuia nu se poate ridica cineva la trăirea prezenței incomprehensibile a lui Dumnezeu. "Cel ce și-a curățit și ascutit auzul inimii când primește acest sunet, adică cunoștința din contemplarea lucrurilor în scopul cunoașterii puterii lui Dumnezeu, e condus prin el ca să străbată cu mintea acolo unde e Dumnezeu. Acesta e numit de Dumnezeu întuneric, care se tălmăcește, precum s-a spus,

9. *Viața lui Moise*, P. G. 44, col. 388.

10. *Ibidem*, P. G. 44, col. 377.

11. *Ibidem*, col. 381 B. D.

necunoscutul, nevăzutul lui Dumnezeu, în care ajungând vede cortul acela nevăzut¹².

E de remarcat că, urmând Scripturii, Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că Moise a ajuns la vederea cortului de sus după ce a intrat în întunericul conștiinței incompreensibilității lui Dumnezeu. Aceasta ne-a dat să înțelegem că odată ce a ajuns la o experiență a tainei incompreensibile a lui Dumnezeu, o vede fie prin lucruri, fie în afara lor, sau trece de la una la alta, la un nivel tot mai înalt. Lucrurile înseși devin tot mai transparente pentru slava lui Dumnezeu, Care Se arată prin ele, căci între rațiunile lucrurilor și Dumnezeu nu e o contradicere. "Apoi primește în auz sunetele trâmbițelor, urcând împreună cu înălțimea muntelui. După aceea, pătrunde în nepătrunsul nevăzut al cunoștinței de Dumnezeu. Dar nu rămâne nici aci, ci trece la cortul nefăcut de mână. Aci, cel ce se înalță prin aceste urcușuri ajunge la capăt¹³.

Cunoașterea lui Dumnezeu își păstrează continuu un caracter paradoxal: pe măsură ce se înalță cineva în cunoașterea Lui, se înalță în înțelegerea tainei Lui de neînțeles. "În aceasta stă adevărata cunoaștere a Celui căutat, în a cunoaște prin aceea că nu cunoaște. Căci Cel căutat e deasupra oricărei cunoașteri, înconjurat din toate părțile de neînțelegere¹⁴. "Când deci Moise a ajuns mai mare în cunoaștere, atunci mărturisește că vede pe Dumnezeu în întuneric, adică atunci cunoaște că Dumnezeu este prin fire ceea ce e mai presus de orice cunoaștere și înțelegere... Cuvântul dumnezeiesc poruncește în primul rând ca Dumnezeu să nu fie asemănat cu nimic din cele cunoscute de oameni. Căci tot înțelesul care se ivește în minte prin vreo închipuire care cuprinde totul ca o noțiune și ca o

12. *Ibidem*, col. 380.

13. *Ibidem*, col. 377 D.

14. *Ibidem*, col. 377 A.

conjunctură a firii, plâsmuiește un idol al lui Dumnezeu și nu-L vestește pe El¹⁵.

3. Dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu și transparența oricărui concept despre Dumnezeu

Aceasta ține permanent deschis urcușul în cunoașterea lui Dumnezeu. Orice înțeles referitor la Dumnezeu trebuie să albă o fragilitate, o transparență, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele Lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenția noastră concentrându-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz "înțelesul" respectiv devine un "idol", adică un fals dumnezeu. Înțelesul sau cuvântul folosit trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neincăput în el, ca depășind orice înțeles, ca punându-Se în evidență când cu un aspect, când cu altul al infinitei Lui bogății.

Dionisie Areopagitul spune: "Iată de ce cei mai mulți dintre noi nu credem cuvintelor că ar revela tainele divine; căci le privim numai ca simboluri sensibile legate de acelea. De aceea trebuie să le dezbrăcăm de cele ale simbolurilor și să le privim goale și curate. De le vom privi așa vom adora izvorul de viață ce se mișcă în el însuși și stând în el însuși ca o putere unitară, simplă, de sine mișcătoare, de sine lucrătoare, ce nu se părăsește pe sine, ca fiind cunoașterea tuturor și privind-se pe sine însuși prin sine"¹⁶. De fapt prin cuvinte și înțelesuri trebuie să trecem mereu dincolo de cuvinte și de înțelesuri. Numai așa sesizăm prezența plină de taine a lui Dumnezeu. Dacă ținem prea mult la cuvinte și înțelesuri, și aceasta se întâmplă când men-

15. *Ibidem*, col. 377 C.

16. *Epistola IX*, P. G. 3, col. 1104 B.

ținem mereu aceleași cuvinte și înțelesuri, ele se interpun între noi și Dumnezeu și rămânem la ele, socotindu-le pe ele drept Dumnezeu.

Pe de o parte, avem nevoie de cuvinte și înțelesuri, căci ele sunt împrumutate de la creaturile lui Dumnezeu, în care se manifestă puterile Lui și prin care El S-a coborât la nivelul nostru; pe de altă parte, trebuie să le depășim, ca să ne putem afia înaintea lui Dumnezeu însuși, ca izvor al creaturilor și lucrărilor Sale, urcând mai presus de ele. Sau chiar lucrările Sale, experiate ca puteri care au făcut și care conduc creaturile, sunt mai presus de acestea și deci de cuvintele împrumutate de la ele.

Pe de o parte, trebuie să ne ridicăm la sensurile lor tot mai înalte ale lucrurilor și ale cuvintelor care le exprimă și chiar ale cuvintelor din Sfânta Scriptură. Dar pe de altă parte, trebuie să ne ridicăm dincolo de ele, în experiența tainei lui Dumnezeu și a lucrărilor Sale. Toate lucrurile și cuvintele împrumutate de la ele sunt simboluri în raport cu lucrările lui Dumnezeu și cu Persoana Lui ca izvor al lor¹⁷. Dar în aceste simboluri sunt trepte numeroase de sensuri, trepte suprapuse și, până nu ajungem la ele, nebănuite. Noi trebuie să urcăm mereu la alte sensuri ale lor, la alte trepte și apoi să ne ridicăm dincolo de toate sensurile lor. Cu cât folosim cuvinte mai nuanțate și cu cât ne ridicăm la unele sensuri mai înalte ale lor, ajungem la înțelegerea că Dumnezeu este Cel ce le depășește pe toate, dar și Cel plin de toată adâncimea și complexitatea lor potențială, în calitate de izvor unitar al rațiunilor lor. Tocmai de aceea ne cheamă la părăsirea tuturor simbolurilor, sau a cuvintelor și a sensurilor lor. Chiar când cuvintele se referă la lucrările iconomiei lui Dumnezeu, trebuie să urcăm în sensurile lor, să trecem mereu la altele mai adecvate și să le părăsim și pe acestea, pentru că înseși aceste lucrări sunt necuprinse:

17. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. II, § VIII, P. G. 3, col. 645: 'Dar cele cauzate au iconetele cauzelor pe cât e posibil'.

"Judecățile Lui sunt nepătrunse – zice Sfântul Ioan Gură de Aur – căile Lui de neurmat, pacea lui covârșește toată mintea, darurile de nedescris pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El nu s-au suit la inima omului, mărirea Lui nu are margini, înțelepciunea Lui nu are număr, toate sunt necuprinse... Nu e vorba de ființă, ci de economii... Dar dacă iconomiile Lui sunt necuprinse, cu cât mai mult, El însuși?"¹⁸.

Dumnezeu e izvorul puterii și al luminii, care ne atrage mereu mai sus în cunoaștere, în desăvârșirea vieții. El nu e un plafon care să oprească înălțarea noastră. El e Supremul, dar supremul fără de sfârșit și inepuizabil în atracția exercitată asupra noastră, în darurile pe care le revarsă asupra noastră. De fapt, lucrul acesta nu e posibil decât dacă Dumnezeu este persoană și relația noastră cu El e o relație de iubire. O natură impersonală este în multe privințe finită. Altfel n-ar fi stăpânită de o lege. Iar iubirea ființei umane trece prin virtute, care implică libertatea. Înaintarea în unirea cu Dumnezeu nu are deci numai un caracter de cunoaștere teoretică. Înțelegerea e hrănită de efortul liber al virtuții și viceversa. Iar în relația cu Dumnezeu, omul primește putere spre aceasta. Aceasta arată din nou că cunoașterea apofatică nu se realizează într-o închidere a spiritului față de realitatea lumii și față de persoanele semenilor, în relație cu care sporim în virtute.

Aceasta este învățătura Sfinților Grigorie de Nyssa și Ioan Gură de Aur. Cel dintâi mai spune: "Așa și sufletul dezlegat de împătımirea de cele pământești devine ușor și pornit spre mișcarea către cele de sus, zburând de la cele de jos spre înălțime. Și nefiind nimic care să oprească mișcarea lui (căci firea binelui exercită o atracție asupra celor ce privesc spre ea), devine mereu mai sus de el însuși, în-

18. Sfântul Ioan Gură de Aur, *De incomprehensibili Dei natura*, I, P. G. 48, col. 704.

tinzându-se prin dorința după cele cerești spre cele dinaintele, cum zice Apostolul (Filip. 3, 14), făcându-și mereu zborul mai sus. Căci dorind prin cele deja obținute să nu lase înălțimea de deasupra, își face fără oprire pornirea spre cele de sus, înnoindu-și mereu tăria zborului prin cele săvârșite. Căci numai activitatea virtuții hrănește puterea pentru osteneală, neslăbind vigoarea prin activitate, ci sporind-o¹⁹.

Numai prin efortul de curățire sporește subțirimea spiritului, numai această subțirime părăsește orice înțeles atins despre Dumnezeu și tendința trândavă de fixare în el, sau tendința de a-l face idol și de a imobiliza spiritul în închinarea realității lui mărginite. Sufletul e purtat de o sete continuă mai sus și 'se roagă lui Dumnezeu să-i apară El însuși'. Cele atinse sunt mereu simboluri, sau chipuri ale arhetipului spre a cărui sporită cunoaștere tinde necontenit. Iar arhetipul e Persoana supremă. Simbolurile de bază sunt lucrurile lumii. Ele se străluminează mereu de sensuri mai înalte.

Iată câteva din cuvintele prin care descrie Sfântul Grigorie de Nyssa acest urcuș: 'Aceasta îmi pare că o pătimește dintr-o simțire iubitoare sufletul orientat spre Cel prin fire bun. Această simțire e purtată mereu de nădejde, de la ceea ce a văzut deja, la ceea ce e mai sus. Nădejdea aprinde mereu dorința spre ceea ce e ascuns. De aceea cel aprins și îndrăgostit de frumusețe, primind ceea ce se arată ca chip al Celui dorit, dorește mereu să se umple de trăsăturile Aceluia. Aceasta o vrea cererea îndrăznească care trece granițele dorinței: să nu se mai bucure prin oglinzi și reprezentări, ci de fața (de Persoana) Binelui, Frumosului'²⁰.

Dumnezeu nu poate fi prins în noțiuni pentru că e Viața, mai bine zis, Izvorul vieții. Nici o persoană nu poate

19. *Viața lui Moise*, col. 401.

20. *Ibidem*.

fi de altfel definită, pentru că e vie și într-o anumită măsură Izvor de viață. Cu atât mai puțin, Persoana supremă. Cine crede că îl cunoaște pe Dumnezeu, adică îl limitează cu noțiuni, e mort spiritual din punct de vedere creștin. Așa interpretează Sfântul Grigorie de Nyssa cuvântul biblic: "Nu va vedea omul fața Mea, rămânând viu". "Acest cuvânt nu spune aceasta pentru că Dumnezeu ar fi pricină de moarte celor ce-L văd (căci cum ar fi fața vieții pricină de moarte celor ce se apropie de ea?), ci întrucât Dumnezeu este prin fire de-viață-făcător, iar caracteristica firii dumnezeiești este să fie deasupra oricărei cunoașteri; cel ce crede că Dumnezeu e ceva din cele ce pot fi cunoscute, abătându-se de la Cel ce este spre o inchipuire prin care pretinde să-L cuprindă, pe care o socotește reală, nu va avea viață. Căci Cel ce este cu adevărat, este viața adevărată. Ca atare este inaccesibil cunoașterii. Iar ceea ce nu este viață, nu are o fire care să ofere viața... Prin cele spuse învățăm că Dumnezeu după ființa Lui este indefinibil, neînchis de nici o margine. Căci dacă Dumnezeu ar fi cugetat înlăuntrul vreunei margini, ar trebui să se cugete împreună cu marginea și ceea ce e dincolo de ea"²¹. "Deci nu se va cugeta o mărginire a firii nevăzute. Iar ceea ce nu poate fi mărginit nu are o fire comprehensibilă... Și aceasta înseamnă a cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu: a nu afla niciodată o săturare a dorinței (de a-L cunoaște)"²².

Dionisie Areopagitul este considerat ca cel care a accentuat mai pregnant ca oricare alt părinte bisericesc cunoașterea apofatică. Dar dacă citim cu atenție scrierile lui, vedem că pretutindeni el îmbină cunoașterea apofatică cu cea catafatică. Aceasta pentru că și el vorbește de un proces duhovnicesc al celui ce cunoaște pe Dumnezeu. De aceea el nu vede în cunoașterea exprimabilă o sumă de

21. *Ibidem*, col. 404. Simon Frank, *Connalssance et être*.

22. *Ibidem*.

afirmații intelectuale, pe de o parte pozitive, pe de alta negative, cum a practicat aceste două moduri de cunoaștere teologică scolastică; ci, în primul rând, o cunoaștere experimentală care numai în exprimare recurge la termenii afirmativi și negativi, întrucât în ceea ce se cunoaște despre Dumnezeu se implică în același timp conștiința misterului Lui. Numai prin socotința că Dionisie Areopagitul despre cunoașterea exprimabilă de cea apofatică, teologii catolici au putut reproșa tradiției răsăritene că și-a însușit numai teologia apofatică a lui Dionisie, și anume ca o teologie negativă intelectuală²³.

Termenii afirmativi ai cunoașterii raționale îl accentuează Dionisie Areopagitul cu deosebire în scrierea "Despre numirile divine". Dar Dionisie nu despre nici aici afirmațiile de negații, pentru că și acești termeni afirmativi au la bază o experiență apofatică ce constată în același timp taina lui Dumnezeu, sau sunt legați de experiența tainei Lui, întrucât pe de o parte din Dumnezeu provin toate puterile care au creat și susțin aspectele variate ale lumii, pe de alta, Dumnezeu este o unitate mai presus de ele: "Deci supraînălțalitatea izvorului dumnezeiesc, sau suprasubzistența suprabunătății în ceea ce este ea, nu e îngăduit să fie lăudată nici ca cuvânt, nici ca putere, nici ca minte sau viață, sau ca esență, de nici unul din cei ce iubesc adevărul mai presus de tot adevărul, ci ca lipsită, prin depășire, de orice aptitudine, mișcare, viață, închipuire, opinie, nume, cuvânt, cugetare, înțelegere-esență, stabilitate, întemelire, unire, margine, nemărginire, de toate câte sunt existente. Dar fiindcă în calitate de subzistență a binelui, prin însăși existența Sa este cauza tuturor celor ce sunt, trebuie să se laude providența cauzatoare de bine a izvorului Dumnezeirii din toate cele cauzate"²⁴.

23. Le Guillou, "Réflexions sur la Théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et récents", în rev. *Istina*, 1972, nr. 3-4, p. 460.

24. *De divinis nominibus*, cap. I, § V, P. G. 3, col. 593.

Nici atributele lui Dumnezeu nu se cunosc numai printr-o deducție rațională, ci din lucrările Lui reflectate în lume, prin participarea la ele. Lumina acestora e proiectată în lume și, într-un fel, experiată. Aceasta însă nu contravine considerării lui Dumnezeu drept cauză a lumii. Acesta e motivul pentru care nici Dionisie Areopagitul nu desparte cu totul cunoașterea rațională de cea apofatică, cum nu o despart nici ceilalți Părinți, ci vorbește în mod alternativ despre ele, descriind însăși experiența acestor lucrări și în termeni de teologie afirmativă intelectuală. Vorbind de frumusețea lui Dumnezeu, Dionisie zice: "Frumosul suprafințial se numește frumos pentru că împărtășește din el o frumusețe tuturor existențelor, și anume flecăreia în modul potrivit ei; și pentru că e cauza bunei întocmiri și străluciri a tuturor, făcând să lucească precum o lumină în toate împărtășirile înfrumusețătoare ale razei cauzatoare"²⁵.

Dionisie vorbește totdeauna de o anumită împărtășire de Dumnezeu. Dar în ceea ce ni se comunică din Dumnezeu experiem faptul neimpărtășirii de El sau faptul că, în ființa Lui, El ne rămâne de neimpărtășit. Iar prin ceea ce ne împărtășește ne atrage tot mai sus în taina cunoașterii existenței Sale: "Veți afla mulți teologi care laudă (Dumnezeul) nu numai ca nevăzută și necuprinsă, ci și ca dincolo de orice cercetare și urmă, neexistând nici o urmă care să ducă la înfinitatea ei ascunsă. Dar binele nu e cu totul necomunicat vreunei existențe, ci arată cu bunăvoință raza sa suprastatornică în ea însăși, prin iluminări corespunzătoare flecăreia dintre existențe, și ridică mințile sfințite spre contemplarea ei posibilă și spre împărtășirea și asemănarea cu ea"²⁶.

Deci, în unirea cu lumina mai presus de fire, mințile curățite primesc în același timp cunoștința că ea e cauza tuturor, ceea ce le îndeamnă să o exprime în termenii afirma-

25. *Ibidem*, cap. II, § VII, col. 701 C.

26. *Ibidem*, cap. I, § II, col. 588 D.

tivi ai unor atribute ce pot fi considerate cauzele însușirilor din lume. În această experiență apofatică sunt date deci toate: experiența lucrărilor lui Dumnezeu, conștiința ființei Lui, care depășește orice accesibilitate, neputința exprimării deplin adecvate a acestor lucrări, evidența că ele sunt cauzele lucrurilor și, ca atare, pot fi exprimate în termeni analogi cu însușirile lucrurilor și, totodată, necesitatea de a corecta aceste exprimări intelectuale afirmative prin negările lor.

În orice caz, în experiența mai presus de înțelegere a lucrărilor lui Dumnezeu e dată și experiența lor în calitate de cauze ale lucrurilor și deci necesitatea de a exprima ceea ce se experiază atât în termeni afirmativi, cât și negativi, odată cu conștiința că lucrările înseși sunt mai presus de acești termeni. Termenii negativi singuri sunt tot așa de insuficienți ca și cei afirmativi. Totdeauna trebuie făcută o sinteză între ei. Dar la baza acestei sinteze stă o experiență care depășește atât termenii afirmativi, cât și pe cei negativi ai ei. Dumnezeu are în Sine atât ceea ce corespunde termenilor afirmativi, cât și ceea ce corespunde termenilor negativi, dar într-un mod absolut superior acestora. Iar acesta e un fapt de experiență, nu de simplă speculație. 'Lui Dumnezeu trebuie să-l recunoaștem toate afirmațiile împrumutate de la lucruri, ca Unul ce e cauza tuturor, și să-l negăm, mai propriu-zis, toate, ca fiind mai presus de toate, dar să nu credem că negațiile contrazic afirmațiile, ci mai degrabă să socotim că e mai presus de toate negațiile Cel care e mai presus de toată negarea și afirmarea'²⁷.

Faptul că atât afirmațiile, cât și negațiile intelectuale au o bază într-o experiență a lucrărilor lui Dumnezeu în lume micșorează, la Dionisie, ca și la ceilalți Părinți bisericești, deosebirea prea strictă între cunoașterea intelectuală și cea apofatică a lui Dumnezeu. Cunoașterea intelectuală a

27. *De mystica theologia*, cap. I, § II, P. G. 3, col. 1000 B.

Logosului este o participare la lucrarea Lui de-rațiune-dă-tătoare și susținătoare. Dacă teologia catolică reduce toată cunoașterea lui Dumnezeu la o cunoaștere de la distanță, teologia răsăriteană o reduce la o teologie a participării de diferite grade, urcate prin purificare.

Dionisie, deși pe de o parte afirmă că lui Dumnezeu I se potrivesc mai bine negațiile decât afirmațiile, pe de alta afirmă că El e cu mult mai mult deasupra negațiilor decât asupra afirmațiilor. Aceasta trebuie înțeles astfel: în Sine Dumnezeu este cea mai pozitivă realitate. Dar suprema Lui pozitivitate e deasupra tuturor afirmațiilor noastre. Iar acesta e un motiv în plus de a nu renunța la grăirea despre Dumnezeu în termeni afirmativi.

S-a insistat mult asupra faptului că Dionisie numește pe Dumnezeu "întuneric", ca fiind Cel total necunoscut. Dar Dionisie spune că lui Dumnezeu nu I se potrivește nici termenul de "întuneric". El e dincolo de întuneric și dincolo de lumină, dar nu în sens privativ, ci ca mai presus de ele. El e întunericul supraluminos. "Întunericul dumnezeiesc este lumina neapropiată în care se spune că locuiește Dumnezeu. Și fiind nevăzut pentru lumina copleșitoare, și inaccesibil pentru abundența revărsării supraființiale de lumină, în El ajunge oricine se învrednicește să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, prin faptul că nu-L vede, nici nu-L cunoaște, ajungând în realitate în Cel mai presus de vedere și de cunoaștere, aceasta cunoscând: că este dincolo de toate cele sensibile și inteligibile"²⁸.

Dumnezeu nu e cunoscutibil, totuși cel ce crede îl poate trăi pe El în mod simțit și conștient. Acesta e faptul pozitiv. Omul e scufundat în oceanul neînțeles, indefinit și inexprimabil al lui Dumnezeu, dar își dă seama de aceasta. Dumnezeu este realitatea pozitivă dincolo de ce cunoaștem noi ca pozitiv; dar în comparație cu lumea creată El e

28. *Epistola V către Dorotei*, P. G. 3, col. 1073 D.

o realitate negativă dincolo de ce cunoaştem noi ca negativ. Lucrul acesta îl spune Dionisie și prin caracterizarea paradoxală a lui Dumnezeu, care nu înseamnă o anulare a unei părți prin alta, ci o depășire și a uneia, și a alteia: "Ființă mai presus de ființă, minte neînțeleasă și cuvânt negrăit"²⁹.

Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește mai mult de vederea lui Dumnezeu, de către cei purificați, ca lumină care strălucește prin toate. Dar menționează continuu că lumina aceasta e mai presus de orice înțelegere și prin infinitatea ei ține deschisă perspectiva unei înaintări fără sfârșit în ea. În același timp, el experiază pe Dumnezeu ca persoană și totodată Îl vede în calitatea Lui de cauză a tuturor lucrurilor și bunătăților. Lumina are de altfel în sine un sens și dă tuturor un sens:

"Ea strălucește, cum a strălucit Dumnezeuul meu în învierea Sa,
 Mai presus de razele soarelui pe care-l vedem;
 Și astfel stând lângă Cel ce l-a slăvit pe ei
 Oamenii rămân buimăciți de prisosința slavei
 Și de creșterea neîncetată a strălucirii dumnezeiești.
 Înaintarea în ea nu se va sfârși în vecii vecilor,
 Căci oprirea creșterii în acest sfârșit fără sfârșit
 Nu ar fi decât cuprinderea Celui necuprins.
 În acest caz Cel de care nu ne putem sătura ne-ar sătura.
 Dar plinătatea Lui și slava luminii Lui
 E un abis al înaintării și un început fără sfârșit.
 Sfârșitul este în ei început de slavă
 Și, ca să-ți fac înțelesul mai limpede,
 În sfârșit vor avea începutul, și, în început, sfârșitul"³⁰.

Cel ce strălucește este Hristos ca persoană, pentru cel ce prin purificare au ajuns la deplina iubire. Numai dintr-o

29. *De divinis nominibus* I, § I, P. G. 3, col. 588.

30. 'Hymne II', în: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, tome I, ed. Sources Chrétienues, nr. 56, p. 170-172.

persoană iese o lumină inepuizabilă, o continuă noutate de sensuri și de iubire:

"Tu ești împărăția cerurilor, Tu ești pământul celor blânzi, Hristoase,

Tu ești raiul plin de verdeață, Tu ești mirele tuturor...

.....
Și harul Tău va lumina ca soarele, Dumnezeul meu...

.....
Și vei lumina, Tu, soare neapropiat în mijlocul sfinților,
Și toți vor fi luminați după măsura
Credinței, a făptuirii, a nădejzii și a iubirii,
A curățirii și luminii, ce vin din Duhul Tău³¹.

El e cauza tuturor, dar, ca nici una din ele. Termenii afirmativi și negativi se completează, dar toți sunt expresia unei experiențe apofatice, nu a unei gândiri speculative, de la distanță.

'Căci Tu nu ești nimic din toate, pentru că ești mai presus de toate,

Pentru că Tu ești cauzatorul celor ce sunt, ca făcătorul tuturor,

Și de aceea ești aparte de toate.

Ești cugetat deasupra tuturor celor ce sunt:

Nevăzut, neapropiat, necuprins, neatins.

Rămâi neînțeleș și neschimbat,

Simplu și variat,

Nici o minte nu poate înțelege varietatea slavei Tale

Și frumusețea frumuseții Tale³².

Sfântul Grigorie Palama a dat o precizare ultimă tradiției patristice referitoare la cunoașterea de Dumnezeu. El nu contestă că mintea naturală poate cunoaște pe Dumnezeu, dar filosofii s-au abătut de la uzul ei normal³³. El

31. *Ibidem*, p. 168.

32. "Hymne XV", tom. cit., p. 283.

33. Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχάζόντων, τῶν προτέρων ὁ πρῶτος, ed. P. Hristou, tom. I, p. 383.

spune despre această cunoaștere naturală, îndrumată de rațiunea neabătută de la uzul ei firesc: "Vederea și cunoașterea de Dumnezeu prin fapte se numește lege naturală. De aceea, și înainte de patriarhi și de prooroci și de legea scrisă, ea a chemat și a întors neamul omenesc la Dumnezeu și a arătat pe Creatorul celor ce n-au ieșit din cunoștința naturală, ca filosofii elini. Căci cine, având minte și văzând atâtea deosebiri de substanțe, pornirile echilibrate ale mișcărilor opuse..., nu va cunoaște, ca din chip și din ceea ce e cauzat, pe Dumnezeu? El va avea și cunoștința de Dumnezeu prin negație. Deci cunoștința fapturilor a întors neamul oamenilor la Dumnezeu, înainte de lege"³⁴.

Desigur, odată ce a venit Fiul lui Dumnezeu în trup, credința adusă de El ne-a ridicat la o cunoștință superioară. Și cine o refuză pe aceasta e condamnat. Chiar în Vechiul Testament a existat o credință mai presus de rațiune. Prin întruparea Cuvântului această credință s-a întărit și mai mult. "De fapt credința noastră este o vedere mai presus de minte. Iar posesiunea celor crezute e o vedere mai presus de această vedere, care e mai presus de minte. Dar ceea ce se vede și se posedă prin această ultimă vedere, fiind mai presus de toate cele sensibile și inteligibile, nu e nici ea ființă a lui Dumnezeu"³⁵.

Cine s-a ridicat la această stare cunoaște pe Dumnezeu drept cauza tuturor, nu atât prin rațiune, ci printr-o trăire a puterii Lui.

Vederea lui Dumnezeu în lumină e mai presus nu numai de cunoașterea rațională, ci și de cea prin credință. Ea e mai presus deci și de cunoașterea prin negație. Căci apofatismul ei e vedere mai presus de orice fel de cunoaștere, chiar de cea negativă. El se folosește de cuvintele negative pentru a o exprima, dar ea însăși e mai presus de aceste

34. Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν, τῶν ὑστέρων ὁ τρίτος; ed. cit., p. 578.

35. *Ibidem*, p. 574.

cuvinte. Adresându-se lui Varlaam, care spunea că cea mai înaltă cunoaștere a lui Dumnezeu e cea prin negația rațională, Sfântul Grigorie Palama spune: "Altceva este, scumpule, vederea (contemplația), și altceva teologia, întrucât nu este același lucru a grăi ceva despre Dumnezeu și a dobândi și a vedea pe Dumnezeu. Căci și teologia negativă este cuvânt. Dar vederile (contemplațiile) sunt mai presus de cuvânt"³⁶.

Vederea și trăirea lui Dumnezeu se exprimă totuși și prin termeni negativi, dar nu pentru că ea nu-i o vedere reală a Lui, ci pentru că depășește tot ce exprimă cuvintele. Dumnezeu este exprimat ca "întuneric" nu pentru că nu se vede în nici un fel, ci în sens de depășire: se cunoaște totuși că acest întuneric e Dumnezeu. Așa interpretează Palama cuvintele lui Dionisie din "Epistola către Dorotei": "întunericul lui Dumnezeu este lumina cea mai apropiată, din pricina răspândirii covârșitoare de lumină supraființială. În acesta ajunge tot cel ce se învrednicește să cunoască și să vadă pe Dumnezeu chiar prin faptul de a nu vedea și cunoaște; căci fiind ridicat în ceea ce e mai presus de vedere și de cunoștință, cunoaște tocmai ceea ce e dincolo de toate cele sensibile și inteligibile" (Migne, P. G. 3, col. 1073 B).

Comentând aceste cuvinte, Sfântul Grigorie Palama zice: "Deci aci spune același lucru, că e și întuneric și lumină, că și vede și nu vede, că și cunoaște și nu cunoaște. Cum e deci întuneric această lumină?". "Pentru revărsarea covârșitoare de lumină", zice. Deci în sens propriu e lumină; întuneric e în sens de depășire (καθ' ὑπεροχὴν), întrucât e invizibilă celor ce ar vrea să se apropie de ea și să o vadă prin lucrările simțurilor sau ale minții. Iar capacitatea de a intra în acel întuneric e a celor purificați de pasiuni egoiste, asemenea lui Moise care n-a trăit decât pentru Dumnezeu

36. *Ibidem*, p. 582.

și pentru împlinirea voinței Lui cu poporul Israel". "Teologia prin negație însă e proprie fiecărui cinstitor de Dumnezeu... Dar cel ajuns în lumina aceea vede, zice, și nu vede. Cum văzând, nu vede? Pentru că vede, zice, mai presus de vedere. Deci cunoaște și vede în sens propriu, și nu vede, în sens de depășire, întrucât nu vede prin vreo lucrare a minții și a simțurilor, căci a depășit toată lucrarea cunoașterii, ajungând mai presus de vedere și de cunoaștere; adică vede și lucrează la un nivel mai înalt ca noi, ca unul ce a ajuns mai sus decât omul și e Dumnezeu după har și fiind unit cu Dumnezeu vede pe Dumnezeu prin Dumnezeu"³⁷.

Am putea rezuma tradiția patristică despre cunoașterea lui Dumnezeu în următoarele puncte:

a) Există o putință naturală de cunoaștere rațională afirmativă și negativă a lui Dumnezeu; dar ea se menține foarte anevoie în afara Revelației supranaturale și a harului. Ea se datorește și unei evidențe a lui Dumnezeu în lume.

b) Cunoașterea prin credință pe baza Revelației supranaturale e superioară cunoașterii raționale naturale și o face și pe aceasta fermă, o limpezește și o lărgeste. Cunoașterea aceasta are în ea și o anumită experiență conștientă de Dumnezeu, ca o presiune a prezenței Lui personale asupra persoanei omului. Ea e superioară celei din cunoașterea naturală și, ca atare, e ceva ce depășește cunoașterea rațională afirmativă și negativă, deși recurge la termenii afirmativi și negativi pentru a se exprima în oarecare măsură.

c) Cunoașterea din credință se dezvoltă, prin purificare de patimi, într-o participare la ceea ce ne comunică Dumnezeu, Care este mai presus de cunoaștere. Ea poate fi numită mai degrabă necunoaștere, sau cunoaștere apofatică într-un grad superior cunoașterii apofatice din credință

37. *Ibidem*, p. 583-584.

amintită la punctul b), pentru că depășește tot ce putem cunoaște prin simțuri sau prin minte și e mai mult decât simpla presiune a prezenței Persoanei lui Dumnezeu. Ea nu exclude o cunoaștere a lui Dumnezeu drept cauză și necesitatea de a-L exprima și acum prin termeni afirmativi și negativi, deși conținutul a ceea ce se cunoaște depășește într-o măsură cu mult mai mare conținutul acestor termeni decât cunoașterea Lui prin credința simplă.

d) Cel ce are vederea sau trăirea aceasta a lui Dumnezeu are în același timp conștiința că, după esență, Dumnezeu e dincolo și de această vedere sau trăire. Aceasta înseamnă trăirea cea mai intensă a relației cu Dumnezeu ca persoană, care în această calitate nu se poate defini, fiind cu totul apofatică.

e) În general, trăirea apofatică a lui Dumnezeu e o caracteristică definitorie a Ortodoxiei în Liturghie, Taine, ierurgii, superioară celei occidentale, care e sau rațională, sau sentimentală, sau, concomitent, și una și alta. Trăirea apofatică echivalează cu un simț al misterului, care nu exclude rațiunea și sentimentul, dar e mai adânc decât ele.

B

Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții

Dacă cunoașterea intelectuală, afirmativă și negativă, e un produs mai mult al gândirii teoretice, iar în cea apofatică sporesc oamenii duhovnicești, această a treia cunoaștere se impune tuturor creștinilor în viața practică.

Pe Dumnezeu îl cunoaște fiecare credincios în acțiunea Lui providențială prin care este condus în împrejurările particulare ale vieții sale, uneori hărăzindu-i-se bunuri, alteori fiind privat în mod pedagogic de ele. Acest din urmă mod de conducere îl numește Sfântul Maxim conducere prin

judecată. Fiecare cunoaște pe Dumnezeu prin apelul ce-l face Acesta la el, punându-l în diferite împrejurări, în contact cu diferiți oameni care-i solicită împlinirea unor îndatoriri, care-i pun răbdarea la grele încercări. Fiecare îl cunoaște în muștrările conștiinței pentru relele săvârșite; în sfârșit, îl cunoaște în necazurile, în insuccesele mai trecătoare sau mai îndelungate, în bolile proprii, sau aie celor apropiați, ca urmări ale unor rele săvârșite, sau ca mijloace de desăvârșire morală, de întărire spirituală, dar și în ajutorul ce-l primește de la El în biruirea lor și a altor piedici și greutăți ce-i stau în cale. E o cunoaștere care ajută la conducerea fiecărui om pe un drum propriu de desăvârșire.

E o cunoaștere palpitantă, apăsătoare, dureroasă, bucurătoare, care trezește în ființa noastră responsabilitatea și încălzește rugăciunea și care o face să se strângă mai mult lângă Dumnezeu.

În ea, ființa noastră trăiește practic bunătatea, puterea, dreptatea, înțelepciunea lui Dumnezeu, grija Lui atentă față de noi, planul special al lui Dumnezeu cu ea. În acest raport persoana umană trăiește un raport de intimitate particulară cu Dumnezeu ca Persoană supremă. În această cunoaștere eu nu mai văd pe Dumnezeu numai ca pe Creatorul și Proniatorul a toate, sau ca Misterul care Se face vădit tuturor, umplându-l pe toți de aceleași bucurii mai mult sau mai puțin la fel; ci îl cunosc în grija Lui specială față de mine, în raportul Lui intim cu mine, în istoria relațiilor Lui cu mine, în planul Lui în care mă conduce în mod special pe mine spre ținta comună, prin durerile, revendicările și direcțiile particulare pe care mi le adresează mie în viață. Desigur, acest raport intim al lui Dumnezeu cu mine nu mă scoate din solidaritatea cu alții, din obligațiile față de alții, față de familie, de nație, de locul meu, de timpul meu, de lumea din timpul meu. Dar mi Se face cunoscut în apelurile ce mi le face în mod special mie, pentru a

mă stimula la împlinirea datoriilor mele, sau în remușcările mele deosebite pentru neîmplinirea îndatoririlor mele speciale.

Sfântul Ioan Gură de Aur a pus în relief caracterul palpitant, îmbibat de frică și de cutremur, al cunoașterii lui Dumnezeu. El provine, în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, în mare parte din trăirea în general a misterului cutremurător al lui Dumnezeu. Dar acest mister se trăiește cu deosebire în aceste stări de responsabilitate, de conștiință a păcătoșeniei, de trebuință a pocăinței, de dificultăți insurmontabile ale vieții. Psalmii Vechiului Testament dau expresie îndeosebi acestei cunoașteri a lui Dumnezeu. Toate aceste împrejurări produc o sensibilizare, o subțiere a ființei noastre pentru sesizarea realităților de dincolo de lume, pentru căutarea unui sens al lor. Cunoașterea de Dumnezeu e însoțită de responsabilitate, de frică și de cutremur cu deosebire în astfel de împrejurări. Ele fac sufletul mai sensibil pentru prezența lui Dumnezeu, sau pentru prezența lui Dumnezeu care vrea ceva deosebit cu mine, căci planul Lui deosebit cu mine e cel ce le produce. Dumnezeu nu este cunoscut într-o stare de indiferență. El nu vrea să fie cunoscut într-o stare de indiferență, care nu mă ajută la de-săvârșire. De aceea mă aduce în astfel de împrejurări, prin care Se face transparent, din interesul Lui față de mine. El este mai ales în acest scop "mysterium tremendum".

Împrejurările dificile care se înfig ca niște cuie în ființa noastră ne împing la rugăciune mai simțită. Iar în cursul rugăciunii de acest fel prezența lui Dumnezeu ni se face și mai evidentă. În general, bine este ca rugăciunea să se facă în orice împrejurare, căci ea este în sine un mijloc de sensibilizare a sufletului pentru prezența lui Dumnezeu și un mijloc de adâncire a cunoașterii de noi înșine în fața lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Întâi rugăciunea, apoi cuvântul. Așa zice și apostolul: "Iar noi vom stărui în rugăciune și în slujirea adevărului" (Fapte 6, 4). Așa face și Sfântul Apostol Pavel, rugându-se în introducerea epis-

tolelor ca, precum lumina din sfeșnic, așa lumina rugăciunii să meargă înaintea cuvântului. Dacă te vei obișnui să te rogi cu sârguință, nu vei avea lipsă de învățatura celor ce sunt împreună-robi, căci Însuși Dumnezeu îți va lumina cugetarea fără mijlocitori"³⁸.

Starea de rugăciune e o stare de sesizare, printr-o accentuată sensibilitate, a lui Dumnezeu ca un Tu prezent. Tocmai din acest motiv în rugăciune îi vorbim direct lui Dumnezeu, câtă vreme în cugetare credinciosul se simte singur, în afara unei relații directe cu Dumnezeu.

În starea aceasta de relație directă cu Dumnezeu, puterea Lui se simte și ea direct. Mai ales când cel care crede îl cere ajutorul cu conștiința că acest ajutor nu-l mai poate veni decât de la El. Dacă sunt grade ale prezenței cuiva în fața noastră, gradul cel mai accentuat de prezență îl are cineva când ne stă în față ca persoana a doua și când suntem în convorbire cu ea. Iar prezența aceasta câștigă un grad și mai mare când îl simțim pe acela deschis apelului nostru la el. De aceea Dumnezeu, Căruia ne adresăm în rugăciune cu convingerea că El ne ascultă și că e hotărât să ne ajute, este simțit în gradul celei mai accentuate prezențe în fața noastră.

Sfântul Ioan Gură de Aur tălmăcește acest lucru astfel: 'Iar când zic rugăciunea, nu zic pe cea simplă și plină de indiferență, ci pe cea făcută cu stăruință, cu sufletul îndurerat, cu cugetul concentrat. Aceasta se ridică la cer și aduce vindecarea. Căci cugetul omenesc, câtă vreme se bucură de multă libertate, se revarsă și se împrăștie. Dar, când vreo împrejurare de jos îl strămtorează și îl presează puternic, trimite rugăciunile curate și fervente spre înălțime. Și ca să afli că mai ales cele făcute într-un necaz sunt ascultate, ascultă ce spune prorocul: 'Întru necazul meu către Domnul am strigat și m-a auzit' (Ps. 119, 1). Să ne încălzim deci conștiința, să ne îndurerăm sufletul cu amintirea pă-

38. *De Incomprehensibili Dei natura*, III, P. G. 48, col. 725-726.

catelor, să-l îndurerăm nu ca să-l aducem la disperare, ci ca să-l pregătim să fie ascultat, ca să-l facem să fie treaz și să vegheze și să atingă cerurile înseși. Căci nimic nu alungă atât de mult nepăsarea și moleșeala, ca durerea și necazul care adună cugetul din toate părțile și-l întorc spre Dumnezeu³⁹. Atunci apelăm direct la Izvorul ultim al tuturor puterilor, care e experiat ca persoană ce nu poate rămâne indiferentă. Iar acest Izvor al tuturor puterilor cere să l te adresezi cu toată puterea. Relația deplină între persoană și persoană e o relație de putere în sensul bun al cuvântului, o relație de simțire opusă indiferenței și moleșelii.

Dumnezeu ni Se face cunoscut în toate dificultățile noastre, când căutăm să vedem greșelile noastre care le stau la bază. De cele mai multe ori aceste dificultăți se ivesc pentru că am uitat să vedem, în toate cele ce avem, darurile lui Dumnezeu și drept urmare să le folosim și noi ca daruri față de alții. Căci Dumnezeu vrea să ne facă și pe noi dăruitori ai darurilor Sale, ca să creștem în iubirea față de alții făcând aceasta. Simeon Metafrastul zice că atunci când cei ce te laudă te-au părăsit și te bârfesc și te persecută, să te gândești că "acestea ți s-au întâmplat din dreapta judecată și poruncă a iubitorului-de-oameni Dumnezeu, pentru că te-ai arătat nerecunoscător față de El. Căci cele ce le-ai dat Binefăcătorului tău, acelea le-ai și luat. Și cu ce măsură ai măsurat, cu aceea ți se va măsura și dreaptă este judecata lui Dumnezeu care s-a făcut cu tine, suflet nerecunoscător și nemulțumitor, care ai uitat de binefacerile lui Dumnezeu. Căci ai uitat marile și bogatele daruri ale Binefăcătorului tău, pe care El ți le-a făcut"⁴⁰. Deci atunci când ne merge bine, cât și atunci când ne merge rău, să ne gândim la responsabilitatea noastră față de Dumnezeu pentru frații noștri. În amândouă cazurile aceasta ține în conștiința noastră treaz gândul la Persoana lui Dumnezeu, ne ține în relație cu El și ne face să cugetăm la

39. *Ibidem*, V, P. G. 48, col. 744.

40. *Katávvycti*, Atena, 1875, p. 381.

El. Iar această cugetare adâncește cunoștința noastră despre El. În primul caz, Dumnezeu ne dă bunurile, invitându-ne să ne unim cu El și cu alții în iubire. În al doilea caz, ne mustră pentru că n-am făcut aceasta și ne îndeamnă să ne căim și să facem în viitor ceea ce n-am făcut în trecut. În amândouă cazurile ne vorbește Dumnezeu, chemându-ne să-l răspundem prin faptele noastre.

El ni Se adresează și trezește responsabilitatea noastră într-un mod deosebit de pătrunzător prin fețele celor lipsiți. A spus-o aceasta El însuși (Mt. 25, 31-46). Dumnezeu pune în relief valoarea incomensurabilă a omului ca om în fața Lui; ea e atât de mare, că El însuși Se identifică cu cauza lui. Trebuie să ne gândim în aceste cazuri că, așa cum Dumnezeu ne cere să ajutăm pe alții, așa cere și aitora să ne ajute pe noi în cazul în care vom avea nevoie. "Suflete, ajută celui nedreptățit, ca să poți scăpa din mâna celui ce te nedreptățește. Și nu întârzia să-l ajuți, ca și Dumnezeu să te ajute și să te izbăvească din mâna celor ce te necăjesc pe tine"⁴¹.

În fiecare sărac și asuprit și bolnav ne întâmpină Hristos, cerându-ne, prin coborâre, ajutorul nostru. În mâna întinsă a celui sărac e mâna întinsă a lui Hristos, în vocea lui stinsă, auzim vocea stinsă a lui Hristos; suferința lui, din pricina lipsei și a umilinței în care-l ținem, e suferința lui Hristos pe cruce, pe care noi o prelungim. În toate, Dumnezeu Se coboară la noi și ni Se face cunoscut. Chiar această coborâre face evidentă taina Lui mai presus de orice pricepere; face evidentă iubirea Lui care întrece toate iubirile din lume. Toate împrejurările și persoanele prin care ne grăiește Dumnezeu sunt apeluri și chipuri vii și transparente ale Lui; Dumnezeu cel simplu Se coboară la noi într-o multitudine de forme și de situații, propriu-zis în toate situațiile și formele vieții noastre. Dar, cunoscut prin toate acestea, taina Lui rămâne totuși mai presus de înțelegere. Mai dureros se impune misterul apofatic al lui Dum-

41. Simeon Metafrastul, *op. cit.*, p. 150.

nezeu în suferința dreptului. Iov este chinuit nu numai de durere, ci și de neînțelegerea cauzelor ei. Prin pilda lui Iov, Dumnezeu arată că iubirea față de El și de semenii trebuie să treacă prin proba de foc a suferinței.

Explicând viziunea profeției lui Isaia despre serafimii care-și acopereau fețele înspre Dumnezeu (Is. 6, 2), Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Când proorocul zice că nu puteau privi pe Dumnezeu nici coborât, nu zice altceva decât că nu pot avea cunoștința Lui clară și exactă și cuprinzătoare și nu pot privi direct spre flința Lui curată și întreagă, nici chiar în coborârea Lui"⁴².

Experierea aceasta existențială a lui Dumnezeu se îmbină cu experierea Lui apofatică, punând însă mai accentuat în relief caracterul patetic personal al lui Dumnezeu în raporturile Lui cu noi, decât în experiența apofatică, care vede lumina lui Dumnezeu într-un fel de coplesire a lumii. Dar ea se îmbină și cu cunoașterea lui Dumnezeu ca creator și proniator al lumii (cunoașterea catafatică), făcând pe Dumnezeu cunoscut ca atare într-un mod mai intim omului, dar în același timp lărgindu-se ea însăși prin cea din urmă. Îmbinarea tuturor acestor trei cunoașteri o vedem în cazul lui Iov, sau în atâtea locuri din Psalmi. Lui Iov, care vrea să înțeleagă pentru ce i-a trimis Dumnezeu suferința, Acesta îi arată minunile Sale din natură tocmai pentru ca să accepte misterul actelor Lui, mai presus de orice înțelegere. Iar psalmistul cunoscând prezența lui Dumnezeu mai presus de înțelegere din atâtea împrejurări personale ale vieții sale, îl laudă în același timp din măreția actelor Lui din natură.

Prin toate aceste trei căi de cunoaștere se pune în relief interesul personal al lui Dumnezeu față de om, dar și taina și măreția Lui mai presus de înțelegere. Prin toate trei, Dumnezeu este cunoscut ca iubitor pe măsura iubirii noastre față de El și de semenii.

42. *Op. cit.*, IV, P. G. 48, col. 731.

II

Ființa și atributele lui Dumnezeu

A

Atributele și lucrările necreate ale lui Dumnezeu, în general. Raportul lor cu ființa Lui

Părinții răsăriteni au făcut o distincție între ființa și lucrările lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama n-a făcut decât să stăruie în deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu și lucrările necreate izvorâte din ea. Dar uneori vorbindu-se de varietatea lucrărilor dumnezeiești, se uită să se menționeze că prin fiecare lucrează Dumnezeu, Cel unul în ființă. Trebuie să avem însă mereu în vedere faptul paradoxal că, deși de fiecare dată Dumnezeu este eficient printr-o lucrare deosebită, este întreg în fiecare lucrare. Pe de altă parte, prin fiecare lucrare Dumnezeu produce sau susține un anumit aspect al realității, care prin urmare își are cauza în ceva corespunzător, dar, într-un sens neînțeles, în Dumnezeu însuși. Lucrările care produc atributele lumii sunt deci purtătoarele unor atribute care există într-un mod simplu și neînțeles în Dumnezeu. Lucrările nu sunt deci decât atributele lui Dumnezeu în mișcare, sau Dumnezeu însuși, Cel simplu, într-o mișcare de fiecare dată specificată, sau în mișcări multiple specificate și unite între ele. În fiecare din aceste lucrări sau energii este în același timp Dumnezeu însuși întreg, lucrător și mai presus de lucrare sau de mișcare. Lucrările Lui sunt prin aceasta cele ce fac vădite în creaturi însușirile lui Dumnezeu, creându-le pe acestea cu însușiri analoage, dar infinit inferioare Lui, și apoi împărtășindu-le acestora în grade mereu mai înalte lucrările sau atributele necreate ale Sale⁴³.

43. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. IX, IX: "Oare când teologul spun iarăși că Cel nemișcat iese și Se mișcă spre toate, nu

De aceea, Dionisie Areopagitul vede pe Dumnezeu mai presus de orice nume și, în același timp, indicat întreg prin multe nume: 'Oare nu acesta este numele Lui, cu adevărat minunat, că e mai presus de orice nume?... Dar înțelepții în cele dumnezeiești Îl laudă prin multe nume din toate cele cauzate: ca bun, ca frumos, ca înțelept, ca vrednic de iubit, ca Dumnezeul dumnezeilor, ca Domnul domnilor, ca Sfântul sfinților, ca veșnic, ca Cel ce este, ca fiind cauza veacurilor, ca dătătorul de viață, ca înțelepciune și ca minte, ca rațiune (cuvânt), ca cunoscător, ca mai presus de toate comorile a toată cunoștința, ca putere, ca stăpânitor etc.'⁴⁴. El Îl vede pe Dumnezeu în întregimea Lui în toate acțiunile îndreptate spre lume. Dar Îl vede și ca mai presus de toate aceste lucrări.

Toate numirile se referă la "ieșirile binefăcătoare" ale izvorului Dumnezeirii, nu la aceste însușiri⁴⁵.

Noi nu cunoaștem atributele lui Dumnezeu decât în dinamismul lor și în măsura în care ne împărtășim de ele. Dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu însuși rămâne pasiv în simplitatea Sa și mișcarea variată e proiectată de noi asupra Lui. Din Dumnezeu însuși pornesc lucrările care produc în lume noi și diferite însușiri. Dar noi nu le cunoaștem decât prin prisma efectelor produse în lume. Dumnezeu însuși variază pentru noi în lucrările Sale, rămânând ca sursa acestor lucrări simplu și fiind prezent întreg în fiecare. 'Căci toate cele dumnezeiești și câte ni s-au arătat

trebuie să înțelegem și aceasta în chip demn de Dumnezeu? Căci trebuie să socotim cu evlavie că El Se mișcă, nu prin vreo purtare (fără voie), nu prin vreo schimbare, sau alterare, sau modificare, sau prin mișcare spațială, fie dreaptă, fie ciclică, fie în ambele feluri, nu prin vreuna inteligibilă sau psihică, sau fizică, ci prin faptul că Dumnezeu le aduce la ființă și le susține pe toate și le poartă de grijă în tot felul și este prezent în toate printr-o cuprindere nesilită a tuturor și prin ieșirile și lucrările proniatoare spre toate'.

44. *De div. nom.*, cap. I, VI, col. 596.

45. *Ibidem*, cap. I, IV, col. 589 D.

nouă se cunosc numai prin participare. Ele însele, cum sunt în obârșia și în temelia lor, sunt mai presus de toată mintea și esența și cunoștința. De exemplu, când numim ascunzimea supraființială Dumnezeu, sau viață, sau esență, sau lumină, sau rațiune, nu înțelegem nimic altceva decât puterile care vin la noi, puteri îndumnezeitoare, de esență-făcătoare și de viață-făcătoare, de înțelepciune-dătătoare⁴⁶.

Noi nu experiem din Dumnezeu, în conținut, decât lucrările Lui variate, referitoare la lume, adică în relație cu noi. Încolo, știm că la baza lor este esența subzistentă personal, dar cum este ea nu știm, pentru că e o esență mai presus de toate esențele. Tot ce cunoaștem din Dumnezeu e dinamismul Său trăit în relațiile cu lumea, sau prin prisma noastră, dinamism nesupus vreunei necesități, adică nepătimitor, ci cu totul liber.

De altfel chiar persoana umană ca subzistență a ființei, care ca atare menține ființa ca fiind o rezervă ce nu se epuizează în nici un fel de acte, nu are nici un nume care să o caracterizeze în ea însăși. Numele ce le dăm persoanelor (Ion, Petru etc.) sunt convenționale. Nu spun ce este persoana. Toate numirile celelalte, prin care vrem să o caracterizăm, se referă la modurile sale de manifestare. De aceea persoana însăși folosește un pronume (*eu*) pentru a se indica pe sine. Iar în relația de intimitate cu celălalt, îi spune acestuia *tu*. Cu atât mai puțin poate avea nume Subiectul suprem. Numele nu indică conținutul persoanei. Numele restrânge și stăpânește. Persoana nu poate fi restrânsă și dominată prin cunoaștere. Persoana este în general și prin excelență apofatică. Ea e deasupra existenței sesizabile direct. Ea se sesizează prin actele ei. Ea este în alt plan, în planul supra existențial. Cu atât mai mult, Persoana supremă. Dar nici atributele nu pot fi cuprinse în nu-

46. *Ibidem*, cap. II, VII, col. 645.

miri. Atributele au un caracter dinamic și își activează eficiența prin diferite acte. Sau însăși simplitatea inepuizabilă a esenței divine se activează sub forma unor însușiri variate prin actele ei.

Însușirile lui Dumnezeu, așa cum le cunoaștem noi, își dezvăluie bogăția lor în mod treptat, pe măsură ce noi devenim apți să ne împărtășim din ele. Dar ca ființă subzistentă personal, Dumnezeu rămâne totdeauna mai presus de ele, deși într-un fel oarecare El este izvorul lor. Deci nu greșim dacă le socotim existente, în totalitatea lor, într-un mod mai presus de orice înțelegere și într-o simplitate inepuizabilă în ființa Lui. De aceea, ca manifestări dinamice ale lui Dumnezeu, ele sunt "în jurul ființei Lui", și nu ființa Lui însăși.

Noi Îl cunoaștem pe Dumnezeu Cel pentru noi, dar această cunoaștere nu ni-L arată opus lui Dumnezeu în Sine.

În coborârea Lui la noi, El ne comunică în moduri corespunzătoare ceva din ceea ce El este de fapt, conducându-ne spre stări tot mai corespunzătoare Lui. În mod rațional, sub forma atributelor, Îl cunoaștem și-L înțelegem și-L exprimăm foarte schematic, general. Mai concret, mai intens Îl cunoaștem în lucrări. Dar exprimarea rămâne neadecvată; ea folosește mai mult simboluri și imagini.

