

DUMITRU
STĂNILOAE

IISUS HRISTOS

SAU RESTAURAREA O M U L U I

OPERE
COMPLETE
4

BASILICA



Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

OPERE COMPLETE

IV

DUMITRU STĂNILOAE (n. 16 noiembrie 1903 în Vlădeni, jud. Brașov; † 4 octombrie 1993, fiind înmormântat la mănăstirea Cernica). A urmat Facultatea de Teologie din Cernăuți (1922-1927), unde a obținut și doctoratul cu teza *Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, publicată în 1929 la Cernăuți. A efectuat studii de specializare pentru *Dogmatică și Istorie bisericească* la Facultățile de Teologie din Atena (1927-1928), München și Berlin (1928-1929), după care efectuează călătorii de studii și documentare la Paris și Belgrad. A fost profesor suplinitor (1929), provizoriu (1932) și definitiv (1935) la Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu, unde a predat Dogmatica, Apologetica, Teologia Pastorală și Limba Greacă. A fost hirotonit diacon (1931), apoi preot (1932). În perioada ian. 1934 - mai 1945, s-a îngrijit, în calitate de redactor responsabil, de publicarea ziarului *Telegraful Român*. Concomitent, a îndeplinit funcția de rector al Academiei Teologice „Andreiene” (1936-1946). La cererea autorităților comuniste a fost transferat la Facultatea de Teologie din București (1 ian. 1947), urmându-l la catedra de *Teologie ascetică și mistică* pe Nichifor Crainic, iar din anul 1949 a devenit profesor titular de *Teologie dogmatică și simbolică*. A fost arestat în data de 4 septembrie 1958; închis la Jilava și Aiud până în ianuarie 1963, când este reintegrat la catedră până la pensionare, în anul 1973, în anii următori a fost profesor consultant pentru doctoranzi. A susținut importante conferințe teologice în Atena, Tesalonic, Paris, Strasbourg, Bonn, Heidelberg, Tübingen, Freiburg, Geneva, Oxford, SUA etc. *Doctor Honoris Causa* al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Tesalonic (1976), Belgrad (1982), Atena (1991), al Institutului Teologic „Saint Serge” din Paris (1981), al Universității din București (1992). Membru corespondent (1990), apoi titular (1992) al Academiei Române.

SCRIERI: *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1938); *Ortodoxie și românism* (1939); *Poziția Domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie* (1942); *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (1943); *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român* (1973); *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutetele teologice*, vol. 1-3 (1978); *Για Ένα Ορθοδοξο Οικουμενισμό, Ευχαριστία, Πίστη, Εκκλησία* (*Despre un ecumenism ortodox. Euharistie, credință, Biserică* – Atena, 1976); *Dieu est Amour* (Geneva, 1980); *Theology and the Church* (New York, 1980); *Προσευχή, Ελευθερία, Αγιότητα* (*Rugăciune, libertate, sfințenie* – Atena, 1980); *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit* (Paris, 1981); *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3: *Spiritualitatea ortodoxă [Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe]* (1981); *Orthodoxe Dogmatik*, vol. 1-3 (trad.: germană – Zürich-Köln-Düsseldorf, 1985/1990/1995); *Le génie de l'Orthodoxie* (Paris, 1985); *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* (1986); *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (1987); *Studii de Teologie dogmatică* (1990); *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos* (1991); *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (1993); *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* (1993); numeroase studii și articole în reviste românești și străine.

TRADUCERI: Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene* (1930); FILOCALIA *sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși* (vol. 1-4, Sibiu, 1946-1948; vol. 5-12, București, 1976-1991, cu reeditări după 1993); în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*: Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri* (I, 1982); Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri* (2 vol., 1983 și 1990), *Ambigua* (reed. 2006); Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri* (2 vol., 1987 și 1991); Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri* (4 vol., 1991, 1992, 1994, 2000); Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice* (1993) ș.a.

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

OPERE COMPLETE

IV

IISUS HRISTOS SAU RESTAURAREA OMULUI

CARTE PUBLICATĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREAFERICITULUI PĂRINTE

DANIEL

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Editura BASILICA a Patriarhiei Române

București – 2013

CUVÂNT ÎNAINTE

În cronologia operei teologice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, apariția primei ediții a lucrării *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (1943) se înscrie între publicarea scrierii *Viata și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1938) și tipărirea primului volum al *Filocaliei* (1946). Pe de altă parte, această carte a văzut lumina tiparului, pentru prima oară, într-o lume care chiar în acele momente era sfârtecătă și răvășită de calamitățile provocate de cel de-al doilea război mondial.

Dacă felul în care această carte se inserează în devenirea scrișului teologic al Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae pare să grăiască despre fireasca ei rodire din fidelitatea față de tradiția apostolico-patristică, conjunctura istorică a apariției ei pune în lumină conștiința responsabilității autorului față de prezentul contemporan lui și explică totodată și profetica ei deschidere spre viitorul eshatologic. De altfel, chiar din primele rânduri ale volumului de față se dezvăluie intenția autorului nu de a împărtăși cititorilor săi o cunoaștere teoretică atemporală despre Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea omului, ci de a le ilumina, pe cât i-a stat în putință, taina Persoanei și a lucrării Sale răscumpărătoare, potrivit cu spiritul vremurilor lor. Cu alte cuvinte, de a-i ajuta să intre, pe calea lecturii și a reflecției duhovnicești, într-o legătura de mai strânsă apropiere cu Hristos Domnul, în Care sunt cuprinse răspunsurile definitive și salvatoare la toate întrebările, problemele și așteptările persoanei și existenței umane concrete și actuale.

Este, așadar, cum spune însuși Părintele Dumitru Stăniloae, o carte despre actualitatea celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi – Logosul și Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu, înomenit spre mântuitoare pătimire din iubire pentru noi, dar și o carte despre actualitatea credinței dreptmăritoare luminate și lucrarea ei regeneratoare asupra vieții personale și colective, despre actualitatea presantă a inevitabilei opțiuni *pentru* sau *contra* lui Hristos.

Nefiind o carte de dogmatică în înțelesul propriu al cuvântului, ci mai degrabă una de „meditație creștină”, cum precizează chiar autorul ei, referirile cu adânc discernământ la influenți exponenți ai unor mari curente de gândire teologică și filosofică ale epocii interbelice abundă, întru edificarea spirituală, dar și intelectuală, temeinică a cititorului râvnitor. Astfel, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae este, probabil, unul dintre puținii teologi ai Ortodoxiei care au întrevăzut și realizat în chip cu totul remarcabil valorizarea teologică înaltă, cu un spirit critic constructiv, exemplar, a unor prețioase idei, noțiuni și intuiții proprii gândirii unui K. Barth, unui M. Heidegger, unui L. Binswanger etc.

O asemenea perspectivă a adus un plus de dinamism, nouitate, prospețime acestei admirabile adânciri teologice în taina Persoanei Mântuitorului nostru Iisus Hristos, restauratorul ființei dezintegrate prin păcat a omului și al destinului său veșnic, spre fericita împreună-viețuire cu Preasfânta Treime. Cartea aceasta conține *in nuce* teme teologice majore care vor fi aprofundate în opera scrisă ulterioară a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, mai ales în monumentală sa *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, dar ea cuprinde și pagini de o frumusețe unică a cugetării creștin-ortodoxe și formulări memorabile cu iz de apoftegmă. S-ar mai cuveni menționat faptul că ediția prezentă aduce, pentru o mai înlesnită și fructuoasă lectură, *noutatea traducerii tuturor citatelor* – redată inițial în limbile lor originale: germană, franceză și greacă veche – *în limba română*.

Sunt, așadar, îndestulătoare motive pentru a binecuvânta cu bucurie reeditarea acestei mult-folositoare scrieri hristologice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae sub egida Editurii BASILICA, dorindu-le tuturor cititorilor ei să sporească, astfel, deopotrivă în cunoașterea și în iubirea lui Dumnezeu, Care „El ne-a iubit cel dintâi” (1 Ioan 4, 19).

† DANIEL

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

CRONOLOGIE

1903. S-a născut la 16 noiembrie 1903 în Vlădeni, județul Brașov, Dumitru, ultimul din cei cinci copii ai lui Irimie și Reveca; mama era nepoată de preot.

1917. La 10 februarie, pleacă la Brașov să urmeze cursurile Liceului confesional umanist „Andrei Șaguna”.

1918. I se oferă o bursă pentru clasa a IV-a de către Fundația „Emanuil Gojdu”.

1922. Primește o bursă în cadrul Universității din Cernăuți.

1923-1924. După un an părăsește Universitatea pentru a se înscrie și urma cursurile Facultății de Litere din cadrul Universității din București.

1924. În Postul Mare se întâlnește cu mitropolitul Nicolae Bălan, care-i oferă o bursă la Centrul Mitropolitan din Sibiu.

1927. Termină anul IV la Cernăuți și susține licența în Teologie sub conducerea prof. Vasile Loichiță, cu lucrarea *Botezul copiilor*; primește o bursă pentru studii de specializare la Atena.

1928. Toamna, susține la Cernăuți teza de doctorat cu titlul *Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*,

sub îndrumarea prof. V. Loichiță. Centrul Mitropolitan din Sibiu îi oferă o bursă pentru Bizantinologie și Dogmatică. Pleacă la München, pentru semestrul de iarnă, urmând seminarul de *Istorie și filologie bizantină* al profesorului *August Heisenberg*, tatăl celebrului fizician.

1929. În ianuarie pleacă la Berlin, pentru semestrul de vară, având profesori pe *Hans Lietzmann* și *Reinhold Seeberg*, apoi la Paris și la Belgrad, pentru studii de *Bizantinologie* și *Dogmatică* și documentare asupra operei originale a Sfântului Grigorie Palama; la întoarcerea în țară este încadrat profesor suplinitor la catedra de *Teologie fundamentală* a Academiei Teologice „Andreiene”; aici, în decursul celor 17 ani de activitate didactică, a predat *Teologie Dogmatică* (1929-1946), *Apologetică* (1929-1932 și 1936-1937), *Pastorală* (1932-1936) și *Limba Greacă* (1929-1934). La Cernăuți i se publică teza de doctorat.

1930. Pleacă la Constantinopol pentru a cerceta și copia opera teologică a Sfântului Grigorie Palama; la 5 octombrie se căsătorește cu Maria (născută Mișu).

1931. În luna mai i se nasc primii doi copii gemeni, Dumitru (care moare în septembrie 1931) și Maria; la 16 octombrie, este hirotonit diacon. Apare la Sibiu *Catolicismul de după războiu*.

1932. La 25 septembrie este hirotonit preot.

1933. La 8 octombrie se naște Lidia, avându-l ca naș de botez pe istoricul transilvănean Ioan Lupaș.

1934. La 1 ianuarie este numit redactor responsabil al ziarului *Telegraful Român*, funcție îndeplinită, vreme de 12 ani, până în 13 mai 1945. Îl cunoaște și leagă o strânsă prietenie cu Nichifor Crainic.

1936. În iunie este numit rector al Academiei Teologice din Sibiu, funcție îndeplinită până în 1946.

1938. Apare la Sibiu lucrarea fundamentală *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*.

1939. Publică la Sibiu *Ortodoxie și românism*.

1940. Vara, România intră în cel de-al Doilea Război Mondial. Se constituie, la inițiativa poetului Sandu Tudor, grupul *Rugul aprins*, din care făceau parte Ierom. Ivan Kulighin, duhovnicul mitropolitului rus de Rostov (refugiat la Cernica), Ierom. Benedict Ghiuș, Ierom. Sofian Boghiu, Prof. Alexandru Mironescu, poetul Vasile Voiculescu, Arh. Constantin Joja, Pr. Andrei Scrima, Ion Marin Sadoveanu. Întâlnirile periodice la mănăstirile Antim și Cernica au constituit o învioreare duhovnicească a vieții creștine în București.

1942. Apare la Sibiu *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie*, conținând și articole publicate inițial în *Telegraful Român*.

1943. Apare la Sibiu *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*.

1945. La sfârșitul lunii aprilie, moare fiica Maria (Mioara).

1946. Sub presiunea autorităților comuniste, reprezentate de Petru Groza, mitropolitul Nicolae Bălan este silit, împotriva propriei voințe, să-i ceară demisia din funcția de rector al Academiei; rămâne profesor în continuare până în 1947. Apare la Sibiu, primul volum din traducerea *FILOCALIEI sfințelor nevoințe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Este transferat prin „chemare” la Facultatea de Teologie a Universității din București, urmându-l la catedra de *Teologie ascetică și mistică* pe Nichifor Crainic.

1947. Locuiește cu soția și fiica Lidia în casa parohială a bisericii „Sfântul Gheorghe Vechi”. Apare la Sibiu volumul 2 al *Filocaliei*.

1948. Apar la Sibiu volumele 3 și 4 ale *Filocaliei*.

1949. Catedra de *Teologie ascetică și mistică* fiind desființată, rămâne profesor de *Teologie dogmatică și simbolică* pentru doctoranzi.

1950. Participă la întâlnirile organizate de grupul *Rugul aprins*, din care nu face parte, dar unde conferențiază de câteva ori.

1955. La Sibiu, are loc un mare congres al preoților ortodocși; Petru Groza, membru al prezidiului refuză să vorbească cu Părintele Stăniloae, fapt ce va avea consecințe negative mai târziu. Are loc canonizarea Sfântului Calinic de la Cernica.

1958. Începe un nou și mare val de arestări în România, ca o condiție a retragerii trupelor sovietice. Sunt arestați membri ai grupului *Rugul aprins*. Este urmărit de Securitate. La 4 septembrie este arestat, se face percheziție la domiciliul din București. În 5 septembrie, ora 4.00 dimineața, este dus la închisoarea din strada Uranus, pentru o lună, apoi în strada Plevnei, pentru încă o lună. În 4 noiembrie, începe procesul înscenat, caracteristic regimului comunist. Apare la București *Teologia dogmatică și simbolică: manual pentru Institutele Teologice*, în colaborare cu Nicolae Chițescu, Isidor Todoran, Ioan Petreuță – părintele Stăniloae nu a fost consemnat ca autor, întrucât, înainte de publicarea lucrării, a fost arestat.

1959. Este dus la Aiud, având printre alți colegi de celulă pe preotul Lazarov, paroh în Dobrogea sau pe avocatul și publicistul Petre Pandrea, care-l evocă în scrierile sale. Vreme de câteva luni este ținut în regim de izolare totală. Lidia, fiica părintelui, căsătorită între timp, naște pe unicul nepot Dumitru Horia; fiind asistentă la catedra de Fizică a Universității din București – prof. Hulubei – este obligată să părăsească Universitatea.

1961. Toamna, este adus la București pentru noi cercetări penale.

1962. În martie, este readus la penitenciarul din Aiud.
1963. În ianuarie este eliberat din închisoare și lucrează ca funcționar la Biblioteca Sfântului Sinod. În octombrie este reintegrat la catedră.
1965. Este solicitat să scrie articole și studii, de către cei care-l cenzuraseră înainte (Departamentul Cultelor se pregătea să prezinte Occidentului imaginea unei libertăți religioase).
1968. Este invitat la Freiburg și Heidelberg, de către profesorii Paul Miron și respectiv Heyer, pentru conferințe; primește acordul Departamentului Cultelor, ce urma politica schimbării imaginii României.
1969. Conferențiază la Oxford unde leagă prietenie cu profesorul de Teologie și scriitorul anglican Donald Allchin.
1971. Merge la Vatican ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române.
1973. Apare la București *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*. Devine pensionar cu titlu de profesor onorar, rămânând profesor consultant pentru cursul de doctorat.
1976. Apare la București *Filocalia*, volumul 5, iar la Atena volumul *Για Eva Ορθοδοξο Οικουμενισμό, Ευχαριστία, Πίστη, Εκκλησία* (*Despre un ecumenism ortodox. Euharistie, credință, Biserică*), cu o prefață semnată de Panayotis Nellas. Este declarat *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Tesalonic; în perioada 19-29 august participă la Al Doilea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă organizat la mănăstirea Penteli – Atena, alături de preoții profesori Ene Braniște, Ion Bria, Ioan G. Coman, Dumitru Popescu și Dumitru Radu.
1977. Apar la București volumele 6 și 7 ale *Filocaliei*.

1978. Apare la București *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutetele teologice*, volumele 1-3.

1979. Apare la București *Filocalia*, volumul 8.

1980. Apare la București *Filocalia*, volumul 9; la Geneva, *Dieu est Amour*, traducere de D. Nesser; la New York, *Theology and the Church*, traducere de R. Berringer, cu o prefață de John Meyendorff; la Atena, *Προσευχή, Ελευθερία, Αγιοτητα* (*Rugăciune, libertate, sfințenie*). I se acordă premiul „Dr. Leopold Lucas” al Universității din Tübingen.

1981. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Institutului ortodox „Saint Serge” din Paris. Este premiat la Londra cu distincția onorifică „Crucea Sfântului Augustin din Canterbury”, pentru merite teologice și creștinești. Apare la Paris *Prière de Jésus et expérience de Saint Esprit*, cu o prefață scrisă de Olivier Clément; la București *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3: *Spiritualitatea ortodoxă (Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe)* și *Filocalia*, volumul 10.

1982. I se acordă titlul *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie a Universității din Belgrad; în noiembrie conferențiază la New York, Boston, Detroit, Chicago, Washington. Apare la București traducerea din Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, vol. 1.

1985. Apare la Benzinger Verlag, Gütersloher Verlagshaus, *Orthodoxe Dogmatik*, vol. I, în traducerea profesorului H. Pitters, cu o introducere scrisă de Jürgen Moltmann; la Paris apare *Le génie de l'Orthodoxie*, traducere de Dan Ilie Ciobotea (azi Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române), cu o prefață scrisă de Olivier Clément.

1986. Apare la Craiova *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*.

1987. Apare la Craiova *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* și la București traducerea *Scrieri*, partea I, de Sfântul Atanasie cel Mare.

1988. Apare la București traducerea *Scrieri*, partea a II-a, de Sfântul Atanasie cel Mare.

1990. Este ales membru corespondent al Academiei Române. Apare în aceeași editură ca și primul volum *Orthodoxe Dogmatik*, vol. 2, traducere de H. Pitters, cu o prefață scrisă de Jürgen Moltmann; la Roman apare *Filocalia*, volumul 11, iar la Craiova volumul *Studii de Teologie dogmatică ortodoxă* care cuprinde *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, Omul și Dumnezeu* și traducerea *Imnele iubirii dumnezeiești* ale Sfântului Simeon Noul Teolog.

1991. Este ales membru titular al Academiei Române. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie a Universității din Atena. Apare la Sibiu *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*; la București apare traducerea *Scrieri*, vol. 1, de Sfântul Chiril al Alexandriei și *Filocalia*, volumul 12.

1992. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Apare la Craiova volumul *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*.

1993. Apar la București lucrările *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului și Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*. La 4 octombrie din același an, Părintele Dumitru Stăniloae a trecut la cele veșnice.

PREFAȚA AUTORULUI

(la prima ediție)

În Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, se cuprind toate puterile de refacere ale omului din orice timp și, implicit, toate comorile de înțelepciune (*Coloseni 2, 3*). În El avem răspunsul la toate problemele care se pun rând pe rând, din interes teoretic sau din aprigă luptă cu greutățile vieții, spiritului omenesc. El este pururea actual și anticipează continuu actualitatea.

Soluțiile la care începe, de pildă, să se oprească, după căutări și experiențe chinuitoare, omenirea de azi, i-au fost indicate de mult în formă nedezvoltată în taina persoanei și a operei lui Iisus Hristos.

M-am străduit să evidențiez, atâcât mi-au fost modestele puteri, cu deosebire actualitatea lui Iisus Hristos pentru timpurile de azi. Am avut de luptat în această străduință cu o îndoită greutate.

Întâi, cu amploarea și adâncimea subiectului. El depășește orice putere omenească. Oricât ai căuta să împreuni și să împaci cât mai multe din aspectele sub care a fost privit și înțeles Iisus Hristos, lărgind și împletind punctele de vedere într-o sinteză cât mai cuprinzătoare, îți dai seama că nu poți nici pe departe reda bogăția și profunzimea răspunsurilor, sugestiilor, concluziilor ce rezultă din persoana Lui, ba mai riști pe deasupra să sacrifici închegarea strânsă și armonică a multelor perspective sub care te-ai încumetat să privești acest munte din istoria omenească. În al doilea

rând, e enorm de greu să scoți în relief, scriind despre Iisus Hristos, aspectele actualității Lui, corespondența Lui cu problemele vii ale timpului nostru, fără a lăsa în umbră sau a utiliza în trăsături prea generale formulele dogmatice în care au cuprins Sinoadele ecumenice doctrina despre El. O scriere care își propune să desfășoare semnificația lui Iisus Hristos pentru lume trebuie să fie proaspătă, actuală, vorbind fiecărui timp în limbajul lui, dar trebuie să se mențină totodată în strânsă legătură cu tradiția Bisericii, în așa fel încât cititorii să identifice fără greutate în Iisus Hristos Cel înfățișat din nou, pe Iisus Hristos pe care Îl mărturisește Biserica de totdeauna în învățătura și cultul ei.

Scriind această carte, am rugat tot timpul pe bunul Dumnezeu să-mi ajute să înving cu bine greutatea celor mai însemnate, ca să iasă din strădania mea o carte și vie și nouă, dar și fidelă doctrinei neschimbate a Bisericii. Trebuie să precizez, însă, că scrierea de față nu e o carte de dogmatică propriu-zisă. Pornind de la formulele dogmatice, ea a căutat să rezolve în lumina lor probleme ale vieții omenești individuale și sociale, care nu formează propriu-zis obiectul unor definiții dogmatice.

E o carte de gândire, de meditație creștină în sens larg. Dogmele sunt formule concise, cu obiect restrâns și tocmai în concizia și caracterul restrâns al cuprinsului lor e dată posibilitatea lor să rămână o axă neschimbătoare în continua schimbare a vieții, pe care s-o îndrume în linii generale fără să o stingherească în variabilitatea ei. Fără a avea pretenția ca să fi scris o carte deplin satisfăcătoare despre Iisus Hristos, aș fi mulțumit dacă ea ar servi, pe de o parte, la întărirea convingerii despre dumnezeirea Lui și la justificarea vieții trăite în legătură cu El, pe de alta, ca un punct de plecare pentru întocmirea altor monografii cu acest subiect.

Introducere

REVELAȚIA CA ÎMPLINIRE A OMULUI

1. OBIECTUL TRANSSUBIECTIV AL CREDINȚEI

Credința este certitudinea despre existența lui Dumnezeu, ca realitate personală supremă ce nu stă în continuitate de substanță cu noi și cu natura, și despre cele comunicate nouă de El prin revelație. Credinciosul este sigur că măcar uneori se află față de Dumnezeu în raport asemănător ca față de a doua persoană, deși e nevăzut.

Cea dintâi și principala trăsătură a credinței este aceea că ea nu e un simplu fenomen lăuntric al sufletului nostru, ci este o raportare la o realitate care nu se confundă cu actul credinței sau cu ceva ce face parte din ființa omului. Credința nu se poate concepe și nu poate exista decât ca parte a întregului dual: credință – obiectul credinței dincolo de ea.

Mai mult chiar decât cunoașterea, credința trăiește din siguranța realității obiectului ei dincolo de ea. Inima credinței e certitudinea. Nicio cunoștință nu poate avea o asemenea certitudine. Iar certitudinea se referă tocmai la realitatea transsubiectivă a obiectului credinței.

Totuși, întrucât, în general, și cunoașterea trăiește din siguranța realității obiectelor ei, analiza raportului dintre credință și realitate poate să se folosească și de indicațiile oferite de ordinea cunoașterii naturale.

În cunoaștere avem de-a face cu acte „prin care conștiința afirmă o realitate întrucât se transcende pe sine”¹, trece

¹ John CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, Uppsala, 1933, p. 176.

peste sine la ceva de dincolo de ea, se uită pe sine, socotește că privește spre altceva decât spre subiectul propriu. Că pe această mărturie a conștiinței se poate pune un temei, o arată faptul că nu prin orice act conștiința se transcende pe sine și afirmă o realitate transsubiectivă. Subiectul nostru are facultatea de a deosebi între experiențele împreunate cu o realitate transsubiectivă și între vis sau fantezie². De altfel, conștiința este ultima instanță la care ne putem raporta în chestiunea realității obiective. Orice alte mărturii tot de conștiință se prind, tot împreunate cu ea se prezintă. Negarea realității obiective e lipsită tocmai de acest ultim suport al mărturiei conștiinței.

N. Hartmann³, voind să dovedească realitatea transsubiectivă a obiectelor cunoașterii, a arătat cât de mult este scaldat actul cunoașterii în acte emoționale, care au și ele un caracter transcendent, lansându-se dincolo de conștiință. El deosebește trei grupe de asemenea acte emoționale transcendente ce însoțesc cunoașterea:

1. Acte esențial receptive, în care subiectul pățește, suportă ceva: actele experienței, trăirii, suferirii, suportării. În aceste acte subiectul nu stăpânește sau observă, ci e stăpânit, cuprins, atins de ceva (Modus des Betroffenseins).

2. Acte prereceptive, care premerg experienței sau trăirii: așteptarea, presimțirea, starea în care subiectul e gata pentru ceva, temerea, grija, speranța. În aceste acte, subiectul se află în modul de anticipare a presiunii (Modus des Vorbetroffenseins). Este în ele o siguranță „că ceva vine”.

3. Acte prospectiv-active, prin care omul anticipează spontan viitorul, îl cere, îl provoacă: dorința, voința, acțiunea.

² J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, p. 176.

³ N. HARTMANN, *Das Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin, 1933.

În toate aceste acte experiem o „asprime a realului” (die Härte des Realen), fie că presează el asupra noastră mai înainte de orice inițiativă proprie, fie că reacționează, rezistă la acțiunea noastră. Presiunea sau rezistența aceasta o simțim mai ales în întâlnirea cu alte persoane, de unde urmează că această conștiință a realității culminează în conștiința despre alte persoane⁴.

Presiunea și reacția pe care le simțim în aceste acte de la realitatea transsubiectivă arată că acea realitate nu e simplă aparență, fenomen produs de conștiința noastră, ci o transcendență adevărată a subiectivității noastre.

Făcând abstracție de particularitățile concrete și psihologice din analiza lui N. Hartmann, John Cullberg⁵ găsește că ceea ce distinge structura actului de conștiință prin care se afirmă realitatea obiectelor transsubiective de structura actului prin care nu se afirmă o asemenea realitate, este că, în primul caz, obiectele se impun conștiinței ca entități ce nu pot fi schimbate arbitrar sau socotite ca neexistând, cum se întâmplă în al doilea caz. Un castel închipuit depinde de mine să mi-l închipui într-un fel sau altul, o casă reală mă silește să o cunosc așa cum este⁶.

⁴ N. HARTMANN arată că în actele prin care voim să facem ceva persoanelor, experiem, afară de realitatea lor, și realitatea valorilor morale ca independente de subiectul nostru. Încă din primul moment al intenției noastre cu privire la alții se întoarce asupra noastră, ca o ripostă, meritul sau vina, prin care experiem acordul sau dezacordul nostru cu valorile morale (p. 24). Dar aceste valori, dacă nu depind de noi – ci sunt mai presus de noi – nici de toți oamenii la un loc, nu pot exista nici ca entități de sine stătătoare. Ele trebuie să fie întemeiate într-o voință supremă, suverană a întregii realități. În concret, experiența emoțională a valorilor morale, simțirea lor, este și o simțire a lui Dumnezeu.

⁵ J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, p. 186.

⁶ Prin orientarea aceasta spre ontologie, filosofia se aproprie din nou de creștinism, căci trăsătura fundamentală a creștinismului este credința în realitate ca produs al lui Dumnezeu.

Multe din cele spuse în legătură cu cunoașterea se pot aplica credinței pentru a dovedi, în aceeași măsură, realitatea obiectului ei. Credința este și ea un act prin care conștiința vizează ceva transsubiectiv, prin care se transcende pe sine. Sâmburele ei este un act de cunoaștere, convingerea despre ceva de dincolo de lumea imanentă. Deosebirea de cunoașterea obișnuită stă numai în obiect, care e dincolo de tot ceea ce este văzut, și în măsura în care se cunoaște și înțelege conținutul obiectului. Dar o importanță defavorabilă credinței n-ar putea avea această deosebire, odată ce faptul de a fi văzut un obiect e mărturisit de conștiință, iar ea ne mărturisește tot atât de cert și despre realitatea obiectului ei de credință. Prin aceasta nu gândim că vizibilitatea unor obiecte este un fapt produs de conștiință, căci în asemenea caz nu i s-ar impune atât de silnic și n-ar fi o caracteristică numai a unora, ci că numai prin ea se poate constata, numai ea e instanța de mărturisire.

În ultimă analiză, se poate zice despre lumea cunoscută: cred că există, iar despre lumea credinței: știu că există.

Dar, mai mult decât actul de cunoaștere propriu-zis, credința e îmbrăcată în acte și stări emoțional-transcendente, cărora, de asemenea, li se potrivesc perfect caracteristicile găsite de N. Hartmann la analiza actelor ce însoțesc cunoașterea.

Credința e experiată de credincios nu ca un produs personal, ca un rezultat al eforturilor proprii, ci ca o presiune pe care o exercită asupra conștiinței o prezență sau semnele covârșitoare ale unei prezențe, care e una cu realitatea în care crede. Subiectul se simte cucerit, cuprins, atins. Numai după producerea acestor stări, care cuprind în ele și cunoașterea proprie credinței, sau numai în cadrul lor, are loc și o activitate din partea credinciosului, o voință de-a crede și mai bine.

În sfârșit, însușirea generală pe care o găsește Cullberg în structura actului prin care conștiința se transcende pe sine în cunoaștere, și anume forța cu care se impune obiectul ca real conștiinței, o aflăm întrutotul ca determinând și actul credinței.

Credinciosul nu poate să nu țină pe Dumnezeu de real, nu poate să gândească ceva, din ce cunoaște ca revelat de El, altfel de cum e convins că i-a revelat.

N. Hartmann nu stabilește drept criteriu al realității transsubiective vizibilitatea, caracterul fizic, ci „asprimea” cu care ni se impune, făcându-ne să o „îndurăm”, să o „experiem”, să o „trăim”⁷.

El chiar spune că „experiența” despre care este vorba „nu trebuie identificată cu empiria în înțelesul științific și gnoseologic. Există o experiență de alt chip, mai elementară decât aceea și mai adânc înrădăcinată în viață, mai umană și mai fundamentală în același timp, mai potrivită cu uzul de vorbire decât aceea a cunoașterii empirice”⁸.

Dar dacă este așa, n-avem niciun drept să nu recunoaștem că experiența religioasă, mai intensă și mai statornică decât toate, nu ar fi produsă de o realitate transsubiectivă reală, așa după cum însăși este convinsă.

N. Hartmann vorbește de experiența de-a fi apăsător sau purtat de o forță transsubiectivă, căreia nu se poate să nu-i corespundă ceva real⁹, chiar dacă acel ceva rămâne ascuns cunoașterii¹⁰. Dar experiența vreunei părți din realitate stă

⁷ N. HARTMANN, *Das Problem der Realitätsgegebenheit*, p. 16.

⁸ N. HARTMANN, *Das Problem der Realitätsgegebenheit*, p. 16.

⁹ N. HARTMANN, *Das Problem der Realitätsgegebenheit*, p. 17.

¹⁰ „Ceea ce a fost de fapt, ceea ce mi s-a întâmplat sau ceea ce s-a petrecut, poate să îmi rămână ascuns.”, în *Das Problem der Realitätsgegebenheit*, p. 18.

în raport direct cu gradul de participare la ea. Când ești numai spectator nu poți experia anumite realități care se desfășoară alături de tine¹¹.

Se poate obiecta față de aplicarea la credință a celor constatate în cunoaștere că obiectele cunoașterii se impun tuturor subiectelor omenеști ca reale, pe când obiectul credinței numai unora.

Dar faptul că se impune multora este o dovadă deplină despre realitatea lui. Nici realitățile cognoscibile pe cale naturală, îndeosebi cele ale vieții spirituale, nu le cunosc și nu le mărturisesc toți oamenii. Filosofii, prea adeseori, afirmă experiența unor realități spirituale care nu se impun tuturor conștiințelor cum se impune lumea obiectelor. E adevărat – deși și acest fapt e negat de mulți filosofi – că toți ar putea ajunge la cunoașterea lor. Dar cine ne spune că n-ar putea ajunge toți oamenii și la cunoașterea realităților de credință? În orice caz, faptul că majoritatea covârșitoare a conștiințelor sunt sigure de ele nu poate fi explicat, ținând seama de analogia oferită de domeniul cunoașterii, decât prin incursiunea unor semne sau date ale obiectului de credință în acele conștiințe.

2. PROVENIENȚA CREDINȚEI

O a doua trăsătură principală a credinței este că ea se ivește în om într-un chip minunat. Certitudinea omului despre realitatea divină se naște altfel decât cunoașterea lumii naturale.

Vom continua analiza actului de credință din acest al doilea punct de vedere, căutând să ne dăm seama despre

¹¹ N. HARTMANN, *Das Problem der Realitätsgegebenheit*, p. 18.

calea pe care vine la credință un om. Ceea ce vom obține prin această analiză va contribui la evidențierea mai deplină a realității obiectului credinței și a existenței reale a unei Revelații divine.

Dacă vei întreba pe orice om care crede, pe ce cale s-a sălășluit credința în el, îți va răspunde că prin predica sau prin viața altuia, dacă a dobândit credința la o vârstă înaintată, sau prin părinții lui, dacă vine cu ea din copilărie. Nu există om care să-și fi câștigat credința din natură, din lumea văzută impersonală. Mai întâi, practic, un asemenea caz este neefectuabil. Orice om, mai înainte de-a ajunge la putința contemplării naturii, trăiește în raport direct cu alți oameni mai în vârstă, cu părinții, cu cei ce-l cresc. De obicei, în orice societate religioasă, omul primește credința în acea fază a vieții sale în care nu i s-a limpezit încă un raport aparte între el și natură. În caz că, pierzând mai târziu credința, ar câștiga-o prin contemplarea naturii, aceasta nu ar fi propriu-zis o credință cu totul nouă, ci o retrezire a celei dintâi. Dar nu s-a auzit să-și fi reaprins cineva credința prin contemplarea pură a naturii. Orice ins care a pierdut și și-a recâștigat credința a întâlnit unul sau mai mulți oameni care manifestau prin cuvânt sau faptă certitudinea credinței și acest fapt a produs și în el, deodată sau treptat, o renaștere a credinței. Natura a putut avea un rol auxiliar de consens la ceea ce auzea de la alții și se renaștea în el. Cu atât mai puțin se naște credința, la un om care n-a primit-o în copilărie, prin contemplarea naturii. Un păgân nu ajunge la credința în Hristos dacă nu intră într-o societate creștină sau dacă nu se întâlnește cu un misionar. În general, nimeni nu vine la o credință articulată, sigură, decât printr-un om sau printr-o societate care o mărturisește.

Natura indică pe Dumnezeu, dar graiul ei nu este atât de clar și de sigur. Graiul ei, de un caracter general și neprecis, se limpezește numai pentru cel care a primit credința de la alt om. Natura indică un temei, un izvor, o cauză dincolo de ea, la care parvenim prin intuiție fulgerătoare sau prin logică strânsă, dar nu ne descoperă clar însușirile aceluia temei. Așa se face că unii concep acest temei în chip panteist, alții înclină a-l considera ca persoană, dar siguranța nu au nici cei dintâi nici cei din urmă. Chiar dacă îl consideră ca persoană, ei au ajuns cel mult la ideea adevărată de Dumnezeu. Dar de aici și până la certitudine, care constituie ființa credinței, e o prăpastie pe care omul nu o poate trece prin inițiativă și silință proprii.

Există, fără îndoială, în om impulsul de a căuta dincolo de lume temeiul ei, de-a transcende cele văzute, fiind mânat și de evidenta insuficiență a lor și a sa proprie. Și acest impuls, această necesitate de-a transcende cele imediate, putem să-l numim o predispoziție funciară spre credință, ajutată de structura lumii și de structura existențială atât de amar experiată a propriei ființe, care nu-și poate găsi mulțumirea în mărginirile, mizeriile și neputințele sale și nici în ce îi dă lumea. Această înclinație spre credință e o parte din chipul umbrit al lui Dumnezeu rămas în om. Ea este comună tuturor oamenilor și stă la baza întregii strădănie de înălțare a lor prin cugetare, artă și faptă etică, încât am putea spune că e inima apriorică a tot ce face din om o ființă deosebită de animal. Ea nu poate fi smulsă din om decât deodată cu omenitatea lui, cu coborârea lui în animalitate, cu încetarea lui de-a mai privi în sus, spre largi orizonturi.

Și mai putem spune că această trebuință de a căuta și de a afla temeiul suprem al lumii este terenul în care își găsește

loc potrivit de ancorare puterea de Sus pentru a produce în om credința, este organul natural care poate fi transformat prin coborârea harului dumnezeiesc în ochiul spiritual al credinței cu vederea clară și certă. Afirmatia lui Karl Barth că în om nu se află niciun rest din chipul dumnezeiesc de care să se încopcieze darul credinței și că, prin urmare, cel ce crede în om Cuvântului dumnezeiesc este exclusiv Dumnezeu însuși – Duhul Sfânt așezat în om crede Cuvântului, deci totul este o acțiune intratrinitară – duce la negarea absurdă a Revelației¹².

Dar această predispoziție spre credință nu se desăvârșește în credință propriu-zis prin natură¹³, oricât ar avea și natura un însemnat rol în reculegerea omului, în stimularea lui spre căutarea și spre cugetarea celor de dincolo de ea și chiar a lui Dumnezeu.

Calea pe care vine credința în om este un alt om. Și vorbim nu numai despre credința ca și cuprins, ceea ce-i de sine înțeles, ci și ca act și ca putere. Cel mai minunat lucru este forța cu care se comunică certitudinea de credință de la omul care o are la cel care îl vede. Cine se află în preajma unui om care își mărturisește încordat sau calm, dar neclintit, credința, greu poate rezista să nu devină și el credincios. Certitudinea din altul naște certitudinea în noi. Provine

¹² A se vedea, între altele, referitor la această chestiune: J. FEHR, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*, Freiburg (Schweiz), Leipzig, 1939, p. 46. Fehr dă și următorul citat din BARTH: „Dacă Dumnezeu Se revelează, aceasta înseamnă că Dumnezeu însuși pășește în arenă ca cel cunoscut și cel ce cunoaște, ca cel știut și cel ce știe, ca cel ce vorbește și cel ce aude.” (*Christliche Dogmatik im Entwurf*, I Band, München, 1927, p. 39).

¹³ Nu este vorba aici de Revelația naturală, care e descoperirea lui Dumnezeu în afară de Hristos nu numai prin natură, ci și prin om, deci și printr-o tradiție ce-a rămas din starea primordială a omului.

acest lucru tainic din încrederea pe care o avem în alt om? Nu, căci uneori cel ce crede este, în alte referințe, un om care deține un loc mai modest în considerația noastră și a societății, în comparație cu persoane mult mai înzestrate și față de care suntem mult mai legați. Într-un chip indescriptibil suntem copleșiți de siguranța că persoana respectivă nu-și ia din puterile proprii certitudinea credinței, ci se află aici în lucrare puterea lui Dumnezeu mai presus de a oricărui om. Știm prin noi înșine că omul, de la sine, nu poate ieși din îndoială, nu-și poate dărui certitudinea. Dacă întâlnim pe cineva care o are, avem siguranța că privim umbra mâinii lui Dumnezeu în lucrare. Apostolul Pavel insistă asupra faptului că tocmai pentru că se prezenta ascultătorilor în înfățișarea unui om fără putere, fără prestanță, lucra prin el cu mai multă forță cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, prin omul care crede avem siguranța că vedem dincolo de el pe Dumnezeu, și Cel ce lucrează din el asupra noastră, făcându-ne să credem, este iarăși Dumnezeu. Credința altuia este mediul, este cărarea, prin care transmite Dumnezeu credința în noi. Desigur, minunat este în aceasta nu numai faptul că Dumnezeu lucrează, ci și acela că lucrează tocmai prin om, că ni se adresează dintr-un om. Cuvântul cifru, pe care îl întrebuințează filosoful Karl Jaspers pentru a arăta calitatea lucrului concret de-a ne descoperi, când suntem în stare, transcendența, se potrivește cât se poate de bine în special pentru omul a cărui credință este ocazia care face să se aprindă în noi siguranța despre Dumnezeu.

Dar tocmai fiindcă e om ca noi și nu și-a putut da singur această certitudine, pe care o simțim ca pe un element mai presus de lume, omul prin mijlocirea căruia se produce credința în noi nu a putut ajunge la ea decât ca și noi, prin certitudinea altuia sau a altora. Astfel, fiecare om care crede

trimite, pe de-o parte, la alt om, care a crezut înaintea lui, iar pe de alta, la Dumnezeu, care Se înfățișează în chip negrăit, dar sigur, ca lucrând în credința aceluia de la care a primit-o și în a sa. Credința nu e un bun explicabil în cadrul individualist. Ea este produsul raportului între om și om și al lucrării lui Dumnezeu, care e activ în acest raport. De la om și de la Dumnezeu deodată sau de la Dumnezeu prin om se naște ea. Credința fiecăruia indică spre trecut și spre cer.

Dar trimiterea aceasta de la om la om, în trecut, până unde se continuă? Până la acel om care se înfățișa, celor ce-l ascultau și-l vedeau, atât de deosebit de ei prin certitudinea credinței sale, încât aceia erau siguri că lucrarea lui Dumnezeu e activă în el într-un mod care covârșește lucrarea dumnezeiască din orice om care crede. Credința aceluia are o copleșitoare masivitate, o imperială impetuozitate, se înalță transparent ca vârful de stâncă ale unor munți uriași în omul și peste omul care rămâne, privit în sine, o fărâmă neînsemnată. Omul acela grăiește cu uimitoare claritate și evidență despre Dumnezeu și voia Lui. E ceva la el ce nu s-a mai întâlnit la niciun om, așa încât cei ce ajung în raport cu el își dau seama că aici s-a produs o intervenție directă a lui Dumnezeu, umplând, strâmtorând sufletul într-o măsură și intensitate cum nu sunt posibile când credința se produce prin credința altui om. El însuși mărturisește că a fost trezit nu prin credința altui om, ci prin experiența directă a lui Dumnezeu.

Omul la care întâlnim certitudinea absolută a credinței, fără ca să o fi primit de la alt om, întrucât singur iarăși nu și-a putut-o da, nu a putut-o dobândi decât de la Dumnezeu de-a dreptul. Acesta este prorocul și el este unul dintre organele prin care coboară Revelația dumnezeiască în societatea omenească.

Dar, întrucât orice proroc din cursul istoriei omenești nu aduce, propriu-zis, prima dată credința pe pământ, ci o înviorează cu o energie neobișnuită și îi accentuează anumite elemente din cuprinsul ei, cel mai însemnat proroc este primul om care a crezut. Prin el a coborât prima dată Revelația în lume. Și, cum omul fără credință nu e om, primul om care a crezut, primul om care a primit Revelația coincide cu primul om, în general.

Dar noi nu vom stăruia aici asupra modului cum se introduce Revelația dumnezeiască în lume. Reținem numai faptul că propagarea ei se face prin oameni, în cursul istoriei. Nu, însă, așa încât oamenii ar fi ei de ei în transmiterea Revelației, ca în transmiterea diferitelor bunuri culturale. Ca să poată fi transmitător al Revelației, omul trebuie să fie cucerit de lucrarea lui Dumnezeu care produce în el credința, însă cucerirea aceasta are loc prin intermediul unui om care a crezut înainte și așa mai departe, căci, altfel, omul respectiv nu ar mai fi simplu propagator al Revelației, ci coborât al ei din nou pe pământ. Propagarea Revelației se realizează prin înlănțuirea generațiilor de oameni, prin istorie, însă nu numai prin ea, ci și prin Dumnezeu.

Comunicarea Revelației se face prin „trimiterea” omului la om, dar în lucrarea „trimisului”, a „apostolului”, însuși Dumnezeu este cu el. Iisus, trimițând pe ucenici la propovăduire, în preajma înălțării de pe pământ, le promite că va fi cu ei în toate timpurile până la sfârșitul veacului.

Rezultatele obținute în cursul expunerii de până aici se vor preciza dacă vom încerca acum să scoatem în relief capacitatea omului de-a fi propagator al Revelației și valoarea și împlinirea ce i-o dau acest rol. Aceasta ne va ajuta să înțelegem și mai mult motivele înomenirii Fiului lui Dumnezeu.

3. OMUL CA PROPAGATOR AL REVELAȚIEI

Problema aceasta se formulează în următoarele întrebări: Ce este omul ca să fie ales de Dumnezeu ca propagator al Revelației Sale? Ce-l face pe el apt să împlinească această misiune? De ce nu primește fiecare om direct Revelația? Sau de ce nu o primește, în principal, prin alte medii și nu prin om? Cu alte cuvinte, cum se face că Dumnezeu ne poate agrăi mai bine din alt om sau că noi simțim mai pătrunzător pe Dumnezeu agrăindu-ne din alt om decât dintr-un obiect?

Trebuie să vedem, în primul rând, prin ce se deosebește semenul nostru de lumea obiectelor, fixe sau mișcătoare. Ce ne reține, ne sesizează, ne izbește, îndeobște, la semenul nostru, deosebit de ceea ce ne oferă obiectele? Nu e cazul de a ne analiza pe noi înșine pentru a vedea ce găsim în noi deosebit de obiecte, plante și animale și a atribui apoi și celorlalți oameni. E vorba de experiența cu totul specială pe care o facem în întâlnirea cu alt om, ca provocată de el, experiență pe care nu o putem face când ne privim pe noi cu uitarea altuia, dar pe care o putem provoca și noi altuia, însă nouă înșine nu ne-o putem produce. Iar experiența altui om, nu a mea, în ceea ce are ca om, deosebit de tot ce e dat în planul obiectiv, o facem în primul rând și în mod accentuat atunci când ne întâmpină ca a doua persoană, adresându-se direct nouă.

Ne interesează apoi omul în chipul persoanei a doua, în chipul celui ce ne agrăiește direct, pentru că de la el am primit fiecare credința. E drept că ne întărește credința și vederea unui om sau a unei mulțimi în rugăciune, fără să fie în comunicare directă cu noi. Dar nimeni n-a ajuns la credință fără să-i fi mărturisit cineva vreodată în grăire directă

credința sa și nimeni nu poate simți creșterea credinței proprii dacă, privind la un grup de oameni în rugăciune, nu actualizează, având și ajutorul amintirii, o stare personală asemenea aceleia în care se află când este în raport direct de eu-tu cu altă persoană. Dacă nu simte pe cel sau pe cei ce se roagă ca pe unii care îi cer și lui direct să se roage – chiar dacă aceia nici nu observă prezența lui – rugăciunea lor nu va avea un efect atât de puternic în înviiorarea credinței lui.

Pe om îl descoperim drept ceea ce este deosebit de tot ce e dat în ordinea lucrurilor prezente masiv, ca materie, ca viață, ca legi, ca fapte, mai cu seamă în ipostasul de a doua persoană, de *tu* sau numai într-un cânt l-am experiat pe unul sau pe altul ca atare.

Prin ce ni se prezintă omul deosebit de orice realitate din lumea înconjurătoare, când îl întâlnim ca pe a doua persoană? Trupul lui îl cunoaștem ca făcând parte dintre entitățile ce iau loc în ordinea lumii văzute și când îl vedem ca a treia persoană. Faptele lui, manifestările lui afective, de asemenea le vedem și la persoanele cu care nu suntem în raport direct și le putem înșirui în întâmplările lumii.

Experiența cu totul deosebită pe care o facem în fața unui om ca persoana a doua este că nu mai stă ca obiect înaintea noastră, ci drept ceva ce ne pretinde, ne revendică, nu ca entitate fizică, ci spirituală. Tot ce ne înconjoară ni se prezintă ca stând întins la dispoziția noastră, e o lume de obiecte în care nu vedem o intenție îndreptată direct asupra voinței noastre, ci stând sau mișcându-se indiferente la faptul că existăm, puse parcă anume să fie folosite, să fie înglobate în domeniile eului. Nimic nu se ridică deasupra noastră în chipul în care este eul nostru ridicat deasupra lor. Sunt, desigur, munți, râuri, fiare care au o forță superioară nouă,

de parcă ne domină. Unele au o forță chiar de agresiune, nu numai de rezistență. Dar nu vedem la niciuna *intenția* de a fi ridicată deasupra noastră. Ne simțim deasupra tuturor, dacă nu prin putere fizică numaidecât, prin conștiința de subiect. Acest lucru din urmă îl experiem în contactul cu alt om, ce ne întâlnește în calitatea de a doua persoană. Am întâlnit aici un subiect. Experiența acestui subiect e alta decât a subiectului nostru. Subiectul altuia nu ne mai produce experiența că suntem stăpâni asupra lui, ci se opune conștiinței noastre că suntem singurul centru al lucrurilor, simțim de astă dată că suntem într-un anume chip reduși din starea de stăpânitori, de centru, simțim deasupra noastră, limitându-ne, puterea tainică a unui subiect străin¹⁴. Experiența aceasta n-o facem însă ori de câte ori avem în fața noastră un om la persoana a doua. De multe ori nu îl lăsăm să vorbească, ci numai îi poruncim, sau, chiar dacă ne vorbește, ne complăcem în a-l privi de sus, bagatelizându-l sau contemplând putințele ce se cuprind în el pentru satisfacerea

¹⁴ Louis LAVELLE: „Dar nici rezistența obiectului, nici cea a ideii nu epuizează noțiunea de rezistență. Niciuna dintre acestea nu constituie o rezistență imposibil de învins... Dimpotrivă, există o rezistență pe care nu o voi învinge niciodată, și aceasta este cea care mă împotrivesc unei alte libertăți, adică unei ființe care nu este eu și care își întemeiază independența pe o activitate de care ea însăși dispune... De altfel, nu servește la nimic să pretind că pot să influențez această voință, să o fac să cedeze și să mi se supună în vreun fel. Știm bine că nu influențăm, atunci, decât sentimentele și trupul, adică orice pasivitate care este legată de acesta. Dar în clipa în care această voință își dă consimțământul, numai ea este aceea care și-l dă, printr-un act care nu poate veni decât de la ea, deoarece el este acela care o face să existe. Și în acest sens, când o altă voință mi se supune, ea îmi rezistă tot atât cât mi se supune, de vreme ce acest act însuși prin care ea mi se supune, dacă el nu este o imitație înșelătoare, este încă al ei propriu.” (*De l'Acte*, p. 407).

pretențiilor, planurilor noastre de extindere a puterii sau a poftelor noastre. Atunci nu vedem în acel om nimic esențial care să-l deosebească de lumea obiectelor. Nu-l experiem ca tu, ca persoana a doua. Faptul că stă în fața noastră încă nu e o dovadă că am intrat cu el în raport de eu-tu, căci câte lucruri și animale nu stau în fața noastră fără să iasă din categoria celor lipsite de subiect. Când nu experiem caracterul de subiect al unui om, în raport cu noi, chiar dacă stă în fața noastră, parcă stă cu spatele, nu cu fața, așa cum ne pare că stă toată lumea obiectelor.

Pentru ca să experiem caracterul de subiect al altui om față de noi, trebuie să ne înfrânăm fluxul masiv al pornirilor egoiste și să fim atenți la el. Nu prin privire; aceasta n-ajunge. Ea ne pune în situația de a contempla o lume pe care o încadrăm în domeniul eului. Când privim o persoană, dacă o privim numai, o facem pentru noi, pentru a constata că ne place sau nu ne place. Trebuie să fim atenți prin ascultare la ceea ce ne spune. Cuvântul este arătătorul principal al subiectului semenului nostru. Nu un cuvânt prin care se exprimă un sens logic impersonal, asemănător aceluia prin care profesorul dezvoltă o teorie sau descrie părțile constitutive ale unei insecte. Cuvântul acela poate fi urmărit în detașarea lui de persoana concretă și atunci sensul lui devine un obiect al gândirii, al subiectului nostru. Numai cuvântul care exprimă voința conlocutorului ne descoperă direct subiectul lui. Dar noi putem lăsa să răsune și să treacă pe la urechile noastre și acest cuvânt, dacă nu suntem dispuși să punem frână egoismului nostru, dacă e covârșitor în noi gândul la propriile noastre planuri, poște și interese. Iar pericolul acesta ne pândește cu deosebire atunci când în cuvântul altuia nu adulmecăm decât o voință egoistă, o intenție de-a ne stăpâni, de-a ne întrebuința. Atunci se pro-

duce în noi reacția egoismului propriu, care ne face impermeabili la experiența subiectului altuia¹⁵.

Numai acea voință a altuia, manifestată în cuvânt, ne ajută să experiem intens, clar și durabil subiectul lui, pe care o simțim că nu urmărește un scop egoist, o reducere a subiectului nostru la starea de obiect, ci comuniunea, înțelegerea, dragostea noastră. Numai cuvântul altuia, care ne cere și nouă un cuvânt, un răspuns la întrebare, cuvântul ce se mișcă între doi naște subiectul tău și al meu, dar nu cuvântul monolog¹⁶. Numai atunci o persoană omenească ne devine cu adevărat un tu, când face și din noi un adevărat eu¹⁷, încărcat plenar de caracterul subiectului, al raportului eu-tu. Eul adevărat nu trăiește în izolare, în afirmarea pățimașă

¹⁵ Martin BUBER: „Relația către tu este nemijlocită. Între eu și tu nu există nicio terminologie, nicio pre-știință și nicio fantezie; între eu și tu nu stă niciun scop, nicio dorință și nicio anticipare.” (*Ich und Du*, Berlin, 1936, p. 18). Pe ideea aceasta își bazează Eberhard Grisebach (*Gegenwart*, 1928) radicala lui critică a oricărei etici și pedagogii preocupate de vreun sistem sau de vreo ideologie, care, după el, nu poate scoate pe om din închisoarea eului și nu-l poate duce la adevărata întâlnire cu semenul. Despre aceeași problemă se exprimă F. EBNER, astfel: „În legătura eu-lui cu tu-ul aflat în procesul realizării proprii, omul își are adevărata sa viață spirituală; însă nu acolo unde se dorește cel mai mult a fi văzută: în poezie și artă, în filosofie și religii mitice, visând la spirit. Întreaga cultură nu a fost până acum nimic altceva și nu va fi nimic altceva decât un vis al spiritului, pe care omul îl are în singurătatea eu-lui propriei existențe, dincolo de realitățile spirituale ale vieții.” (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, Regensburg, 1921, p. 20).

¹⁶ Ferdinand EBNER: „Pentru că eu-l și tu-ul există totdeauna numai în legătură reciprocă unul cu celălalt, există în măsură la fel de mică un eu lipsit absolut de tu, după cum și un tu fără eu nu poate fi gândit. Cuvântul este cel prin care este configurată nu numai existența, ci mai ales legătura celor două.” (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 19).

¹⁷ Martin BUBER: „Omul devine eu prin tu.” (*Ich und Du*, p. 36), „Eu devin prin tine; devenind eu, îți vorbesc cu tu.” (p. 18).

a egocentricității, dar nici în coborârea la obiect sub stăpânirea semenului ca unic subiect¹⁸.

Am spus mai înainte că experiența omului în persoana a doua o distingem prin faptul că, spre deosebire de tot ce e în lume, ni se înfățișează ca subiect ce ne limitează. Acum putem adăuga că pe om, în existența cea mai deplină posibilă, în rolul de tu, îl experiem ca subiect ce ne lasă sau ne ridică și pe noi la nivelul de subiect. Raportul între mine și tine, stabilit astfel, e un raport de subiecte, mai bine zis o comuniune de subiecte. Descoperind subiectul semenului, am devenit și eu un subiect, nu prin faptul că nu mă atinge, că nu-mi cere, nu-mi pretinde nimic, ci prin faptul că-mi cere iubirea, îmi cere apropierea liberă. Ceea ce experiez e limită și libertate în același timp, e obligativitate în fața altuia, datorie de ascultare, și totuși bucurie de-a împlini acea voie, impuls liber și fericit de slujire¹⁹. E putere de la altul și totuși sentiment de putere proprie. În lumina acestui raport înțelegem cum între har și libertate nu e niciun antagonism, ci libertatea crește prin har. Harul nu e predestinație, nu e desființare a persoanei mele, iar libertatea nu este mândria cu „dreptatea” proprie²⁰!

¹⁸ F. EBNER: „Eu-l nu se poate găsi niciodată în sine însuși și de aceea trebuie să se caute în tu. Falsul eu își dorește tu-ul ca obiect al puterii. Falsul eu devine cu ușurință el însuși obiect.” (*Wort und Liebe*, Regensburg, 1935, p. 124).

¹⁹ Louis LAVELLE: „Eu nu iubesc, decât numai atunci când dobândesc legătura cu această libertate care nu este a mea și care o eliberează pe a mea, în loc să o înrobească... Libertatea rămâne o simplă posibilitate, atâta timp cât dragostea nu s-a născut. Dar a acționa din dragoste înseamnă, pentru fiecare dintre noi, a acționa din sine însuși. Dragostea este, deci, actualitatea libertății.” (*De l'Acte*, pp. 532-533).

²⁰ W. SCHMIDT: „Antinomia dintre libertate și har nu se poate rezolva printr-o gândire logică, ci prin trimiterea la misterul meta-rațional, care este dat legăturii personale a unui eu cu un tu.” (*Zeit und Ewigkeit*, 1927, p. 384).

Dar, chiar când în cuvântul altuia se manifestă voința de comuniune și nu o voință egoistă, tot putem rămâne surzi la apelul lui. El fulgeră o clipă în fața conștiinței noastre, ca pe urmă să nu mai auzim decât sunet de cuvinte. Omul a căzut pentru noi atunci din calitatea de om, adică de tu, de subiect ce caută comuniunea, ca să rămână un obiect cu loc precis și modest în rândul celorlalte²¹. Subiectul altuia, voința lui de comuniune, ceea ce numim tu, nu se impune așadar în același chip silnic cunoașterii noastre ca lumea obiectelor, ca sunetul cuvântului, ca sensurile logice²². Se cere din partea noastră un efort pentru a face experiența subiectului altuia. Harul, deși ne solicită, nu ni se împărtășește fără un efort personal. John Cullberg spune că la subiectul altuia ajungem prin credință²³. Trebuie să credem cuvântului celui cu care vorbim, cuvânt prin care ne grăiește despre voința lui de comuniune cu noi, căci numai așa, numai prin cuvânt putem lua cunoștință de existența acestei voințe. Noi putem adăuga că această credință e împreunată sau pregătită de înfrânarea egocentrismului, de domolirea zgomotului ce-l fac pornirile noastre egoiste care

²¹ M. BUBER: „Tu-ul individual trebuie să devină un obiect, după încheierea procesului relațional. Obiectul individual *poate*, prin intrarea în procesul relațional, să devină un tu.” (*Ich und Du*, p. 42).

²² M. BUBER: „Omul, căruia eu îi spun tu, nu îl experiez deloc. Dar stau în relație cu el. Abia atunci când ies din această relație îl experiez iarăși. Experiența este tu – depărtare.” (*Ich und Du*, p. 16); „Ce se experiază așadar de la tu? Nimic. Căci nu se experiază. Ce se știe așadar de la tu? Totul. Pentru că de la el nu se mai știe nimic detaliat.” (*Ich und Du*, p. 17).

²³ J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, p. 204. Vezi și Louis Lavelle: „Dar numai rezistența unei alte voințe, tocmai pentru că pune în joc o activitate pe care nu o îndeplinesc eu însumi, nu este obiectul unei experiențe, ci al unei credințe” (*De l'Acte*, p. 408).

ne împiedică să fim atenți la cuvintele altuia, ca prin ele să auzim subiectul lui.

Odată ce prin acest fel de înfrânare și atenție sau printr-o asemenea credință ne-am găsit înaintea subiectului altuia, realitatea lui, deși dincolo și de altă categorie decât realitatea obiectelor, ni se impune cu o forță mai mare decât a acestora. Cu o forță însă a cărei sesizare e continuu în funcție de libertatea noastră, de voința de a crede. Pentru conștiința trezită la datoriile ei față de chemarea aproapelui, realitatea acestuia covârșește toată lumea obiectelor. Subiectul altuia îl experiem ca limită, ca putere ce ne obligă, ce ne revendică, câtă vreme lumea obiectelor ni se prezintă, cu toată rezistența oarbă a unora dintre ele, ca un domeniu peste care stăpânirea eului se poate întinde nelimitat. Iar, întrucât gradul de realitate cu care se înfățișează conștiinței noastre lumea obiectelor e în funcție de rezistența lor la arbitrariul nostru, realitatea subiectului tău, deși accesibilă prin credință, se înfățișează conștiinței mele cu o intensitate superioară realității lumii obiectelor.

Să reținem rezultatul acesta, adăugându-l la cele spuse la începutul studiului despre realitatea pe care o revendică în fața conștiinței obiectele credinței, mai mult chiar decât obiectele cunoașterii, pentru care, de asemenea, n-avem alt criteriu că sunt reale decât mărturia conștiinței. E o nouă dovadă că nu suntem în drept să atribuim obiectelor cunoașterii mai multă realitate decât obiectelor credinței.

Realitatea altuia, ca subiect, nu se deosebește însă de realitatea obiectelor numai prin faptul că ea nu se impune ca un lucru dat, ci se descoperă numai celui ce o crede, dar putem spune că, într-un anumit mod, ea își datorează însăși existența credinței semenului. Din acest motiv, Cullberg

spune că *tu* nu este un lucru dat, ci o misiune, o datorie, ceva de înfăptuit prin credința mea²⁴. Semenul ca ființă liberă se realizează abia prin credința și iubirea mea. Iubirea continuă creația lui Dumnezeu sau colaborează la creația Lui²⁵.

Înțelegem aceasta dacă avem în vedere că, uneori, când chemarea noastră după comuniune rămâne fără ecou, ne scufundăm în întunericul vieții egoiste. Sau, dacă nu chemăm noi pe cineva la comuniune, nu se trezește în el adevăratul eu; sau, în sfârșit, dacă ne cheamă el fără rezultat, îl condamnăm la moartea singurătății. Trebuie să aibă cineva un mare sprijin interior ca să poată exista ca eu, când nu-i răspund nici eu nici altul chemării la comuniune. În egoism, în patimi, în singurătatea necomunicării însuși eul tânjește, coboară într-o existență bolnavă, de umbră chinuită. Precum subiectul altuia îl descoperim și-l „creăm” prin credință, la fel subiectul din noi se naște și se întărește prin credința semenului. „Intimitatea ființei mele poate, de asemenea, fi afirmată prin altul, grație unui act de credință împlinit față de mine, care vizează actul prin care mă afirm eu însumi ca libertate și care, într-un anume sens, chiar îl depășește, întărind uzul ce-l fac eu de libertate, care nu-mi inspiră

²⁴ „Când sunt pus în fața lui tu, a activității lui, nu există decât două posibilități: sau neg pe tu, cu alte cuvinte caut să consider activitatea ce mă întâmpină numai ca un proces în cadrul lumii (*als einen Weltvorgang*), care poate fi utilizat... Sau recunosc pe tu, adică ascult apelul lui și caut să mi-l însușesc, ca să-i servesc în calitatea lui de tu. Doar așa poate fi realizat raportul eu-tu; purtătorul lui este voința de-a servi, voința personală de comuniune.” „Aceasta înseamnă că voința străină care întâmpină voința mea nu e «dată» în lume (*nicht in der Welt* «gegeben»). Dar dacă tu nu e «dat», în orice caz îmi e încredințat ca o misiune (*das Du wenn nicht gegeben, immerhin aufgegeben*).” (J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, pp. 201-202).

²⁵ Louis LAVELLE, *De l'Acte*, pp. 522-523.

totdeauna atâta încredere câtă am în altul, lăsându-mi adesea multă îndoială. Încât eu sunt susținut de altul în afirmarea nu numai a ceea ce sunt, ci și a ceea ce pot și trebuie să fac”²⁶.

„Se poate spune că eu simt totdeauna necesitatea de a fi susținut în existență prin judecata altuia și mă scufund în disperare sau nebunie când nu mai am asistența lui... A disprețui, a ignora pe cineva înseamnă a voi să-l arunci în neant. Dar numai iubirea altuia, făcându-mă obiect al ei, poate atinge în mine nu numai ceea ce arăt sau ceea ce fac, ci ceea ce sunt, intimitatea mea pură și existența mea eternă”²⁷.

Iubirea altuia față de mine este însă inseparabilă de credință, ca bază a ei. Pe de altă parte, iubirea altuia mă întărește numai când cred și eu în el. Prin legătura credinței cresc subiectele. „Este admirabilă întocmirea aceea care face ca credința ce o am în existența altora să fie condiția mărturiei ce mi-o dau ei, mărturie de care am lipsă”²⁸.

Cât de mult trăim prin atenția altora și prin atenția noastră la ei, prin tensiunea, prin strigătul după comuniune, chiar dacă nu e realizată deplin, ne-o arată faptul că oricât de egoistă ne-ar fi viața, oricât de mult absorbită de grija satisfacerii pasiunilor egoiste prin tot ce ne stă la dispoziție – chiar și prin persoanele altora – totuși nervul de viață dă-tător al străduințelor noastre e preocuparea de opinia altora, e gândul permanent la alții, la lauda lor, la respectul lor, la ochii lor care credem că ne urmăresc, chiar dacă nu ne urmăresc de fapt. Trăim ca niște actori preocupați continuu de ce vor zice spectatorii, de felul cum ne oglindim în sufletul lor. Dacă un om ar fi sigur că nu-l urmărește nimeni

²⁶ Louis LAVELLE, *De l'Acte*, p. 100.

²⁷ Louis LAVELLE, *De l'Acte*, p. 99.

²⁸ Louis LAVELLE, *De l'Acte*, p. 99.

cu atenția sa, n-ar putea trăi, i-ar lipsi oxigenul. Chiar când nu trăim în comuniune, nu putem ieși din tiparul ei desfigurată și chinător²⁹. Numai o animalitate deplină ne-ar ajuta să ieșim desăvârșit din ea.

Toată societatea omenească ne este o țesătură de relații, de comuniune nedeplină, cu unii semeni prin faptul că n-au fost încercate, cu alții, prin faptul că s-au încercat dar au eșuat sau n-au putut dura. Numai puține relații de-ale noastre sunt înfăptuiri depline ale comuniunii; sau poate niciuna.