1. Dumnezeu ni Se comunică prin lucrările Sale necreate

În comunicarea variată și treptată a conținutului Său inepuizabil, în dezvăluirea treptată și variată a conținutului atributelor Lui, se arată însăși bogăția nesfârșită a lucrărilor Sale necreate. Un plus din conținutul Său împărtășit nouă, sau o nuanță din acest conținut, ni se împărtășește printr-o nouă lucrare sau energie. Un atribut în sensul acesta apare ca expresia unor multiple lucrări care ne împărtășesc un bun dumnezeiesc într-o anumită măsură comun lor, pe care îl trăim. Dacă în atribute ființa dumnezeiască ne apare

coborâtă la înțelegerea noastră într-un anumit număr de aspecte, lucrările specifică și mai mult, sau în mod nenumărat aceste aspecte, sau atribute. Ele ne fac cunoscut pe Dumnezeu adeseori prin trăire atât în aspectele Lui generale coborâte la noi, cât și în specificările nenumărate în care ni se împărtășesc în fiecare clipă.

Pe de altă parte, Același Dumnezeu întreg ni Se face cunoscut și adeseori experiat prin fiecare lucrare și Același Dumnezeu întreg ni Se face prin ele cunoscut ca purtător al unui număr de atribute generale. Dumnezeu e bun. Dar câte nuanțe nu are bunătatea Sa pe care ne-o arată prin nenumărate lucrări, potrivit cu necesitățile noastre de fiecare clipă, potrivit cu necesitățile tuturor? Dumnezeu manifestă ceva din ființa Sa față de noi prin atributele Sale, dar acestea se specifică într-o simfonie uriașă și continuă de acte mereu noi care duc creația și fiecare făptură în parte spre ținta finală a deplinei uniri cu El. Prin toate, El urmărește realizarea acestui plan.

Astfel lucrările lui Dumnezeu nu ne apar grupate numai după atributele pe care le activează și ni le împărtășesc, ci și după diferite secțiuni ale planului urmărit de Dumnezeu cu creația. Prin unele din aceste lucrări se inaugurează unele perioade noi, prin acte mai culminante care sunt anticipate și continuate prin lucrări în legătură cu acelea. Creația lumii e o lucrare sau o sumă de lucrări urmate de lucrările providenței, iar mântuirea e pregătită printr-o suită de lucrări, care culminează în Întruparea și Învierea Fiului lui Dumnezeu și își are aplicarea printr-un șir de alte lucrări ce decurg din acelea. Tot dinamismul sau mișcarea creației spre îndumnezeire își are cauza în dinamismul lucrărilor dumnezeiești, care urmăresc conducerea creației spre îndumnezeire. În Dumnezeu este puterea pentru actele ce pornesc din El și prin care creația este dusă spre El. Aceste acte nu-L îmbogățesc și nu-L schimbă pe El însuși. Căci El

este mai presus decât toate actele Sale și decât toate atributele pe care le manifestă prin ele.

Cuvintele referitoare la lucrări pot servi și ca nume ale ființei, căci lucrările sunt produsele ei. Și ele pot fi pe de o parte noi, pentru că lucrările sunt noi; pe de alta, la baza cuvintelor noi rămân unele cuvinte fundamentale pentru că în lucrările noi se împărtășesc lumii aceleași atribute divine, chiar dacă în o tot mai mare adâncime și bogăție și în tot mai fine nuanțe. Dar taina realității personale a lui Dumnezeu se trăiește propriu-zis prin renunțare la toate cuvintele care indică atributele și lucrările Lui îndreptate spre noi.

2. Sensul caracterului 'de sine' al atributelor divine și supraexistența lui Dumnezeu

Dionisie Areopagitul socotește că, întrucât aspectele existenței noastre le avem prin împărtășire din însușirile împărtășibile ale ființei lui Dumnezeu, acelea toate pot fi socotite ca fiind *de sine*. Dar ele au un suport care e dincolo de orice însușire, atribut de Sine, a lui Dumnezeu. Însă el ridică 'existența de sine' mai sus decât toate celelalte atribute de sine. S-ar părea că el o identifică pe aceasta cu esența lui Dumnezeu (*esse-esența*). Dar întrucât esența nu e dată real decât în subiect, sau în ipostas, se poate spune că suportul tuturor atributelor lui Dumnezeu de care se împărtășesc făpturile, chiar suportul existenței, este realitatea ipostatică, sau întreit ipostatică divină. 'E propriu Lui să fie prin existența însăși mai sus ca viața de sine, înțelepciunea de sine și decât toate cele la care participă existențele care, înainte de a participa la ele, participă la existență'⁴⁷. 'Dar însăși existența este a *Celui ce este*. Și existența este a Lui, și nu El al existenței. Și existența este în El, și nu El în existență'⁴⁸. 'Cel ce este, este mai presus de

47. *Op. cit.*, cap. V, P.G. 3, col. 820.

48. *Op. cit.*, col. 820 A.

ființă, de existență, cauza-suport a ființei, a firii. Și nu numai cele ce există, ci și existența însăși a celor ce există este din Cel ce preexistă. "Căci Dumnezeu nu este în oarecare mod, ci în mod simplu și nedeterminat, cuprinzând în Sine și de mai înainte existența"⁴⁹.

El este, ca realitate personală, izvorul nedeterminat al tuturor însușirilor ce se determină oarecum prin ieșirea din El. Realitatea personală divină este nedeterminată în mod eminent, pentru că este ipostazierea supraesenței, din care își primește existența orice esență creată. Se poate spune că Dumnezeu este supraesența tripersonală, sau tripersonalitatea supraesențială. Ce este supraesența aceasta, nu știm. Dar ea este de la sine însăși. Însă ca orice esență, ea nu e reală decât prin faptul că subzistă în mod ipostatic, în persoane.

Dumnezeu însă, ca existența ipostatică supraesențială, nu se încadrează în categoria existenței cunoscute sau închipuite de noi, ci este mai presus de ele. Pentru că toate cele ce le cunoaștem noi ca existente își au existența de la altceva și depind în existența lor de un sistem de referințe. Aceasta indică o relativitate sau o slăbiciune a existențelor. Cel ce există însă prin Sine are o existență liberă de orice relativitate. El nu e încadrat într-un sistem de referințe. El nu are nici o slăbiciune. El este existența nu numai la modul superlativ, ci o existență supraexistentă. Ca atare, El nu suportă existența în mod pasiv și nu e supus deci nici unei pasiuni sau pătimituri. Acesta e sensul cuvântului grec ἀπαθής, aplicat lui Dumnezeu, și nu acela de nepăsător⁵⁰. Toată

49. *Op. cit.*, col. 818.

50. E ceea ce numesc Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul ἄσχετος: Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. V, VIII, cap. IX, P.G. 3, col. 826, 917 etc., Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. 91, col. 1153 C etc. Același lucru îl exprimă Sfinții Părinți prin termenul ἐξηννημεος (desprins de toate): Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. II, § VIII, P.G. 645 D.

viața lui Dumnezeu este act sau putere. Toate atributele le are de la Sine, deci nu prin împărtășire de la altul. De aceea toate le are în mod incomparabil superior creaturilor; căci toate acestea își au atributele lor prin împărtășire de la atributele Lui, prin lucrările Lui.

Viața de sine, existența de sine, înțelepciunea de sine nu pot exista ca niște atribute generale ale unei mulțimi de entități, care ele însele depind una de alta. În acest caz, aceste atribute nu ar fi trăite în concret de nici una din entități, ca atribute de sine. Existența lor de sine ar fi o abstracțiune. Lumea, fiind în realitate o sumă de entități dependente, nu poate fi ca întreg o realitate independentă.

Aceste atribute nu pot avea existența decât ca atribute ale unei realități personale unice. De fapt numai o persoană supremă poate fi, ea însăși și toate ale ei, *de sine*.

Chiar persoana umană, ca chip al Persoanei supraființiale, are în oarecare fel calitatea de a fi *de sine*. Ea este ultimul for care decide de faptele sale, de gândurile, de cuvintele sale. Asupra ei se exercită multe acțiuni. Dar ea le oprește și ea decide singură dacă vrea să le transmită mai departe și forma în care vrea să le transmită. Ea nu e o simplă piesă într-un angrenaj prin care trece o mișcare pornită din altă parte. Ea nu e pentru sistemul general din care face în oarecare măsură parte, ci e de sine, putând fi în oarecare fel mai presus de sistem. Ea reflectează în ce fel îi poate fi de folos o acțiune ce se exercită asupra ei, care în felul acesta mai mult îi solicită adeziunea decât trece prin ea fără să o întrebe. Persoana nu e pentru nimic, ci toate sunt pentru ea. Totuși persoana noastră umană e adusă la existență de alt factor și ea are nevoie de legăturile cu elementele unui sistem pentru a se îmbogăți, chiar dacă folosește aceste legături în modul în care vrea ea. Ea se dezvoltă prin ansamblul actelor produse de ea și al relațiilor ei cu cele înconjurătoare. Dar și acestea sunt mereu în funcție de ea. Ea, într-un anumit fel, ea vine de la exis-

tența însăși nu printr-un act de confecțiune, ci răsare în existență răspunzând unei chemări a lui Dumnezeu.

Astfel, chiar persoana umană nu face cu totul parte din sistemul de referințe în care este încadrată în mod total natura prin legile ei stricte. Deci numai o realitate de felul ei, dar incomparabil superioară, poate avea capacitatea de a nu face parte cătuși de puțin dintr-un sistem de referințe. În sistemul de referințe al naturii, toate sfârșesc în moarte, ca să apară altele. Ființa noastră umană nu poate exista ca persoană neincadrată integral în sistemul de referințe, decât pentru faptul că există o astfel de Persoană supremă. Raportul cu acea Persoană nu e identic cu apartenența într-un sistem de referințe involuntar. În raportul cu acea Persoană supremă, ca și cu orice persoană, persoana noastră umană e liberă. Ba tocmai acea Persoană supremă îi dă posibilitatea unei libertăți față de sistemul de referințe, cum îi dă în oarecare măsură și persoana semenului. Orice altă persoană cu care persoana umană este în relație face apel la ea pentru a săvârși anumite acte, nefolosind-o ca simplu punct de trecere pentru mișcările ei.

Deci chiar persoana noastră umană e de la sine, sau absolută într-un anumit sens, întrucât ea însăși decide în toate actele sale, care au un efect în ea și în realitatea externă.

Persoana supremă este însă de la Sine în sensul suprem al cuvântului. Căci Ea nu e de fapt de la nimeni și toate sunt de la Ea; actele proprii și realitățile produse de ele. Ea nu produce numai modificări în realitățile dinafară de Sine, ci le și creează. Existența de Sine, ca existență reală și nu numai gândită (de oricine ar fi gândită), e subzistentă, e ipostatică, e existența ipostatică absolută. Aceasta înseamnă că toate își au originea în puterea și voia Ei. Aceasta mai înseamnă că ființa Ei este de un ordin cu totul altfel decât ființa creată. Ea e supraesențială, ea e supra existențială, e transcendența întregii creații. Realitatea Persoanei supre-

me e în mod total liberă de orice sistem de referințe, e în mod deplin forul ultim al tuturor actelor Sale, iar de aceea, și al oricăror alte existențe. Numai aceasta explică existența persoanelor noastre umane și le poate asigura acestora o libertate oarecare față de sistemul de referințe în care se găesc.

Numai ca Persoană supremă Dumnezeu este *de la Sine* și toate atributele Sale sunt de la Sine și poate da și persoanei umane puțința să se împărtășească de această *calitate de sine* a sa și a actelor sale.

În felul acesta atributele: viață, existență, înțelepciune nu pot exista de sine decât dacă sunt ale unei persoane supreme. De fapt numai în relațiile cu o astfel de persoană ne simțim și noi inundați de puterile ei, ca de niște puteri ce nu mai sunt din altă parte, ce nu mai sunt relative. Pentru că aceste atribute sau lucrări nu le experimentăm ca lipsite de vreun suport, ca fiind de sine în ele însele, sau constituind ele însele esența ultimă. În cazul acesta ele ne-ar inunda în mod impersonal, involuntar și total, dar în același timp și într-un mod care se epulzează sau ne anulează. N-ar fi în ele o rezervă incomunicabilă, cu adevărat infinită, din care noi putem primi, pe măsura unei creșteri voluntare a noastre în iubirea de Dumnezeu. De aceea Dionisie Areopagitul declară că, deși adăugăm acestor atribute particula '*de sine*', trebuie să cugetăm la suportul lor. Prin acest suport sunt acestea de sine și ni se comunică prin voia Lui, pe măsura noastră.

De aceea numele de '*existența de sine*', '*viața de sine*', indică pe de o parte suportul lor în El însuși ca realitate supremă, pe de alta, faptul că de la El au toate existența, viața etc. Împărtășindu-ne de acele atribute, noi intrăm într-o relație cu Cel mai presus de relație. Suportul lor este Cel ce le are pe acestea prin Sine, Cel care le explică pe acestea. "Dar fiindcă mi-ai spus că ești nedumerit, cum de zic odată că Dumnezeu este viața de Sine, altădată că e suportul

(ipostasul) vieții de Sine..., am socotit necesar să te scap de această nedumerire... Nu este o contradicție între a spune că Dumnezeu este putere de Sine sau viață de Sine și a spune că e suportul (ipostasul) vieții de Sine sau al păcii, sau al puterii. Cele dintâi se spun din cele ce sunt (din făpturi) și mai ales din cele dintâi ale celor ce sunt, întrucât acelea sunt cauza tuturor. Celelalte, ca fiind în chip supraființial mai presus de toate... Căci nu spunem că existența de sine, care e cauza tuturor, e vreo ființă dumnezeiască sau îngerească (fiindcă numai existența supraființială de sine e obârșia, esența și cauza existenței tuturor), nici nu e vreo altă dumnezeire dătătoare de viață a tuturor celor ce viețuiesc, afară de viața cea mai presus de dumnezeire și cauza vieții de sine, nici, ca să spun pe scurt, alte suporturi ca principii formatoare ale celor ce sunt, pe care le-au inventat unii flecărind, ca: dumnezei și demiurghi ai lucrurilor, fără să-l cunoască propriu-zis nici ei, nici părinții lor. Ci numim existența de sine, viața de sine, Dumnezeirea de sine, în înțeles de obârșie, de Dumnezeu și de cauză, Cel unul și cauza tuturor cea mai presus de obârșie și de ființă, iar în sens participat, puterile proniatoare izvorâtoare din Dumnezeu cel neparticipat, adică pe cea de sine întemeietoare de ființă, de sine proniatoare de viață, de sine îndumnezeitoare, la care participă potrivit cu ele înseși cele ce sunt, cele ce viază și cele ce se îndumnezeiesc⁵¹.

Chiar înfinitatea experiată de noi își are suportul în Persoana supraexistentă, apofatică, fiind deci mai presus și de ea, și "depășind toată înfinitatea"⁵².

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune același lucru când declară că Dumnezeu nu e supus categoriei existenței, pentru că tot ce e sub categoria existenței se află sub un "cum" al existenței și ca atare e limitat, căci orice fel de

51. *De divinis nominibus*, cap. IX, § VI, P.G. 3, col. 953, 956.

52. *Ibidem*, cap. IX, col. 909.

"cum" exclude alte feluri de "cum". De acest "cum" al existenței ține și un "când" și un "unde", sau un timp și un loc, care de asemenea limitează o individualizare. "Dumnezeu nu este accesibil nici unei rațiuni și nici unui înțeles, din care cauză nici nu categorisim existența Lui ca existență. Căci toată existența este din El, dar El însuși nu este existență. Căci e mai presus și de existența spusă sau gândită într-un mod oarecare sau în chip simplu"⁵³.

Dar Dumnezeu nu ar avea ce face cu existența de Sine dacă nu ar avea totuși nici o posibilitate să o primească sau să o comunice. Revelația supranaturală satisface prin învățătura ei despre Sfânta Treime ambele laturi ale paradoxului. Dumnezeu are existența de la Sine; dar El e totuși viu, pentru că primește și comunică existența în Interiorul Său. Acest fapt din urmă întregeste caracterul persoanei, care este nu numai realitate de sine, ci și comuniune. Persoanele divine sunt interioare Una, Alteia, deci nu primesc nimic din afară, dar nu Se confundă între Ele, aflându-Se într-o mișcare și comunicare a ființei și a iubirii. Comunitatea interpersonală totală intensifică în gradul suprem caracterul personal al lui Dumnezeu.

3. Caracterul apofatic al lui Dumnezeu ca realitate personală supraexistentă

Realitatea personală divină fiind deasupra tuturor atributelor sale, care se pot defini cu toate că nu le are de la altul, este realitatea prin excelență apofatică. Dacă tot ce intră în raza cunoașterii și tot ce poate fi participat face parte din categoria existenței, subiectul personal este supraexistent. Am văzut că chiar persoana noastră umană, ca chip al lui Dumnezeu, are și ea în privința aceasta, în oarecare fel, un caracter supraexistențial, apofatic.

53. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1180 D.

În supraexistențialitatea lui Dumnezeu stă cauza imposibilității definirii Lui. Căci toate cuvintele sunt din ordinea existenței, care e definibilă.

Dumnezeu – fiind existent prin Sine, adică neintrând în nici un fel în vreun sistem de referințe și fiind prin aceasta în mod culminant supraexistent, sau persoană – este prin excelență apofatic, indefinibil. Întrucât existența nu-l este dată din afară, ci este El însuși Izvorul existenței și, prin aceasta, realitatea personală supremă, nici El însuși nu este definit și nu este numit decât prin pronume personale, sau este identificat cu existența prin excelență, sau cu Izvorul existenței mai presus de existență.

La întrebarea lui Moise despre numele Său, Dumnezeu îi răspunde: "Eu sunt Cel ce sunt" (Ieș. 3, 14).

Ca Cel ce este cu adevărat existent, prin faptul că este prin Sine, sau suportul existenței de Sine, și ca atare supra-existență sau supraființial, Dumnezeu este realitatea personală supremă. Numai realitatea personală supremă este total apofatică, pentru că numai ea este supraexistentă în mod eminent. Desigur, ea este supraexistentă sau apofatică prin excelență ca subzistența ființei dumnezeiești, întrucât Dumnezeu este ipostazierea ființei supraexistente divine.

Din caracterul de realitate personală supremă a lui Dumnezeu Paul Evdokimov a tras concluzia că El nu poate fi dovedit rațional: "Insuficiența argumentelor existenței lui Dumnezeu se explică din faptul fundamental că Însuși Dumnezeu este criteriul adevărului Său, Însuși Dumnezeu este argumentul existenței Sale... Dumnezeu nu poate fi supus niciodată logicii demonstrațiilor și închis într-un lanț causal... Aceasta înseamnă că credința nu se inventează, ea e un dar... Credința e dată pentru ca Dumnezeu să poată realiza prezența Sa în sufletul uman"⁵⁴. Dumnezeu e mărturisit ca Cel ce a produs credința în suflet. Dumnezeu vorbește

54. *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 46.

cu noi ca persoană cu persoană. Credința e experiența acestei comunicări.

Acest lucru e adevărat. Dar adevărat e și că odată ce are cineva această experiență, toate devin dovezi ale existenței și lucrării lui Dumnezeu. Ochii celui care crede se deschid și văd pe Dumnezeu în toate. Atunci "a crede" devine ceva cu totul rațional și "a nu crede", ceva nerațional. Dar prin rațiune nu se experiază interiorul lui Dumnezeu, ci numai calitatea Lui de cauză. Pe de altă parte, există chiar în rațiune, dacă nu e pervertită de păcat, o capacitate de a vedea pe Dumnezeu în calitate de cauză. Căci rațiunea noastră are ca suport ultim rațiunea unei persoane care a creat-o. Astfel, Dumnezeu numindu-Se ca Cel cu adevărat existent, sau supraexistent, Se înfățișează totodată ca realitate personală: Eu. El este Eu prin excelență. Existența de sine nu poate avea decât caracter personal. Esența impersonală nu e supraexistentă. Ea ar cădea în toate privințele într-un sistem de referințe. Esență nesubzistentă într-un ipostas nici nu se găsește nicăieri. Dar existența cea mai deplină o are esența subzistând ca persoană, iar existența desăvârșită, cea care există ca realitate personală supremă. Esența supremă e subzistența prin sine, e personală. Esența care e supusă unui sistem de referințe nu subzistă prin sine nici în formă, nici în realitatea ei. Ea intră în ordinea existenței determinată de subiectul supraexistent.

Numai subzistând ca realitate personală supremă, supraesența dumnezeiască poate fi *prin sine*, o dată ce numai așa există și *pentru sine*. O esență, sau o natură subzistând ca obiect, există pentru un subiect deosebit de ea, pentru o persoană, și în baza acestui fapt își primește, în raport cu persoana umană, forma de la aceasta; iar în raport cu Persoana divină, își primește chiar substanța de la Ea. Realitatea care e pentru altul, își primește și existența sau forma de la acela. Ea e inferioară persoanei și ca atare nu e supraesență, ci esență pur și simplu, în sistemul de re-

ferințe. Numai o persoană există pentru ea însăși și numai ipostasul e prin excelență supraesențial.

4. Existența prin Sine – Izvorul a toată existența

Numai pentru că există o realitate personală ca suport supraexistent suprem al existenței de sine, e dată peste tot o existență. Existența din planul accesibil fiind produsul voluntar al realității personale supraexistențiale, nu poate fi nici cauza ei, nici cauza ultimă a vreunei existențe peste tot. Numai realitatea personală supraexistentă, ca suport al existenței de sine, poate produce fără să se epuizeze existența din toate planurile accesibile.

Existența din planul accesibil este un argument pentru izvorul ei în realitatea personală supraexistentă, de sine existentă. Sau aceasta nu poate fi cunoscută și înțeleasă decât prin mijlocirea existenței din planul accesibil, sensibil și inteligibil. Dar și invers. Iar experiența și cunoașterea noastră directă nu poate ajunge decât până la lucrările de existență făcătoare, susținătoare și împlinitoare ale realității personale supraexistente, până la împărțirea de atributele manifestate în ele.

Întreitul Ipostas suprem creează, susține și desăvârșește toate prin actele Sale inepuizabile, pentru că este întreitul Ipostas al supraesenței. Subiectul nostru este ipostazierea unei naturi a cărei parte fundamentală e spiritul, care dintre toate esențele create de Dumnezeu este chipul supraesenței ipostaziate de Persoanele treimice. Numai de aceea subiectul nostru poate avea caracter de persoană și numai de aceea el e dotat cu o stabilitate eternă, cum n-au celelalte esențe. Îngerii sunt și ei asemenea esențe. Și numai de aceea subiectul uman este și el apofatic și nu se epuizează în acte, căci actele lui (sau energiile lui) nu sunt una cu esența, ca la obiecte. Numai ca Ipostas al unei naturi ce are ca bază o esență după chipul esenței divine, deci e permanentă ca aceea, poate să și înveleze cu trupul.

Fermitatea noastră, ca ipostase ale unei esențe după chipul supraesenței divine, ne face apleți pentru o comuniune inepuizabilă și deci eternă cu întreitul Ipostas divin.

Toate atributele sau lucrările lui Dumnezeu sunt infinite, pentru că niciodată El nu Se epuizează în dăruirea lor, pentru că niciodată creaturile nu vor ajunge la capătul împărțirii de ele, niciodată nu vor înceta de a iradia din suportul lor ipostatic supraființial. Dar acest suport ipostatic, sau pluriipostatic e mai presus de infinitatea lor, ca fiind izvor al ei.

Realitatea personală divină și apofatică din care pornesc toate lucrările de-ființă-făcătoare și indumnezeitoare, e trăită într-o relație voită de ea. Pe ea nu o putem prinde, defini, după modul în care prindem, deținem și experiem toate gradele și modurile de existență. Nu vom lauda 'ființa mai presus de ființă, ci ieșirea de-ființă-făcătoare spre toate cele ce sunt ale obârșiei dumnezeiești, ale obârșiei ființei... Numirile dumnezeiești doresc să laude manifestările proniei; nu promit să exprime bunătatea mai presus de ființă și ființa și viața și înțelepciunea Dumnezeirii supraființiale, care e, mai presus de toate, bunătatea și Dumnezeirea și ființa și înțelepciunea și viața ce stăruie neclintit în cele ascunse, ci pronia binefăcătoare și cauza tuturor bunătăților care, manifestându-se, rămâne totodată deasupra tuturor: existența, viața, înțelepciunea, cauza de existență (de-ființă)-făcătoare, de viață-producătoare, de înțelepciune-dătătoare a celor ce se împărtășesc de existență (de ființă), de viață, de minte, de rațiune și de simțire. Căci nu e altceva binele și altceva existența și altceva viața sau înțelepciunea, nici nu sunt multe cauzele..., ci ale unui unic Dumnezeu sunt toate ieșirile bune și numirile lui Dumnezeu laudate de noi⁵⁵.

55. *De divinis nominibus*, cap. V, § I, P.G. 3, col. 816.

Dar nu numai existența definibilă își are explicația exclusiv într-o realitate personală supremă supraexistentă, ci și persoanele umane, părtașe într-un anumit grad de supraexistență, absolutul și apofatismul ei.

După credința noastră, dacă nu ar exista o Persoană supraexistentă, neîncadrată în sistemul de referințe al naturii, n-ar putea exista nici persoana umană, într-un anumit fel supraexistentă și ea, capabilă de o existență neîncadrată deplin în sistemul de referințe al naturii – sau încadrată cu un braț al ei în aceasta pentru a o pătrunde de caracterul ei personal – și chemată la comuniunea cu o astfel de existență perfectă și eternă, adică în relație liberă cu Persoana supremă. Numai transcendența Persoanei divine asigură existența persoanelor umane neîncadrate deplin în sistemul de referințe al naturii (după ce Dumnezeu le asigură această libertate). Altfel, totul ar cădea sub legile fără sens ale naturii și ale morții.

Pe lângă aceasta, fără existența persoanelor umane, lumea ca creație ar apărea fără rost, sau ca o simplă demonstrație de putere unilaterală și deci limitată a lui Dumnezeu, pentru Sine însuși. Iar un Dumnezeu care ar avea nevoie de o astfel de demonstrație de putere ar purta în El însuși o slăbiciune. Lumea naturii e creată pentru subiecțiile umane, și anume nu pentru ca acestea să aibă putința de a-și manifesta prin ea o putere creatoare asemenea lui Dumnezeu, ci pentru a fi un mijloc de comunicare între ele și Persoana divină, pentru a fi încadrată prin persoanele umane în planul relației personale divino-umane.

Pe de altă parte, realitatea personală supremă, ca existență sau ca *existență de sine*, sau absolută, nu e mono-personală, ci o *comunitate personală*. Căci ea e plinătate de viață. Iar plinătatea de viață e trăită în comunitate personală. Ea e o comunitate personală de sine existentă, supraexistentă, suprafințială, absolută. Ea decide în comuniune toate actele ei. Ea e izvorul comun al tuturor actelor și realităților existente.

B

**Atributele legate de supraesența lui Dumnezeu
și participarea creaturilor la ele****1. Infinitatea lui Dumnezeu
și participarea creaturilor mărginite, la ea**

Supraesența sau supra existența lui Dumnezeu, cu totul necunoscută nouă ca ceea ce este în ea însăși, se manifestă intrând în relație cu noi și făcându-se cunoscută nouă într-o serie de atribute dinamice. În comparație cu aceste atribute, lumea și ființa noastră manifestă unele atribute corespunzătoare cu caracterul lor creat și finit. Căci așa cum esența finită a creației nu se poate explica fără supraesența lui Dumnezeu și fără să stea în legătură cu ea, la fel atributele ei nu se pot explica fără atributele dinamice ale lui Dumnezeu, fără legătura lor cu acelea. Mai mult, esența finită a lumii și esențele în care se ramifică ea sunt rânduite să se ridice spre o participare tot mai mare la atributele divine prin har.

Unul din atributele supraesenței divine este *infinitatea*. El se manifestă în nesfârșitele lucrări ale lui Dumnezeu cu privire la crearea lumii, la susținerea, conducerea și desăvârșirea ei. În veci Dumnezeu nu va înceta să îndumnezeiască lumea. Dar în general lumea e învăluită și pătrunsă de infinitatea divină și nu poate exista în afară de legătura cu ea. Acestui atribut îi corespunde, ca atribut al esenței noastre create, mărginirea. Dar mărginirea noastră nu poate exista decât în cadrul, sau în sânul infinității divine, rezultând din puterea ei, susținută de ea – altfel s-ar epuiza – și fiind rânduită să participe în mod direct la ea și să fie penetrată de ea, fără să înceteze ca atribut natural al lumii create. Totdeauna dincolo de orice margine mai este ceva, fără de care nu poate fi și nu se poate concepe. Creatura nu poate deveni infinită prin nici un adaos. Infinitatea îi este

transcendentă, însă în același timp e condiționată de ea și i se dă participarea la ea prin har.

Sfinții Părinți afirmă atât infinitatea lui Dumnezeu și mărginirea creației, cât și destinația acesteia de a ajunge la participare directă la infinitatea Lui, prin har.

Supraesența divină este izvorul infinității. Iar esența divină este ipostaziată, dar ipostaziată în mod treimic. Astfel infinitatea ei ține de acest caracter întreit personal al supra- existenței divine. Comunitatea treimică nu s-ar putea împlini printr-un caracter limitat al conținutului ei.

Persoana unei esențe finite este și ea mărginită, căci spiritul ei se mișcă în cadrul unor puteri finite și e legat de realitatea finită a unei lumi de obiecte. Chiar comuniunea între persoanele create, deși lărgeste mult conținutul de viață al fiecăreia din ele, este finită.

Dar nici acest conținut limitat al realităților create nu poate exista fără puterea și în afara infinității treimice. Existând de la început printr-o participare la acea infinitate, ea e chemată să ajungă la o participare din ce în ce mai sporită la ea. De aci se explică posibilitatea ambiguității ca creația să poată fi considerată nu numai ca finită, ci și ca infinită.

Sensul infinității adevărate l-a lămurit Sfântul Maxim Mărturisitorul, declarând că în ea nu există interval pe care să năzuim să-l parcurgem pentru a ajunge la granița lui, dincolo de care să înceapă alt interval. În infinitate e dată și posedată plenitudinea în mod real, nu e numai o aspirație continuă. De aceea nu e nici timp în ea. Totul e posedat într-un prezent continuu. La trăirea acestei plenitudini suntem chemați să ajungem prin depășirea granițelor ce se succed în fața eforturilor noastre din viața terestră. Dorul acestei infinități susține mișcarea noastră în ordinea finită. În sensul acesta noi trăim de pe acum în orizontul infinității, sau având în fața noastră zarea infinității. "Natura celor create, ...după străbaterea naturală a timpurilor și a veacu-

rilor, se va sălășlui în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemai-având nici o margine, căci în Dumnezeu nu este nici un interval (nici o distanță)⁵⁶.

Fără să ne identificăm cu Dumnezeu, ne vom ridica în relația maximă a Lui cu noi, pe care o reprezintă înfinitatea, depășind polul uman al acestei relații, reprezentat de mărginire.

Ridicarea în înfinitatea divină prin har, sau prin bunăvoința lui Dumnezeu, Care intră în comunicare directă cu noi, înseamnă în fond o comuniune maximă cu El ca subiect, dincolo de cugetarea obișnuită să trateze toate ca niște obiecte, adică prin trecerea de la o latură la alta. În relația intimă cu un subiect în general, rămâi mereu în el. Cu atât mai mult în relația cu subiectul divin. Ea înseamnă o experiență simplă, dar plenară a vieții infinite a subiectului divin, mai bine zis a manifestării Lui directe prin ea de dragul comuniunii Lui cu noi.

"Când vor trece toate înțeleșurile celor cugetate, fie sensibile, fie inteligibile, va înceta, odată cu toate înțeleșurile, toată înțelegerea și relația cu cele sensibile și inteligibile... Atunci sufletul se va uni cu Dumnezeu, mai presus de minte și de rațiune și de cunoștință, într-un mod neînțeles, necunoscut și negrăit, printr-o simplă intrare în atingere, nemaiînțelegând și nemairăționând pe Dumnezeu... Atunci va fi liber de orice fel de schimbare. Căci orice mișcare în jurul a ceva din cele ce sunt va lua sfârșit în înfinitatea din jurul lui Dumnezeu, în Care toate cele ce se mișcă își primesc stabilitatea. Căci înfinitatea e în jurul lui Dumnezeu, dar nu e Dumnezeu, Care e mai presus și decât aceasta în mod incomparabil"⁵⁷.

Sfântul Maxim cunoaște taina supraesenței ipostatice a lui Dumnezeu, attributele Lui dinamice, între care și înfinitatea, și formele participative ale creaturilor care participă la

56. *Răspunsuri către Talasle*, 65, Filocalia românească, vol. III, p. 431.

57. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1220.

ele: 'Dumnezeu este infinit mai presus de toate cele ce sunt, atât de cele ce participă, cât și de cele la care acestea participă'⁵⁸.

Infinitatea e ambianța lui Dumnezeu, prin care Se face accesibil, sau Se comunică făpturilor ajușse la unirea cu El ca subiect suprem. Dumnezeu ca subiect suprem, sau ca comuniune treimică de subiecte, e deasupra infinității întrucât e suportul și sursa ei. Numai fiind a Persoanei divine sau a comunității personale divine, ea nu e o infinitate ambiguă, monotonă, de care se va putea sătura persoana umană, ca în teoria platonico-origenistă. Numai Persoana divină sau comuniunea de Persoane divine e cu adevărat inepuizabilă și oferă persoanei umane puțința de a se bucura de bogăția Ei inepuizabilă. Iar ființa noastră, numai în comuniune cu Dumnezeu ca persoană sau ca comunitate de persoane, își poate face proprie experiența infinității lui Dumnezeu, pe care o realizează în parte în comuniunea interpersonală, fără ca ființa umană să-și plardă granița ei după fire. Absorbind în sine ambianța infinității divine, aceasta iradiază și din ea. Ea se întinde, prin lucrarea divină ce-i devine proprie, dincolo de granițele sale, în infinit.

Chiar în cursul vieții pământești credinciosul poate pregesta experiența comuniunii luminoase cu Dumnezeu, în care nu vede nici o graniță, dar nu are nici sentimentul vreunei monotonii sau plictiseli, ci se simte continuu ca la început: 'Fiindcă nu pot afla un capăt al luminii. El se purifică fără sfârșit. Căci cu cât mă purific mai mult, cu atât sunt luminaț mai mult, nevrednicul de mine. Oricât mi Se arată Duhul care mă purifică, îmi pare că sunt la începutul purificării și al vederii. Căci cine poate vedea un mijloc sau un sfârșit în absul nemărginit, în înălțimea nemăsurată?'⁵⁹.

58. *Capete gnostice*, I, 49, Filocalia românească, vol. II, p. 140.

59. Syméon le Nouveau Théologien, 'Hymne VIII', *Hymnes*, tom. I, ed. J. Koder, în: *Sources Chrétiennes*, nr. 156, 1969, p. 218.

În Hristos, după înviere, umanitatea Lui a fost ridicată la participarea supremă la înfinitatea divină, înțelegând Dumnezeirea mai presus de înțelegere și bucurându-se deplin de energiile El imprimare în energiile umane. Iar în unire cu Hristos, toți cei ce cred în El sunt ridicați la această participare la înfinitatea divină. "Să vă dea (Dumnezeu)... să Se sălășluiască Hristos în inimile voastre..., ca să cunoașteți coplesitoarea iubire a cunoștinței lui Hristos, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Ef. 3, 16, urm.).

2. Simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu și participarea la ea a creaturilor compuse

La începutul expunerii sale despre atributele divine, Dionisie Areopagitul așază unitatea lui Dumnezeu, Care are în Sine totodată și distincția treimică din care pornesc lucrările creatoare, susținătoare și desăvârșitoare ale lumii.

Dar prin aceste distincții nu se introduce, după el, nici o compoziție în Dumnezeu. Căci Persoanele sunt unite în Tatăl ca unic izvor al Lor. Iar procesiunile cele bune spre făpturi sunt unite în ființa cea unică a Celor trei Ipostase. Distincțiile acestor procesiuni apar în referirea ființei divine la noi; iar modul cum Cele trei Ipostase nu contrazic unitatea supraesenței divine e mai presus de înțelegerea noastră. "Toate cele dumnezeiești și câte ni s-au descoperit nouă se cunosc numai din împărtășiri; dar cum sunt ele însele în obârșia și în fundamentul lor, este mai presus de orice esență și cunoștință. Astfel, când numim ascunzimea supraesențială: Dumnezeu, sau viață, sau esență, sau lumină, sau rațiune, nu înțelegem nimic altceva decât puterile ce vin la noi din ea, pe cele îndumnezeitoare, sau de-ființă-făcătoare, sau de-viață-producătoare, sau de-înțelepciune-dă-tătoare. La ea ne referim prin părăsirea tuturor lucrărilor înțelegătoare, neavând nici o îndumnezeire sau viață, sau esență, care să aibă vreo asemănare exactă cu cauza ce e deasupra tuturor în calitate de cauză ridicată peste toate.

Iar dacă Dumnezeuzeirea izvorătoare este Tatăl, iar Iisus și Duhul au fost văzuți pe baza Sfintei Scripturi ca niște vlăstare dumnezeiești crescute din Dumnezeuzeirea născătoare, dacă putem zice așa, și ca niște flori sau lumini supraesențiale, nu e cu puțință nici a spune, nici a înțelege cum sunt acestea⁶⁰.

Așa cum subiectul nostru este simplu în sine, dar din el răsar la nesfârșit gânduri, sentimente și acte, într-un mod asemănător, dar înfinit mai înalt, este simplă în sine întreita și comuna subiectivitate divină, dar din abisul ei neseacă ies la nesfârșit acte prin care se face cunoscută într-o mulțime de atribute.

Întrucât cele create de întreita subiectivitate divină sunt multe, ele alcătuiesc o lume compusă. Mai mult chiar, fiecare unitate din lume e constituită din elemente identice sau variate, deci e compusă; căci fiecare element dintr-o unitate are la originea lui o rațiune eternă și o lucrare specială divină, și rațiunile tuturor și lucrările de la baza lor se unesc într-o rațiune și o lucrare comună și în același timp foarte complexă pentru a crea, a susține și a desăvârși o unitate parțială din lume, iar pe plan general, unitatea întregii lumi.

Numai subiectul uman – ca să nu vorbim aci de cel înțergesc – este simplu în fundamentul lui spiritual. Dar pentru deplinătatea lui are și el nevoie de un corp compus din elemente numeroase, identice și variate, ca și de lume, din care e adunat corpul lui, și care este mediul lui de gândire și de activitate. Astfel fiecare element al lumii și fiecare lucrare divină referitoare la el, are la bază un gând și o lucrare unitară a lui Dumnezeu și deci compoziția lumii are în același timp la baza ei o unitate, fiind ținută în unitatea ei tainică de o lucrare unitară și în același timp diversă a lui

60. *De divinis nominibus*, cap. II, § VII, P.G. 3, col. 645.

Dumnezeu, Cel unul în esența Lui, ca obârșie unitară a tuturor gândurilor și lucrărilor Lui.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede întreaga creație prefigurată într-un ansamblu de rațiuni eterne ale lui Dumnezeu, care se ramifică din unitatea lor în opera de creare a lumii și de desăvârșire a ei, și apoi se întorc în unitatea lor; mai bine zis conduc lumea întreagă spre o unitate eternă în Dumnezeu, chiar prin lucrarea de desăvârșire a unităților ei componente, ca un fel de matcă dinamică ei. Prin faptul că Dumnezeu e mai presus de toate, El nu poate fi înțeles, nici exprimat, nici participat de cele create. Dar prin faptul că din El provin toate, "rațiunea cea una e (de fapt) multe și rațiunile cele multe sunt (de fapt) una. Prin ieșirea bună, făcătoare și susținătoare a rațiunii celei una la creaturi, rațiunea cea una e multe, iar prin relația și pronia față de ele le întoarce și le conduce ca spre izvorul atotșilitor, sau spre centrul liniilor ieșite din el, care are de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate cele multe care sunt una"⁶¹.

Unitatea ontologică a lumii în Dumnezeu se arată mai întâi în faptul că toate unitățile existente în cadrul ei sunt în relație între ele și cu Creatorul și Atotșilitorul, Care, de altă parte, e mai presus de orice relație care L-ar determina și diferenția și pe El. Apoi se arată în faptul că toate cele diferențiate între ele sunt unite prin identitățile existente între ele și, în ultimă analiză, prin rațiunea eficientă generală a lumii create. Căci rațiunea generală a ei nu se divizează cu genurile din ea. Și rațiunea nici unui gen nu se divizează cu speciile lui, și rațiunea nici unei specii nu se divizează cu indivizii speciei. Există deci o rațiune generală a lumii, cu toată varietatea de genuri, o unitate a fiecăruia dintre genuri, cu toată varietatea de specii subordonate, și o unitate a fiecărei specii, cu toată varietatea de indivizi care-i aparțin; dar și o unitate a individului, cu toată vari-

61. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1081 C.

etatea de elemente componente și de accidente. Iar unitatea cea mai accentuată și mai misterioasă este cea a subiectului uman, prin caracterul lui fundamental spiritual⁶².

Unitatea în sine și relația cu toate îl face pe om apt de a fi adevăratul inel de legătură, adevăratul centru dat al lumii, dar și centrul care conduce lumea spre o tot mai mare unitate. Pe de altă parte, el fiind în unilune cu Dumnezeu, în măsura în care sporește în această uniune, unește și lumea tot mai mult în uniunea cu Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu ar fi o unitate absolut simplă, dar în același timp izvorul atâtor rațiuni și acte creatoare și desăvârșitoare ale lumii, lumea n-ar fi nici diversă și n-ar avea unitatea ei și n-ar spori în ea. "Ultimul introdus între creaturi este omul, ca un inel de legătură naturală între toate, ca cel ce mijlocește între extremități prin părțile lui și aduce în sine la unitate pe cele ce sunt distanțate după fire unele de altele printr-o mare depărtare". Pornind "de la despărțirea care este în ele" și procedând după rândululă, lucrarea lui de unificare "ia sfârșit în Dumnezeu, în Care nu este despărțire"⁶³. Omul are capacitatea de a le uni pe toate între ele și cu Dumnezeu, pentru că în gândirea lui se întâlnesc toate, iar prin voința lui poate realiza o unitate în sine însuși, o armonie cu toți și cu Dumnezeu. De aceea, omul poate fi numit "lumea mare" (macrocosm), pentru că le poate cuprinde și stăpâni spiritual pe toate⁶⁴.

Cel care a refăcut și a desăvârșit unitatea în Sine, și între toate și Dumnezeu, a fost Hristos, tocmai întrucât a fost și Dumnezeu și om. Deoarece omul nu s-a mișcat spre desăvârșirea unității sale cu Dumnezeu și cu toate, Dumnezeu S-a făcut om ca să vindece în umanitatea asumată "sfășierile" ivite prin păcat și să recapituleze toate în Sine și pe noi cu Dumnezeu. El a făcut toată creștia una și la sfârșit

62. *Ibidem*, col. 1312-1313.

63. *Ibidem*, col. 1305.

64. *Ibidem*, col. 1096.

'a unit firea creată cu cea necreată prin iubire, ca s-o arate una și aceeași prin aptitudinea cea după har'. În Hristos, omul 's-a întrepătruns în întregime întreg cu Dumnezeu și a devenit tot ce este Dumnezeu, afară de identitatea după fire'⁶⁵. Din puterea lui Hristos pot realiza și oamenii această operă unificatoare.

Omul credincios se unifică mai întâi în sine însuși, depășind dezbinarea dintre suflet și trup și dintre diversele sale tendințe. Aceasta se realizează prin întărirea spiritului, care echivalează cu o eliberare a trupului și a spiritului de pasiunile care slăbesc pe om și-l dezbină în sine însuși și în raporturile cu semenii și cu Dumnezeu.

El o face aceasta supunând toate mișcările sale mișcării spre Dumnezeu⁶⁶. Simplitatea monadei divine, care are și ea în sine un dinamism în raport cu creația, imprimându-se în om, îl eliberează pe acesta de toată varietatea de mișcări și dorințe, sau impune peste toate mișcarea și dorința spre Dumnezeu. Renunțând la îndreptarea cugetării spre obiecte finite variate, văzute în ele însele, el își concentrează puterea spiritului, chiar și prin ele, spre Cel ce este mai presus de orice compoziție, într-un fel de cunoaștere mai presus de cunoaștere. "Căci în necunoaștere se face cunoscut Dumnezeu. Iar prin necunoaștere să nu înțelegi pe cea a ignoranței (căci aceasta e întuneric pentru suflet), nici pe cea care-L cunoaște (căci Cel necunoscut nu e cunoscut), pentru că aceasta e numai o specie a cunoașterii. Ci să înțelegi acea necunoaștere prin care, întinzându-ne peste înțelegeri și depășind orice înțeles referitor la Dumnezeu, devenim simpli"⁶⁷. Dar în această înțelegere aducem toată bogăția simplificată a cunoștinței celor multe

65. *Ibidem*, col. 1308-1309.

66. *Ibidem*, col. 1193-1196.

67. *Pachymerae paraphrasis la De divinis nominibus*, cap. II, § 4; P.G. cit., col. 664 C.

și a experienței de viață, așa cum aduce albina în picătura de miere polenul adunat din toate florile.

Prin dobândirea unității sau simplității în Dumnezeu, compoziția creaturii învinge forța descompunerii, a coruptibilității. Astfel prin Învierea lui Hristos trupurile dobândesc incoruptibilitatea (nesticăciunea). Coruptibilitatea e copleșită de forța unitară a spiritului. În iad are loc, dimpotrivă, o sfâșiere extremă între suflet și trup, ba chiar între tendințele sufletului și trupului, ca și între oameni și între om și lume.

Unitatea ce o realizează în sine și cu Dumnezeu în Hristos, omul o extinde prin efortul său și la raporturile cu ceilalți semenii. Liniile urmărite de ei se leagă între ele într-o comunicare continuă și tot mai strânsă, care urcă spre aceeași sursă și țintă⁶⁸. Toți ajung la o supremă simplificare și unitate, în simplitatea divină. Dar aceasta este echivalentă cu suprema plenitudine. Dumnezeu și toate cele create vor avea o unică simplitate și plenitudine.

Plenitudinea spre care tindem este mai presus de dualitatea între prezent și viitor, între virtute și cunoaștere, între bine și adevăr. Având în Dumnezeu totul, nu vom mai ținde spre altă țintă. Vom fi mai presus chiar de deosebirea între uman și divin, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Căci credinciosul ajuns în Dumnezeu nu se mai distinge de Dumnezeu, deși după natură creaturile rămân deosebite de Dumnezeu și între ele. Dar, prin har și prin deprinderea în bine a voinței, ele formează o unică monadă cu Dumnezeu: "Cel simplu și nedivizat și de o singură formă și putere se face una cu Treimea simplă și nedivizată după ființă"⁶⁹.

În această învățatură se exprimă în fond credința în comuniunea eternă perfectă a subiectivității noastre pluripersonale cu subiectivitatea divină tripersonală. În această comuniune tot universul obiectelor va fi subiectivat. Noi nu

68. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1393.

69. *Ibidem*, col. 1196.

vom mai simți nici o separație între persoana noastră și obiecte și între ea și celelalte persoane umane. Lucrurile își accentuează separația în raport cu persoana când prin ele o persoană se opune celorlalte persoane, sau când ele îi sunt răpite de celelalte persoane.

De aceea unii oameni pot parcurge și drumul invers, spre o tot mai mare sfâșiere lăuntrică, spre o despărțire de Dumnezeu și de semenii lor. Orgoliul, lăcomia, mânia, pofta nemăsurată sunt factorii acestor despărțiri și sfâșieri în firea umană și piedicile în calea comunicabilității deschise și depline între oameni. Acestea sporesc și o falsă complexitate de probleme, de idei, de tendințe în oameni și între oameni. E o falsă complexitate, întrucât în fond se mișcă în aceeași monotonie a patimilor, care prin aceasta manifestă o nesăturare în finit, sau o "infinitate" a finitului. Adeseori analize psihologice interminabile, care în aparență surprind alte și alte stări și porniri sufletești determinate de ele, alte și alte raporturi între oameni, – se mișcă în acest infinit al finitului, al monotoniei esențial identice, într-un labirint ale cărui cărări infinite se întorc în aceeași margînire, dând naștere unui limbaj din ce în ce mai complicat, mai nuanțat, mai divers; dar complicat și nuanțat într-o fundătură finită, neproiectând nici o lumină de dincolo de ea. Este Infernul care se închide în compozițiile monotone și o adâncește pe aceasta într-o sfâșiere și într-o "infinită" complexitate. E ca un trup pe de o parte de nedesființat, pe de alta macerat la infinit. Omul nu poate părăsi pasiunea infinității nici când se închide total în finit.

3. Eternitatea lui Dumnezeu și timpul ca interval între El și creatură și ca mediu de creștere a creaturii spre participarea la ea

a. Eternitatea lui Dumnezeu – plenitudine a comuniunii treimnice. În creștinism s-au conturat două concepții despre Dumnezeu. Una care vine din Biblie și care este proprie

vieții creștine și alta care vine din filosofia greacă și care este expusă în manualele de Dogmatică, mai ales în cele influențate de scolastică. Cea dintâi ne prezintă un Dumnezeu viu, plin de înțelegere pentru oameni; a doua, un Dumnezeu nemișcat, impasibil, străin de creația Lui.

Părinții răsăriteni au reușit să sintetizeze cele două concepții: neschimbabilitatea lui Dumnezeu, cu viața Lui, cu activitatea Lui privitoare la făpturi. Această sinteză a găsit formularea cea mai pregnantă în doctrina palamită despre energiile necreate, care se schimbă pornind din esența lui Dumnezeu care rămâne neschimbată. Această doctrină, care de fapt a dat o formulare mai precisă gândirii Părinților, a luat în serios faptul că Dumnezeu are un caracter personal și, ca atare, poate trăi pe mai multe registre, ca fiecare persoană, sau mai bine zis pe două registre principale: registrul existenței în sine însăși și registrul activității pentru altul. O mamă poate să se joace cu copilul coborând la vârsta lui, dar în același timp ea păstrează conștiința sa matură de mamă. Dumnezeu, Cel în Sine mai presus de timp, Se întâlnește cu creaturile temporale prin energiile Sale.

Eternitatea lui Dumnezeu se cuprinde în fântâna inepuizabilă a existenței de Sine a Lui. Existența îndeobște nu s-a putut naște din neant. Iar existența de sine nu poate fi decât o existență personală. Este existența personală supremă, care, fiind în sine o existență inepuizabilă, este izvorul ultim al tuturor actelor în care se manifestă viața ei. Propriu-zis, Dumnezeu, Cel ce e mai presus de orice determinare, sau Cel supraexistent, e mai presus și de eternitate. Ca etern, Îl experiem noi, în comparație cu noi, întrucât a binevoit să intre în relație cu noi.

Eternitatea nu poate fi calitatea unei substanțe inalterabile (chiar concepând această inalterabilitate ca o eternă compunere și descompunere), nici calitatea unei legi etern valabile, existentă în ea însăși. O astfel de substanță, ca

obiect exterior, este lipsită de cea mai esențială dimensiune a caracterului inepuizabil: cea de interioritate. Și o astfel de lege, ca obiect al rațiunii, nu poate exista în ea însăși, fără o substanță, sau fără o rațiune care s-o poată cugeta din aceeași eternitate. Eternitatea nu poate fi lipsită de cea mai esențială dimensiune a caracterului inepuizabil, care trebuie să fie în același timp o dimensiune a vieții în plenitudine. O eternitate lipsită de viața liberă și conștientă este în cel mai bun caz o eternitate ambiguă, lipsită de plenitudinea existenței, deci în fond o falsă eternitate. Chiar eternitatea unei rațiuni pure este de o monotonie care ucide și e deci limitată.

Eternitatea adevărată trebuie să fie calitatea unei subiectivități desăvârșite, căci numai aceasta este total incoruptibilă și posedă dimensiunile cele mai esențiale ale caracterului inepuizabil și ale noutății infinite de manifestare: interioritatea și voința liberă. Numai subiectul este total necompus, inepuizabil în posibilitățile sale și liber.

Dar adevărata viață nu există acolo unde nu este comuniune. Plenitudinea vieții nu poate subzista decât în comuniunea perfectă între subiectele perfecte.

După învățătura creștină, e o falsă eternitate atât aceea a unei substanțe neschimbabile, cât și aceea a unei devenirii continue. Deasupra acestor două false eternități de tip parmenidian și hegelian, adevărata eternitate este aceea a Sfintei Treimi. Treimea Persoanelor perfecte este plenitudinea; Ea explică de fapt totul. Ea rămâne etern neschimbată în iubirea Sa, dar iubirea este viața.

Eternitatea este viața și viața este mișcare; dar nu o mișcare identică, în cerc, căci aceasta este monotonă, finită ca modalitate; nici o mișcare a unuia spre altul exterior. Ci ea este o mișcare deasupra oricărei mișcări (κίνησις ὑπερ πάντων κίνησις). Karl Barth a spus cu dreptate: "Ceea ce este pur nemișcat este moartea. Dacă deci Dumnezeu este pur nemișcat, atunci Dumnezeu este moartea. Adică moartea

este instituită ca absolutul. Ea este prima și ultima realitate. Ea este existența propriu-zisă. Atunci, trebuie să se spună că moartea nu are limită, nici sfârșit, că ea este atotputernică, că nu există un învingător al morții, și pentru noi nu este speranța unei victorii asupra morții⁷⁰.

Dar și ceea ce se află într-o mobilitate identică, automată, este mort. Numai în comuniunea desăvârșită între subiectele inepuizabile și în interioritatea reciprocă a infinității lor se află viața nesecată, nelimitată și eternă. Și cel ce participă la o astfel de comuniune interpersonală divină primește și el viața eternă. "Aceasta este viața de veci, ca să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Cel ce L-ai trimis, pe Iisus Hristos" (In 17, 3).

Viața nesecată a subiectivității nu poate consta într-o trecere de la preocuparea de un lucru, la preocuparea de altul. Viața eternă a subiectivității nu poate depinde de obiecte finite, chiar dacă aceste obiecte sunt gândite de ea și sunt infinite în numărul lor. O astfel de viață, chiar dacă ar fi infinită, ar fi făcută din momente finite, sau s-ar compune din gânduri finite. Dumnezeu ar trebui în acest caz să gândească la lucruri finite pentru a avea viață. Viața Lui ar depinde de ceea ce e finit, limitat, trecător. Chiar în viața divină ar avea loc o trecere continuă, ceea ce n-ar fi o adevărată eternitate.

Viața subiectivității eterne trebuie să fie o plenitudine netrecătoare în toate privințele; ea trebuie să conste într-o iubire față de o altă subiectivitate și într-o unire desăvârșită cu această subiectivitate de aceeași plenitudine, pentru a fi în același timp viață nesecată. Ea este o referință infinită la subiectivitatea sa contemplată într-un alt eu, pentru a fi cu adevărat iubire și iubire eternă, nesecată; ea este o referință la un alt eu, care este și el purtătorul subiectivității sale infinite și răspunde cu aceeași iubire eternă, nesecată.

70. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, 4 Auflage, 1959, p. 155.

Un eu divin iubește cu o iubire veșnic inepuizabilă, ceea ce îi este propriu, sau plenitudinea sa, ca pe aceea a unui alt eu, și aceasta, într-o reciprocitate. Aceasta este viața dumnezeiască. Ea se conciliază cu plenitudinea inalterabilă. Este aceeași existență infinită a iubirii, iubirea unei persoane infinite, îndreptată spre o persoană demnă de o iubire infinită și invers, dar în interiorul aceleiași subiectivității. Altfel eternitatea ar fi sau o plictiseală insuportabilă, dacă ar fi apanajul unei conștiințe singulare, sau un nonsens, dacă ea ar fi apanajul unei substanțe sau al unei legi care nu țintește spre nimic.

Viața dumnezeiască este o plenitudine infinită continuu prezentă, care nu e simțită nici măcar ca o continuitate; pentru că acolo unde este simțită continuitatea, este simțită trecerea și se așteaptă viitorul. În viața dumnezeiască nu există un trecut, pentru că prin trecut se măsoară distanța parcursă spre desăvârșire; nici un viitor, pentru că prin viitor se speră o înalțare într-o desăvârșire care nu e posedată în prezent. În viața dumnezeiască este un prezent fără o referire la trecut și la viitor, pentru că se trăiește pururea în plenitudine.

Dumnezeu este etern, pentru că nu există la El o depășire a comuniunii realizate, spre o alta mai deplină. O asemenea depășire e posibilă numai acolo unde ființa e limitată, dar în același timp e și capabilă de creștere. De aceea numai ființa umană e capabilă de depășire, iar aceasta, pentru că nu e supusă deplin legilor de repetiție ale naturii și pentru că poate crește dintr-o existență cu adevărat infinită. Altfel, capacitatea de creștere a ființei umane nu s-ar dezvolta decât de la un început la un sfârșit, deci nu ar satisface setea ei de atingere a infinității și a eternității, dacă nu ar exista o existență personală supremă, deci eternă și infinită.

Dar viața dumnezeiască nu e nici o încremenire fără început și fără sfârșit, ci e o comuniune vie între Subiectele

supreme. Dumnezeu este deasupra oricărui mod de existență determinată care, chiar prin aceasta, arată că nu are în sine totul. Dionisie Areopagitul zice: "Dumnezeu nu este existent în oarecare mod, ci simplu și indefinibil, cuprinzând și anticipând în Sine existența. De aceea Se numește și Împăratul veacurilor, întrucât în El este și subzistă toată existența. Și nici nu a fost, nici nu va fi, nici nu a devenit, nici nu va deveni; mai bine zis nici nu este"⁷¹. Eternitatea lui Dumnezeu ține de plenitudinea Lui și de faptul că nu face parte din nici un sistem de referințe, că e mai presus de existență.

Numai pentru că este prin Sine plenitudinea mai presus de orice determinare și devenire, de orice creștere și descreștere, Dumnezeu a putut crea o lume destinată împărțirii de eternitatea Sa, înțeleasă ca plenitudine a comuniunii interpersonale. Căci alt rost nu ar avea crearea lumii. Iar o lume existentă prin ea ca o eternitate impersonală, care crește și descrește continuu într-un cerc închis, n-ar avea nici ea vreo rațiune și ar fi cu totul inexplicabilă.

b. **Eternitatea lui Dumnezeu poartă în ea posibilitatea timpului.** Deci Dumnezeu este eternitatea adevărată, sau are eternitate adevărată, pentru că este comuniune perfectă de Persoane supreme, mai presus de orice limitare. Numai o eternitate în acest sens face posibilă înțelegerea timpului și raportul eternității cu el. Eternitatea în acest sens adevărat nu mai poate fi considerată ca ireconciliabilă cu timpul, dar nici ca identică cu timpul. Timpul nu e ceva contrar eternității, o cădere din eternitate, dar nici o eternitate în desfășurare. Eternitatea dumnezeiască, ca viață în plenitudine, ca dialog al iubirii eterne și desăvârșite între subiecte care sunt perfect interioare unui altuia, poartă în ea posibilitatea timpului, iar timpul, posibilitatea împărțirii de eternitate, fapt care se poate actualiza în comuni-

71. *De divinis nominibus*, cap. V, § IV, P.G. 3, col. 817 D.

nea cu Dumnezeu prin har. Căci Dumnezeu, fiind comunu-
ne interpersonală eternă, poate intra în relații de iubire și
cu ființele temporale. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune
ca "rațiunile timpului sunt în Dumnezeu"⁷².

Dumnezeu a creat lumea ca s-o facă părtașă de eterni-
tate sau de comuniunea Sa, nu prin ființa ei, ci prin har,
prin împărtășirea de ea. Căci eternitatea fiind transcen-
dentă făpturii temporale, nu poate veni ca adaosuri tem-
porale, ci ca un dar din alt plan.

Sfinții se împărtășesc încă în cursul vieții terestre de o
pregustare a eternității lui Dumnezeu. Sfântul Maxim Măr-
turisitorul spune despre Melchisedec, pe care Scriptura îl
prezintă ca fiind "fără tată și fără mamă" și ca pe unul ce
"nu are nici început zilelor, nici sfârșit vieții" (Evr. 7, 3), că
"s-a ridicat peste timp și fire și s-a învrednicit să se aseme-
ne cu Fiul lui Dumnezeu, devenind prin deprindere, adică
după har, pe cât e cu putință, așa cum credem că e Dătă-
torul harului după ființă". Căci sfinții, în general, "unindu-se
întregi cu Dumnezeu întreg, pe cât e cu putință puterii na-
turale existente în ei, s-au imprimat atât de mult de calita-
tea Lui, încât nu se mai cunosc decât din El, ca niște oglinzi
atotstrăvezii, având chipul lui Dumnezeu care se privește în
ele, arătându-se în mod nealterat prin trăsăturile Lui; căci
nu a mai rămas în ei nici una din trăsăturile vechi, prin care
se vedea omenescul, ci toate au cedat celor mai tari, cum
se umple de lumină aerul amestecat cu ea"⁷³.

Iar Sfântul Grigorie Palama, citând pe Sfântul Maxim,
spune și el că cel îndumnezelt devine "fără început" și "fără
sfârșit"⁷⁴. El citează și pe Sfântul Vasile cel Mare, care spu-
ne că "cel ce se împărtășește de harul lui Hristos se împăr-
tășește de slava Lui veșnică"⁷⁵, și pe Sfântul Grigorie de

72. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1164 D; cf. Fapte 17, 26.

73. *Ibidem*, col. 1137 CD.

74. *A treia, către Achindin*, ed. P. Hristou, vol. I, p. 308.

75. *Despre Sfântul Duh*, 15, P.G. 32, col. 132 B.

Nyssa, care spune că omul ce se împărtășește de har "iese" din firea sa și "devine din muritor-nemuritor, din pătat-curat, din efemer-veșnic și din om, devine cu totul Dumnezeu"⁷⁶.

Dar dacă în cursul vieții temporale numai sfinții ajung părtași, în unele clipe, de eternitate, la sfârșitul acestei vieți, în planul eshatologic, toți cei ce au crezut și s-au străduit să trăiască potrivit volii lui Dumnezeu se vor împărtăși de eternitate, pentru că se vor împărtăși de comuniunea cu Dumnezeu cel necreat.

c. Creatura câștigă eternitatea prin mișcarea ei spre Dumnezeu, în timp. În aceasta se vede că Dumnezeu a creat pe oameni și lumea pentru eternitate. Dar eternitatea se câștigă printr-o mișcare spre El, care se realizează în timp. Timpul este astfel mediul prin care Dumnezeu cel etern conduce creaturile spre odihna în eternitatea Sa.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărut pe larg mișcarea aceasta și deci și timpul, în opera sa *Ambigua*, împotriva teoriei platonice-origeniste, care considera mișcarea ca o cădere păcătoasă a ființelor spirituale din unitatea lor în Dumnezeu, motiv pentru care au fost închise drept pedeapsă în trupuri. În timp ce, potrivit acelei teorii, sufletele închise în corpuri caută să se elibereze cât mai repede de mișcarea temporală și de lume, ridicându-se în eternitatea divină, Sfântul Maxim consideră că mișcarea este imprimată de Dumnezeu însuși ființelor raționale create de El, ca singurul mijloc prin care ele pot înainta spre odihna finală în eternitatea divină. Teoria origenistă vedea lucrurile în schema: mișcare (prin cădere), facere, stabilitate finală. Sfântul Maxim inversează primele două elemente ale acestei triade: creație, mișcare, odihna fericită în eternitatea lui Dumnezeu.

Ființele create nu puteau avea de la început eternitatea, căci aceasta ar fi însemnat să fie eterne prin firea lor

76. Cuv. 7 la Fericiri, P.G. 44, col. 1280 C.

dar între calitatea de "creaturi" și atributul "eternitate prin fire" este o contradicție. Ele trebuiau să ajungă la eternitate printr-un efort propriu, ajutat de harul dumnezeiesc. De aci rezultă necesitatea pozitivă a mișcării și a timpului. Mișcarea în timp este folosită astfel de eternitatea divină pentru atragerea ființelor create în sânul ei. Mama pune copilul la o distanță de ea și îl cheamă spre ea, pentru ca el să se întărească în exercițiul mișcării ce-l face spre ea, atras de dorul ei. "Creația tuturor celor sensibile și inteligibile trebuie cugetată înaintea mișcării. Căci nu e posibil să fie mișcarea înaintea creației"⁷⁷. "Deci dacă toate ființele raționale sunt create, ele sunt puse desigur și în mișcare, mișcându-se spre existența cea bună prin voință de la începutul lor, după fire, pentru faptul că există. Iar sfârșitul mișcării este existența în Cel ce Se află în existența eternă cea bună, precum și începutul lor este însăși existența sau Dumnezeu, Care este dătătorul existenței și dăruitorul existenței bune, începutul și sfârșitul"⁷⁸.

Mișcarea de care se folosesc ființele raționale pentru a ajunge de la existență, prin existența bună, la existența fericită eternă în Dumnezeu este o mișcare prin voință, și capătă în acestea numele de lucrare. Prin lucrare aceste ființe înaintează spre Dumnezeu, întrucât se purifică de pasiuni, dobândesc virtuțile, între care cea mai înaintată este iubirea și astfel, eliberate de pasiuni, cunosc rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor, adică văd sensurile acestora în Dumnezeu, sau pe Dumnezeu în toate. E un drum de desăvârșire etică, de îmbogățire în cunoaștere.

La sfârșitul acestui drum le apare Dumnezeu, sau intră în comuniune iubitoare directă cu El. "Ziua a opta și prima, mai bine zis ziua cea una și netrecătoare, este arătarea preacurată și atotluminoasă a lui Dumnezeu, care se pro-

77. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1072 B.

78. *Ibidem*, col. 1073 C.

nezeu la nivelul meu. Căci eu nu pot trăi încă eternitatea ca atare.

Timpul nu ține de ființa creaturii, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Aceasta pentru că în viața viitoare el nu mai e trăit în desfășurarea lui. Dar tot el spune că în existența ei terestră creația nu se poate concepe fără timp. Timpul ca atare nu rămâne exterior creaturii, ci devine de la început o condiție a urcușului ei. Dar tot așa de adevărat e că creatura e făcută să depășească mișcarea și timpul. Se poate deci spune că timpul e condiția relației dinamice a creaturilor, care n-a ajuns încă în Dumnezeu, cu Dumnezeu Cel etern. Odată ajunsă deplin în El, se instalează cu timpul ei, redevenit eon, în eternitatea Lui. Atunci relația lui Dumnezeu cu creatura, ajunsă la unirea cu El, a dobândit o maximă intimitate. În fond, aceasta arată cât de mult creatura e făcută pentru Dumnezeu, cât de mult e legată de eternitatea lui Dumnezeu.

Întrucât relația cea mai înaltă între Persoana divină și cea umană nu poate fi decât o relație de iubire și nu poate urmări altceva decât unirea într-o iubire deplină, viziunea despre legătura intimă între eternitate și timpul menit să devină eon îmbibat de eternitate, se poate transcrie în termenii acestei relații.

e. Timpul, ca interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru. Am spus că eternitatea lui Dumnezeu poate fi concepută ca prezentă în timpul nostru prin oferta iubirii Sale, care provoacă și ajută răspunsul nostru.

Iubirea este oferirea de sine a unul eu, altui eu și așteptarea oferirii aceluia, ca răspuns la oferirea sa. Numai în răspunsul imediat și deplin al celui căruia i se oferă iubirea este îndepărtată orice așteptare, orice interval temporal, realizându-se unirea imediată. Dumnezeu ne-a oferit iubirea Sa de la crearea noastră. Dar răspunsul nostru la dăruirea de Sine a lui Dumnezeu nu este o dăruire de noi înșine care să nu poată fi și mai deplină, adică să înlăture aș-

teptarea și speranța unei dăruri și mai depline. Noi suntem limitați ca creaturi, dar în același timp suntem capabili de a ne depăși și tindem să ne depășim. Aceasta introduce timpul, adică trecutul cu nemulțumirea pentru ceea ce am fost și pentru gradul în care ne-am dărut, și viitorul cu tendința de a fi mai mult și de a ne dărui mai mult.

Dar mulțumiți nu vom fi decât atunci când vom fi depășit orice nedepășitate, când ne vom dărui într-un mod care să nu mai poată fi depășit. Iar aceasta n-o vom avea decât participând deplin la Dumnezeu, când vom fi îndumnezeiți deplin prin har. Totuși efortul nostru de creștere în această direcție e necesar. Astfel noi suntem atât temporali, cât și în tendință spre eternitate și legați de ea. Năzuința aceasta e a noastră, dar realizarea o avem prin Dumnezeu. Și întrucât caracterul nostru temporal, sau necesitatea de a crește în iubirea de Dumnezeu și prin efortul nostru, nu ne permite să avem dintr-o dată pe Dumnezeu oferit integral, Dumnezeu însuși ni Se oferă în măsura în care putem răspunde cu dăruierea noastră.

Dumnezeul Cel etern Se plasează într-o așteptare în raport cu noi. Astfel apare raportul între El și timp. De aici se vede că Dumnezeu ține timpul legat de eternitatea Sa. Eternitatea acceptă timpul în ea, adică Dumnezeu acceptă făptura, care trăiește în timp, în eternitatea Sa, deși timpul reprezintă și o distanță spirituală între persoanele create și Dumnezeu. Eternitatea este astfel atât în timp, cât și deasupra timpului. Rămâne o distanță între noi și Dumnezeu, dar în același timp această distanță are loc în cadrul iubirii, deci al eternității lui Dumnezeu. Distanța e deci timpul, ca așteptare a eternității îndreptate spre creaturi și ca speranță a creaturii îndreptate spre eternitate.

Această distanță va fi învinsă numai în deplina uniune finală dintre noi și Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: Taina Cincizecimii este deci unirea directă cu providența a celor providențiați, adică unirea naturii create cu

Cuvântul, prin lucrarea providenței, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire⁸³.

În Dumnezeu durata așteptării este redusă la zero, căci iubirea între Subiectele dumnezeiești este simultană în toată perfecțiunea ei. Neputând crește mai departe și neputând cădea din această simultaneitate și desăvârșire, iubirea dumnezeiască persistă, ca ofertă și ca răspuns, într-un act bilateral (sau trilateral) etern.

Partenerii creați de Dumnezeu ai iubirii între ei și cu El însuși, întrucât nu puteau fi, ca El, prin natură și prin ei înșiși purtătorii subiectivității Sale infinite sub toate raporturile – deci și a iubirii –, trebuiau să ajungă prin voință la relația desăvârșită în iubire și deci la eternitate. El nu pot ajunge la eternitate decât prin răspunsul nelimitat la oferta de Sine nelimitată a lui Dumnezeu cel etern, pentru că numai prin aceasta ei se deschid eternității lui Dumnezeu, sau pot participa la ea.

Persoanele divine nu primesc din afară de Ele eternitatea, pentru că nu primesc din afară plenitudinea vieții prin răspunsul la iubirea unei ființe superioare. Ființele create cu o existență mărginită, trebuind să răspundă iubirii lui Dumnezeu ca să se deschidă Lui, nu pot face aceasta decât treptat. Aceasta înseamnă creștere și efort. Răspunsul lor nu putea fi deci de la început o dăruire de sine și, în consecință, o iubire echivalentă ofertei divine și deci de o promptitudine simultană și de o plinătate desăvârșită. Pentru aceea, Dumnezeu le oferă, la rândul Său, gradat și în măsura creșterii lor și a capacității lor de răspuns, iubirea Sa. Astfel răspunsul lor deplin nu va avea loc decât atunci când Dumnezeu li Se va dărui deplin, după ce ele vor fi crescut în direcția aceasta. În relațiile cu ele Dumnezeu actualizează energiile Sale într-un mod treptat; El nu comunică cu

83. *Răspunsul către Talasie*, 65, în *Filoc. rom.*, vol. III, p. 439.

ele prin esența Sa integrală, cum comunică în viața interioară a Sfintei Treimi.

Dar, pe această cale a noastră spre eternitate, Dumnezeu însuși trăiește cu noi așteptarea și deci timpul, în planul energiilor Sale sau al relațiilor Sale cu noi. Și aceasta pentru că El însuși trăiește voluntar limitarea ofertei iubirii Sale. A se vedea spre exemplu istoria Revelației și a deplinei ei actualizări. Dumnezeu trăiește simultan eternitatea Sa în relațiile intertreimice și raportul temporal cu ființele spirituale create; sau, chiar în relațiile cu acestea, El trăiește atât eternitatea, cât și timpul.

Aceasta este o cheneză acceptată voluntar de către Dumnezeu pentru creație, o coborâre (*katabasis*) în raport cu lumea, trăită simultan cu eternitatea vieții Sale treimice. El le trăiește pe amândouă prin faptul că face să se simtă oferta iubirii Sale eterne chiar în momentul nostru temporal. Dar aceasta înseamnă că, în necesitatea de a răspunde, și noi trăim nu numai temporalitatea noastră, ci și eternitatea de unde vine această ofertă, chiar dacă noi răspundem numai pe jumătate, sau refuzăm să răspundem.

Dumnezeu așteaptă "cu îndelungă răbdare" întoarcerea noastră la El, trezirea noastră la iubirea pe care ne-o oferă. Dar simultan cu aceasta El Se bucură de netemporalitate, sau de absența intervalului în manifestarea reciprocă a iubirii între subiectele treimice. Or, ceea ce mărește și mai mult paradoxul este că bucuria iubirii intratreimice coexistă cu așteptarea răspunsului persoanei omenești și cu tristețea întârzierii lui: "Iată, Eu stau la ușă și bat. Dacă va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el" (Apoc. 3, 20). Timpul înseamnă pentru Dumnezeu durata așteptării între bătaia Sa la poartă și fapta noastră de a o deschide. El nu intră cu forța în inima oamenilor. Timpul implică în acest sens și libertatea și respectul acordat de Dumnezeu creaturilor conștiente. Unirea cu El în iubire nu se poate realiza fără răspunsul liber al oamenilor la oferta

iubirii Sale. Dar Dumnezeu, așteptând, trăiește timpul fără să uite eternitatea Sa, fără să lase din ea, în timp ce noi, când auzim glasul Lui, trăim un timp fără conștiința eternității.

Vederea lui Dumnezeu cu privire la noi se întinde peste tot viitorul și de aceea El așteaptă cu îndelungă răbdare și Se mulțumește cu mai puțin ca noi. El este astfel în așteptare, sau în timp, și deasupra așteptării, în eternitate.

Întrucât actele lui Dumnezeu de oferire a iubirii Sale țin seama de nivelele la care am ajuns în capacitatea noastră de a răspunde, se poate vorbi de o "istorie" a Revelației și a acțiunii lui Dumnezeu în relațiile Lui cu noi, de o înaintare a Lui cu noi în devenirea noastră. Dar întrucât prin devenirea noastră noi nu reducem numai durata care ne desparte de deplina unire cu Dumnezeu, ci realizăm și o înaintare continuă în atmosfera iubitoare a Persoanei Sale, se poate spune că timpul nostru se umple treptat de o eternitate tot mai simțită. Iar Dumnezeu, așteptând cu nădejde și trăind apropierea noastră continuă cu El, are eternitatea la fel prezentă în timpul așteptat de El.

Dar durata între oferta lui Dumnezeu și răspunsul nostru nu se reduce cu necesitate în mod treptat. Noi am putea să răspundem mai repede dacă am voi să participăm mai repede la Dumnezeu prin har. Și unii răspund de fapt mai repede. Dar alții dezamăgesc așteptarea lui Dumnezeu: "Ierusalime, Ierusalime..., de câte ori am voit să adun pe fiii tăi cum adună pasărea pe puii săi sub aripile ei, dar nu ai voit" (Mt. 23, 37).

Dumnezeu anunță viitorul prin prooroci. El anunță binefacerile sau pedepsele Sale viitoare. Aceasta înseamnă atât condiționarea de timp a faptelor Sale, cât și îmbrățișarea anticipată a timpului. Timpul nostru este o realitate și pentru El, dar totuși El este și deasupra timpului. El e deasupra chiar prin faptul că omul este mișcat interior de oferta lui Dumnezeu, sau de apelul Lui, de faptul că noi

suntem mișcați la un răspuns de iubirea eternă oferită de Dumnezeu. Prin acțiunea manifestată prin apelul continuu, Dumnezeu este ca un arc întins peste intervalul între oferta Sa și răspunsul nostru, între eternitate și timp. Numai când noi devenim total insensibili la această ofertă, când nu mai avem în noi nici o preocupare de răspuns, nu mai suntem atârnați de lucrarea lui Dumnezeu și nu mai suntem ținuti de ea într-o mișcare spre eternitate. Astfel Dumnezeu face eficientă eternitatea Sa în faptul că noi suntem conduși spre depășirea duratei între oferta iubirii Sale și răspunsul nostru, deci spre depășirea timpului. Suntem conduși spre această depășire de puterea iubirii Sale intratremice, deci grație eternității lui Dumnezeu, grație iubirii Sale și vieții Sale mai presus de timp.

Sensul acesta al timpului se poate vedea și în faptul că noi suntem totdeauna întinși înaintea noastră, că nu ne aflăm închiși în ceea ce suntem și că n-am ajuns nici la ceea ce vrem și ne cere existența noastră să fim, că suntem neîncetat pe drum, sau călători. Timpul este expresia faptului că noi nu rămânem și nu putem rămâne în ceea ce suntem, dar nici n-am ajuns definitiv în acea plenitudine în care ne putem odihni; că noi suntem suspendați deasupra abisului neantului. Aceasta se arată și în faptul că noi căutăm totdeauna un sens mai satisfăcător a ceea ce suntem și a ceea ce este în jurul nostru.

Deci ceea ce este în noi este căutarea, tendința spre viitor, lăsarea în urmă a ceea ce suntem, întinderea spre altă țintă (Filip. 3, 14; epectazele Sfântului Grigorie de Nyssa). Aceasta atestă că noi nu avem în noi suficiența existenței noastre niciodată în timp, că noi suntem făcuți pentru eternitate. O odihnă definitivă sau prelungită în momentul prezent nu e posibilă atâta timp cât trăim încă într-o vlață insuficientă, adică în timp. Momentul prezent este un moment întins spre viitor; el nu este exclusiv un moment prezent. Noi n-avem propriu-zis un prezent, pentru că n-avem în noi

o viață desăvârșită, infinită. Numai Dumnezeu, existența plenară, este un prezent etern. Și numai în El noi ne putem odihni, pentru că în El avem viața fără limitări. Aceasta nu înseamnă că noi nu trebuie să lucrăm în fiecare clipă. Dar fiecare act, deși imediat, este pentru viitor, este întins spre viitor și noi suntem vii numai întrucât noi ne întindem spre viitor prin actul prezent. Dacă vrem să rămânem în ceea ce suntem, suntem morți, suntem într-o viață care se epuizează într-o clipă.

Prin timp noi ne grăbim spre răspunsul mai satisfăcător la apelul lui Dumnezeu, la oferta iubirii Lui și Dumnezeu însuși ne atrage spre aceasta, ne atrage în El, ca în adevărata existență. Pentru că răspunsul deja dat nu ne mai ține în existență, întrucât Dumnezeu lansează spre noi și în noi o ofertă și deci o energie mai avansată, corespunzătoare cu ceea ce urmează după starea la care am ajuns. De aceea noi trebuie să ne facem pe noi înșine morți pentru momentul prezent, ca să lucrăm în prezent pentru viitor, pentru a găsi în viitor adevărata noastră existență. Trebuie să lăsăm ceea ce este, pentru ceva care nu este încă, pentru că ceea ce este e pe cale de a deveni mort.

Timpul ca durată este totdeauna interval, sau mișcarea în intervalul dintre două capete ale unei punți. Noi nu putem suferi să rămânem în interval.

În timp este ceva ambiguu. El este și nu este. Așa l-a văzut Sfântul Vasile cel Mare. El este lansarea de la o stare pe cale de a deveni moartă, peste neant, spre o plenitudine. El este fuga din Egipt prin deșertul Sinai, spre Țara Făgăduinței. A rămâne pe loc înseamnă a muri. Trebuie să ne lansăm, renunțând la o stare amenințată de moarte, în credința sigură că vom găsi plenitudinea. Este părăsirea prezentului ca o viață aparentă, ca o viață amenințată de moarte, trecând prin neantul care duce la viață, trecând într-un anumit sens prin Cruce. Între toate clipele este așezată Crucea și după fiecare Cruce, momentul următor ne

vine ca un dar al lui Dumnezeu. Mișcarea aceasta peste gol o facem din nădejdea în Dumnezeu, ascultând din credință apelul lui Dumnezeu pentru a ajunge în țara făgăduită.

În fond, aceasta înseamnă a nu mai trăi ție însuși, ci Celui pe care nu L-ai aflat încă, sau nu L-ai aflat deplin: a muri ție însuși. Aceasta înseamnă a accepta moartea unei vieți aparente, pentru a afla viața adevărată. Înseamnă a învinge moartea prin moarte. Trăirea în timp e trăire din grația lui Dumnezeu sau moarte și obținere a vieții mereu din mâna lui Dumnezeu.

Dar numai întrucât această așteptare a morții pentru tine însuși înseamnă a accepta să trăiești din Dumnezeu, această moarte aduce adevărata viață. Altfel, mori fără să vrei față de fiecare clipă trecută, fără să obții viața. 'Cel ce ține la viața sa, o va pierde (căci nu poate ține clipa trecută, *n.n.*), și cel care va pierde viața sa pentru Mine, o va afla' (Mt. 10, 39). Nu se poate intra la Dumnezeu decât în stare de jertfă, spune Sfântul Chiril din Alexandria⁸⁴, adică în starea de moarte, voită față de tine însuși, într-o dăruire totală lui Dumnezeu.

Prin aceasta timpul implică în el cea mai mare libertate a creaturii. Fără această libertate timpul n-ar avea nici un sens. Dacă ea ar fi fixată în bine ca Dumnezeu, ea ar fi eternă. Dacă s-ar mișca monoton în cerc, nu s-ar vedea rostul mișcării și al timpului. Dacă Dumnezeu ar purta creația spre Sine fără libertatea ei, ne-am putea întreba de ce n-a dus-o de la începutul ei la Sine. Timpul fără libertate își pierde sensul. În acest caz, și eternitatea ar fi lipsită de libertate. Ea ar fi o eternitate impersonală, o eternitate a relativității. Timpul presupune comuniunea Persoanelor supreme, care a adus la existență persoane create liber.

Desigur, timpul nu există în comuniunea perfectă a Persoanelor supreme, dar se explică din această comuniune,

84. *Închinare în Duh și Adevăr*, P.G. 69.

întrucât ea vrea să atragă în această comuniune și alte persoane care nu există din eternitate, care sunt create în acest scop. În cursul timpului se manifestă libertatea și capacitatea de decizie ambivalentă, spre comuniunea cu alte persoane și, în ultimă analiză, spre comuniunea cu Persoanele supreme, sau spre încheierea definitivă în ea însăși a ființei create conștiente. Timpul încetează fle în comuniunea desăvârșită cu comuniunea Persoanelor supreme, adică în plenitudinea infinită a comuniunii, fie în înfundarea în vidul propriu. Acestea sunt cele două eternități, cele două opriri ale timpului. În eternitatea comuniunii desăvârșite este deplina libertate și un sens unic și suprem pentru toate și o mișcare deasupra mișcării; în eternitatea solipsistă este incapacitatea oricărei mișcări și deci a oricărei libertăți.

Cel ce folosește timpul ca drum spre eternitatea iadului, în loc de a-l folosi pentru a se depăși din ce în ce, înaintează de la starea prezentă, pentru a câștiga o stare mai accentuată de dominație. Prin aceasta el înaintează în moarte, pentru că nu lese în mod real din sine însuși și, din această cauză, nu acceptă să se lanseze în intervalul real care-l duce spre celălalt subiect și, în ultimă analiză, spre Subiectul divin. El nu trăiește timpul ca moarte față de sine însuși și ca salt în eternitate. De aceea are o frică continuă de moartea biologică. El folosește timpul pentru a înainta în sine însuși, pentru a întări eu-l său egoist, pentru a se înfunda în timp. Acesta e timpul care duce flința mai departe în moarte, în gol. Și o lasă în gol. Cel ce nu trăiește decât acest timp, luptând numai în acest sens împotriva înaintării în slăbirea biologică, e mort spiritual și nu va putea învia din moarte spre viață. Acest timp nu poate fi numit propriu-zis timp pentru spirit, pentru că el nu este un interval între persoane, între persoana umană și Cea divină. El este deja, înainte de a sfârși în iad, un timp aparent, sau un interval aparent, pentru că persoana nu lese în mod

real din sine însăși și nu câștigă nici o sporire a vieții, nimic cu adevărat nou; pentru că persoana nu se mișcă dincolo de ea însăși, nu se mișcă în intervalul temporal pentru a-l învinge prin dăruirea de sine însăși către celălalt și, în ultima analiză, către Dumnezeu. Timpul care este numai un interval între persoană și lucrurile pe care vrea să le acapareze, sau între persoană și celelalte persoane considerate ca lucruri de dominat și de exploatat nu e propriu-zis un interval real, ci un interval aparent, o înaintare în deșertul propriu, până la moartea totală. Pentru acest eu clipele ce se succed nu mai sunt o grație a lui Dumnezeu, prin care poate înainta spre El, ci un blestem prin care se înfundă tot mai mult în moartea definitivă. El se teme de timp, nu-î vede toată valoarea.

Numai că interval și deci ca legătură între persoane și în ultima analiză între persoana umană și Cea dumnezeiască, timpul este real și, prin aceasta, pozitiv, progresiv și creator, ca înaintare a persoanei în unirea vieții sale cu viața celorlalți și cu viața infinită a lui Dumnezeu. El este real, ca mișcare reală a persoanei umane dincolo de ea însăși, pentru a depăși intervalul, nu pentru a scăpa de el.

f. Numai depășind timpul, nu evitându-l, ajungem în eternitate. Numai depășind timpul ca interval real noi ajungem în eternitate, nu evitându-l. Pentru că numai depășind intervalul real, ne unim cu Persoana supremă în iubire. Căci atâta timp cât persistă în noi un rest de egoism, adică atâta timp cât noi n-am depășit încă intervalul străbătându-l, Subiectul suprem nu ni Se dăruiește deplin, fie pentru că saltul din mine însumi nu e total, nu reprezintă un sacrificiu, sau un dar total al ființei mele, fie pentru că după saltul de-un moment mă retrag din nou în mine însumi.

Desigur, depășirea intervalului între noi și între noi și Dumnezeu rămâne totdeauna insuficientă în cursul vieții noastre pământești, mereu frânată de păcat, de egoism, chiar dacă realizăm un progres. De altă parte, dacă eu nu

caut Subiectul suprem prin subiectul aproapelui, sunt condamnat să nu aflu deplin nici pe aproapele meu. Eu nu aflu în el "noul" continuu esențial care mă scoate din mine-însumi, care-mi dă viață, care mă scapă din moarte, depășind în raport cu el, în mare măsură, intervalul. Trebuie remarcat că această depășire a timpului nu scoate pe om din realitatea interpersonală, ca în concepția pl tonică a eternității. Dimpotrivă.

În această întindere a mea dincolo de mine, spre celălalt, eu vreau să-l găsesc pe el de asemenea ca dar de sine-însuși. Persoana celuilalt este darul cel mai prețios care mă umple de viață, dar numai dacă ea rămâne în același timp persoană, adică dacă ea se dăruiește pe sine în mod liber, sau nu este acaparată ca un obiect. Numai persoana poate fi un astfel de dar benevol de sine-însuși, pentru că numai ea se poate da liber și numai acest dar mă umple de viață. Dar celălalt mi se dă mie numai întrucât mă dăruiesc lui și eu însumi. Ieșirea din mine-însumi este, din alt punct de vedere, dăruirea de mine-însumi. Ieșind din mine, eu nu mai sunt al meu, ci al celui spre care ies. Dar celuilalt mă pot dărui complet, sau infinit, numai dacă văd prin el pe Dumnezeu cel infinit.

Dar de altă parte, noi nu avem putere de a ne dărui complet unul altuia și lui Dumnezeu dacă nu am primit în noi de la un altul superior elanul pentru a ne dărui în acest fel. Acesta este înțelesul afirmației Sfântului Chiril de Alexandria, că nu se poate intra la Tatăl decât în stare de jertfă, dar în această stare noi suntem ridicați numai dacă Hristos ne ia în Sine în starea Sa de jertfă, sau Se sălășluiește în noi⁸⁵.

Însuși elanul pe care Hristos ni-l imprimă pentru a ne dărui pe noi înșine, elan dat prin Sfintele Taine, nu ne face să ne dăruiem fără întrerupere, ci dăruirea noastră este urmată de retragerea în noi înșine, adică noi nu depășim

85. Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, P.G. 69.

Intervalul sau timpul în mod total și definitiv. Toate aceste întârzieri în a ne dăruii lui Dumnezeu manifestă și întârzierile de a ne dăruii altora. Noi avem setea unei adecvări desăvârșite și absolute între apelul și răspunsul la iubire. Dar această adecvare nu poate avea loc decât *din și în* Dumnezeu, prin deplina încredere în El, prin împlinirea poruncii Lui de a ne iubi unul pe altul deplin, iubindu-L pe El deplin.

Dumnezeu, trăind intervalul între răspunsul nostru și cererea Sa și cererea de iubire a semenilor, trăiește toate durerile care cresc între partenerii neajunși la deplina iubire.

Astfel, Dumnezeu participă în oarecare fel la suferințele omului. Noi suntem obișnuiți să spunem că Dumnezeu suferă dacă omul nu răspunde la iubirea Sa⁸⁶. Dar Dumnezeu suferă nu pentru că ar avea El însuși nevoie de iubirea noastră, ci suferă pentru toate suferințele care apar în noi din cauza refuzului de a răspunde la iubirea Lui și la cererea noastră reciprocă după o iubire completă și neșovăitoare. Binefacerile lui Dumnezeu ne sunt date în forma iubirii Sale și iubirii dintre noi. Dacă noi refuzăm această iubire, sau plinătatea ei, prin refuzul răspunsului nostru complet și neșovăitor, noi refuzăm binefacerile lui Dumnezeu. Îl refuzăm pe El Însuși. Suferința lui Dumnezeu pentru noi vine din suferințele în care noi ne infundăm prin aceasta. Ea provine din faptul că nu ne poate face să participăm la binefacerile Sale din cauza refuzului nostru de a accepta iubirea Lui.

Intervalul dintre oferta iubirii lui Dumnezeu și răspunsul nostru durează încă și din cauza necesității unei creșteri spirituale a noastre prin efortul liber. Oamenii se maturizează treptat. Nu putem da continuu răspunsurile cele mai adecvate cerințelor ce ni se adresează, înainte de trecerea unui anumit timp. Alci se arată importanța învățămintelor generațiilor trecute, a dialogurilor umane, a experiențelor care se găsesc la baza lor, a reflexiunilor fiecăruia. Dum-

86. Hans Küng, *Menschwerdung*, Herder, 1970, p. 666.

nezeu îndreaptă pretențiile Sale și comunică darurile iubirii Sale oamenilor, pe măsura nivelului lor spiritual. Timpul istoric formează un tot, un eon în desfășurare, în care unii sunt influențați de alții în bine și în rău. De aceea vom fi judecați ca un întreg, ținându-se seamă în judecata fiecăruia de influențele pe care le-a suferit de la alții sau le-a exercitat asupra tuturor, asupra întregului.

g. Timpul căzut din raza eternității divine este o imobilitate chinuitoare. Câtă vreme noi păstrăm o mobilitate spirituală, timpul persistă cu posibilitatea lui dublă, conformă capacității ambivalente a libertății noastre: ca ocazie de ridicări și de căderi, ca drum spre eternitatea luminoasă sau spre cea neagră. El va înceta simultan cu această calitate ambiguă care îi este proprie, când Dumnezeu va socoti că ne poate da puțința ca răspunsul nostru la iubire să fie simultan cu apelul ce ni se face, sau când noi vom fi închiși definitiv și total în singurătatea noastră; când cererea și răspunsul dialogului se vor acoperi deplin, sau când nu va mai fi nici cerere, nici răspuns; când nu va mai fi cerere pentru că nu va mai fi răspuns la ea, și nu se va mai produce un răspuns pentru că nu se va mai auzi cererea. Un refuz continuu de a răspunde la iubire și de a se oferi, va fixa creatura spirituală într-o neputință totală de comunicare. Atunci nu va mai fi nici o așteptare, nici o speranță.

Pentru că în această stare nu va mai fi nimic nou, se poate spune că atunci nu va mai fi propriu-zis timp, pentru că nu va mai fi nimic din eternitate în el (înțelegem din adevărata eternitate) și el va fi gol de orice conținut. Acesta este timpul devenit nesemnificativ, inutil, prin vidul lui total, prin absența de orice mișcare, de orice direcție, de orice țință. Aceasta va fi o eternitate nenorocită, care este chiar dedesubtul timpului. Sfântul Maxim vorbește și el de această eternitate ca dedesubt al timpului.

Monotonia fără sfârșit a vidului și plenitudinea reprezentată cele două forme radical diferite ale eternității: cea dintâi este eternitatea moartă, cea de a doua este eterna-

tea vie. Timpul care poate înainta spre plenitudinea adevăratei eternități este creator⁸⁷. El soarbe viață din energiile dumnezeiești infinite, transferând-o pe planul creat. Timpul căzut total din raza eternității, într-o monotonie neschimbabilă și fixată, nu mai are nimic nici chiar din caracterul timpului, fiind o eternitate contrară adevăratei eternități. El nu mai e propriu-zis timp, pentru că nu mai este succesiune de stări mereu noi, stimulate de speranța de a ajunge mereu mai departe în eternitate, ci o eternitate a monotoniei, a golului, în care speranța nu mai e posibilă, nici așteptarea, nici împlinirea. Este timpul gol de substanță sau de succesiunea cu un sens, întrucât nu se mai așteaptă nimic, nu se mai face nimic în el; pentru că el nu mai e atras de eternitate. Este o stare unică fără sfârșit, trăită ca un blestem, ca o pietrificare, sau ca o moarte conștientă. Este imposibilitatea sau eternitatea neagră a iadului, întinericul cel mai dinafară (al existenței), absența vieții trăite totuși ca un chin.

Neschimbabilitatea lui Dumnezeu, de care El face parte și celor ce cresc în iubire, este neschimbabilitate în plinătatea vieții de iubire, deasupra căreia nu mai poate fi altceva. Neschimbabilitatea iadului este vidul total al vieții. Cei ce sunt în această stare s-au rupt total din dialogul iubirii, care-i ținea atârnați de eternitate. Viața lor nu mai este propriu-zis o viață, existența lor nu mai e propriu-zis o existență. Timpul coincide cu devenirea, pentru că el tinde spre deplina comuniune cu Dumnezeu, spre eternitate. Devenirea nu este în Dumnezeu, nici în iad. A admite o devenire în Dumnezeu înseamnă a nu-L mai vedea în plenitudinea vieții și a nu mai recunoaște plenitudinea nici în Creator. Timpul nu va mai fi nici în cer, nici în iad. În cer nu va mai fi pentru că cei de acolo îl au pe Dumnezeu ca plenitudine; în iad nu va mai fi pentru că nu se mai poate tinde

87. Karl Rahner, "Die Christologie Innerhalb einer evolutiven Weltanschauung", în *Schriften zur Theologie*, Band V, 1964, Zürich-Köln, p. 191-192.

spre Dumnezeu (Apoc. 12, 12). Dar aceasta nu va fi o odihnă. Pentru că vidul fără speranță este un chin. "Viermele lor nu va putezi niciodată" (Is. 66, 24; Mc. 9, 44, 46, 48). Timpul e o grație dată pentru căință (Apoc. 2, 21) și o speranță. Dar cei de acolo nu vor mai avea această grație. "Iar celor ce s-au folosit prin voință de rațiunea firii contrar firii, Dumnezeu le va distribui, în loc de veșnica existență fericită, veșnica existență nefericită, întrucât Cel ce este veșnic fericit nu le va fi bun celor ce au avut o dispoziție contrară Lui și ei nu vor mai avea nici o mișcare după arătarea Celui arătat, prin care El ajută celor ce-L caută"⁸⁸.

h. Temporalitatea umplută de eternitate în Hristos și legătura Lui cu noi. Dacă Dumnezeu oferea înainte creaturilor conștiente iubirea Sa prin lucruri și prin energiile Sale necreate, în Hristos El Se dă acestora pe Sine Însuși ca Ipostas. În Hristos ne este accesibil pentru o deplină comuniune Ipostasul dumnezeiesc însuși la nivelul nostru uman. El depășește în El Însuși intervalul dintre Dumnezeire și umanitate și dintre El ca Dumnezeu și noi. Dar această stare este realizată pentru noi în prezent numai ca într-o pârgă și virtual.

Voința Sa umană răspunde deplin voinței Sale dumnezeiești. Dar prin aceasta nu se suprimă distincția dintre ele. Voința dumnezeiască se păstrează totdeauna ca cea care oferă, care cheamă, care cere răspunsul, care impune o responsabilitate; voința omenească rămâne aceea care răspunde.

De altă parte, prin faptul că voința omenească a lui Hristos răspunde pentru oameni, cere pentru oameni, ea persistă într-o legătură cu temporalitatea lor, cu aspirațiile lor, cu pledicile lor. Și aceasta îl face pe Hristos să trăiască și ca Dumnezeu aceste legături cu umanitatea temporală. Atâta vreme cât noi nu vom fi toți în desăvârșirea răspunsului la oferta iubirii dumnezeiești, rămâne și Hristos, chiar mai mult decât în calitate de Dumnezeu înainte de întrupare, în legătură cu temporalitatea noastră, deși de pe altă

88. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1393 D.

parte El a adus în această temporalitate, ca Subiect al eternității, și puterea unui răspuns mai complet al oamenilor la oferta divină.

Întruparea Cuvântului dumnezeiesc, și faptul că în El coexistă depășirea intervalului temporar între om și Dumnezeu și legătura Lui cu oamenii temporali, arată și ele legătura lăuntrică între eternitatea dumnezeiască și temporalitatea omenească.

Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru a ne ajuta să depășim prin mișcarea noastră intervalul temporar care ne separă de deplina comuniune cu Dumnezeu. El face în oarecare fel această mișcare cu noi. Pentru aceea El Se află încă în acest interval, deși pe de altă parte este deasupra lui.

Sprîjinindu-se pe afirmația Sfântului Pavel (Evr. 11, 39-40), Origen a dat pe de altă parte următorul comentariu remarcabil cuvântului lui Iisus: "Eu nu voi mai bea din acest rod al viței până în ziua când îl voi bea cu voi, nou, în Împărăția lui Dumnezeu" (Mt. 26, 29): "El așteaptă deci ca noi să ne întoarcem, ca noi să-l imităm pilda, ca noi să-l urmăm, pentru a Se bucura cu noi și a bea cu noi vinul în împărăția Tatălui Său. Căci acum, pentru că este milostiv, plânge, cu mai multă compătimire decât apostolul, cu cei ce plâng și dorește să Se bucure cu cei ce se vor bucura" (Rom. 12, 14)... Apropîindu-Se de Tatăl, aflându-Se aproape de altar și oferind jertfa Lui pentru noi, El nu bea vinul bucuriei, pentru că apropierea de altar înseamnă tocmai a nu bea vinul bucuriei, pentru că El suferă până în prezent de amărăciunea păcatelor noastre".

A se vedea simultaneitatea între dăruirea completă a lui Hristos Tatălui prin jertfă, adică între depășirea intervalului temporar, și legătura cu cei ce suferă în timp, întrucât Se dă tocmai pentru ei.

"Până când va aștepta El? Până ce voi isprăvi, zice, lucrarea Mea. Când va isprăvi această lucrare? Când mă va desăvârși pe mine însumi, care sunt cel din urmă și cel mai

mare dintre toți păcătoșii... Până ce eu nu voi fi supus Tatălui, nici El însuși nu va fi supus. El n-are trebuință să Se supună Tatălui pentru El, ci pentru mine, în care lucrarea Lui nu este încă terminată. Pentru aceea s-a spus "că El nu este încă supus". Hristos nu va lua deplina bucurie decât când întreg trupul Său o va lua. 'Deoarece noi toți suntem trupul Lui și ne numim mădulele Lui, câtă vreme există unii între noi care nu sunt supuși cu o supunere desăvârșită, El Însuși nu este încă supus'. Nici sfinții dormiți nu vor fi în deplina bucurie 'câtă vreme ei plâng pentru păcatele noastre'. Aceasta înseamnă că până ce eu nu am depășit intervalul temporal în iubirea cu toți, timpul rămâne ca o realitate obiectivă⁸⁹.

Desigur, Origen crede că această revenire la Tatăl prin Iisus va fi universală și ea nu este pentru eternitate. Acestea sunt erorile lui. Ideea că Însuși Iisus nu a luat deplina bucurie sau deplina odihnă în eternitate fără cei care luptă în timp va fi reluată de Sfântul Ioan Gură de Aur, de Sfântul Maxim Mărturisitorul și în sfârșit de Pascal, care a formulat sentința impresionantă: 'Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde'.

Eternitatea este solidară cu timpul, fără să se confunde cu el. Eternitatea este obârșia și perspectiva timpului și forța care mișcă timpul spre ea. La sfârșit, eternitatea va covârși timpul, îi va da calitatea ei. Atunci nu va mai fi timp (Apoc. 10, 6), pentru că noi nu vom mai avea în noi decât iubirea. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: 'Prin iubire vom putea avea nu numai o singură natură, ci și o singură voință deliberativă cu Dumnezeu și între noi, nemalavând nici un interval (διάστασις) între noi și Dumnezeu și între noi înșine'⁹⁰. Atunci Dumnezeu va usca lacrimile celor ce vor fi deplin cu El și în El (Apoc. 21, 4).

89. *In Leviticum*, hom. VII, P.G. 12, col. 479, 480.

90. *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 396 B.

4. Supraspațialitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor spațiale la ea

a. **Spațiul, ca mediu al comunității cu baza în Sfânta Treime.** Dumnezeu e mai presus de spațiu, întrucât spațiul mărginește. Dar în același timp e prezent în tot spațiul, fără ca părțile spațiului să înscrie în El părți corespunzătoare. Dumnezeu e mai presus de spațiu, cum e mai presus de timp, fiind mai presus de un "când" și de un "unde", precum e mai presus și de orice "cum", pentru că toate acestea L-ar limita, L-ar determina, L-ar defini⁹¹. El e mai presus de acestea, căci e mai presus de orice sistem de referințe, ca supraexistent, sau apofatic. Dar e în toate, în mod nespacial și netemporal, căci toate își primesc existența prin El. El e în toate, căci e în toate actele Lui referitoare la noi, creatoare, susținătoare și desăvârșitoare, acte prin care intră în sistemul nostru de referințe, sau în planul existenței, ca Cel ce le produce și le determină, făcându-Se accesibil prin ele.

Dumnezeu e supraspațial ca subiect mai presus de compoziție, apofatic. Dar subiect desăvârșit nu poate fi decât în comuniune perfectă cu alte subiecte supreme, infinite. Și tocmai prin aceasta, în El e dată și putința spațiului, întrucât în deosebirea Persoanelor divine e dată posibilitatea alterității unor persoane finite, care să fie atrase în comuniunea cu Sine. Iar persoanele finite, nefiind de la început într-o comuniune perfectă între ele și între ele și Dumnezeu, distanța ce le desparte de comuniunea desăvârșită la forma spațiului, cum la forma duratei temporale. Astfel, spațiul e forma relației între Dumnezeu cel supra-

91. *Ambigua*, P.G. 91; col. 1180. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune (*op. cit.*, col. 1181): "Dacă esența tuturor nu poate fi infinită, întrucât acestea toate sunt multe (fiindcă are ca limită câtimea multiplă a celor multe, câtime care circumscrie rațiunea existenței și a modului ei de existență, căci nu e liberă de acestea esența tuturor), evident nu va fi liber de circumscriere nici ipostasul individual, ci ipostasurile se circumscriu reciproc prin număr și distanță".

spațial și infinit și între persoanele finite, forma care face posibilă mișcarea lor între ele, dar prin aceasta, și spre Dumnezeu, întrucât Dumnezeu nu poate fi găsit în afara comuniunii cu alte persoane.

Desigur, există și subiecte create care au ca interval între ele și Dumnezeu, sau între ele înseși, numai intervalul duratei, cum sunt îngerii. Dar Dumnezeu nu e monoton în acțiunea Sa creatoare. El creează și subiecte îmbrăcate în trupuri materiale, pentru a face din formele materiale un mediu al spiritualității și deci chipuri ale unei frumuseți vizibile. Aceste subiecte fiind îmbrăcate în trupuri materiale, au nevoie de o existență alăturată, deci de un spațiu. Și încă ele au nevoie de un spațiu larg de mișcare liberă. Căci așa cum timpul e dat pentru libertatea subiectelor create, așa e dat și spațiul pentru libertatea lor de a se apropia sau depărta, sau de a rămâne la distanțele la care sunt între ele. E dat un timp și un spațiu, pentru a întreține "dorul" sau "dorința" între ele, însă pentru a le da și puțința de a se depărta când nu se iubesc.

Treimea nu-și poate arăta chipul Ei vizibil decât în persoanele create, așezate într-un spațiu comun. În sensul acesta, spațiul ca mediu comun al persoanelor umane, stă într-o legătură cu Sfânta Treime. Dar așa cum Persoanele treimice sunt interioare una alteia, așa și persoanele umane își sunt în parte interioare spiritual și-și pot deveni tot mai interioare și odată cu aceasta sunt într-un anumit fel prezente în tot spațiul, sau sunt mai presus de el.

În Sfânta Treime este dată atât originea spațiului, cât și unitatea Lui, prin deosebirea persoanelor umane și prin unitatea dintre ele. Fiecare persoană umană are în sine tot spațiul, sau e legată de tot spațiul, căci trupul ei se explică din tot ce este în spațiu și sufletul are un conținut adunat din tot spațiul. Iar persoanele unite între ele poartă împreună tot spațiul. Spațiul e o unitate purtată de fiecare per-

soană și în comun de persoanele umane; dar spațiul este totuși depășit de ele, într-o unitate a lor dincolo de spațiu.

Se arată și în aceasta calitatea persoanelor umane purtătoare ale chipului lui Dumnezeu, Unul în ființă și întreit în Persoane, existând o unitate neconfundată între toate persoanele umane.

Înțelegerea spațiului dintr-o perspectivă pur individualistă este imposibilă. E drept că fiecare persoană umană se consideră oarecum un centru al spațiului, dar pe de altă parte gravitează spre celelalte persoane, realizând un echilibru între sine, ca centru al spațiului, și celelalte persoane, ca centre ale aceluiași spațiu. O persoană umană singură n-ar avea nevoie de spațiu și s-ar simți străină în el, sau l-ar considera ireal.

Corespunzător cu aceasta, când spunem că Dumnezeu a conceput și a creat spațiul, trebuie să avem în vedere pe Dumnezeu în Treime. Într-un Dumnezeu unipersonal n-ar exista un temel suficient pentru crearea spațiului. Spațiul e strâns legat de comuniunea interpersonală. Spațiul își capătă și-și menține o realitate mai sigură când îl refer nu numai la mine, ci și la alte persoane, când pot spune și trebuie să spun: de la mine până la cutare e atâta distanță. Spațiul e o relație interpersonală ca și timpul. El ne distinge și ne unește și indică perspectiva unei mai mari apropieri. Astfel spațiul se dovedește o realitate existențială. El nu e o teorie sau o formă a intuiției, cum nu e nici timpul (Kant). Spațiul depinde și de celălalt eu, sau depășirea distanței depinde și de el, cum depinde și depășirea duratei temporale de realizarea iubirii cu el. Căci dacă numai eu vreau să merg spre el, iar el fuge, distanța persistă. Dar persistă pentru că știu de el. Spațiul poate fi astfel o realitate chinuitoare – dacă e folosit pentru evitarea comuniunii, și o realitate pozitivă – când servește ca mediu de manifestare a unei comuniuni, care nu se confundă. Ca și de timp, tot așa și de spațiu se poate face un uz ambiguu, dar totdeauna ca de o

formă a relației. Spațiul dă posibilitatea retragerii unui om din fața altuia și a apropierii lui de acela. Spațiul e dat ca un interval, dar și ca o legătură între om și om, ca și timpul. Putem conserva și mări acest interval, dar îl putem și reduce și copleși cu totul, cum putem face și cu intervalul timpului.

Dar spațiul, ca realitate pentru lume, e dat pentru ca să fie depășit prin realizarea unei comuniuni perfecte între noi și Dumnezeu și între noi înșine, după asemănarea Sfintei Treimi. Astfel spațiul își are originea și sfârșitul în Sfânta Treime, ca și timpul.

b. **Spațiul este distanța legată de durata temporală și amândouă se cer depășite ca interval între apelul lui Dumnezeu la iubire și răspunsul nostru.** Fiind ontologic mai presus de spațiu, într-un anumit grad noi trebuie să-l depășim prin voință și prin har. Dacă timpul e durată între apelul la iubire al lui Dumnezeu și răspunsul uman, spațiul este distanța care e legată de această durată. Intervalul între apelul lui Dumnezeu la iubire și răspunsul desăvârșit al oamenilor la acest apel, e constituit din durată și distanță. Amândouă reprezintă o distanță a lumii de Dumnezeu, dar în același timp amândouă îi sunt date de Dumnezeu ca o distanță ce trebuie depășită. Amândouă sunt date ca distanță a omului de om, ca un interval între apelul la iubire al unuia și răspunsul celuilalt, dar ca un interval care trebuie depășit. Intervalul de timp se numește durată, cel de spațiu, distanță în sens strict. Dar amândouă sunt distanță sau interval în sens larg.