Dacă realizarea subiectului adevărat în om se datorește semenului, asupra fiecăruia apasă o grea răspundere pentru altul. Pot eu spune că trebuie să aștept totdeauna chemarea altuia la comuniune, la slujire, la dragoste și numai dacă nu răspund sunt vinovat de recăderea acelui subiect în întuneric? Trebuie să aștept totdeauna un tu ca să devin eu? Dar acel tu cum s-a putut naște? Printr-un tu al lui, altul decât mine. Atunci și eu dacă am fost odată trezit prin chemarea unui tu, trebuie, la rândul meu, să trezesc în altul subiectul care să-mi fie un tu³⁰.

Omul răspunde astfel de semenul său. Am văzut însă că stabilirea relației de eu-tu se realizează prin credință. Cel ce mă cheamă la comuniune o face prin credință, fiindcă, deși nu vede, crede că poate trezi în mine un subiect capabil de comuniune. Dacă voi crede și eu în el, am fost înviat și comuniunea s-a stabilit. Putința ca eu să cred depinde și de

²⁹ W. SCHMIDT zice: „Dragostea și ura sunt cele mai profunde motivații ale istoriei. Althaus și Hirsch au atins numai o sferă secundară atunci când fac din «caracterul decizional» expresia fundamentală a istoricității.” (*Zeit und Ewigkeit*, Gütersloh, 1927, p. 386).

³⁰ John CULLBERG: „Eu-l meu se naște din comuniunea cu un tu, devenind astfel posibilă chemarea la viață a tu-ului altcuiva.” (*Das Du und die Wirklichkeit*, p. 205).

silința mea, dar și de tăria credinței aceluia în mine, de dragostea lui din credință. Cu cât mai puternică, mai rezistentă va fi credința lui, cu atât e mai sigur că voi crede și eu și, crezând, voi învia ca eu al comuniunii, ca adevărat eu. Semenul meu trebuie să creadă tare ca să mă învie pe mine, iar eu, la fel, va trebui să mă silesc să cred în el ca să pot învia și să devin un credincios adânc dacă vreau să salvez la rândul meu pe alții.

Dar credința aceasta cu ajutorul căreia mă trezește altul nu și-o poate lua acela de la sine. Ca să creadă în mine și să se așeze în ipostasul de îndatorat față de mine, căci numai așa mă poate trezi, trebuie să creadă că i-am fost dat de cineva, care-mi este superior mie, ca o datorie, ca o misiune de a mă trezi servindu-mi și de a-mi servi în continuare. Unde este o îndatorire este și un îndatoritor și acestea două se deosebesc între ele³¹. Cel care mă indică pe mine drept o datorie pentru semenul meu nu poate fi simțit decât ca Stăpânul suprem al amândurora. Acela e Dumnezeu. Credința cu care mă trezește altul este credință în mine, fiindcă e, la temelie, credință în Dumnezeu. Iar credința în subiectul celui ce mă trezește, care se naște în mine din credința lui, are și ea la temelie credința în Dumnezeu. Nașterea spirituală a unui om din altul, prin stabilirea comuniunii între ei, își dătoarește realizarea transiterii de credință, care e nu numai o operă a oamenilor, ci în primul rând a lui Dumnezeu. Iar menținerea eului în om și a comuniunii cu altul este în funcție de credință și aceasta de Dumnezeu. Propagarea Revelației din om în om este deci una cu nașterea eurilor omenești, cu stabilirea continuă de noi relații de comuniune.

³¹ John CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*, p. 205.

Astfel, transmiterea credinței e potrivit și necesar să se facă pe calea aceasta, de la om la om, ca deodată cu actul transmiterii credinței, sau prin el, să se nască și subiectul deplin, subiectul comuniunii în fiecare ins.

De altfel, ființa umană se arată drept cea mai potrivită pentru producerea credinței în semenii săi, întrucât rezistența absolută ce o întâlnim la om, ca subiect, ne face prin ea însăși să ne dăm seama că nu ne putem identifica pe noi cu realitatea absolută, ci ne mână gândul spre un principiu comun, superior și nouă, și lui³². Printr-o structură esențială, care nu poate fi redată decât din multe laturi, fiecare conștiință umană dintr-o societate spirituală este pentru toate celelalte intermediara cea mai adecvată a legăturii cu Dumnezeu³³. Pe lângă aceasta, Dumnezeu, revelându-ni-Se totdeauna printr-un subiect, care în această calitate are puterea să ne revendice, ne face să experiem mai adecvat caracterul Său de subiect suprem, care ne revendică cu o putere absolută.

Orânduind Dumnezeu astfel procesul de propagare a Revelației, a voit să-l facă pe om să-și dea seama cât este de îndatorat semenului de care depinde credința sa și de obligat, la rândul său, față de alți semeni, a căror mântuire depinde, în anumită măsură, de el. Prin același act de sălășluire a credinței în mine, Dumnezeu a voit să mă lege și de Sine, și de semeni, căci păcatul este izolare și într-o privință, și în alta. Dacă fiecare ar obține Revelația pe o cale ocolitoare a

³² Louis LAVELLE: „Însă voința ta este pentru mine cu mult mai mult decât un lucru... Ea este tocmai ceea ce mă obligă să nu mă identific deloc pe mine însumi cu activitatea absolută... și să mă ridic până la un principiu comun la care participăm amândoi.” (*De l'Acte*, pp. 407-408).

³³ Louis LAVELLE: „...ca diferitele conștiințe să poată intra în comuniune, într-o societate spirituală în care fiecare din ele este pentru toate celelalte mijlocitoare între actul pur și propria sa ființă.” (*De l'Acte*, p. 402).

semenului, n-ar lega în conștiința sa cel mai important act al existenței sale și condiția permanentă a spiritualității sale de altul și, astfel, tendința de mândrie din om, neprimind o atât de vădită dezavuare, și-ar găsi și mai multe temeuri de afirmare.

În general, adevărata naștere spirituală a omului se realizează prin stabilirea comuniunii, dar aceasta nu se poate stabili decât prin credința pe care, aducând-o unul, o face să se aprindă și în celălalt³⁴. Dar credință deplină în valoarea semenului, în datoria mea de a-l trezi, de a-l mântui, eu nu pot avea decât dacă cred în Dumnezeu. Numai dacă Dumnezeu îmi este un Tu, supremul Tu, pot trezi sau pot recunoaște în orice semen al meu un tu³⁵.

Dacă credința nu s-ar naște în om prin alt om, ar lipsi dintre oameni cea mai profundă și intimă legătură.

Aceasta e totuna cu a spune că prin credință, și numai prin credință, se poate produce adevărata coeziune și frățietate între oameni. Numai prin ea oamenii se nasc, prin ajutorul reciproc, în spirit, depășind viața cea după trup. Iar

³⁴ Adevărata credință se prelungește în iubire. De aceea se atribuie și iubirii crearea stării de comuniune. F. EBNER spune: „Credința așază eu-l din om într-o legătură cu tu-ul, iar iubirea face această legătură lucrătoare.” (F. EBNER, *Wort und Liebe*, p. 174). „Prin cuvânt... există legătura eu-lui către tu.” (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 21). Dar „cuvântului aparține credința din cuvânt. De aceasta are nevoie nu numai ascultătorul, ci și vorbitorul.” (*Wort und Liebe*, p. 178).

³⁵ F. EBNER: „Alteritatea cunoașterii lui Dumnezeu devenită vie în conștiința omului despre sine și în existența sa, îl leagă pe acesta nu numai de Dumnezeu, ci și de oameni.” (*Wort und Liebe*, p. 163). Omul, câștigând în relația sa cu Dumnezeu convingerea că are în sine o valoare veșnică, vede aceeași valoare și în semenul său. Theodor STEINBÜCHEL comentând maxima amintită și încă una, de la p. 146, a lui F. Ebner, zice: „În tu-ul celuilalt se vede o «veșnicie». Tocmai pentru că eu-l își are «fundamentul spiritual» în Tu-ul veșnic al lui Dumnezeu, așadar în tu-ul celuilalt, omul este ca eu.” (*Der Umbruch des Denkens*, Regensburg, 1936, p. 122).

nașterea în spirit înseamnă înălțarea la rangul de personalitate³⁶. Numai în rolul de transmitător al credinței, sentimentul de răspundere al omului urcă la suprema intensitate, știind că de el depinde nu numai viața de aici, ci și cea veșnică a semenului său. Dar sentimentul de răspundere este condiția esențială a personalității și, în același timp, elementul principal care leagă pe om de om.

4. ISTORIA CA MEDIU DE PROPAGARE A REVELAȚIEI

Dacă transmit Revelația în raportul de eu-tu cu semenul meu și în slujirea lui, o fac prin răspunsul la necazurile și trebuințele lui concrete, nu prin altă îndeletnicire, străină de frământările din fiecare moment ale semenului. Aceasta înseamnă că trebuie să particip ca factor la istorie, sesizându-mă cu seriozitate de problemele ei. Căci, dacă nu ajut semenului cu fapta, nu arăt tărie de credință și nu pot face pe altul să creadă. Aceasta arată că nu pot să mă rup în conștiință de cuprinsul concret al clipei și al locului. Sunt obligat să slujesc prin toată ființa mea necesităților puse de semenul meu aici și acum. Nu pot respinge slujirea omului acestuia în clipa aceasta, mulțumindu-mă cu iubirea teoretică a oamenilor, cu filosofia asupra îndatoririlor mele față de ei³⁷.

³⁶ Th. STEINBÜCHEL: „În legătura împlinită iubitor cu tu-ul său, omul este personalitate, adică ceea ce este cu adevărat.” (*Der Umbruch des Denkens*, p. 97).

³⁷ Th. STEINBÜCHEL: „Realul tu întâlnește realul eu numai în situația reală istoric, iar aceasta este realizabilă totdeauna în comuniunea personală a profesiei și a statutului poporului și statului. În toate aceste relaționări comunionale este integrat și omul concret, iar adresarea tu-ului către eu este întotdeauna aceea a unui tu «în suferința în care se află» către eu-l care «aici» devine eu din tu.” (*Der Umbruch des Denkens*, p. 173).

Am accentuat că nu în exploatarea mea de către semență raportul de adevărată comuniune, de adevărată validare a subiectelor ca eu-tu. Dar, iarăși, nici într-o respingere a cererilor sale concrete de ajutor. Nu pot pretinde ca semenul meu să-mi ceară numai o înțelegere platonice, o comuniune din care să lipsească și dintr-o parte, și dintr-alta împărțășirea greutăților concrete și cererea de ajutor. Omul nu se află undeva dincolo de toate acestea, ci în ele. Trezesc în om pe întregitorul ființei mele, dacă nu mă feresc să-i spăl rana trupului când e bolnav, să-l ajut să câștige o bucată de pâine când e în lipsă, să-l vizitez și să mă preumblu cu el când e hulit de toți. Sigur, nu acestea sunt acea intimitate a omului pe care vreau să o creez și nici aceste ajutorări luate în sine nu sunt cele care trezesc subiectul lui de comuniune, ci credința și iubirea pusă în ele. Dar iubirea e necesar să se arate în manifestări concrete, în răspunsurile la ceea ce are trebuință omul.

Omul, însă, nu ni se prezintă ca ins desfăcut de orice legături cu alții. El face parte dintr-o societate și greutățile, bucuriile, problemele lui sunt provocate și susținute de această societate, care-și are și ea în fiecare clipă conținutul de preocupări concrete. Înțelegerea omului, ajutorarea lui trebuie să vizeze, indirect măcar, întreaga societate, cu rânduiețile ei din acel timp. Mă văd astfel în situația să pledez pentru stabilirea anumitor condiții de organizare a colectivității dintr-un timp dat. Iată cum calitatea de propagator al Revelației te obligă să fii un factor de istorie. Prorocii s-au adresat nu numai persoanelor individuale, ci societății întregi, cerându-i să părăsească anumite moravuri și forme care sufocau sufletul adevărat al omului, putința lui de a se ridica la lumină prin credință și comuniune.

S-a remarcat că Iisus Hristos n-a jucat un rol public dintr-un post de conducător al societății. Asemenea rol, sco-

țându-te din comuniunea directă cu semenii și silindu-te să pui între tine și ei legea generalizatoare și indiferentă la stările și necesitățile deosebite și intime ale fiecăruia, nu e propriu pentru scoaterea la lumină a subiectului altuia în raportul eu-tu, pentru nașterea spirituală a oamenilor. Cu toate acestea, Iisus Hristos S-a adresat nu numai câte unei persoane, ci și mulțimii, ba și celor care nu erau de față și nu numai în cuvinte ale raportului mărginit la eu-tu, ci și în formulări pretensive de ordin general, stăruind pentru o schimbare a moravurilor și a raporturilor sociale. Dar ridicarea la un limbaj general și la o preocupare ce se lărgește peste toată societatea nu este nici la Proroci, nici la Iisus Hristos și nu trebuie să fie la niciun om, care vrea să fie o verigă în propagarea Revelației, o ridicare în sfera abstractului, unde fața concretă a omului se estompează pentru a deveni un număr în mulțimea căreia i se aplică legea aspră și indiferentă. Nu cu legile în sine, desfăcute de raporturile vii și intime între oameni, se ocupă omul propagator al credinței, ci el are în vedere continuu aceste raporturi. Vorbirea lui generală nu e decât o lărgire a vorbirii către semenul lui concret, neurmărind altceva decât să vadă peste tot stabilit un asemenea raport între oameni. Raporturile strânse, născătoare de suflete, interesează pe omul în funcția de propagator al credinței, nu expresia juridică a acestor raporturi, care rămâne uneori formă goală.

În teologia protestantă mai nouă întâlnim judecăți variate asupra istoriei, însă toate au un caracter unilateral.

Fr. Gogarten³⁸ susține că numai în raportul eu-tu stă realitatea vie a istoriei și a creației, în același timp. Răspunzând la apelul semenului, experiat în persoana a doua, continuăm

³⁸ FR. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena, 1926.

istoria și, totodată, creația. Istoria, în miezul ei viu, este o continuare nealterată a creației. În pretenția altuia, în limitarea prin el, în prezența lui, experiez că lumea nu e produs propriu, ci creație a lui Dumnezeu, dar în această întâlnire și în lucrarea sub porunca ei stă și istoria. Când mă ridic din raportul eu-tu și lucrez sub imboldul unui principiu produs de mintea mea, nu mai sunt în istorie și nici în realitatea nealterată a creației, ci sunt într-o lume iluzorie, construită de mine. Revelația se propagă, așadar, numai prin raportul strâns dintre mine și tine, căci acesta reprezintă istoria și creația neatinsă de păcat, așa cum a ieșit din mâna lui Dumnezeu. E. Grisebach³⁹ susține aceeași idee pe plan filosofic. După el, realitatea nu o avem decât în întâlnirea dintre mine și tine, numită de Grisebach «prezent». Toate construcțiile gândirii, studiului, faptei, în situația de neîntâlnire, sunt lumi individualiste, de vis; ele scot pe om din prezent și din nevoile lui, încuindu-l într-o meditație asupra a ceea ce a fost, asupra trecutului.

Emil Brunner⁴⁰ crede că în cuprinsul vieții omenești există anumite raporturi și rânduieli care, fiind absolut necesare acestei vieți, nu sunt produse ale păcatului, ci țin esențial de creație, sunt „orânduirii creaționale” (Schöpfungsordnungen). Ca toți reformatii, înclină și Brunner spre o judecată pesimistă asupra vieții omenești în istorie, dar crede totuși că sistemul istoric de orânduirii, în cadrul căruia se săvârșește făptuirea omenească, are anumite părți neutre sub raportul moral. Caracterul acesta îl au, de pildă, raporturile: tânăr-bătrân, copil-părinte, conducător-condus și anumite legi fundamen-

³⁹ E. GRISEBACH, *Gegenwart*, 1928.

⁴⁰ Emil BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Tübingen, 1932.

tale ale vieții economice. Statul este și el o orânduire creațională, dar e afectat în oarecare măsură de păcat. Ceea ce este comun tuturor „orânduirilor creaționale” este că prin ele se exprimă legătura cu semenul, obligația față de el. În adâncurile viețuirii noastre istorice există anumite „orânduirii creaționale” curate, dar, mai la suprafață, acțiunea păcatului ridică construcții mai puțin pure, cum e statul, de pildă.

Brunner se apropie de Gogarten și Grisebach prin faptul că direcția viețuirii nepăcătoase și realitatea ordinii creaționale și a istoriei adevărate le vede în comuniunea dintre om și om, în spirit de iubire și de slujire reciprocă. Dar se deosebește de aceia, întrucât el crede că în raporturile de comuniune eu și tu nu ne întâlnim ca realități dezbrăcate de orice calificativ, de orice determinație socială, ca eu și ca tu în sine. Un tată rămâne în raportul său cu copilul pururea determinat prin conștiința de tată și, la rândul său, fiul nu poate ieși în întâlnirea sa cu tatăl, oricât de intimă ar fi ea, din calificativul de fiu. Spre deosebire de judecata pesimistă a lui Gogarten și Grisebach, Brunner susține că, fiind determinate prin creație, aceste calitative și aceste raporturi sociale nu sunt păcătoase în sine, deși aproape niciodată omul nu le actualizează în chip nepăcătos, căci niciunul nu realizează în forma pură pe tată sau pe fiu. În orice caz, nu numai în regiunea unor eventuale întâlniri între mine și tine, ca realități ce stau dincolo de orice calificativ social, absentează păcatul, ci și în regiunea întâlnirilor dintre mine și tine ca realități calificate și structurate prin creație.

O opinie cu totul opusă atât lui Gogarten cât și lui Brunner reprezintă H. Thielicke. Acesta exprimă în chipul cel mai riguros concepția reformată, reînviată de Karl Barth, potrivit căreia nu se mai poate distinge în istorie nimic bun, niciun

rest din ordinea creației, din structura lumii cum a ieșit din mâna lui Dumnezeu. Toată istoria este purtată de voința de afirmare egoistă (Selbstseinwollen). Niciun tu nu-mi poate cere în cadrul ei ceva ce contrazice voința mea de afirmare, precum nu poate cere ceva dezinteresat, netulburat de voința lui egoistă. Eu și tu nu ne putem întâlni nemijlocit, ci numai prin mediul istoriei organizată în „orânduirile creaționale”, care nu pretind și nu permit o necondiționată uitare de sine a eului în fața semenului, ci numai o considerație condiționată, având doar un rol de frâne și de regatoare ale voinței egoiste de afirmare ce altfel ar duce la haos⁴¹.

Dar Thielicke cunoaște, spre deosebire de această istorie căzută pe toată linia, pe care el o numește orizontală, și o istorie verticală. Aceasta constă în auzirea de către om a pretențiilor lui Dumnezeu de iubire necondiționată a semenului, de uitare desăvârșită de sine. Dar aceste porunci necondiționate omul nu le poate împlini. Ele nu au alt efect decât că îi descoperă omului mizeria condiției sale istorice, identitatea sa cu păcătoșenia iremediabilă a întregii structuri istorice și-l face să aștepte mântuirea exclusiv de la mila lui Dumnezeu într-un alt tărâm de existență⁴². Întrucât pre-

⁴¹ Helmut THIELICKE: „Cum se poate vorbi despre faptul că în întâlnirea reală, adică nemijlocită, cu tu-ul și cu pretenția sa necondiționată este posibilă cunoașterea «orânduirilor creaționale», acolo unde orice întâlnire este deja întunecată și îngrădită în nemijlocirea ei prin «orânduirile creaționale», în cadrul cărora se împlinește deja fiecare întâlnire?” „«Orânduirile creaționale» sunt întotdeauna elemente structurale ale realității noastre istorice pervertite.” (*Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie*, Gütersloh, 1935, pp. 124-125).

⁴² Helmut THIELICKE: „Tu-ul celuilalt – așa cum mi s-a arătat în profanul *ar trebui* – așadar totdeauna numai tu-ul care apare în cadrul legilor inerente și este determinat de acestea... Eu îi sunt lui dator în măsura în care conformitatea legii în viața istorică permite aceasta. Măsura determinată

tenția divină ne cere intrarea în legătură necondiționată cu semenul, cu depășirea structurii istorice întemeiate pe voința proprie de afirmare, iar acest lucru nu-l putem împlini, semenul ne rămâne ca „semen” continuu o realitate inaccesibilă. Pe el nu-l putem întâlni de fapt, rămâne numai să credem în existența lui ca „tu”. „O vedere a aproapelui nu e posibilă în spațiul istoriei. Continuu rămâne acel spațiu între noi și în fața credinței, ca zid nevăzut care ne oprește vederea aproapelui în ceea ce este el propriu... și în această privință, deci, ne mișcăm în credință și nu în vedere, în istorie și nu în nemijlocirea aproapelui. «Aproapele» este, strict luat, un concept și un scop eshatologic, așa cum și pretenția necondiționată poartă un caracter eshatologic din pricina necondiționalității ei”⁴³.

Istoria este în întregime păcătoasă și, precum nu e posibilă nicio ieșire din ea, așa nu e posibilă nicio ridicare spre făptuirea curată de păcat. Prin credință știm de un alt plan de realități, dar credința, în loc să ne ajute să ne apropiem de el, ne arată că suntem ținuiți de zidul neputințelor morale, contopiți în structura istoriei, adică a păcatului.

*

În ce privește pe Gogarten și Brunner, nu ne mai rămâne nicio îndoială că ei socotesc istoria ca un cadru în care se

însă, în care îi sunt lui dator, este în același timp măsura în care el este pentru mine un tu.” (*Geschichte und Existenz...*, pp. 136-137). „Pretenția lui necondiționată pe care o afirmă în numele Dumnezeuului revelat, al Creatorului, provoacă ieșirea mea din propria istoricitate către dragostea și devotamentul necondiționate. În același timp mă constrânge – în fața pericolului neîmplinirii acestei provocări – să mă identific cu istoria, care îmi neagă orice dedicare necondiționată și care mă menține întotdeauna la ea, adică la propria mea istoricitate.” (*Geschichte und Existenz...*, p. 139).

⁴³ H. THIELICKE, *Geschichte und Existenz...*, p. 140.

poate propaga Revelația. Dar nici teza lui Thielicke, oricât de pesimistă ni s-ar părea, nu răpește istoriei acest caracter. E drept că el înregistrează semnalizările divine, ce coboară în suflete, sub titlul de istorie verticală, dar aceste certitudini luminoase se aprind în oamenii ce trăiesc în cadrul istoriei și-i întovărășesc în viața lor istorică, chiar dacă nu au nicio eficacitate asupra făptuirii lor în istorie. Chiar dacă nu se resimte de coborârea permanentă sau de perpetuarea Revelației în ea, istoria este totuși mediul necesar în care, în actualele condiții, se face cunoscută oamenilor Revelația. Nu orice om care participă la istoria orizontală se împărtășește de Revelație, dar în afară de această participare nu e cu putință să ajungă cineva la Revelație.

Dar opinia lui Thielicke, după care toate raporturile din istorie sunt, sub aspectul religios-moral, egale și în toate se manifestă, organizată și înfrânată, pornirea egoistă, nu se poate susține din punctul de vedere creștin. Ar fi de-ajuns să ne raportăm la Iisus Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu trăind viața istorică. Dacă istoricitatea înseamnă păcătoșenie, Fiul lui Dumnezeu ar fi avut și El o existență pământească păcătoasă.

Șubrezenia tezei poate fi însă descoperită și prin ilustrări mai concrete. În cadrul diferitelor orânduiri care reglementează viața omenească, cum sunt familia, statul, școala, raporturile economice, chiar în marginile fixate de legi și de opinia publică există o mare elasticitate în modul cum își îndeplinesc și își pot îndeplini oamenii îndatoririle lor. Dacă singurul factor ce se mișcă în cadrul permis de ele ar fi voința de afirmare egoistă, n-am întâlni marea varietate de ordin moral în felul de făptuire al oamenilor în sânul acestor orânduiri și sisteme. Iar varietatea aceasta rezultă din scrupulozi-

tatea mai mult sau mai puțin accentuată cu care membrii acestor orânduirii înțeleg, sub presiunea credinței în Dumnezeu de cele mai multe ori, să se comporte în cadrul lor, o scrupulozitate care nu e liniștită, de multe ori, cu minimumul pe care îl cere legea. De unde această scrupulozitate, dacă singurul lucru de care e preocupat în chip structural omul istoric este voința egoistă de afirmare ? Comercianții știu că sunt îndreptățiți prin legi să concureze pe alții și concurența lor poate să-i distrugă pe aceia. Dar printre ei se găsesc unii care se abțin de-a face uz de toată concurența ce le-o permite legea. Dincolo de interesele lor și dincolo de lege, ei văd sufletul altuia, caută sufletul altuia, caută comuniunea. Un judecător sau un funcționar al statului pot să privească impasibili cum un cetățean e lovit de legea pe care ei o aplică. Dar pot să-i arate și înțelegere, pot să lăcrimeze cu el, pot să fulgere în acest cadru oficial lumina eului care caută și trezește în altul sufletul cu care intră în comuniune. Astfel se poate pune, ca o concluzie, întrebarea: De ce unii oameni se silesc și reușesc să-și îndeplinească corect aceste îndatoriri și chiar depășesc corectitudinea, dacă corectitudinea este egală cu incorectitudinea în istorie și dacă legea care reglementează egoismul – singurul factor al istoriei – poate fi înșelată uneori? Cum se explică putința de variere a fapturii sub presiunea conștiinței?

De unde tendința omului de a depăși minimumul cerut de legile orânduirilor sociale și de-a căuta sufletul semenului? Nu se poate spune că această căutare și întâlnire stau pe același plan, sub aspectul moral, cu îndeplinirea legală a îndatoririlor față de el. Evidențele sunt prea puternice. Silința omului în această direcție ar părea absurdă. Dar nu se poate spune nici că prin asemenea înălțări peste ceea ce impune

legea într-o orânduire socială s-ar desființa acea orânduire și deci ar fi periculoase. Nu toți oamenii se pot înălța, și nici permanent. Și dacă s-ar putea înălța toți peste minimul cerut de aceste orânduirii, n-ar mai fi necesare pentru viața istorică.

Istoria nu e o entitate uniformă, sub aspectul moral, ca să fie în toate sectoarele și manifestările ei la fel de păcătoasă. Orânduirile permanente și fundamentale ale ei sunt un cadru minim pentru menținerea oamenilor în raporturi și condiționări reciproce și, prin urmare, ele sunt superioare haosului. Dar ele nu sunt numai frâne ale egoismului, forme de raporturi tranzacționiste ale egoismelor, ci pot fi și sunt, în majoritatea cazurilor, mai mult sau mai puțin și scări pe care se înalță omul din egoism spre căutarea sufletului aproapelui. Există în adâncurile omului, adormit, un dor după sufletul aproapelui, după comuniunea cu el. Dar acest dor nu poate fi trezit și nu se poate satisface decât trecând omul prin formele raporturilor fundamentale fixate în „orânduirile creaționale”. Nu poate ajunge omul în raportul de comuniune desăvârșită cu aproapele decât parcurgând cadrele „orânduirilor creaționale”, spre a se ridica pe treptele cele mai înalte sau chiar a ieși din ele. Acestea nu sunt numai pentru a ne ține pe loc, pentru a ne reține de la haosul pornirilor egoiste, ci și pentru a ne educa și îndruma spre ținta adevăratei comuniuni. Prin faptul că e tată cineva, nu e reținut numai de la egoism față de semenii care îi sunt fii, ci e educat pentru a deveni real cel mai iubitor suflet față de ei. Cine nu ajunge însă până acolo, rămâne susținut de aceste orânduirii ca să nu se prăbușească în haos. Și nu e om care să poată trăi permanent în comuniunea pură cu fiecare semen.

Sunt aceste orânduirii păcătoase sau sunt ele produse din grija lui Dumnezeu după căderea omului în păcat, pentru

reținerea lui de la haos? Dacă ele sunt păcătoase și produse de căderea în păcat, istoria, care se constituie din ele, este și ea opusă creației și, deci, structural păcătoasă.

Dacă comuniunea pură între mine și tine este desăvârșirea, din faptul că Adam și Eva n-au stat într-o comuniune dezbrăcată de orice calificativ social deducem că nu erau puși la capătul desăvârșirii, ci în drum spre ea. Adam era bărbat, iar Eva femeie și raportul între ei era unul de soț și soție. Dar ei nu erau nici păcătoși. Erau buni, dar nu consolidați în bine. Orânduirea aceasta e, deci, cu adevărat creațională și în ea sunt date implicit și celelalte orânduirii permanente ale vieții omenești prelungite în istorie. Ele nu sunt ocazionate de păcat și nu avem, deci, niciun motiv de-a separa radical între ordinea creației și ordinea istoriei.

Ele n-au fost date la început ca stavile ale păcatului, ci ca ajutoare spre desăvârșire. Numai pe urmă au primit și această funcție.

Sigur că în istorie se întâmplă în unele locuri și timpuri ca aceste orânduirii să nu mai fie socotite ca urcușuri spre întâlnirea eu-tu, spre înălțarea omului la uitarea de sine, la slujirea dezinteresată a aproapelui; se poate ca unii oameni și unele grupări sociale să-și rezume toată istoria la împlinirea mai mult sau mai puțin corectă a îndatoririlor legale ale acestor orânduirii, nemaivăzând dincolo de ele nimic ca ținând de ființa istoriei și de rostul lor.

Dar istoria, îndeobște, nu poate dura mărginită numai la activarea acestor orânduirii luate în sine sau ca simple frâne ale patimilor egoiste. Istoria ca întreg are nevoie neapărat de străduința spre căutarea aproapelui prin credința în Dumnezeu, spre comuniunea dezinteresată. Aceasta e sarea istoriei, fără de care aceasta se strică, se prăbușește în

haos. Fără raportul de comuniune între oameni, activat prin propagarea credinței de la unul la altul, chiar orânduirile de temelie ale istoriei devin imposibile. Pentru aceste înălțări în sfera comuniunii între oameni se agită istoria. Sistemul de orânduirii ale istoriei, ca și toată viața ei, este ca o vână de munte în care se prelungește filonul de aur al stabilirilor de comuniune între om și om prin propagarea credinței. El este fluviul care poartă continuu lanțul de corăbii încărcate cu povara de aur a Revelației divine.

Rostul istoriei este să fie mediul în care se propagă Revelația. Nu istoria însăși produce Revelația și nici nu o propagă ea prin sine. Dar ea formează substratul în care se coboară și prin care se prelungește focul de Sus.

Raporturile între oameni în cadrul orânduirilor istorice nu fac să se propage prin ele însele credința de la om la om. Dar când în miezul acestor raporturi nu e și o comunicare de credință, ele decad și istoria devine haos. Un tată al cărui raport cu fiul nu e străbătut și de arcul credinței nu mai poate fi tată la înălțime; un comerciant care, chiar în exercițiul funcției lui comerciale, nu se lasă stăpânit și de conștiința unei responsabilități pentru sufletul lui și al semenilor, devine un factor dizolvant al societății.

Momentele de transmitere a credinței coincid cu momentele de culminantă întâlnire între mine și tine, în ceea ce au aceste subiecte mai intim, mai propriu. De aceea, pentru a te ridica spre primirea credinței, trebuie să te ridici spre comuniune, spre descoperirea eului și a sufletului aproapelui. Dar credința nu o poți produce singur, oricât de mult te-ai sili să ajungi la comuniunea desăvârșită, precum nici comuniunea deplină nu o poți produce singur. Este aici și Dumnezeu în lucrare. În orice caz, însă, culmea credinței este una cu

cea a comuniunii. Iar la ea nu ajungi decât în cadrul raporturilor din orânduirile sociale, fie că te silești și tu însuți să depășești minimul legal al acestor raporturi și să cauți sufletul semenului, fie că te smulge de la început credința semenului cu care te afli în astfel de raport. Puterea de transmitere a credinței este condiționată, cel puțin pentru cel de la care se face transmiterea, de înălțarea morală peste minimul cerut de legea calității lui sociale. Un tată nu va putea transmite credința sa fiului dacă nu a ajuns în ochii fiului un tată bun. Un comerciant nu o va putea transmite clienților dacă nu a ajuns un comerciant cinstit. Nu bunătatea tatălui și nici cinstea comerciantului fac să se ivească credința în sufletul fiului sau al clientului, ci certitudinea lor. Dar certitudinea nu e simțită ca o realitate unde nu e împreună cu o mare înălțime morală în cadrul raporturilor susținute de orânduirile creaționale. Iată, deci, cum aceste orânduirii sunt nu numai un cadru, ci și un auxiliar al transmiterii credinței. Departe de-a fi o opoziție între aceste raporturi, care califică într-un fel sau altul subiectele, și raportul de comuniune, când acestea se întâlnesc în intimitatea lor pură și își transmit credința, primele colaborează la producerea celui din urmă.

În felul acesta istoria ne apare așezată într-o lumină pozitivă, fără a o idolatriza ca pe o realitate suficientă sieși. Ea are misiunea unui sân în care coboară și prin care se transmite Revelația. Nu este o incompatibilitate între ea și Revelație, dar nici o identitate. Istoria nu mântuiește, dar ne putem mântui în cadrul ei. Cine se silește în cadrul ei să-și împlinească conștiincios îndatoririle legale, fiind un tată bun, un comerciant cinstit, un funcționar vrednic, fără să se mântuiască prin însuși acest fapt, nu săvârșește răul, dimpotrivă, e un bun instrument de propovăduire a lui Dumnezeu.

În istorie putem împlini legea, chiar legea superioară a iubirii, a căutării sufletului aproapelui, fără ca însăși aceasta să ne mântuiască⁴⁴. Singur Hristos mântuiește, dar împlinirea legii nu e fără folos, ci pregătește sufletul pentru primirea Lui. Aceasta, când legea și istoria nu sunt socotite ca un sistem închis, ultim, ci ca deschise întru așteptarea Celui ce le dă adevăratul rost. Iar când credința s-a sălășluit în om, acesta trebuie să fie ridicat la o înălțime morală în cadrul orânduirii sale istorice, altfel e semn că nu lucrează Dumnezeu în el și nu se mântuiește.

Reformele și progresele istoriei au, prin urmare, rostul că fac raporturile între oameni tot mai drepte, mai potrivite pentru a se putea coborî în ele și transmite prin ele Revelația.

Nu toate orânduirile istorice sunt de calitate egală. Orânduirea familiei permite raporturile cele mai strânse, dar și celelalte orânduirii sunt necesare pentru ordinea socială, care face posibile orânduirii și raporturi mai strânse. Nu numai substanța creierului, prin care lucrează direct cugetarea, este necesară, ci și mediul, învelișul mai gros al trupului, îndeobște. Nu numai familia și prietenia sunt necesare ca orânduirii ale celor mai strânse raporturi între oameni, ci și statul, care asigură existența pașnică a familiei, și raporturile comerciale, care ușurează greutatea alimentării omului.

⁴⁴ Vezi *Mărturisirea* lui DOSOFTEI: „Că omul poate face binele din fire, a spus-o acoperit Domnul, zicând că și păgânii iubesc pe cei ce-i iubesc pe ei. De aici urmează și aceea că este imposibil ca orice bine pe care-l face omul să fie păcat... Binele este cu neputință să fie rău. Fapta îndeplinită numai cu puterile naturale și care nu face pe om decât psihic, nu și spiritual, nu contribuie la mântuire, lipsind credința, dar nici la condamnare “. (KIMMEL, I. 447).

Cine ajunge la o credință statornică și tare ca stânca, poate ieși din anumite orânduirii istorice, dar până acolo trebuie să treacă prin ele. Grăitor în acest sens este faptul că Iisus spune după ce-Și începe misiunea: „Cine este mama Mea și cine sunt frații Mei?: Cei ce-Mi urmează Mie”. Dar până atunci a avut și El o mamă pe lângă care a crescut. Apostolilor le cere, de asemenea, să lase pe părinți. Dar până în acel moment au avut și ei părinți. Nu pot ieși însă, în general, din raporturile istorice cu oamenii, ci au datoria de a transmite altora credința.

Astfel, în afară de ținta finală, la care e destinată să ajungă și despre care se va vorbi în altă parte, istoria își îndeplinește în fiecare clipă rostul ei, căci în orice timp ar trăi un om, el se poate împărtăși de credința care se propagă în ea și, murind, se poate mântui. În afară de aceasta, în ea se îndeplinește și un rost unitar, întrucât, în cadrul ei, se realizează, prin propagarea credinței, solidaritatea între oameni, ale cărei adâncime și seriozitate stau în faptul că e o solidaritate întemeiată pe recunoștința fiecăruia față de înaintași și pe răspunderea față de urmași în ce privește soarta veșnică. Istoria ne face responsabili pe unii față de alții pentru eternitate și aceasta ne silește să grijim de urmași transmitându-le credința. Un rost mai serios și un înțeles mai grav nu s-ar putea atribui istoriei ca întreg, decât acesta – de a solidariza pe temei de răspundere și de recunoștință omenirea întreagă pentru vecii vecilor. Cei de la sfârșitul lumii, întrucât nu se știe clipa din urmă, își manifestă și ei o anumită atitudine față de urmași, dacă sunt conștienți. Dar, mai ales, își manifestă solidaritatea sau nepăsarea față de înaintași prin felul păstrării credinței.

Din acestea reiese limpede rostul tradiției. Nimeni nu primește credința pe cale izolată de la Dumnezeu, prin istoria verticală, cum ar zice Thielicke, ci Dumnezeu sau istoria verticală îl întâmpină prin istoria orizontală. Orice căpetenie de sectă își datorează credința comunității din care a ieșit, în ultimă analiză Bisericii apostolice.

Importanța aceasta a istoriei ca întreg, în loc să micșoreze importanța fiecărui moment și a fiecărei fețe omenești din cuprinsul ei, o amplifică în chip covârșitor. Nu numai că fiecare om, indiferent când a trăit, se poate mântui, se poate realiza ca eu deplin prin comuniune și credință, ci el are și o influență asupra mântuirii sau pierderii generațiilor următoare.

Toate acestea arată din ce adâncuri de înțelepciune s-a produs coborârea Fiului lui Dumnezeu în istorie pentru a lucra din ea și prin ea la mântuirea neamului omenesc în solidaritatea lui, nemulțumindu-Se a lucra din cer, neîntrupat, asupra fiecărui ins luat izolat. Dumnezeu nu vrea individualism de monade, în sens protestant, ci solidaritate istorică. Altfel, istoria nu ar avea niciun rost. Ea ar fi complet devalorizată. Biserica, de asemenea, ar fi imposibilă, nemaiexistând decât un raport particular între ins și Dumnezeu. Ce sens mai au, însă, în acest caz chiar scânteile aprinse de Dumnezeu pe rând în fiecare suflet, dacă ele nu au niciun efect asupra vieții istorice a omului, decât să-i arate tocmai imposibilitatea oricărui efect? Revelația aceasta s-ar putea împărtăși omului de-abia în viața viitoare, când are loc, în concepția protestantă, mântuirea efectivă.

Partea I

PERSOANA LUI IISUS HRISTOS

I. REVELAȚIA DEPLINĂ A LUI DUMNEZEU ÎN IISUS HRISTOS

1. APOSTOLII, PRIMII OAMENI CARE AU EXPERIAT REVELAȚIA DEPLINĂ A LUI DUMNEZEU

Căutând originea credinței noastre în una dintre coordonatele ei, și anume în cea orizontală, am văzut că pe drumul uniform ajungem la profeți, adică la acei oameni care știu că n-au primit certitudinea credinței de la antecesori și, totuși, o au. Experiințe pozitive, clare și indubitabile, se adaugă spre a le confirma siguranța că certitudinile lor vin direct de la Dumnezeu.

Analizându-ne însă credința noastră, constatăm că ea cuprinde elemente pentru a căror explicare originea profetică este insuficientă. Credința profetilor constă numai în certitudinea despre existența lui Dumnezeu și a anumitor porunci pe care El le-a comunicat prin ei oamenilor spre împlinire. Ei mărturisesc despre un Dumnezeu care rămâne la distanță de oameni, făcându-Și cunoscută voia prin intermediari și punând *legea* ca un semn al unei legături cu ei de la distanță. Profetii se știu pe ei intermediari ai legii, cer împlinirea ei, pun pe om în raport cu Dumnezeu prin lege, adică susțin un raport care, în același timp, e o distanță.

Dar noi constatăm că cel mai important element, deosebit în credința noastră de ceea ce ne-au predat profeții, este convingerea despre apropierea deplină a lui Dumnezeu de noi în persoana lui Iisus Hristos, de care avem certitudinea că e Dumnezeu însuși. Iar mergând pe firul istoriei, vedem că această certitudine au avut-o cei dintâi și ne-au transmis-o nouă, prin generațiile ce ne-au precedat, apostolii.

Apostolii au o însemnătate identică cu a profeților, întrucât ei au fost oameni care nu prin mijlocirea unor semeni anteriori au aflat despre Dumnezeu, ci au stat direct în fața Lui și au primit nemijlocit de la El această certitudine și comunicările ce aveau să ni le transmită.

Spre deosebire de profeți, însă, ei au experiat pe Dumnezeu nu în transcendența supraistorică, ci într-un om istoric în care ei L-au cunoscut pe Dumnezeu coborât în apropiere desăvârșită de lume, dând o Revelație mult mai deplină.

Apostolii sunt acei oameni care, în prezența unui om pe care L-au întâlnit, au făcut experiența că El e Dumnezeu cel întrupat. Ei au întâlnit un om cum nu s-a mai întâlnit în toată istoria, care a creat în ei certitudinea că e Dumnezeu. Acest om nu se mai înfățișa ca orice ins care își primește credința de la altul, asemenea oamenilor de rând, sau de la Dumnezeu direct, asemenea profeților, ci a fost El însuși izvorul credinței și a manifestat certitudinea neclintită că El e Dumnezeu. Mai mult, nu avea numai El certitudinea aceasta, ci ea s-a născut și în cei ce au stat în preajma Lui. Apostolii au întâlnit aici realitatea de temelie, realitatea ultimă, de la care nu simțeau trebuință să meargă mai departe pentru a-și rezema ființa și credința lor.

În general, credința, adică experiența și certitudinea realității divine, ca ceva dincolo de eul propriu și de lumea

imanentă, nu poate fi produsă nici de subiectul propriu, nici de lumea imanentă a naturii sau a persoanelor istorice. Acest fapt negativ îl experiem toți. Credința nu poate fi provocată decât de realitatea divină însăși. Persoanele istorice o pot prilejui numai. De aceea, când ele prilejuiesc credința, cei ce-o primesc prin ele, deși au o experiență a realității divine, își dau seama că acea realitate e dincolo de persoanele prilejuitoare. Experiența credinței distinge totdeauna între instrumentul care o prilejuiește și Dumnezeu, ca obiectul sau izvorul ei ultim și adevărat. Ea simte când a întâlnit pe Dumnezeu.

Iisus Hristos, însă, n-a fost pentru apostoli numai o persoană prilejuitoare a credinței în Dumnezeu, ci Însuși Dumnezeu. Dacă credința este siguranța conștiinței despre realitatea lui Dumnezeu, fiind produsă numai de întâlnirea, într-un oarecare fel, cu acea realitate, realitatea lui Dumnezeu nu se descoperă într-un chip înșelător. Dacă ea nu ar fi fost realitatea proprie a persoanei lui Iisus, nu ar fi experiat-o apostolii ca una cu acea persoană, ci ca prilejuita doar de ea, cum se întâmplă totdeauna în celelalte cazuri.

Prin ce-au simțit apostolii că Iisus nu e numai om ca toți ceilalți, ci, în același timp, Dumnezeu? Prin ce s-a deosebit experiența ce-o făceau în fața lui Iisus de experiența ce au făcut-o în relație cu ceilalți oameni?

Cine poate reda în cuvinte aceste caracteristici ale experienței lor în fața lui Iisus, temeiul certitudinii lor despre divinitatea Lui? Ei, totuși, au fost în stare să-și expună experiența lor în Evanghelii, în așa fel încât Iisus din Evanghelii, de fapt, se desprinde ca Dumnezeu. Și cu siguranță că au fost în stare să redea această experiență a lor și în propovăduire orală.

Fr. Gogarten a accentuat mult cuvântul rostit personal de Iisus Hristos ca factor revelator al dumnezeirii Lui. Prin faptul că Iisus era o persoană istorică, ce vorbea din exterior, Își dovedea realitatea nesubiectivă, neprodusă de om. Dar, dacă El S-ar fi înfățișat ca oricare alt om, nu ar fi putut înțelegem credința în El ca în Dumnezeu. Contingența aceasta istorică n-ar fi fost, în același timp, Absolutul în care cei din jurul Lui să simtă că se pot rezema ca pe ultima realitate.

Dumnezeu este o realitate transsubiectivă și absolută. Prin înfățișarea Lui ca Tu exterior, Și-a pus în afară de orice îndoială transsubiectivitatea, realitatea Lui deosebită de eu și, în același timp, a ieșit din abisul infinit în planul accesibil nouă. Trebuia să-și arate, însă, și absolutitatea Lui. Prin întrupare, prin pășirea în planul ontologic accesibil nouă, ca un Tu al comuniunii, Dumnezeu n-a renunțat la infinitatea și absolutitatea Sa. Acest Tu, care a întâmpinat pe apostoli din Iisus Hristos, a fost experiat de ei, de fapt, ca absolut, prin cuvântul, dar și prin viețuirea și actele Lui. Căci, între cuvântul și actele cuiva există o strânsă corespondență. Prin ce-au experiat apostolii cuvântul Lui ca absolut, ca al unei persoane absolute?

Cuvântul semenului are două rosturi: a) să ne adreseze o chemare la iubire, la ieșirea din egoism și la recunoașterea lui ca realitate egală cu noi, pentru intrarea în comuniune, și b) să ne răspundă la o asemenea chemare a noastră, să îndeplinească chemarea noastră.

Cuvântul oricărui om nu împlinește decât în chip relativ aceste două funcții. El nu e în stare să ne facă să ne decidem la un răspuns categoric, total, să ieșim cu hotărâre și deplin din noi înșine, să părăsim toate ale noastre și să fim la dispoziția lui; sau dacă nu, să ne declarăm vrăjmași categorici ai lui.

Cuvântul oricărui om nu are decât un răsunet relativ în noi. Cuvântul lui Iisus a avut pentru contemporani această putere absolută într-un sens pozitiv sau negativ. Și anume, acest cuvânt nu se adresa numai ca pretenția unuia care nu cere decât prețuirea datorată egalului, decât iubirea cuvenită semenului, ci, din El răsună pe lângă aceasta – pe lângă smerenia de om – pretenția absolută a Stăpânului suprem de-a fi urmat, de-a fi lăsate toate pentru El. Și, în privința aceasta, Iisus Se revela ca omul deplin și ca Dumnezeu deplin, ca smerenia și suveranitatea întrunite fără să se neutralizeze. Nu smerit ca om, și Stăpân ca Dumnezeu, ci același subiect, și smerit, și suveran, sau smerit întru suveranitate și suveran întru smerenie, Dumnezeu plecat la înălțimea omului și om ridicat la înălțimea lui Dumnezeu.

Dar, și prin a doua funcție a cuvântului Său, Iisus Se înfațișa ca încorporarea absolutului. Din cuvântul Lui iradia dragostea desăvârșită și, tocmai prin aceasta, chemarea Lui răsună cu autoritate categorică.

Prin viața și actele Lui, de asemenea, a împlinit toată pretenția noastră, toată trebuința noastră după dragostea semenului. El a împlinit-o până la capăt, primind pentru noi moartea pe cruce. Iar prin jertfă, care e deplina împlinire a pretenției noastre, se manifestă în chipul cel mai copleșitor puterea de revendicare a lui Iisus asupra noastră. În pătimirile și în răstignirea Lui se împlinește cuvântul Lui de dragoste, se satisface desăvârșit trebuința noastră după dragostea altuia, ceea ce mărturisește și cuvântul Lui. În minunile și, mai cu seamă, în învierea Lui se dezvăluie iarăși puterea suverană, manifestată în cuvântul Lui. Faptele Lui sunt absolute în manifestarea dragostei și a puterii, precum rezonanța cuvântului Său este absolută.

În Iisus ne întâmpină „cuvântul împlinit”, cum zice Fr. Gogarten¹. El nu rostește numai cuvântul, ci este identificat cu el, este Cuvântul însuși, fiind una cu caracterul comunism al cuvântului. Ființa Lui nu e căzută de la înălțimea cuvântului la starea de egoism. El e cuvântul deplin omenesc și cuvântul absolut dumnezeiesc. Între ele este o strânsă legătură. Cuvânt deplin omenesc nu poate exista decât în legătură cu cuvântul absolut dumnezeiesc.

În fața lui Iisus Hristos oamenii experiau însă nu numai dumnezeirea Lui, ci și păcatul lor. Propriu-zis, aceste două experiențe sunt strâns împreunate.

Dar, precum, în general, credința în Dumnezeu pe care o primește un om de la semenul lui – în ultimă instanță de la profeti – nu o primește exclusiv de la acel semen, ci și de la Dumnezeu, tot așa credința în Iisus Hristos, pe care noi o primim de la antecesori și, în ultimă analiză de la apostoli, o primim în același timp și de la Iisus Hristos printr-o oarecare prezență directă a Lui. Dumnezeu-Omul, care a fost persoana istorică a lui Iisus Hristos, e viu în vecii vecilor prin înălțarea Sa la cer. Puterea lui Iisus de-a ne ridica prin cuvânt și faptă își arată intensitatea ei absolută, dumnezeiască, și prin faptul că orice cuvânt sau act rostit sau săvârșit de cineva în numele Lui cu credință ne trezește cu aceeași forță ca și cuvântul sau fapta lui Iisus însuși. În cuvântul rostit de un tu omenesc, ca o mărturisire în Hristos, ni Se revelează, agrăindu-ne ca Tu cel suveran, Însuși Iisus². După cum a făgăduit, Iisus este cu cei ce-L propovăduiesc până la sfârșitul veacurilor.

¹ „Das erfüllte Wort”, în: *Ich Glaube an den dreieinigen Gott*, p. 152.

² Fr. GOGARTEN, *Ich Glaube an den dreieinigen Gott*, p. 167.

Apostolii au fost puși în starea de propovăduitori ai lui Iisus Hristos numai după înălțarea Lui la cer, adică numai după împlinirea tuturor actelor care revelau dumnezeirea Lui, producând în suflete această certitudine. Aveau și ei personal nevoie de această ultimă manifestare a dumnezeirii Sale, dar ea forma și o condiție pentru nașterea credinței în ascultători. Numai după ce omul Iisus, care a petrecut pe pământ, între oameni, în smerenie și a sfârșit pe cruce, Se înalță la cer, la conducerea lumii, dumnezeirea Lui se impune ca faptul supremei certitudini. De aceea, Duhul Sfânt e trimis pe pământ și lucrează la nașterea credinței numai după înălțarea Domnului la cer. Între evidența produsă de Iisus prin revelarea obiectivă completă a dumnezeirii Sale și între lucrarea subiectivă a Duhului Sfânt este o strânsă legătură, fiind o dovadă că lucrarea Duhului, în vederea efectelor ei, merge paralel cu evidențele, nu împotriva lor.

Astfel, prin faptul că Dumnezeu S-a coborât în istorie și a trăit între oameni, rostind în auzul lor cuvintele și săvârșind în văzul lor faptele dumnezeiești mărturisite nouă de oameni prin propovăduire și în scris, noi avem posibilitatea de-a privi și înșine și de-a ne convinge și nemijlocit despre dumnezeirea Sa. Persoana dumnezeiesc-omenească a lui Iisus se desprinde din relatările apostolilor ca o realitate de sine stătătoare în toată majestatea și puterea ei cuceritoare.

Iar prin înălțarea la cer, Iisus Hristos nu încetează de-a fi aproape de noi, contemporan cu noi, de-a exercita o eficiență directă asupra noastră. Fiind Dumnezeu, fapt despre care Înălțarea ne dă o ultimă asigurare, El e pretutindeni de față, deci și aproape de noi. Astfel și noi, măcar că trăim la timp îndelungat după petrecerea Lui pe pământ, ne aflăm în preajma Lui, și chipul Lui, care se desprinde din mărturisirile

apostolilor și ale tuturor înaintașilor noștri ca o realitate, știm că e viu și menține și cu noi comuniunea pe care a urmărit să o realizeze făcându-Se om. Privirea noastră trece continuu de la amintirea lui Iisus din istorie la prezența actuală a Lui din cer. Numai pentru că a fost în istorie, ca om real, putem să-L vedem cu credința în cer și numai pentru că este în cer, într-o slava dumnezeiască, chipul Lui din istorie își confirmă reliefulurile abisale ale dumnezeirii.

Istoricitatea și supraistoricitatea, contingenta istoric-umană și absolutitatea dumnezeiască, înfățișarea sub forma finită a unei persoane omenești în timp și spațiu și infinitatea supra-spațială și supratemporală nu se desființează reciproc, ci se armonizează dându-ne Revelația deplină a lui Dumnezeu.

Dacă ar fi rămas numai în infinitatea și absolutitatea Sa supraistorică, Dumnezeu nu S-ar fi revelat deplin. Am fi rămas într-un permanent echivoc dacă nu cumva ideile ce ni le facem despre Dumnezeu nu sunt simple produse ale subiectivității noastre. Apărând în istorie ca Tu exterior fiecărui dintre noi, putem să-L întâlnim într-o față concretă, care ne ferește de orice subiectivism. Dacă însă această față istorică ar fi fost numai temporală și finită și n-ar fi cuprins în ea infinitul dumnezeiesc și n-ar dura în veci, deasupra timpului, Dumnezeu nu ne-ar fi venit aproape și nu ne-ar fi devenit accesibil, ca unul ce nu Și-ar fi desăvârșit Revelația Sa.

Dumnezeu a făcut posibil raportul viu cu El, ce constă într-o continuă transcendere a noastră spre El și într-o intimă comunicare a Lui cu noi, numai întrucât S-a făcut om. Structura fundamentală a omului constă, după filosoful Martin Heidegger, în „transcendență” înțeleasă ca act, ca lucrare continuă a noastră prin care trecem de la noi la lume și, prin aceasta, de la noi din acest moment la noi din mo-

mentul viitor, ridicându-ne de la o stare de trăire în clișeele generale la conștiința intimității noastre³. Conștiința transcenderii primește însă altă intensitate când se efectuează în direcția lui Dumnezeu și în raport viu și reciproc cu El. Iar Dumnezeu este experiat ca o realitate concretă și apropiată, spre care stăm cu toată ființa noastră în tensiune, în Iisus Hristos, în care a coborât în planul accesibil nouă.

2. IISUS HRISTOS, ADEVĂRATA TRANSCENDENȚĂ

Dar să stăruim ceva mai mult asupra ideii de transcendență, pusă într-o lumină practică de filosofia existențială, realizată însă *deplin de-abia în trăirea creștină*.

Marea și definitivă însemnătate a întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru destinul omenesc se va reliefa și mai mult.

Am văzut că filosofia mai nouă reprezintă o întoarcere spre realitatea obiectivă. A doua trăsătură a ei este căutarea unei transcendențe ultime, nu pentru a fi cunoscută, ci pentru ca în fața ei și în raport viu cu ea omul să se realizeze în plinătatea sa.

³ „Transcendență înseamnă depășire. Transcendent (transcendental) este ceea ce împlinește depășirea și se păstrează în ea... Depășirii îi aparține astfel ceea ce adesea inadecvat a fost numit «transcendental»... Transcendența... privește ceva ce aparține existenței umane, și anume nu ca una posibilă printre altele, înțeleasă uneori ca manifestarea constituției fundamentale a acestei ființări în exercitare comportamentală. În depășire, existența se apropie mai întâi de o asemenea ființare ca și de un «sine». Transcendența constituie sinele. Numim ceea ce existența ca atare transcende «lume» și determinăm acum transcendența ca *faptul-de-a-fi-în-lume*.” (Martin HEIDEGGER, „Vom Wesen des Grundes”, în: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Husserl-Festschrift, Halle, 1929, pp. 80-82).

După ce veacuri de-a rândul filosofia a încercat să răspundă întrebărilor rațiunii, crezând că de rezolvarea lor atârna limpezirea tainelor și problemelor lumii și după ce câțva timp a exaltat împotriva rațiunii impulsul vital, iraționalul, în ultima vreme vrea să asculte nu o parte sau alta din ființa omenească, ci omul în unitatea sa integrală, ca existență. Heidegger, Jaspers, Grisebach, corifeii acestei filosofii, vor să descifreze ființa omului în temeliiile lui; filosofia lor e o reflecție asupra categoriilor ontologice fundamentale ale ființei omenești.

Ei spun că omul, ca întreg, se trezește la ceea ce este el propriu, intim (zu seiner Eigentlichkeit), adică la starea de existență, care e și de cunoaștere a ceea ce este, numai când își dă seama de granița sa ca întreg, de ceea ce-i dincolo de sine, de transcendența sa⁴. Numai când omul se raportează în totalitatea sa față de acea transcendență, vine la existența sa, la trăirea proprie și intimă a sa. Când se raportează numai cu rațiunea la acea transcendență, rămâne într-o ființare amortită, învârtosată, lipsită de rezonanță interioară⁵.

O realitate de graniță, o transcendență adevărată pentru om este numai aceea care nu poate fi absorbită în cuprinsul lui sau dominată de el, ci rămâne cu adevărat în afară de el, ca un factor de strâmtorare, ca o opoziție față de propria sa ființă⁶.

O astfel de realitate este pentru Heidegger nimicul în care ne trece moartea. Când ființa noastră își dă seama de

⁴ „Întrebarea legată de existență conține și întrebarea legată de transcendență. Aceasta este trăsătura comună a întregii filosofii existențialiste.” (Ewald BURGER, *Der lebendige Christus*, Stuttgart, 1933, p. 219).

⁵ „Adevărata ființă, ce nu poate fi găsită într-un sens cognoscibil, trebuie căutată în transcendența ei, de care nu se relaționează nicio conștiință, ci numai fiecare existență.” (Karl JASPERS, *Philosophie*, I Bd.: *Philosophische Weltorientierung*, Berlin, 1932, p. 23).

⁶ Asupra importanței graniței, a transcendenței, pentru ordinea vieții omenești, stăruie mult și Hermann HERRIGEL: „Granița nu descrie, așadar,

faptul că întreagă e destinată morții, vine la înțelegerea a ceea ce este ea propriu-zis⁷.

Grisebach susține că moartea nu este o adevărată transcendență, fiindcă nu se poate produce între ființa noastră și ea o întâlnire ca între două realități opuse. Omul se gândește numai la moarte cu anticipație. Moartea este punctul ultim al evoluției ființei noastre, iar gândul la ea e o meditație dinăuntrul nostru asupra acestui sfârșit natural⁸. De aceea, moartea nu ne ridică la starea de adevărată existență, nu ne scoate

forma schimbabilă, ci neschimbabilă, ultima, cea mai sigură, cea mai de la sine înțeleasă.” Comunitate adevărată fără o graniță comună a celor ce fac parte din ea nu e posibilă: „Comuniunea este acolo unde oamenii sunt adunați într-o graniță comună, acolo unde au o realitate și un orizont comune.” Dar granița aceasta nu e pusă de oameni, de dinăuntrul comunității, ci de dinafară, dintr-un transcendent. „Granița auto-impusă, granița stabilită din interior este, în sensul ei strict, o contradicție în sine însăși... Acolo unde comunul este numai stabilit, acolo unde el se bazează pe înțelegere și pe un contract social, avem de-a face numai cu o comuniune fictivă, cu o comuniune interesată... Granița este aici determinată din interior, din dorința fiecăruia... Ea aparține așadar grupei în sine și o delimitează pe aceasta spre exterior. O comuniune adevărată se poate imagina pe de altă parte ca o grupă care este determinată și își primește forma din exterior spre interior, de dincolo de graniță, dinspre absolut. Granița nu aparține grupei în sine, ci este înțeleasă de aceasta ca revelație, ca întrupare a absolutului.” (*Zwischen Frage und Antwort. Gedanken zur Kulturkrise*, Berlin, 1930, pp. 27-31).

⁷ Ewald BURGER interpretează gândul lui Heidegger astfel: „Totalitatea și autenticitatea existenței se descoperă abia în «ființarea ei spre moarte»”. (*Der lebendige Christus*, p. 219).

⁸ „De aceea, întâlnirea cu moartea nu este o întâlnire în realitate, ci o întâlnire gândită permanent prematur. Această moarte constituie în dezvoltarea generală a ființei un moment indiferent, disparent, pentru că are pentru toți valoarea unei legi. Moartea aparține ființei, este o determinare a acesteia, dar niciodată nu reprezintă o transcendență, un altceva, care să fixeze ființei omului o graniță din afară... Niciodată nu se poate experia propria moarte în realitate. Ea nu ne oferă nicio existență.” (GRISEBACH, *Gegenwart*, 1928, pp. 556-558).

din cercul închis al eului, nu ne face să trăim în realitate și drept ceea ce suntem propriu-zis.

Experiența transcendenței are loc, după Grisebach, numai în întâlnirea ochi în ochi cu altul, cu un tu; numai în această întâlnire eul e strâmtorat cu adevărat de o transcendență, e obligat să se decidă și să iasă din cuprinsurile iluzorii și nemărginite ale construcțiilor sale.

Jaspers vede întâlnirea cu transcendența în orice nemulțumire a eului cu obiectivările experiențelor sale. Transcendența e experiată în comuniune cu altul, se realizează când eul depășește obiectivarea semenului. Dar e întâlnită în orice contemplare și lucrare, când eul simte naufragiul tuturor rezultatelor obiectivate a ceea ce a reușit să surprindă din realitate⁹. Filosofia lui Jaspers are un suflu religios, deși teama de obiectivare și de precizare a ceea ce consideră el transcendență, îl face să evite orice fixare a experienței sale într-o doctrină religioasă¹⁰.

Apropierea filosofiei existențiale de creștinism se arată în faptul general că și creștinismul revendică totalitatea omului. El nu se adresează numai minții sau sentimentului, ci întregii ființe omenești. Căința, credința, viața cea nouă sunt stări și atitudini totale ale omului.

⁹ E. BURGER zice despre Jaspers: „După cum ultimul cuvânt al lui Heidegger este «ființarea spre moarte», așa și la Jaspers ultimul cuvânt este «ființarea în eșec». Eșecul este «cifru hotărâtor al transcendenței». Prin pasiunea comportamentală a celui care există, Jaspers împinge repetat existența la granița transcendenței și apără totodată orice obiectivare a transcendenței prin metafizică.” (*Der lebendige Christus*, pp. 219-220).

¹⁰ „Expunerile lui Jaspers, mai ales în cel de-al treilea volum al *Filosofiei* sale, sunt pline de putere religioasă, care însă este redusă conștient.” (E. BURGER, *Der lebendige Christus*, p. 221).

Ba putem spune că tensiunea manifestată de cugetarea omenească în filosofia existențială după o transcendență e satisfăcută de-abia în creștinism.

Numai creștinismul realizează deplina existență, pentru că numai el pune totalitatea ființei omenești într-un raport cu adevărata transcendență.

Această transcendență, care nu poate fi în niciun fel făcută parte a conștiinței eului, este persoana lui Iisus Hristos.

Heidegger, Grisebach, Jaspers se străduiesc să găsească transcendența omului, dar nimic din ceea ce oferă ei ca atare nu este adevărată transcendență. Moartea, dacă e considerată ca trecere în neant a ființei noastre, nu e o transcendență; persoana semenului nu e o transcendență statornică, o dată ce ea moare sau o putem reduce la un obiect al voinței noastre. În general, nu experiem în ea un dat ultim, o graniță pe care să nu o putem depăși, o adevărată forță care ne strâmtorează în mod absolut. Prețuirea semenului ca graniță de respectat, ca transcendență, stă în raport proporțional cu credința noastră în Dumnezeu, cu obligația în care ne așază Dumnezeu față de semeni. Grisebach cere să nu aducem niciun element aprioric în întâlnirea noastră cu semenul, nicio atitudine principială mai dinainte formulată, ca să putem acționa exclusiv după necesitatea momentului de întâlnire. Dar pe ce autoritate întemeiază acest îndemn? Experiența semenului nu ni se prezintă ca un temei ultim, suficient, al unei asemenea comportări. Numai dacă aducem elementul aprioric al credinței în Dumnezeu în această întâlnire cu semenul, îl vom experia și pe el ca pe o graniță.

Acesta e motivul pentru care Jaspers caută o transcendență propriu-zisă, ca un temei ultim al tuturor, adică pe Dumnezeu.

Însă transcendența, cum o caută Jaspers, ușor poate deveni o simplă stare lăuntrică, o anumită simțire subiectivă.

Numai în împreunarea celor trei realități în care Heidegger, Grisebach, Jaspers au crezut că au aflat transcendența producătoare de existență se cuprinde ea cu adevărat.

Adică numai când întâlnim *absolutul într-o persoană concretă* facem experiența transcendenței. Iar pentru că noi murim, acea persoană istorică trebuie să-și arate caracterul absolut și prin aceea că ni se revelează ca stăpână și peste regiunea de dincolo de moarte, învingând moartea ca una ce stă pe tronul suveranității supreme. În cazul acesta, moartea nu ne mai apare ca un sfârșit natural în neant, ci ca o poartă prin care străbatem la o și mai evidentă întâlnire cu persoana lui Iisus Hristos, transcendența noastră. Moartea nu este prin sine o transcendență, ci prin faptul că în spatele ei ne așteaptă judecătorul Iisus Hristos. Dacă Iisus nu ar fi înviat și nu S-ar fi înălțat la cer, El nu ne-ar fi nici în viața de aici transcendență și nu L-am aștepta să ne fie nici în cea de dincolo. Când Îl știm pe Iisus viu, viața noastră de aici simte în El adevărata graniță, pe adevăratul judecător și scrutător, iar moartea nu ne mai e un sfârșit indiferent, ci momentul de inevitabilă confruntare cu Judecătorul care ne așteaptă.

Transcendența adevărată nu o experiază omul în niciunul dintre sistemele sale intelectuale sau în niciuna dintre creațiile sale artistice. De aceea, din niciuna nu se desprinde forța care să-l pună în stare de înfricoșată seriozitate și responsabilitate, din niciuna nu răsare pentru el adevărata cunoaștere de sine, ca existență. Cu toate creațiile sale se comportă omul în spirit de joc.

Raporturile vitale cu semenii așază pe om într-o stare de mai multă seriozitate. Dar ușor le poate coborî și pe acestea

prin atitudinea egoistă față de ei. Aceștia nu pot constitui o graniță adevărată în calea egoismului și un temei nezdrun-cinat al răspunderii.