În amândouă aceste laturi ale intervalului Se află Dumnezeu cu eternitatea și atotprezența Sa, ca o punte și ca o forță care atrage pe oameni și-i îndeamnă unul spre altul și spre Dumnezeu. Distanța spațială reprezintă și o durată temporală. Ca să o depășesc pe prima trebuie să depășesc pe a doua. Dar pot să fiu foarte aproape spațial de cineva și totodată la o mare distanță spirituală, care echivalează

cu o mare durată temporală, pe care trebuie să o parcurg. Depășirea distanței spațiale față de o persoană încă nu înseamnă și depășirea duratei temporale față de ea. Durata temporală e ea însăși o distanță și vrea să producă o distanță spațială. Iar odată depășită durata temporală între două persoane, distanța spațială dintre ele aproape că nu mai contează, sau în orice caz aceasta e mai ușor de învins. Odată depășită distanța spirituală, sau durata temporală, cea spațială își pierde caracterul chinuitor, sau depășirea celei dintâi aduce ușor depășirea celei din urmă. Aceasta pune în evidență faptul că spiritul învinge spațiul, că spațiul nu mai contează pentru cei uniți în spirit. Ceea ce distanțează mai profund e durata temporală. Dumnezeu ca Duh e pretutindeni cu noi. Iar depășirea distanței noastre de El e o chestiune de timp, nu de spațiu.

Aceasta deschide o altă perspectivă în ce privește depășirea finală a spațiului, decât cea care privește depășirea finală a timpului. Timpul ca durată va înceta, dar spațiul nu va înceta, ci va fi copleșit. Cel ce va răspunde îndată și în mod deplin apelului la iubire al lui Dumnezeu și al celorlalți, va fi cu ei oriunde, fără ca varietatea lui oriunde să înceteze. Dumnezeu va fi transparent și simțit prin energia Lui prin toate. Dar și fiecare om va fi prezent fiecăruia prin energia lui, penetrată de energia divină, prin toate. Sfinții văd încă în cursul acestei vieți la distanță și acționează la distanță.

Depășirea timpului ca durată între apelul la iubire și răspunsul la acest apel e mai grea decât depășirea distanței spațiale, pentru că prima e totdeauna o chestiune de efort spiritual, în vreme ce ultima e o chestiune de efort fizic.

c. **Durata și distanța se înving prin spirit.** Este paradoxal că, pe măsură ce cineva are mai mult timp pentru alții, cu atât învinge mai mult timpul și totodată și spațiul.

Durata însă se învinge prin spirit. Și o dată ce e învinsă durata, e învins și spațiul prin spirit.

Căutând să învingem timpul în mod exterior prin viteză, rămânem închiși în el, rămânem în durata goală de comuniune. Chiar dacă clipele duratei sunt parcurse repede, planul duratei nu e depășit. Dacă terminăm repede drumul spre ținta propusă, găsim mereu alte ținte, sau rămânem în durata chinuitoare a singurătății. Viteza exterioară ne poate duce repede la cineva, dar dacă n-am învins distanța interioară, lunecăm repede pe lângă persoana la care am ajuns.

Timpul se învinge numai rămânând mult timp cu altă persoană. Căci atunci fiecare persoană va avea timp pentru alta și nu va fi nici o persoană lângă care să nu fie o alta care să aibă timp pentru ea. Spațiul se învinge numai parcurgând în mod spiritual spațiul și rămânând mult în spațiul exterior, nezburând pe deasupra lui. Folosind mult timp pentru unele persoane și stăruind mult în parcurgerea unor distanțe spațiale în mod spiritual, ne deprindem să găsim prin toate atât varietatea lor, cât și eternitatea și infinitatea. Eternitatea și infinitatea pe care le găsim vor fi o eternitate și infinitate bogate, nu abstracte și monotone.

Timpul și spațiul ne sunt date ca drum inevitabil spre eternitatea și infinitatea vieții în Dumnezeu și deci nu ne putem dispensa de ele ca daruri ale lui Dumnezeu. În momentele de comuniune totală, în contemplarea iubitoare absorbantă a tainei celuilalt, taină mai presus de spațiu, indefinită și nepuizabilă, spațiul e copleșit, e înghițit, rămâne în urmă. Pentru copil, experiența mamei este experiența originară, în care se include experiența concentrată a lucrurilor și a spațiului, zice Heribert Mühlen⁹². În general în relația iubitoare dintre persoane spațiul e transformat, copleșit de subiectivitatea acelei persoane. Din persoana iubită radiază peste spațiu o lumină transformatoare, care face spațiul din jurul ei plin de sufletul ei, plin de ea însăși, personalizat. E o copleșire a spațiului prin lumina lăuntrică a

92. *Entsakralisierung*, 1971, Schönningh, Paderborn, p. 120.

persoanei, o copleșire care poate avea diferite grade, până la o înghițire a lui pentru experiența noastră. Cântecelul de dragoste pun în evidență acest lucru.

Sfântul Simeon Noul Teolog repetă continuu că atunci când i Se arată Hristos în lumină nu mai știe de are loc aceasta în spațiu, sau în afară de spațiu. Dimpotrivă, când nu te iubește nimeni nu mai simți decât spațiul, te mănâncă urâtul în spațiu. Iar când o persoană te urăște, tot spațiul din jurul ei devine neplăcut, insuportabil, că nu mai știi unde să fugi ca să scapi de iradierea prezenței ei insuportabile⁹³. Chiar când o persoană lipsește din spațiul în care eram obișnuiți să o vedem, absența ei se simte ca o absență specială, sau spațiul se resimte amputat prin absența ei. Ea e prezentă chiar în absență⁹⁴. Într-un anumit fel, ea continuă să fie prezentă prin energia specială a subiectivității ei. Dar această prezență nu e deplină și deci trezește mai mult dorul după prezența ei deplină. Această "prezență absentă" naște cu o deosebită putere "dorul" după împlinirea locului cu persoana respectivă. De aici se vede că spațiul nu e făcut pentru a fi de sine. Lipsa oricărei persoane din el îl face oarecum lipsit de viață, mort. El nu conține sensul deplin în sine, sau numai pentru eu-l izolat. El este ambianța unei alte persoane, în relația cu mine. E făcut să se umple de plinătatea comuniunii, pentru a fi contextul, mediul comuniunii, locul de întâlnire și de relație interpersonală, mediul revelării reciproce, împlinindu-și rostul deplin într-o transfigurare și copleșire a lui de către comuniunea interpersonală.

Spațiul există prin relația între noi, e "al nostru", nu al meu. Spațiul pentru mine singur n-ar avea nici un rost; ar fi chinuitor.

93. Neagoe Basarab, *Învățăturile către fiul său Teodosie*, ed. 1971, cu studiu introductiv de Dan Zamfirescu, București, p. 330-332.

94. Hr. Yannaras, *op. cit.*, Atena, 1970, p. 39.

Dar sensul deplin îl primește spațiul numai dacă-l vedem ca mediu de comuniune a lui Dumnezeu cu noi. Comuniunea noastră umană are nevoie de spațiu, dar nu l-a putut crea, ci-l poate numai transfigura, subiectiviza. Dar aceasta înseamnă că numai o comuniune de Persoane supreme l-a putut și crea, nu pentru ea, ci pentru noi, făcuți pentru o comuniune după chipul comuniunii supreme. Iar o subiectivizare vădită a spațiului nu se poate realiza decât în comuniunea deplină cu acea comuniune supremă.

d. **Spațiul, ca mediu de comuniune a lui Dumnezeu cu noi.** Dumnezeu a dat existență spațiului dintr-o posibilitate interioară inclusă în viața Sa treimică, pentru ca să ne fie mediu de comuniune între El și noi și între noi, unul cu altul, după chipul comuniunii treimice, comuniune în care avem să sporim. Dumnezeu a pus spațiul ca interval de depășit între comuniunea Sa fără interval și comuniunea între noi și a noastră cu El, comuniune care, întrucât nu e încă perfectă, are un interval înlăuntrul ei și între ea și comuniunea treimică. Spațiul e forma comuniunii noastre în mișcarea spre ținta comuniunii perfecte, spre depășirea intervalului pe care el îl reprezintă. Prin acest mediu trebuie să urcăm în direcția comuniunii perfecte cu Dumnezeu și între noi, după asemănarea comuniunii treimice. Dar nu putem face aceasta fără coborârea prin har a comuniunii treimice la noi. Dumnezeu e omniprezent în spațiu ca Treime iubitoare și ca sursă a iubirii noastre față de El și între noi, sporind uniunea noastră cu El și între noi, fără să ne confundăm ca persoane. Prin omniprezența lui Dumnezeu cel în Treime e dată de la început o unitate ontologică a tuturor în diversitate, în același spațiu diversificat, și în unitatea diversă a ființelor noastre care tind spre tot mai multă unitate. Precum timpul va fi copleșit în interioritatea reciprocă și perfecte comuniuni, așa va fi copleșit și spațiul în interioritatea aceleiași reciproce și perfecte comuniuni, în

intersubiectivitatea umană perfectă prin ridicarea ei în intersubiectivitatea divină.

Urcușul acesta are etape multiple. Dumnezeu cel în Treime e coborât de fiecare dată prin energiile Sale la nivelul la care au ajuns făpturile conștiente în comuniunea dintre ele și în cea dintre ele și Dumnezeu. El vrea să ne conducă la ținta comuniunii depline, prin această coborâre la noi; la ținta depășirii intervalului de timp și spațiu ce ne desparte de ea, prin coborârea variată la fiecare din noi, aflați la distanțe diferite unii de alții. El ne vine la diverse distanțe temporale și spațiale prin fiecare ființă umană. Și fiecare ființă umană se află la altă distanță temporală și spațială de El. Ajunși ținta comuniunii perfecte cu El și între noi, nu va mai fi o varietate de distanțe, ci Dumnezeu ne va fi la fel de aproape, la fel de intim, oriunde și oricând, încât propriu-zis nu va mai fi o deosebire între aci și acolo, între atunci și acum, ci ne vom afla pur și simplu în eternitatea și infinitatea divină, lipsită de trecut și viitor, de aci și de acolo.

Dar se poate întâmpla și invers: învingând distanțele spațiale, să se afle la distanțe spirituale de nedepășit. Se poate întâmpla ca oamenii să convertească distanțele exterioare micșorate, sau apropierile impuse lor fără voie, în distanțe interioare uriașe și de nedepășit. Și de fapt, experiența ce o facem azi ne arată verosimilă perspectiva aproape sigură a micșorării distanțelor până aproape de anulare, cu instalarea unor adevărate prăpăstii între ei. Apare din ce în ce mai posibilă perspectiva unei "prăpăstii încremenite" (Lc. 16, 26), care nu mai poate fi mișcată din locul ei. Distanța exterioară între "acți" și "acolo" poate să devină minimă sau indiferentă, dar se poate produce o încremenire a distanțelor spirituale, care nu mai dă unei persoane îndemnul și puțința să se miște spre o alta. Dumnezeu însuși S-a retras în acest caz cu energiile Sale necreate, ca punte de legătură, ca dor și atracție între ei. Singurătatea va avea astfel un caracter supratemporal și supraspațial în sens rău,

sau subtemporal și subspațial. Ea a fost pregătită încă de pe pământ, prin faptul că egoistul "nu mai are timp" pentru alții, ca să învingă spațiul, și, prin aceasta, nici "dor" de alții, întrucât nu mai simte nevoia să parcurgă distanța spre ei, sau o parcurge nu ca să ajungă la cineva, ci ca să treacă mai departe. Viteza egoistă învinge timpul și spațiul nu pentru ca să se apropie de cineva, ci ca să lungească pe lângă el.

La sfârșit, nu numai timpul va fi depășit într-o dublă imobilitate, ci și spațiul. Timpul va fi depășit fie prin stabilitatea în infinitatea comuniunii cu Dumnezeu și între oamenii uniți cu El, fie prin neputința de a mai înainta spre Dumnezeu sau spre semenii, devenit inutil. La fel spațiul va fi depășit fie prin transparența lui Dumnezeu și a oricărui semen în tot spațiul, prin pecetea accentuată pusă pe el de Persoana lui Dumnezeu și a semenilor, fie prin neputința de a mai înainta spre comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, din pricina transparenței dușmănoase a îngerilor răi și a semenilor ce ne sunt dușmănoși, în tot spațiul. Prezența acestora ne va înghesuși atât de mult, sau spațiul va fi atât de marcat de ei, că propriu-zis nu vom mai sesiza un spațiu, cum nu vor mai sesiza nici cei ce se vor afla în comuniunea perfectă cu Dumnezeu și cu semenii. Desigur, strămtorarea celui aflat în iad din cauza fețelor dușmănoase ale îngerilor răi și ale semenilor aflați acolo nu contrazice o teribilă singurătate a aceluia. Fața "urâtă" îți produce "urâtul", în sens de singurătate⁹⁵. Singurătatea în cazul indiferenței tuturor e mai puțin chinuitoare decât în cazul dușmăniei tuturor. În primul caz ești singur într-un spațiu pe care știi că-l mai poți depăși. E un "urât" remediabil. În cazul al doilea, nu mai ai în jurul tău un spațiu în care să poți încă întâlni pe cineva cu un interes pentru tine. "Urâtul" în acest caz e definitiv.

95. Neagoe Basarab, *op. cit.*, p. 332, descrie ralu ca vederea feței lui Hristos, iar iadul, ca trebuința de a privi mereu fața Satanei.

Dar așa cum în stabilitatea supratemporală fericită va fi acumulată toată experiența adunată în cursul timpului, așa va fi acumulată în existența supraspațială toată experiența celor săvârșite în spațiu. Supratemporalitatea creaturii va fi eonul în care timpul va fi înfășurat și umplut de eternitatea lui Dumnezeu, iar supraspațialitatea ei va avea înfășurat în ea tot spațiul. În lumina feței lui Hristos și a tuturor celor ce ne vor întâmpina, va fi reflectat binele ce l-am făcut, iar în fața de groază a Satanei și în dușmănia celor din iad, se vor reflecta răul pe care l-am făcut și chinul conștiinței noastre. Timpul și spațiul în care am trăit nu pier fără urmă, ci rămân ca o bucurie sau ca un chin.

e. **Lumea, un sistem de rațiuni unificate în om și mai ales în Hristos.** Factorul dinamic de sporire a unificării lumii și de unificare a ei cu Dumnezeu, sau de depășire a spațiului, este omul. Omul este de la început inelul de legătură între părțile lumii și ale spațiului. Dar el e chemat să strângă toate aceste părți în sine în mod maxim. Sfântul Maxim Mărturisitorul preferă de aceea să numească pe om, nu "microcosm", ci adevăratul "macrocosm". După credința noastră, omul este inelul lumii prin faptul că e legat prin părțile lui, dar mai ales prin rațiunea sa, cu toate părțile lumii. Căci lumea întregă e un sistem de rațiuni plasticizate, pe care rațiunea umană îl adună treptat în sine în colaborarea între subiectele ei.

Omul devine sau redevine factorul de unificare a lumii numai în măsura în care se eliberează de pasiunile care separă pe oameni între ei. Unirea virtuală a tuturor se actualizează în om treptat și progresează în sus, adică el conduce toate spre unirea lor în Dumnezeu. Omul credincios, eliberat de patimi, depășește separarea sa de semenii săi, apoi separarea între el și lumea sensibilă, pe care o adună și o spiritualizează în el, apoi separarea între pământ și rai, apoi separarea între el și îngerii, apoi separarea între creație și Dumnezeu, adunând-o în el.

Dar unirea aceasta a oamenilor cu lumea și cu Dumnezeu s-a realizat în mod deplin întâi în Hristos, ca Logosul divin, Care a restabilit rațiunea umană într-o lucrare cu totul nepătimașă. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul este inelul unificator al lumii⁹⁶. La sfârșit Hristos, "unind firea creată cu cea necreată prin iubire, o va arăta ca fiind una și aceeași după deprindere și har, arătând pe om întrepătruns cu Dumnezeu întreg și devenind tot ceea ce este și Dumnezeu, în afară de identitatea după esență"⁹⁷.

Când vom realiza, în viața viitoare, deplina unire cu Dumnezeu prin iubire, vom fi depășit timpul și spațiul, în Dumnezeu nemăfiind nici un interval de depășit. "Lumea este un spațiu mărginit și o stabilitate mărginită, iar timpul, o mișcare circumscrisă... Când însă firea va trece cu lucrarea și cu cugetarea peste spațiu și timp, adică peste cele fără de care nu este nimic, sau peste stabilitatea și mișcarea mărginită, și se va împreuna nemijlocit cu providența, va afla providența ca pe o rațiune prin fire simplă și stabilă ce nu are nici margine și de aceea nici mișcare"⁹⁸. După străbaterea naturală a timpului și a veacurilor, "natura celor create... se va sălășlui în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemaiaivând nici o margine la care să ajungă (și peste care să treacă cineva, n.n.), căci în Dumnezeu nu mai este nici un interval"⁹⁹.

În Hristos, Dumnezeu a acceptat și spațial o chenoză. Propriu-zis, Dumnezeu a venit prin Hristos în maxima apropiere de oameni, deși cu ființa Lui n-a încetat să fie prezent pretutindeni. Chenoza ar consta propriu-zis în faptul că S-a făcut accesibil, sesizabil la maximum ca Dumnezeu prin umanitate asumată, prin trupul care a luat un loc în spațiu.

96. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1305, 1313.

97. *Ibidem*, col. 1308.

98. *Răspuns către Talasie*, 65, Flocalia românească, III, p. 438.

99. *Ibidem*, p. 437.

Tradiția răsăriteană a luat în sprijin pentru o oarecare înțelegere a acestui fapt patru lucruri: accesibilitatea lui Dumnezeu se revelează prin energiile divine; umanul este capabil, prin purificare de patimi, să devină mediul de manifestare al divinului; umanul a fost înălțat în Hristos la un nivel de maximă îndumnezeire, sau de penetrare de divin, fără a înceta să fie uman; divinul e în așa fel, că se poate manifesta prin umanul purificat.

Mai presus de toate, Fiul lui Dumnezeu, luând natura noastră în Ipostasul Său divin, a putut prin această natură să fie deschis mai mult decât orice om întregii umanități și a putut, mai mult decât oricine, să adune întreaga creație în Sine.

Un teolog ortodox zice: "Leontie de Ierusalim trebuie înțeles în cadrul gândirii Sfântului Chirii când vorbește de un ipostas "comun" al lui Hristos: un ipostas care, în loc de a fi un "alt" ipostas izolat și individualizat în cadrul ansamblului de ipostase care constituie "natura" umană este, dimpotrivă, arhetipul ipostatic al întregii umanități în care ea e "recapitulată", și nu numai un individ, arhetipul în care se regăsește uniunea cu Dumnezeu. Acest lucru nu este posibil decât dacă umanitatea lui Hristos nu e cea a unui "simplu" om (ψιλὸς ἄνθρωπος), ci a unui ipostas liber de limitele create"¹⁰⁰. În Hristos natura umană e îndumnezeită nu numai prin energiile necreate, ci și prin Ipostasul divin care o poartă și care Se manifestă prin ea. De aceea energiile divine care iradiază prin natura Lui umană nu iradiază pornind dintr-un ipostas străin, ci din Ipostasul propriu al acestei naturi, Care e totodată și Ipostasul naturii divine, Hristos, Care e în legătură cu noi ca om prin umanitatea Sa legată organic de noi, și ne îmbrățișează și ca un Dumnezeu al tuturor. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se Ipostasul unei naturi umane neînchise într-un ipostas uman propriu, este un fel

100. Jean Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 100.

de fundament al tuturor ipostasurilor umane. Ca atare El e, la fel, fundamentul tuturor lucrărilor noastre naturale și harice, și noi, cuprinși în El, îmbrățișăm împreună cu El toată lumea creată.

Dumnezeu ne este în Hristos într-o maximă apropiere virtuală și, dacă actualizăm prin credință și prin eliberarea de patimi unirea cu El, ne putem uni în El cu toți cei ce cred și în același timp putem avea tot spațiul prins în raza energilor divino-umane ale lui Hristos ce iradiază prin noi. Distanța dintre noi și Dumnezeu și între noi, unii față de alții, e astfel depășită.

Pe de altă parte, un număr de oameni, menținându-se actual la o distanță spirituală de Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, se vede și El, din punctul de vedere al accesibilității, la distanță față de ei. Acești oameni se smintesc la ideea maximei accesibilități a lui Dumnezeu și nu cred în Hristos. Astfel, deși pe plan transcendent, Dumnezeu e cu ființa pretutindeni, în ordinea accesibilității pe care a asumat-o Hristos, există acest paradox: pe de o parte Dumnezeu este în Hristos într-o maximă apropiere de toți, pe de alta, acceptă să fie ținut la distanță, având să fie căutat sau nu de ei, sau dorind El să Se apropie de ei. Adică, în Hristos, Dumnezeu acceptă spațiul, desigur ca să-l depășească, să-l îmbrățișeze cu ajutorul nostru, îmbrățișându-ne pe noi fără să ne confunde cu El, fără să anuleze spațiul legat de oameni.

Distanța între noi și Dumnezeu e depășită în Hristos nu numai prin coborârea lui Dumnezeu la noi, ci și prin înălțarea noastră la Dumnezeu. Iar în Hristos toți am depășit virtual distanța față de Dumnezeu și între noi. Nu însă și actual. Numai Hristos a depășit și ca om, atât virtual, cât și actual, distanța de Dumnezeu. Dar față de oameni nu a depășit nici El în mod actual distanța față de toți, intrucât unii îl silesc să rămână la distanță. Dar numai în Hristos putem depăși în mod actual distanța față de Dumnezeu și cea din-

tre noi. În El e atinsă ținta noastră eshatologică, pe care o putem atinge și noi: biruirea timpului și a spațiului. Acestea sunt biruite nu numai între noi și Dumnezeu, ci și între noi înșine ca oameni, căci fiind recapitulați în Hristos, nu mai există distanța nici între noi.

În Hristos, Dumnezeu e aci lângă fiecare, nu numai cu ființa, ci și cu energia, gata să intre în acțiune. Dar nu înlătură în mod silnic distanța dintre El și noi și dintre noi oamenii. El solicită iubirea noastră liberă pentru înlăturarea acestei distanțe, mai bine zis răspunsul la oferta iubirii Sale, făcută într-un mod atât de evident și de impresionant prin întrupare și prin crucea acceptată pentru noi. Depășirea distanței este o problemă de libertate și de spiritualitate. Iar când nu utilizăm libertatea și spiritualitatea pentru depășirea distanței față de Hristos-Dumnezeu, nu o utilizăm nici pentru depășirea distanței față de semenii noștri, ceea ce e în paguba noastră. Căci recunoașterea lui Dumnezeu în Hristos ar însemna recunoașterea întregii noastre valori, arătată nouă de Dumnezeu prin faptul că El Însuși S-a făcut om. Dar recunoașterea aceasta Hristos nu vrea să o smulgă oamenilor cu sila. Neînlăturând silnic această distanță, Dumnezeu acceptă în Hristos o nouă cheneză.

Crucea e inevitabilă pe drumul depășirii distanței. Însăși acceptarea feței umane drept față a Sa este o Cruce pentru Dumnezeu. Numai prin Cruce se realizează apropierea. Dar ea lasă ființei noastre în același timp libertatea cu riscul de a nu recunoaște pe Dumnezeu sub chipul de om. În aceasta se ascunde, paradoxal, o neînțelegere a valorii omului, de către oamenii care nu acceptă pe Dumnezeu. Dar apropierea prin cruce e o forță care nu încetează să lucreze la înlăturarea distanței.

În general, după întruparea Fiului Său, prezența sau atotprezența lui Dumnezeu a intrat într-o fază dinamică, prin care își exercită puterea de atracție asupra noastră, ajutându-ne într-un mod mult mai activ ca înainte la depă-

șirea distanței între noi și El și între noi înșine. Prezența lui Dumnezeu nu e statică, adică permanent și pretutindeni la fel. Pentru că e o prezență ce se actualizează între persoane, dintr-o Persoană accesibilă persoanelor umane. Pentru că e o nouă atotprezență, anume a Ipostasului întrupat (deși nu cu trupul), deci anume în planul accesibilității umane, care s-a inițiat prin voința personală a lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu cel întretit în Persoane.

Prezența aceasta nouă, accesibilă și activă a lui Dumnezeu în Hristos, își extinde actualizarea ei pentru oameni, în Biserică. Ea tinde să devină din atotprezență virtuală, atotprezență actuală. În planul eshatologic ea va deveni atotprezență actuală evidentă. Acum e o prezență actuală în Biserică, întrucât membrii ei recunosc prin credință că Hristos e în maximă apropiere obiectivă de oameni și datorită ei poate deveni, prin credința lor, prezență actuală pentru ei. Dar această prezență sporește în intensitate în fiecare, pe măsura efortului său de sensibilizare spirituală.

5. Atotputernicia lui Dumnezeu și diferitele puteri ale făpturilor, datorită participării la ea

Așa cum Dumnezeu este în Sine supratemporal și supraspațial, dar Se face prezent în timp și omniprezent prin coborâre la relația cu ființele create, temporale și spațiale, la fel El este mai presus de atotputernicie, dar Se face atotputernic prin coborâre la relația cu toate cele ce au prin împărtășire de El o oarecare putere. În acest sens, Dionisie Areopagitul spune că Dumnezeu e deasupra a toată puterea, așa cum o înțelege sau experiază creatura, ca putând realiza orice în ordinea creată (ή θεαρχία πάσης ἐξηρημένῃ δυνάμει)¹⁰¹.

101. *De divinis nominibus*, cap. VIII, §I, P.G. 3, col. 890 C.

Dumnezeu depășește orice putere (πάσαν δύναμιν ὑπερέχων)¹⁰². Dar, Cel ce are de mai înainte în Sine sursa a toată puterea, sau a atotputerniciei și e cauza ei, nu e prin aceasta lipsit de putere, ci mai presus de ea, în sens pozitiv¹⁰³. Aceasta implică și caracterul Lui de persoană, căci numai persoana e mai mult decât puterea pe care o manifestă sau ar vrea s-o manifeste; și numai Persoana dumnezeiască e mai presus de puterea pe care o manifestă, sau ar vrea să o manifeste și care e mereu nelimitată în sursa Ei, "producând toate printr-o putere inflexibilă și necircumscriasă"¹⁰⁴.

S-ar putea spune că și o natură concepută în mod pan-teist este inepulzabilă în manifestarea puterii ei. Dar natura e monotonă în manifestarea puterii ei; ea e menținută într-o repetiție ciclică; ea dizolvă individualitățile existente, pentru a alcătui altele identice. Noutatea în manifestările ei este insignifiantă. Persoana, dimpotrivă, e mereu nouă în manifestările ei. Persoana umană, în calitate de creatură, e nouă în același unic plan al ordinii create. Ea e numai chipul noutății infinite a Persoanei divine în planul care depășește ordinea creată limitată. Dacă creaturile s-ar înfățișa numai în individualități ce beneficiază de o putere creată, s-ar putea contesta existența lui Dumnezeu ca deosebit de natură și dispunând de o reală atotputernicie. Dar creația participă nu numai în forma creată la puterea lui Dumnezeu, ci și în forma necreată. Aceasta echivalează cu participarea directă și mereu nouă și infinită la atotputernicia lui Dumnezeu ca persoană. Numai participarea prin har la Dumnezeu dovedește existența Lui deosebită de natură. Aci stă importanța participării creaturii la energiile necreate ale lui Dumnezeu.

102. *Ibidem*, cap. VIII, § III; P.G. 3, col. 890 D.

103. *Ibidem*, loc. cit. : "πάσαν δύναμιν περιέχων... ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος".

104. *Ibidem*.

Toate formele și treptele de existență au luat ființă, persistă și se dezvoltă prin participarea la puterea lui Dumnezeu, oferită în mod liber și într-o varietate indefinită, fie ca bază a puterilor naturale, fie în forma directă a energiilor necreate. "El conservă puterile ce țin de esențele tuturor și asigură persistența nedescompusă a universului; și dăruiește însăși îndumnezeirea, procurând celor ce se îndumnezeiesc puterea spre aceasta"¹⁰⁵.

În aceasta e dată și posibilitatea ca puterea creației să crească spre infinit, prin participarea la puterea infinită a lui Dumnezeu, mai presus de limitele puterii ei create.

Dar și din alt punct de vedere, atotputernicia este implicată în calitatea de Persoană absolută a lui Dumnezeu. O realitate cu caracter de obiect, de forță impersonală nu poate fi atotputernică, adică din toate punctele de vedere puternică, pentru că nu are putere asupra mișcărilor proprii, fie că acestea o modifică esențial, fie că n-o modifică, ci, în privința mișcărilor, este supusă unui sistem de legi. Realitatea care nu e liberă în ce privește mișcarea sau nemșcarea proprie nu are, la drept vorbind, nici o putere. Ea este suportul unei puteri și în același timp e lipsită de putere, ca să nu mai spunem că această putere este într-un anumit fel strict limitată. Puterea aceasta supusă unor legi își cere explicarea, care nu poate sta decât într-o voință; și aceasta producând-o, îi pune în același timp niște legi, ca limite. Adevărată atotputernicie nu are decât o voință absolută.

a. **Atotputernicia este puterea unei persoane de a face toate câte vrea.** Definiția formală a atotputerniciei este: puterea unei persoane de a face toate câte vrea. Această definiție nu are în vedere o voință care se autolimitează în actele ei, în funcție de ceea ce știe subiectul că poate face. Aceasta n-ar mai fi atotputernicie. Puterea acestei persoane ar fi mărginită.

105. *Ibidem*, cap. VIII, § V; P.G. 3, col. 893 A.

Dacă o putere fără voință, ca aceea a mișcărilor impersonale, sau involuntare, nu este o putere adevărată, voința care este limitată în manifestările ei de o putere mai mică decât sfera ei ar indica un subiect; dar nu un subiect absolut, ci un subiect asemenea celui uman, care nu poate învinge orice piedică, sau nu poate face tot ce vrea. În ambele cazuri lipsește atotputernicia. În ambele cazuri e dată o putere limitată, care-și cere o explicație; iar pe aceasta nu o poate avea decât într-o putere nelimitată, deci într-o voință personală care poate face tot ce vrea.

La Dumnezeu, nici un act nu se săvârșește independent de voința Lui. Iar voința divină nu-și alege obiectivele nici în funcție de conștiința unei puteri limitate, nici în mod arbitrar, ci în funcție de bine, binele fiind una cu ființa Sa. Căci Dumnezeu e "binele subzistent", cum spune Dionisie Areopagitul¹⁰⁶. Or, "la Dumnezeu, binele coincide cu ființa", cum spune Sfântul Ioan Damaschin¹⁰⁷. Orice obiectiv ar alege Dumnezeu în mod arbitrar, acesta n-ar putea ieși din ordinea ființei Sale, sau din dependența de ea, dată fiind infinitatea ei. A nu putea lucra contra Sa înseamnă a nu putea lucra contra ființei Sale. Iar dacă atotputernicia este solidară cu infinitatea ființei divine, a putea lucra contra ei înseamnă a cădea din atotputernicie. Deci un singur lucru nu poate Dumnezeu: nu poate cădea la starea de a nu mai putea face tot ce vrea.

Dionisie Areopagitul consideră vrăjitor sau scamator pe cel ce întreabă: "Dacă Dumnezeu este atotputernic, cum se spune de către teologul vostru (de către Pavel) că Dumnezeu nu poate face ceva?". Dionisie observă: "Acesta vrea să rădă de dumnezeiescul Pavel, care a spus că Dumnezeu nu Se poate tăgădui pe Sine" (2 Tim. 2, 13). "Și apoi dă următoarea explicație: "Tăgăduirea de sine e cădere din ade-

106. *Ibidem*, cap. IV, § 1; P.G. clt., col. 693.

107. *Dogmatica*, I, 13; trad. rom. de D. Fecloru, p. 49.

văr, iar adevărul este existența; deci căderea din adevăr este căderea din existență. Dacă deci adevărul este existența și căderea din adevăr este cădere din existență, Dumnezeu nu poate cădea din existență și nu poate să nu fie, sau, cum s-ar putea zice, nu poate să nu poată și nu știe să nu știe, în sens de privațiune¹⁰⁸.

Dar binele prin excelență, sau în mod absolut, coincide cu ființa desăvârșită, sau cu Dumnezeu însuși, și din motivul că binele nu poate fi un bine abstract, pur cugetat, ci un bine subzistent, care ca atare e o referință a unei persoane la altă persoană. Un bine care nu se referă în mod conștient, deci personal, la altcineva care-l sesizează în mod conștient, deci la o altă persoană, nu este bine. Astfel binele absolut e relația sau iubirea perfectă între Persoanele absolute, care formează o unitate ce merge până la un maximum pe care-l permite neconfundarea între Ele. Iar întrucât binele în Dumnezeu e etern, acest bine nu e altceva decât unitatea maximă și neconfundată eternă între Cele trei Persoane divine. Binele etern e Sfânta Treime.

b. **Atotputernicia, ca rezervă de tot mai mari daruri ale lui Dumnezeu către creatură, după ce prin creație a extins binele comunului în afară de Sine.** Toate actele de putere ale lui Dumnezeu, îndreptate în afară de Sine, având să fie conforme ființei Sale sau binelui, ca comuniune interpersonală, se extind și ca o întemeiere și desăvârșire a comuniunii altor persoane cu Sine și între ele, asemenea comuniunii personale treimice. Această extensiune a binelui, ca și comuniune personală, nu poate consta într-o înmulțire a Persoanelor dumnezeiești. Persoanele dumnezeiești nu Se pot înmulți în timp. Ele n-ar mai fi în acest caz persoane dumnezeiești. Iar o multitudine de persoane eterne, produsă în baza unei necesități interne, ar fi fără număr și aceasta ar face imposibilă perfecțiunea comuniunii între ele. Iar

108. *De divinis nominibus*, cap. VIII, § VI; P.G. 3, col. 893B.

dacă Dumnezeu n-ar putea aduce la existență și persoane nedumnezeiești capabile de comuniune, El ar fi închis în Sine însuși și nu și-ar putea manifesta voluntar atotputernicia Sa.

Dumnezeu, hotărând deci să lucreze în afară în conformitate cu ființa Sa, sau ca binele care e comuniune interpersonală eternă, folosește puterea Sa pentru a crea persoane care să se miște spre desăvârșirea comuniunii cu El și între ele, pe de o parte ele însele, iar pe de alta, să fie așezate în această mișcare de El însuși, prin venirea Lui în întâmpinarea lor. În acest scop El sădește pe de o parte în ele o putere de mișcare naturală spre El; pe de altă parte, El întărește această putere naturală creată a lor, cu puterea necreată a bunăvoinței Sale, ce le vine în întâmpinare.

Alt scop nu poate avea manifestarea de putere a lui Dumnezeu în afară de Sine, sau mișcarea pe care o întreține prin puterea creată sădită în fapte și prin puterea necreată oferită lor.

Sfântul Maxim, în opera sa *Ambigua*, a întreprins o vastă și profundă apărare a mișcării creaturilor, împotriva originismului platonizant. În timp ce acesta socotea mișcarea ca produs al păcatului, sau al voinței unor spirite de a leși din unitatea lor preexistentă în Dumnezeu, iar corpurile și lumea materială, ca pe o închisoare produsă de Dumnezeu spre pedepsirea lor, Sfântul Maxim consideră mișcarea ca mijloc dat de Dumnezeu creaturilor de la facerea lor, spre unirea lor deplină cu El, adică de la *existența dăruită*, la *existența bună*, dobândită prin contribuția voinței lor la actualizarea puterii lor de mișcare în înaintarea reală spre Dumnezeu, și apoi la *veșnica existență bună* în Dumnezeu. Pe tot parcursul mișcării, dar mai ales la capătul ei în Dumnezeu, creaturile se bucură de energiile necreate ale lui Dumnezeu, adică de desăvârșirea ființei și puterii lor prin participarea la plinătatea de viață dumnezeiască. Puterea dată nouă de Dumnezeu are ca scop actualizarea de către noi în lucrare a puterii noastre naturale date nouă tot de

Dumnezeu, actualizare care nu e decât mișcarea imprimată nouă și dirijată de voința și de conștiința noastră spre Dumnezeu, ca spre binele nostru propriu.

*Rațiunea (sensul) întregă a întregii creații a ființelor raționale are trei moduri: pe cel al existenței, pe cel al existenței bune și pe cel al existenței eterne. Primul, sau existența, e cel ce s-a dăruit celor ce există prin ființă; al doilea, sau al existenței bune, li s-a dat lor prin voința lor deliberativă, ca unora ce se mișcă după fire; iar al treilea, sau al veșniciei existenței bune, li s-a dăruit prin generozitatea harului. Prin primul mod li se oferă *puterea*, prin al doilea *lucrarea*, prin al treilea *oprirea lucrării*. Rațiunea existenței având în mod natural numai puterea spre lucrare, aceasta nu poate avea lucrarea deplină fără voință deliberativă. Iar rațiunea existenței bune, având prin voința deliberativă numai lucrarea puterii naturale, nu are această lucrare deplină fără natură. Iar cea a veșniciei existenței fericite, circumscrind pe cele ale celor dinainte, adică puterea primei rațiuni și lucrarea celei de a doua, nu e nici intrinsecă existențelor ca putere, nici nu urmează în mod necesar voinței deliberative..., ci e capătul lor, făcând stabilă firea – în ce privește puterea, și voința – în ce privește lucrarea... Deci dacă lucrarea se va folosi de puterea firii – fie conform firii, fie contrar firii – va primi ca sfârșit fie fericirea, fie nenorocirea, adică existența veșnică, în care, odihnindu-se sufletele..., va lua sfârșit toată mișcarea. Iar ziua a opta, sau prima, mai bine zis unica și nesfârșita zi, este prezența neumbrită și atotstrălucitoare a lui Dumnezeu, care se va ivi după oprirea celor ce se mișcă. Acesta venind atunci întreg în ființa întregă a celor ce, prin libertate, s-au folosit bine de rațiunea existenței, le va procura veșnică existență fericită prin participarea la El, ca Cel ce singur este existent în mod propriu, existent ca bine și veșnic existent. Iar celor ce s-au folosit prin libertate de rațiunea existenței în mod

contrar firii, le va repartiza, în loc de veșnica existență fericită, veșnica existență nefericită¹⁰⁹.

Dacă Dumnezeu Își manifestă puterea în afară pentru a ridica la comuniunea cu Sine, sau la bine, alte persoane, El Își pune în lucrare, din atotputernicia Sa, puterea pentru crearea unor persoane limitate în ființă și în puterea lor naturală și acordarea treptată a puterii Sale necreate, pe măsura puținței lor de a se folosi de ea, pentru a nu fi copleșite de ea. Aceasta e chenoza, sau coborârea lui Dumnezeu în manifestarea puterii Sale. Pe de altă parte, ființele create sunt minunate, căci sunt capabile să primească pe Dumnezeu întreg în ele. Dumnezeu a făcut o ființă capabilă să devină Dumnezeu prin har, o natură capabilă să fie, în acest scop, natura unui ipostas divin.

Prin aceasta, Dumnezeu Se coboară și Se slăvește în mod liber, adică nesilit, în manifestările Sale, nici de o lege interioară, nici de una exterioară, pentru a da subiecților create puțința manifestărilor lor libere, puțința acceptării libere a comuniunii cu Sine. Căci condiția comuniunii e libertatea celor ce o realizează. Chenoza lui Dumnezeu e deci condiția extinderii comuniunii Sale interioare, ca Bine, cu alte persoane decât Cele divine. Dar, pe de o parte, chiar această coborâre benevolă în vederea extinderii binelui sau comuniunii e semnul libertății și al puterii Sale absolute. Căci – potrivit credinței noastre – numai o Persoană absolută poate aduce la existență din nimic persoane care, deși create, sunt și ele absolute, putând să se opună în mod liber chiar Lui. Apoi în crearea unor astfel de persoane, într-un anumit sens absolute, se manifestă și increderea lui Dumnezeu în atotputernicia Sa, adică siguranța că aceste persoane nu-l vor periclita atotputernicia, dată fiind absolutitatea Sa prin ființă, spre deosebire de aceste persoane, care sunt absolute prin participarea la El, pe baza voinței Lui¹¹⁰.

109. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1392.

110. Un dumnezeu care s-ar teme de creatură n-ar mai fi Dumnezeu.

Pe de altă parte, chenoza acceptată de Dumnezeu nu este o stare identică, definitivă. Dumnezeu coboară la creaturi, ca să le urce tot mai sus spre Sine și deci cumva și El urcă la acordarea unor grade tot mai înalte de putere, deci de manifestare a puterii Sale. Rezerva eternă a acestor dăruiri mereu mai înalte este atotputernicia Sa. Astfel, puterea dată de Dumnezeu creației, având ca scop urcușul ei spre participarea directă la puterea Lui necreată, sau la energiile Sale, e și ea o condiție a relației atotputerniciei lui Dumnezeu cu creația, fiind și ea solidară cu timpul și cu spațiul.

Puterea limitată, ca sursă a mișcării mereu mai ridicate a creaturii spre Dumnezeu Cel infinit, își va găsi împlinirea, pe care nu o poate ajunge în ea însăși – ca și timpul și spațiul, în care se efectuează această mișcare –, atunci când Dumnezeu însuși Se va dăruia întreg creaturii, mai presus de mișcarea ei. Atunci ea va participa la viața și deci la puterea nelimitată a lui Dumnezeu, fără a se confunda cu El, având mereu conștiința că se bucură de El atât cât e cu putință creaturii, adică prin participare, nu prin ființă.

c. Accentul pus în Răsărit pe Dumnezeu ca atotputernic și mai puțin ca atotputernic. Manifestând puterea Sa în forma și în gradul acomodat conducerii creaturii spre deplina comuniune cu Sine, Dumnezeu e numit în tradiția creștinismului răsăriten cu preferință "Atotputernic". Dumnezeu își manifestă din rezerva infinită a atotputerniciei sau supraatotputerniciei Sale atâta cât e necesar conservării, mântuirii și conducerii creaturii la desăvârșirea comuniunii ei cu El. El nu-și manifestă atotputernicia Sa în mod capricios. Termenul de "Atotputernic", preferat în Biserica de Răsărit, ține să sublinieze că atotputernicia lui Dumnezeu, în raportul ei cu lumea, a ieșit din starea indeterminată și s-a definit voluntar și din iubire față de ea ca putere la nivelul suportabil de lume și în folosul ei, nu și contra ei.

În Bisericile din Occident termenul de "Atotputernic" s-a menținut legat de ideea că Dumnezeu ar putea lucra și contra lumii, dacă nu pentru nimicirea ei, cel puțin pentru continua limitare și dominare a ei, pentru a susține în ea continuu conștiința nimicniciei ei. Dacă în doctrina răsăriteană atotputernicia lui Dumnezeu e sursa de îndumnezeire a creaturii, deci de comunicare a puterii dumnezeiești către făptură, în Occident, atotputernicia s-a conceput mai mult ca un mijloc de apărare a lui Dumnezeu împotriva creaturii. Catolicismul a tras de aici concluzii pentru dominarea statelor și a societății umane de către Biserică, iar protestantismul, pentru afirmarea eficienței exclusive a lui Dumnezeu împotriva oricărei eficiențe umane, văzută totdeauna ca păcat (*Alleinwirklicheit und Alleinwirksamkeit Gottes*). Mântuirea însăși e văzută ca o satisfacție adusă onoarei lui Dumnezeu pentru jignirea ei de către oameni, sau ca imblânzirea mâniei lui Dumnezeu.

În Biserica din Răsărit Dumnezeu e slăvit pentru darurile ce le dă omului, spre îndumnezeirea lui. Răsăritul ortodox, continuator al gândirii patristice, a pus accentul pe bunătața susținătoare, ocrotitoare și ajutătoare a lui Dumnezeu (Dumnezeu ca *scăpare*, ca *acoperământ*), pe încurajarea împlinirii năzuințelor și virtualităților umane, pe încrederea în ele, pe respectul libertății umane. Mântuirea e văzută ca o nouă coborâre a vieții dumnezeiești în oameni, ca deschiderea perspectivei deplinei lor împărtășiri de Dumnezeu, prin înviere și îndumnezeire.

De aceea, când creștinismul apusean a exercitat mai mult o frână neîncrezătoare în calea omeniții spre progres, Bisericile ortodoxe au sprijinit totdeauna năzuințele spre progres ale popoarelor. În Răsăritul creștin s-a pus în relief ideea unui Dumnezeu energic și dăruitor, Care comunică oamenilor energii mereu mai înalte pe măsura creșterii lor, pentru a-i duce mereu la trepte mai înalte, deci în folosul lumii și în vederea conducerii ei spre desăvârșire. Răsăritul

creștin a pus accentul mai mult pe iubirea lui Dumnezeu față de lume, din voința de a o conduce la deplina comuniune cu El în iubire, pe când creștinismul occidental, mai mult pe atotputernicia lui Dumnezeu, care vrea să țină lumea în respectul de El. La rândul său *domnia* lui Hristos nu s-a scos în Răsărit niciodată din legătura cu bunătatea Lui. Ea a fost văzută în mod paradoxal ca domnia "Mielului înjunghiat" (Apoc. 5, 12-13), așa cum termenul de "Atotțiitor" a fost asociat cu cel de "Părinte" bun, blând și familiar.

Paul Evdokimov deduce această relație părintească a lui Dumnezeu cu lumea din relația Lui ca Tată, cu Fiul Său. Astfel, lumea se explică prin iubirea dinlăuntru Sfintei Treimi. El zice: "Cuvântul lui Dumnezeu ne face să ne gândim dintr-o dată la o ființă care are toate puterile, ceea ce pune pe primul plan atotputernicia Sa; totuși ea nu e niciodată atotputernicia pur și simplu, fără obiect. Noi spunem: "Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul", "Cred într-unul Dumnezeu, Făcătorul cerului și al pământului". În aceste mărturisiri, atotputernicia dumnezeiască este calificată imediat ca *părintească*. Înainte de orice și în mod esențial Dumnezeu este Tată, și numai după aceea este făcător, judecător și ceea ce este la inima speranței creștine: *Mântuitor și Mângâietor*. Este acestea pentru că este și Tată. Astfel, dacă în centrul viziunii privitoare la Dumnezeu se plasează *paternitatea divină*, sau comuniunea eternă între Tatăl și Fiul, în centrul revelației se plasează comuniunea între Dumnezeu-Tatăl și omul, copilul Lui. Tema esențială a mântuirii este înflerea"¹¹¹.

În creștinismul răsăritean sensul mântuirii e determinat și el de iubirea intertreimică a lui Dumnezeu. Hristos S-a făcut om ca să-l ridice pe acesta în comuniunea iubirii treimice, ca să-i îndumnezeiască; iar aceasta nu se realizează

111. *La femme et le salut du monde*, p. 147.

printr-o forțare externă, care să-l infricoșeze pe om, ci prin iubirea coborâtoare.

În solidaritate cu aceasta, în Biserica de Răsărit s-a considerat puterea duhovnicească drept o mai mare și o mai directă putere a lui Dumnezeu decât cea fizică sau lumească. Ea e însoțită de o chenoză în ce privește puterea externă. Sfântul Apostol Pavel zice: "Domnul mi-a zis: 'Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune'. Deci foarte bucuros mă voi lăuda mai ales întru neputințele mele, ca să locuiesc în mine puterea lui Hristos" (2 Cor. 12, 9). Puterea duhovnicească e atât de mare în comparație cu cea fizică, încât o poate copleși pe aceasta, producând efecte pe care aceasta nu le poate produce, pentru că aceea este putere direct dumnezeiască. De aceea minunile produse de această putere se numesc pur și simplu "puteri", ca efecte ale unei puteri superioare, sau ale puterii directe a lui Dumnezeu, puterea fizică fiind numai un rezultat indirect al aceleia. "Atunci a început Iisus să mustre cetățile în care se făcuseră cele mai multe minuni ale Sale" (Mt. 11, 20; 13, 54, 58; Mc. 6, 2, 5, 14; Lc. 5, 17; 9, 1; 10, 13, 14; Fapte 3, 12; 8, 13; Gal. 3, 5).

De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul înțelege prin mișcare, pe care o socotește ca drum spre Dumnezeu, mișcarea de înduhovnicire a omului, mișcare prin care omul sporește prin întărirea puterii Duhului asupra pornirilor inferioare. Treptele ei sunt: purificarea de patimi, sesizarea nepătimașă a sensurilor sau a rațiunilor divine ale lucrurilor și înțelegerea lui Dumnezeu într-un act simplu, care e în același timp unirea deplină cu El. Creșterea spiritului uman în putere e o creștere etică, pentru că creșterea în existență e o creștere în bine, dat fiind că nu se poate apropia cineva de Dumnezeu ca sursă a puterii dacă nu-L iubește ca bine.

În viața viitoare această putere duhovnicească, sau în bine, sau în iubire, care nu e atât o putere a omului, cât a lui Dumnezeu, și care a umplut pe omul ce a urcat spre Dumnezeu prin treptele enunțate, va coplesi cu totul puterea fizică și va desființa pe cea lumească, care a luat uneori o atitudine contrară lui Dumnezeu. "După aceea, sfârșitul, când Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatălui și va desființa orice domnie, orice stăpânire și orice putere" (1 Cor. 15, 24). Așa cum timpul și spațiul vor fi coplesite de eternitate și de supraspațialitatea spirituală, așa va fi coplesită și puterea fizică și lumească de puterea Duhului dumnezeiesc devenit propriu omului. Întreaga ființă creată va deveni purtătoare a energiilor necreate.

Ființa divină, ca ființă supremă, nelimitată și de sine existentă, e sursa ultimă și inepuizabilă a tuturor energiilor; sursa unor energii infinite și ca atare cauza oricărui fel de putere creată.

Prin însuși faptul că aduce la existență diferite substanțe ipostaziate, Dumnezeu dă acestora și o putere a lor. Precum toate substanțele sunt legate într-o unitate între ele, și cu Dumnezeu – având originea lor în esența divină –, tot așa sunt legate și puterile lor între ele și cu puterea divină, prin originea lor în puterea esenței divine. Dionisie Areopagitul zice: "Și nu e nici una din existențe lipsită de păstrarea și îmbrățișarea conservatoare a puterii dumnezeiești. Căci ceea ce nu are nici o putere, nici nu este, nici nu este ceva, nici nu are vreun loc undeva"¹¹².

Energia infinită a esenței divine este spirituală. Ea e capabilă de aceea să copleșească orice putere fizică, orice putere creată. Dar ea o face aceasta treptat prin spiritul uman, întărind energia acestuia treptat cu energia Sa necreată.

112. *De divinis nominibus*, cap. VIII, § V, P.G. 3, col. 893.

Dacă Dumnezeu a putut crea din nimic orice altă substanță cu puterea ei corespunzătoare, cu atât mai mult poate copleși toată substanța creată și puterea ei, cu puterea Lui spirituală, prin mijlocirea spiritului uman. Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă mult asupra faptului că omul e inelul de legătură unificator al lumii și al lumii cu Dumnezeu¹¹³. El e aceasta prin faptul că supune în sine puterea fizică și în parte pe cea biologică a spiritului, adică o spiritualizează. Prin cunoaștere el cuprinde în spiritul său universul. Dar adevărata spiritualizare a naturii ar realiza-o când ar actualiza toate puterile spiritului său prin energiile Duhului dumnezeiesc. Aceasta a realizat-o în mod culminant Hristos, iar din puterea lui Hristos o pot face aceasta și cei ce se unesc cu El prin credință și viețuiesc ca El.

d. **Puterea lui Dumnezeu arătată în mod culminant în Învierea lui Hristos.** Biruința deplină a puterii spirituale divine asupra naturii s-a realizat în Învierea lui Hristos. Karl Rahner a atras atenția asupra faptului că Învierea lui Hristos e împlinirea aspirației după biruință a spiritului asupra legilor automate ale naturii, aspirație sădită în persoana omului, fapt numit de el "temeiul transcendent al învierii", sau "speranța transcendentă a învierii". În această aspirație și capacitate "transcendentă" pentru biruirea naturii prin spirit e dat temeiul chiar pentru o "hristologie transcendentă"¹¹⁴.

Învierea lui Hristos se încadrează în orizontul existenței noastre, care constă în faptul că noi trăim în tensiunea spre desăvârșire. "Omul este flința care trăiește în așteptarea viitorului, care e desăvârșirea". Speranța transcendentă a

113. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1305.

114. Karl Rahner, "Grundlinien einer systematischen Christologie", în K. Rahner-W. Thüsing, *Christologie-Systematisch und Exegetisch. Quaestiones disputatae*, 55, Freiburg, 1972, p. 47; Karl Rahner, *Sacramentum mundi*, I, p. 403.

învierii este totodată "orizontul înțelegerii experienței cre-
dinței privitoare la Învierea lui Iisus"¹¹⁵.

Învierea împlinește așteptarea sădită în ființa umană, pentru faptul că ea face capabilă persoana umană pentru o comunune desăvârșită și eternă a ei cu Dumnezeu, Persoana supremă, și cu semenii săi, depășind toate restricțiile impuse acestei comuniuni de natură în starea ei pământească. Ea face posibilă o intimitate interpersonală desăvârșită și eternă datorită spiritualizării depline a materiei.

În Hristos, Fiul lui Dumnezeu Se face purtătorul iubirii desăvârșite treimice către oameni și al iubirii umane ridicate la capacitatea răspunsului desăvârșit la această iubire. Iar în stare de înviere, El extinde neîmpiedicat acest dialog desăvârșit divino-uman al iubirii, realizat în El însuși, atrăgându-ne și pe noi în el. În Hristos, omul a primit puterea de a iubi pe Dumnezeu într-o unică iubire cu Fiul lui Dumnezeu cel Unul-Născut și de a iubi pe oameni cu iubirea lui Dumnezeu. Iar în starea Lui de înviere această putere ni se comunică nouă, urmând să ne-o însușim deplin în starea noastră de înviere.

Iubirea aceasta, care a trecut prin jertfa supremă, a fost "puterea" spirituală care L-a înviat pe Hristos, sau care a biruit legile învățate ale naturii. Și "puterea" aceasta ne va învia și pe noi (1 Cor. 15, 43). Prin faptul că e rodul iubirii și chipul realizat al iubirii depline, starea de înviere e viața adevărată. "Vom fi vii cu El prin puterea Lui cea către noi" (2 Cor. 13, 4). E minunată puterea lui Dumnezeu iradiată în creație. Dar aceasta ar rămâne ambiguă și lipsită de un sens clar dacă ar rămâne etern supusă insuficiențelor ce o apasă actualmente. Puterea lui Dumnezeu se arată infinit mai mare și mai plină de sens prin Înviere. Dumnezeu va umple lumea aceasta de slava Lui necreată când va investi-o cu nemurirea și o va face mediu străvezlu al adâncimii Sale nesfârșite de viață și de sensuri.