Plinirea omului într-o viață de adevărată seriozitate și autocunoaștere, de trăire deplină în ceea ce este propriu, vine numai din credința în Iisus Hristos, singurul în legă-tură cu care experiază transcendența reală. „Propovăduirea creștină afirmă nu mai puțin decât că transcendența, a cărei necuprinsibilitate și neobiectivitate [Unerfasslichkeit und Nichtgegenständlichkeit] o apără filosofii existențialiști cu atâta pasiune, e dată în persoana lui Iisus Hristos, adică în cuvântul Scripturii. În această persoană contingentă, în acest cuvânt concret are să se afle transcendența”¹¹. Jaspers soco-tește că transcendența nu se poate cuprinde într-o persoană și de aceea nu e posibilă comuniunea cu ea. Nu se poate afla transcendența într-o persoană pentru că persoana e ceva ce se referă la altceva: persoană sau lucru. Ca persoană, Dumnezeu ar avea nevoie de oameni pentru comuniunea cu ei. Transcendența s-ar restrânge la o entitate concretă¹². Pe drept îi răspunde E. Burger că sensul lui Hristos e tocmai acela că în El transcendența ni s-a făcut accesibilă de expe-riat într-o unitate concretă¹³.

Față de pasiunea filosofiei existențiale de a surprinde prin cele întâlnite, ca printr-un cifru, infinitatea, E. Burger

¹¹ E. BURGER, *Der lebendige Christus*, p. 222.

¹² „Personalitatea este însă modalitatea auto-ființării, care potrivit esenței ei nu poate exista singură; ea este o relaționare, trebuie să aibă altceva în afară de sine: persoane și natură. Dumnezeirea avea nevoie pentru comunicare de noi, de oameni. În prezentarea caracterului de persoană al lui Dumnezeu transcendența ar fi îngustată la o existență.” (K. JASPERS, *Philosophie*, Bd. III, p. 166).

¹³ E. BURGER, *Der lebendige Christus*, p. 225.

susține că această filosofie nu reușește altceva decât să stea la marginea transcendenței, dar nu să ajungă la o comuniune cu ea. De aceea, prin ea nu se poate dobândi o existență reală, ci se rămâne la simpla posibilitate. Numai în relație cu persoana concretă a lui Iisus Hristos se trece de la marginea transcendenței la comuniunea cu transcendența, de la tragica frământare în posibilitatea existenței, la realitatea existenței, de la o bănuială a realității divine la experiența ei și, prin aceasta, la starea de mântuire¹⁴.

Filosofia susține că această raportare la un Tu, la Iisus Hristos, nu este o raportare la adevărata transcendență, deoarece nu poate fi o scufundare în infinitatea lui Dumnezeu. Infinitatea lui Dumnezeu trebuie căutată în adâncimile eului sau în direcția deducțiilor fără capăt ale rațiunii. A căuta pe Dumnezeu într-un tu, fie chiar în Iisus Hristos, pare „a mărgini infinitatea lui Dumnezeu”. E. Burger răspunde că „nu infinitatea este mai adâncă decât caracterul personal, ci caracterul personal este mai adânc decât infinitatea”¹⁵. De fapt, așa-zisa infinitate la care ajunge omul prin sine este un produs al persoanei sale. Iar „omul este om deplin nu în lăuntricitatea sa, ci în raportul cu tu”. „Persoana este adevărata adâncime a ființei”¹⁶.

Obiecțiile amintite ale filosofiei se explică prin faptul că ea consideră transcendența, pe drept cuvânt, și ca un izvor infinit pentru îmbogățirea spirituală a omului și i se pare că o persoană nu poate întruni o asemenea condiție. De fapt, transcendența adevărată are nu numai rolul de-a ne face să

¹⁴ E. BURGER, *Der lebendige Christus*, p. 226.

¹⁵ „Nicht das Unendliche ist tiefer als das Persönliche, sondern das Persönliche tiefer als das Unendliche.“ (*Der lebendige Christus*, p. 215).

¹⁶ E. BURGER, *Der lebendige Christus*, p. 215.

ne pătrundem de intimitatea noastră prin calitatea ei de graniță ce ne dă un fior sfânt, ci ea este și un izvor, singurul izvor de creștere a noastră. Dar calitatea aceasta pozitivă numai o persoană o poate avea. Singură persoana, prin faptul că ne revendică, ne face să ieșim din noi, să ne depășim, să intrăm în comuniune cu ea și, prin aceasta, să încercăm o îmbogățire adevărată. De la ea la noi se stabilește o comunicare de existență, fără ca să se topească individualitatea noastră. Obiectele și principiile nu au puterea să ne facă să ieșim din închisoarea egoistă. Persoanele omenești au oarecare putere¹⁷, dar nu atâta câtă are persoana divină. Iar neieșind din noi, neintrând în comunicare cu valul mare al realității, nu ne putem îmbogăți.

Astfel, cu cât revendicarea ce ne vine din afară e mai categorică, cu cât ne aflăm, prin urmare, în fața unei realități personale mai intensive, cu atât ne putem depăși pe noi înșine mai mult, intrând într-un contact adevărat cu marea realitate. Transcendența adevărată e în același timp suprema graniță și izvorul nesfârșit pentru noi, căci pe măsură ce o realitate ne e mai deplin graniță, ne e și izvor. Dar numai persoana are și calitatea de graniță ce rezistă oricărei voințe a noastre de-a o cuprinde, dar și de izvor care ne dă putere când ne aflăm în comuniune cu ea. Singură persoana ne dă experiența realității din afară de noi, dar ne și scoate afară din subiectivism și ne prilejuiește îmbogățirea prin contactul cu ea. Câtă vreme față de obiect numai noi suntem activi, persoana e și ea factor care ne comunică puterile ei.

¹⁷ „Dragostea... ne obligă să aflăm în celelalte conștiințe... un mijloc care ne invită să ne depășim pe noi înșine.” (Louis LAVELLE, *De l'Acte*, p. 519).

Obiectul este doar o reprezentare pasivă a mea. Iar când el îmi rezistă, îmi descoperă o limită, dar una pe care o pot învinge sau depărta indefinit pe măsură ce forța îmi crește. Singurătatea mea nu e destrămată nici într-un caz, nici în altul. Astfel, în fața obiectelor, ideilor, legilor, nefiind decât eu care mă afirm, înăuntrul meu, mă pot întreba care este valoarea acestei afirmări. Eu simt nevoia unei confirmări prin altcineva, ca să pot avea siguranța existenței mele reale. Subiectivitatea mea trebuie obiectivată, fără ca să piardă din caracterul ei. Eu simt trebuința să fiu afirmat de cineva, așa cum mă afirm eu, prin libertatea și spontaneitatea lui, să fiu cugetat, voit, iubit, ca să nu fiu un simplu vis subiectiv. Și e de remarcat că prin faptul că sunt afirmat de o ființă, care are ca și mine voință liberă, nu pierd din caracterul meu de subiect, ci abia atunci sporesc în experiența intimității mele. Astfel, prin afirmarea mea de către alții, prin cugetarea, voința și iubirea lor, câștig o densitate și o profunzime de existență cum nu pot avea altfel. Numai experiența unei persoane care ține la mine și la care țin și eu provoacă în mine desfășurarea tuturor strădaniilor de înălțare, de perfecționare pentru a fi vrednic de încrederea și de iubirea ei¹⁸.

¹⁸ Redăm în acest pasaj câteva rânduri admirabile din LOUIS LAVELLE: „Se poate susține faptul că eu am nevoie de obiectul care îmi rezistă și pe care mă sprijin, ca să mă adevăresc pe mine însumi în existență. Dar în primul rând, acest obiect nu este pentru mine decât o reprezentare... Când acest obiect îmi rezistă, el îmi dezvăluie o limită a acțiunii mele, dar pe care pot la nesfârșit să o fac să se retragă, pe măsură ce puterea mea sporește. Nici într-un caz, nici în celălalt, singurătatea mea nu dispare. Totuși, dacă doar din interior sunt eu în stare să mă afirm pe mine însumi, sau dacă, altfel spus, numai eu sunt cel care poate să mă situeze pe mine însumi, pot să mă întreb ce valoare are însuși acest act prin care mă afirm și mă situez pe mine însumi. Este oare suficient să mă înscriu în lume, să îmi ridic propria mea subiectivitate la nivel de obiectivitate?... eu posed,

Dar dacă persoana simplu omenească întrunește mai mult decât orice forță a naturii sau decât orice principiu calitatea de transcendență ca graniță și ca izvor spiritual pentru mine, Dumnezeu, făcându-mi-Se accesibil ca transcendență, nu poate lua o formă mai potrivită decât cea de persoană omenească. Tot ce are persoana umană ca putere tainică de confirmare și de stimulare a existenței mele folosește Dumnezeu revelându-mi-Se, dar, pe deasupra, adaugă la această putere a persoanei umane infinitul de autoritate și de realitate divină, însă în forma aceasta, a persoanei umane creatoare de personalitate în mine. Dumnezeu, revelându-Se într-o persoană umană, îmi face posibilă intrarea și persistarea într-un raport viu și concret cu El, o experiență veridică a

cu adevărat, o existență care, dacă nu este un vis subiectiv, trebuie să poată fi afirmată, adică gândită, vrută, iubită de o altă conștiință care să fie ea însăși un focar original de viață personală, pentru ca, pe de o parte, să depășesc eu însumi limitele propriei mele intimități subiective... și, pe de altă parte, pentru ca să îmi pot afirma în ființa propriea mea subiectivitate, prin însăși recunoașterea al cărei subiect este... Și admirabil este faptul că, doar începând din clipa în care se stabilesc relații între propria mea conștiință și conștiința altuia, am eu dreptul să rostesc cuvântul intimitate, ca și cum nu aș putea să îmi descopăr și să îmi dovedesc propria mea intimitate decât într-o intimitate cu a altuia. Dacă poate fi considerat actul constitutiv al vieții noastre spirituale actul prin care noi, întorcând spatele spectacolului lumii, ne descoperim subiectivitatea noastră proprie, se poate spune că actul său cel mai emoționant și care îi dă numaidacă o profunzime și un orizont fără limite este actul prin care recunoaștem că această subiectivitate însăși reține atenția și interesul unei alte conștiințe și dobândește, astfel, deodată, o semnificație universală și ontologică care o depășește și la care nu îndrăznește să aspire... A te simți iubit înseamnă a te simți că ești vrut ca existând prin altcineva, înseamnă a-ți atribui ție însuși o densitate de a fi care rămăsese până atunci în stare de incertitudine, sau de care putuseși să te lipsești din umilință, înseamnă a vrea să te arăți demn de această dragoste al cărei obiect ești, înseamnă a te teme că nu ești niciodată la înălțimea ei, înseamnă a descoperi înseși puterile care sunt în tine și să îți dai toată osteneala să le pui în acțiune." (*De l'Acte*, pp. 528-530).

unei realități din afară de mine, cu care comunic printr-o continuă transcendere de la mine și peste mine și pe care o simt ca pe limita și autoritatea absolută a mea, dar, totodată, și, tocmai de aceea, ca pe sprijinul absolut și ca pe izvorul care dă creștere și adâncime continuă intimității mele.

Persoana unui simplu om, prin ea însăși, oricât de mult are însușirea de-a ne confirma în existență, de-a ne face să creștem, simțim totuși că e limitată în ceea ce ne poate da. De multe ori ne întoarcem dezamăgiți din încrederea ce i-am acordat-o, cu atât mai mult cu cât e inferioară sub raport moral. O persoană umană în preajma căreia se experiază prezența sfințeniei atrage pe oameni cu o forță cu care nu poate atrage nimic din splendorile sau mărețiile naturii sau ale ideilor și ea prilejuiește simțirea unui adevărat *mysterium tremendum*. În fața purității și neclintirii morale, amestecată cu o prezență divină, cu care se înfățișează sfântul, omul, conștient de păcătoșenia lui, încearcă un continuu fior de frică metafizică și, totuși, legătura cu el îi dă putere să se depășească. Pentru omul care a făcut experiențele tuturor felurilor de măreții ale naturii, ale artei, ale culturii, dar a făcut-o și pe aceasta – a contactului cu un sfânt, e atât de evidentă însușirea sfântului de-a reprezenta o transcendență mult superioară tuturor celorlalte obiecte și principii, încât nu-și poate explica îndoielile altora în această privință, decât prin faptul că ei n-au trecut prin toată gama experiențelor.

Dar ceea ce se experiază în fața unui sfânt e palidă analogie în raport cu experiența ce a prilejuit-o persoana lui Iisus Hristos apostolilor și, de atunci, tuturor celor ce cred.

Cine a făcut o dată o astfel de experiență, acela nu va mai putea afirma că nu se află nicio realitate divină în fața lui, că totul e un mit, o creație subiectivă.

Caracterul acesta de transcendență absolută al lui Iisus nu s-a experiat mai puțin după înălțarea Lui la cer, ci chiar mai intensiv. Pe de altă parte, prin înălțarea Sa la cer, Iisus pune dumnezeirea Sa în starea de comuniune cu oamenii de pretutindeni. Toți pot sta în comuniune cu Dumnezeu, altfel de cum ar fi putut dacă nu S-ar fi întrupat. Iisus e aproape de oameni prin omenitatea Sa, dar e aproape de toți prin dumnezeirea care este unită cu omenitatea Sa. Și nu e aproape numai ca persoană exterioară, ci și ca realitate lăuntrică, prin infinitatea dumnezeirii Sale¹⁹.

Dar și ca realitate lăuntrică El este altceva decât produsul puterilor noastre sufletești. El iradiază acolo din obiectivitatea persoanei Sale. Realitatea aceasta în noi, dar deosebită de noi, datorită căreia puterile noastre sufletești cresc la o viață mai amplă și mai pură, se numește realitate pneumatică sau duhovnicească, spre deosebire de realitatea spirituală, care e produs al eforturilor noastre subiective²⁰. Viața duhovnicească este o viață interioară, dar nu exclusiv subiectivă, ci de intimă relație între eul propriu și Iisus Hristos

¹⁹ „Credinciosul nu trebuie să se comporte numai obiectiv contemplativ, ci și subiectiv existențial față de Hristos. Hristos nu trebuie să fie doar un dat obiectiv, ci și o realitate infinită... Întotdeauna propovăduirea creștină a văzut misiunea sa în a conduce de la datul obiectiv al lui Iisus cel istoric către interioritatea și infinitatea lui Hristos Cel viu.” (E. BURGER, *Der lebendige Christus*, p. 227).

²⁰ Th. STEINBÜCHEL, comentând pe F. Ebner, zice: „În cuvinte se descoperă eu-l și tu-ul fiecare în ființa sa și în același timp în interconexiunea lor reciprocă prin Duhul împărtășitor și înțelegător, despre care știm că este și stabilește o legătură vie, în care trăiesc eu-l și tu-ul, și dincolo de care ei nu pot exista. Ei se întâlnesc în cuvinte, ca expresie a Duhului, a legăturii dintre ei.” (*Der Umbruch des Denkens*, p. 137). N. BERDIAEV, în *Esprit et Liberté*, înțelege, de asemenea, prin viața pneumatică relația între eul propriu și Dumnezeu.

prin Duhul Sfânt. E o viață raportată la supremul Tu al nostru, la transcendența reală, care ne împlinește ca existență.

Astfel, întruparea Fiului lui Dumnezeu se vedește ca descoperirea deplină a lui Dumnezeu, ca împlinirea și ca mântuirea noastră. Raportul de eu-Tu, în care a intrat Dumnezeu cu noi prin faptul că S-a făcut ca unul dintre noi, arătându-ne, totuși, că e Dumnezeu și dându-ne toate darurile prieteniei Sale dumnezeiești, este acela de maximă apropiere și dragoste.

II. TEMEIURILE ETERNE ALE MÂNTUIRII

1. MÂNTUIREA, INDICATĂ DE COMUNIUNEA TREIMICĂ

Angajarea Sa prin întrupare întru mântuirea oamenilor, a hotărât-o Dumnezeu din eternitate, căci din veci prevăzuse drama omului.

Detaliul acesta, pe care ni-l vestește limpede Sfânta Scriptură, e un mare mister. El trimite, fără posibilități de lămurire rațională, la problema libertății lui Dumnezeu și la aceea a predestinării. Dacă din eternitate a luat Dumnezeu această hotărâre, mai este ea o hotărâre propriu-zisă? A fi luat o hotărâre înseamnă, în experiența noastră, a fi stat într-un moment în care puteai să iei altă hotărâre. Dar, dacă n-ar fi luat din veci hotărârea aceasta, ar însemna că Dumnezeu n-a prevăzut căderea omului și că S-a angajat într-o acțiune de importanța uriașă a Întrupării și Jertfei, la o cotitură a existenței sale. O întrebare tot atât de greu de lămurit este aceasta: Mai este căderea lui Adam un act liber, dacă din veci există, făcut gata, planul pentru mântuirea oamenilor?

Dar cugetarea religioasă, care se mișcă în interiorul credinței, desfășurând conținutul ei și se nutrește din experiența Revelației, a unui raport viu cu Dumnezeu, nu are pretenția să epuizeze misterele acestui raport, ci să constate

că el e mântuitor și să vadă prin ce anume e mântuitor. Raportul între sine și Dumnezeu fiind certitudinea de temelie a credinciosului, a celui ce-a făcut experiența Revelației, acesta știe că prin cugetare nu poate gândi pe Dumnezeu în afară de acest raport și, prin urmare, în unilateralitatea transcendentă sau în contopire cu imanența. Rațiunea, care nu are experiența Revelației, ci e purtată numai de curiozitatea neexistențială de-a ști, poate plasa pe Dumnezeu sau în alternativa transcendentă, sau în cea immanentă. Ea poate spune sau numai că Dumnezeu e neschimbabil, sau numai că e schimbabil. Dar omul religios, care experiază pe Dumnezeu ca Dumnezeu adevărat, dar și ca Dumnezeu Mântuitor, ca Dumnezeu angajat în salvarea omului, nu poate vedea și cugeta pe Dumnezeu decât în formula paradoxului: neschimbabil, dar cu o activitate ce ține seama de schimbarea lumii, transcendent, dar prezent în ordinea imanentei. Nu putem ști cum e exact Dumnezeu, dar paradoxul exprimă un adevăr general, sigur valabil despre El: Dumnezeu, dar Dumnezeu interesat de lume. Adevărul nu e în niciun caz în formulele unilaterale, simpliste ale logicii formale²¹.

Acest adevăr larg îl exprimă și dogma despre hotărârea eternă a lui Dumnezeu cu privire la întrupare și mântuire. Ea salvează neschimbabilitatea lui Dumnezeu, dar în același timp îl raportează la lume și la vreme, ridicându-L, totuși, prin libertatea ce I-o recunoaște, deasupra ei.

Dar această dogmă mai exprimă ceva: importanța lumii și a mântuirii ei pentru Dumnezeu. Lumea este produsul libertății lui Dumnezeu, dar nu un produs arbitrar, accidental. Ea e legată de veșnicia lui Dumnezeu, dar cu o legătură pe care Dumnezeu o voiește liber. Ea nu e gândită de Dumnezeu

²¹ Vezi art. nostru „Despre dogmă”, în: *Gândirea*, aprilie 1941.

împotriva voinței Lui. Dumnezeu Se află cu lumea în raport de liberă și, totuși, veșnică gândire și hotărâre. În schema acestei antinomii, ale cărei adâncimi vii nu le putem străbate, se salvează atât demnitatea libertății și neschimbabilității divine, cât și demnitatea și importanța lumii. Pe amândouă le trăiește credința și despre amândouă își dă seama cugestarea teologică.

Aceleași lucruri sunt de spus despre raportul lui Dumnezeu cu mântuirea lumii. Dumnezeu e liber față de ea, dar totuși neschimbabil, iar ea este legată de veșnicia Lui. Mântuirea apare ca o lucrare profund serioasă, nu numai prin aceea că Dumnezeu însuși S-a angajat în ea, ci și prin aceea că formează preocuparea și planul veșnic al Lui. Și mai mult decât creația, angajarea din veci a lui Dumnezeu în mântuirea lumii, și încă prin întruparea și răstignirea Fiului Său, descoperă nesfârșita dragoste a Lui față de ea. Mărimea tainei „din veci ascunsă și de îngeri neștiută” stă în mărimea dragostei lui Dumnezeu față de lume. Nici îngerii nu și-ar fi putut închipui că în sânurile lui Dumnezeu se ascunde din veci, împreună cu ființa Lui, o atât de mare dragoste față de lume. Arătarea ei este în același timp dezvăluirea unei valori neînchipuite a lumii. Nimeni, până la întruparea Fiului lui Dumnezeu, n-a fost în stare să dea atâta însemnătate lumii și, în special, omului. Revelația deplină a lui Dumnezeu în întrupare este în același timp descoperirea deplină a celei mai uluitoare valori a omului. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, din iubire față de om, stă în legătură cu însuși felul de ființare a lui Dumnezeu. Ceea ce vrea liber din eternitate, e ceva conform cu forma de viață a Sa. Nu potrivit voii Sale se face întruparea, dar nici ca o invenție arbitrară. *Acest temei al Întrupării, plasat în însăși existența divină, nu poate fi decât*

forma de comuniune trinitară a ei. Creația nu este o prelungire a Treimii, și nici mântuirea. Deci nu au caracter de necesitate. Treimea nu are nevoie, pentru completarea și fericirea Sa, de lume sau de mântuirea ei, adică de lărgirea comuniunii. În cazul acesta, oamenii ar trebui să fie egali cu Persoanele divine. Creația se realizează printr-un salt în afară de desfășurarea firească a vieții divine. Mântuirea stă în legătură cu acest salt. Prin urmare, ele sunt produse ale voinței, exclusiv ale voinței divine. Dar nu e mai puțin adevărat că în viața internă a lui Dumnezeu au temeiul care le indică. Nu le cere viața internă a lui Dumnezeu, dar le arată ca posibilități conforme cu ea. Aici trebuie să ne oprim: *originea creației și a mântuirii se află în punctul unde se întâlnesc indicația ființei și hotărârea voinței divine.* Acesta e adevărul general pe care îl cuprinde misterul hotărârii eterne cu privire la ele, mister pe care mintea noastră îngroșată, cu noțiunile ei înțepenite, nu-l poate exprima decât în combinarea unor formule unilaterale, extreme, care apar ca stând în contradicere.

Toți teologii, în frunte cu Dionisie Areopagitul²², deduc crearea lumii din însușirea binelui în Dumnezeu. Binele se vrea gustat de cât mai mult ființe. Dar cum nu poate fi cineva bun decât în comuniune, se poate spune că temeiul indicator spre crearea lumii este comuniunea treimică a lui Dumnezeu²³,

²² „Și precum soarele nostru, nu socotindu-se și decidându-se, ci prin însuși faptul de-a fi, luminează toate câte sunt în stare să se împărtășească de lumina lui, după puterea lor, la fel și Binele (care e mai presus de soare, cum e arhetipul în existența lui reală mai presus de o icoană ștearsă) emite tuturor celor ce sunt, razele întregii bunătăți după măsura fiecăruia. Prin ele s-au constituit toate existențele inteligibile și spirituale, puterile și lucrările...”, în: PG 3, 693-696.

²³ Unul în sens simplist nu poate fi bun. Alexander KOYRÉ, comentând pe Iakob Böhme, zice: „Unul veșnic nu este cu adevărat unul, după

care, tocmai fiindcă e o fericită comuniune, vrea să se bucure și alte ființe de această fericire, iar fiindcă preștie căderea lor din ea, vrea și restabilirea prin întruparea Sa.

Unii teologi ruși, ca S. Bulgakov și N. Berdiaev, merg în această direcție până la a afirma un fel de omenitate eternă a Fiului lui Dumnezeu, sau un fel de teandrie ființială a omului. Bulgakov, de pildă, susține că eul sau subiectul din om este necreat, numai natura lui – constând din suflet rațional și trup – este creată. Dar și natura umană este o copie exactă a naturii divine, este ființa divină pusă în stare de devenire, este Sofia creată ce corespunde Sofiei necreate. Eul omenesc, fiind necreat, e de esență divină, încât între el și Logosul divin nu e o deosebire calitativă, iar între natura lui și natura Logosului există corespondență perfectă. Logosul divin, luând în Iisus Hristos locul subiectului, al eului omenesc, nu s-a produs un eveniment prea nou și neadecvat naturii omenești, ci unul destul de firesc. Un eu omenesc de esență divină a fost înlocuit prin supremul eu de esență divină. Purtătorul Sofiei necreate și-a luat în conducere și Sofia creată, care de altfel e purtată tot de euri de esență divină.

Speculațiile acestea, care își au în parte originea în doctrina despre Sofia a lui Iakob Böhme²⁴, au pierdut suportul religios al experienței Revelației prin credință. Ele sunt fructul fanteziei gratuite. Teoria lui Bulgakov iese, pe lângă aceasta, din schema dogmei creștine, trecând în panteism²⁵. De aceea, se recomandă față de ele multă rezervă.

cum nu este nici Binele... Rămânând Unul, nici nu iubește, nici nu cunoaște, nici nu se iubește pe sine și nici nu se lasă a fi cunoscut." („Die Gotteslehre Iakob Böhmes“, în: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Husserl-Festschrift, Halle a.d. Saale, 1929, p. 250).

²⁴ Al. KOYRÉ, „Die Gotteslehre Iakob Böhmes“, p. 250.

²⁵ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii* (Mielul lui Dumnezeu), Paris, 1933.

Revelația ne spune că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, iar mântuirea urmărește restabilirea omului „ca să fie asemenea chipului Fiului Său” (*Romani* 8, 29), fiu al Tatălui, după asemănarea Fiului cel Unul-născut. Dar Sfânta Scriptură nu cuprinde nicio speculație asupra substanței. Înfierarea o întemeiază pe dragostea ce se stabilește între Dumnezeu și om. Dragostea, care întemeiază acest raport filial, o coboară în om Duhul lui Dumnezeu. E o dragoste ce vine de la Dumnezeu. „Câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu, sunt fiii ai lui Dumnezeu”. Ei au luat „Duhul înfierii” (*Romani* 8, 14-15)²⁶.

Fiul lui Dumnezeu cel veșnic și Unul-născut a venit să ne așeze și pe noi în raportul în care Se află El cu Tatăl – deși suntem creați – și, prin urmare, în raport de frate și frate cu Sine²⁷. Aceasta a voit-o și prin creație Dumnezeu. Numai în sensul acesta, întrucât omul este capabil de acest raport, se poate spune că el are sau e capabil de o anumită conformitate cu Dumnezeu. Comuniunea cere ca partenerii să aibă ceva care să-i apropie, care să-i ajute să se înțeleagă. Deoarece puterea care-l face pe om capabil de comuniune e de la Dumnezeu, nefiind decât însăși dragostea Lui, se poate spune despre el că, întrucât e creat, este o deosebire prăpăstioasă între el și Dumnezeu, deși e după chipul Lui, dar dragostea copleșește această deosebire, făcându-l, cum spune Maxim Mărturisitorul, dumnezeu prin har²⁸. Dar dacă e

²⁶ „Iar când a venit plinirea vremii a trimis Dumnezeu pe *Fiul Său*, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe *Duhul Fiului* în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte” (*Galateni* 4, 4-6).

²⁷ Sfântul GRIGORIE AL NYSSSEL, în PG 46, 628 A. Vezi la J. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, München, 1910, p. 116.

²⁸ „Dacă suntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim ai noștri și ai lui Dumnezeu, mai bine-zis numai ai lui Dumnezeu, nemaipurtând

posibil să se încopcieze în om puterea dragostei divine, el trebuie să aibă prin însăși creația ceva de care să se încopcieze. Este, cu alte cuvinte, în om o capacitate de a primi dragostea, prin care să răspundă dragostei lui Dumnezeu. Mai determinat, omul are prin creație *capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine*, capacitate ce nu se șterge nici prin păcat. Obiectele nu au această capacitate, nici animalele. *Subiect actual al dragostei* devine omul numai când primește în sine dragostea lui Dumnezeu, dar *capacitatea de a deveni subiect al dragostei* ce coboară de Sus trebuie să o aibă el. Și trebuie să înțelegem această capacitate de a deveni subiect al dragostei divine nu ca pe o capacitate de recepție pasivă, ci ca pe o capacitate de a și-o însuși și de a crește în ea și prin eforturi proprii, căci omul trebuie să colaboreze la mântuirea sa.

Capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine, adică dumnezeu prin har, trebuie să corespundă cu chipul lui Dumnezeu în om, iar starea actuală de subiect al acestei dragoste cu asemănarea Lui. În sine, capacitatea omului de a deveni subiect al dragostei divine înseamnă capacitatea lui de-a o primi în măsură tot mai sporită prin eforturi proprii și de a o manifesta ca pe ceva propriu. Obiectul nu o poate primi, nu și-o poate însuși și manifesta ca a lui. Trebuie o anumită activitate în acest scop, pe care faptul că dragostea

nimic pământesc în noi, ca să ne apropiem de Dumnezeu și să devenim dumnezei [θεοὶ γενόμεθα], primind de la Dumnezeu calitatea de dumnezei [ἐκ Θεοῦ τὸ θεοὶ εἶναι λαβόντες]" (PG 99, 1189). „Spre aceasta ne-a făcut Dumnezeu, ca să devenim consorți ai firii dumnezeiești [ἵνα γενόμεθα Θείας κοινωνοὶ φύσεως] și părtași ai veșniciei Lui și să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea din har." (PG 90, 1193). Citate cu acest cuprins de la alți Sfinți Părinți vezi la Nichifor CRAINIC, *Cursul de mistică ortodoxă*, dactilografiat de E. Olteanu, București, 1936.

vine ca un dar nu o exclude²⁹. Putința de a primi ceva și de a manifesta ca o însușire proprie este caracteristica subiectului în general. Omul este subiect și înainte de a fi purtătorul dragostei divine, deși subiect deplin devine de-abia prin primirea și manifestarea ei.

Subiectul este un centru ultim de spontaneitate și autodeterminare conștientă. El este un focar conștient de independență. Conștiința și libertatea, care înseamnă capacitatea de activitate liber decisă, formează laturile esențiale ale lui. Omul își dă seama de sine ca de un centru ultim și suveran al tuturor actelor sale. Conștiința o are pentru a-și da seama de autodeterminarea sa suverană și pentru a face uz de ea, căci, dacă nu s-ar determina conștient, nu s-ar mai determina el, ci ar fi determinat de altceva decât de el însuși. Dar conștiința e și cunoaștere, iar cunoașterea oferă libertății un tablou real, bogat al tuturor posibilităților ei.

Prin calitatea de subiect, omul este într-o anume măsură *causa sui*, în sensul că el este ultimul for și izvor al actelor sale, nu o forță externă sau internă care nu-l ascultă, ci el însuși. Din acest motiv el este cel care se creează, alegând din mai multe posibilități de autorealizare pe una. Nu e *causa sui* în mod absolut, căci nu-și dă și existența ca punct de plecare și nici posibilitățile de înfăptuit.

²⁹ Despre această împreunare a activității și pasivității în toată viața noastră de cunoaștere și iubire, Louis LAVELLE scrie: „Dragostea se înalță deodată din partea activă a sufletului nostru, dar totodată ea este resimțită și de acea parte pasivă în care suferim acțiunea celuiilalt, care se află uneori în el doar ca pură acțiune de prezență, ce este deja una de dragoste, înainte să ajungă la conștiința deslușită de ea însăși.” (*De l'Acte*, p. 526). „Atenția ne face în mod admirabil să simțim legătura reciprocă dintre activitatea și pasivitatea spiritului, proporțional cu ceea ce actul atenției are mai puternic și mai pur.” (*De l'Acte*, p. 482).

Dar deși nu e *causa sui* în mod absolut, omul întrece, prin calitatea lui de subiect, obiectele. Obiectul nu există în el însuși, nu are o existență interioară și o autodeterminare. Obiectul e victima subiectului, e materia lui pasivă. El există numai pentru subiect, are o existență înregistrată numai de acesta. El e unealtă fără rezonanță interioară, are numai o existență exterioară. Existența lui este mai puțină decât a subiectului. A-ți da seama de existență e un mod de a exista în plus și de-a avea o putere în plus.

Dumnezeu numai în direcția aceasta de subiect trebuie cugetat. Dar El este subiectul absolut, *causa sui* în sensul eminent, întrucât nici existența nu o are de la o forță mai presus de El, ci El însuși este izvorul ei. Lui trebuie să-I atribuim dacă nu toate modurile de existență, desigur cele superioare, iar cel mai înalt mod de existență din lume este cel de subiect. Dumnezeu este subiectul deplin, fiind Suveran absolut al actelor Sale, neatârând de nimic și având mai mult decât oricine existența pentru Sine și în Sine ca bun de care Se bucură El, nu ca bun pentru alții și nici având nevoie de alții pentru a fi confirmat în existență. Faptul că noi experiem existența unui om, în special la persoana a doua, când ne agrăiește direct, ca mai intensă decât a unui obiect, sau a unui om la persoana a treia, când pentru noi face trecerea spre obiect, e încă un temei că Dumnezeu numai ca subiect poate fi conceput. În raport cu obiectele sau cu un om la persoana a treia experiem o existență mai puțină, pentru că suntem prea plini de noi înșine și ele nu au putere suficientă să ne trezească în fața unei realități deosebite de noi. Gândirea asupra lor nu ne pune în raport destul de real cu ele, ci ne face să ne închidem în noi.

Dumnezeu, când e experiat de fapt, trebuie să fie experiat ca o realitate care ni se impune cu o existență de supremă intensitate, deci nu ca obiect pasiv și neputincios al gândirii noastre, ci ca subiect voluntar ce ne strâmtorează. În Vechiul Testament, Dumnezeu Își zice: „Eu sunt Cel ce sunt” (Iahve). E numele Lui cel mai adecvat. Dintre toate realitățile din lume, cea pe care o experiem ca pe o existență mai intensă este omul la persoana a doua, căci atunci vorbește el ca persoana întâi, își manifestă voința, ne face să tăcem și să ascultăm, ne smulge din cercul magic al ego-centrismului, nu suntem numai noi activi prin gândire sau acțiune, ci și el. De aceea, și pe Dumnezeu Îl experiem mai adecvat atunci când auzim că El vorbește la persoana întâi, iar noi tăcem cu frică și cu cutremur. Când începem să vorbim noi despre Dumnezeu, am ieșit din nemijlocita experiență a prezenței și a existenței Lui de supremă intensitate. Dar numele Lui cel mai adecvat: „Eu sunt Cel ce sunt”, nu-l poate rosti omul, căci ar fi o impietate să se substituie lui Dumnezeu și să spună în locul Lui aceste cuvinte. De aceea, evreii trec peste cuvântul Iahve la citirea Sfintei Scripturi, îl ascultă numai, sau, punând sub consoanele lui vocalele de la Adonai, îl citesc „Iehova”. De fapt, cuvântul Adonai-Domnul, cu sensul lui de autoritate suverană, e cel mai potrivit să actualizeze în om, când îl rostește, experiența puterii stăpânitoare a realității copleșitoare a lui Dumnezeu.

Din toate acestea rezultă că Dumnezeu este subiect și că omul înfățișează chipul Lui tocmai în acest titlu de noblețe al ființei Lui.

Deoarece am spus că mântuirea constă în ridicarea omului de la starea simplă de subiect la aceea de subiect al dragostei divine, se naște întrebarea: Constituie dragostea

o desăvârșire a caracterului de subiect și o are, deci, și Dumnezeu? Pentru a răspunde la această întrebare sunt necesare câteva cuvinte despre dragoste.

Dragostea are siguranța, are experiența lui *tu* ca realitate ce se ridică peste lumea obiectelor, ca realitate ce nu există pentru a-mi sta la discreția proprie, pentru a fi înghițită în masa celor ce-mi sunt indiferente. Toate pornirile și atitudinile mele prin care folosesc sau caut să folosesc ceva, însingurându-mă, nu sunt dragoste, nici subiect al dragostei, nici subiect în sensul deplin. Pot să devin întreg astfel de porniri și de atitudini. Dragostea este acea vedere din mine care, descoperind un *tu*, mă scoate din singurătate, îmi dă experiența tovarășiei, prieteniei adânci, totale, experiența că *tu* ești cu mine până în adâncul meu, în cele mai profunde bucurii și dureri, că de tine mă prind, cu tine mă ajut, mă mângâi, mă ușurez, chiar în experiența celei mai grozave singurătăți a morții. Dar aceste bucurii și ușurări le am prin tine nu întrucât mă gândesc la mine. Îndată ce am acest gând egoist nu mai e dragoste, nici tovarășie, ci singurătate. Toate le am prin tine, întrucât nu mă mai gândesc la mine, ci sunt ațintit numai spre tine, spre experiența ta. Uit atunci de toate ale mele. Nimic nu mă mai doare, nu mă mai neliștește din ceea ce mă privește pe mine, ci numai ale tale. Am lepădat toate poverile mele, luându-te exclusiv pe tine ca grijă și povară a mea. Eu trăiesc prin tine. Cei ce se iubesc își iau poverile unul altuia, reciproc. (Iisus ia păcatele noastre și noi pătimirile Lui). În dragoste, eu îmi găsesc suprema fericire în tine. Dragostea este suprema răspundere pentru altul. Așa experimentăm și dragostea semenului nostru: ca subiect împovărat de suprema răspundere pentru noi, avându-și în aceasta și suprema fericire. Tot ce posedă o per-

soană este pentru a-i servi ca instrument de comunicare a iubirii. Natura, ca proprietate, nu are alt rost. Trupul omului, de asemenea. Însușirile proprii, la fel. Tot dă altuia și pe sine însuși. Dar și în predarea totală, chiar a sa proprie, el rămâne subiectul predării. Totul servește dragostei, comuniunii, raportului de eu-tu. Prin dragoste avem descoperit, ca supremă realitate, pe altul ca subiect, drept ceva care ne limitează, drept ceva care nu mai e sub noi, ci în fața și deasupra noastră în sensul că ne obligă cu o seriozitate de o infinită adâncime, drept ceva de care nu putem dispune, chiar dacă fizic am putea. Și, în același timp, dragostea e asumarea acestei răspunderi și deplină bucurie în slujire.

Înmănunchind toate aceste manifestări și altele nenumărate, putem spune că prin dragoste afirmăm pe altul ca subiect liber, ca și noi, și nu-l reducem la obiect, ca și el să ne afirme pe noi. Ne facem dependentă fericirea noastră de el, după ce îl recunoaștem generos și îl ajutăm să se consolideze în demnitatea de centru ultim și liber al actelor sale. Prin dragoste dăm tot ce avem altuia, realizându-l pe el, ca apoi să primim totul de la el. Pentru că avem nevoie de confirmarea noastră în existență, prin aprecierea și considerația liberă a altuia, facem totul să-l ridicăm la această stare³⁰.

Dragostea este aplecarea spre altul pentru a da și pentru a primi (nu pentru a răpi, ca de la obiect, fără voia aceluia, ci pentru a atârna de voia lui).

Întru cât se împacă atunci dragostea cu caracterul de suveranitate al subiectului? Și întru cât îl împlinește?

S-a remarcat că abia dragostea ne face liberi deplin. Numai ce săvârșim din dragoste, săvârșim cu totul liberi³¹.

³⁰ Louis LAVELLE, *De l'Acte*, pp. 528-530.

³¹ Louis LAVELLE, *De l'Acte*, pp. 532-533.

Suveranitatea nu înseamnă egoism, ci lipsă de silnicie, spontaneitate. Dând totul altuia, dăm liber, iar primind totul de la altul, primim numai de la cel ce ne iubește, care, așadar, nu ne forțează, ci ne sporește libertatea. Iubirea altuia, manifestările ei îți înmoaie învârtoșările și te adâncește în ceea ce e nobil în tine, ea face să te găsești în intimitatea ta. Libertatea amândurora sporește în această comunicare, în această încurajare și afirmare reciprocă. Omul devine robul patimilor, slăbind în caracterul lui de subiect, când nu iubește. Egoismul, invidia, teama sunt forțe care îi mărginesc libertatea și suveranitatea. Subiectul e subiect numai în comuniune cu alte subiecte. Astfel, subiectul deplin este subiectul purtător de dragoste, subiectul deplin este o intenționalitate nereținută după comuniune. Conștiința și libertatea, departe de-a exclude această intenționalitate, o servesc pe ea. Din faptul că subiect deplin e omul numai când e purtător al dragostei, urmează că nu e posibil omul deplin fără dragostea de la Dumnezeu, fără raportul cu El. O natură omenească de sine existentă este *eo ipso* într-o stare subnaturală³². Fără dragostea permanentă a lui Dumnezeu, duce o existență bolnavă.

Dar, totuși, așa știrbită și nedeplină, capacitatea de a fi subiect al dragostei și, prin urmare, însuși caracterul de subiect se pot constata și în omul care nu are în sine dragostea lui Dumnezeu, în omul căzut. El simte asupra sa forța privirii și a opiniei altuia, se simte obligat să țină cont de el în tot ce face, îl simte pe acela oarecum ca „subiect” ce nu-i stă în simplă subordine și indiferență ca orice obiect. Se simte față de acela într-o referință specială, pe deasupra obiectelor, într-o obligație de a răspunde la așteptările lui. Precum e

³² Catolicismul susține că omul ieșit din legătura cu Dumnezeu, prin cădere, a rămas cu „natura pură”. Natura aceasta este însă, în orice caz, ceva chinuit, ceva ce nu vrea Dumnezeu.

acela subiect, e și el subiect, întrucât e capabil de a răspunde și se simte obligat la răspundere³³. Pe altul îl simte ca subiect întrucât se simte pe sine obligat de a referi tot ce face la părerea lui, la așteptările lui, de a răspunde prin toată acțiunea și viața sa aceluia. Toate simte că le face pentru altul. Avocatul altuia în noi, ceea ce ne face să fim responsabili lui, este conștiința. Pe măsura simțirii obligativității de a răspunde altuia, pe măsura tăriei vocii conștiinței, sunt crescute în noi capacitatea dragostei și subiectul. De cele mai multe ori, omul luptă împotriva acestei obligativități. Deși involuntar, lucrează pentru vederea altuia, dar pervertește această lucrare, amestecând-o și murdărind-o cu sentimentul vanității. Dar vanitatea, de a cărei forță nu poate scăpa niciun om din cei lipsiți de dragoste, împreunând în ea orgoliul și grija de alții, e și ea o mărturie a responsabilității omului, a caracterului său de subiect. Intenționalitatea după comuniune, care e caracteristica stării de dragoste, se manifestă, oricât ar încerca omul să o înăbușe, și în starea căzută, ca o structură fundamentală a ființei lui. Filosofia mai nouă a stabilit acest lucru cu deplină claritate³⁴.

Dacă destinația fundamentală a omului este să fie subiect al dragostei și fiind creat spre aceasta a primit pecetea chipului dumnezeiesc, dacă mântuirea nu urmărește decât ridicarea omului la asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu,

³³ E. BRUNNER vede în responsabilitate ființa omului și chipul dumnezeiesc în el. (*Der Mensch im Widerspruch*, Berlin, 1937).

³⁴ De pildă, M. HEIDEGGER spune: „Ca împreună-ființare, existența este de aceea în esență de dragul celuiilalt. Acest fapt trebuie înțeles ca expresie existențială a ființei. Chiar dacă fiecare existență factică nu se întoarce către alții, pretinzând că nu le este necesară sau le este de prisos, ea rezidă în modalitatea împreună-ființării. În împreună-ființare ca ființare existențială de dragul celorlalți, aceștia sunt deja cuprinși în existența lor.” (*Sein und Zeit*, p. 123).

făcându-l și pe el fiu, iar aceasta se face prin trimiterea dragostei divine, adică a Duhului de fiu în el, atunci modelul dumnezeiesc care stă la baza creației și a mântuirii, modelul divin al omului, sau „Omul ceresc”, nu ar avea să stea în altceva decât în caracterul de subiect desăvârșit al dragostei în comuniune. Iar aceasta este Dumnezeu, întrucât e o trinitate de Persoane. Temeiul și modelul creației și mântuirii ar fi deci modul de ființare a lui Dumnezeu în Sfânta Treime.

Dar nu putem aplica întrutotul cele spuse despre raportul între subiectul omenesc și dragoste la Dumnezeu.

Desigur, Dumnezeu întrunește deplin caracterul personal, nu numai întrucât e existența și suveranitatea absolute, ci și întrucât e dragoste. Dar pe câtă vreme dragostea la om, legându-se de insuficiența lui, datorită caracterului creat, este experiență ca o necesitate, ca o împlinire, Dumnezeu nu o experiență ca acoperind o insuficiență. Persoanele divine trăiesc, desigur, într-o referință absolută una față de alta și fiecare dăruiește tot ce are și pe Sine însăși celeilalte, rămânând și în cea mai desăvârșită dăruire, sau tocmai de aceea, subiect. Dar Ele nu simt decât dragostea de a da. Deși fiecare dând totul primește totul, Ele nu au ca omul sentimentul unei lipse ce va fi împlinită prin dragostea celeilalte persoane. Plenitudinea de existență (ființa divină) este atât de neseperată de fiecare, încât simultan darea este și o luare. Intenționalitatea după comuniune la Persoanele Sfintei Treimi nu trebuie înțeleasă ca pornită dintr-o lipsă, ca la om, ci la Ele dragostea trebuie înțeleasă ca pornirea cea mai curată, ca manifestarea celei mai depline existențe posedată în unitate. Unitatea de ființă nu face decât să exprime faptul că fiecare Persoană posedă continuu întreaga existență. Pe culmile iubirii nu se mai observă dăruirea și primirea, ci bucuria unei posesiuni comune. Totuși, în doctrina despre

Dumnezeu se accentuează nu numai unitatea, ci și trinitatea, arătându-se că chiar la Dumnezeu bucuria este o expresie a comuniunii. Deși fiecare Persoană este plenitudinea existenței, fericirea nu stă în posesiunea singuratică a ei, ci în posesiunea comună. Deși Dumnezeu are în infinitatea existenței Sale izvorul și temeiul unei fericiri nețărmurite, prin învățătura creștină se îndepărtează de la această fericire orice trăsătură egoistă. Bucuria și fericirea nu pot exista decât împreunate cu generozitatea, cu afirmarea altuia.

Toate doctrinele despre Dumnezeu care vor să argumenteze că El, spre deosebire de oameni, poate avea în Sine fericirea unei autocontemplații infinite, neavând nevoie de nimic altceva, sunt depășite de creștinism, singurul care a înlăturat din această fericire egoismul, singurul care nu o lipsește de elementul esențial al generozității, fără ca să fie necesară pentru aceasta o creare din veci a lumii. Și la Dumnezeu fericirea e legată nu numai de posesiunea existenței, ci de comuniunea subiectelor³⁵. Caracterul personal al lui Dumnezeu implică pluripersonalitatea, căci persoana fără bucuria comuniunii și a dragostei nu e deplină. Iar cum lui Dumnezeu nu I-au putut lipsi niciodată fericirea și dragostea, nu I-a lipsit nici caracterul personal și, deci, treimic. Teoria lui Iakob Böhme și a misticilor germani anteriori, după care personalitatea, respectiv tripersonalitatea lui Dumnezeu, e o etapă ulterioară în evoluția lui Dumnezeu, izvorâtă dintr-o *deitas*, care are și ea la bază un abis nedeterminat³⁶, nu cores-

³⁵ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL spune: „Conceptia iudaică, mărghinind principiul cel unic la o persoană și aceasta subzistând fără Cuvântul și Duhul Sfânt, îl face îngust și nedesăvârșit și aproape nesubzistent, ca pe unul ce e lipsit de cuvânt și de viață. Astfel ei cad din motive contrare păgânilor în același rău al ateismului.” (PG 90, 892).

³⁶ Al. KOYRÉ, „Die Gotteslehre Iakob Böhmes“, pp. 225-281.

punde duhului creștin. În Răsărit, spre deosebire de Apus, unde s-a încercat totdeauna, dintr-o tendință filosofică și panteizantă unificatoare, a se deduce caracterul personal și treimic al lui Dumnezeu dintr-o substanță impersonală, s-a afirmat coexistența eternă a unității și a trinității lui Dumnezeu. Caracterul personal și treimic al lui Dumnezeu nu e mai puțin esențial, nu e un derivat din ființa Lui, ci totdeauna, din eternitatea fără de început, realitatea supremă are caracter personal și treimic, fiind totodată o unitate de ființă în cel mai deplin înțeles al cuvântului³⁷.

Astfel, omul în calitatea lui de subiect este un chip al lui Dumnezeu. Creația este o operă divină liberă, dar după indicația vieții divine. Iar mântuirea restabilește și desăvârșește creația după modelul vieții intratrinitare, ridicând pe om de la chipul știrbit al lui Dumnezeu la asemănarea cu El.

2. FIUL LUI DUMNEZEU, ÎMPLINITORUL OPEREI DE MÂNTUIRE

Prin creație, Tatăl vrea să mărească numărul subiectelor care să se bucure de fericirea comuniunii cu El. Nu pentru fericirea Sa, căci comuniunea cu celelalte subiecte divine nu lasă nici o scădere fericirii Sale. Vrea să aibă mai mulți fii. Vrea subiecte mai multe cărora să le fie Tată. Dar divinitatea nu se înmulțește și nu scade. Alte subiecte nu pot veni la

³⁷ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL spune: „Treimea în unime și unimea în Treime. Nu una în cealaltă. Căci Treimea nu e în unime ca un accident în ființă. Nici unimea în Treime, căci nu e o (simplă) calitate. Dar nu e nici una din cealaltă. Pentru că nu provine Treimea din unime ca un produs al ei, căci nu e devenită și se autorevelează.” (PG 90, 892). Dar nici unimea nu e o sinteză a celor trei Persoane sau ceva privit numai cu mintea în cele trei.

existență decât prin creație. Subiectele create, însă, nu pot rămâne sau nu se ridică la înălțimea cerută de această comuniune. Dar ceea ce e prin creație inferior, e ridicat prin dragoste la înălțime de fiu, la nivel egal, ca să se poată stabili intimitatea și înțelegerea. Prin creație se înființează numai capacitatea de-a primi dragostea. Aceasta se coboară apoi cu prisosință asupra omului, ridicându-l la rangul de fiu, de partener apt de Dumnezeu. Dragostea e dumnezeiască, e necreată. Ea poate îmbrăca și face, prin dar, ca pe un dumnezeu pe om. Putem spune și noi, ca Serghei Bulgakov, că în om e ceva creat și necreat, dar numai în omul ce stă în raport cu Dumnezeu. Dragostea, fiind dumnezeiască, face pe om nemuritor, îmbracă o natură creată în însușiri divine, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul³⁸.

De ce tocmai Fiului Îi revine misiunea de a mântui pe oameni? Fiul trăiește numai cu privirea spre Tatăl, nevrând altceva decât să îplinească voia Lui, să slujească Lui. Și vrea să fie cât mai multe subiecte care să iubească pe Tatăl, să trăiască pentru El, cu privirea atintită spre El, împlinind voia Lui. Astfel, Fiul vrea un număr cât mai mare de fii ai Tatălui, de frați ai Săi. El îplinește voia Tatălui la creație. Dar, întrucât oamenii creați nu se țin și nu se ridică la înălțimea de subiecte ale dragostei divine, ci cad într-o existență chinuită, Fiul intervine din nou să îplinească voia Tatălui, restaurându-i în raportul de fii. Fiului se cade să îplinească opera aceasta și prin creație, și prin mântuire, căci El este în rolul de împlinitor al voii Tatălui și El trebuie să Se apropie în chip special de cei care trebuie să-I semene. De fapt, subiec-

³⁸ „Iubirea dumnezeiască și fericită leagă pe om de Dumnezeu și îl arată pe iubitorul de Dumnezeu, dumnezeu.” (PG 90, 1192).

tele omenești poartă în ființa și rostul lor, în mod special, chipul Fiului și al relației Lui de ascultător și cinstitor al Tatălui.

Pe lângă acestea, Fiul este numit de Evanghelistul Ioan, *Cuvântul*. Dar, prin faptul că a dat acest nume unei persoane și anume unei persoane ce nu trăiește în singurătatea contemplării, ci în raportul comunicării, a indicat că nu a înțeles prin Cuvântul numai sensul, ideea impersonală, care poate fi descoperită de oricine în lucruri fără a i se comunica, nu a înțeles exclusiv un concept general pe care-l cugetă etern Dumnezeu și pe care îl încorporează în toate lucrurile pe care le creează, având noi să-l descoperim. Cuvântul (sensul) descoperit astfel prin mintea noastră n-ar mai fi Revelație propriu-zisă, ci actualizare a ceva ce se află în mintea noastră. Intellectul nostru, capabil prin eforturile proprii, după un timp de evoluție, să afle singur ce gândește Dumnezeu și să cuprindă exact ca El, nu s-ar mai deosebi esențial de al lui Dumnezeu. De aici până la identificarea intelectului uman cu cel divin nu mai e decât un pas, iar Revelația propriu-zisă devine inutilă.

În realitate e vorba de un Cuvânt personal pe care ni-l descoperă Fiul lui Dumnezeu prin Revelație. E un cuvânt pe care nu-l putem scoate sau afla cu mintea omenească. El e dincolo de orice înălțime la care se poate ridica intelectul omenesc. Dar e dincolo nu în înțelesul de sens, căci în cazul acesta ni s-ar da pentru a-l încorpora memoriei noastre și apoi a împlini singuri ce se cuprinde în el. Am fi mai departe sub regimul Legii. E dincolo în înțelesul că prin acest Cuvânt ne e însuși Dumnezeu aproape, aproape nu ca sens, căci am fi tot noi singuri atunci, ci aproape ca persoană, ca subiect ce ne limitează, ca supremă realitate deosebită de

noi, ce ne împrăștie singurătatea și ne silește să o constatăm și să luăm atitudine.

De fapt, înțelesul primordial al cuvântului e acela de manifestare a unei persoane către alta, în ceea ce nu este realitate fizică, identică cu lumea lucrurilor, ci subiect spiritual. Cuvântul e mijlocul principal și nelipsit al oricărei comunicări între persoane. Cuvântul presupune totdeauna două persoane. El e dialog chiar când o persoană tace, căci și prin tăcere antrenează, susține cuvântul celeilalte. Cel ce vorbește își dă seama că răspunde launtric, că ia atitudine celălalt. Chiar un profesor care vorbește despre cine știe ce insectă la catedră, dacă n-ar avea un auditoriu de care își dă seama că îl urmărește în ce spune, n-ar avea poftă să vorbească. Vorbirea omului în singurătate este o plasare iluzorie într-o stare de cvasi-comunitate: își închipuie ce-ar spune, ce-ar fi spus, ce va spune când va avea în față pe cutare sau cutare.

Cuvântul, în înțelesul lui plin, nu e expunere de sensuri pentru lumea impersonală, ci împărtășirea unei atitudini față de alte persoane, e afirmarea omului ca subiect spre a pregăti, dacă nu a realizat imediat, comuniunea. Omul simte nevoia ca celălalt să-l ia în seamă ca subiect, să observe că nu e simplu obiect și deci să-l predispună pe celălalt a-l lua într-o mai atentă considerație.

Aceste chemări ale omului către alt om se folosesc de expunere de sensuri, tocmai spre scopul arătat. Nu pe sensul în sine se pune accentul, ci pe subiectul său și pe atenția celuiilalt. Sensurile au un rol subordonat, de slujire a scopurilor comuniunii.

Gândirea greacă a detașat sensul de dualitatea personală concretă în care se află totdeauna, de dialogul eu-tu,

de rostul lui de a sluji în clipa istorică concretă comuniunea între doi sau mai mulți oameni, luându-l ca pe o realitate atemporală și impersonală. Și a legat termenul „cuvânt” – Logos – de sensul astfel înțeles.

Cuvântul însă, cum îl arată și numele grecesc de Logos, care vine de la λέγω (spun), înseamnă direct totdeauna grăire, manifestare intenționată a unei persoane către alta. Cuvântul e vehiculul comuniunii, puntea între persoane ca subiecte. Cuvântul exprimă intenționalitatea conștientă spre comuniune a unei persoane, fiind în același timp și mijlocul prin care e trezită, e atrasă cealaltă. Și, întrucât persoana este în mod principal intenționalitate spre comuniune, iar cuvântul expresia ei, putem spune că *persoana este cuvânt*. Cuvânt interior, în tensiune, până nu se exprimă, cuvânt exterior când se exprimă. Cuvântul exterior pornește din cuvântul interior, iar acesta nu poate să nu se prelungească în exterior. Persoana e cuvânt, cuvânt provocator, deșteptător de altă persoană prin atragerea ei în comuniune.

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu e numit nu cuvânt, ci Cuvântul, se arată că El nu este o persoană între altele, ci Persoana prin excelență. În El e realizată în grad suprem Persoana, adică intenționalitatea spre comuniune și, prin aceasta, puterea trezitoare de subiecte și atrăgătoare a lor în raport de comuniune. Cuvântul fiind mijlocul suprem prin care o persoană ni se impune ca prezentă, restrângându-ne egoismul mistificator al oricărei alte realități decât a eului, cuvântul fiind prin urmare mijlocul suprem de relevare a celei mai intensive și neanulabile realități, adică a persoanei, prin faptul că Fiul dumnezeiesc e numit astfel, se arată că El are, dintre Persoanele Sfintei Treimi, rolul revelației lui Dumnezeu oamenilor. El este în special subiectul Revelației.

Recunoaștem că prin aceste evidențieri s-a arătat mai degrabă că Fiul lui Dumnezeu e numit Cuvântul fiindcă a primit rolul special al revelării lui Dumnezeu și al mântuirii oamenilor, decât că numirea aceasta ar desemna o situație proprie în raporturile intratrinitare, privite în ele însele. Dar, în afară de indicația generală că rolurile speciale ce Și le asumă Persoanele trinitare în afară au o explicație, o supoziție, în existența Lor eternă, e greu să mai spunem în privința aceasta ceva deosebit, întrucât Revelația nu ne luminează. Nu ne-am încumeta să afirmăm că și în viața internă dumnezeiască Fiul reprezintă în mod special intenționalitatea spre comuniune. Misiunea revelării I-o putem atribui, întrucât toată tradiția bisericească încearcă să vadă în El pe Acela prin care Tatăl Se privește pe Sine, pe Acela care reflectă splendoarea Tatălui (*Evrei 1, 3*), deși aceasta e altfel de revelare decât cea propriu-zisă: prin ea Se cunoaște Tatăl pe Sine, dar propriu revelării e să cunoști altceva decât persoana ta. Probabil însă că tot este între aceste două revelări o legătură, chiar dacă e greu de văzut. Pe de o parte Fiul, care manifestă pe Tatăl, slava strălucirii Lui are să o reveleze și oamenilor, prin arătarea Sa. Tatăl e Ascunsul, e Nerevelatul, numai la Fiul există acces, dar Fiul știe și mărturisește și oglindește pe Tatăl. Ontologic, făpturii îi este cu neputință sesizarea Ascunsului, Indeterminabilului, Ultimei Cauze a tuturor. Numai Fiul dă cuvânt despre ea. Fiul este astfel Cuvântul Treimii. Pe de altă parte, Tatăl nu Se privește numai pe Sine în Fiul, ci și Persoana Fiului.

Dar intenționalitatea spre comuniune în cadrul Sfintei Treimi de ce ar reveni numai Fiului? Nu revine fiecărei Persoane trinitare și, deci, întrucât fiecare e Persoană în gradul plener, de ce nu este numită fiecare Cuvântul?

Desigur, fiecare ipostas trinitar este o intenționalitate desăvârșită spre comuniune și deci o Persoană în gradul suprem, dar intenționalitatea Fiului poartă un caracter deosebit. Persoanele trinitare, adică intenționalitățile divine spre comuniune, nu sunt uniforme, ci fiecare are un caracter propriu. Fiul reprezintă în mod special reverența, ascultarea, slujirea, obligativitatea, în raport cu Persoana Tatălui. Tatăl este generozitatea, dăruirea, primul cuvânt. Dar dacă înțelesul cuvântului și puterea lui stau în dialog, ceea ce face cuvântul cuvânt propriu-zis și nu-l lasă să fie simplu sens, monolog, este partea a doua a dialogului, răspunsul. Plinirea cuvântului, ceea ce se așteaptă încordat, este răspunsul. Prin el se înfăptuiește odihna comuniunii, el manifestă desăvârșirea ei, dovada că nu e numai un eu, ci o dualitate de persoane. Fiul, ca a doua Persoană treimică e cel dintâi semn al caracterului personal, comunism al lui Dumnezeu. „Dă-mi un cuvânt”, „spune-mi un cuvânt”, auzim adesea cerșind un om altuia. Întrebarea lui încă nu cuprinde siguranța existenței unei comuniuni, siguranța îndreptăririi, a posibilității cuvântului real. Întrebarea încă nu este cuvântul împlinit, deși este covârșitoare intenționalitatea după comuniune.

Tatăl are cuvântul prim, dar plenitudinea comuniunii treimice se arată prin importanța de împlinitor a cuvântului Fiului.

Probabil că acesta este motivul pentru care Fiul este numit chiar pentru locul Lui în Sfânta Treime, Cuvântul. În caracterul de obligativitate al Persoanei Sale am găsi atunci și motivul deosebitei asemănări între Persoana Lui și persoanele omenești. Niciun om nu are posibilitatea să fie o intenționalitate primordială și generoasă propriu-zis. Ce poate da el semenilor? Situația lui firească este cea de smerenie, de

asumare a responsabilității, a obligativității, a slujirii. Iar Fiul este, sub acest raport, modelul lui ceresc, este Omul necreat. Obligativitatea eternă, în același timp liberă și iubitoare, în sânul Divinității, aceasta este marea, dar și mângâietoarea taină a creștinătății, care stă la temelia tainei mântuirii omului.

Precizăm și aici că intenționalitatea spre comuniune și obligativitatea Fiului în interiorul Sfintei Treimi trebuie concepute cu totul deosebit de caracteristicile corespunzătoare ale omului. Conform celor spuse în legătură cu dragostea reciprocă dintre Persoanele divine, intenționalitatea spre comuniune a Fiului – care e de altfel comună tuturor celor trei Persoane ca o caracteristică a persoanei – nu e împreună cu sentimentul insuficienței cum e împreună la om, ci e o pornire pozitivă de dragoste pentru Tatăl, din preaplinul existenței Sale, pe care o primește continuu de la Tatăl ca manifestare a dragostei Lui pentru Fiul³⁹.

³⁹ Peste tot nu uităm o clipă că Dumnezeu e dincolo de orice idee omenească și niciun atribut din lume nu I se poate acorda în sens propriu. Teologia negativă are toată dreptatea când neagă lui Dumnezeu chiar existența, în sensul că la El nu se află ceva ca existența noastră. Dar nu e mai puțin adevărat că tot ce e pozitiv și bun în lume își are cauza în Dumnezeu și, deci, într-un mod superior, negrăit, se cuprinde în Dumnezeu. Cf. Al. KOYRÉ: „Totul trebuie să ia ființă din nimic, pentru că principiul ființării, ultima sursă din care izvorăște lumea și pe care trebuie să o explice, nu trebuie să conțină aparent nimic din ceea ce conține lumea, în caz contrar nemaiputând fi principiu și izvor unic. Pe de altă parte, acest principiu și acest izvor trebuie să dețină totul, pentru a putea explica ființa și esența lumii și a tuturor pe care aceasta la cuprinde.” („Die Gotteslehre Jakob Böhmes”, p. 225). Dar dacă este inevitabil să ne orientăm în cunoașterea lui Dumnezeu după ceea ce găsim pozitiv și bun în lume – cu rezerva că în El sunt într-un mod infinit superior – orice progres în cunoașterea lumii și a omului înseamnă și un progres în cunoașterea lui Dumnezeu. Dacă noi scoatem atât de mult în relief aspectul de comuniune al vieții interne a lui Dumnezeu, e pentru că în timpurile noi s-a luminat în mod deosebit acest profund și nobil aspect al realității umane.

Dar înțelesul direct, primordial al Cuvântului divin, în intenționalitatea Lui benevol obligată spre comuniune, nu înseamnă că El nu are și funcția de descoperitor al realității, al sensului ei, prin urmare și înțelesul de Logos. Când o persoană ne cheamă prin cuvântul ei în comuniune, ne descoperă și realitatea ei, una din realitățile care-și merită într-adevăr acest nume, nefiind numai o construcție iluzorie a minții noastre. Comuniunea ne așază într-adevăr în sânul realității și ne descoperă prin aceasta sensul ei⁴⁰. Cu atât mai mult ne descoperă realitatea, ne plasează în miezul ei, răsunarea în auzul nostru a Cuvântului ceresc, suprema Persoană, care e și suprema Realitate, în experiența căreia experiem tot ce cuprinde realitatea. Comuniunea în care ne aflăm cu realitatea ne face să și gândim asupra ei și gândirea aceasta este cu atât mai adevărată cu cât se detașează mai puțin de realitatea pe care o experiem sau am experiat-o în comuniune. Dar gândirea asupra realității, adică asupra unei persoane, până nu suntem în comuniune, dacă nu are ca rezultat o iluzie sau o umbră numai a realității, nu se poate ridica niciodată la nivelul ei de complexitate și de bogăție. Nu sensul de sine stător, individualist, monologic corespunde adevărului, ci sensul care tălmăcește comuniunea, contactul cu realitatea,

⁴⁰ Vezi și M. HEIDEGGER, care arată just că graiul cuprinde un sens și stă în legătură cu înțelegerea, dar nu există sens care să nu fie descoperit de înțelegerea unei persoane și comunicat alteia. Unde este cuvânt este deci numaidecât o persoană care-l rostește. Sensul din cuvânt are numai rostul să stabilească o legătură, un acord, o înțelegere între persoane. De aceea el are o funcție subordonată comuniunii, el este o parte din întregul persoană sau relație interpersonală. „Vorbirea este articularea inteligibilității... Aceasta are ca momente constitutive: aceea despre care se vorbește (cel vorbit), vorbitul ca atare, înștiințarea și vestirea... Auzirea este constitutivă vorbirii... Ascultarea... este deschiderea existențială a ființei ca împreună-ființare.” (*Sein und Zeit*, pp. 161-163).

realizat prin cuvântul realizator de comuniune. Cuvântul-sens e în dependență de cuvântul-comuniune și trebuie să rămână continuu în această dependență. Realitatea sau adevărul profund, mult cuprinzător, este ceva care se descoperă pe pământ prin intrarea lui Dumnezeu în raport cu omul. Numai în cer există din veci. Iar acolo există veșnic și neîntrerupt, tocmai fiindcă Dumnezeu este o veșnică, o neîntreruptă și desăvârșită comuniune. Numai ca un dar din comuniunea cerească se înființează și pe pământ realitatea și adevărul. Adevărul pe pământ este Fiul lui Dumnezeu și prin El se înființează orice adevăr (*Ioan 14, 6*: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”)⁴¹. În comuniunea cu El avem posibilitatea veșnic neepuizată a experienței realității infinite. Transpunerea acestei experiențe în idei, ce se pot înmulți continuu și se pot orândui în viziuni și lumini tot mai clare și mai adânc pătrunzătoare, este explicabilă prin faptul că realitatea de obște și realitatea divină, ca realitatea supremă și ca izvor al întregii realități, în special, cuprinde structuri, clarități și norme ontologice, etice, estetice și nu e o entitate amorfă în care nu se pot distinge sensuri⁴². Din acest motiv, Logosul divin, ca realitate supremă ce Se revelează, este și

⁴¹ „Credința creștină este înainte de toate cunoaștere a lui Dumnezeu, de aceea veșnicul Revelator este ca Fiu al lui Dumnezeu, în același timp Logos”. (E. BRUNNER, *Der Mittler*, Tübingen, 1930, p. 187). „Cunoașterea lui Dumnezeu cel real, personal, nu poate avea loc decât prin împărtășire reală personală a lui Dumnezeu, prin revelațiunea în care ne împărtășește ceea ce noi din noi înșine n-am putea ști niciodată prin nici o cercetare temeinică, prin nici o meditație profundă”. (E. BRUNNER, *Der Mittler*, p. 185).