115. K. Rahner-W. Thüsing, *op. cit.*, p. 39.

C

Atributele lui Dumnezeu legate de spiritualitatea Lui și participarea creaturii la ele

"Dumnezeu este Duh" (In 4, 24). Esența dumnezeiască este esență spirituală. Aceasta nu înseamnă numai nematerialitate, ci și suport de atribute spirituale: suport de cunoaștere, de dreptate, de puritate, de iubire.

Iar atributele legate de existența divină au un caracter spiritual, pentru că însăși existența divină, ca existență supremă, este o existență spirituală. Dar atributele direct spirituale pun în mod deosebit în lumină caracterul de Duh al esenței divine.

Atributele legate de spiritualitatea lui Dumnezeu sunt și mai greu de înțeles, adică și mai apofatice decât cele legate de existența Lui. Căci dacă existența și atributele legate de ea pot fi concepute dintr-un punct de vedere formal – și ca deosebindu-se de existența și de atributele creaturilor legate de ea, prin eliberarea lor de aspectul de insuficiență și de dezvoltarea formală ce-l au cele din urmă –, atributele spiritualității lui Dumnezeu redau un conținut asemănător, dar nu identic cu al creaturilor dotate cu spiritualitate.

Dar, cine poate pătrunde în bogăția infinită a conținutului vieții spirituale a lui Dumnezeu? Și cine-L poate defini, când chiar conținutul vieții spirituale a creaturilor dotate cu spiritualitate este atât de complex și de imposibil de definit exact, mai ales când e vorba ca o astfel de creatură să cunoască nu numai conținutul ei, ci și pe al altuia de aceeași natură?

Căci spiritualitatea e conținutul cel mai propriu persoanei. Iar persoana nu e cunoscută decât în măsura în care ea se descoperă și în care ea se poate descoperi și poate fi înțeleasă de altele. E un conținut sub paza unei libertăți proprii. "Ci precum s-a scris: cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni

le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe cele ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu" (1 Cor. 2, 9-11).

De aceea Sfinții Părinți spun că noi cunoaștem în general că Dumnezeu este infinit (un atribut formal al existenței Lui, am zice), dar ce este această infinitate (conținutul ei spiritual) nu știm. Cunoaștem chiar atributele legate de spiritualitatea lui Dumnezeu ca infinite, căci existența Lui este infinită sub toate raporturile, dar nu cunoaștem conținutul concret al Infinității acestor atribute.

1. Atotștiința și înțelepciunea lui Dumnezeu și participarea creaturilor raționale la ele

a. **Atotștiința lui Dumnezeu.** Știm că Dumnezeu cunoaște totul, dar ce este acest tot și cum îl cunoaște, nu știm. Dionisie Areopagitul atribuie lui Dumnezeu în mod îmbinat cunoașterea tuturor și depășirea oricărei cunoașteri. "Deși Scriptura spune că Dumnezeu cunoaște toate și nimic nu scapă cunoașterii Lui, dar, precum am spus adeseori, cele dumnezeiești trebuie să fie înțelese în mod demn de Dumnezeu. Deci nu putem să-I atribuim lui Dumnezeu minte și cunoaștere senzorială, decât prin depășire, nu prin lipsă. La fel, nu-I putem atribui raționalitate Celui mai presus de rațiune, sau desăvârșire, Celui mai presus de desăvârșire și anterior oricărei desăvârșiri. De asemenea, considerăm lumina neapropiată ca fiind întuneric nearătat și nevăzut prin depășirea luminii văzute"¹¹⁶. Dumnezeu este în acest sens minte neînțeleasă și "cuvânt negrăit"¹¹⁷,

Dumnezeu nu înțelege ca noi, nu gândește ca noi, nu cunoaște ca noi, ci într-un mod mai presus de noi. În acest

116. *De divinis nominibus*, P.G. 3, col. 869.

117. *De divinis nominibus*, cap. I, § I, P.G. 3, col. 588.

sens, îi negăm aceste activități spirituale. Dar El e cauza acestor activități ale creaturii și de aceea I le atribuim într-un sens care depășește înțelesul lor cunoscut de noi. "Vino să laudăm, dacă vrei, viața cea bună și eternă, și ca înțeleaptă și ca înțelepciunea de Sine, mai bine zis ca suportul întregii înțelepciuni, aflător mai presus de toată înțelepciunea. Căci Dumnezeu nu este numai supraplin de toată înțelepciunea și înțelegerea Lui nu are număr, ci e așezat mai presus de orice rațiune, minte și înțelepciune"¹¹⁸.

Astfel noi participăm și la cunoașterea lui Dumnezeu și creștem încă de la cunoașterea rațională, în baza rațiunii date de Dumnezeu, la o cunoaștere apropiată de a Lui, prin unirea cu El.

O deosebire între felul cum cunoaște Dumnezeu și felul cum cunoaștem noi constă în aceea că El le cunoaște toate în Sine însuși, în calitatea Sa de cauză a lor: "Mintea dumnezeiască cuprinde toate printr-o cunoaștere ce depășește toate, având de mai înainte în Sine cunoștința tuturor, în calitate de cauză"¹¹⁹. "Le cunoaște toate celelalte din lăuntrul Său, și, ca să zic așa, din originea lor și mergând la esența lor. Căci mintea dumnezeiască știe despre existențe nu aflând de la existențe; ci ea are de mai înainte, din Sine și în Sine, în calitate de cauză, știința și cunoștința tuturor în esența lor, prin faptul că a conceput-o pe aceasta de mai înainte"¹²⁰.

Teologia occidentală s-a încurcat în discutarea chestiunii dacă există o deosebire între cunoștința ce o are Dumnezeu despre Sine și cea despre creaturi. Karl Barth susține că cunoașterea lui Dumnezeu privitoare la creaturi este finită, întrucât acestea sunt și ele finite, în vreme ce cunoștința referitoare la Sine însuși este infinită, fiind și El infi-

118. *Ibidem*, cap. VII, § I, col. 865.

119. *Ibidem*, cap. VII, § II, col. 869.

120. *Ibidem*.

nit¹²¹. Dimpotrivă, teologia catolică susține că atât cunoștința lui Dumnezeu referitoare la Sine, cât și cea referitoare la făpturi este infinită, căci orice act al lui Dumnezeu este infinit, deci și înțelegerea (*intellectus infinitus*, după definiția Conciliului Vatican I)¹²². Dificultatea pentru amândouă răspunsurile stă în faptul că separă cunoașterea lui Dumnezeu referitoare la făpturi, de cunoașterea Lui referitoare la Sine însuși.

Dionisie Areopagitul nu separă aceste două cunoașteri. El zice: 'Deci nu are Dumnezeu o cunoștință a Sa proprie, și o alta care îmbrățișează în mod comun toate cele ce sunt. Căci cunoscându-Se pe Sine însuși, cauza tuturor, nu va ignora, printr-o slăbire a preocupării, cele ce sunt de la El, sau ale Lui. Astfel Dumnezeu cunoaște cele ce sunt nu prin vreo cunoaștere a lor, ci a Sa'¹²³.

Dar cunoscând creaturile, întrucât Se cunoaște pe Sine drept cauza lor, El nu detașează întregul conținut al existenței Sale de calitatea Sa de cauză a lor. Astfel, în cunoașterea lui Dumnezeu referitoare la lucruri e implicată cunoașterea existenței Sale. Căci numai existența Sa întreagă este o explicare suficientă a sensului lor. El vede creaturile în lumina întreagă, incomprehensibilă pentru noi, a existenței Sale.

Spre deosebire de El, noi detașăm cunoașterea lucrurilor de cunoașterea lui Dumnezeu. Sau, când începem să unim aceste două cunoașteri, nu cunoaștem pe Dumnezeu decât în calitate de cauză a lucrurilor, nu și ceva din El însuși¹²⁴. Dar pe treptele superioare ale vieții spirituale cunoaștem și noi mai mult din Dumnezeu, ca în viața viitoare să-L cunoaștem deplin (1 Cor. 13, 12), pentru că ne-am unit deplin cu El, pentru că El este întreg în noi întregi¹²⁵.

121. *Kirchliche Dogmatik*, ed. cit., p. 622.

122. Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Herder, 1952, p. 44.

123. *De divinis nominibus*, cap. VII, § II, P.G. 3, col. 861 C.

124. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1216.

125. *Ibidem*, col. 1240.

Astfel, noi nu putem cunoaște, în viața aceasta, cu excepția celor deveniți sfinți, nici creaturile în mod deplin, cum le cunoaște El; adică nici cunoștința noastră referitoare la lucruri nu e identică cu cunoștința Lui referitoare la ele. Căci detașând lucrurile de cunoștința lui Dumnezeu, sau de toată cunoștința Lui, nu cunoaștem nici lucrurile în deplinătatea sensului lor.

În general Părinții răsăriteni declară că cunoașterea deplină este unire între cel ce cunoaște și cel cunoscut, precum ignoranța este cauză de separare, sau efectul separării. Dionisie Areopagitul zice: "Cunoașterea este factorul unificator al celor ce cunosc și al celor cunoscuți, iar ignorarea este cauza schimbării continue și a despărțirii celui ce ignoră, din cauza lui însuși". De aceea, cunoscând în viața viitoare în mod desăvârșit pe Dumnezeu, vom fi și uniți cu El, în mod statornic¹²⁶.

În sensul acesta, cunoașterea de Dumnezeu pe care o au, după Dionisie Areopagitul, cei progreseți spiritual prin ieșirea din ei, nu poate fi socotită egală cu concepția că Dumnezeu e dincolo de orice putință de apropiere, într-o transcendență total inaccesibilă, cum afirmă Hans Urs von Balthasar¹²⁷. Căci unirea înseamnă atât accesibilitatea lui Dumnezeu, cât și persistența ca persoană a celui ce se unește cu El. Ea înseamnă numai că mintea omenească trebuie să părăsească puterile sale create, pentru a se uni cu Dumnezeu, căci puterea pentru această unire vine numai de la Dumnezeu. O spune aceasta Dionisie Areopagitul: "Trebuie știut că mintea noastră are puterea de a înțelege, prin care contemplă cele inteligibile, dar unirea prin care se unește cu cele de dincolo de ea depășește firea minții. Deci, cele dumnezeiești se înțeleg prin această unire, nu prin noi, ci prin ieșirea totală a noastră din toate ale

126. *De divinis nominibus*, cap. VII, § IV, P.G. 3, col. 872 D.

127. *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, ed. II, p. 40.

noastre, devenind întregi al lui Dumnezeu. Căci e mai bine să fim ai lui Dumnezeu decât ai noștri. Fiindcă în felul acesta vor fi date și cele dumnezeiești celor ce au devenit ai lui Dumnezeu¹²⁸.

Concepția aceasta despre cunoaștere prin unire și despre progresul nostru în ea ca progres în unire, este solidară cu înțelegerea timpului ca drum spre eternitate, spre unirea cu Dumnezeu în iubire. Progresul în iubirea de Dumnezeu e progresul în unirea cu El, iar acesta e progresul în cunoașterea lui Dumnezeu și a creaturilor, până la cunoașterea lor deplină în unirea și iubirea deplină, echivalentă cu 'viața de veți' (In 3, 16).

b. Cunoașterea lui Dumnezeu prin unire presupune caracterul de persoană al celui ce cunoaște și al lui Dumnezeu. Vrem să menționăm mai întâi ca acest fel de cunoaștere prin unirea care nu confundă, pe care o are atât Dumnezeu referitor la creaturi, cât și creaturile referitor la Dumnezeu, implică caracterul de persoană al lui Dumnezeu și al celor cunoscuți de El, prin faptul că și ei îl cunosc pe El. O cunoaștere a lucrurilor presupune și ea o ieșire din sine a celui ce cunoaște. Dar mai mult, aceasta presupune și o ieșire spre alte persoane. Ele ajung astfel să posede lucrurile în comun prin cunoaștere. Cu lucrurile însă nu se realizează o unire la care să contribuie și ele, căci ele n-au un plan liber, al profunzimii, deosebit de planul suprafeței, pe care ele să-l poată ține ascuns în mod voluntar; și deci nu se cere un progres spiritual în iubire, pentru a le cunoaște această profunzime. Cu o persoană însă trebuie să se unească o altă persoană în iubire pentru a o cunoaște din lăuntrul ei, așa cum se cunoaște ea însăși, și pentru a se îmbogăți amândouă prin această cunoaștere. Desigur, Dumnezeu e unit și cu lucrurile în cunoașterea Sa referitoare la ele chiar mai mult decât noi, în calitate de

128. *De divinis nominibus*, cap. VII, § I, P.Q. 3, col. 865-868.

cauză a lor. Dar El nu e unit cu lucrurile printr-o unire reciprocă. Ci e unit cu ele ca fiind unele ce poartă pecetea noastră asupra lor, sau pecetea relației personale dintre El și oameni. Numai prin aceasta ele nu se pierd nici în Dumnezeu, nici în oameni.

A doua concluzie care rezultă din faptul că nu există cunoaștere deplină în afara uniunii în iubire între cel ce cunoaște și cel cunoscut – că deci nici distanța de realitățile personale cunoscute, nici singurătatea totală nu oferă puțința unei cunoașteri depline – este că Dumnezeu are o perfectă cunoaștere de Sine, întrucât e întreg în persoane. Cunoașterea deplină este totdeauna și iubire și ca atare e îndreptată spre altă persoană. Cunoașterea de sine a unei alte persoane nu-i dă bucuria iubirii pentru ceea ce ea cunoaște. Dumnezeu împlinește condiția cunoașterii personale perfecte prin Treimea Persoanelor divine deplin unite.

Cunoașterea este în ultimă analiză referirea iubitoare a unui subiect la un alt subiect. Chiar prin referirea la un obiect, subiectul cunoscător se referă indirect la un alt subiect. Și numai în această referire se realizează și cunoașterea de sine. Numai prin această referire se cunoaște pe sine și se actualizează pe sine ca subiect. Dumnezeu are un astfel de pol de referință perfectă în Sine însuși. El Se referă la Sine însuși ca la alte persoane și aceste persoane se referă una la alta în mod reciproc, perfect. Tatăl Se cunoaște în referirea Sa la Fiul, cunoscând pe Fiul, cunoscându-Se în Fiul, în mișcarea Sa continuă spre Fiul care e în Sine însuși, și în mișcarea continuă a Fiului spre Tatăl. Cunoașterea perfectă sau atotștiința perfectă a lui Dumnezeu constă în faptul că fiecare Persoană divină cunoaște pe Cealaltă în Sine însăși, dar în calitatea Ei de altă Persoană. Prin aceasta, fiecare Persoană Se cunoaște și Se actualizează perfect și etern pe Sine însăși. Aceasta, datorită interiorității dinamice reciproce a Persoanelor, sau așa-numitei *perihoreze*. Dar interioritatea aceasta nu trebuie înțeleasă

după asemănarea interiorității fizice. Ea constă în faptul că fiecare Persoană este deschisă intenționat Celorlalte și îndreptată spre Ele, într-o iubire totală și infinită, și că nu ține nimic pentru Sine, ci e predată întreagă Celorlalte. E o perihoreză spirituală totală și infinită a iubirii conștiente.

În cunoașterea reciprocă a Persoanelor treimice ca subiecte infinite, în Dumnezeu, odată cu eternitatea, este dată baza pentru posibilitatea cunoașterii altor subiecte, deci și pentru crearea lor, a unor subiecte limitate în ele însele. Dumnezeu coboară prin iubirea Sa cunoscătoare la interioritatea în subiectele create, limitate; dar în același timp le ridică prin iubirea Sa la interioritatea lor în El, deschizându-le drumul spre cunoașterea Lui.

Dat fiind că izvorul acestei acțiuni a lui Dumnezeu stă în comuniunea Lui treimică, Sfântul Isaac Sirul zice: "Soarele care luminează în cel ce se curățește este lumina Sfintei Treimi"¹²⁹.

Nimic nu se înțelege fără Sfânta Treime. Sfântul Grigorie de Nazianz numește de aceea pe Dumnezeu un soare întreit cu o unică strălucire: "nu se taie prin voință, nu se împarte prin putere... ci e neîmpărțit în cei împărțșiți... și ca o unică amestecare a luminii în trei sori ce se cuprind reciproc"¹³⁰. Dacă nu ar fi trei sori, nu ar fi nici o strălucire. Un singur soare nu ar mai străluci. "Căci dacă ai scoate pe unul din trei, ai suprima totul, mai bine zis ai cădea din totul"¹³¹. Dacă între esențele create unele sunt "minți" subzistente fără trupuri (ingerii), altele, cu trupuri, Dumnezeu este "Mintea" supraesențială, identică oceanului de lumină în care nu există nici un întuneric, sau subiectul supraesențial care "locuiește în lumina neapropiată" omului, acoperit de întunericul transcendenței (cf. 1 Tîm. 6, 16).

129. Τὰ εὐρεθέντα ἁσκητικά, Atena, 1895, p. 177.

130. *Cuv. V Teol.*, P.G. 36, col. 149.

131. *Ibidem*, col. 148.

Dionisie Areopagitul spune că lumina își are izvorul în existența supraexistentă și supraesențială a lui Dumnezeu. Supraexistența lui Dumnezeu implică lumina care e un grad mai mare al existenței ce decurge din Dumnezeu¹³². Căci lumina unește și desăvârșește și întoarce pe toate la Cel ce, existând în mod supraexistent, e izvorul ei, umplându-le de una și aceeași lumină unificatoare, precum Ignoranța separă, desfigurează și slăbește existența¹³³.

Numai această deplină unitate și cunoaștere treimică explică bucuria lui Dumnezeu de a cunoaște și alte persoane, iubindu-le, și bucuria acestor alte persoane de a cunoaște pe Dumnezeu și de a se cunoaște între ele, prin unirea fără confuzie, prin "extazul" lor, adică prin ieșirea din ele. Dacă n-ar fi iubirea treimică, n-ar fi cunoaștere în Dumnezeu și n-ar fi nici posibilitate de cunoaștere și de iubire între El și persoanele create. Năzuința cunoașterii vine din iubirea interpersonală, iar aceasta vine din Sfânta Treime. Etimologia cuvântului latin *cognosco* (*cum* + *gnosco*) arată că oamenii și-au dat seama din timpuri străvechi despre caracterul interpersonal al cunoașterii. Același lucru ni-l atestă și cuvântul "conștiință". Eu nu mă cunosc pe mine fără o relație cu ceilalți. În ultima instanță, eu cunosc sau sunt conștient de mine în relație cu Dumnezeu. Lumina cunoașterii mele privitoare la lucruri, sau la mine însumi, se proiectează peste chipul uman comunitar din comuniunea personală supremă. Nu suntem conștienți de noi înșine decât în relație cu altul și, în ultimă instanță, în fața lui Dumnezeu. Eu-l singur n-ar mai avea conștiință; prin conștiință, el știe de un "loc" spiritual al său în relație cu alții. În conștiința de sine el sporește odată cu sporirea în cunoașterea de sine, iar aceasta sporește odată cu sporirea în cunoașterea lui Dumnezeu și a semenilor săi și a lucrurilor.

132. *De divinis nominibus*, cap. IV, § III. P.Q. 3, col. 697 A.

133. *Ibidem*. cap. IV. § II. col. 701 B.

Al treilea lucru care rezultă din înțelegerea cunoașterii drept unire este următorul: faptul că creaturile raționale au de parcurs un progres până la interioritatea deplină între ele și în Dumnezeu și până la cunoașterea deplină a Lui și a lucrurilor Lui de către ele, este dat în paradoxul că, pe de o parte, Dumnezeu e unit deplin cu creaturile de la început și deci le cunoaște deplin, în calitatea Sa de cauză a lor; pe de alta, El nu e unit cu ele, întrucât nici ele din partea lor n-au realizat unirea sau interioritatea reciprocă cu El, și deci nici El nu a realizat din partea Sa deplin starea de interioritate reciprocă cu ele; în consecință nu le vede deplin realizate pe drumul pe care ele îl parcurg spre această țintă.

Unirea lor deplină cu El și a Lui cu ele o vede în sfârșitul lor, care pentru El e prezent. Dar concomitent cu această unire și deplinătate văzută în sfârșitul, sau în ținta lor, El vede și o anumită distanță și o nedepănată actuală a lor. Prin aceasta, El vede cum chipul deplinătății și al unirii lor totale cu Dumnezeu se află în ele ca o potență care le conduce treptat spre actualizarea unirii cu El și a deplinătății lor finale. Dumnezeu vede creaturile pornite pe acest drum, deci într-o anumită unire reală cu El și deci pe drumul actualizării lor depline și al unirii totale cu El, încă din momentul în care ele îl cunosc ca pe simpla cauză a lucrurilor. Iar aceasta e totdeauna și o credință în El.

Altceva este însă cu cei ce nu-L admit în nici un fel pe Dumnezeu, deci nici în calitate de cauză. Ei sunt într-o totală ignoranță și deci o despărțire voltă de El. Ei nu mai au prin voință nimic din Dumnezeu, căci sunt închiși oricărei comunicări cu El. Dar Dumnezeu e totuși prezent în ei, sau unit cu ei fără voia lor, în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lor. Deci într-un fel Dumnezeu îi cunoaște și pe ei din Sine însuși, fiind unit cu ei în calitate de cauză a lor. Dar în alt fel, Dumnezeu nu-i cunoaște, fiind despărțit de ei prin faptul că și ei sunt despărțiți de El prin voință.

De aceea Dionisie Areopagitul – negând că Dumnezeu e cunoscut numai ca ridicat dincolo de făpturi, ca izolat de făpturi, într-o transcendență totală, cum zice azi Urs von Balthasar – afirmă că El poate fi oricând cunoscut din făpturi, dar poate și să nu fie cunoscut niciodată din ele: "De aceea Dumnezeu este cunoscut și în toate și în afară de toate: și este și înțelegere și cuvânt și știință și atingere și simțire și opinie și imaginație și nume și toate celelalte, dar în același timp nu este înțeles, nu este grăit, nu este numit. Și nu e ceva din cele ce sunt și nu este cunoscut în vreuna din cele ce sunt, dar în același timp este totul în toate și nimic în nici una și este cunoscut din toate de toți și nu este cunoscut de nici unul din nimic". Dumnezeu poate fi cunoscut din toate, prin analogie cu toate și prin prezență în toate, ca unul ce este cauza lor. Dar "cea mai dumnezeiască cunoaștere a Lui, cunoscută prin necunoaștere, e cea prin unirea mai presus de minte"¹³⁴.

Având făpturile în Sine și cunoscându-le în calitate de cauză înfinit mai mult decât le cunoaștem noi, Dumnezeu nu le vede totuși pe toate înaintând spre sfârșitul deplinei lor uniri cu Sine, în conformitate cu unirea lor cu El prin originea lor; și în acest caz, nici ele nu-L văd pe Dumnezeu. Nu le cunoaște în procesul de actualizare a chipului lor potențial și nici în sfârșitul acestui proces, în actualizarea totală a unirii lor cu Dumnezeu și a ființei lor. Și nici ele nu-L cunosc nici în cursul vieții pământești și nici în eternitate în actualizarea dragostei Lui, deoarece nu s-au făcut capabile să-L cunoască.

Acesta poate fi înțelesul celor două feluri de expresii ale Scripturii: a) Dumnezeu le cunoaște pe toate; b) Dumnezeu nu cunoaște pe cel ce nu fac voia Lui, pe cei ce nu sunt ai Lui.

134. *Ibidem*, cap. VII, § III, P.G. 3, col. 872.

Dăm întâi câteva din expresiile primului fel de cunoaștere. Psalmistul atribuie lui Dumnezeu cunoașterea intimității noastre și a tuturor lucrurilor: "Dumnezeu știe ascunsurile inimii" (Ps. 93, 11), căci El e "Cel ce a zidit indeosebi inimile lor, Cel ce cunoaște toate lucrurile" (Ps. 32, 15). Iar în cartea lui Iov se spune: "Dumnezeu privea până la marginile pământului și îmbrățișa cu ochii tot ce se afla sub ceruri" (Iov 28, 24). Sfântul Apostol Pavel exclamă: "O, adâncul bogăției, al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătruns judecățile Lui și cât de nenumărate căile Lui, căci cine a cunoscut gândul Domnului, sau cine a fost sfetnicul Lui?" (Rom. 11, 33-34).

Pe de altă parte, în Sfânta Scriptură se vorbește de o cunoaștere specială a lui Dumnezeu referitoare la cei ce-L iubesc, sau I se deschid Lui, sau se umplu de El. Sfântul Apostol Pavel spune: "Iar dacă cineva iubește pe Dumnezeu, acela e cunoscut de El" (1 Cor. 8, 3). Sau: "Domnul cunoaște pe cei ce sunt al Lui" (2 Tim. 2, 19). Psalmistul cere lui Dumnezeu să caute din cer și să vadă și să audă glasul rugăciunii lui, ceea ce dă de înțeles că Dumnezeu ar putea să nu privească, sau să nu volască să audă glasul unei rugăciuni (Ps. 5, 2; Ps. 33, 6, 17; Ps. 60, 1).

De fapt, Mântuitorul spune celor ce n-au făcut voia Lui: "Niciodată nu v-am cunoscut pe voi; depărtați-vă de la Mine cei ce ați săvârșit fărădelegea" (Mt. 7, 23). Sau: "Când veți bate la ușă zicând: Doamne, deschide-nel, El, răspunzând, vă va zice: Nu vă știu de unde sunteți... Depărtați-vă de la Mine toți lucrătorii nedreptății" (Lc. 13, 27).

Dumnezeu nu-i mai vede pe aceștia în Sine decât ca pe cei creați de El, nu ca pe cei ce persistă în fața Lui și care se dezvoltă în El însuși pe linia ființei ce le-a dat-o, conform unei rațiuni eterne a lor în El. Ei s-au depărtat de El în timpul vieții pământești. Dumnezeu nu i-a văzut persistând în Sine. De aceea le spune la sfârșit: Nu v-am cunoscut, nu v-am observat persistând în Mine, depărtați-vă de tot de la

Mine. "Un nelegiuit nu se înfățișează înaintea lui Dumnezeu" (Iov 13, 16) în timpul vieții, de aceea nu se va mai putea înfățișa nici în viața viitoare. Această necunoaștere de către Dumnezeu a celor ce nu fac voia Lui este un fel de uitare, de nepreocupare a lui Dumnezeu față de el. Dumnezeu a uitat pe cel ce L-a uitat, pe cel ce n-a stăruit în fața Lui și nu s-a strâns tot mal mult lângă El. Dumnezeu nu-l adună pe acesta cu sila la sânul Lui, nu-l face cu sila să-L iubească. Nefăcându-l cu sila să-L iubească, nici El nu voiește să-l vadă în starea realizată pe care i-ar da-o iubirea față de El. Dar când omul începe să sufere de această stare, începe să se strângă iarăși în fața lui Dumnezeu, să se facă iar văzut de El, ca unul ce merge pe calea unirii cu El și a realizării sale conform cu rațiunea sa din Dumnezeu. Strângând astfel către Dumnezeu, Dumnezeu încetează de a-l mai lăsa în uitare, îl vede din nou revenit lângă Sine, pe linia unirii tot mai strânse cu El. Uitarea lui Dumnezeu referitoare la acest om încetează, sau devine uitare a greșellor lui de mai înainte, uitare a uitării de el. De aceea, întorcându-se spre Dumnezeu, omul îl roagă să părăsească uitarea Lui față de el: "Eu am zis către Dumnezeu: Pentru ce întorci fața Ta, pentru ce uiți nefericirea și necazul nostru?" (Ps. 43, 24); sau: "Până când, Doamne, mă vei uita, până în sfârșit? Până când vei întoarce fața Ta de la mine?" (Ps. 12, 1). Și el are convingerea că Dumnezeu nu va lăsa în uitare starea lui nenorocită și-l cere de aceea să uite viața lui nedreaptă de mai înainte. "Nici unul din păcatele sale, pe care le-a făcut, nu i se vor pomeni și, pentru că a început să facă dreptate și judecată, va fi viu" (Iez. 18, 22; 33, 16). Aceasta este iertarea lui Dumnezeu și întoarcerea Lui, care e posibilă în cursul vieții pământești a omului. Dar și cei ce au viețuit în unire cu Dumnezeu pot fi uitați, când ies din unirea cu El (Iez. 18, 24).

Această varietate a cunoașterii lui Dumnezeu cu privire la oameni arată că ea e o cunoaștere a unei persoane și

Al treilea lucru care rezultă din înțelegerea cunoașterii drept unire este următorul: faptul că creaturile raționale au de parcurs un progres până la interioritatea deplină între ele și în Dumnezeu și până la cunoașterea deplină a Lui și a lucrurilor Lui de către ele, este dat în paradoxul că, pe de o parte, Dumnezeu e unit deplin cu creaturile de la început și deci le cunoaște deplin, în calitatea Sa de cauză a lor; pe de alta, El nu e unit cu ele, întrucât nici ele din partea lor n-au realizat unirea sau interioritatea reciprocă cu El, și deci nici El nu a realizat din partea Sa deplin starea de interioritate reciprocă cu ele; în consecință nu le vede deplin realizate pe drumul pe care ele îl parcurg spre această țintă.

Unirea lor deplină cu El și a Lui cu ele o vede în sfârșitul lor, care pentru El e prezent. Dar concomitent cu această unire și deplinătate văzută în sfârșitul, sau în ținta lor, El vede și o anumită distanță și o nedeplinătate actuală a lor. Prin aceasta, El vede cum chipul deplinătății și al unirii lor totale cu Dumnezeu se află în ele ca o potență care le conduce treptat spre actualizarea unirii cu El și a deplinătății lor finale. Dumnezeu vede creaturile pornite pe acest drum, deci într-o anumită unire reală cu El și deci pe drumul actualizării lor depline și al unirii totale cu El, încă din momentul în care ele îl cunosc ca pe simpla cauză a lucrurilor. Iar aceasta e totdeauna și o credință în El.

Altceva este însă cu cei ce nu-L admit în nici un fel pe Dumnezeu, deci nici în calitate de cauză. Ei sunt într-o totală ignoranță și deci o despărțire voită de El. Ei nu mai au prin voință nimic din Dumnezeu, căci sunt închiși oricărei comunicări cu El. Dar Dumnezeu e totuși prezent în ei, sau unit cu ei fără voia lor, în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lor. Deci într-un fel Dumnezeu îl cunoaște și pe el din Sine însuși, fiind unit cu ei în calitate de cauză a lor. Dar în alt fel, Dumnezeu nu-l cunoaște, fiind despărțit de ei prin faptul că și ei sunt despărțiți de El prin voință.

De aceea Dionisie Areopagitul – negând că Dumnezeu e cunoscut numai ca ridicat dincolo de făpturi, ca izolat de făpturi, într-o transcendență totală, cum zice azi Urs von Balthasar – afirmă că El poate fi oricând cunoscut din făpturi, dar poate și să nu fie cunoscut niciodată din ele: 'De aceea Dumnezeu este cunoscut și în toate și în afară de toate: și este și înțelegere și cuvânt și știință și atingere și simțire și opinie și imaginație și nume și toate celelalte, dar în același timp nu este înțeles, nu este grăit, nu este numit. Și nu e ceva din cele ce sunt și nu este cunoscut în vreuna din cele ce sunt, dar în același timp este totul în toate și nimic în nici una și este cunoscut din toate de toți și nu este cunoscut de nici unul din nimic'. Dumnezeu poate fi cunoscut din toate, prin analogie cu toate și prin prezență în toate, ca unul ce este cauza lor. Dar "cea mai dumnezeiască cunoaștere a Lui, cunoscută prin necunoaștere, e cea prin unirea mai presus de minte"¹³⁴.

Având făpturile în Sine și cunoscându-le în calitate de cauză infinit mai mult decât le cunoaștem noi, Dumnezeu nu le vede totuși pe toate înaintând spre sfârșitul deplinei lor uniri cu Sine, în conformitate cu unirea lor cu El prin originea lor; și în acest caz, nici ele nu-L văd pe Dumnezeu. Nu le cunoaște în procesul de actualizare a chipului lor potențial și nici în sfârșitul acestui proces, în actualizarea totală a unirii lor cu Dumnezeu și a ființei lor. Și nici ele nu-L cunosc nici în cursul vieții pământești și nici în eternitate în actualizarea dragostei Lui, deoarece nu s-au facut capabile să-L cunoască.

Acesta poate fi înțelesul celor două feluri de expresii ale Scripturii: a) Dumnezeu le cunoaște pe toate; b) Dumnezeu nu cunoaște pe cel ce nu fac voia Lui, pe cel ce nu sunt ai Lui.

134. *Ibidem*, cap. VII, § III, P.G. 3, col. 872..

Dăm întâi câteva din expresiile primului fel de cunoaștere. Psalmistul atribuie lui Dumnezeu cunoașterea intimității noastre și a tuturor lucrurilor: "Dumnezeu știe ascunsurile inimii" (Ps. 93, 11), căci El e "Cel ce a zidit indeosebi inimile lor, Cel ce cunoaște toate lucrurile" (Ps. 32, 15). Iar în cartea lui Iov se spune: "Dumnezeu privea până la marginile pământului și îmbrățișa cu ochii tot ce se afla sub ceruri" (Iov 28, 24). Sfântul Apostol Pavel exclamă: "O, adâncul bogăției, al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătruns judecățile Lui și cât de neurmate căile Lui, căci cine a cunoscut gândul Domnului, sau cine a fost sfetnicul Lui?" (Rom. 11, 33-34).

Pe de altă parte, în Sfânta Scriptură se vorbește de o cunoaștere specială a lui Dumnezeu referitoare la cei ce-L iubesc, sau I se deschid Lui, sau se umplu de El. Sfântul Apostol Pavel spune: "Iar dacă cineva lubește pe Dumnezeu, acela e cunoscut de El" (1 Cor. 8, 3). Sau: "Domnul cunoaște pe cei ce sunt al Lui" (2 Tim. 2, 19). Psalmistul cere lui Dumnezeu să caute din cer și să vadă și să audă glasul rugăciunii lui, ceea ce dă de înțeles că Dumnezeu ar putea să nu privească, sau să nu voiască să audă glasul unei rugăciuni (Ps. 5, 2; Ps. 33, 6, 17; Ps. 60, 1).

De fapt, Mântuitorul spune celor ce n-au făcut voia Lui: "Niciodată nu v-am cunoscut pe voi; depărtați-vă de la Mine cei ce ați săvârșit fărădelegea" (Mt. 7, 23). Sau: "Când veți bate la ușă zicând: Doamne, deschide-ne!, El, răspunzând, vă va zice: Nu vă știu de unde sunteți... Depărtați-vă de la Mine toți lucrătorii nedreptății" (Lc. 13, 27).

Dumnezeu nu-l mai vede pe aceștia în Sine decât ca pe cei creați de El, nu ca pe cel ce persistă în fața Lui și care se dezvoltă în El însuși pe linia ființei ce le-a dat-o, conform unei rațiuni eterne a lor în El. El s-au depărtat de El în timpul vieții pământești. Dumnezeu nu i-a văzut persistând în Sine. De aceea le spune la sfârșit: Nu v-am cunoscut, nu v-am observat persistând în Mine, depărtați-vă de tot de la

Mine. "Un nelegluit nu se înfățișează înaintea lui Dumnezeu" (Iov 13, 16) în timpul vieții, de aceea nu se va mai putea înfățișa nici în viața viitoare. Această necunoaștere de către Dumnezeu a celor ce nu fac voia Lui este un fel de uitare, de nepreocupare a lui Dumnezeu față de ei. Dumnezeu a uitat pe cel ce L-a uitat, pe cel ce n-a stăruit în fața Lui și nu s-a strâns tot mai mult lângă El. Dumnezeu nu-l adună pe acesta cu sila la sânul Lui, nu-l face cu sila să-L iubească. Nefăcându-l cu sila să-L iubească, nici El nu vrea să-l vadă în starea realizată pe care i-ar da-o iubirea față de El. Dar când omul începe să sufere de această stare, începe să se strângă iarăși în fața lui Dumnezeu, să se facă iar văzut de El, ca unul ce merge pe calea unirii cu El și a realizării sale conform cu rațiunea sa din Dumnezeu. Strigând astfel către Dumnezeu, Dumnezeu încetează de a-l mai lăsa în uitare, îl vede din nou revenit lângă Sine, pe linia unirii tot mai strânse cu El. Uitarea lui Dumnezeu referitoare la acest om încetează, sau devine uitare a greșelilor lui de mai înainte, uitare a uitării de el. De aceea, întorcându-se spre Dumnezeu, omul îl roagă să părăsească uitarea Lui față de el: "Eu am zis către Dumnezeu: Pentru ce întorci fața Ta, pentru ce uiți nefericirea și necazul nostru?" (Ps. 43, 24); sau: "Până când, Doamne, mă vei uita, până în sfârșit? Până când vei întoarce fața Ta de la mine?" (Ps. 12, 1). Și el are convingerea că Dumnezeu nu va lăsa în uitare starea lui nenorocită și-l cere de aceea să uite viața iul nedreaptă de mai înainte. "Nici unul din păcatele sale, pe care le-a făcut, nu i se vor pomeni și, pentru că a început să facă dreptate și judecată, va fi viu" (Iez. 18, 22; 33, 16). Aceasta este iertarea lui Dumnezeu și întoarcerea Lui, care e posibilă în cursul vieții pământești a omului. Dar și cei ce au viețuit în unire cu Dumnezeu pot fi uitați, când ies din unirea cu El (Iez. 18, 24).

Această varietate a cunoașterii lui Dumnezeu cu privire la oameni arată că ea e o cunoaștere a unei persoane și

vrea să intensifice relația cu Sine a oamenilor, ca persoane. Ea nu e o cunoaștere filosofică, Indiferentă de creșterea oamenilor în relația cu El și de mântuirea lor.

Dumnezeu preștie toate aceste schimbări ale relației noastre cu Sine în cursul vieții noastre pământești, cărora le vor corespunde schimbările atitudinii Sale față de noi. El preștie că, prin libertatea lor, unele din ființele raționale își vor relua o dată sau de multe ori locul lor în cadrul rațiunii lor în El însuși și dezvoltarea lor pe linia acesteia.

c. Dumnezeu le preștie pe toate, dar nu le predetermină, ținând seama de libertatea fapturilor. Mai grea este problema preștiinței referitoare la cei ce vor rămâne definitiv departe de Dumnezeu și, că în consecință, Dumnezeu îi va uita pentru eternitate. S-a pus întrebarea: nu cumva preștiința aceasta a permanentei lor neîntoarceri face imposibilă întoarcerea lor? Nu cumva preștiința Lui închide puțința de manifestare a libertății lui Dumnezeu față de acești oameni, sau puțința de manifestare a libertății acestora?

Sfântul Ioan Damaschin a dat acestei întrebări răspunsul: "Dumnezeu le preștie pe toate, dar nu le predetermină pe toate"¹³⁵. Adică Dumnezeu a ținut seama de libertatea fapturilor în preștiința privitoare la ele. Preștie ce vor face ele în mod liber. El n-a voit să le predetermine, pentru a le prești ca predestinate fericirii sau nefericirii. El a ținut seama și de libertatea Sa de a face totul pentru a le ajuta în cazul că vor voi să se întoarcă. Preștiința Lui a inclus faptul că orice ar face El în viitor, ele vor respinge în mod liber întoarcerea.

Preștiința lui Dumnezeu cu privire la cei ce vor merge la osânda eternă constă numai în faptul că nu-i vede în unitatea lor finală cu Sine, unitate care pentru El este prezentă înainte ca ea să se fi produs în mod real. El îi vede pe

135. *Dogmatica*, II, cap. 30.

aceștia în posibilitatea ce le este dată inițial de a actualiza prin voința lor unitatea ce o au potențial prin creație. El vede în Sine ce-ar fi putut deveni aceia dacă ar fi vrut să rămână și să se dezvolte în El însuși. Dar nu-i vede actualizați în mod real pe llinia virtualității lor, prin rămânerea în El. Îi vede separați cu voința definitiv de El. El vede că libertatea Sa față de ei n-ar putea face nimic pentru aducerea lor în El. Cu alte cuvinte, mântuirea oricui depinde și de propria sa voință, odată ce voința lui Dumnezeu pentru mântuirea tuturor e implicată potențial în firea lor, așezată de la început în Dumnezeu (1 Tim. 2, 4). Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Dacă ar fi depins numai de El, toți oamenii s-ar fi mântuit și ar fi venit la cunoștința adevărului (1 Tim. 2, 4). Dacă ar fi depins numai de El, nu ar fi fost grade diferite de cinstire, căci Dumnezeu l-a făcut pe toți și Se îngrijește de toți"¹³⁶.

Oricine vrea să rămână în unirea sa inițială cu Dumnezeu și să o dezvolte, poate face aceasta ușor, chiar prin unirea inițială dăruită lui, unirea cu Dumnezeu fiind înscrisă potențial în firea fiecăruia. Oricine vrea să se mântuiască face chiar prin aceasta dovada că nu e predestinat la osândă veșnică. Vor merge la osândă numai cei ce nu-și pun în mod real problema să vrea să se mântuiască și care nu simt vreodată chinul întrebării: oare sunt eu destinat osândei veșnice? Pentru că dacă ar simți vreodată acest chin, chiar prin aceasta ar dovedi că vor să se mântuiască și s-ar mântui.

d. **Cunoașterea lui Dumnezeu de către noi în Hristos.** În Hristos, umanitatea e la vârful realizării sau al desăvârșirii: în mod potențial înainte de învierea de obște, iar după acea înviere, în mod actual. Aceasta, pentru că atunci va fi într-o interioritate deplină cu Dumnezeu. De aceea Dumnezeu o cunoaște în deplinătatea ei, am zice, într-o formă

¹³⁶ 136. *Contra Anomaeos*, VIII, P.G. 48, col. 775.

deplin actualizată a ei. Firea umană fiind în Hristos la capătul desăvârșit al cunoașterii de Dumnezeu și deci și al cunoașterii de sine, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaște această fire și la care poate cunoaște pe Dumnezeu, și Dumnezeu o cunoaște de asemenea la acest capăt final și maxim al ei. În Hristos, Dumnezeu cunoaște natura umană și aceasta cunoaște pe Dumnezeu la un nivel la care niciodată nu va cunoaște vreunul din noi pe Dumnezeu, pentru că iubește pe Dumnezeu la un nivel corespunzător; iar Dumnezeu gustă iubirea naturii umane și deci o cunoaște pe aceasta la nivelul maxim de realizare a ei. Iar în Hristos, Dumnezeu cunoaște umanitatea tuturor la nivelul maxim, prin participarea ei totală la viața Lui, și Dumnezeu o cunoaște pe aceasta datorită participării Lui maxime la viața umană. Poate în aceasta constă comunicarea însușirilor în Hristos în înțelesul ei real. Desigur, cunoașterea lui Dumnezeu de către natura umană rămâne o cunoaștere de formă umană, și cunoașterea acesteia de către Dumnezeu rămâne o cunoaștere de formă divină. În Hristos s-a realizat o interiorizare reciprocă totală între Dumnezeu și umanitate, mai mult decât prin har. E o interiorizare într-un ipostas.

În Hristos, Dumnezeu cunoaște umanul ca pe Sine însuși, căci El e și om, iar umanul cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși, căci același e și Dumnezeu. Totuși Hristos rămâne și Dumnezeu și om. Căci cunoscând ca om înfinitatea divină, devenită a Sa proprie, aceasta îi rămâne înfinitate improprie după ființă; iar cunoscând ca Dumnezeu finitudinea umană ca a Sa proprie, ea îi rămâne finitudine improprie după ființă, dar finitudine prin care transpune înfinitatea divină, înfinitate divină care copleșește finitudinea umană. El nu devine infinit ca om prin faptul că, fiind Dumnezeu dar și om, se cunoaște pe Sine însuși ca om, dar sensurile și rădăcinile existenței umane se descoperă pentru El în înfinitatea dumnezeiască; și ca Dumnezeu

nu devine finit, prin faptul că, om fiind, dar și Dumnezeu, Se cunoaște pe Sine însuși ca Dumnezeu, însă pentru El abisul existenței divine se descoperă și prin transparența umană.

În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaște pe om cum Se cunoaște pe Sine însuși, și omul cunoaște pe Dumnezeu cum se cunoaște el însuși. Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm în unirea cu Hristos. Prin aceasta înaintăm spre treapta la care fiecare din noi va cunoaște pe aproapele ca pe sine însuși, întrucât îl va iubi ca pe sine însuși. Căci Hristos fiind Ipostasul dumnezeiesc al umanității, nu pune nici o barieră iubirii Sale față de toată umanitatea pe care o are ca propria Sa umanitate; iar în El, ca Ipostas deschis tuturor, toți se pot iubi și cunoaște ca pe ei înșiși. E necesar numai ca nici noi să nu punem o astfel de barieră între noi și Dumnezeu. El e ca un fel de ipostas-cap al nostru. Dar prin aceasta e dată puțința ca și noi să înaintăm în a cunoaște pe Hristos-Dumnezeu ca pe noi înșine, ca pe ipostasul-cap al nostru.

e. **Înțelepciunea lui Dumnezeu.** Sfinții Părinți nu separă cunoștința lui Dumnezeu de înțelepciunea Lui. Ei vorbesc foarte des de înțelepciunea lui Dumnezeu și foarte rar de cunoștința Lui. Aceasta corespunde și cu vorbirea Sfintei Scripturi. Despre cunoștința lui Dumnezeu nu se vorbește decât de două ori de către Sfântul Apostol Pavel. Și de fiecare dată ea e menționată împreună cu înțelepciunea Lui (Rom. 11, 33; Col. 2, 3). Despre înțelepciunea lui Dumnezeu se vorbește însă de multe ori atât în Vechiul, cât și în Noul Testament (Pilde 3, 13, 9; 9, 1; Is. 28, 29; Ier. 51, 15; Lc. 11, 49; Fapte 6, 10; Rom. 11, 33; 1 Cor. 1, 24; 2, 7; Ef. 3, 10; Iac. 3, 17).

În Sfânta Scriptură se vorbește însă de cunoașterea lui Dumnezeu ca act. "Dumnezeu cunoaște cele ascunse ale

inimii' etc. De asemenea se vorbește deseori despre o cunoștință ce o dă Dumnezeu celor iubiți de El.

Nu s-ar putea spune că știința lui Dumnezeu, de care vorbește Scriptura, se referă în mare parte la Sine însuși, iar înțelegciunea de care vorbește ea se referă la lume. E drept că Sfânta Scriptură spune foarte adesea că Dumnezeu dă cunoștință cu referire la Sine, dar și înțelegciunea pe care le-o dă se referă în ultimă analiză tot la El. Iar actele de cunoaștere ale lui Dumnezeu, menționate în Sfânta Scriptură, se referă aproape totdeauna la oameni, sau la lucruri.

Desigur, trebuie să admitem că există o cunoaștere a lui Dumnezeu, care se referă la Sine ca deosebit de creație, dar despre aceasta noi nu știm nimic. Nouă ni s-a descoperit numai o cunoaștere a lui Dumnezeu care stă în relație cu lumea. Dacă Dumnezeu spune multe despre cunoștința și acțiunea Sa referitoare la lume, referitor la Sine spune numai atâta cât ne e de trebuință pentru a înțelege relația Lui cu lumea. Deci n-am putea face din cunoștința lui Dumnezeu referitoare la Sine un obiect separat al cunoașterii noastre. Aici își are locul cel mai categoric apofatismul.

Tot ce ne-a revelat Dumnezeu despre cunoștința Sa are în același timp un aspect de înțelegciune și e legat de lume. Nu s-ar putea spune că cunoștința lui Dumnezeu are un caracter teoretic, iar înțelegciunea, un caracter practic. Toate actele de cunoaștere ale lui Dumnezeu referitoare la lume au în același timp un caracter practic, urmărind conducerea lumii spre Sine. Chiar prin cunoștința despre Sine ce ne-o dă nouă urmărește același scop.

Separarea între cunoștința lui Dumnezeu, ca o indeletnicire teoretică, și înțelegciunea Lui, ca indeletnicire practică, a apărut în Occident odată cu scolastica și se resimte de o exaltare a valorii cunoașterii speculative în ea însăși, detașată de un rol transformator și deci legat de iubire.

Cele spuse până aci despre atotștiința lui Dumnezeu nu se abat de la această înțelegere a rostului transformator al

cunoștinței lui Dumnezeu referitoare la noi și al cunoștinței noastre referitoare la Dumnezeu, adică al înțelepciunii.

Dacă totuși e îndreptățită o vorbire deosebită despre cunoașterea și înțelepciunea lui Dumnezeu, socotim că această îndreptățire vine din trebuința de a privi la diferitele acte parțiale în care se manifestă cunoștința lui Dumnezeu, cu dăruirea cunoștinței Sale către oameni, și la legătura în care stau aceste acte cu toate celelalte acte ale unui plan de ansamblu referitor la lume. Legătura aceasta și planul acesta de ansamblu poate fi numit în mod special înțelepciunea lui Dumnezeu.

Desigur, înțelepciunea lui Dumnezeu e implicată în fiecare act. Căci fiecare act de cunoaștere al lui Dumnezeu e legat cu tot ansamblul planului Său referitor la lume. Această legătură nu ni se face totuși vădită nouă decât cu timpul. Iar deplina cunoștință a lui Dumnezeu se manifestă în legătura tuturor actelor de cunoaștere, adică în înțelepciune. Cine are o cunoștință parțială, fără legătură cu ansamblul, nu numai că e lipsit de înțelepciune, dar nici cunoștința ce o are despre lucrul parțial respectiv nu e deplină. Cunoașterea noastră și înțelepciunea noastră nedepplină nu sunt decât un drum spre cunoașterea și înțelepciunea maximă obținută din deplina unire cu Dumnezeu. Căci numai în Dumnezeu vom cunoaște toate deplin, în infinita lor cauzalitate și în legăturile lor cu toate.

În expunerea ce urmează, dedicată înțelepciunii lui Dumnezeu, ne vom aștinti privirea mai mult la ansamblul planului urmărit de Dumnezeu cu privire la lume. Acest plan al lui Dumnezeu referitor la lume reprezintă și el o chenoză a Lui. El este o coborâre a lui Dumnezeu la dimensiunile, la posibilitățile și la necesitățile lumii. Prin înțelepciune, Dumnezeu creează și susține o armonie între componentele lumii, prin care le păstrează pe toate neconfundate și neseperate. Chiar aceasta este un reflex al unității și deosebirii intrinsece a lui Dumnezeu. Dar urmărind bi-

nele maxim și definitiv al tuturor componentelor lumii și al lumii ca întreg, nu poate vedea acest bine, ca unire maximă și neconfundată a lor, decât în sălășluirea maximă a lor în Sine însuși. De aceea înțelepciunea lui Dumnezeu nu e numai o coborâre a Lui la lume, la toate și la toți cei din ea, ci și un ansamblu de acțiuni adecvate pentru ridicarea continuă la împărtășirea comună și armonioasă de viața și fericirea dumnezeiască. Înțelepciunea culminantă a lui Dumnezeu referitoare la lume se concretizează în "sfatul sau planul cel etern" cu privire la mântuirea lumii, la desăvârșirea ei în El însuși și la înfăptuirea acestui plan.

Înțelepciunea lui Dumnezeu descoperită în Revelație, iar în mod culminant în Hristos care a înviat, deschizându-ne și nouă perspectiva învierii, nu contrazice deci esența ordinii lumii, ci o reface și o completează, o înalță pe alt plan. Dar întrucât îndreptează starea în care am căzut, ea apare de multe ori drept contrară acesteia.

Unel judecăți care nu vede decât ordinea rigidă a naturii, înțelepciunea manifestată în aceasta i se pare superioară celei descoperite în Revelația care culminează în Hristos; sau i se pare chiar singura înțelepciune adevărată. Dar, după concepția noastră, mai profundă este în realitate o înțelepciune care revelează ordinea lumii ca bază pentru dezvoltarea ființei umane spre o existență eternă. Căci abia aceasta răspunde valorii și dorinței ființei umane; mai profundă este o înțelepciune care revelează ordinea lumii ca bază pentru un dialog superior și veșnic al ființei umane cu Dumnezeu și cu semenii săi; mai profundă este deci o înțelepciune care restabilește ființa umană în ordinea superioară și complexă a relațiilor interpersonale normale, susținută de dialogul de nesfârșită exigență, finețe și complexitate cu Dumnezeu, dialog care poate modela în sens superior și ordinea naturii.

Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, care deschide perspectiva veș-

nicei vieți îndumnezeite, a unei veșnice și negrăite slave a ființei umane! Sfântul Apostol Pavel se roagă să se dea duhul acestei înțelepciuni creștinilor din Efes, ca să priceapă "care este nădejdea la care i-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii lui Hristos păstrată sfinților" (Ef. 1, 18). Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în faptul că, prin Întrupare, una și aceeași Persoană este și Dumnezeu, și om în același timp, purtând și adâncind în Sine ca și în noi toți, până în infinitatea divină, viața spirituală a ființei umane! Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în crucea sau în suferința pe care o asumă Însuși Fiul lui Dumnezeu pentru noi și o face, prin renunțarea la Sine și prin răbdarea implicată în ea, condiția vieții noastre superioare, adică a relațiilor dintre noi și Dumnezeu! Ce abis de înțelepciune nu e în perspectiva vieții veșnice, în perspectiva învierii deschisă și dăruită în Învierea lui Hristos! Ce adâncuri nesfârșite de sens fericitor nu dă înțelepciunea arătată în Iconomia lui Hristos ordinii lumii, care prin ea însăși ar rămâne într-o frântură de sens, cu care nu s-ar putea ajunge la nimic! În ce spor abisal de sens nu ni se descoperă un Dumnezeu care este Persoană sau Treimea de Persoane și intră ca atare, prin căldura comuniunii nesfârșite de care e capabil, în relație de iubire cu noi ca persoane, – în comparație cu "dumnezeul" simplist, monoton, uniform, lipsit de viață, conceput după tipul naturii!

În chenoza din iubire, pe care nu o poate asuma decât Dumnezeu ca persoană, ni se revelează, dacă ne lăsăm curceriți de această iubire, ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: "Înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, să puteți să înțelegeți, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea, și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca plini să fiți de toată plinătatea" (Ef. 3, 18-19).

Înțelepciunea în sensul acesta nu poate avea alt temei decât perfecțiunea comuniunii treimice. Prin înțelepciune,

Dumnezeu vrea să le conducă pe toate spre perfecțiunea ce iradiază din acea comuniune. Înțelepciunea între noi iradiază ea însăși din comuniunea intertreimică. "Unul" în sens abstract, propriu unor filosofi, nu poate fi înțelept. Unde nu e relație interpersonală, nu e cumpănire și măsură, ci exagerare într-o parte, exclusivism. Eforturile spre înțelepciune le implică sau le impune numai viața împreună.