⁴² „Inteligența nu poate să vadă adevărul, fără ca sufletul să fie mișcat”. (Louis LAVELLE, *La conscience de soi*, Paris, 1933, p. 29). M. HEIDEGGER consideră sensul ca un schelet formal al realității personale ce se autorevelează: „...Sensul trebuie să fie înțeles ca structura formal-existențială a deschiderii care aparține înțelegerii.” (*Sein und Zeit*, p. 151).

izvorul tuturor ideilor și sensurilor minții noastre. Toate ideile juste din cultura omenească sunt raze din realitatea Lui ce-au străbătut cu greu prin negura distanței ontologice și morale, revelații vagi ale Logosului. „Lumina luminează întru întuneric și întunericul nu a cuprins-o” (Ioan 1, 5). Ideile false sau aspectele false în ideile omenești sunt și ele raze din realitatea Lui, dar strâmbate de mediul spiritului depărtat de Dumnezeu. Când se produce Revelația deplină a Logosului, El vine întreg, ca subiect, aproape și cei ce se împărtășesc de experiența acestei apropieri se luminează pe rând de bogăția sensurilor ce izvorăsc din El.

Din toate acestea rezultă că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat în baza unei conformități între El și persoana omului. Intenționalitatea spre comuniune în care se află în raport cu Tatăl o întoarce și spre oameni, observând proporțiile de valoare ale obiectului într-un caz și într-altul. Dar, mai ales în orientarea spre oameni a iubirii Sale benevole, intenționalitatea Sa spre comuniune are exclusiv pornirea de-a da, nu de-a primi, nefiind un semn al insuficienței, ci al dragostei supreme. Oamenii au putut și pot simți ușor că din Iisus Hristos îi caută o altă intenție a comuniunii decât din semenii lor, una lipsită de orice insuficiență, o supremă iubire, care ca atare are o eficiență maximă de a se revela, de a se face luată la cunoștință.

Cuvântul – când nu e vorbărie – fiind una cu persoana, vrea să se adreseze direct persoanei a cărei comuniune o caută. Și numai atunci își poate ajunge scopul. Căci numai atunci persona grăitoare se așază în raport direct cu cea grăită. Când trimit unei persoane un cuvânt prin altcineva, intermediarul nu mă mai cuprinde pe mine și nu mă mai poate transmite, deodată cu cuvântul meu, persoanei vizate.

Cuvântul meu a devenit oarecum cuvânt al intermediarului. Eu sunt numai indirect prezent, într-o legătură slăbită.

Astfel, cuvintele ce ni le trimitea Fiul lui Dumnezeu prin proroci nu mai erau Cuvântul propriu-zis, Persoana lui însăși, ci cuvinte desfăcute de El. Prorocii nu le aveau, desigur, de la ei, dar ele totuși nu erau identice cu Persoana lui Dumnezeu. Mărturia lor ne făcea să credem că Fiul lui Dumnezeu Se interesează de soarta noastră, dar de comuniunea deplină cu El nu ne făcea parte.

Unde era piedica de nu venea să ne grăiască Cuvântul direct, intrând în comuniune cu noi? La El nu, căci El totdeauna este intenționalitate după comuniune. Piedica nu putea fi decât în noi. Nu eram încă pregătiți să primim Cuvântul, să ascultăm de chemarea Lui la comuniune. Chiar și azi cu greu Îl primim. Iar Cuvântul nu se impune cu sila.

III. ISTORIA ÎN AȘTEPTAREA REVELAȚIEI DEPLINE

1. CE NE-AU ADUS VIFLEEMUL ȘI GOLGOTA?

Pregătirea oamenilor pentru primirea Fiului lui Dumnezeu în chip de om, în maximă apropiere de ei, a cerut un anumit timp. Și ea nu s-a putut face numai prin oameni. De aceea, a existat și până nu s-a produs raportul de maximă apropiere o legătură între Dumnezeu și oameni, cu rolul de-a pregăti apropierea supremă. Fără o astfel de legătură pregătitoare, oamenii ar fi fost cu totul incapabili să înțeleagă coborârea lui Dumnezeu între ei și să-și deschidă inima pentru acceptarea ei.

Rostul profeților a fost să intermedieze și să susțină această legătură și să pregătească pe oameni pentru intimitatea viitoare dintre Dumnezeu și ei. Legătura promulgată prin profeți a fost legea Vechiului Testament. (Vorbim aici numai de pregătirea pozitivă neechivocă, urmărită de Dumnezeu prin legătura revelată în chip supranatural, nu și de pregătirea în sens mai larg, prin legea naturală, care se observă la popoarele păgâne). Dacă scrutăm ființa legii, vedem că ea, nu numai prin sensul ei pozitiv, ci și prin insuficiența ei, avea destinația să pregătească raportul de comuniune deplină între Dumnezeu și oameni.

De insuficiența legii ne dăm seama nu numai noi, care nu mai suntem sub regimul ei, ci își dădeau seama și profeții. Dovada e dată în faptul că regimul legii ei îl înfățișează ca tranzitoriu, ca unul care se cere după o desăvârșire. De aceea, o parte importantă a activității lor profetice este anunțarea venirii lui Iisus Hristos.

Dar cei ce stăteau sub regimul legii nu puteau preciza mulțumitor insuficiența ei, pentru că nu gustaseră fericirea raportului deplin între Dumnezeu și om. Omul ce stă în întuneric și nu s-a împărtășit de lumină își dă seama despre insuficiența întunericului, dar nu îi poate preciza mulțumitor insuficiența, pentru că nu îl poate compara cu lumina. Numai cunoscând bunurile Revelației depline, ținta finală spre care Dumnezeu a voit să-l ducă pe om, putem înțelege de ce prin lege ea nu putea fi ajunsă. Și, tot numai cunoscând această țintă, ne putem da seama cam ce mijloace se cer pentru ajungerea ei sau, dacă cunoaștem și acele mijloace din experiență, le putem aprecia minunata lor potriveală pentru ținta urmărită.

De-abia după ce întunericul a fost împrăștiat cu totul sau în parte de lumină, ne dăm seama că întunericul nu avea să fie o stare permanentă, că ținta noastră era și este lumina, de-abia atunci suntem pătrunși de tot răul întunericului.

Din starea în care ne-a așezat Revelația deplină, însușită prin credință, putem vedea clar ce bun de preț este raportul de comuniune al omului cu Dumnezeu și ce anormală era starea omului înainte de a avea Revelația deplină. De-abia după ce credem, ne vedem păcatul dinainte de-a crede sau cel care a mai rămas după credință. Înainte este numai o nemulțumire vagă, o așteptare a ceva care să ne scape.

Ce ne-a dat Revelația deplină, așa cum o avem în Iisus Hristos ? Mântuirea omului de blestem, nașterea omului nou și omorârea omului vechi al păcatului, înfierea lui prin Dumnezeu, ne spune Sfânta Scriptură. E vorba peste tot de realizarea omului, pe care anumite piedici o făceau imposibilă prin puteri imanente. Analizele anterioare ne-au arătat sumar în ce direcție stă această realizare deplină a omului și care sunt stările opuse ei. Prin credință se naște și se dezvoltă în om subiectul comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, prin credința creștină se ridică adică omul de la starea de natură la aceea de subiect, la această culme spre care e destinat. Numai prin credința în Dumnezeu cel personal și, deplin, prin credința întemeiată de Revelația în Iisus Hristos se restaurează omul, iar această restaurare însemnează o angajare a fiecăruia în strădania de restaurare a semenilor prin comuniune și slujire. Numai prin credința în Dumnezeu cel personal și, mai ales, în Dumnezeu care Se face real și pentru eternitate om, prin raportul creat de ea între noi și El, primim și noi o valoare, care în același timp se și realizează în noi, și tot numai prin ea suntem obligați de-a vedea aceeași valoare și de-a o realiza în fiecare semen al nostru.

Omul devine prin Iisus Hristos fiu al lui Dumnezeu și semen al lui Iisus Hristos-Dumnezeu. E cea mai înaltă demnitate și stare la care e ridicat. Dar ce altceva înseamnă aceasta dacă nu ridicarea la cea mai profundă comuniune de eu-Tu cu Dumnezeu ? Iar cine stă în comuniune cu Dumnezeu este veșnic, căci pe cine iubește Dumnezeu atât de mult încât îl primește în comuniune cu Sine, nu-l poate lăsa să piară, așa cum nici noi n-am lăsa să piară cei iubiți de noi, dacă ne-ar sta în putere.

Dar demnitatea și starea aceasta de supremă realitate și de supremă fericire, în același timp, nu e ceva care se adaugă artificial ființei omului, căci e socotită ca o renaștere a lui. Ea e restabilirea omului pe linia destinului său, ridicat până la culmea lui.

Omul se află, deci, într-o stare anormală înainte de renașterea prin credința creștină. Îi spunem stare de natură, numai întrucât nu s-a născut în el subiectul. Dar starea aceasta de natură este nefirească, este nenaturală, dacă avem în vedere ținta spre care a fost destinat omul. De altfel, se constată că omul în care nu s-a născut subiectul comunității nu e în starea biologiei automate a animalelor, ci într-o stare de perversiune și de răutate. El împiedică conștiința nașterea subiectului în semenul său și egoismul său nu are margini. Nu numai că nu știe de comuniune, dar e potrivnic ei. Voința și conștiința lui – care încă nu sunt subiectul adevărat, subiectul comunității – stau împotriva realizării sale și a semenilor săi, stau împotriva țintelor urmărite de Dumnezeu cu omul. Potrivnicia, aceasta fiind o opoziție conștiință împotriva lui Dumnezeu, are caracterul de păcat, nu de simplă natură nededesăvârșită. El nu iubește pe Dumnezeu, nu iubește pe semenii, stă în calea țintelor urmărite de Dumnezeu cu omul și toate acestea pentru că se iubește pe sine cu o iubire egoistă, falsă. Minte și voința lui, stând sub impulsul unei prea mari iubiri de sine, sunt slăbite și fals orientate. Sub toate raporturile el păcătuiește împotriva lui Dumnezeu, iar păcatul împotriva lui Dumnezeu e spre stricăciunea sa și a semenilor. În mod automat, întoarcerea dinspre Dumnezeu spre sine, ca un centru al preocupărilor, ieșirea din comuniunea cu El, aduce scufundarea sa în obscuritatea minții, în slăbirea voinței, în singurătatea egoistă și chinuitoare,

într-o stare de amortire a subiectului său, într-o vrajă rea care-i paralizează ca în basm puterile sau îl degradează de la starea de om la o stare animalică. Pedepsa și blestemul se cuprind organic în păcat. Există o rânduială supremă pusă nu numai de voința, ci întemeiată în însăși ființa tripersonală a lui Dumnezeu, după care fericirea stă în comuniune, iar egoismul singuratic este potrivnic legilor ultime ale realității, este chin pentru existență. Copilul care pleacă din casa părintească, din atmosfera de iubire a ei, dus de neascultare, decade sufletește prin consecința firească a lucrurilor, fără a mai fi nevoie de blestemul formal al părinților. Dacă, totuși, se vorbește de un blestem părintesc, drept cauză a decăderii și nenorocirilor fiului ieșit din legăturile cu casa părintească, prin el se exprimă, pe de o parte, starea de necomunicare, de imposibilitate a comunicării și durerea părinților pentru acest lucru și pentru fatalitatea urmărilor triste pe care va avea să le suporte fiul, pe de alta, faptul că starea de necomuniune a fiului cu părinții înseamnă pentru el o privațiune de puterile sufletești ce le primea înainte continuu de la ei și, mai mult decât o privațiune, o cauză de insucces neîntrerupt și de treptată slăbire morală. Dacă comuniunea dă puteri, dacă ea e viețuirea după legile spiritului, ieșirea din ea aduce o tulburare a ființei și o sleire treptată de puteri. Cu atât mai accentuate sunt urmările acestea la ieșirea omului din comuniunea cu Subiectul dumnezeiesc, izvorul absolut de putere și de viață.

Restabilirea în comuniunea cu Dumnezeu și, prin urmare, în starea de echilibru și de putere a ființei umane nu se poate realiza însă prin ea însăși. Nici în comuniune cu semenul nu putem intra dacă nu voiește și el, cu atât mai puțin cu Dumnezeu. Pe de altă parte, nu mai sunt în om nici

puterile morale care să-l facă apt să se ridice la starea de comuniune. Dorința lui e o slabă pâlpare intermitentă, lipsită de forță, de continuitate și de profunzime.

Tocmai din cauza lipsei lui de putere spirituală, care să-l facă apt pentru starea de comuniune, este necesar nu numai ca inițiativa restabilirii comuniunii să pornească de la Dumnezeu, venind El întâi în maxima apropiere de om, ci și ca omul să fie zguduit, printr-o dezvăluire a întregii lui ticăloșii, a vinei lui profunde. El trebuie să înțeleagă cât este de condamabil păcatul lui, cât de vinovat s-a făcut înaintea ordinii morale, cât de grav a batjocorit legea de temelie a existenței spirituale, legea comuniunii. Numai așa se ridică în conștiința lui importanța acelei legi și se intensifică serios dorul după comuniune și capătă putere să se dezbrace de inerția unei vieți în relaxarea și dezordinea etică. E necesară, așadar, pentru refacerea reală a omului, o restabilire a prestigiului ordinii morale în fața conștiinței lui. Autoritatea ei trebuie să crească în el ca să-i devină iar un sprijin de care să se poată prinde cu toată puterea. Obișnuit să o bagatelizeze – spre răul lui – trebuie să fie trezit printr-un act de mare zguduire, ca să-i vadă toată însemnătatea și, în raport cu ea, toată ticăloșia de care s-a făcut vinovat nesocotind-o. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât că legea, care a fost batjocorită prin păcatul lui, trebuie să capete o satisfacție, păcătosul suferind o pedeapsă pe măsura transgresiunii lui. La locul său se va lămuri de ce omul nu era în stare să dea satisfacția necesară ordinii morale și să se salte prin suferințe proprii din decăderea lui pentru a reintra în ordinea comuniunii cu Dumnezeu.

Aici ajunge să reliefăm că întruparea Fiului lui Dumnezeu s-a efectuat nu numai cu scopul ca Dumnezeu să vină în

apropierea maximă a omului, ci și pentru ca să dea, prin suferință substitutivă, acea satisfacție ordinii morale, care să producă în sufletul oamenilor repercusiunile necesare pentru refacerea lor reală. Deci, nu ajungea apropierea lui Dumnezeu de om pentru stabilirea comuniunii, ci era necesară în acest scop și jertfa pentru ei.

După teoria lui Anselm de Canterbury, atotputernică în teologia catolică, păcatul omului fiind o ofensă a onoarei lui Dumnezeu, jertfa Fiului Său a fost o satisfacție adusă onoarei Lui, având ca urmare înlăturarea morții ce plana ca amenințare asupra tuturor oamenilor. Jertfa lui Iisus a avut rostul să concilieze iubirea lui Dumnezeu, care voia scăparea oamenilor de pedeapsa morții, și dreptatea Lui, care nu putea lăsa nepedepsită ofensa ce I s-a adus. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om numai pentru a împlini forma juridică de reprezentare legală a oamenilor în satisfacția adusă în numele lor.

De o apropiere de oameni, ca bun în sine, nu era nevoie, deoarece natura omului, prin păcat, nu s-a stricat, ci s-a suspendat doar relația normală între Dumnezeu și oameni și s-a proclamat asupra lor osânda morții.

Lăsând la o parte înfățișarea nepotrivită în care apare Dumnezeu în această teorie, ca preocupat atât de mult de onoarea Sa⁴³, e de observat că nu e necesar ca iubirea și dreptatea lui Dumnezeu să fie considerate ca stând într-o opoziție atât de accentuată pentru a explica moartea Fiului lui Dumnezeu pentru oameni. Dreptatea nu trebuie privită

⁴³ Elementul acesta al onoarei, a cărei satisfacere o urmărește Dumnezeu prin întruparea și răstignirea Fiului Său, este accentuată mai ales de calvini. De aceea, un teolog ca E. BRUNNER laudă teoria lui Anselm: „Ceea ce este atinsă prin păcat este onoarea lui Dumnezeu... Dumnezeu ar înceta să fie Dumnezeu, dacă ar lăsa să fie atinsă onoarea Sa.” (*Der Mittler*, Tübingen, 1939, p. 397).

ca stând în opoziție cu iubirea, opunându-i acesteia cu încăpățănare un *veto* și lăsându-se împăcată numai cu prețul unui greu sacrificiu. Ea este, mai degrabă, cuprinsă în iubire, dacă aceasta este înțeleasă nu ca sentimentalism cald, ci, în sensul larg, ca voință de refacere reală a naturii umane. Omul nu putea fi refăcut real fără să fie zguduit printr-o suferință proprie sau, întrucât n-o putea presta însuși, printr-o suferință substitutivă pentru el. Aceasta este structura de temelie a ființei lui, în care se oglindește însemnătatea legii morale emanate din ființa și voința divine. Iertarea simplă, fără această scuturare stihială a lui, nu-i poate folosi la nimic, nu-l poate smulge din neputința lui morală.

Astfel, iubirea lui Dumnezeu însăși, ca iubire până la capăt, trebuie să aprobe suferința omului ca o condiție a nașterii din nou a lui sau, întrucât el nu o poate presta, să treacă însăși prin ea. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca manifestare a voinței Lui de-a intra în comuniune cu omul, trebuia să fie continuată de răstignirea pe cruce. Întruparea Fiului lui Dumnezeu n-a fost menită numai să-I dea calitatea legală de-a reprezenta pe oameni în înlăturarea unui conflict juridic dintre ei și Dumnezeu, ci a fost ea însăși începutul comuniunii cu oamenii. Ea n-a fost numai un mijloc trecător în slujba iubirii lui Dumnezeu, ci însăși arătarea supremă a iubirii. Prin ea, Dumnezeu S-a plasat în rolul de subiect al comuniunii cu oamenii. Dar, ca să fie și ei în stare să se plaseze în acest raport, la chemarea Lui, trebuia să se producă zguduirea lor stihială prin jertfa care avea să restabilească prestigiul ordinii morale în conștiința lor.

După concepția catolică, natura umană nefiind slăbită prin păcat, ci având doar deasupra ei amenințarea morții, prin satisfacția juridică substitutivă adusă de Iisus Hristos,

înlăturându-se moartea de deasupra ei, s-a realizat tot ce trebuia să se realizeze. Dar experiența ne spune că natura omenească este prea știrbită prin păcat și că printr-un act juridic săvârșit de Iisus Hristos cu fața către Tatăl încă nu e scoasă din mizeria ei. Trebuie o lucrare continuă asupra ei, căci moartea nu e ceva extern, ci e în ea, ca o slăbiciune spirituală care o năruiește treptat. Iisus S-a făcut om pentru a sta permanent cu fața către oameni, comunicându-le prin iubire puterile Sale de refacere, iar aceste puteri îi copleșesc cu suprema intensitate abia când Îl știi că S-a jertfit pentru ei.

Pentru restabilirea naturii în starea ei normală, adică în starea de comuniune, a fost necesară o moarte care să zguduie cerul și pământul până în temelii, ca printr-un cutremur spiritual universal să se facă începutul unei noi forme de existență a creaturii ieșite din făgașul ei. În loc de-a distruge creația desfigurată (sau de-a o lăsa să se dezorganizeze și epuizeze cu totul), Dumnezeu a preferat această moarte care a supraechivalat prin cutremurul produs de ea răsunetul de hău al morții universale. Moartea creației a fost substituită de moartea Celui ce cuprindea în rezumat întreaga lume creată, dând însă acestei morți un ecou mai zguduitoare decât îl putea da moartea lumii.

În același timp, singură această moarte a putut să aibă și eficacitatea înnoitoare pentru creația nedistrusă. Moartea Fiului lui Dumnezeu cel întrupat a fost explozia unui nemărginit focar de iubire și de putere spirituală, năvălind ca lava arzătoare în toate conștiințele neîmpietrite și transformându-le din temelii. Suferința pentru altul este cea mai accentuată lansare a puterilor din eul propriu spre el. Ea, prin definiția ei, sparge marginile eului celui ce suferă, pătrunzând cu putere morală cuceritoare în cel pentru care suferă.

Suferința pentru altul e o putere care se află nu în insul suferitor numai, ci între el și cel pentru care suferă, încopciindui pe amândoi într-o unitate. Ea e cea mai însemnată verigă a comuniunii. Ea este oriunde o explozie de putere de la insul care suferă, cu scopul de a atrage în sfera unei noi vieți, a unei vieți în comuniune, pe cel vizat. Dar moartea Dumnezeu-Omului a fost o explozie din centrul abisal al existenței, care a revărsat puterea Lui spirituală iubitoare pe raza întregii omeniri, dogorind cu supremă intensitate și eficacitate. Sângele Mielului dumnezeiesc, care nu sfârșește niciodată de-a curge și de-a se împărtași, are o putere de curățire reală a tuturor celor ce se împărtașesc din el.

Cutremurul recreator, provocat de moartea Lui jertfelnică, se propagă ca o permanentă actualitate pentru și în orice om care vine la conștiința acestei jertfe, ținând în el întreaga lume până la sfârșitul ei. În fiecare zi, și cu deosebire în momentul Sfintei Euharistii, creștinul trăiește actualizarea acestui cutremur, înfiorat de mărimea jertfei ce a trebuit să se aducă pentru el și sub puterea lui se frânge forma cea decăzută a făpturii sale⁴⁴ și prinde consistență cea nouă. Într-un geamăt neîntrerupt pentru păcatul propriu, pe care ni-l susține vederea continuă a Sângelui Său care ni se împărtașește, geamăt care cuprinde totodată și bucuria mântuirii, precum și mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru jertfa prin care ne scapă, se efectuează mântuirea fiecărei noi generații de oameni ce vine pe lume. Fără lacrimi pentru păcatele noastre, fără plânsul căinței nu ne mântuim, dar plânsul acesta e amestecat cu certitudinea mântuirii și el a devenit o posibilitate pentru noi prin moartea Dumnezeu-Omului.

⁴⁴ „Die Seinsart der Verfallenheit”, cum îi zice HEIDEGGER.

Lumea se recrează printr-o continuă suferință, care e o neîncetată omorâre a formei ei celei vechi, mai bine-zis, o continuă forțare asupra structurii ei superficializate și învârtoșate, pentru a se înnoi. Nu degeaba botezul e considerat ca moarte și înviere tainică, iar căința ca un botez ce se repetă de câte ori omul cade în păcat. Creștinul moare în fiecare clipă lumii și învie din comuniunea cu Hristos. În același act face experiența morții omului vechi și a învierii ca om nou. „Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupurile noastre“, spunea Sfântul Pavel (2 Corinteni 4, 10, 16).

Fiul lui Dumnezeu a creat sau a recreat prin moartea Sa lumea, mai bine-zis, a pus bazele acestei recreări la a cărei împlinire suntem chemați să colaborăm și noi. De astădată, crearea s-a împlinit prin suferință, în care a pulsat aceeași forță nesfârșită prin care a creat-o și prima dată. Adaptând un cuvânt al Sfântului Ioan Gură de Aur, putem spune că recrearea e, într-un sens, mai grea chiar decât crearea primă, căci e mai greu să fie îndreptată o natură spirituală apucată pe panta stricăciunii decât să fie creată una nouă⁴⁵. Singura forță creatoare este în general suferința, care frânge structura veche, nu pentru a o stârpi, ci pentru a o înnoi.

Precum Iisus prin moarte S-a transpus ca om în afara existenței create, slăbită prin păcat, pentru a o primi în formă înnoită, ca printr-o nouă creare, din mâna lui Dumnezeu, la fel și noi trebuie să repetăm, prin intensitatea de căință a

⁴⁵ „Conservarea lumii, zice Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, nu este o faptă inferioară creării ei, ci, dacă trebuie să spunem ceva minunat, este chiar superioară. Înseamnă mult a produce ceva din nimic; dar a conserva lucrurile care tind spre inexistență și a le ține laolaltă, când vor să se împrăstie, este o faptă mare și minunată și un semn de multă putere“. (Omil. II la Evrei 1, 3. Cf. H. ANDRUTSOS, *Dogmatica*, Sibiu, 1930, pp. 126-127).

spiritului, această moarte, ieșind afară din tabăra lumii, a formei actuale a creației, la Iisus Hristos (*Evrei 13, 13*), ca odată cu experiența că ne aflăm pe buza neființei, să experimentăm primirea existenței celei noi din puterea și din mila lui Dumnezeu. Propriu-zis, nu în tabăra lumii unde ne aflăm ne păstrăm viața, așa cum ni se pare nouă, ci ieșind afară din ea, pierzând ceea ce ni se pare nouă că e viață. Viața în forma actuală a creației e o desfigurare a vieții, e o viață ce progresează implacabil spre moarte. Numai ieșind din această stare de boală, plasându-ne la marginea ființei, în fața lui Dumnezeu, ne recâștigăm viața. Dar cel ce a făcut pasul decisiv în această direcție, învoindu-Se să piardă această viață pentru a reînvia la cea nouă și, prin aceasta, atrăgându-ne pe toți cu o forță supremă spre „mormântul” vieții celei noi, este Iisus Hristos⁴⁶.

Astfel, dacă prin întrupare Dumnezeu ne-a venit în maximă apropiere pentru vecii vecilor, prin moartea pe cruce urmată de înviere ne-a smuls din raza morții spirituale în care ne aflăm, ne-a ridicat la capacitatea comuniunii, a cărei bază a pus-o prin întruparea Sa. Jertfa Sa are atâta putere de revendicare asupra noastră, încât ne răpește din starea de amortire spirituală, ne duce cu ea în afara acestei existențe învârtoșate, unde ne întâlnim ochi în ochi cu El ca Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă viața cea nouă. Golgota este prin urmare consecința firească, ultimul pas al mișcării iubitoare a lui Dumnezeu către oameni. Prin ea se desăvârșește comuniunea lui Dumnezeu cu noi.

⁴⁶ „Pentru noi, care prin prostie am alterat existența, a primit să Se facă asemenea nouă, ca ceea ce căzuse afară de existență, să readucă în existență (ἵνα τὸ ἔξω τοῦ ὄντος γενόμενον εἰς τὸ ὄν πάλιν ἐπαναγάγῃ)”. (Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *De Vita Moysis*, în: PG 44, 381 B. Cf. J. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, p. 113).

Înțeleasă astfel, răstignirea Domnului are în același timp rostul de-a da satisfacție ordinii morale izvorâtă din voința divină și de-a reface, chiar prin aceasta, în adânc ființa umană. Iubirea față de om, pe care voia să-l refacă cu adevărat, nu să-i dea numai o iertare externă, neefectivă, a făcut pe Fiul lui Dumnezeu nu numai să se întrupeze, ci și să primească moartea pe cruce. Dacă se vedește aici și dreptatea divină, ea nu stă separat de iubire, ci se cuprinde în iubire, înțeleasă în sens larg, ca voie de a restabili în mod efectiv ființa omului. Părinții răsăriteni, care explică moartea Domnului pe cruce în mod principal din iubire, au pătruns mai adânc în taina ființei lui Dumnezeu și a omului.

2. LEGEA, PEDAGOG SPRE HRISTOS

După ce ne-am lămurit succint din cuprinsul credinței noastre creștine ce ne-a dat sau ce ne va mai da Dumnezeu, prin Iisus Hristos, ce ținte urmărește cu omul Dumnezeu, putem să ne întoarcem o clipă la profeti și la legea lor și să vedem de ce nu au ajuns ei și activitatea lor pentru realizarea acestor ținte, de ce nu a fost suficientă Revelația mijlocită de ei.

Profetul dădea omului credința drept certitudine despre existența lui Dumnezeu și comunica voia Lui. Omul simțea pe Dumnezeu interesat de destinul său și aproape în actul de naștere și de susținere a credinței sale în El. Îl simțea interesat de destinul său și întrucât îi trimitea poruncile Lui. Dar faptul că îi trimitea poruncile Sale, însă putere să le împlinească nu îi dădea, îi arăta și distanța la care Se ține Dumnezeu. Profetul, prin faptul că era om ce grăia despre Dumnezeu ca de ceva deosebit de el și prin faptul că transmitea simplu poruncile lui Dumnezeu, fără a fi în stare să

ajute omului la îndeplinirea lor, contribuia, de asemenea, la confirmarea conștiinței că Dumnezeu e departe. Dumnezeu îi apărea omului ca unul care, ținându-se la distanță, îi trimite porunci, spunându-i: Împlinește-le! Omul se simțea singur și lăsat la puterile proprii, insuficiente pentru pretențiile lui Dumnezeu. Chiar dacă ar fi putut împlini poruncile, încă tot n-ar fi avut pe Dumnezeu aproape. În realitate, el putea împlini anumite porunci de ordin civil, juridic, moral, dar porunca cea mai însemnată, a intrării în comuniune cu Dumnezeu și, prin aceasta, cu semenii prin iubire, nu o putea împlini fără coborârea lui Dumnezeu la el. Legile pe care le poate împlini omul sunt fărâamele, cojile exterioare și surogatul legii celei mari a comuniunii. Prin ele se schițează necesitatea comuniunii, se exprimă dorința după ea, dar nu se realizează. Un om poate cere altuia, când nu se află cu el în comuniune, să împlinească anumite acte ca și când ar fi în comuniune, dar aceasta însăși nu se poate realiza până nu se coboară însuși la acela. Cu atât mai mult nu se poate realiza comuniunea cu Dumnezeu până nu Se coboară El la om. Comuniunea se realizează prin coborârea celui superior ca spirit, ca putere de iubire, de înțelegere, la cel inferior, nu prin suirea celui inferior la cel superior. Prin faptul că cel superior dă, totuși, anumite porunci celui inferior, ca surogat al comuniunii, ca substituție insuficientă a ei, acela arată că nu vrea să rupă total orice legătură cu el, ci urmărește o restabilire a ei. Acele porunci sunt încă un har, o bunăvoință. Legea ține nedeplin locul comuniunii, până la realizarea ei. Este umbra, este prefigurarea a ceea ce va avea să vină. Ea creează un regim de așteptare, de tensiune după întregire, ea e o făgăduință în același timp. Părintele e aspru cu copilul după ce a săvârșit greșeli grave și-l ține la

distanță. E atât de aspru, încât copilului i se pare că tatăl său îl tratează ca pe o slugă. Raportul are ceva din duritatea raportului între stăpân și slugă. Comuniunea dinainte nu mai este. Dar asprimea prezentă e provizorie, copilul o simte ca pe un stadiu de trecere spre noua comuniune filială și de aceea o suportă, în așteptarea aceleia⁴⁷. Prin lege, Dumnezeu nu lasă pe om să decadă total, părăsit în robia Egiptului, ci-l poartă prin asprimile pustietății spre Canaanul comuniunii făgăduite. Dând legea, Dumnezeu a făcut un legământ cu poporul dinainte de Hristos, legământul făgăduinței. Cei de sub lege umblă în nădejdea celor viitoare. Poruncile sunt chipurile exterioare ale comuniunii reale, viitoare.

Legea nu-l lasă pe om să uite de tot de Dumnezeu, de obligațiile față de El, precum legile civile nu-l lasă să desconsidere și să anuleze realitatea altora. Ea pune prin frică, prin forță, frâu egocentrismului, ea menține un minimum de comuniune. Legile dintre oameni sunt un complex de frâne reciproce ale egoismelor. Ele sunt cu atât mai aspre și cer cu atât mai puțin cu cât starea de egoism este mai dezvoltată.

Legile sunt bune, dar insuficiente. Ele indică spre marea lege a iubirii, în care se cuprind toate unitar și desăvârșit. Dar, întrucât iubirea nu poate fi realizată de om fără coborârea lui Dumnezeu, nici legile nu pot fi împlinite decât de silă, trebuind să fie tot mai multe, lăsând o tot mai largă sferă egoismelor. Numai cine trăiește în iubire împlinește toate legile. Iubirea, comuniunea este desăvârșirea legii.

⁴⁷ Prin Iisus Hristos, Dumnezeu iar își descoperă fața de Părinte către oameni. Omul devine iar fiu al lui Dumnezeu. Omul, lipsit de tatăl său bun, este acum iar copilul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este iarăși Tatăl său, spune Sfântul GRIGORIE DE NYSSA. (PG 45, 889 A-C. Cf. J. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, p. 116).

Până nu vine realitatea spre care indică legile, în chipul lor exterior și fragmentar, omul de sub regimul lor își simte păcătoșenia, neputința de-a le împlini deplin, din conștiință și, mai ales, de-a realiza ținta spre care indică ele, părăsirea totală a egoismului și intrarea în comuniune. Legile, prin ele, măresc conștiința neputinței etice. Prin aceasta omul trăiește în tensiunea așteptării după ajutorul divin. De sub lege, omul, în mod necesar, privește spre o epocă viitoare, care să fi depășit legea. Legea se pretinde după o depășire, după o desființare prin umplerea schemei, a gestului schițat de ele.