Ceea ce cunoaștem noi în cursul vieții pământești, pe baza ordinii naturii, și ceea ce înțelegem din ordinea vieții spirituale umane și chiar din actele mântuitoare dumnezeiești referitoare la noi, sunt numai raze obscure din cunoștința și înțelepciunea mai presus de orice cunoștință și înțelepciune ce putem avea aici, cunoștință și înțelepciune care ne conduc spre însușirea lor deplină în unirea noastră vlitoare cu Dumnezeu. "Să spunem deci, laudând această înțelepciune de dincolo de rațiune și de dincolo de minte (ἄλογον καὶ ἄνοον) și nebună în sens de depășire, că e cauza a toată mintea și rațiunea și înțelepciunea și înțelegerea. Și al ei este tot sfatul și de la ea e toată cunoștința și înțelegerea și "în ea sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și cunoștinței" (Col. 2, 3). Căci, consecvent cu cele spuse, cauza supraințeleaptă și atotînțeleaptă este atât suportul înțelepciunii de sine, cât și al înțelepciunii integrale și al înțelepciunii fiecăruia"¹³⁷.

2. Dreptatea și mila lui Dumnezeu

Acestea nu pot fi despărțite în raportul lui Dumnezeu cu noi. Dreptatea față de făpturi își are baza în egalitatea Persoanelor treimice. Dar numai printr-o coborâre binevoitoare, Dumnezeu creează făpturi și le face parte de fericirea Sa, după o dreptate care reflectă egalitatea Persoanelor divine.

¹³⁷. *De divinis nominibus*, cap. VII, § I, P.G.3, col. 868 A.

Dumnezeu nu este drept, fără să fie milostiv și nu e milostiv, fără să fie drept. Căci e drept față de noi prin coborârea liberă și milostivă la noi. "Judecă-mă după dreptatea Ta, Doamne", zice Psalmistul (Ps. 34, 24); sau: "Limba mea va grăi dreptatea Ta" (Ps. 34, 28). Dar tot el zice: "Că mila Ta este înaintea ochilor mei" (Ps. 25, 3); sau: "Tinde mila Ta celor ce Te cunosc pe Tine, și dreptatea Ta celor drepti la inimă" (Ps. 35, 10).

Dacă ar fi numai drept, Dumnezeu nu ar fi deplin liber; dacă ar fi numai milostiv, nu ar ține seama de eforturile umane și nu le-ar încuraja. Ființele umane ar fi reduse la starea unor receptacole pasive ale milei Lui. Lumea creată nu ar avea o realitate adevărată, consistentă și ființele umane nu ar putea crește prin efortul lor.

Dumnezeu, ca drept, vrea pe de o parte ca toți să fie egali între ei, pe de alta, să le dea tuturor atât cât pot primi din fericirea Sa, în conformitate cu eforturile lor, de care i-a făcut pe toți capabili după ce le-a dat El însuși capacitatea de a putea primi la maximum din ceea ce pot primi făpturile. Prin dreptate, Dumnezeu Se referă la noi, la toți; dar gândește la fiecare, în mod deosebit, în cadrul tuturor. Aspirația noastră spre dreptate pornește de la un model sau de la o idee a dreptății și tinde la o realizare a ei între toți. Dumnezeu nu pornește de la o Idee a dreptății, ci de la realitatea ei în Sine. Dacă păcatul nu ar fi acoperit în parte realitatea noastră umană autentică, nu ar trebui să pornim nici noi de la o Idee de dreptate, ci de la realitatea dreptății dată în egalitatea noastră.

Sentimentul dreptății în cel ce are puterea să o extindă la ceilalți constă în pornirea de a o face celorlalți. Această pornire se află în mod culminant în Dumnezeu. Dar în cel ce nu are parte de dreptate, pornirea spre dreptate constă mai ales în sentimentul de revendicare a ei. Fiecare dorește să se ia în considerare ce i se cuvine, adică într-o considerare egală în esență cu a tuturor. Față de Dum-

nezeu, ființele umane nu manifestă propriu-zis un sentiment de revendicare a dreptății, pentru că numai din bunăvoința Lui au fost aduse la existență pentru a fi părtașe la fericirea Lui. Dar Dumnezeu îi cheamă la o dreptate chiar în raport cu El, întrucât le oferă tot ce are El, cu excepția faptului că nu-i poate face necreați sau izvoare ale existenței, cum este El însuși.

Dar în oameni există o adâncă convingere că Dumnezeu nu Se abate de la dreptate în raportul Lui cu ei și pe baza acestei convingeri au în ei un sentiment de așteptare legitimă a dreptății și o pornire de a o cere.

a. **Dumnezeu cel drept în raporturile personale treimice nu poate să nu fie drept și în raportul cu creaturile Sale.** Bazată pe această convingere, noi ne putem ruga lui Dumnezeu: 'Doamne, Tu, Care ești drept și m-ai făcut să fiu părtaș de fericirea Ta, după dreptate împlinește această intenție a Ta și cu mine! M-ai făcut pentru această dreptate, dar vezi nedreptatea de care sufăr. Împlinește cu mine dreptatea Ta, pentru care m-ai făcut!'. Dar odată cu aceasta, trebuie să spunem: 'Îți mulțumesc că m-ai făcut pentru a împlini cu mine dreptatea Ta!'. Cu alte cuvinte, noi trebuie să cerem dreptate de la Dumnezeu prin rugăciuni de cerere și să-l mulțumim pentru ea prin rugăciuni de mulțumire. De aici decurge că noi, rugând pe Dumnezeu să ne facă parte de fericirea Sa, trebuie să-L rugăm să facă parte de fericirea Sa, după dreptate, și celorlalți. Dorința omului de dreptate pentru sine, bazată pe convingerea că Dumnezeu e drept, trebuie să fie legată de dorința de dreptate egală și pentru ceilalți, neuitând că Dumnezeu, milostiv și drept fiind, i-a făcut și pe aceia să se bucure, după dreptate, de fericire.

Dar omul poate revendica dreptatea mai ales de la semenii săi, pentru sine și pentru alții, și poate să se întemeieze în aceasta pe faptul că Dumnezeu i-a făcut pe toți cu dreptul de a se bucura în mod egal de bunurile pe care

El li le-a dat prin creație și care le pot fi sporite prin eforturile lor. Iar în revendicarea dreptății de la semenii săi nu mai trebuie să amestece cererea milei lor, pentru că nu aceia l-au făcut pe el, ci aceia sunt creaturi egale cu sine și ca atare practică un abuz dacă rețin pentru ei o stare superioară din punct de vedere material și al cinstirii. Și el poate avea convingerea că Dumnezeu îl sprijină în revendicarea dreptății de la ceilalți. Desigur, în această revendicare a dreptății de la ceilalți, nu trebuie să piardă iubirea față de ei. De asemenea, cei ce fac eforturi deosebite pentru binele tuturor trebuie să se bucure de o cinstire deosebită. Pe lângă aceea, creștinul mai știe că cele mai valoroase bunuri sunt cele spirituale și că de acestea depinde mântuirea sa, nu de cele materiale. Iar bunurile spirituale se dezvoltă prin eforturile celui ce le are, nu depind de ceea ce îi dau ceilalți. Dar nici ceilalți nu trebuie să-l împiedice de la puțința de a-și dezvolta prin eforturi bunurile sale spirituale.

În privința fericirii de la Dumnezeu, creștinul știe că Dumnezeu, creându-i pe toți cu dreptul să se împărtășească de ea, a legat aceasta și de niște eforturi pe care trebuie să le facă ei înșiși. "Împărăția lui Dumnezeu se ia cu sila" (Mt. 11, 12). Dar drept este ca și repartizarea bunurilor materiale să se facă pe de o parte după o anumită egalitate; pe de alta, să se țină seama și de eforturile oamenilor. Noi trebuie să ne simim să fim drepti în fața lui Dumnezeu, sau deschiși, loiali în relația cu El, fără să-L înșelăm. Trebuie să-I dăm și Lui ce se cuvine din partea noastră, adică slăvirea și mulțumirea ce I se cuvin și efortul nostru pentru obținerea fericirii care este proporțională cu nivelul duhovnicesc la care ajungem.

Întrucât e drept, Dumnezeu ne cere și nouă să fim drepti. Numai cel "drept" în sensul acesta se poate bucura de dreptatea lui Dumnezeu. Dumnezeu trebuie admis ca drept în toate privințele. El nu numai că dăruiește după dreptate, ci și cere dreptate către El însuși și către semenii

noștri. Cel ce nu îndeplinește, din partea sa, condiția de dreptate cerută de Dumnezeu, cel ce nu recunoaște pe Dumnezeu ca izvorul dreptății, ca revendicatorul ei, cel ce nu e drept în relație cu El – și cu semenii săi – așa cum voiește Dumnezeu, nu poate aștepta să se împărtășească de fericirea de la Dumnezeu. Astfel sensul complet al dreptății este: fiecare primește de la Dumnezeu cel drept, după dreptatea sau nedreptatea sa. Dumnezeu vrea ca noi să creștem și în privința aceasta spre împărtășirea de cea mai mare dreptate și milă a Lui prin înaintarea noastră în dreptatea și în mila față de ceilalți. Dar faptul că niciodată nu ajungem la o dreptate corespunzătoare cu cea pe care o cerem de la Dumnezeu, e încă un motiv pentru care noi cerem nu numai dreptatea lui Dumnezeu, deci nu numai judecata Lui după dreptatea noastră, ci și mila Lui (Dan. 9, 18). 'Faptele dreptății noastre sunt ca un veșmânt murdar' (Is. 64, 5).

Singur Hristos a atins ca om toată dreptatea. Din dreptatea Lui sorbim putere pentru a înainta spre însușirea, în viața viitoare, a dreptății Lui, care e forma umană a dreptății divine (I Cor. 1, 30; 2 Cor. 5, 21; Ef. 6, 14). Din faptul că dreptatea o avem din mila lui Dumnezeu și că niciodată nu o avem deplin, din cauza insuficiențelor noastre eforturi de a o primi, rezultă și necesitatea smereniei noastre.

Deși în "dreptatea" adevărată în fața lui Dumnezeu intră, cum am spus, și smerenia noastră, adică recunoașterea că toate le avem de la Dumnezeu, din mila Lui, cererea milei lui Dumnezeu nu contrazice cererea de a ne împărtăși, după dreptate, de fericirea de la El. De fapt în cererea dreptății de la Dumnezeu trebuie să intre și recunoașterea că Dumnezeu ne face parte la fericirea Sa după dreptate, pe baza bunăvoinței Lui sau a milei Lui, dar pe de altă parte, fiind milostiv față de noi, Dumnezeu nu Se poartă samavolnic și arbitrar în hărăzirea fericirii Sale, cum afirmă învățătura calvină. Dumnezeu e milostiv, dar e și 'Dreptul Jude-

cător", punând preț și pe creatură și pe eforturile ei. Cel care cere mila lui Dumnezeu e chiar prin aceasta drept, căci face un efort de smerenie și recunoaște ceea ce are de la Dumnezeu pe baza milei Lui, și se împărtășește deci după dreptate de fericirea de la El.

Nu vorbim aici de dreptatea în planul situațiilor lumești. Aceasta depinde de alte condiții. Omul nedreptățit în acest plan e justificat să revendice în acest plan dreptatea sa de la alții, și nu mila lor. Ba chiar e îndreptățit să-l mustre pe cei nedrepti, pe cei ce calcă dreptatea pentru hatărul lor, să protesteze împotriva faptelor lor. Dar el nu trebuie să piardă pe plan spiritual prin modul cum face această cerere. De aceea e bine să ceară această dreptate nu atât pentru sine, cât pentru alții. Aceasta ține de iubirea sa față de semenii.

Creștinul nu trebuie să uite niciodată că există o altă dreptate, care vine de la Dumnezeu și care se împărtășește după o "dreptate" a ființei umane. Ea e deosebită de la unul la altul, după "dreptatea" fiecăruia. De aceea, cel nedreptățit în ordinea lumească se bucură de o dreptate de la Dumnezeu când el însuși e drept în fața Lui, și viceversa. Sau cei relativ egali în planul ordinii lumești pot fi foarte deosebiți în fericirea de care se fac părtași de la Dumnezeu. Aceasta nu pentru că Dumnezeu nu ar voi ca toți să se bucure de aceeași dreptate din partea Lui, ci pentru că ei se fac apți, prin eforturile lor sau prin lipsa acestor eforturi în fața lui Dumnezeu, de o deosebire în fericirea lor.

b. Dacă în ordinea socială nedreptatea se datorează altora, în cea spirituală ea se învinge prin lupta cu sine însuși. Inegalitatea în ordinea socială se datorează altora, cea în ordinea spirituală depinde de fiecare în parte. De aceea, cea dintâi poate fi învinsă prin lupta împotriva altora, dar cea de a doua nu poate fi învinsă decât prin lupta cu sine însuși. Dacă toți ar duce această luptă cu ei înșiși, s-ar realiza nu numai dreptatea sau egalitatea în ordinea spirituală,

ci și adevărata dreptate în ordinea exterioară. Am dat, în paragraful despre preștiința lui Dumnezeu, un citat din Sfântul Ioan Gură de Aur, care arată cât de mult vrea Dumnezeu dreptatea între oameni în amândouă privințele și cât de mult obținerea ei depinde de eforturile lor. El o mai spune aceasta și când o numește milă a lui Dumnezeu: "Căci este iubitor de oameni și milostiv, și, precum femeia cuprinsă de durerile nașterii dorește să nască, așa dorește și El să-Și verse mila Lui. Dar păcatele noastre Îl opresc de la aceasta"¹³⁸.

De dreptatea deplină de la Dumnezeu se vor bucura cei drepți mai ales în viața viitoare, cum se arată în pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc. 16, 19 – 31).

Dumnezeu susține această dorință pentru dreptatea adevărată, dar nu o dă de-a gata, pentru că trebuie să ne apropiem de ea și noi prin eforturile noastre continue și, prin aceasta, de El însuși. Dumnezeu susține această înaintare spre dreptatea adevărată, între altele, și prin faptul că El însuși sancționează pe cei ce răpesc dreptatea altora, mai ales a celor "drepți". Iisus care a fost cel mai drept și a suferit cea mai mare nedreptate din partea lumii – cea mai mare în raport cu faptul că a fost Cel mai drept – dar a fost ridicat în slava cerească pentru dreptatea Lui, susține în modul cel mai efectiv lupta pentru dreptatea adevărată în cursul istoriei.

Pe lângă aceasta, sancționând pe cei nedrepți, Dumnezeu ține în oarecare măsură un echilibru în ordinea lumii și, cu aceasta, putința tuturor de a se bucura de bunurile dăruite de El pe seama tuturor. De aceea, dreptatea lui Dumnezeu fiind o însușire dinamică, sau o energie, El a creat lumea după dreptate și vrea să o readucă la dreptate, sub toate raporturile. Cei ce se împărtășesc de energiile lui Dumnezeu, între care este și cea a dreptății, întâi prin ființa

138. *De beato Philogono*, VI, P.G. 48, col. 754.

lor, apoi prin har, prin care se restabilește ființa lor și se întărește, sunt animați și ei de pornirea de a realiza dreptatea. Și ei îndeamnă și pe alții să facă dreptate. Sfântul Isaac Sirul spune: "Să nu deosebești pe bogat de sărac și să nu cauți să cunoști pe cel vrednic dintre cei nevrednici. Ci să fie pentru tine toți oamenii egali în bine. Prin aceasta vei putea atrage și pe cei nevrednici la bine... Căci Domnul a stat în comun (a realizat comuniunea) la mese cu vameșii și cu desfrânatele și nu a despărțit pe cei nevrednici, pentru ca în felul acesta să-i atragă pe toți la frica de Dumnezeu și ca aceștia prin cele trupești să-și apropie pe cele duhovnicești"¹³⁹.

Omul duhovnicesc nu vrea să se realizeze între oameni numai o dreptate interioară, ci și una exterioară. Căci știe că nedreptatea exterioară poate împiedica realizarea iubirii între oameni, deci și dreptatea interioară. Dar dreptatea exterioară nu e ultimul scop, ci mai sus decât ea este dreptatea în ordinea spirituală. Și el dă o pildă în aceasta, ne-luptând numai pentru dreptatea exterioară. Căci el cugetă ca Sfântul Isaac Sirul, care zice: "Cel ce e sărac în lucrurile lumesti se va îmbogați în Dumnezeu"¹⁴⁰.

Dreptatea adevărată deplină va însemna și restabilirea echilibrului deplin între toate cele create, care este reflexul deplin al dreptății lui Dumnezeu, Care pe toate le iubeste¹⁴¹.

Dar dreptatea, ca relație convenită între noi și între noi și Dumnezeu, fiind o realitate și o cinstire reciprocă deplină, e condiția pentru comunicabilitatea deschisă neîmpiedicată. Cel drept nu are motiv să se ascundă, cum au motiv, cel nedrept și cel nedreptățit să-și ascundă gândurile unul față de altul.

139. Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 99.

140. *Ibidem*, p. 178.

141. *De divinis nominibus*, cap. VIII, § VII, P.G. 3, col. 893-896.

c. **Dreptatea desăvârșită înfăptuită în Hristos.** Dreptatea desăvârșită a noastră în fața lui Dumnezeu a fost implinită în Hristos. Dar și răsplătirea desăvârșită a acestei dreptăți din partea lui Dumnezeu, tot în Hristos a avut loc. Pentru tot ce a suferit Hristos de la lume, pentru că S-a menținut drept în fața lui Dumnezeu, I s-a dat slava veșnică mai presus de toți și de toate (Filip. 2, 9). Și toți cei ce ne unim cu El și urmăm pilda Lui ne vom împărtăși de slava Lui. În Evanghelia lui Hristos "s-a descoperit dreptatea lui Dumnezeu" (Rom. 1, 17). "Iisus Hristos S-a făcut pentru noi înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscum-părare" (I Cor. 1, 30). În El s-a arătat dreptatea în dar și în El avem această dreptate în prisosința harului și a darului (Rom. 5, 17). În El ni s-a arătat dreptatea cea mai înaltă, care e totodată mila cea mai mare, mila covârșitoare (Ef. 2, 4; Rom. 9, 23; Tit 3, 5).

Dar ar fi greșit să socotim, ca protestanții, că în Hristos, Dumnezeu Și-a arătat dreptatea, din milă, peste o umanitate pasivă. În acest caz, în Hristos nu s-ar fi arătat și dreptatea, ci numai mila lui Dumnezeu. În Hristos însă dreptatea cea mai deplină a lui Dumnezeu a încoronat cea mai deplină dreptate a omului, s-a realizat o deplină corespondență între ele. Aici apare importanța voinței omenești în Hristos. Dacă Dumnezeu Și-ar manifesta o milă fără dreptate, El n-ar mai face cu noi o operă de pedagogie, nu L-ar mai interesa o creștere a noastră, ci ar arăta că nu ne-a creat pe noi ca ființe capabile de o creștere spirituală. Însăși puterea Lui creatoare ar apărea enorm diminuată. Ca om Hristos implinește dreptatea fiind reprezentant al nostru, al tuturor; iar ca Dumnezeu răsplătește cu dreptatea această dreptate. Le face pe ambele acestea, pentru că e unul și același lpostas pentru dumnezeire și pentru umanitate. Le face acestea pentru că vrea ca noi să ne împărtășim nu numai de dreptatea Lui ca Dumnezeu, sau de dreptatea lui Dumnezeu acordată în El din milă – mai bine

zile din mila lui Dumnezeu fără dreptate, primită de noi în mod pasiv –, ci și de dreptatea Sa ca om, prin efortul nostru, ajutat, desigur, de harul lui Hristos, sau de Duhul Lui. Toate "mădularile noastre trebuie să le facem arme ale dreptății (oferite) lui Dumnezeu", sau oferite de Dumnezeu (Rom. 6, 13). Astfel, dreptatea deplină o realizează Dumnezeu în Hristos nu numai prin faptul că-L umple pe Hristos ca om de toată slava și strălucirea Persoanelor divine, ci și pentru că și pe noi ne umple de această fericire în Hristos, întrucât am biruit în El. "Celui ce biruiește îi voi da să șadă în scaunul Meu, precum și Eu am biruit și am șezut cu Tatăl în scaunul Lui" (Apoc. 3, 21).

Dreptatea lui Dumnezeu va putea umple pământul prin faptul că ea se va arăta și din partea lui Dumnezeu, și din partea noastră. Numai așa se va putea împlini cu adevărat intenția lui Dumnezeu de a se umple lumea de dreptate: iradiind și din noi, și de deasupra noastră. Numai așa lumea va putea deveni cu adevărat "Împărăția lui Dumnezeu, care este dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt" (Rom. 14, 17).

3. Sfințenia lui Dumnezeu și participarea noastră la ea

Sfințenia lui Dumnezeu exprimă și ea, pe de o parte, o calitate a lui Dumnezeu Cel în Treime, pe de alta, se manifestă în lume și devine o calitate participată a ființelor umane. În primul aspect ea este cu totul apofatică, indefinibilă; în al doilea, este sesizată, dar într-un mod greu de definit rațional, adică într-un mod apofatic-catafatic. În primul aspect trebuie să-i spunem mai degrabă suprasfințenie, în al doilea aspect, ca relație a lui Dumnezeu cu făpturile, sfințenie. Aici vorbim mai mult despre sfințenia aceasta revelată, manifestată în lume prin coborârea lui Dumnezeu la ea, prin energiile Sale necreate.

În sfințenia manifestată în lume se arată aceeași imblinare de transcendent și revelat al lui Dumnezeu, de înălțime și coborâre. Dacă nu S-ar fi revelat Dumnezeu păstrând ceva din transcendența Lui în această coborâre, nu l-am cunoaște această calitate; dacă nu S-ar cobori fără a înceta să fie transcendent, lumea n-ar putea suporta sfințenia lui Dumnezeu și n-ar putea deveni părtașă la ea.

Dumnezeu revelându-Se, coborându-Se, arată totuși ceva ce depășește tot ce e lumesc, ceva ce e de alt ordin. Dacă sfințenia nu ar fi transcendentă, nu ne-ar da puterea să ne transcendem neconținut; dacă nu ar fi coborâtă, nu am încerca să o dobândim, fiindu-ne cu totul inaccesibilă. De câte ori licărește pentru conștiința noastră transcendența divină, ea ni se impune în această calitate a sfințeniei coborâtă la noi, greu de definit totuși prin concepte și prin cuvinte, dar experimentată în oarecare fel. Însăși sfințenia e ceva transcendent lumii și de aceea însăși transcendența o experimentăm ca sfântă, deși e coborâtă la noi și ne atrage în sus. Sfințenia însăși prezentă în lume e dovada existenței unei ordini transcendente. Poate că în nimic nu se trăiește acel "cu totul altfel" (das ganz Andere), acel "mister producător de teamă" (mysterium tremendum) al realității divine, ca în sfințenia în care e îmbrăcată revelarea Sa. Aproape că identificăm Dumnezeirea revelată cu sfințenia. Se poate spune că în sfințenie ni se revelează concentrat toate însușirile dumnezeiești. Ea e misterul luminos și activ al prezenței divine. În ea e concentrat tot ce deosebește pe Dumnezeu de lume.

a. Sfințenia e atributul transcendenței ca persoană. Pe de altă parte, sfințenia nu e atributul unui mister impersonal. Ea e atributul transcendenței ca persoană. Căci avem o teamă, o rușine de misterul sfânt, ca de o supremă conștiință, ca de un suprem for care ne trage la răspundere. Transcendentul sfânt e un transcendent-persoană, care ne potențează conștiința personală, ne face să ne gân-

dăm la păcătoșenia noastră. Sfințenia lui Dumnezeu apare ca o măreție care produce o infinită smerenie în om. Iar aceasta e una cu adevărata conștiință de sine. "Când sufletul e imprimat și scufundat prin Duhul în adâncurile smerenței în Hristos, uitând de toată lumea și de cele din ea și privindu-se numai pe sine și ale sale și stăruind mult timp în această meditare și deprinzându-se cu ea, se vede numai pe sine în nimicnicia și umilința sa și e convins că nimeni nu-i atât de nevrednic ca sine în toată lumea"¹⁴².

Sfințenia ne umple de o sfială de alt ordin decât orice sfială lumească, de un fior neexperiat în raport cu realitățile din lume, amestecat cu teama, cu spaima, cu rușinea față de tot ce e întinat în noi. În fața acestei sfințenii personale, parcă ne simțim descoperiți în toată necurăția și goliciunea noastră. Dar în același timp sfințenia aceasta ne atrage. Dionisie Areopagitul identifică sfințenia lui Dumnezeu cu atotpuritatea Lui și acțiunea de sfințire a noastră cu acțiunea de purificare (*Despre ierarhia bisericească*). Dar această atotcurăție divină are în același timp ceva transcendent; ea are ceva dumnezeiesc în ea.

Dar atât sfiala, cât și teama sunt sfială și teamă de o persoană. Iar starea de descoperire în care ne plasează e și o descoperire a ceea ce e bun în noi, și aceasta ne cere și ea purificarea propriei conștiințe în fața altei conștiințe. Și omul e cucerit și de farmecul adevăratei sale ființe, căci descoperă în ea o dorință de curăție și o legătură cu Dumnezeu, când apare în fața ei sfințenia Lui. Și ne simțim bine, căci Cel Sfânt ne-a cunoscut adevărata noastră ființă și prin aceasta nu ne respinge, măcar că suntem într-o stare de păcătoșenie, ci ne cheamă la curăție. Ne simțim fericiți, pentru că ne simțim despovărați și neîmpiedecați de a ne manifesta cu sinceritate față de El; nu mai jucăm un teatru, din cauza căruia până la urmă sfârșim prin a nu ne mai

142. Sfântul Simeon Noul Teolog, în *Traitées théologiques et éthiques*, tom. II, Cuv. I, p. 254, Sources Chrétiennes, vol. 129.

cunoaște pe noi înșine și a rămâne mereu în teama că vom fi demascați. Nu mai jucăm un teatru prin care vrem să ne închipuim că nu suntem păcătoși, dar nu reușim, ci menținem doar acoperită murdăria noastră. Eliberăm subiectul nostru pentru adevărata comuniune. Cei ce se simt curății în fața lui Dumnezeu`cel Sfânt primesc o "îndrăzneală" (παρρησία), o deschidere a conștiinței, o sinceritate a comunicabilității, care nu are nimic temerar sau cinic în ea, ci e asemenea "îndrăznirii" copilului care nu știe de păcat, având în plus maturitatea conștiinței și bucuria de ea. De aceea, când ne simțim întinați, rugăm pe sfinții care au "îndrăznire" la Dumnezeu ca să vorbească, să mijlocească ei pentru noi. Astfel comunicându-ne sfințenia, Dumnezeu ne readuce la adevărata stare de subiect, repune în funcție deschisă subiectul nostru. Iar aceasta n-o poate face decât pentru că ni Se face vădit El însuși ca subiect iubitor. El trezește responsabilitatea subiectului nostru, intrând cu noi în relație familiară ca subiect transcendent. Astfel, sfințenia nu e calitatea unui obiect, ci calitatea prin excelență a Subiectului suprem și iubitor și ca atare atotpur și revendicator.

Numai în stăruința îndelungată, în conștiința prezenței lui Dumnezeu ca persoană iubitoare, se câștigă "îndrăznirea", căci se câștigă curăția. Numai de aceea ea devine în sfinți o deprindere. Îndată ce se pierde conștiința prezenței lui Dumnezeu, deci și conștiința de sine și de păcătoșenie a sa, se pierde această "îndrăznire", pentru că au intrat în ea patimile care întinează. Din acest motiv, când omul vrea să se apropie din nou de Dumnezeu, o face cu greutate, sau cu frică. Sfântul Isaac Sirul zice: "Curățește-te mereu înaintea Domnului, având amintirea Lui în inima ta, ca nu cumva zăbovind în afara amintirii Lui, să devii lipsit de îndrăznire când vei intra la El. Căci îndrăznirea față de Dumnezeu vine din vorbirea continuă cu El și din multa rugăciune"¹⁴³.

143. *Ibidem*.

Îndrăznirea este o familiaritate cu Dumnezeu, care nu înseamnă o slăbire a sensibilității pentru acest fapt extraordinar al comunicării cu El, pentru că ea e concomitentă cu o continuă conștiință a măreției Lui și cu o temere de a nu întrerupe comunicarea cu El prin vreo ascundere sau nealitate față de El.

Orice ființă umană, asupra căreia se proiectează o rază din transcendența Subiectului divin, datorită efortului de curățire responsabilă și de statornicie a conștiinței în fața prezenței lui Dumnezeu, devine sfântă. "Căci sfânt ești, Dumnezeul nostru, și întru sfinți Te odihnești", se spune în cultul Bisericii Ortodoxe. "Odihna" lui Dumnezeu în sfinți e un fapt permanent de conștiință pentru ei. Toți creștinii sunt numiți de Sfântul Apostol Pavel "sfinți", dacă mențin în conștiință faptul sălășluirii lui Hristos în ei la Botez și dacă luptă pentru curăție cu ajutorul harului Botezului și al celorlalte Taine. Dar menținerea acestui fapt în conștiință și a acestui efort de curățire se efectuează prin Duhul Sfânt.

b. Creștinismul a desființat virtual granița între sacru și profan, deschizând tuturor accesul la sfințenie. Se susține uneori astăzi că noi nu ne putem împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu, iar în timpul din urmă această opinie s-a dezvoltat în teoria secularismului, conform căreia creștinismul a desființat "sacru" ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, a "profanizat" totul. Însuși Fiul lui Dumnezeu, intrupându-Se ca om între oameni, S-ar fi "profanizat".

De fapt, creștinismul a desființat într-un anumit sens granița între sacru și profan; dar aceasta, întrucât a dat posibilitate tuturor să devină sfinți. Într-un grad oarecare o făcuse aceasta încă Vechiul Testament. Deci dispariția acestei granițe nu înseamnă profanizarea universală, ci deschiderea posibilității tuturor pentru sfințire. În Vechiul Testament tot poporul Israel era sfințit lui Dumnezeu și chemat la sfințenie. "Vorbește adunării fiilor lui Israel: Fiți

sfinți, căci sfânt sunt Eu, Domnul, Dumnezeuul vostru" (Lev. 19, 2). Am văzut că Sfântul Apostol Pavel numește pe toți creștinii *sfinți*. Iar Sfântul Apostol Petru numește pe creștinii *neam sfânt* (1 Petru 2, 9). Toți avem acces la sfințenie, căci toți ne putem uni cu Hristos prin Duhul Sfânt, o dată ce Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om. A nega puțința accesului tuturor la sfințenie, înseamnă a nega că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, Și-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată și că Se unește cu noi în această calitate, de Dumnezeu întrupat. În termeni mai pe înțeles, toți avem acces la sfințenie, pentru că Dumnezeu, ca subiectul de puritate absolută, S-a făcut subiectul uman de culminantă puritate, sensibilitate și comunicabilitate, ajutându-ne și pe noi ca, în această comunicare a Sa cu noi, să descoperim sensibilitatea noastră subiectivă.

În creștinism s-a redat firii noastre experiența tainei proprii sale existențe ca subiect și, cu aceasta, o sfială față de persoana proprie și a celorlalți și obligația de a avea grijă de curăția sa și de a lucra pentru veșnicia sa. Iar experiența acestei taine a devenit posibilă prin apropierea de om a Subiectului suprem în formă umană, pentru că a intrat în legătură cu Subiectul absolut, în formă umană, care e sfânt prin excelență. Dumnezeu ne-a devenit accesibil ca un astfel de subiect absolut sfânt, și prin aceasta a făcut evident experienței noastre și subiectul nostru. Creștinismul a desființat în principiu granița între sacru și profan și a deschis accesul tuturor la sfințenie, întrucât, deși afirmă că sfințenia vine de la Dumnezeu, că unde e sfințenie e Dumnezeu, totuși a recunoscut în ființa noastră o aspirație spre sfințenie, sau spre comunicare între subiectul nostru și Subiectul divin întru puritate, și o capacitate pentru ea, un îndemn lăuntric spre comuniunea în puritate și delicatețe cu Subiectul absolut; și apoi, întrucât acest acces ni s-a deschis prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și prin sălășluirea Lui în tot cel ce voințe să-L primească.

Sfinții Părinți au văzut sfințenia într-o mare asemănare a omului cu Dumnezeu prin curățirea de patimi și prin virtuțile ce culminează în iubire. Dar întrucât curățirea de patimi și virtuțile nu se pot dobândi decât prin energia harului care întărește puterile umane, asemănarea înseamnă și o iradiere a prezenței lui Dumnezeu din om. La cei ce se iubesc, aflându-se într-o interioritate reciprocă, fața unuia se imprimă de trăsăturile celuilalt și aceste trăsături iradiază în mod activ din el. Întrucât aceste trăsături dumnezeiești sunt în creștere și prevestesc gradul lor deplin prin care vor copleși trăsăturile umane, chipurile sfinților încă de pe pământ au ceva din înfățișarea lor din planul eternității eshatologice, prin care se vor reflecta deplin însușirile și vor iradia energiile lui Dumnezeu. Prin ei transpare viața eternă a veacului viitor, viață reflectată din Dumnezeu. "Bunurile de peste fire au ca chipuri și trăsături prevestitoare diferite moduri ale virtuților. Prin acestea Dumnezeu Se face necetat om în cei vrednici. Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine prin înțelepciune pe Dumnezeu în om. Căci după ce a implinit înfăptuirea acestei taine, pătimește prefacerea sa în Dumnezeu după har, iar acest lucru nu va înceta a se săvârși pururea"¹⁴⁴. "Esența virtuții este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu; căci esența tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos"¹⁴⁵.

Această imprimare a trăsăturilor divine active în noi echivalează cu îndumnezeirea noastră. Dar ea e echivalentă totodată cu o înomenire a lui Dumnezeu în noi. Înomenindu-Se Dumnezeu în noi, îndumnezeirea noastră înseamnă în același timp o înomenire culminantă a noastră. După doctrina creștină, comportându-ne asemenea lui Dumnezeu cel a toate iubitor față de toate, ne comportăm ca cei mai realizați oameni, căci avem inima plină de cea mai

144. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, P.G. 90, col. 321 B.

145. Idem, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1081.

fierbinte iubire, de iubirea lui Dumnezeu. E o sensibilitate aproape sfâșietoare pentru orice durere străină, o sensibilitate mai mare ca pentru durerea proprie. Iar aceasta e o cuprindere a altora în sine într-un mod potențat. "Și ce este o inimă plină de milă?", întreabă Sfântul Isaac Sirul: "Este o ardere a inimii pentru toată creația, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale și pentru orice făptură... Amintirea și vederea lor îl fac să verse lacrimi. Din mila lui mare și intensă care-i stăpânește inima, și din multa stăruință în aceasta, I se înmoaie inima și nu mai poate îndura, sau auzi, sau vedea vreo vătămare chiar neînsemnată apărută în vreo făptură. De aceea se roagă în tot ceasul cu lacrimi și pentru animale și pentru dușmani și pentru cei ce-i fac rău"¹⁴⁶.

Din Dumnezeu cel personal iradiază bunătatea, puritatea dezinteresului față de Sine, sau a interesului pentru om, sau transparența și comunicabilitatea. Prin aceasta atrage în comuniune cu Sine orice persoană care vrea, transmițându-i aceeași bunătate, transparență și comunicabilitate. Acestei bunătăți, transparențe și comunicabilități îi spunem pe de o parte puritate de patimi, pe de alta, virtute. Căci nu poate fi virtute unde e patimă. Patima e orbirea preocupării exclusive de sine. Deci libertatea de patimi, sau nepățimirea, fără de care nu e virtute, nu este insensibilitate, ci supremă sensibilitate pentru alții. Ca să poți câștiga o sensibilitate trebuie să suferi, luptând împotriva pasiunilor tale. Numai prin cruce se ajunge la sensibilitatea nepățimirii, sau a virtuții. Căci virtutea e viețuirea pentru alții. După gradul lor, virtuțile capătă diferite numiri. Virtutea iubirii reprezintă bunătatea, transparența și comunicabilitatea în gradul culminant. Ea are concentrate în sine toate virtuțile, sau sensibilitatea nepățimășă prin excelență. E virtutea echivalentă cu îndumnezeirea, care e în ace-

146. Sfântul Isaac Sirul, Cuv. 81, *op. cit.*, p. 306.

iași timp una cu înomenirea culminantă. Numai în Dumnezeu se poate ajunge om deplin, cum arată definiția de la Calcedon.

Dar cea mai înaltă asemănare cu Dumnezeu o atinge sufletul în rugăciune. Căci în rugăciunea adevărată el se unește cu Dumnezeu și s-a curățit de orice alt gând. Prezența lui Dumnezeu în sufletul care se roagă neincetat, deci în sufletul sfântului, e neincetată. Acest suflet "strălucește" de prezența dumnezeiască¹⁴⁷. Transparența sfântului e însăși transparența lui Dumnezeu în el.

c. **Sfințenie și transparență.** Lumina ce o iradiază din ei sfinții e tocmai această transparență a comunicării cu Dumnezeu și cu semenii, a participării la Dumnezeu. Cel mai transparent e Dumnezeu, pentru că El este Cel ce Se comunică cel mai mult. Dar nu poate trăi această transparență a lui Dumnezeu cel ce nu se deschide el însuși comunicării lui Dumnezeu. Cel ce l se deschide ei devine sfânt pentru că devine și el transparent. În general, oamenii când își devin transparenți prin bunătate datorită comunicării cu Dumnezeu, devin sfinți. Și aceasta e condiția adevărat umană din punct de vedere creștin. Cel ce se ferec unii de alții, se ferec pentru că sunt răi. Răul îi face netransparenți, întunecați, nedeschiși, nesinceri, fățarnici. Sfântul este creația cea nouă sau reinnoită, deci luminoasă¹⁴⁸. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că lumina sfințeniei din suflet face și trupul transparent. Dar pe pământ, aceasta se realizează numai în parte. Numai în viața viitoare vor fi și trupurile deplin transparente. "Trupurile sfinților sub lucrarea sufletului unit cu harul, sau împărtășindu-se de lumina dumnezeiască, se sfințesc și devin și ele transparente, prin focul dumnezeiesc, și cu mult mai deosebite și mai cinstate decât alte trupuri. Dar când sufletul iese și se desparte de

147. Idem, Cuv. 23, *op. cit.*, p. 92.

148. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Tratat etic I*, cap. X, *op. cit.*, vol. I, p. 258.

trup, îndată se predă și acesta corupției și se destramă pe încetul... Căci nu trebuie ca trupurile oamenilor să învie și să devină incoruptibile, înainte de învierea creaturilor¹⁴⁹.

Dar transparența, care e un efect al copleșirii materiei de către spirit și care deci în treapta ei culminantă echivalează cu învierea, nu e un fenomen fizic și de caracter spectacular, ci o comunicare și iradiere existențială a iubirii, a interesului pentru ceilalți oameni și o participare la durerile și la neajunsurile vieții lor. E simpatia vibrantă în cel mai înalt grad. E liniște și este descoperire a marii iubiri proprii pentru ei – ceea ce îi face pe ceilalți să poarte mai ușor durerile lor. În această sensibilitate a participării, sfântul își trăiește în gradul cel mai înalt umanitatea sa. Dar această umanitate a sfântului o trăiește și cel care se bucură de participarea sfântului la durerile și problemele sale. În aceasta se revelează și caracterul personal al sfințeniei.

d. **Sfințenia este legată de jertfă și are caracter interpersonal.** Sfântul Chiril al Alexandriei a legat strâns sfințenia de jertfire. Cine se transpune în starea de jertfă se transpune în starea de sfințenie. Cuvântul grec *ιερός* înseamnă "jertfă" și "sacru" în același timp. Prin însuși faptul că creștinii se dăruiesc lui Dumnezeu sau se jertfesc Lui, ceea ce înseamnă deplina lor dăruire ca subiect Subiectului divin, ei devin sfinți, sunt învăluiți în sfințenia sau în puritatea dăruitoare a lui Dumnezeu, se deschid ei. Dar ei se pot jertfi în mod curat sau total numai dacă se împărtășesc de jertfa curată sau totală a lui Hristos, Care, Jertfindu-Se sau dăruindu-Se ca om într-o totală puritate Tatălui, S-a sfințit pentru ca și noi să ne sfințim, unindu-ne cu El în stare de jertfă. Astfel, sfinții au intrare la Dumnezeu, sau la comuniunea întru curăție cu Subiectul suprem: "Și pentru ei Eu

149. *Ibidem*, p. 204.

Mă sfințesc pe Mine însumi, ca și ei să fie sfințiți într-adevăr" (In 17, 19).

Sfințenia vine astfel din predarea totală a subiectului uman, Persoanei absolute. Numai unei persoane te poți preda. Numai spre ea te poți transcende cu adevărat. În pornirea spre puritatea și delicatetea launtrică e implicată pornirea de a fi pur și delicat în relațiile cu ceilalți, de a te preda și deschide lor în mod sincer și total. Dar predarea absolută nu o poți realiza decât în favoarea unei persoane absolute. Și puterea de predare absolută nu o poți primi decât unit cu o persoană absolută care se predă și ea. Numai predându-ne lui Dumnezeu, și numai întrucât reușim să facem aceasta în unire cu Fiul lui Dumnezeu devenit om și predat ca atare lui Dumnezeu, noi putem deveni sfinți, prin predarea noastră absolută, ajutată prin Persoana absolută, prin care ne predăm astfel Persoanei absolute¹⁵⁰. Deplina comunicabilitate față de Dumnezeu echivalează cu deplina predare către El. Ea e în același timp curăție și transparență pentru Dumnezeu și pentru oameni. Nici un gând contrar lui Dumnezeu și oamenilor nu face pe sfânt să se ascundă, să încerce să se facă impenetrabil, să se mascheze, să joace teatru.

e. **Sfințenia vine de la Persoana absolută.** Sfințenia vine de la Dumnezeu, de la absolutul ca persoană, de la Persoana deplin pură care n-are nici un gând rău împotriva noastră. Dar vine de la El și prin faptul că noi, ca persoane, aspirăm să ne predăm total acestei Persoane absolute, de absolută bunăvoință față de noi, și realizăm această predare prin Fiul lui Dumnezeu care Se predă împreună cu noi, ca om, cu hotărâre absolută. Dacă te-ai preda cu hotărâre absolută numai unei persoane lipsite de caracterul absolut binevoitor și comunicabil, ai face din acea persoană un idol, atribuindu-i puterea unei comunicări de viață pe

150. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, P.G. 68.

care nu o are de fapt. Ca atare, predarea către un idol nu poate fi definitivă, pentru că descoperi curând relativitatea lui, pentru că în afară de aceea nu ai în tine puterea predării absolute și nu o poți avea nici de la o altă persoană asemenea ție, care ca atare e lipsită de puterea bunăvoirii și comunicării absolute. Puterea predării totale îți vine din primirea acestei predări cu iubirea absolută, îți vine din întâmpinarea iubirii absolute a persoanei căreia i te predai.

Sfințenia vine numai de la o Persoană absolută, și pentru faptul că numai în fața Ei te poți rușina în mod absolut și poți simți îndemnul spre o puritate sau sinceritate și transparență absolută, datorită puterii absolute și deci purității absolute cu care te întâmpină. În fața unui "absolut" impersonal, nu te poți rușina; în fața unei persoane neabsolute nu te poți rușina în modul cutremurător, absolut, cum te cutremuri în fața Celui Unuia Sfânt și atot iubitor, sau în fața unei persoane prin care transpare Cel Unul Sfânt, pentru că o persoană neabsolută are prin ea însăși atâtea imperfecțiuni, atâtea rețineri în comunicabilitatea ei, care o țin la nivelul tău. Numai iertarea de la Persoana absolută îți poate da liniștirea totală și definitivă a conștiinței prin curățirea reală a păcatelor. Și numai printr-o persoană care vorbește în numele lui Dumnezeu și confirmă prin smerenia ei că numai Dumnezeu vorbește prin ea. Numai un absolut ca persoană poate fi curat prin ființă și te poate întâmpina cu delicatețea purității totale. Dacă în păgânism sacrul era o calitate a lucrurilor, în Vechiul Testament el a devenit o calitate a Persoanei absolute și în oarecare măsură a întregului popor format din persoane, iar în creștinism, încă mai mult, și a persoanei umane, în măsura în care aceasta se umple de Duhul Sfânt. Și aceasta, datorită faptului că Persoana absolută a devenit în Hristos și persoana umanului, comunicând celor ce cred în El pe Duhul Său cel Sfânt, sau sălășluindu-Se prin aceasta Ea însăși în ei.

Unui absolut impersonal nu i se poate atribui curățenia în sens propriu, pentru că însăși curățenia este și o chestiune de intenție, de gânduri, de interioritate subiectivă, de delicatețe în raport cu alte persoane, în actele conștiente. Și numai un absolut ca persoană poate fi curat definitiv și total prin sine însuși, pentru că e curat prin ființă, și nu prin efort, nu în sens mărginit. Numai o persoană ne poate atrage, ne poate trezi un interes real, pentru că ni se poate preda și i ne putem preda într-o totală delicatețe. Și numai o persoană absolută ne poate atrage interesul absolut și poate exercita asupra noastră o atracție absolută, voită, și ca atare ne poate face să i ne predăm într-o sinceritate absolută, să ne "consacrăm" ei.

Predarea aceasta către Persoana absolută este o auto-jertfire sfințitoare, pentru că e o autotranscendere peste tot ce este relativ. Orice ființă umană care se înalță peste sine spre Persoana supremă și i se dăruiește Aceleia renunță la sine, călcând peste ceea ce este egoist, meschin, interes îngust, poftă îndreptată pasionat spre un lucru mărginit, deci se sfințește intrând prin Aceea într-o dezmarginire și libertate deplină. Se sfințește pentru că se uită pe sine, se înalță peste sine, în comunicarea cu adevărat liberă a sa cu Persoana absolută și din puterea Acesteia care-i vine din partea Ei întru întâmpinare. Dar întrucât prin aceasta se realizează pe sine în modul cel mai autentic, se poate spune că, din punct de vedere al învățaturii noastre, sfințenia e realizarea cea mai proprie a umanului, descoperirea și punerea în valoare a sanctuarului celui mai intim al lui¹⁵¹.

Dacă ființa umană devine sfântă întrucât se dăruiește sau se consacră Persoanei supreme și slujirii binelui curat, adevărului și dreptății voite de Ea, actul "consacrării" sau al "jertfirii" e un act de preot. Toți cei ce se jertfesc sau se dăruiesc Persoanei supreme sunt preoți și se sfințesc prin

151. H. Mühlen, *Entsakrallisierung*, ed. cit., p. 10.

oferirea lor lui Dumnezeu¹⁵². Iar dăruindu-se pe ei înșiși, dăruiesc toată lumea cu care sunt legați – deci o sfințesc¹⁵³. Cel ce se sfințește îi ajută pe toți cu care ajunge în contact să se sfințească, atrăgându-i într-o relație delicată, transparentă, curată în simțiri și în gânduri.

Elementele și obiectele sfințite în biserică primesc o sfințenie, și ele, prin relația acestor persoane cu ele în Dumnezeu, dar nu în mod exclusiv pentru ele, care să le separe de celelalte elemente ale lumii, ca de un domeniu profan. Ele sunt sfințite pentru toate obiectele și lucrurile din lume, în mod reprezentativ. Cei ce le dăruiesc lui Dumnezeu se poartă delicat cu ele, pentru că sunt darurile date de Dumnezeu, întoarse de ei Lui, cu mulțumită. Dar delicatețea comportării noastre cu ele ne dă putința să dobândim aceeași purtare cu toate, ne deschide ochii să vedem în toate lucrurile, darurile lui Dumnezeu, pe care trebuie să le folosim cu sfințenie, puritate și recunoștință. Prin pâinea, apa, vinul, untdelemnul, grâul, sfințite în biserici, se sfințesc toată pâinea, apa, vinul, întrebuințate de oameni în viața lor. Credinciosul ortodox face cu sfințenie semnul crucii pe pâine când o începe, conștient că e darul lui Dumnezeu. Toți credincioșii se roagă când se așază la masă. Toate sunt introduse în relația lor cu Dumnezeu. Biserica Ortodoxă are slujbe speciale de sfințire a fântânilor, a câmpului, a curțiilor, a caselor, a animalelor. Pâinea euharistică proiectează o aură de sfințenie peste orice pâine. Iar preoții primesc o sfințire în calitate de slujitori ai sfințirii tuturor, ca puncte active prin care se prilejulește intrarea tuturor în comuniunea sfințitoare cu Hristos, Persoana divino-umană, ca factor de relații curate între toți oamenii.

f. **Sfințenia este realizarea deplină a umanului.** Sfântul, prin autodăruirea sa lui Hristos, prin comuniunea sa cu El

152. Al. Schmemmann, *For the Life of the World*, New York, 1963, p. 69.

153. *Ibid.*, p. 3.

și prin El cu toți oamenii, într-un mod eliberat de orice gând și interes ascuns, restaurează în mod deplin umanitatea sa.

Dar cum se arată aceasta în mod concret? În sfânt nu există nimic trivial, nimic grosolan, nimic josnic, nimic afectat, nimic nesincer. În el se actualizează în grad culminant delicatețea, sensibilitatea, transparența, puritatea, sfințenia, atenția față de taina semenilor, atât de proprie umanului, pentru că le aduce din comunicarea sa cu Persoana supremă. El sesizează stările de suflet ale celorlalți și se ferește de tot ce le-ar contraria, deși nu se ferește de a-i ajuta să depășească slăbiciunile lor. El citește cea mai puțin articulată trebuință a altora, și o împlinește prompt, dar și impuritățile lor oricât de abil ascunse, exercitând o acțiune purificatoare, chiar prin puterea delicată a purității sale. Din el iriază continuu un duh de dăruire, de jertfelnicie față de toți, fără nici o grijă de sine, un duh care încălzește pe ceilalți și le dă siguranța că nu sunt singuri. El e mielul nevinovat gata de jertfa conștiință de sine și zidul neclintit care oferă un sprijin neînșelător.

Și totuși nu există cineva mai smerit, mai simplu, mai neartificial, mai neteatural, mai neprefăcut, mai "natural" în comportarea sa, acceptând tot ce-i adevărat omenesc, creând o atmosferă de familiaritate curată. Sfântul a depășit orice dualitate în sine, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul¹⁵⁴. Sfântul a depășit lupta între suflet și trup, divergența între bunele intenții și faptele necorespunzătoare, între aparențele înșelătoare și gândurile ascunse, între ceea ce pretinde să fie și ceea ce este de fapt. El s-a simplificat astfel, pentru că s-a predat întreg lui Dumnezeu. De aceea se poate preda întreg în comunicarea cu ceilalți.

El dă curaj totdeauna, reducând uneori nălucirile produse de temeri, de mândrie, de pasiuni, printr-un umor de aceeași delicatețe. El zâmbește, dar nu râde sarcastic; e

¹⁵⁴. *Ambigua*, P.O. 91, col. 1193-1196.

serios, dar nu înfricoșat. Acordă un preț persoanelor celor mai umile, socotindu-le pe toate mari taine create de Dumnezeu și destinate veșniciei comuniunii cu El. Sfântul se face prin smerenle aproape neobservat, apărând când e nevoie de o mângâiere, de o încurajare, de un ajutor. Nu există greutate de neînving pentru el, pentru că el crede ferm în ajutorul lui Dumnezeu, cerut prin rugăciune. El este cea mai umană și cea mai smerită ființă și, în același timp, o apariție neobișnuită, uimitoare, prilejuind celorlalți sentimentul descoperirii umanului firesc în el și în el. Este cel mai apropiat și, în același timp, fără să vrea, cel mai impunător, cel ce atrage atenția cel mai mult. Îți devine cel mai intim dintre toți și cel mai înțelegător și te simți cum nu se poate mai la larg lângă el și în același timp te strămtorează, făcându-te să-ți vezi insuficiențele morale și greșelile. Te copleșește cu măreția simplă a purității și cu căldura bunătății lui și te face să te rușinezi de nivelul tău coborât de la umanitatea adevărată, de impuritatea, artificialitatea, superficialitatea, duplicitatea ta, care ies puternic în relief în comparația ce o faci, fără să vrei, între tine și el. Nu exercită nici o forță lumească, nu dă nici o poruncă cu severitate, dar simți în el o fermitate neîncovoiată în convingerile lui, în vlașa lui, în sfaturile ce le dă, încât părerea lui despre ceea ce ar trebui să faci, exprimată cu delicatețe, sau cu o privire discretă, îți devine o poruncă pentru a cărei împlinire ești în stare de orice efort și sacrificiu.

g. În delicatețea sfântului se simte puterea lui Dumnezeu. În delicatețea sfântului este transparentă autoritatea lui Dumnezeu. În același timp recomandarea lui îți dă o putere care te eliberează de neputința în care te aflai, de neîncrederea ce o aveai în tine, pentru că o simți ca o putere dumnezeiască. Simți că el îți dă lumină și putere din ultimul izvor de lumină și de putere, cu o bunătate din ultimul izvor de bunătate, care vrea să te mântuiască. Te temi de privirea lui în sufletul tău, cum te temi de desco-

perirea adevărului din partea unui medic de neîndoieinică destoinicie și prietenie, dar o aștepți ca pe aceea a celui din urmă, pentru că știi că-ți va da, odată cu diagnosticul, și leacul sigur al salvării tale dintr-o boală, care simțea că este spre moarte. În extrema lui delicatețe, blândețe și smerenie, simți o putere ajutătoare pe care nici o putere din lume nu o poate încovoia, putere ce-i vine de la Dumnezeu, din predarea sa totală lui Dumnezeu și din voința de a sluji semenilor, din porunca și cu trimiterea lui Dumnezeu, ca să se mântuiască. Cine se apropie de sfânt, descoperă în el piscul bunătății, al purității și al puterii duhovnicești, acoperit de vălul smereniei. Trebuie să te străduiești ca să descoperi faptele mari ale ascezei și iubirii lui de oameni, dar înălțimea lui se impune prin aerul de bunătate și de puritate ce-l înconjoară. El e ilustrarea măreției și puterii în cheneză.

Din sfânt iradiază o imperturbabilă liniște și pace și, în același timp, o participare până la lacrimi la durerea celorlalți. El e înrădăcinat în stabilitatea iubitoare și suferitoare a lui Dumnezeu cel întrupat și se odihnește în eternitatea puterii și bunătății lui Dumnezeu, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, fiind întreg imprimat de prezența lui Dumnezeu, asemenea lui Melchisedec¹⁵⁵. Dar eternitatea neclintirii lui în dragostea de Dumnezeu și de oameni nu exclude participarea lui la durerile oamenilor, așa cum nici Hristos nu încetează de a aduce jertfa Sa pentru ei și nici îngerii nu încetează de a le oferi continuu asistența lor. Căci persistența în iubirea suferitoare și ajutătoare este și ea o eternitate. Aceasta e "odihna", sau stabilitatea, sau "sabatul" în care au intrat sfinții (Evr. 3, 18; 4, 11), ca unii ce au ieșit din Egiptul pasiunilor, iar nu sabatul nirvanei nesimțitoare. Căci odihna sfântului în eternitatea neclintitei iubiri de oameni a lui Dumnezeu are forța de a atrage și pe

155. *Ibidem*, P.G. cit., col. 1144.

alții spre ea și de a ajuta astfel să-și învingă cu curaj durerea, să nu sucumbe în disperare.

Astfel sfântul e un înainte-mergător și un ajutător al celorlalți în drumul spre viitorul desăvârșirii eshatologice.

El a biruit oarecum timpul, fiind puternic prezent în timp. Prin aceasta, a câștigat o maximă asemănare cu Dumnezeu, având pe Dumnezeu în sine, cu neclintirea Lui în bine și în iubirea de oameni. Sfântul a ajuns în Dumnezeu și la deplinătatea esenței umane. El a ajuns la identitatea esenței umane cu existența, cum spune Evdokimov¹⁵⁶.

Sfântul reprezintă umănul purificat, prin a cărui subțirime spiritual-corporală transpare modelul său de infinită bunătate și putere, care e Dumnezeu. El e chipul restabilit al absolutului viu și personal, un vârf amețitor de apropiat și amețitor de înalt sau de sublim al umanității, capabil de un dialog complet deschis și neîntrerupt cu comuniunea treimică.

Sfântul anticipează zările umanității eterne, desăvârșite. Prin fețele tuturor sfinților transpare fața lui Hristos, fața de model a tuturor fețelor umane. Sfinții revelează în ei și fac eficientă umanitatea culminantă a lui Hristos, ca niște ipostazieri ale ei. Ba mai mult: întrucât umanitatea adevărată e chipul lui Dumnezeu, ei revelează pe Dumnezeu în forma umană, pe Dumnezeu înomenit.

h. Sfințenia își are izvorul în trilateralitatea lui Dumnezeu și în Hristos. Dacă sfințenia e transparența pură, comunicantă, a unei persoane pentru altă persoană, sfințenia își are izvorul ultim în trilateralitatea lui Dumnezeu. Subiectul sfințeniei nu poate fi decât o persoană în relația ei pură cu altă persoană. Sfințenia se realizează în puritatea și delicatețea relației desăvârșite a unei persoane față de altă persoană. Căci puritatea și delicatețea sunt, în alți termeni, fidelitatea, transparența și atenția totală a unei per-

156. *La femme et le salut du monde*, ed. cit., p. 221.

soane față de altele, autotranscenderea totală spre acelea. Fidelitatea și autotranscenderea aceasta își au gradul suprem din eternitate între Persoanele divine. Duhul, ca Duh al Tatălui și al Fiului, ca același Duh în Amândoi, exprimând ca persoană această fidelitate desăvârșită între Amândoi, se numește în mod special Sfânt.

Din perfecțiunea fidelității și atenției reciproce treimice ni se împărtășește puterea fidelității și atenției prin Duhul Sfânt și nouă, în primul rând față de Dumnezeu și, prin aceasta, și între noi. De aceea, cel ce se dedică cu fidelitate lui Dumnezeu se "consacră", se "sfințește", iar aceasta se realizează prin primirea Duhului Sfânt și totdeauna pentru Dumnezeu și pentru misiunea aducerii altor oameni la Dumnezeu. Aceasta ne face să fim într-un Duh cu Tatăl și cu Fiul. Se pot consacra și lucruri, spre întrebuințarea lor fidelă pentru Dumnezeu. Dar cel ce le întrebuințează fidel pentru Dumnezeu e omul care crede. Prin el se manifestă credințioșia totală a omului față de Dumnezeu și calitatea lui de delegat de Dumnezeu cu administrarea lucrurilor spre lauda lui Dumnezeu și spre mântuirea semenilor. Căci cel total fidel lui Dumnezeu devine total fidel și semenilor, încadrând fidelitatea sa față de semeni în fidelitatea sa față de Dumnezeu, cum a făcut Hristos: "Eu Mă sfințesc pe Mine pentru ei". Omul poate să devină total fidel lui Dumnezeu, din fidelitatea lui Hristos față de el: "Fiți sfinți, precum Eu, Dumnezeul vostru, sfânt sunt". De aceea se aseamănă legătura omului cu Dumnezeu cu legătura dintre mireasă și mire. Iar Biserica e sfântă prin faptul că e mireasa fidelă a lui Hristos. Poporul Israel se întina când uita de fidelitatea față de Dumnezeu, când făcea netransparentă prezența lui Dumnezeu prin el.

Dar cel care e total fidel lui Dumnezeu și, prin aceasta, și semenilor, e umanizat, sau sensibilizat ca om într-un grad superior. De aceea a se sfinți înseamnă a se umaniza și orice adevărată umanizare e în același timp sfințire.

Sfințenia deplină, preoția deplină a omului s-a realizat în Hristos. Iar prin aceasta, și umanizarea s-a realizat în El în gradul suprem. Pentru că Hristos S-a dăruit total lui Dumnezeu, prin viața Sa de ascultare fără compromis și prin jertfa Sa. Dar tocmai prin aceasta S-a dăruit tot așa de total și nouă. El S-a așezat ca om în aceeași transparență și fidelitate față de Dumnezeu și față de noi, în care este ca Dumnezeu, dar într-o transparență deplin accesibilă nouă. În Hristos a coborât printre noi fidelitatea intertreimică într-o Persoană divină, pentru ca să devină proprie și umanității asumate, ca fidelitate față de Dumnezeu și față de noi, și să ne comunice și nouă puterea Ei, așa ca și noi să ne-o însușim în amândouă direcțiile. Pentru aceea Ipostasul divin al fidelității desăvârșite eterne a devenit și Ipostas al umanității sau și Ipostasul uman al acestei fidelități.

El ne transmite această putere a fidelității prin Duhul Sfânt, Care, din Treime, a trecut și în El ca om. În jertfa Lui e puterea jertfei noastre, în preoția Lui, puterea preoției noastre. Chiar în întruparea Lui se realizează o predare extremă a umanului. "Dat fiind că omul nu e decât în măsura în care se părește (se sfințește, am zice noi), întruparea Fiului lui Dumnezeu (în Care umanitatea acceptă o depășire de sine, primind ca ipostas al ei Ipostasul divin, pentru a se face deplin transparentă și locaș al transparenței umane generale, *n.n.*) se prezintă ca supremul și unicul caz al desăvârșirii esențiale a umanității"¹⁵⁷.

Fiind sfințenia supremă în forma umană, Hristos e și omul pentru oameni în gradul suprem și exemplar. Dacă sfântul e un om *pentru* oameni, întrucât e în primul rând un om *pentru* Dumnezeu, Hristos e omul pentru oameni în gradul suprem, nu pentru ca să ne dispenseze pe noi de datoria sfințirii, ci pentru ca să dobândim și noi sfințenia

157. Karl Rahner, *Considérations générales sur la christologie*, în *Problèmes actuels de christologie*, Travaux du Symposium de l'Arbresle, 1961, recueillis par ed. Brousse et J. Latour, Paris, Desclée, 1964, p. 21-22.

sau fidelitatea activă față de Dumnezeu și față de semenii noștri.

În opera sa *Închinare în Duh și adevăr*, Sfântul Chiril din Alexandria a pus în relief faptul că noi nu putem deveni sfinți decât în Hristos, întrucât El ne ia în Sine în starea Sa de jertfă adusă lui Dumnezeu și întrucât ne însuflă același act și aceeași stare de jertfă, sau de autotranscendere, sau de fidelitate totală față de Dumnezeu, în care Se află El însuși.

Prin Hristos, sfințenia ca supremă transparență reciprocă a Persoanelor Sfintei Treimi ni se comunică nouă ca sensibilitate desăvârșită a relației dintre persoana umană și Dumnezeu și, prin aceasta, și între persoanele umane.

Dumnezeu vrea ca toată lumea să se umple de sfinți, toată lumea să se sfințească, pentru ca sfințenia Lui să se facă văzută și slăvită peste tot în lume, devenind cer nou și pământ nou, în care locuiește dreptatea, sau fidelitatea, sau deschiderea, sau sfințenia, prin extensiunea ei din Sfânta Treime.

Ortodoxia crede că prin spiritualitate, prin pătrunderea energilor necreate în lume, lumea se transfigurează datorită și eforturilor ce le fac credincioșii, întăriți de aceste energii, spre sfințenie. Căci în aceste energii, devenite și ale oamenilor, Se face transparent Dumnezeu, Cel în Treime.

Numai în experiența sfințeniei, firea noastră, umplându-se de prezența eficientă a lui Dumnezeu, are nu numai o cunoaștere teoretică a lui Dumnezeu, ci o cunoaștere prin experiență a prezenței, a puterii și a iubirii Lui. "Urmăriți pacea cu toți și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu" (Evr. 12, 14). În felul acesta, cel ce se află în sfințenie se află în adevăr, în cunoașterea prin experiență a lui Dumnezeu, în Dumnezeu însuși, adevărul care-l sfințește. "Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău" (In 17, 17). "Eu Mă sfințesc pe Mine întru adevăr, ca să fie și ei sfințiți întru adevăr" (In 17, 19). Sfinții cunosc pe Dumnezeu în

prezența Lui lucrătoare în ei și în toată lumea. Îl cunosc în dulceața bunătății și a păcii, în puterea Lui de transformare și de transfigurare și desăvârșire în ei înșiși și în toate. Sfințenia nu este ceva static și individual, ci un proces de desfășurare umanizantă creștină prin îndumnezeire, ce se realizează în relațiile dintre oameni și Dumnezeu, dintre oamenii înșiși și dintre ei și cosmosul întreg.

4. Bunătatea și iubirea lui Dumnezeu și participarea noastră la ele

Dionisie Areopagitul socotește că cea mai proprie numire ce se cuvine subzistenței divine, care o și deosebește de toate, este aceea de bunătate, sau de bunătate supra-bună. De aceea, chiar prin existența sau supraexistența ei, ea extinde binele, ca bine esențial ($\tau\acute{\omega}$ εἶναι ἀγαθόν, τὸ οὐσι-
ωδὲς ἀγαθόν), la toate existențele, așa cum soarele luminează toate nu în baza unei hotărâri, ci prin însăși existența lui. Prin razele bunătății Soarelui supraexistent sunt toate: esențe, puteri, lucrări, de la cele mai înalte și spirituale, la cele mai de jos și materiale. Prin razele acestei bunătăți se mențin toate într-o unitate și progresează în bine¹⁵⁸. Binele suprabun dă existența și forma tuturor. În El e ceea ce e mai presus de esență, de viață și de înțelepciune, sau de minte. Chiar ceea ce nu e încă în bine, sau nu e deplin, tinde spre bine și se străduiește să ajungă să fie și el în bine, mai presus de ființă¹⁵⁹.

Din toată concepția lui Dionisie despre deosebirea între supraexistența dumnezeiască și existențele ce-și au originea în ea, se vede că el nu socotește că existența de toate gradele se extinde ca un bine din Dumnezeirea supraexistentă printr-o emanație în sensul neoplatonic panteist, ci în sensul că Dumnezeirea procedează la actul creației dato-

158. *De divinis nominibus*, cap. IV, § I, P.G. 3, col. 693.

159. *Ibidem*, cap. IV, § II, col. 697.

rită bunătații supraexistente și în sensul că această creație nu poate fi decât bună, odată ce și Dumnezeirea este bună prin însăși existența sau supra existența Ei. Dionisie o spune aceasta și într-un mod mai direct, când declară că Dumnezeu "iese din Sine prin proniile Sale față de toate"¹⁶⁰. Dar proniile sunt acte voite.

Dionisie vorbește de mișcarea prin care Dumnezeu iese afară din Sine, după ce toate sunt aduse la existență. Atunci El e atras oarecum de ale Sale, sau Dumnezeu Cel neleșit din Sine e atras de prezența Lui ieșită din Sine, aflată în creaturi.

Dionisie Areopagitul nu face deosebire între bunătațe, iubire (*agape*) și *eros*. "Acest bine e lăudat de sfințiii cuvântători de Dumnezeu și ca frumos și ca frumusețe, și ca iubire și iubit"¹⁶¹. "Mie mi se pare că cuvântătorii de Dumnezeu socotesc că iubirea și erosul exprimă în comun același lucru"¹⁶². "Cei ce ascultă în chip drept cele dumnezeiești consideră că sfințiii cuvântători de Dumnezeu acordă același înțeles numirii de iubire și de *eros*, potrivit revelațiilor dumnezeiești. Acest nume indică puterea care unifică și leagă și conservă frumos și bine, preexistând în *frumos* și *bine* și răspândindu-se din frumos și bine"¹⁶³.

Forța unificatoare a binelui, sau a iubirii, sau a erosului, stă în faptul că erosul dumnezeiesc este extatic, "nelăsând pe cei ce se iubesc să fie ai lor, ci ai celor iubiți"¹⁶⁴.

160. *Ibidem*, cap. IV, § XIII, P.G. cit., col. 712 B.

161. *Ibidem*, cap. IV, § VII, P.G. cit., col. 701.

162. *Ibidem*, cap. IV, § XII, P.G. cit., col. 709.

163. *Ibid.* Dionisie nu știe de deosebirea ce o fac teologii protestanți (de ex. Nygren) între *eros* și *agape*, socotind pe primul ca atracția naturală ce o simt făpturile spre Dumnezeu, iar pe ultima ca aplecarea binevoitoare a lui Dumnezeu spre ele și atribuind Părinților bisericesti un platonism contrar creștinismului, întrucât uită de iubirea lui Dumnezeu, care se apleacă la făpturi (*agape*). Lăsăm la o parte faptul că în această deosebire se ascunde critica protestantă la adresa gândirii patristice, în numele unei concepții exagerate despre păcătoșenia omului.

164. *Ibidem*, cap. IV, § XIII, P.G. cit., col. 71.

Pornirea aceasta, fie că e numită *bine*, fie *agape*, fie *eros*, îndeamnă nu numai făptura spre Dumnezeu, ci și pe Dumnezeu spre făptură. Propriu-zis, îndeamnă întâi și mai mult pe Dumnezeu spre făptură. Textele lui Dionisie în acest sens sunt atât de clare, că nu dau nici un temel interpretării protestante, că prin *eros* numai făptura e atrasă spre Dumnezeu și deci mântuirea ar fi o operă naturală a făpturii. Făptura tinde și ea spre Dumnezeu numai pentru că își are originea în Dumnezeu, Care a sădit în ea această pornire. Dar întrucât păcatul a slăbit-o, era necesar ca ea să fie refăcută de harul erosului sau al iubirii dumnezeiești. Prin *eros* se exprimă deci aceeași coborâre a lui Dumnezeu la creaturi, care se exprimă și prin iubire (*agape*).

Iubirea dumnezeiască e deci mișcarea lui Dumnezeu spre făpturi, spre unirea cu ele. Dar ca să fie mișcare spre cineva, trebuie să existe o astfel de mișcare eternă în Dumnezeu. Dacă în general erosul înseamnă mișcarea plină de dor din două părți, el nu poate exista acolo unde numai una din părți e persoană, iar cealaltă e obiect pasiv al doririi și iubirii.

Aceasta înseamnă că în Dumnezeu e o comunitate de persoane între care se manifestă iubirea. Iubirea în Dumnezeu ar implica și ea o mișcare de la o Persoană spre Cealaltă. Dar întrucât în Dumnezeu nu e o mișcare pentru depășirea unui grad de iubire spre un grad mai intens și deci spre depășirea unei distanțe ce mai există între Persoanele divine, sau spre o mai deplină unire între Ele, mișcarea iubirii în Dumnezeu e unită într-un mod paradoxal cu nemișcarea. O spune aceasta însuși Dionisie Areopagitul, declarând că Dumnezeu e mai presus nu numai de mișcare, ci și de nemișcare¹⁶⁵; cum o va spune și Sfântul Maxim, comentatorul lui, și anume că Dumnezeu nu trebuie să fie gândit în nemișcarea pe care o cunoaștem sau ne-o

165. *Ibidem*, cap. IV, § X, P.G. cit., col. 705 C.

putem închipui noi. El precizează: "Apoi, Dumnezeu nici nu Se mișcă propriu-zis întru totul, nici nu stă întru totul, căci acest lucru e propriu celor ce sunt mărginite după fire și au un început al existenței..., pentru faptul că – după fire – este mai presus de orice mișcare și stabilitate"¹⁶⁶.

Dar încă Sfântul Grigorie de Nyssa spusese: "Căci acesta este paradoxul suprem între toate: cum pot fi mișcarea și odihna același lucru?"¹⁶⁷. Fiecare Persoană divină iese din Sine în mod total la Celelalte. Dar tocmai prin aceasta nu face o mișcare pentru a realiza o ieșire mai mare. Pentru că e în mod total la Celelalte sau Le are în Sine pe Celelalte. Fînd în aceeași mișcare integrală, se poate spune că sunt nemișcate. Dar intrucât Ele nu Se confundă, iubirea e totuși o ieșire, deci o mișcare de la Una la Alta. E o persistență în aceeași ieșire, aflată permanent la capătul doririi ei, la celelalte Persoane.

În această ieșire reciprocă totală și de aceea stabilă a Persoanelor dumnezeiești e dată posibilitatea mișcării Lor comune spre fapăturile personale, realizându-se iubirea ca ieșire a Fiecăreia, la Cealaltă. Dumnezeu dorește să ajungă la persoana creată, sau la unirea Lui cu ea, nu numai prin extazul Lui spre ea, ci și prin extazul ei spre El. Deși făptura prin ființa ei este în El, prin iubirea ei insuficientă ea este încă la o depărtare de El și, de aceea, El face o chenoză coborându-Se spre ea și acceptând ca ea să se afle la o anumită distanță de El, la a cărei micșorare să contribuie și ea prin voia ei. Căci pentru a realiza o iubire și cu ființa creată, Dumnezeu a adus la existență nu numai o lume de obiecte, ci și o lume de subiecte, care sunt față de El la o distanță pe care o pot micșora sau mări.

Dumnezeu vrea să depășească intervalul (diastaza) dintre El și aceste persoane nu numai prin mișcarea Sa, ci și

166. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1221 B.

167. *Viața lui Moise*, P.G. 44, col. 405 C.

prin mișcarea lor liberă spre El. Căci atâta timp cât creatura manifestă o voie neconcordanță cu voia Lui, rămâne distanța între El și ea¹⁶⁸. Mișcându-se spre Dumnezeu, creatura își pune de acord voia cu firea ei, în care Dumnezeu a sădit dorința iubirii față de El și puterea de a se mișca spre El. Dar aceasta e o fire căreia Dumnezeu i-a redat "puterile" ei originare, nepătate, sau "puterea iubirii, prin care poate realiza unirea cu Dumnezeu și cu semenii, întrucât se opune iubirii de sine"¹⁶⁹.

Astfel, pe de o parte Dumnezeu pune puterea Sa în mișcare în relație cu făpturile, pe de alta, le insuflă, prin această mișcare a iubirii Sale față de ele, iubirea lor față de El, după ce prin creație le-a dat această capacitate, iar prin harul lui Hristos a restabilit-o. Dumnezeu aducându-le la existență și înzestrându-le cu atâtea daruri, între care și al cunoașterii, Se vedește în fața lor vrednic de iubit, iar aceasta este încă o formă prin care le pune în mișcarea de iubire față de El. Totuși, această mișcare slăbind prin păcat, era nevoie de noi ieșiri ale lui Dumnezeu la ele, ca să restabilească mișcarea lor spre El. Propriu-zis este greu de separat între crearea iubirii în ele, prin faptul că le apare vrednic de iubit prin darurile ce li le dă prin actul creației, între lucrarea providenței și a refacerii puterilor lor și între noua și permanenta Sa ieșire iubitoare la ele în Hristos. Toate aceste trei feluri de ieșire sunt manifestări ale iubirii Sale față de făpturi, dar, în același timp, acțiuni prin care Se face vrednic de iubit de către ele și deci acțiuni care produc iubirea lor față de El.

Din iubirea lui Dumnezeu față de făpturi răsare iubirea lor față de El și deci iubirea lor față de El nu poate fi despărțită de iubirea Lui față de ele. De aceea Sfinții Părinți nu fac o deosebire între ele. Iubirea făpturilor față de Dum-

168. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ep. II către Ioan Cubicularul. Despre iubire*, P.G. 91, col. 396.

169. *Ibidem*, col. 397.

nezeu este darul lui Dumnezeu, produs de iubirea lui Dumnezeu față de ele, care se întoarce cu rodul iubirii lor spre Dumnezeu. Iubirea prin care ele însele se mișcă spre El este iubirea prin care Dumnezeu le mișcă spre El.

Două persoane care se iubesc nu mai știu ce are în această iubire fiecare de la sine și ce este de la cealaltă. Dacă cealaltă n-ar iubi-o, n-ar avea nici ea putere să o lubească; și dacă ea n-ar iubi-o, n-ar avea nici cealaltă putere să o lubească. Fiecare o face pe cealaltă aptă să o lubească prin iubirea ei și în același timp printr-o atracție ce o exercită asupra aceleia. Dar însăși atracția exercitată asupra aceleia provine din iubirea ei față de aceea.

"Dar ce voiesc cuvântătorii de Dumnezeu, numindu-L pe El când *eros* și *iubire*, când îndrăgit și iubit? Prima Îl are pe El cauzator, producător și născător. A doua este El însuși. Prin prima se mișcă, prin a doua mișcă. Iubirea se produce și se mișcă pe ea însăși, dar și în favorul ei înseși. Astfel Îl numesc iubit și îndrăgit, ca frumos și bun; iar *eros* și *iubire*, ca putere mișcătoare și aducătoare spre Sine, singurul frumos și bun prin Sine, ca o manifestare a Sa prin Sine".

Însă și în această ieșire, El iese printr-o putere care totuși rămâne neieșită din Sine. "Am îndrăznit să spunem de dragul adevărului și aceasta, că Însuși Cauzatorul tuturor iese din Sine, pentru supraabundența bunătății Sale iubitoare (δι' ὑπερβολῆν τῆς ἀγαθότητος), prin proniile Sale față de toate cele ce sunt, și e fermecat oarecum de bunătate, de iubire și de *eros*, și din starea Sa ridicată peste toate Se coboară spre cea aflată în toate printr-o putere extatică supraființială care nu iese din Sine"¹⁷⁰.

Cea mai deplină ieșire iubitoare la făpturi a făcut-o Dumnezeu prin intruparea Fiului Său, Care a asumat natura umană. Dar în același timp Fiul a umplut natura umană de iubirea Sa divină față de Tatăl. Duhul Sfânt ne unește

170. *De divinis nominibus*, cap. IV, § XIII, P.G. 3, col. 712 B.

prin iubire cu Dumnezeu și între noi, făcându-Se purtătorul iubirii de la Dumnezeu la noi și de la noi la Dumnezeu și între noi înșine, așa cum e Fiul Său cel întrupat. El ne mișcă din interior prin iubirea Sa pe care o are de la Tatăl, aducându-ne iubirea Tatălui și iubirea dintre El și Tatăl, și în același timp sădindu-ne și nouă iubirea Sa față de Tatăl și față de toți oamenii.

În viața pământească suntem pe drum spre iubirea desăvârșită de Dumnezeu și de semenii. La iubirea și la unirea desăvârșită cu Dumnezeu și cu semenii vom ajunge în viața viitoare, dacă ne vom strădui în viața de aici. Creația se află pe drumul iubirii, primindu-și puterea din iubirea treimică și înaintând spre desăvârșirea ei în unirea cu Sfânta Treime și cu toți oamenii.

III

Sfânta Treime, structura supremei iubiri

A

Taina Sfintei Treimi, în general

1. Implicarea Sfintei Treimi în iubirea divină

Iubirea presupune totdeauna două eu-uri care se iubesc sau un eu care iubește și un altul care primește iubirea, sau de care cel ce iubește știe că e conștient de iubirea lui. Și aceasta, într-o reciprocitate. Dar în același timp iubirea unește cele două eu-uri în proporție cu iubirea dintre ele, fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii. Deci iubirea desăvârșită unește paradoxal aceste două lucruri: mai multe eu-uri care se iubesc, rămânând neconfundate, și o unitate maximă între ele. Fără existența unei iubiri desăvârșite și veșnice nu se poate explica iubirea din lume și nu se vede nici scopul lumii. Iubirea din lume presupune ca origine și scop iubirea eternă și desăvârșită între mai multe Persoane divine. Iubirea aceasta nu produce Persoanele divine, cum se afirmă în teologia catolică, ci Le presupune. Altfel s-ar putea concepe o iubire impersonală producând și destrămând și persoanele umane. Persoanele divine Se mențin desăvârșite din eternitate, căci iubirea Lor e iubirea desăvârșită, care nu poate spori comuniunea dintre Ele. În acest caz, s-ar fi pornit de la extrema despărțire, de la ne iubire. Iubirea presupune o ființă comună în trei persoane, cum spune învățătura creștină.

Iubirea reciprocă între oameni implică și ea mai multe persoane capabile de iubire, în baza unei ființe a lor în oarecare măsură comună. Dar această iubire nedesăvârșită între noi presupune iubirea desăvârșită între Persoanele

divine cu o ființă comună. Iubirea noastră se explică din crearea noastră după chipul Sfintei Treimi, originea iubirii noastre.

Noi știm din Revelația supranaturală că Dumnezeu este esență subzistând în trei Persoane. Dar așa ceva nu există în ordinea creată și, chiar dacă ar exista, ea ar fi cu totul deosebită de subzistența tripersonală a esenței infinite și necreate. Prin aceasta, chiar exprimată în felul acesta, ea rămâne un mister. De aceea nu trebuie să ne închipuim că am înțeles complet realitatea Treimii rămânând la un sens lumesc al Ei. Ea ne devine în acest caz un idol, oprind mișcarea spiritului nostru spre misterul plenitudinii vieții mai presus de înțelegere. Dar nici nu trebuie să renunțăm la această exprimare, ca și când ea n-ar spune nimic real referitor la Dumnezeu. În acest caz, fie că ne-am îneca în indefinitul care nu ne dă certitudine despre nimic, deci nici certitudinea existenței eterne prin comuniunea cu realitatea personală divină, fie că am rămâne cu formula unui Dumnezeu impersonal sau monopersonal, care nu are în sine duhul comuniunii și deci n-ar fi apt și dispus nici la o comuniune cu persoanele create.

Numai un Dumnezeu, Care este Tată și Fiu, explică toată paternitatea și filiația pământească, spune Dionisie Areopagitul, dezvoltând o afirmație a Sfântului Pavel (Ef. 3, 14). Căldura relațiilor diferențiate umane provine din existența unui Dumnezeu care nu e străin de afecțiunea unor astfel de relații. Iar aceste relații se induhovnicesc de la Dumnezeu prin Duhul Sfânt. De aceea, pe de altă parte, relațiile Persoanelor divine sunt incomparabil mai presus de relațiile paterne și filiale umane, cum e și Duhul care le desăvârșește. Dionisie Areopagitul zice: "Toată puterea lucrării noastre înțelegătoare merge până aci, adică până la înțelegerea faptului că toată paternitatea și filiația ni s-au dăruit din originea paternității și din originea filiației mai presus de toate și că această paternitate și această filiație

se înfăptuiesc în mod duhovnicesc, adică netrupește, nematerial, spiritual, Duhul ca sursă dumnezeiască fiind mai presus de orice nematerialitate și îndumnezeire inteligibilă, cum sunt și Tatăl și Fiul mai presus de toată paternitatea și filiația¹⁷¹.

Formula dogmatică a Dumnezeirii unice în ființă și întreită în Persoane este, ca orice formulă dogmatică, mărturisirea credinței într-o realitate care ne mântuiește și deci ne dă un minimum pentru înțelegere, dat fiind abisul infinit al Dumnezeirii. Ea delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu față de alte învățături numai în sensul că o astfel de Dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii iubitoare cu noi în eternitate. Dar ea cuprinde prin atâta cât ne dă cadrul adevăratei infinități și ne deschide perspectiva participării personale la ea în veci. Căci în comunitatea perfectă și veșnică a celor trei Persoane, în care subzistă supraesența unică a Dumnezeirii, e dată infinitatea și desăvârșirea vieții iubitoare a Treimii și a fiecărei Persoane. Și ca atare numai prin ea ne este asigurată comuniunea noastră eternă cu viața infinită a lui Dumnezeu și comuniunea neconfundată între noi, părtași ai acestei infinități. Prin aceasta ea ne asigură persistența și desăvârșirea noastră ca persoane în veci. Fiindu-ne în același timp revelată și mai presus de orice înțelegere, ea constituie baza, rezerva infinită, puterea și modelul pentru comuniunea noastră progresivă eternă, dar în același timp ne îndeamnă la o continuă gândire și creștere spirituală, ajutându-ne să depășim continuu orice treaptă atinsă a comuniunii noastre personale, cu Dumnezeu și între noi, și să facem eforturi pentru o înțelegere tot mai aprofundată a misterului comuniunii supreme.

De aceea Dionisie Areopagitul afirmă, tot așa de puternic, certitudinea deosebirii ireductibile a celor trei Persoa-

171. *De divinis nominibus*, cap. II, § VIII, P.G. 3, col. 645 C.

ne divine în unitatea ființei, cât și caracterul acesteia, de mister inaccesibil înțelegerii noastre:

'Cele comune ale întregii Dumnezeiri sunt, cum am arătat... suprabunătaea, supraesența, supraviața, supraînțelepciunea și toate ale negației prin depășire... Iar cele distincte, numele și calitatea mai presus de esență ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh, care nu admit nici o schimbare între ele și nici o confuzie'¹⁷².

Ținându-ne în cadrul acestor două indicații patristice esențiale, în expunerea ce urmează ne vom abține de la orice explicare a nașterii Fiului și a purcederii Duhului Sfânt, adică ale felului cum există cele trei Persoane, mulțumindu-ne să punem în relief numai unitatea de ființă și de iubire a Lor. Vrem să evităm astfel explicațiile psihologice ale teologiei catolice, care a recurs la ele numai din dorința de a căuta argumente omenеști pentru *Filioque*, doctrina purcederii Sfântului Duh și de la Fiul.

2. Sfânta Treime, baza mântuirii noastre

Mântuirea și îndumnezeirea ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu, nu e decât extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele

172. *De divinis nominibus*, cap. II, § III, P.O. 3, col. 1040 C. Mitropolitul grec Emilianos Timiades zice în general: "Se poate spune că așa cum întruparea Cuvântului în viața și acțiunile lui Hristos cel istoric sunt o coborâre a Dumnezeirii la obscuritatea umană, prin care sunt revelate 'taine ascunse de la întemelirea lumii', tot așa același Cuvânt sau Adevărul însuși coboară pentru a Se 'intrupa' în formulele și dogmele noastre care servesc creștinului spre a-l călăuzi prin labirintul confuziei și ignoranței în care se află. Pe de o parte ele 'relevează' un aspect afirmativ sau catafatic, servind credinciosului atât ca suporturi în realizarea lui spirituală, cât și ca apărări împotriva concepțiilor greșite pe care inteligența umană e ispitită să le adopte. Pe de altă parte ele nu sunt Adevărul, ci numai expresia Lui în termeni umani, și în acest sens ele au un aspect negativ sau apofatic" (în *The Orthodox Observer*, New York, an. XXXVI, februarie 1970, nr. 59, p. 40).

divine la creaturile conștiente. De aceea Treimea Se revelează în mod esențial în opera mântuirii și de aceea Treimea e baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeiești – și anume Cea care Se află într-o relație de Fiu față de Alta și poate rămâne în această relație afectuoasă de Fiu și ca om – Se întrupează, punând pe toți frații Săi întru umanitate în această relație de filii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Întruparea e modul unei a doua subzistențe, acomodată numai Fiului cel Unul Născut și Cuvântului, ca să rămână neschimbată proprietatea Lui personală"¹⁷³, sau ca să rămână și ca om în relația de Fiu, cu Tatăl.

Sfântul Grigorie de Nazianz zice: "Împăcați-vă cu Dumnezeu (2 Cor. 5, 20) și Duhul nu-L stingeți (1 Tes. 5, 19); mai bine zis, Hristos să Se împace cu voi și Duhul să vă lumineze. Iar dacă voi persistați în vrajbă, noi ne păstrăm Treimea și vom fi mântuiți de Treime"¹⁷⁴.

Prin Fiul intrupat intrăm în comuniune filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui, sau vorbim cu El ca niște fii. Căci Duhul Se unește cu noi în rugăciune. "Duhul este Cel în Care ne rugăm și prin Care ne rugăm". "Iar aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că Același își aduce Lui însuși rugăciunea și închinarea"¹⁷⁵. Dar această rugăciune ce o aduce Duhul, în noi, Lui însuși o aduce în numele nostru, iar în ea suntem antrenați și noi. El Se identifică prin har cu noi, ca noi să ne identificăm prin har cu El. Duhul elimină prin har distanța între eu-ul nostru și eu-ul Lui, creând prin har între noi și Tatăl aceeași relație pe care El o are după filia cu Tatăl și cu Fiul. Dacă în Fiul intrupat am devenit fii prin har, în Duhul dobândim conștiința și îndrăzneața de fii.

173. *Contra Jacobitas*, P.G. 94, col. 1364 A.

174. *Oratio XXX*, Theol. IV, P.G. 36, col. 104 B.

175. *Oratio XXXI*, Theol. IV, P.G. 36, col. 145 C.

Fiul, întrupându-Se, își mărturisește și ca om dragostea de Fiul față de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare, sau Îl revelează oamenilor pe Tatăl, ca aceștia să-L iubească întocmai ca pe Tatăl. Totodată Tatăl mărturisește Fiului, în calitatea Acestuia de Fiul întrupat, și prin El și nouă, iubirea Sa de Tată. Iar Duhul Sfânt spiritualizează umanitatea asumată de Fiul, îndumnezeind-o sau făcând-o aptă de participarea la iubirea Ipostasului divin al Fiului față de Tatăl Lui. Revelarea Treimii, prilejuită de întruparea și activitatea pe pământ a Fiului, nu e decât o atragere a noastră după har, sau prin Duhul Sfânt, în relație filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi. De aceea Sfinții Părinți iau toate dovezile pentru Sfânta Treime din opera de mântuire realizată în Hristos.

Un dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să volască să ne introducă și pe noi. El sau nu s-ar întrupa, ci ne-ar trimite o învățătură cum să trăim în mod drept, sau, dacă s-ar întrupa, nu s-ar așeza ca om într-o relație cu Dumnezeu ca și cu o persoană deosebită, ci și-ar da și ca om conștiința că e suprema realitate; iar conștiința aceasta sau ar da-o tuturor oamenilor, sau s-ar înfățișa pe sine și în calitate de om ca lipsit de smerenia omului în relația cu Dumnezeu, ca și cu unul care nu e Ipostasul propriu, ci un Ipostas deosebit. Dar în Hristos suntem mântuiți întrucât în El avem relația dreaptă și intimă cu Dumnezeu. În Hristos suntem mântuiți întrucât în El și din El avem toată înălțimea și toată smerenia, toată căldura comuniunii și păstrarea veșnică a fiecărei persoane. Hristos e Fiul egal în ființă cu Tatăl, dar într-o relație de Fiul față de Tatăl și, în același timp, Omul care Se roagă și Se jertfește Tatălui pentru frații Săi întru umanitate, învățându-i și pe ei să se roage și să se jertfească.

Un dumnezeu întrupat care n-ar fi Fiul unui Tată nu s-ar menține ca persoană prin relația față de altă persoană egală cu ea. Umanitatea asumată de el s-ar scufunda în el ca într-un abis impersonal, neparticipând la iubirea Fiului față de Tatăl.

3. Reflexe ale Sfintei Treimi în creație

A fost o vreme când coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea. Oriunde se întâlnea o sinteză de felul acesta – și toată realitatea este așa – rațiunea o fărâmița în noțiuni ireconciliabile, contradictorii, ridicând pe unele împotriva altora, sau căutând să le contopească forțat.

Rațiunea s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură, încât nu-l mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfâșie unitatea, și unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că pluralitatea este în mod necesar interioară unității, sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menține unitatea și unitatea, pluralitatea, și că slăbirea uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariția vieții sau existenței unei entități oarecare. Acest mod de a fi al realității e recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului, iar noțiunea raționalului a devenit, sub forța realității, complexă și antinomică. Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracterului lor aparent contradictoriu, se recunosc acum ca indicând o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea, ca treaptă a cărei înțelegere constituie destinul firesc al rațiunii, și care e un chip al caracterului supranatural al unității perfecte a celor distincte în Sfânta Treime.

Mulți văd azi pluralitatea întregii creații specificată în tot felul de trinități. Bernhard Phillbert declară: "întreaga creație este un reflex întreit al Treimii"¹⁷⁶.

4. Sfânta Treime, taina perfecte unități a Persoanelor distincte

Efortul spre înțelegerea constituției unitar-distincte a realității ne ajută să ne înălțăm spre paradoxul suprarățional al unității perfecte a celor trei Persoane distincte, pe care o reprezintă unitatea de ființă a celor trei Persoane dumnezeiești. Urcând spre această înțelegere, urcăm spre promovarea unei tot mai mari unități între noi ca persoane umane distincte. Căci cel mai apropiat chip al Sfintei Treimi e unitatea de ființă și distincția personală a oamenilor. Desigur, acest efort nu ajunge să ne ridicăm prin noi înșine spre o mai mare înțelegere a Sfintei Treimi, cunoscută prin Revelație, și la adâncirea unității între noi. Ci e necesar să fim ajutați de harul însuși al Sfintei Treimi, sau de puterea Ei care întărește în noi unitatea, fără să ne slăbească ca persoane, și prin aceasta ne ajută să înțelegem tot mai mult o asemenea unitate supremă între persoanele care rămân neconfundate.

Pentru înțelegerea acestei unități supreme a unor persoane distincte e necesară însăși puterea ei, folosindu-ne de unitatea imperfectă a persoanelor umane numai ca de un chip obscur al Sfintei Treimi.

Răspunzând celor ce obiectau că și oamenii formează o singură umanitate și totuși sunt mulți oameni, de aceea și în Dumnezeire trebuie să admitem trei dumnezei, Sfântul Grigorie de Nazianz spune: "Dar aici (la oameni) comunul înfățișează unitatea numai contemplării minții. Căci cele singulare sunt divizate foarte mult între ele prin timp, prin

176. *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*. Christians Verlag, Stein am Rhein, Schweiz, 1971, p. 21-24.

afecte, prin putere¹⁷⁷. Afirmând unitatea lui Dumnezeu în Treime față de mulți zei ai elinilor, Sfântul Grigorie zice: 'Dar pentru noi Dumnezeu este unul, pentru că una este Dumnezeirea și toate cele din El se referă la această unitate, chiar dacă e crezută întreită. Căci nu e Unul mai mult Dumnezeu și Altul mai puțin. Nici Unul mai întâi și Altul mai târziu. Nici nu se tale prin voință, nici nu se divizează în putere, nici nu e ceva în Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci Dumnezeirea e neîmpărțită în cele deosebite, dacă vrem să grăim pe scurt. E ca o unică și indistinctă lumină în trei sori într-o interioritate reciprocă. Când privim spre Dumnezeire și spre prima cauză și spre unicul principiu, cugetăm pe Unul. Dar când ne ațintim spre Cei în Care este Dumnezeirea, și spre Cei ce sunt din prima cauză în mod netemporal și de slavă egală, trei sunt Cei închi-nați¹⁷⁸.

La fel spune Sfântul Ioan Damaschin: 'Cei trei sori care se compenetrează sunt o singură lumină'¹⁷⁹. Iar un tropar din slujba ortodoxă a înmormântării spune: 'O Dumnezeire în trei străluciri'.

Sfântul Vasile cel Mare spune că la oameni ființa este dispersată (διασκεδασμένη), iar în ipostasuri vedem această ființă dispersată¹⁸⁰. În Persoanele Sfintei Treimi însă 'se vede o continuă și infinită comunitate'¹⁸¹. Sau: 'Cugetarea nu redă nici o gradație, care să fie ca un spațiu între Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt. Pentru că nu e nimic care să se intercaleze în mijlocul Lor, nici vreun alt lucru subzistent (πράγμα ὑφεστός), afară de firea dumnezeiască, încât să o poată împărți prin inserarea a ceva străin, nici golul vreunei existențe fără subzistență, care ar produce o fisură în întregul

177. *Oratio XXX*, Theol. IV, P.G. 36, col. 149 B.

178. *Ibidem*, col. 149 A.

179. *De fide orthodoxa*, 18, P.G. 94, col. 829.

180. *Ep. 38*, P.G. 32, col. 326-328.

181. *Ibidem*, col. 328.

ființei divine, întrerupând continuitatea prin intercalarea golului". Când cugetăm pe Tatăl ca necuprins, ca necreat, Îl cugetăm și pe Fiul, și pe Duhul Sfânt, pentru că înfinitatea, slava, înțelepciunea Tatălui nu e despărțită de a Fiului și a Sfântului Duh, "ci se contemplă în Aceștia comunul neîntrerupt și neîmpărțit". "Căci nu se va putea în nici un fel inventa vreo tălere sau împărțire, încât să poată fi cugetat Fiul fără Tatăl, sau Duhul despărțit de Fiul, ci se admite în Aceștia o negrăită și neînțeleasă comunitate și distincție, nici deosebirea ipostasurilor netăind continuitatea (τὸ συνεχές) firii, nici comunitatea firii neconfundând particularitățile semnelor (Ipostatice)"¹⁸².

Sfântul Atanasie spune și el: "Dar dacă zicem că Fiul este, viețuiește și există de Sine (καθ' ἑαυτό) asemenea Tatălui, prin aceasta nu-L despărțim de Tatăl, cugetând unele spații și distanțe prin care ar fi despărțiți trupește. Căci credem că Ei sunt uniți în chip nemijlocit și nedistanțat și sunt nedespărțiți între Ei. Întreg Tatăl Îl are pe Fiul întreg în sânul Său și întreg Fiul e împreună concrescut cu Tatăl și Se odihnește neîncetat în sânurile părintești"¹⁸³.

De fapt există și între noi o continuitate de natură. Sfinții Părinți nu o vedeau deplin, căci conștiința naturii și reflexia spirituală mai puțin avansată de atunci nu le dădeau posibilitatea să o observe. Dar în comparație cu unitatea ființei lui Dumnezeu, unitatea naturii noastre este mult redusă. "Noi suntem nu numai compuși, ci și contrari nouă înșine și unli altora, nerămânând nici o zi în mod curat aceiași, cu atât mai puțin toată vlața. Dar și curgem și cădem cu sufletele și cu trupurile"¹⁸⁴. "Pe când Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu Se rup din continuitatea reciprocă"¹⁸⁵.

182. *Ibidem*, col. 332-333.

183. *De synodis*, P.G. 26, col. 723.

184. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv. Teol. V*, P.G. 32, col. 149.

185. *Ibidem*, col. 169.

Fiecare Persoană a Sfintei Treimi, revelându-Se în lume și lucrând în oameni și între oameni, manifestă unitatea desăvârșită față de celelalte două Persoane prin ființa și prin iubirea desăvârșită față de Ele. Dar în același timp aduce și oamenilor iubirea Sa, din iubirea ce o are față de celelalte Persoane. Iubirea noastră între noi nu e desăvârșită pentru că nici unitatea de ființă între noi nu e desăvârșită. Noi suntem chemați să creștem în iubirea desăvârșită între noi și față de Dumnezeu, prin energiile dumnezeiești necreate, care reprezintă unitatea de ființă a lui Dumnezeu adusă între noi, și măbind unitatea ființei noastre umane.

a. **Deosebirea între deoființimea divină și cea umană.** S-ar putea concretiza continuitatea naturii umane, subzistentă concret în multe ipostasuri, ca un fir pe care apar, unul după altul, ipostasurile ca diverse noduri. Între ele nu e un gol total, ci o subțiere a naturii care apare în ele îngroșată, sau în actualizarea tuturor virtualităților ei. Fără continuitatea dintre persoanele umane, prin firul subțiat al naturii, nu s-ar putea înțelege și nici menține diversele ei concretizări în persoane. Dar nu se poate spune că întâi există firul și apoi apar nodurile. Sau că firul subțiat dintre ele nu le aparține lor în comun. Nu se poate spune nici că nodurile produc firul dintre ele. Ci și firul și nodurile, sau unele din nodurile ei, există simultan. Prin fir comunică nodurile și se aduc unele pe altele la existență. Ele își pot deveni tot mai interloare unul altuia. Într-un fel, fiecare ipostas uman poartă toată natura, realizată în nodurile ipostatice și în firul ce le unește. Nu se poate vorbi de indivizi umani în sensul propriu, ca concretizări cu totul izolate ale naturii umane. Fiecare ipostas e legat de celelalte în mod ontologic și aceasta se manifestă în necesitatea lor de a fi în relație. Prin aceasta ele au caracter de persoane și adevărata lor dezvoltare constă în dezvoltarea lor ca persoane, prin comunicarea tot mai strânsă între ele.

Prin relație pozitivă firul dintre ele se poate îngroșa, prin distanță și luptă între ele firul acesta se poate subția, până aproape de o rupere a firului sau de o sfâșiere a naturii umane, nu ca unitate ontologică, ci ca unitate chemată să se manifeste și în unitatea voinței. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: 'Noi am fost creați la început într-o unitate a firii, dar diavolul ne-a despărțit între noi și de Dumnezeu și a împărțit firea în multe opinii și închipuiri, folosindu-se de alegerea voinței noastre'¹⁸⁶.

Prin firul mai subțiat al naturii umane, care leagă persoanele, are loc o mișcare continuă de la una la alta, o străbateră și o primire a unuia în alta, fără să înceteze a se menține distincte prin menținerea acestei punți între ele.

Dar între persoanele umane nu e numai un singur fir liniar. În acest caz nici o persoană n-ar putea avea o relație directă decât cu o singură persoană deosebită de ea. De fapt de la fiecare persoană duc fire la toate persoanele, care pot fi actualizate sau nu în relații directe. Fiecare persoană e centrul unor raze nesfârșite asemenea unei stele; sau persoanele sunt legate prin razele lor ca într-o uriașă plasă de ochiuri. Prin razele lor dau și primesc; razele lor sunt în acest fel comune, și totuși persoanele sunt centre deosebite ale razelor care pornesc din ele și vin spre ele. Fiecare persoană e centrul atâtor fire actuale câte persoane se află în relație cu ea și centrul atâtor fire virtuale câte persoane pot fi în relație cu ea. Și fiecare persoană poate lua un loc de centru față de orice altă persoană. Plasa aceasta de ochiuri se dezvoltă continuu din ea însăși, o parte trecând, alta adăugându-se, ca într-o sferă de ochiuri tot mai dese.

Deci nici deoființimea umană nu constă numai în identitatea unei naturi posedate de persoane distanțate; ci, într-o unică ființă purtată de toate ipostasurile într-o solidaritate,

186. *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 396.

deși unele persoane se mântuiesc covârșite de Duhul lui Hristos, altele nu.

Aceasta ne-o spune și definiția de la Calcedon, în care se spune că Hristos este de o ființă cu noi după umanitate.

Așa se explică în ordinea creată umană (ca și în ordinea celorlalte genuri și specii) paradoxul unității în pluralitate.

Dar Ipostasurile Sfintei Treimi nu sunt unite în aceeași natură numai prin firele subțiate care Le unesc dar Le și despart în oarecare măsură. Nici un fel de subțiere a naturii divine nu se poate cugeta între Ele. Toate trei sunt în mod desăvârșit Unul în Altul, posedând împreună întreaga natură divină și Toate posedă în mod comun întreaga fire, fără nici o slăbire a continuității între Ele. Ca să înțelegem intrucâtva aceasta, trebuie să avem în minte faptul că natura divină este în întregime spirituală și de o spiritualitate mai presus de orice spiritualitate cunoscută sau imaginată de noi. Ca atare Ipostasurile divine sunt libere de oricare impermeabilitate și de persistența în alăturare, de care nu sunt scutite cu totul ipostasurile umane, pe care le-am imaginat, de aceea, ca niște noduri.

Ipostasurile divine sunt total transparente Unul Altuia și în interioritatea iubirii desăvârșite. Deofilințimea Lor nu se menține și nu se dezvoltă prin firele subțiri care Le-ar uni ca purtătoarele aceleiași ființe, cum e cazul la oameni; ci Fiecare poartă în mod comun cu Celelalte întreaga fire. Ele își sunt prin aceasta deplin interioare, neavând să sară peste o punte subțiată între Ele pentru a realiza printr-o astfel de comunicare o mai mare unire între Ele. Infinitatea Fiecăruia nu lasă posibilitatea unei astfel de subțieri a naturii divine între Ele. Ele se pot asemăna, cum spun Sfinții Părinți, mai mult cu trei sori supraluminoși și supratransparenți, care se cuprind și se arată reciproc, purtând în mod nedespărțit aceeași lumină infinită întreagă. "Cine Mă vede pe Mine vede pe Tatăl... Credeți-Mă că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine", a spus Mântuitorul (In 14, 9, 11).

Iar Sfântul Vasile spune: "Cine cugetă la chipul Fiului și-a întipărit în sine pecetea Ipostasului părintesc... contemplând frumusețea nenăscută în cea născută"¹⁸⁷.

Tatăl, sau Soarele ca subzistența paternă a luminii infinite, face să apară în El pe Fiul, sau Soarele ca reflex al întregii luminii infinite, subzistentă în Tatăl. Tatăl Se proiectează pe Sine în Sine ca Soare filial, văzându-Se mai departe prin Acesta și cuprinzându-L pe Acesta, sau arătându-Se și mai luminos prin Acesta. Și tot El Se proiectează pe Sine în Sine ca un alt Soare, sau ca Duhul Sfânt, arătându-Se prin Acesta și mai luminos pe Sine, Soarele patern, și pe Fiul, Soarele filial. Sunt trei Ipostasuri reale, trei moduri reale în care subzistă aceeași lumină infinită. Fiecare transpare ca purtător al aceleiași luminii infinite prin Celelalte două, fiind interior Lor și avându-Le interioare pe Acelea. Dar în ordinea spirituală, subzistența luminii ca soare înseamnă subiect conștient. Subiectul nu se poate despărți de conștiință, conștiința nu se poate despărți de subiect, căci conștiința este în același timp realitate și putere, ea fiind totdeauna predicatul unui subiect.

Faptul că vorbim de Ipostasurile divine ca subiecte nu înseamnă că reducem natura divină la o realitate nesubiectivă. Persoana nu aduce caracterul de subiect ca ceva nou în natura divină. Căci persoana nu e decât modul de subzistență reală a naturii. Dar aceasta nu înseamnă nici că există o ființă impersonală, care-și dă caracter de subiect. Ființa nu există real decât în Ipostas¹⁸⁸, iar dacă e spirituală, în subiectul conștient.

Dar se poate spune mai departe: esența spirituală subzistentă numai în subiect implică totdeauna o relație conștientă între subiecte, deci o Ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare și transparență reciprocă

187. Ep. 38, P.G. 32, col. 340.

188. Sfântul Maxim Mărturisitorul: "Nu există natură nepostaziată" (ἀνυπόστατος), in P.G. 91, col. 264 A.

perfectă, în ceea ce a numit Sfântul Ioan Damaschin *perihoreză*. Căci un subiect nu poate avea o bucurie de existență fără comuniunea cu alte subiecte. În unitatea desăvârșită a Treimii, în conștiința fiecărui subiect trebuie să fie perfect cuprinse și transparente conștiințele celorlalte două subiecte și, prin aceasta, înseși subiectele purtătoare ale lor.

Deci esența spirituală supremă subzistentă e nu un subiect conștient singular, ci o comunitate de subiecte, care sunt deplin transparente. Treimea Persoanelor divine ține de esența divină, fără ca cele trei Persoane să Se confunde în unitatea esenței. Sfântul Atanasie zice: "A spune de Fiul că putea și să nu fie, e o impietate și o îndrăzneală ce atinge ființa Tatălui; căci putea ea să nu fie ceea ce e propriu ei? Aceasta e asemenea cu a zice: putea să nu fie bun Tatăl. Dar precum Tatăl e bun veșnic prin fire, așa e născător veșnic prin fire. Iar a zice: Tatăl voiește pe Fiul și Cuvântul voiește pe Tatăl nu arată o voință antecedentă (nașterii), ci indică autenticitatea aceleiași firi și calitatea și identitatea ființei"¹⁸⁹. Iar Sfântul Vasile zice: "Binele este pururea în Dumnezeu Cel mai presus de toate; dar e un bine ca să fie Tată al unui astfel de Fiul; deci niciodată nu lipsește binele din El, nici nu vrea să fie Tatăl fără Fiul; iar voind, nu e fără putere; iar voind și putând, e firesc să aibă veșnic pe Fiul, pentru că veșnic El voiește să fie binele"¹⁹⁰.

b. **Ființă și Persoane în Sfânta Treime.** În amândouă textele acestea existența Persoanelor divine e dedusă din bunătatea lui Dumnezeu. Dar bunătatea e socotită de Dogmaticile de școală ca o însușire a ființei divine. Sfinții Părinți gândesc mai complex. Ei nu cugetă ființa separat de Persoană. Bunătatea ființei se arată în relația dintre Persoane. Desigur, ei nu confundă prin aceasta Persoanele,

189. *Contra Arianos*, Or. I, P.G. 26, col. 48.

190. La Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Libr. VIII, P.G. 45, col. 789.

pentru că nașterea e o proprietate incomunicabilă a Tatălui. Dar în actul nașterii se manifestă în același timp, într-un anumit fel personal, însușirea ființei divine de a fi bună. Fiecare Persoană manifestă însușirile comune ale ființei din poziția Sa proprie.

Plenitudinea existenței, proprie ființei divine, plenitudine de care ține și bucuria, și fericirea deplină care nu poate avea decât forma de subiectivitate pură, nu poate fi trăită de un singur eu. Bucuria de unul singur nu e bucurie deplină, deci nici o plenitudine de existență. Iar bucuria de existența comunicată de un eu altui eu, trebuie să fie în cel ce o primește tot așa de deplină ca și în cel ce o dăruiește. Deci și plenitudinea de existență. Dar aceasta înseamnă dăruirea deplină a unui eu altui eu, nu numai o dăruire a ceva din sine, sau din bunurile sale. Ea trebuie să fie corelație de dăruire și de primire totală între două eu-uri, pentru a realiza un fel de cuprindere reciprocă a eu-urilor, care pe de altă parte rămân distincte în această cuprindere.

În iubirea deplină persoanele nu se dăruiesc și nu se acceptă numai reciproc, ci se și afirmă reciproc și personal, se pun în existență prin dăruire și primire. Iubirea divină este atoteficientă. Tatăl pune pe Fiul din veci în existență, prin dăruirea integrală a Sa, iar Fiul afirmă pe Tatăl din veci continuu ca Tată, prin faptul că Se acceptă ca pus în existență prin Tatăl, prin faptul că Se dăruiește Tatălui ca Fiu. Afirmându-se reciproc în existență în distincția lor, prin iubirea perfectă actele prin care se săvârșește aceasta sunt acte din veci și au un caracter de acte cu totul personale, deși sunt acte în care Persoanele divine sunt împreună active.

Dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea Lor trebuie să aibă o bază ființială, deși pozițiile pe care le ocupă Persoanele în această raportare sunt neschimbate între Ele. În Dumnezeu trebuie să fie Tată și Fiu și Duh Sfânt. Dar Per-

soanele nu-și schimbă aceste poziții între Ele. Pe de altă parte, ființa fiind una și fiind iubirea desăvârșită, raportarea e ca de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior, nici ca între străini. Dacă Dumnezeu ar trebui să Se raporteze la ceva străin de Sine, ar însemna că are lipsă de ceva deosebit de Sine. Raportarea lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuși, dar totuși între eu-uri deosebite, pentru ca raportarea și deci iubirea să fie reală¹⁹¹.

Ca să menținem definiția iubirii ca act divin ființial și în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, e necesar să vedem ființa divină simultan ca unitate-relație, ca relație în sânul unității. Nici unitatea nu trebuie sfărâmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității. Or, Sfânta Treime e mai presus de deosebirea între unitate și relație, așa cum le înțelegem noi. Raportarea reciprocă este act, iar actul acesta este ființial în Dumnezeu și în același timp indică o distincție a Celor ce Se raportează Unul la Altul. Raportarea este comună în Dumnezeu, deși fiecare Persoană are altă poziție în acest act comun al raportării: "Subiectul adevărat este o raportare a Celor trei, dar o raportare care apare ca esență, o raportare esențială"¹⁹².

c. Fiecărui Subiect treimic îi sunt interioare Celelalte două. Fiecărui Subiect treimic îi sunt interioare Celelalte. Fiecărui Subiect treimic îi sunt în același timp desăvârșit transparente Celelalte, ca alte eu-uri ale Sale. Fiul apare în conștiința Tatălui prin actul nașterii ca o altă Sine (ἄλλο)

191. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Libr. II, P.G. 45, col. 493; "Tatăl a născut un alt Sine, nelesit din Sine, dar arătându-Se în Acela întreg".

192. P. Florensky, *Der Pfeller und die Grundfeste der Wahrheit*, 4 Brief, în *Östliches Christentum*, II, Philosophie, München, 1925, p. 47. El urmează lui Dionisie Areopagitul, care definește esența divină ca bunătate, deci ca raportare.

ἐκυτόν)¹⁹³. După Sfinții Părinți, Sinea Tatălui nu S-ar cunoaște pe Ea însăși dacă n-ar avea în oglinda conștiinței Sale pe Fiul ca o altă conștiință a Sa. Aceasta nu înseamnă că Fiul Îi aduce Tatălui din afară cunoaștere de Sine, ci că Tatăl numai întrucât e subzistența esenței divine ca Tată, deci întrucât e născător al Fiului, Se cunoaște pe Sine. Cu alte cuvinte, esența divină numai întrucât subzistă real ca trei Ipostasuri e lumină; sau faptul că e lumină se arată în aceea că subzistă în trei Ipostasuri ce Se cunosc împreună. Sfântul Atanasie zice: "Dumnezeu e sau înțelept și nu necuvântător, sau, dimpotrivă, neînțelept și necuvântător. Dacă e al dollea lucru, absurditatea reiese de la sine. Iar dacă e primul lucru, e de întrebat cum e înțelept și cuvântător. Oare având Cuvântul și Înțelepciunea din afară, sau din Sine? Dacă din afară, va fi cineva care I le-a dat Lui și înainte de a le primi a fost neînțelept și necuvântător"¹⁹⁴. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa zice: "Căci dacă Fiul, precum zice Scriptura, e puterea și înțelepciunea și adevărul și lumina și sfințenia și pacea și cele asemenea, înainte de a fi Fiul, cum socotesc ereticii, n-ar fi desigur nici acestea. Iar nefiind acestea, vor înțelege desigur sânul părintesc gol de aceste bunuri"¹⁹⁵.

Sinea Tatălui Se cunoaște pe Ea însăși prin faptul că Se cunoaște din imaginea Sa, din Fiul, precum Fiul Se cunoaște privindu-Se în Tatăl ca modelul Său. Subiectul Tatălui naște o imagine a Sa, ca prin ea să Se cunoască pe Sine. Însă condiția cunoașterii Sale reale I-o dă nu o simplă imagine gândită a Lui, ci o imagine reală, care prin existența ei Îi arată nu numai ce poate să gândească, ci și ce poate să

193. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Libr. II, P.G. 45, col. 493.

194. *Contra Arianos*, Or. IV, P.G. 26, col. 472.

195. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Libr. II, P.G. 45, col. 495.

facă și cum poate să lubească, adică o imagine care primește și ea prin aceasta ființa Tatălui. Tatăl Se cunoaște pe Sine în Fiul și prin Fiul, numai întrucât Fiul ca imagine reală a Tatălui proiectează spre Tatăl existența Sa, ca Fiu al Tatălui; dar și Fiul Se cunoaște pe Sine prin aceasta. Tatăl Se cunoaște pe Sine în Fiul nu ca într-o imagine pasivă a Sa, ci ca într-o imagine activă, care întoarce și ea spre Tatăl cunoașterea Sa despre El, cunoaștere ce a devenit posibilă întrucât a luat naștere ca imagine reală perfectă a Tatălui.

Cunoașterea în general unește în sine caracterul comun al cunoașterii și nașterea unuia din cei doi parteneri ai cunoașterii, din celălalt. Mă cunosc pe mine din ceea ce am produs, întrucât îmi seamănă. Dar cel mai bine mă cunosc din cel ce reproduce prin naștere chipul perfect al meu, care îmi înfățișează nu numai în mod pasiv chipul meu, ci mi-l comunică și activ.

Nașterea Fiului de către Tatăl e premisa cunoașterii de Sine a Tatălui, realizată în mod comun cu Fiul.

Fiecare dintre noi se cunoaște nu numai din cel pe care l-a născut, ci împreună cu oricare semen al său, cu care are ipostaziată aceeași natură. În Dumnezeu însă, al doilea Ipostas nu poate proveni decât din Primul, pentru că unitatea în Dumnezeu este desăvârșită, sau pentru că unitatea își are în Dumnezeu însuși ultimul izvor, nu trimite la un izvor superior. Natura divină este ipostaziată în al doilea Ipostas prin nașterea Acestuia din Primul și în al treilea Ipostas prin purcederea din Primul. Nici un Ipostas din Treime nu provine din două Ipostasuri. Dar întrucât natura umană subzistă în multe Ipostasuri și în fiecare cu anumite nedepinătăți și nu provine în subzistențele ei dintr-un singur Ipostas în mod direct și pentru că manifestă anumite distanțe, fiecare Ipostas uman se cunoaște pe sine în măsura în care cunoaște mai multe Ipostasuri și învinge distanțele dintre sine și ele. În Dumnezeu însă, Tatăl are toată

natura lpostaziată numai în Fiul și în Duhul Sfânt; și între Aceștia și El nu e nici o distanță.

B

Intersubiectivitatea divină

I. Intersubiectivitatea treimică, ca lipsă a oricărei pasivități în Dumnezeu

Caracterul spiritual al transparenței sau al întrepătrunderii Persoanelor divine, care e și o con-penetrare a conștiințelor Lor, poate fi exprimat și mai deplin prin termenul de intersubiectivitate.

Dumnezeu este subiect pur, sau Treime de subiecte pure. Toată esența divină, esență spirituală întreit subzistentă, e subiectivată sau întreit subiectivată. Subzistența ființei divine nu e alta decât existența concretă a subiectivității divine în trei moduri ce se conpenetrează și deci într-o întreită intersubiectivitate. Nici unul dintre cele trei Subiecte nu vede nimic ca obiect în Persoana celorlalte și nici în Sine și de aceea Le trăiește pe Acelea ca subiecte pure și pe Sine însuși ca subiect pur. Dacă ar avea în Ele ceva de obiect, aceasta Le-ar micșora deplina deschidere celorlalte două Subiecte, nu S-ar avea pe Ele însele ca trei conștiințe subiective perfect interioare. Și aceasta Le-ar face să Se trateze în oarecare măsură unul pe altul ca obiect, deci n-ar exista o deplină comuniune între Ele. Aceasta ar face pe fiecare subiect să nu fie deplin deschis și transparent și într-o perfectă comuniune cu celelalte.

Comuniunea deplină se realizează numai între persoanele care sunt și se fac transparente ca subiecte pure. Cu cât sunt și se vădesc mai mult ca subiecte, cu atât raporturile dintre ele sunt de o mai mare și mai liberă comunicativitate și comuniune, de o mai accentuată interioritate

și conpenetrare conștient reciprocă, realizând o mai mare intersubiectivitate.

Caracterul pur al Subiectelor divine implică o deplină intersubiectivitate a Lor. De aceea se vorbește de un unic Dumnezeu și de trei Eu-ri. Cele trei Subiecte nu Se desprind Unul din Altul, Unul din conștiința Celorlalte, ca să arate Dumnezeirea subzistând separat. Prin aceasta subiectivitatea nici unui Eu divin nu se îngustează, ci se lărgeste, cuprinzând într-un anumit fel și pe Celelalte. Fiecare trăiește și modurile Lor de trăire a ființei divine, dar nu ca ale Sale, ci ca ale Lor.

Tatăl născând etern pe Fiul, nu-L face prin aceasta în oarecare privință obiect al Său. De aceea învățătura creștină folosește și expresia "Fiul Se naște din Tatăl", nu numai "Tatăl Îl naște pe Fiul". Iar nașterea este eternă. Ceea ce indică același caracter de subiect pur și pentru Fiul. Nașterea Fiului din Tatăl exprimă numai poziția neschimbată a Tatălui ca dătător și a Fiului ca primitor al existenței și legătura dintre Ei prin actul nașterii. Amândoi trăiesc acest act etern ca subiecte, dar îl trăiesc în comun, sau într-o intersubiectivitate care nu-l confundă, căci Fiecare îl trăiește din poziția Sa proprie.

De aceea, teologiei ortodoxe îi este străină terminologia teologiei catolice despre o *generatio activa* și *generatio passiva*, prima fiind atribuită Tatălui, a doua Fiului. Fiul nu e pasiv în nașterea Sa din Tatăl, deși El nu este subiectul care naște, ci subiectul care Se naște. Termenul *purcedere* referitor la Duhul Sfânt nu indică nici el o pasivitate a Duhului Sfânt, care L-ar face în oarecare privință obiect al Tatălui. Duhul "de la Tatăl purcede" (In 15, 26), a spus Mântuitorul. Duhul este într-o mișcare eternă de purcedere din Tatăl, cum este și Fiul într-o mișcare eternă de naștere din Tatăl. Dar nici Tatăl nu e prin aceasta într-o pasivitate. Duhul purcede, dar și Tatăl Îl purcede. Purcederea Duhului din Tatăl e și ea un act de pură intersubiectivitate a Tatălui

și a Duhului, fără să Se confunde între Ei. Iar într-un fel neînțeles, Tatăl fiind atât izvorul Fiului, cât și al Sfântului Duh, Fiecare din Aceștia trăiește împreună cu Tatăl nu numai actul provenirii Sale din Tatăl, ci participă prin bucurie împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziția Sa proprie. Toți trei trăiesc într-o intersubiectivitate actul nașterii Fiului și al purcederii Duhului, dar Fiecare din poziția Sa proprie, aceasta formând iarăși o comunitate între cele trei Ipostasuri.

Termenul de *intersubiectivitate* pune accentul pe comuniunea pozitivă ce are loc între Persoanele Sfintei Treimi, între actul nașterii și purcederii, câtă vreme expresia '*oppositio relationis*', pe care o folosește teologia catolică, urmând lui Toma d'Aquino, pentru a indica raporturile produse de aceste acte între Persoanele divine, pune în relief mai puțin această comunicare și comuniune reciprocă. De această "oppositio" a vorbit și Sfântul Vasile, dar el a avut grijă să afirme tot așa de mult persistența unității de ființă a Persoanelor care sunt opuse în actele de provenire¹⁹⁶.

Dar comunitatea se arată nu numai prin ființă, ci și prin proprietățile personale însele. "Opoziția" între ele e specificul adus de fiecare în comuniune; e modul prin care o Persoană comunică cu Alta în actul provenirii Sale, dând și primind, iar prin aceasta, susținându-Se în ceea ce sunt. Dar comuniunea nu are nevoie totdeauna de astfel de acte de provenire a Unuia din Altul. Duhul Sfânt nu are nevoie de un act de provenire din Fiul pentru a realiza o comuniune între El și Fiul, pentru a Se afla într-o intersubiectivitate

196. "Proprietățile personale contemplate în ființă, diferențiază comunul prin pecete și forme; dar conaturalitatea ființei nu o taie... Deci auzind de lumina nenăscută, cugetăm pe Tatăl, iar (auzind) de lumina născută, primim conceptul Fiului; ca lumină și lumina nu e nici o opoziție între Ei, dar ca născut și nenăscut, se observă o opoziție. Căci aceasta este natura proprietăților (personale), că în identitatea ființei arată deosebirea și proprietățile însele opunându-se adeseori între ele, nu rup unitatea ființei" (*Adversus Eunomium*, Iibr. II, P. G. 29, col. 637).

cu El. Ei sunt în această intersubiectivitate, prin faptul că sunt Amândoi de la Tatăl și în Tatăl și Fiecare Se bucură împreună cu Celălalt de Tatăl, nu numai de actul prin care este El însuși originat, ci și de actul prin care este originat Celălalt, bucurându-Se în același timp Fiecare împreună cu Celălalt pentru faptul că Amândoi sunt originați de Unul și același izvor. Acest fapt l-au exprimat unii Părinți și scriitori bizantini prin "strălucirea" Duhului din Fiul, sau prin "odih-nirea" Duhului în Fiul. Fiecare din Cel doi care provin Se bucură împreună cu Tatăl pentru faptul că provine din El, dar și cu Celălalt, pentru faptul acestei proveniri. Pura intersubiectivitate a celor trei Persoane se manifestă și în faptul că Ele Se afirmă reciproc ca persoane distincte.

Dar această afirmare reciprocă a celor trei Subiecte ca persoane distincte nu mai are loc în învățătura după care Tatăl și Fiul purced ca un singur principiu pe Duhul Sfânt.

Intersubiectivitatea și afirmarea reciprocă face că Tatăl, trăindu-Se ca Tată, trăiește ca Tată toată subiectivitatea filială a Fiului; subiectivitatea Fiului îi este interioară, dar ca unui Tată. Îi este nesfârșit mai interioară de cum îi este interioară unui tată pământesc subiectivitatea filială a fiului său, sau de cum îi este interioară unei mame subiectivitatea filială a fiului ei, făcând-o să se poată substitui fiului ei și să trăiască cu mai multă intensitate decât el bucurile și durerile lui. Dar precum Tatăl dumnezeiesc trăiește subiectivitatea Fiului în subiectivitatea Sa părintească, fără să le amestece, ci intensificându-le, așa și Fiul trăiește subiectivitatea părintească a Tatălui în subiectivitatea Sa filială, sau ca Fiu. Totul e comun și perihoretic în Treime, fără ca în această mișcare comună a subiectivității Unuia în Altul să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități.

Aspirația și în parte capacitatea realizată a eu-lui uman de a fi o unitate simplă și în același timp de a cuprinde totul și de a fi în relație ontologică și dialogică cu

celelalte eu-ri, deci de a le avea în acest sens în sine ca subiecte, este realitate îndeplinită desăvârșit în Dumnezeu din veci, căci altfel nu s-ar explica modul amintit al ireductibilității și unității ontologice sau al relației dialogice a eu-rilor umane.

În Dumnezeu fiecare Eu este și cuprinde totul, dar ferirea Lui perfectă stă în faptul că fiecare Eu care e totul cuprinde celelalte Eu-ri care sunt și Ele totul, Fiecare fiind totul în această reciprocă cuprindere. Aceste Eu-ri nu Se întâmpină din exterior, cum se întâmpină eu-rile omenești, deci satisfăcând o necesitate interioară. Ele își sunt din veci desăvârșit interioare, dar nu identice, și așa aspiră să devină și eu-rile omenești. Iar totul divin (sau ființa dumnezeiască infinită) nu e multiplicat exterior ca la oameni, căci în acest caz Dumnezeirea nu ar mai fi absolută. El rămâne desăvârșit unul și totuși subzistă în trei moduri personale, fiecare mod cuprinzând în chip perfect în sine și celelalte moduri. Totul divin este într-un dialog ontologic în trei. Nici un partener al dialogului nu aduce un conținut din afară în dialog. Fiecare are totul divin infinit în comuniune dialogică cu Celelalte două Eu-ri.

2. Intersubiectivitatea trilmică, putință a înlocuirii reciproce a Eu-rilor

Greutatea înțelegerii noastre stă în faptul că la Dumnezeu un Eu e titularul a ceea ce are alt Eu, pe când la noi, fiecare eu e titularul unui conținut în mare parte deosebit de al altui eu.

E ca și cum un alt eu interior eu-lui meu ar fi titularul a tot ce sunt eu, rămânând și eu titularul a ceea ce sunt și folosindu-l ca pe conținutul perfect identic al unui dialog, al dialogului unei dăruiri și primiri, sau al unei iubiri neobosite.

La Dumnezeu nu e posibil ca un Eu să Se afirme în fața celui alt Eu, ci Îl socotește continuu pe Celălalt ca înlocui-

tor al Său. Fiecare Se vede numai în relație cu Celălalt, sau privește la Celălalt, sau Se vede în Celălalt. Tatăl nu Se vede decât ca subiect al iubirii față de Fiul. Dar Eu-l Tatălui nu Se pierde prin aceasta, căci e afirmat de Fiul, Care la rândul Său nu Se știe decât ca împlinind voia Tatălui. Dar chiar prin aceasta se intensifică în Tatăl simțirea paternității și în Fiul, calitatea filiației. Aceasta este mișcarea fiecărui Eu în jurul Altuia ca centru (*περιχώρησις* = *circumincessio*). Fiecare Persoană descoperă nu Eu-l Său, ci două pe câte una; dar nici Eu-rile lor în exclusivitate, ci pun în față pe Celălalt făcându-Se transparente pentru Acela sau ascunzându-Se așa zicând sub Acela. De aceea în fiecare Ipostas Se pot vedea Celelalte. Sfântul Vasile zice: "Vezi că uneori Tatăl descoperă pe Fiul, alteori Fiul pe Tatăl. Deci toată Dumnezeirea ți se arată uneori în Tatăl, alteori în Fiul și în Duhul Sfânt"¹⁹⁷.

În această uitare de sine a fiecărei persoane pentru alta se manifestă iubirea desăvârșită și numai ea face posibilă unitatea opusă individualismului. Păcatul individualismului ne împiedică să înțelegem deplinătatea iubirii și a unității Sfintei Treimi, care se conciliază cu păstrarea persoanelor.

Numai această dorință a lui Hristos, Cel sălășluit în noi, de a substitui Eu-l propriu prin Eu-l Duhului, și viceversa, ne antrenează și pe noi în pornirea de substituire a eu-lui nostru prin Eu-l Duhului și Cel al lui Hristos și prin al aproapelui, restabilind unitatea noastră de natură, macerată de păcat. De aceea opera de mântuire a noastră, ca operă de unificare a noastră în Dumnezeu și între noi, nu poate fi decât opera Sfintei Treimi. Sfântul Maxim Mărturi-

197. *Ibidem*, Ilbr. V, P. G. 29, col. 756. E. Kovalevsky, 'Sainte Trinité', în *Cahiers de Saint Irénée*, Paris, Janv.-Fevr. 1964, nr.44, p. 3: "Caracterul Ipostasului Sfântului Duh este de a iubi ștergându-Se, cum Tatăl lubeste, uitându-Se, pe Fiul, în Care El a pus toată bucuria Sa, și cum Fiul lubeste, pentru că Se dezbracă de Eu-l Său, ca Tatăl să Se manifeste și Duhul să strălucească".

sitorul zice: Datorită iubirii, 'fiecare atrage pe aproapele prin voință la sine și-l preferă sieși atât de mult, pe cât îl respingea înainte și râvnea să fie înaintea lui'. Acum "dezbrăcându-se pe sine de bunăvoie de sine însuși, datorită iubirii, prin despărțirea de cugetările și însușirile considerate arbitrar în mod particular ca ale sale, și aducându-se la simplitate și identitate, prin care nu este cătuși de puțin despărțit de ceea ce este comun, ci fiecare este al fiecăruia și toți ai tuturor și mai degrabă ai lui Dumnezeu decât unii ai altora, *au devenit unul*, având prin ei și rațiunea cea una a existenței, arătată ca unică în fire și în voință". 'Aceasta a izbutit-o poate marele Avraam, care s-a restaurat pe sine în rațiunea firii, sau rațiunea firii în sine și prin aceasta s-a redat lui Dumnezeu și a primit pe Dumnezeu... Prin aceasta s-a învrednicit să vadă și să primească pe Dumnezeu ca om venit din iubirea de oameni ca oaspe, prin desăvârșita rațiune cea după fire. Spre acesta s-a înălțat, părăsind însușirea celor ce se împart și sunt împărțite și nemaicuketând pe celălalt om ca pe un altul decât sine, ci pe unul ca pe toți și pe toți ca pe unul'¹⁹⁸.

Afirmarea Eu-lui filial prin Eu-l părintesc și viceversa se manifestă în raport cu creatura și în faptul că toate lucrările Tatălui sunt săvârșite de Fiul și viceversa, ca și în identitatea voii.

C

Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și relația Lui cu Fiul

I. Treimea Persoanelor, condiție a deplinului lor caracter personal și a comuniunii depline

Nu există un lucru total despărțit de altele și nici o unitate fără o distincție în ea. În consecință, toate numerele sunt în același timp o unitate și orice unitate e în același

¹⁹⁸. *Ed. II către Ioan Cubicularul*, P. G. 91, col. 400 D.

timp un număr; și orice unu e și multiplu, și orice multiplu e și unu. Și una și alta sunt relative. Realitatea e dincolo de unu și de multiplu.

Caracterul acesta îl are în mod eminent Dumnezeu. El e în mod eminent *Unu* și *Trei*, sau, mai bine zis, dincolo de modul cum e la noi unu și trei. Cele trei Subiecte sunt atât de interioare în unitatea Lor de ființă nedispersată, că nu pot fi în nici un fel despărțite, ca să poată fi numărate ca trei entități cu o oarecare discontinuitate între ele. Sfântul Vasile spune: "Noi nu socotim prin compunere, plecând de la unu la multiplu prin adaos, spunând unu, doi, trei, sau primul, al doilea, al treilea. **Căci Eu sunt Dumnezeu primul și Eu după aceea**" (Is. 44, 6). De un al doilea Dumnezeu n-am auzit nici azi. Căci închinându-ne lui Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim și proprietatea deosebită a Ipostasurilor și monarhia, nerupând pe Dumnezeu într-o mulțime despărțită¹⁹⁹.

Dar numărul care reprezintă prin excelență distincția în unitate, sau unitatea explicită, este *trei*. *Doi* nu ne spune ce se cuprinde propriu-zis în unitate. Aceasta se observă propriu-zis în planul subiectelor, unde se arată adevărata semnificație a distincției în unitate, sau a unității în cele distincte și rostul acestei constituții paradoxale a realității.

Un subiect unic în sens absolut ar fi lipsit de bucuria și deci de sensul existenței. El s-ar îndoi chiar de existența lui. Existența lui s-ar amesteca cu visul. După învățătura noastră, un subiect și un obiect, sau o lume de obiecte în fața lui, menține subiectul în aceeași singurătate lipsită de bucurie și de un sens al existenței. "Ce folos de ar dobândi omul lumea toată, iar sufletul și-l va pierde?" (Mt. 16, 26). Un subiect și un obiect nu sunt o doime, căci obiectul nu scoate subiectul din incertitudinea existenței.

199. *Liber de Spiritu Sancto*, cap. 18, P. G. 32, col. 149.

Două subiecte realizează prin comuniunea lor o oarecare consistență și o bucurie și un sens al existenței.

Dar nici această doime reală, care e în același timp o unitate dialogică, bazată pe unitatea de ființă, nu e suficientă. Comuniunea în doi este și ea limitare din două puncte de vedere. Mai întâi comuniunea în doi nu deschide întregul orizont implicat în existență. Cei doi nu numai se deschid unul altuia, ci se și închid. Celălalt devine nu numai o fereastră, ci și un zid pentru mine. Cei doi nu pot trăi numai din ei doi. Ei trebuie să aibă conștiința unui orizont care se întinde dincolo de ei, dar în legătură cu amândoi. Iar acest orizont nu poate fi constituit de un obiect sau de o lume de obiecte. Aceasta nu-i scoate din monotonia unei vederi restrânse, sau a unei singurătăți în doi. Numai al treilea subiect îi scoate din neîntrerupta lor singurătate în doi, numai un al treilea subiect, care poate fi și el partener de comuniune și nu stă pasiv în fața lor, ca obiectul.

Dacă eu-l fără nici o relație poate fi reprezentat ca un punct, iar relația între două subiecte, ca o linie ce leagă un punct cu un altul, relația lor cu al treilea poate fi reprezentată ca o suprafață, care cuprinde în interiorul ei totul, mai precis ca un triunghi. Intenționalitatea aceasta e realizată în comuniunea treimică divină.

Orizontul limitat al unei comuniuni exclusive între două persoane este legat de o iubire cu obiectiv limitat. Din acest motiv, dacă o asemenea comuniune nu mulțumește nici pe oameni, cu atât mai puțin mulțumește pe Dumnezeu. Deși Tatăl și Fiul Se dăruiesc Unul Altuia în întregime în iubirea Lor, din această iubire trebuie îndepărtat orice înțeles al unui egoism în doi, care contrazice infinitatea divină²⁰⁰. Aceasta face tot ce e în afară, sau ține

200. E. Kovalevsky, "Les nombres dans la Genèse", in *rev. cit.*: "Filosofia Evului Mediu – și se face apel la marile școli de la Chartres, Poitiers – analizează adeseori problema Triunului. Hugues de Saint Victor propune o definiție minunată, și anume: Unul, zice el, este, din punct de

orice e deosebit de ei doi într-un veșnic nimic sau cel mult la un nivel de veșnică inferioritate. Dar o asemenea iubire exclusivă față de altul implică în ea totodată o frică, o incertitudine, o gelozie²⁰¹. Al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri între doi.

Numai prin cel de al treilea, iubirea celor doi se dovedește generoasă, capabilă să se întindă la subiecte în afara lor. Exclusivismul între doi face imposibil actul revărsării generoase peste zidul închisorii în doi.

În acest sens, numele Duhului Sfânt este asociat atât de mult cu iubirea, întrucât el e semnul iubirii depline în Dumnezeu. Numai al treilea implică eliberarea deplină a iubirii de egoism. Prin Duhul Sfânt iubirea Treimii se dovedește cu adevărat sfântă. Numai pentru că este un al treilea, cei doi pot deveni simultan unul, nu numai prin reciprocitatea iubirii dintre ei, ci prin uitarea comună a ambilor în fața celui de al treilea. Numai existența unui al treilea în Dumnezeu explică crearea unei lumi numeroase de eu-ri și ridicarea lor la nivelul de parteneri îndumnezeiți ai Tatălui și ai Fiului în iubire, prin Duhul Sfânt, egal cu Ei. De aceea numai prin Duhul Sfânt se răspândește iubirea divină în afară. Nu degeaba eu-urile create sunt înfățișate și ridicate la nivelul de parteneri ai dialogului cu Tatăl și cu Fiul prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt reprezintă puțința întinderii iubirii dintre Tatăl și Fiul la alte subiecte și, în același timp, drep-

vedere moral, o satisfacție, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu Se deschide în oarecare fel iubirii, conpenetrării unuia de către altul, renunțării unuia pentru altul. Doi este deja unirea perechii. El mai conține imperfecțiuni, pentru că atunci când lubești pe altul, te lubești pe tine însuși. Celălalt te reflectă. Unui nu se lubește, doi se iubesc. Iubirea desăvârșită, extatică, jertfeinică, iradlantă, deschisă, fără restricții, fecundă nu apare cu adevărat decât cu trei" (p. 10).

201. Henrik Ibsen a descris iubirea aceasta egoistă, nefastă și nesigură a unei soții față de soțul ei, geloasă chiar pe iubirea soțului față de propriul lor copil (*Micul Eyolf*).

tul unui al treilea la dialogul iubitor al celor doi, drept care El investește subiectele create.

2. Trelmea Persoanelor, condiția a menținerii distincte a persoanelor în comuniune. Contrazicerea ei prin Filloque

Dacă am folosit înainte pentru modul de a fi al lui Dumnezeu termenul de *subiectivitate pură* spre a înlătura de la El orice semn al caracterului de obiect, am făcut-o înțelegând prin subiectivitate nu un conținut iluzoriu ce și-l poate da un subiect, ci modul absolut liber al lui Dumnezeu de a fi prin *Sine* și de a *Se decide prin Sine*. Dar acest mod înseamnă la Dumnezeu cel mai consistent mod de realitate: El e o subiectivitate obiectivă sau o obiectivitate subiectivă. El e dincolo de distincția între subiectivitate și obiectivitate, căci persoana e nu numai cugetare, ci și cea mai intensă realitate. Dumnezeu e deasupra subiectivității și obiectivității cunoscute de noi. El e una întrucât e alta. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: 'Orice cugetare este o sinteză a celor ce cugetă și a celor cugetate, dar Dumnezeu nu este nici dintre cei ce cugetă, nici dintre cele cugetate. El este deasupra acestora. Căci altfel S-ar circumscrie ca subiect ce cugetă, având lipsă de relația cu ceea ce cugetă, iar ca obiect cugetat căzând în chip firesc, datorită relației, sub vederea celui ce cugetă'²⁰².

Dar această consistență subiectiv-obiectivă e asigurată deplin în Dumnezeu prin faptul că El e în trei persoane. O singură persoană se poate considera că e numai cugetare, două persoane scufundate în comuniunea lor exclusivă pot avea și ele impresia că au ieșit din realitate. Numai a treia persoană le asigură că ele sunt într-o realitate obiectivă în care depășesc subiectivitatea lor duală. Căci deși a treia persoană e trăită și ea ca subiect, totuși, prin faptul că e

202. *Capetele gnostice*, II, 2; Filoc. rom. II, p. 166.

trăită de două, le dă acestora sentimentul obiectivității lor proprii. Un obiect comun care le-ar fi necesar, le-ar circumscrie, dar o persoană egală lor le lasă în necircumscrierea lor și le-o mărește făcându-le deplin "obiectivă" necircumscrierea lor.

Cel de al treilea împlinește rolul de "obiect", de orizont, care asigură și celor doi sentimentul obiectivității, prin faptul că-i păzește de a se confunda într-o unitate indistinctă, prin exclusivismul iubirii între ei, pe care-l poate produce socotința fiecăruia din ei că nu mai e nimic vrednic de iubit în afară de celălalt. Existând un al treilea de aceeași valoare, nici unul din cei doi care se iubesc nu uită de vrednicia de iubire a celui de al treilea și prin aceasta sunt reținuți de la confundarea întreolaltă. La oameni, al treilea poate avea rolul de a-i feri pe cei doi nu numai de a se scufunda unul în altul, ci și de a cădea într-o plictiseală de moarte prin neputința lor de a-și întreține permanent interesul reciproc, din cauza finitudinii lor. La oameni, al treilea are deci rolul de a oferi unuia sau altuia din cei doi și ambilor noutatea unei alte comuniuni, după care pot reveni cu interes improspătat și îmbogățit la comuniunea dintre ei.

La Dumnezeu nu poate fi vorba de rolul Celui de al treilea de a reaprinde iubirea dintre Cei doi, ci numai de menținere a Lor într-o distincție personală, cu toată iubirea neîntreruptă ce persistă între Ei, datorită înfinității Lor. Raportarea Lor la al treilea coincide cu confirmarea obiectivității Lor subiective și, odată cu aceasta, cu asigurarea distincției Lor personale. În cele trei persoane se confirmă deplin "adevărul" existenței lui Dumnezeu, care în doi ar fi confirmat numai în parte, iar prin unul ar rămâne incert. De aceea Duhul Sfânt Se numește în mod special "Duhul adevărului" (In 15, 26; 16, 13) și El are menirea să întărească în adevăr. În troparul Botezului se spune că: "Duhul în chip de porumb a adevărit întărirea cuvântului" Tatălui cu privire la Fiul cel întrupat.

Întrucât prin Duhul, ca al treilea, se adeverește existența lui Dumnezeu, El mai e numit și "Duhul vieții", iar pentru creaturi înseamnă "Dătătorul de viață" și "Mângâietorul", sau "Duhul Sfânt" și "Sfîntitorul" (In 17, 17, 19).

La Dumnezeu, Duhul nu poate avea rolul de a atrage pe Unul din Cei doi la o comuniune alternativă cu Sine pentru a reaprinde iubirea Unuia față de Celălalt, cum îl are cel de al treilea la oameni, ci numai pe acela de a-l menține în distincția Lor, pentru că toate cele trei Persoane dumnezeiești stau față către față. La oameni, aceasta se întâmplă rar și nedeplin. La oameni, trebuie să se producă mereu o mutare a privirii de la unul la altul, când sunt prezente trei persoane. Totuși uneori are loc și la oameni aceasta, când iubirea între cei trei e deplină și egală. Părinții privesc împreună la copil; copilul privește simultan fețele părinților; un părinte privește simultan fața copilului și a celuilalt soț. Nici unul nu devine, când sunt toți trei de față, *el* pentru ceilalți. Nici unul nu-i al treilea propriu-zis în ce privește ordinea sau iubirea sau cinstirea. În aceste cazuri cei doi sunt pentru al treilea *noi*, iar al treilea, *tu*; sau cei doi sunt *voi* pentru cel de al treilea. La Dumnezeu, Cei trei sunt oarecum simultan, *eu, tu, tu*.

La Dumnezeu, această raportare e perfectă și permanentă. Încât nu există un al treilea în sens propriu, adică în sensul că ar fi în afara relației directe eu-tu. Aceasta cu atât mai mult cu cât fiecare Persoană vede prin fiecare Persoană și pe Cealaltă, sau Le vede în Sine însăși pe Celelalte. La Dumnezeu au loc simultan relațiile *noi-tu*, sau *eu-voi*, dar și *eu-tu-tu*. Fiecare Subiect divin e capabil de această simultană atenție la Celelalte, privește deosebit sau câte două. Un al patrulea nu mai e necesar pentru actualizarea plenitudinii existenței, pentru confirmarea Celor doi în existență. Al treilea reprezintă tot ce mai poate fi dincolo de Ei, toată realitatea prin care Se pot confirma Cei doi. Al patrulea în Dumnezeu ar dispersa și ar limita pe al treilea, iar scădea

Importanța. Al patrulea ar însemna că nu mai e concentrat tot orizontul obiectiv în care se află Cei doi, într-o singură Persoană.

La oameni e posibil acest lucru, pentru îmbogățirea lor spirituală și pentru depășirea monotoniei trăite în raport cu oricare persoană, în callitatea ei de mărginită; e necesar ca un *eu* să atragă în rolul de *tu* mereu alte și alte persoane cuprinse sub categoria lui *ei*. *Ei* trebuie să fie multiplu, pentru că și *eu* și *tu* sunt mărginiți. Dar în nici un caz nici la oameni nu există decât categoriile: *eu*, *tu* și *ei*, sau multiplul lor, în care ar fi asimilate mai multe persoane ca *eu*, ca *tu*, sau ca *ei*: *noi*, *voi*, *ei*. Din perspectiva relației *eu-tu* nu se poate merge mai departe de *ei*, pentru că nu are unde să se mai meargă. P. Florensky spune: "Voi fi întrebat: de ce există tocmai trei ipostasuri? Eu vorbesc de numărul "trei" ca de unul immanent adevărului, inseparabil de el (eu nu pot exista în afara relației cu tine și în afara unui orizont care ne confirmă, *n.n.*)... numai în unitatea celor trei primește fiecare o unitate absolută. În afară de trei nu există confirmare (în adevăr), nu există subiect al adevărului. Dar mai mult ca trei? Da, pot exista și mai mult ca trei prin primirea unor subiecte în sânul vieții treimice. Dar aceste noi ipostasuri nu mai sunt membre prin care subiectul se conservă ca subiectul adevărului și de aceea nu apar ca necesare interior pentru absolutul său; sunt ipostasuri condiționate, care pot să fie sau să nu fie pentru subiectul adevărului (și chiar pentru confirmarea mea la limită în adevărul existenței terestre, limită depășită prin trelmea dumnezeiască în existența mea veșnică, *n.n.*). De aceea nu pot fi numite ipostasuri în sensul propriu și e mai bine să fie numite persoane îndumnezeite"²⁰³.

Învățătura catolică despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un singur principiu, formulată

203. P. Florensky, *op. cit.*, p. 36.

cu intenția de a întări comuniunea între Tatăl și Fiul, păcătuiește împotriva celor două puncte expuse mai sus: a extinderii generoase a iubirii dintre Tatăl și Fiul și a menținerii distincte a Persoanelor Lor, ba chiar a Persoanei Sfântului Duh.

Accentuând iubirea dintre Tatăl și Fiul până la confundarea Lor într-un singur principiu al purcederii Sfântului Duh, teologia catolică nu mai vede pe Aceștia ca fiind Persoane distincte. Iar aceasta face imposibilă chiar iubirea între Ele. Căci nemaieexistând ca două Persoane în actul purcederii Duhului, Tatăl și Fiul nu Se mai pot iubi propriu-zis. Existența Duhului ca al treilea, sau rolul Lui de a arăta mărimea iubirii dintre Tatăl și Fiul și de a-l păstra ca Persoane distincte, devine fără obiect. El nu mai e propriu-zis al treilea, ci al doilea. Duhul e văzut mai degrabă ca Cel ce-l scufundă pe Cei doi într-o unitate indistinctă. Iar dacă Cei doi, pentru a purcede în comun pe Duhul, Se scufundă într-un tot indistinct, Duhul ca rezultatul acestui tot indistinct nu mai poate fi nici El persoană.

De fapt expresiile unor teologi catolici despre Duhul Sfânt sunt atât de ambigue, încât e greu să mai spuim dacă îl consideră persoană sau nu. Iar alții îl declară persoană, dar din speculațiile lor rezultă mai degrabă concluzia că nu e persoană. Toți sunt conduși la această concluzie de speculațiile prin care identifică nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh cu actele psihice și, deosebit de necesitatea de a întemeia prin aceste acte purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul ca de la un singur principiu. Necesitatea aceasta a îndemnat teologia catolică să identifice pe Fiul cu imaginea ce și-o face Tatăl despre Sine prin cunoaștere, iar purcederea Duhului, cu iubirea dintre Tatăl și Fiul. Iubirea aceasta nemaiținând în existență două persoane deosebite, este ea însăși persoana comună a Tatălui și a Fiului. În felul acesta Tatăl și Fiul sunt contopiți, în acest act, într-o persoană duală, într-un "noi", adică încetea-

ză de a mai fi două persoane propriu-zis, ba această realitate contopită, deci impersonală, este socotită totodată ea însăși Duhul Sfânt.

Dintre teologii catolici contemporani care identifică pe Duhul cu acel "noi" constituit de Tatăl și Fiul, menționăm pe Heribert Mühlen. El declară: "Se poate spune că Duhul Sfânt este actul comun (*Wir-Akt*) dintre Tatăl și Fiul, adică "noi" ca persoană ("*Wir*" în Person), respectiv "relația intertrinitară *noi*"²⁰⁴. "Duhul Sfânt este *relația intertrinitară* "noi", întrucât actul comun (*Wir-Akt*) al Tatălui și Fiului subzistă în El însuși"²⁰⁵.

Precum se vede, Mühlen persistă să numească totuși pe Duhul Sfânt persoană. Dar e foarte stranie această persoană care nu e altceva decât persoana duală a Tatălui și a Fiului. "În Duhul Sfânt, unitatea personală a Tatălui și a Fiului *devine* persoană". "Duhul Sfânt este unitatea dintre Tatăl și Fiul în persoană, ea este așa zicând perihoreza (conpenetrarea) întradină în persoană"²⁰⁶. "*Deosebirea Duhului de Tatăl și de Fiul constă tocmai în aceea că El este apropierea absolută a două realități într-o persoană*" (subliniat de Mühlen)²⁰⁷.

Mühlen vrea totuși să mențină pe Tatăl și pe Fiul ca persoane distincte. El crede că distincția între El e asigurată prin faptul că, concomitent cu "relația-noi" dintre El, care e una cu Duhul Sfânt, există și o "relație *eu-tu*" între Tatăl și Fiul; sau că *înainte* de "relația-noi" între El se afirmă "relația *eu-tu*" între El. "Tatăl și Fiul încă nu alcătuiesc un "noi" în sensul deplin, înainte ca (într-un "mai târziu" logic față de constituirea fiecăruia din El ca persoană) să purceadă pe Duhul. Reciprocitatea *eu-tu* încă nu este ca atare comunul lui "noi". Aceasta dă expresie faptului

204. *Der heilige Geist als Person*, 3 Auflage, Münster, Verlag Aschendorf, 1996, p. 157.

205. *Op. cit.*, p. 159.

206. *Op. cit.*, p. 159.

207. *Op. cit.*, p. 166.

că Tatăl și Fiul Se află într-o mai strânsă relație de cum Se află Duhul și Fiul față de Tatăl²⁰⁸.

Pe de altă parte, Mühlen consideră că "relația-noi" între Tatăl și Fiul, care e una cu Duhul Sfânt, e un act al ființei dumnezeiești. "În *spiratio activa* se arată natura divină cea una, ca act al lui noi". "Tatăl și Fiul sunt în Duhul Sfânt (și în purcederea Lui) nu pe temeiul constituției fiecăruia ca persoană, ci pe temeiul unității naturii divine"²⁰⁹.

Cu alte cuvinte, Tatăl și Fiul sunt două Persoane în relația eu-tu, între Ei, fiind concomitent și natura divină cea una în "relația Lor ca noi", care e identică cu Duhul Sfânt. Este evidentă în această concepție echivalarea ființei divine cu persoana, mai întâi cu cele două Persoane, a Tatălui și a Fiului, și apoi cu Persoana Sfântului Duh. Tatăl + Fiul = ființa divină = Sfântul Duh. În mod special se evaporează Persoana Sfântului Duh, Care Se menține ca persoană prin faptul că purcede de la o Persoană-Tatăl (In 15, 26).

Avem aici sub altă formă teoria catolică de la Tertulian: în procesiunea Unului la al Doilea, Dumnezeu Se diversifică, pentru ca în procesiunea continuată spre Duhul Sfânt să Se readune în Unul. Toma d'Aquino, reluând această concepție, spuse și el: "Prin iubire (Dumnezeirea) revine la substanța de unde începuse prin cunoaștere"²¹⁰. Iar Le Guillou, deși declară insistent că prin identificarea proceselor divine cu funcțiile psihice se pune în lumină caracterul personal al lui Dumnezeu mai mult decât în doctrina ontologistă patristică a ipostasurilor, spune la urmă: "Esența este aceea din care și prin care este totul în Dumnezeu, inclusiv Persoanele care sunt Dumnezeu"²¹¹.

208. *Op. cit.*, p. 161.

209. *Op. cit.*, p. 164.

210. Citat în revista *Istina*, nr. 3-4 (Iulie-decembrie) din 1972, p. 439.

211. "Réflexions sur la théologie trinitaire à propos de quelques études anciennes et récentes", în rev. *Istina* cit., p. 463. Vezi la Pr. D. Stăniloae, "Studii catolice recente despre Filioque", în rev. *Studii teologice*, București, nr. 7-8, Iulie-august 1973, p. 493.

Iubirea deplină între Tatăl și Fiul ca identică cu Duhul Sfânt, de care face atâta caz teologia catolică, nu e decât scufundarea celor două Persoane în flința impersonală, în sensul plotinian sau nirvanic.

Pericolul eșuării în acest impersonalism a fost evitat de teologia ortodoxă, prin faptul că nefiind obligată să explice o doctrină nerevelată, ca cea despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un singur principiu, prin procesele psihice, a primit pe Fiul și pe Duhul Sfânt ca persoane date în mod real prin naștere și purcedere, fără să se lase ispășită de încercări de a explica modul originii Lor după analogia funcțiilor psihice, ci l-a exprimat prin numirile apofatice *naștere și purcedere*.

Antrenată de analogia nașterii și purcederii cu funcțiile psihice, teologia catolică nu a mai ținut aceste două acte deasupra celorlalte acte ale lui Dumnezeu, pe care teologia ortodoxă le vede pe planul relațiilor lui Dumnezeu cu lumea. Astfel, teologia catolică declară că așa cum actele celorlalte ale lui Dumnezeu sunt comune tuturor Persoanelor divine pentru că provin din flința Lor comună, așa sunt comune și actul nașterii și al purcederii. Prin aceasta teologia catolică nu le mai menține pe acestea ca acte specifice ale persoanelor și constitutive pentru Persoanele divine. Din cauza aceasta teologia catolică deduce, din ordinea în care Persoanele divine Se manifestă în lume, o ordine a relațiilor Lor intradivine. Ea nu admite o libertate a ordinii divine în care lucrează Persoanele divine în lume, căci actele divine în lume trebuie să reproducă strict ordinea în care Se află Ele în viața intradivină. După ea, Fiul nu poate fi trimis de Duhul Sfânt, cum spune Domnul Hristos (Lc. 4, 18), pentru că pe planul etern Duhul este Acela care purcede de la Fiul. Se manifestă aici o lipsă de înțelegere pentru misterul libertății divine, o interpretare a lucrării lui Dumnezeu în lume după o ordine lipsită de libertate. Identificarea planului personal cu planul flinței și derivarea pla-

nului creațional din planul divin al ființei duc concepția catolică aproape de panteism. De aici decurge și raționalismul teologiei catolice.

H. Mühlen respinge învățătura că nașterea și purcederea ar aparține unor Persoane deosebite, declarând: Aceasta ar însemna că s-ar referi între Ele trei centre de acte. În Dumnezeu nu există însă decât un unic centru de acte, strict comun²¹². De aici ar rezulta că în Dumnezeu nu există propriu-zis un Tată și un Fiu, pentru că nu există o naștere ca act propriu exclusiv al Tatălui. Sfinții Părinți au accentuat și ei că în Dumnezeu există un singur principiu, un singur centru de acte, un singur centru al actelor de provenire; dar el este Tatăl, deci este o persoană, care asigură caracterul personal al tuturor Persoanelor, nu ființa comună care face relativă și ambiguă deosebirea dintre Persoane.

3. Treimea Persoanelor divine, condiția unei depline bucurii a Fiecăreia, de Celelalte

Admiterea simplă a celor trei Persoane dumnezeiești, fără încercarea de a explica originea Lor după analogia funcțiilor psihice, ne permite să înțelegem a treia semnificație principală a treimii Persoanelor, fără slăbirea distincției Lor personale. Această semnificație constă în faptul că asigură deplinătatea comuniunii Lor și în faptul că face această comuniune plină de bucuria unei persoane, de cealaltă. Între doi, bucuria nu e deplină dacă ea nu e comunicată de fiecare unui al treilea. Tatăl Se bucură de Fiul, dar bucuria aceasta vrea să și-o comunice unui al treilea ca să fie deplină. Aceasta nu înseamnă că Fiul trebuie să dea și El o existență unei alte persoane deosebite de Tatăl, căreia să-i comunice bucuria Sa. În acest caz, S-ar închide și Fiul

212. H. Mühlen, *op. cit.*

față de Tatăl în comuniunea cu câte o altă persoană deosebită. În acest scop Tatăl purcede pe al treilea Subiect, Care e îndreptat împreună cu Tatăl în întregime spre Fiul. Bucuria împărtășită a Tatălui de Fiul umple pe Fiul de o sporită bucurie de Tatăl. Pe lângă aceea, Fiul împărtășește și El bucuria Sa de Tatăl, acestul al treilea Subiect, fără să trebuiască să-L purceadă și El, odată ce există prin purcedere de la Tatăl. Duhul participă la bucuria Tatălui de Fiul întrucât purcede de la Tatăl, și participă la bucuria Fiului de Tatăl și prin aceasta strălucește din Fiul²¹³. Fiul însuși apare mai strălucitor Tatălui, întrucât Se bucură de Tatăl nu numai El ca imagine consistentă a Lui, ci și cu Duhul. Sfântul Grigorie Palama zice: 'Pe Acesta (pe Duhul) Fiul îl cere de la Tatăl ca Duh al Adevărului și al Înțelepciunii și al Cuvântului... și (prin El) Se bucură împreună cu Tatăl, Care Se bucură de El (de Fiul)... Căci Duhul Sfânt este această bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului, fiind comun Lor în ce privește folosirea, fapt pentru care e și trimis de Amândoi la cei vrednici, dar e numai al Tatălui în ce privește existența; de aceea, numai din El *purcede*'²¹⁴.

În sensul acesta Duhul Sfânt face legătura între Tatăl și Fiul, fără să înceteze să fie Persoană distinctă și fără să purceadă și de la Fiul. În sensul acesta Duhul e și 'Duhul Fiului', dar Fiul rămâne 'Fiu' în această strălucire a Duhului din El, nu devine Tată al Duhului. Duhul nu e El însuși bucuria, ci Cel care, participând la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, arată în plinătatea ei bucuria Unuia de

213. Asupra distincției între 'purcederea' Duhului din Tatăl și 'strălucirea' Lui din Fiul a insistat în mod special Patriarhul de Constantinopol, Grigorie Cipriotul, la sfârșitul sec. XIII. (A se vedea la Pr. D. Stăniloae, "Relațiile trelmice și viața Bisericii", în *Orthodoxia*, București, 1965, nr. 1).

214. *Capete teologice*, cap. 36, în *Filocalia greacă*, ed. II, Atena, 1893, p. 315.

Celălalt, sau bucuria tuturor Celor trei de toți trei. De aceea spune Sfântul Atanasie: "Iar Domnul a spus că Duhul este Duh ai Adevărului și Mângâietor; prin aceasta a arătat că în Acesta este Treimea desăvârșită"²¹⁵.

Învățătura ortodoxă despre purcederea Duhului Sfânt din Tatăl spre Fiul și despre strălucirea Lui din Fiul spre Tatăl, ținând pe Fiul în lumină în fața Tatălui, implică în sine faptul că Fiul și Tatăl nici nu Se confundă, nici nu Se separă. Acest rol îl are orlunde Persoana a treia în raport cu celelalte două Persoane: datorită Ei, Cele două nu Se confundă într-o iubire fără orizont, în sens panteist (ca în catolicism sau în diversele filosofii impersonaliste), nici nu Se separă în sens individualist (ca în protestantism), ci Se păstrează în comuniune. Propriu-zis, atât panteismul cât și individualismul sunt o cădere în natură, de la nivelul existenței personale, cu adevărat spirituale. De aceea din individualism ușor se trece în panteism, căci individul tinde să topească în sine pe celălalt. Dar de căderea în natură nu pot scăpa persoanele prin ele însele, ci numai prin ajutorul modului personal de existență, adică trinitar, al realităților transcendente, sau al lui Dumnezeu. Numai Sfânta Treime asigură existența noastră ca persoane.

Întrucât Duhul nu e numai Cel ce participă la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, ci e și Cel de care Se bucură și Tatăl și Fiul, El nu e al treilea într-un sens rigid al cuvântului. Dar întrucât Fiul are poziția deosebită, de chip al Tatălui, iar Duhul e purces în scopul participării la bucuria Tatălui de Fiul ca imagine, El are în relația celorlalte două Persoane rolul deosebit al Celui purces în scopul de a face ca bucuria fiecărei Persoane de Alta să fie o bucurie participată de Cealaltă. Numai în acest sens e numărat ca *al treilea*. Căci altfel, El poate fi numit tot așa de bine *al*

215. *Ep. I ad Serapionem*, P. G. 26, col. 589.

doilea ca și Fiul (un alt al doilea), sau întrucât atât Fiul, cât și Duhul sunt deodată cu Tatăl și împreună cu El, *toți sunt primul*. În Treime nu e un 'după' și un 'înainte'. 'Cei trei în Treime transcend orice număr matematic'²¹⁶.

Pentru faptul că e purces spre a da bucurie fiecărei Persoane, un vechi ecfonis al Bisericii pune înaintea Lui particula 'cu'. Sfântul Vasile cel Mare spune că această particulă exprimă 'demnitatea' Duhului²¹⁷. Adică ea înseamnă egalitatea în mărime cu Tatăl și cu Fiul, dar și rolul deosebit de a face ca fiecare Persoană să fie în relația cu Cealaltă, nu singură, ci împreună 'cu' Cealaltă. Amândouă aceste înțelesuri se cuprind, se pare, și în particula 'împreună cu', prin care este legat Duhul Sfânt de Tatăl și de Fiul în Simbolul niceo-constantinopolitan.

În acest sens, Duhul Sfânt prilejuește în mod special comuniunea (2 Cor. 13, 13; Filip. 2, 1). Duhul ne ferește de singurătatea ucigătoare. De aceea e *Mângâietorul*. Totdeauna El îți oferă o comuniune. În El găsește oricine o mângâiere. El ne asistă totdeauna. El ne înviorează bucuria noastră de Dumnezeu. El e 'de-viață-făcătorul'. În Duhul cunoaștem și mărim pe Dumnezeu și ne bucurăm de El²¹⁸. El dă mărturie conștiinței noastre despre Dumnezeu (1 Cor. 2, 10 urm.). Dumnezeu e sălășluit în noi prin 'Duhul' ca dar al Lui (1 Cor. 12, 3-9). Sfântul Atanasie zice: 'Noi fără Duhul suntem străini și depărtați de Dumnezeu. Iar prin împărtășirea de Duhul ne unim cu Dumnezeirea. Deci a fi în Dumnezeu nu e un lucru al nostru, ci al Duhului, Care este în noi și rămâne în noi atâta timp cât Îl păstrăm în noi prin mărturisire'²¹⁹.

216. P. Evdokimov, *Le Saint Esprit dans la tradition orthodoxe*, Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 44.

217. *Liber de Spiritu Sancto*, cap. 27, P. G. 32, col. 193.

218. *Ibidem*.

219. *Oratio III contra Arianos*, P. G. 26, col. 373.

Duhul e *Sfântul și Sfințitorul*, prin fidelitatea cu care asistă pe ceilalți, prin fidelitatea pe care o întreține în ceilalți față de Dumnezeu și întreolaltă. Ține de Duhul să participe și să Se facă participat ca persoană. El e expresia generozității lui Dumnezeu, a uitării lui Dumnezeu de Sine în 'ieșirea' Lui la creaturi. El e bucuria lui Dumnezeu de ele și a lor, de Dumnezeu.

PARTEA A DOUA

**LUMEA,
OPERĂ A IUBIRII LUI DUMNEZEU,
DESTINATĂ ÎNDUMNEZEIRII**