Precum legea este o apropiere nedeplină a lui Dumnezeu, o schițare a voinței Lui de-a Se întrupa, o prevestire a Viflee-mului, așa sacrificiile Vechiului Testament sunt o prevestire a Golgotei, exprimând pe de o parte necesitatea unei jertfe expiatoare pentru păcatul omului față de Dumnezeu, iar pe de alta, insuficiența lor de-a realiza ceea ce se schițează în ele ca intenție. Fiind instituite la porunca lui Dumnezeu, dar fiind insuficiente, ele manifestă voința lui Dumnezeu de-a ajuta să se producă odată jertfa cu adevărat ispășitoare, fiind prin urmare și ele semne obiective ale făgăduinței divine, temeuri de nădejde și de așteptare. Ele erau anticiparea cutremurului permanent, care avea să pună stăpânire pe generațiile de oameni prin Jertfa Golgotei. Sângele vărsat al animalelor din Vechiul Testament simboliza necesitatea unei distrugerii a creației în forma actuală, pentru a putea fi refăcută într-o formă nouă. Stropindu-se cu el cei întinați, pentru a fi „sfințiți” (*Evrei 9, 13*), se preînchipuia necesitatea ca oamenii să se împărtășească de sângele cu adevărat curățitor, ca participare cu ființa proprie la distrugerea celui ce S-a jertfit pentru ei și la învierea Lui. Prin acest act din Vechiului Testament se preînchipuia comuniunea cu Hristos

care Se jertfește, comuniune care, ca repercusiune în planul intim spiritual, înseamnă căință zguduitoare, născătoare de ființă nouă și, prin aceasta, victorie asupra zidurilor egoismului și intrare în comuniune experiată cu Iisus Hristos, adică înviere.

Precum prin jertfa lui Iisus Hristos se desăvârșește comuniunea între noi și Dumnezeu, inițiată prin întrupare, așa sacrificiile Vechiului Testament completau în felul lor legea, stând pe o linie cu ea.

Vederea insuficienței legii și a sacrificiilor, nemulțumirea cu ele, nu din răzvrătire, ci din neputința morală pe care o evidențiau și o întrețineau, mergea crescând. Când am spus că profeții au transmis legea, am adăugat că tot profeții arătau și insuficiența ei, prorocind pe Mesia ca pregătire pozitivă a oamenilor pentru primirea lui Iisus Hristos. Și, pe măsură ce trecea timpul, iar legile se înmulțeau și își dovedeau insuficiența, profeții se arătau tot mai nemulțumiți de regimul ei și prevesteau tot mai stăruitor pe Împlinitorul. Prin aceasta își dezvăluiau și insuficiența lor întru revelarea lui Dumnezeu și a mântuirii oamenilor.

Timpul de sub domnia legii nu e uniform, ci are o dezvoltare. Propriu-zis nu timpul, ci omenirea. Căci timpul nu e o schemă goală în care se orânduiesc faptele și stările sufletești ale omului ca obiectele în spațiu, ci este însăși înlănțuirea acestor stări și fapte. Iar întrucât totalul vieții unui om e determinat și determină pe al altora, complexitatea stărilor și faptelor omenești, adică timpul, devine la fiecare pas altfel, concurgând nenumărate influențe imanente și misterioase cauze transcendente. Complexitatea aceasta are sub lege dezvoltarea generală de care am vorbit.

Ea progresaază astfel până se umple de toate condițiile care fac înțelesă și necesară coborârea Fiului lui Dumnezeu pe pământ. Aceasta este „plinirea vremii”.

Expresia aceasta nu înseamnă „la termenul fixat” pe linia unui timp formal, necalificat. Ea înseamnă starea sufletească generală, umplută de condițiile primirii Revelației integrale; numai ca urmare a acestui fapt, acel moment e și un „termen fixat”. Dacă această expresie ar însemna un termen fixat pur și simplu, ar fi legitimă întrebarea: De ce l-a fixat atât de târziu Dumnezeu?

Pe când în sensul de „timp umplut”, înțelegem că se cere o anumită dezvoltare, o anumită acumulare de experiență din partea omului, până ajunge să sufere de starea de necomuniune în care se află în raport cu Dumnezeu, să dorească arzător acea stare și să fi constatat definitiv insuficiența legii, adică a puterilor proprii pentru realizarea ei. Omul, ca mădular al societății, ajunge la anumite vederi și înțelegeri pe baza experiențelor care se câștigă treptat. Aceasta e legea creșterii și împlinirii omului sufletească. Dumnezeu nu o anulează, căci atunci omul n-ar mai fi om și Dumnezeu și-ar desființa creația.

„Plinirea vremii” înseamnă, negativ, că omul s-a umplut de constatarea insuficienței sale, iar pozitiv, de sentimentul necesității ajutorului lui Dumnezeu. El se află în starea celui ce așteaptă și cere încordat: „Vino, Doamne”. Sensul acesta se completează cu acela de moment, care putea să fie umplut cu prezența lui Dumnezeu. „Plinirea vremii”, ca punct exact al timpului, nu e un moment anterior conceperii Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, ci coincide cu acest fapt. Exact în clipa împlinirii vremii s-a coborât Iisus în vreme. Ea s-a „umplut” prin dezvoltarea istorică, din partea omenească, și prin coborârea de sus, din partea lui Dumnezeu. „Timpul

umplut” este momentul tensiunii supreme în așteptare, dar și al satisfacerii acestei așteptări, al depășirii ei în realizarea făgăduinței. Dacă clipa aceea de supremă așteptare n-ar fi fost satisfăcută de coborârea lui Dumnezeu, n-ar fi avut caracterul de plinire a vremii. Astfel, „plinirea vremii” înseamnă și clipa de la care începând avem un timp plin de Dumnezeu, întrucât Fiul Său a devenit om și rămâne așa pururea, trăind cu noi timpul, umplând de realitatea supremă, de puterea înnobilitoare supremă, timpul sau complexitatea curgătoare a vieții omenești. Timpul dinainte de Hristos n-a fost plin de această prezență. Numai de la distanță împlinea și ajută Dumnezeu. Se simțea un anumit gol în timp⁴⁸. Acum nu-l mai simțim. Acum e sărbătoare perpetuă pentru că acesta e sensul și aceasta e experiența ce-o facem în sărbătoare: plinătatea de prezență divină și, deci, fericire și strălucire⁴⁹. De-abia acum timpul e plin de sensul și de valoarea lui, căci valoare capătă viața în timp numai prin întruparea lui Dumnezeu în el.

⁴⁸ Cu oricâtă agitație și pretențiozitate omenească ar fi plin timpul, simți cât de gol, cât de monoton este, când nu e în el decât atâta. Tot ce face omul, numai ca om, e găunos, e numai aparentă și fotografie vanitoasă. Totul e pleavă ce arde fără rost în focul unei priviri serioase, realiste. Istoria întreagă pare o zvârcolire fără sens. Până nu intri în camera comuniunii cu semenul, căruia să-i acorzi o realitate netrecătoare, totul e o deșertăciune. „Nimic nu are să ne spună atât de multe ca istoria, dar nu are să ne spună nimic decisiv... Istoria ca atare nu cunoaște împlinire, ci numai năzuința spre ea.” (E. BRUNNER, *Der Mittler*, pp. 270-271). „Istoria este, după ființa sa, aceea ce nu poate ajunge la țelul ei. Căci ea se mișcă mereu dincoace de acel șanț care desparte pe om de originea și țelul său. Unde este trecut acest șanț..., acolo timpul e umplut.” (E. BRUNNER, *Der Mittler*, p. 272). Ideea lui Brunner că această umplere a istoriei înseamnă și desființarea ei nu ne-o însușim.

⁴⁹ „Hochzeit”, „Vollzeit”, zice neamțul timpului de supremă bucurie, nunții: comuniunii desăvârșite.

Ca să mai ținem o clipă sub privire aspectul omenesc al plinirii vremii, e necesar să spunem că omul n-ar fi putut arăta exact cum așteaptă ca Dumnezeu să-i îplinească insuficiențele și dorurile. Simțea vag că pentru aceasta e necesar ca Dumnezeu să fie mai aproape decât prin profeți și să fie un Dumnezeu al comuniunii, nu al poruncilor. Dumnezeu însă știa că acest lucru nu se poate împlini mai bine, mai desăvârșit decât prin întruparea și jertfa Sa.

IV. ÎNTRUPAREA FIULUI LUI DUMNEZEU

1. UNIUNEA IPOSTATICĂ, SAU UN SUBIECT ÎN DOUĂ FIRI

Omul are nevoie, pentru mântuirea sa, ca Dumnezeu să vină cât mai aproape de el, să nu-i mai trimită numai porunci pe care să nu le poată împlini, ci să intre în comuniune cu el, iar Sfânta Treime vrea să restabilească comuniunea cu oamenii și între oameni, misiune care revine în chip deosebit Fiului, prin locul ce-l are în Sfânta Treime, ca intenționalitate ipostatică după comuniune, purtată de bucuria obligativității, a slujirii, față de Tatăl întâi și, de aceea, spre a mulțumi pe Tatăl și față de oameni, pentru a-i aduce iar în starea de fii ai Lui.

Cum putea veni mai aproape Fiul lui Dumnezeu de om? Realitatea cea mai apropiată de om este semenul cu care stă în comuniune. În natură, omul se simte străin dacă n-are un semen. Natura e mută, nu e în stare să-și comunice intimitățile ei. Propriu-zis nici n-are intimități. Prin intermediul naturii Dumnezeu nu poate vorbi clar omului, și nici intim. Mai aproape de om este ființa care e ca el și care-și poate comunica în grai general omenesc ceea ce are ca el.

Nu e suficientă pentru această apropiere maximă numai simpla sălășluire a Fiului lui Dumnezeu într-un om. Cel

care, în cazul acesta, se mișcă nemijlocit între oameni este un om. Cei ce-i zic lui *tu*, nu-I zic Fiului lui Dumnezeu însuși. Fiul lui Dumnezeu rămâne oarecum la spatele acestui om, ca o a treia persoană. El nu-Și spune direct cuvântul către oameni, ci cuvântul Lui i-l repetă acela în care e sălășluit, ajungând la urechile lor cuvântul unui om, chiar dacă conținutul și certitudinea sunt de la Dumnezeu.

Nestorianismul, care susține o persoană dumnezeiască și una omenească în Iisus Hristos, nu corespunde astfel voinței spre comuniune manifestată și din partea lui Dumnezeu, și din partea omului. El oprește pe Dumnezeu la jumătatea drumului pe care a pornit mânat de dragostea Sa. Creștinismul nu reprezintă numai un mesaj trimis de Dumnezeu, ci pe Dumnezeu însuși intrat în lume, ca obiect al Revelației. Dumnezeu e subiect și obiect al Revelației totodată. El Se arată pe Sine, Se dă, Se comunică oamenilor, Se face conținut al relației eu-tu cu oamenii, rămânând în același timp și subiect al acestei comunicări și al acestei relații pe care o înființează.

Nu există un Iisus în sine ca om, care apoi să primească și atributul de revelator, ci acest Iisus este Dumnezeu însuși ca subiect al Revelației și ca obiect al ei⁵⁰.

Nu este o apropiere nici prezența pură a lui Dumnezeu în preajma omului. Majestatea impune distanță. Un rege, dacă va descinde în toată strălucirea sa printre oamenii necăjiți, nu va putea stabili o comuniune între el și ei. Temerea le ține sufletele sub lacăt. O coborâre a lui Dumnezeu în toată strălucirea Lui ar copleși, ar orbi pe oameni, i-ar strâmtora

⁵⁰ Karl BARTH: „Nu există niciun Iisus în sine, care ar putea primi ulterior predicatul unui purtător al acelei Revelații.” (*Die kirchliche Dogmatik*, I. Band: *Die Lehre vom Wort Gottes*, I. Halbband, München, 1932, p. 433).

în mișcările lor libere. Iar Dumnezeu vrea să-i câștige prin libertatea lor, prin decizie benevolă. Aceasta e credința. El nu vrea să-i silească să-L admită prin violența atotputernică cu care se impune. În chipul acesta nu se realizează comuniunea. La comuniune omul trebuie să crească dinăuntrul său, aceasta fiind adevărata creștere a lui. De afară vine numai ajutorul prin apel, prin îndemn, prin iubire, ajutorul potrivit cu libertatea omului.

Pe lângă aceasta, o prezență dezvăluită a lui Dumnezeu în preajma omului, în caz că nu e o forță care să-l copleșească, este o realitate insesizabilă, inaccesibilă, inconceptibilă pentru puterile omenești. E un Dumnezeu departe, oricât de aproape ar fi. Căci nu prin distanța spațială e departe Dumnezeu de om, ci prin petrecerea Lui în planuri ontologice neconforme cu puterea de sesizare a omului. Din realitățile nonfizice, experiență directă omul nu poate avea decât despre subiectul propriu și subiectele semenilor. Numai subiectele semenilor reprezintă, dincolo de el, un plan ontologic sesizabil, concretizat, pentru el. Până aici trebuia să Se coboare Fiul lui Dumnezeu ca să fie cu adevărat aproape și totuși să nu strâmtoreze desfășurarea liberă a vieții omului.

Aceste două condiții nu pot fi împlinite nici prin recurgerea din partea lui Dumnezeu la o camuflare sub aparențe de om, în sensul monofizit. Aceasta nu e o coborâre reală a lui Dumnezeu în planul ontologic concretizat al subiectului omenesc. Înfațișarea omenească a Fiului lui Dumnezeu nu e în acest caz un om real, partener egal de comuniune al omului. Distanța rămâne. Dumnezeu vrea să o învingă, altfel nu ar recurge la depășirea ei iluzorie măcar. Omul, de asemenea, o dorește înlăturată, dar ea nu poate fi cu adevărat înghițită. Problema apropierii maxime între Dumnezeu și

om nu-și primește o rezolvare, ci numai o aparentă rezolvare, o astupare a distanței printr-o iluzie. În afară de aceasta, nestorianismul mai înseamnă credința în imposibilitatea unei depășiri reale a prăpastiei care desparte pe Dumnezeu de creație, iar monofizitismul acceptă o asemenea depășire numai cu condiția mistuirii creației în Dumnezeu.

Nici a doua latură din întregul acțiunii de mântuire nu poate fi înfăptuită prin zădărnicierea nestoriană sau monofizită a Întrupării. Purtat de obligativitatea Sa eternă față de Tatăl, Fiul vrea să aducă și pe oameni la această stare, care este în același timp cea a comuniunii cu Sfânta Treime. Oamenii nu se mai pot ridica singuri la această stare odată ce au ieșit din comuniunea cu Dumnezeu, odată ce au devenit inapți pentru ea. Ei nu mai pot împlini adică legea eternă, care e și a ființei lor, legea *obligativității față de Tatăl*. Prin tot ce fac nu sunt în stare să se ridice în comuniune, prin urmare să îndeplinească legea obligativității față de Tatăl. Nici de Dumnezeu nu pot fi ajutați, decât prin apropierea maximă a Lui de ei prin comuniune. *Satisfacerea acestei legi, a adevăratei cinstiri și slujiri în dragoste a Tatălui, nu o poate împlini pentru oameni decât un om care n-a ieșit prin păcat din comuniunea cu Dumnezeu. Și o face aceasta, ducând obligativitatea, renunțarea la sine, jertfirea de Sine până la ultima limită, până la moartea benevolă cea mai crâncenă.* Maxima trezire a subiectului de comuniune în om nu poate fi realizată decât prin jertfa pentru el. Așa încât, moartea lui Iisus Hristos pentru oameni cumulează în ea efectul maximei pregătiri a oamenilor pentru comuniunea cu El și, prin aceasta, cu Dumnezeu, cu satisfacerea legii obligativității de cinstire a Tatălui din partea omului.

Dacă Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om în sensul întreg al cuvântului, omul n-a putut fi împăcat cu Dumnezeu, căci

drumul satisfacerii legii, care e în același timp un drum pornit de la starea de comuniune spre realizarea comuniunii și a înfierii, n-a putut fi nici inițiat, cu atât mai puțin dus la capăt⁵¹.

Toate acestea arată că Fiul lui Dumnezeu n-a venit numai în om, ca un cuprins al lui, ci S-a făcut ceea ce ne întâmpină direct din orice semen, subiect omenesc de comuniune, ceea ce ne agrăiește din om, persoană, intenționalitate după comuniune, având tot suportul real al omului în înfățișarea Sa concretă. În Iisus Hristos, Cel ce zicea Eu și Cel căruia oamenii din preajma Lui îi ziceau tu nu era un subiect omenesc, deosebit de cel dumnezeiesc, ci subiectul dumnezeiesc coborât și concretizat în stare și funcție de subiect omenesc. Dumnezeu ni S-a făcut tu la nivelul eului nostru, tu cu care să îndrăznim să umblăm precum cu orice om. Acest tu din semenul nostru e tot ce poate fi mai aproape de noi, singura realitate cu care putem intra în comuniune iubitoare. Din cel mai îndepărtat, Dumnezeu ni S-a făcut cel mai apropiat. Numai făcându-ni-Se tu omenesc, ne-a putut grăi direct, am intrat în relație directă cu Persoana Lui. Numai așa cuvântul omenesc, care ajungea la urechile celor din preajma Lui, era Cuvântul dumnezeiesc însuși, era intenționalitatea Lui directă după comuniunea oamenilor. Numai așa persoana omenească a lui Iisus era Persoana dumnezeiască a Fiului. În același timp, numai fiind una și aceeași persoană, și Dumnezeu, și om, Iisus a putut aduce viața Sa ca jertfă substitutivă pentru oameni, dar jertfa aceea n-a fost numai a unui om, cu efect relativ.

⁵¹ Nici coborârea Logosului ca altă realitate decât cea divină n-ar fi fost revelarea lui Dumnezeu. „Întruparea Cuvântului, înțeleasă ca transformare a acestuia într-o realitate deosebită de Dumnezeu, nu poate fi în mod evident revelația lui Dumnezeu, la fel ca în cazul în care în locul ei ar deveni eveniment o apariție nemijlocită a slavei nevăzute a lui Dumnezeu.” (K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 1938, I. Band, II. Halbband, p. 43).

Biserica a fixat această uluitoare faptă de iubire a Fiului lui Dumnezeu față de noi într-o formulă dogmatică pe cât de concisă și de rigidă (elasticitatea și prolixitatea sunt primejdioase când sunt la îndemâna unei mari mulțimi; de altfel, dogma nu e pentru a fi propovăduită în formula ei; formula e numai un îndreptar), pe atât de justă, de supraomenesc de justă și de atotcuprinzătoare. Formula Sinodului ecumenic de la Calcedon spune: „Mărturisim pe unul și același Fiu, Domn, Iisus Hristos, Dumnezeu deplin și om deplin, recunoscut în două firi unite în chip neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat, deosebirea firilor nefiind desființată din cauza uniunii, ci fiecare dintre cele două firi păstrându-și însușirile ei și concurgând într-o persoană și într-un ipostas”. Potrivit acestei formule, subiectul este unul în Iisus Hristos, iar naturile, două. I s-a și spus comuniunii celor două firi în Iisus Hristos uniune ipostatică, ἕνωσις ὑποστατική, înțelegându-se prin ipostas, în primul rând, întregimea unei realități – în cazul nostru, cele două firi formând un întreg – și apoi principiul personal, deoarece și cele trei Persoane din Sfânta Treime sunt numite ipostasuri.

Se pune însă întrebarea: În ce constă mai precis persoana spre deosebire de naturi? Ea nu e o parte din natură, căci dogma spune că nimic din natura omenească nu lipsește în Iisus Hristos, nici suflet, nici rațiune, nici voință. Conduși de aceste indicații generale, Leonțiu din Bizanț și Sfântul Ioan Damaschin au văzut subiectul, persoana, în Cuvântul dumnezeiesc, în Logos. Acesta, având ca natură a Sa din veci natura dumnezeiască, Și-a însușit și natura omenească, făcându-Se și subiect ai ei. Natura omenească din Iisus Hristos nu stă de sine, ca un întreg suficient sieși și rotunjit în sine, în care caz ar fi format un ipostas, ci, din momentul în care

a început să se formeze, stă în Logos, Îl are pe El ca suport. Nu are starea de ἀνυπόστατος, dar nici nu e ἀνυπόστατος, ci e ἐνυπόστατος. Aceasta e teoria enipostasiei, precizată de Leonțiu din Bizanț⁵². Învățătură generală devine astfel ideea că „unicul subiect în Hristos este Logosul, care S-a încarnat, adică Și-a împroriat trupul omenesc și tot ce se referă la omenitatea Sa”⁵³.

Două concluzii pot rezulta din această învățătură. În-tâia, că subiectul nu numai că nu e o parte din natură, dar, în general, nu e nimic altceva decât forma stării de sine a naturii. Natura omenească, nestând de sine, ci în Logos, își are această formă împreună cu El, împreună cu natura Lui, formând la un loc un ipostas, deși înainte de întrupare Logosul exista ca un ipostas exclusiv divin.

Interpretarea aceasta are avantajul că salvează într-adevăr întreg omul în Iisus Hristos. Greutatea este că nu pare a putea fi aplicabilă Sfintei Treimi, unde ființa dumnezeiască stă o singură dată și, totuși, sunt trei ipostasuri.

O altă concluzie, care s-a mai dedus, este că subiectul are o realitate proprie, fiind deosebit de natură, altceva decât simpla existență de sine a naturii. Concluzia aceasta a dedus-o S. Bulgakov. După el, subiectul e acel misterios duh, care nu poate fi în niciun fel determinat, decât ca proprietar și manipulator al tuturor însușirilor și părților determinabile care constituie natura omenească. Cugetarea e și ea natură, voința la fel, căci când zic „eu cuget”, „eu” e dincolo de cugetare, e subiectul, proprietarul ei, e ceea ce când vorbesc la persoana întâi nu pot pune la acuzativ. E ultimul agent

⁵² Oscar BENSOW, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig, 1903, pp. 12-13.

⁵³ În expresiile acestea rezumă, de pildă, K. JUSSEN doctrina lui Isihie din Ierusalim. (*Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*, Münster in Westf., 1931, p. 127).

nevăzut, din culise, al naturii. El e necreat, pe când natura e creată. Locul lui în Iisus Hristos l-a luat Logosul, care, față de natura divină are aceeași situație ca și eul nostru față de natura umană, iar de eul omenesc nu e deosebit decât gradual, deoarece eul omenesc e fărămă divină, pe când Logosul e ipostas divin. Natura umană nu îndură nicio catastrofă prin substituirea eului propriu cu Logosul, căci tot de esență divină sunt și unul, și altul. E în destinul ei să fie purtată de subiect divin⁵⁴.

Bulgakov a fost influențat în această învățătură întrucâtva de marele teolog protestant G. Thomasius⁵⁵. Dar dacă acela s-a ținut în anumite limite, neîndrăznind să declare însuși principiul personal din om „divin”, ci numai o anumită putere de la temelia ei, Bulgakov a dus teoria la extremă, căzând într-un panteism direct.

Problema este, fără îndoială, atât de plină de taină, încât nu s-a găsit nimeni să dea un răspuns care să o lumineze. Ea poate fi doar circumscrisă mai de aproape; se pot realiza anumite avansări spre miezul ei de taină nepătrunsă, dar de luminat ea însăși este cu neputință. Omul nu știe încă ce

⁵⁴ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, Ymca Press, Paris, 1933.

⁵⁵ G. THOMASIUS spune: „Omul poartă în sine un duh de viață emanat din Dumnezeu, care este temelia imanentă a personalității sale. Nu aceasta însăși, căci personalitatea se află cu totul pe partea vieții sale create și e posibilă numai prin aceea că e sălășluit în ea acel *πνεῦμα* dumnezeiesc”. („Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie”, în: *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, B. IX, 1845, p. 229, *apud* Oscar BENSOW, *Die Lehre von der Kenose*, p. 43). „Caracteristica naturii omenesci stă, cum s-a observat, în aceea că are un temei de viață divin [einen göttlichen Lebensgrund in sich trägt]. Dar același lucru e valabil și pentru Mântuitorul, al cărui temei de viață [Lebensgrund] este Logosul”. (G. THOMASIUS, „Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie”, p. 238, *apud* O. BENSOW, *Die Lehre von der Kenose*, p. 46).

este factorul persoană în sine. Cu atât mai greu este să se pronunțe asupra modalității de substituire a acestui factor.

Ne mulțumim, de aceea, cu următoarele indicații generale, rămânând pe lângă explicațiile lui Leontiū de Bizanț, ale Sfântului Maxim Mărturisitorul și ale Sfântului Ioan Damaschin:

Natura sau substanța sunt materialul, conținutul *din care constă* o realitate. Ea e, de pildă, lemnul din care constă o masă, sângele din care constă trupul viu, spiritualitatea din care constă omul interior. Din această pricină ea înseamnă și ceea ce-i comun tuturor indivizilor sau lucrurilor de aceeași specie⁵⁶.

Ipostasul este acel ceva din care constă o realitate, rotunjit ca un întreg ce-și are suportul în sine însuși. Ipostasul nu e decât felul de-a fi ca întreg de sine stătător, rotunjit în sine, cu suport propriu (ὕπόστασις), al substanței sau naturii. El nu e un adaos de conținut, de material, la ceea ce este natura sau substanța. O materie lemnoasă rotunjită în întregul masă a devenit ipostas, substanța materială și spirituală din care constă omul, rotunjită într-un întreg individual, a devenit de asemenea ipostas. Astfel privim în omul concret atât natura – piele, sânge, spiritualitate – cât și ipostasul. Acesta din urmă nu e ceva în plus alături de natură, ci natura însăși în formă individuală, de sine stătătoare. Natura singură încă nu e ipostas, dar, deși ipostasul nu e identic cu natura sau cu o parte din ea, nici nu e un adaos la natură, de același fel cu ea, ci o formă de-a fi a naturii.

⁵⁶ Dr. Franz ERDIN, *Das Wort Hypostasis. Seine Bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluss trinitarischen Auseinandersetzungen*, Fr. i. Br., 1939, pp. 32-33.

Dar, odată ce natura are forma de întreg, ea nu mai e simplu mediu de propagare a unor mișcări pornite din alte puncte ale întregului mai vast în care se cuprinde, ci își are mișcările proprii, soarta ei deosebită. Orice întreg își are centrul în sine. Scoaterea unei substanțe din ansamblul mai vast, rotunjirea ei într-un întreg individual, are ca urmare ivirea unui centru în acest întreg. Centrul părții de substanță rotunjite într-un întreg nu mai e în ansamblul mai vast din care făcea parte, ci în acest nou întreg.

Fenomenul acesta de ivire a unei instanțe supreme, a unui centru al mișcărilor în natura rotunjită ca un întreg, se observă însă într-un mod deplin și categoric la om, care constă din natură conștientă și voluntară. La om, constatăm în mod limpede că ipostasul nu înseamnă numai rotunjirea naturii într-un întreg, ci și capacitatea acestui întreg de mișcări spontane. Întregul ipostatic primește virtuți de subiect, de activitate pusă la cale de el însuși din centrul său⁵⁷.

⁵⁷ Aceste două caracteristici ale ipostasului le distinge și H. URS VON BALTHASAR, expunând, pe marginea hristologiei Sfântului Maxim Mărturisorul, raportul între *ființă* și *ipostas*: „Ipostasul este, mai ales în domeniul creatural, starea de sine a unei *usii*, adică acel ceva prin care se distinge o ființă concretă de altele de aceeași specie”. (*Kosmische Liturgie*. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes, Fr. i. Br., 1941, p. 211). „Dar el cuprinde în adevăr peste aceasta acea împropriere activă al cărei rezultat este individualul” (p. 213). Dacă ne-am închipui o natură generală, repetându-se în multe înfățișări particulare și acestea având pe lângă caracteristicile comune ale speciei și trăsături particulare, ele încă n-ar fi ipostasuri, căci ipostas este ceva ce nu poate fi caracterizat prin însușiri ce fac parte din ordinea ființei. „Desigur, se pot distinge între însușirile individualizatoare «însușiri ființiale», care deosebesc speciile, și «însușiri ipostatice», care se referă la individ ca atare: de pildă, forma nasului sau culoarea părului. Dar acestea din urmă rămân numai un semn și un indiciu pentru acel ceva de sine stătător ce stă la spatele întregului și aparțin încă ordinii naturii” (p. 213). „Ipostasul,

S-ar putea spune: virtuțile acestea de mișcări și activități spontane le are natura omenească prin libertatea și conștiința ei, deci nu prin rotunjirea ei într-un ipostas. Dar dacă ne-am închipui că natura dintr-un ipostas omenesc ar face parte dintr-un întreg mai vast, dintr-un om uriaș, spontaneitatea și autodeterminarea n-ar mai porni din regiunea restrânsă câtă ar cuprinde-o în cadrul acelei entități uriașe natura unui om obișnuit, ci din centrul întregului. Deci, numai pe măsură ce marea natură dintr-un întreg uriaș s-ar repartiza în întreguri mai mici, s-ar constata cum aceste întreguri își formează înăuntrul lor centrul de spontaneitate, dobândind virtuți de subiecte. E adevărat că nu ipostasul aduce libertatea și conștiința în întregul rotunjit al unei naturi umane. Biserica a văzut just când a condamnat pe monotești, care spuneau că în Iisus, fiind numai un ipostas, sunt numai o voință și o lucrare, susținând față de ei că fiecare fire își păstrează voința și lucrarea ei proprie. Dar manifestarea voinței și lucrării naturii e dirijată de centrul ipostatic, se pune în mișcare din centrul naturii rotunjite ca întreg. „În orice lucrare

de aceea, poate fi descris numai aproximativ din două laturi, care se întregesc reciproc: din latura naturii și a proprietăților ei ce delimitează tot mai strâns și din latura actului, a împroprierii acestei naturi” (p. 214). „Structura coordonată a ființei și a purtătorului concret deschide privirea asupra neidentității dintre ordinea ființei și ordinea existenței concrete [die Nichtidentität von Wesensordnung und Daseinsordnung]” (p. 215). „Ipostasul răspunde la întrebarea cine [τὸν τίνα τῆς οὐσίας ἐμφαίνει] este indiciul unui eu”. Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL zice: „Precum lucrarea se referă la cel ce lucrează, așa se referă natura la ipostas.” „Acest raport implică, desigur, pe de o parte o restrângere a ceva general în ceva particular, este o concentrare”. Dar este o „concentrare legată de o posedare, de un mod de a fi proprietar al ființei. Acest raport este cauza pentru care pe de o parte este imposibil a cugeta un ipostas fără natură, pe de altă parte nicio natură nu coincide cu ipostasul ei; aceste două noțiuni se exclud până în interiorul divinității” (p. 212).

actul fundamental aparține naturii, numai împlinirea actului aparține persoanei”⁵⁸.

Desigur, natura umană nu se poate rotunji în mod natural în alte întreguri decât în indivizii obișnuiți omenești. Ea tinde, cu alte cuvinte, spre o stare ipostatică determinată. În natura omenească se află, ca potențialitate, ipostasul omenească în modul în care îl cunoaștem și, deci, și virtuțile de spontaneitate, de subiect. Natura omenească parvine ea însăși în baza unei legi interioare la starea dedublată de ipostas-natură, subiect-obiect. În fiecare om există și ipostasul, și natura, primul ca subiect, a doua ca obiect și instrument, fără ca ipostasul să fie un adaos din afară, ci forma necesară la care ajunge natura, îndată ce există în fapt. În propoziția „eu mă încălzesc” exprim atât calitatea mea de subiect cât și pe cea de obiect, atât ipostasul cât și natura mea. Același aspect dublu al meu îl exprim în expresia „eu cuget”, întrucât fac o distincție între subiectul cugetării din mine și actul cugetării împreună cu ideile ce le cuget. Părțile trupului,

⁵⁸ H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, interpretând pe Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, Migne, PG, 91, 292 D-293 A; 91, 48 A-B, Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL însuși zice: „Nu este același lucru puțința de a voi și a voi [οὐ ταυτόν δὲ τὸ πεφυκέναι θέλειν, καὶ θέλειν]. Precum nu este același lucru puțința de a vorbi, și a vorbi. Capacitatea de a vorbi o are cineva permanent. Dar nu vorbește permanent. Așa încât aparține naturii puțința vorbirii permanente, însă ipostasului cum vorbește... Putința de-a vorbi a avut-o Cuvântul întrupat ca om, dar ea a fost mișcată și a primit o formă (κινούμενον καὶ τυπούμενον) prin voia Lui dumnezeiască” (PG 91, 48 A-B). „Nu este același lucru a voi și a voi într-un anume fel [οὐ ταυτόν τὸ θέλειν καὶ τὸ πῶς θέλειν]”. „Precum nici a privi și a privi într-un anume fel... A voi și a privi aparține naturii... A voi și a privi într-un anume fel, adică a voi să te plimbi și a nu voi să te plimbi, sau a privi la dreapta sau la stânga, sau sus sau jos, este un mod al întrebuințării voinței și privirii, propriu numai celui ce le întrebuințează, care îl distinge de alții.” (PG 292 D, 293 B).

stările de conștiință, sentimentele, tot ce pot determina și numi din mine este natură. Subiectul este agentul pe care nu-l pot determina, pe care nu pot pune degetul, care se află în dosul culiselor ce le mișcă, singurele pe care le văd. Tocmai fiindcă nu-l putem determina și nu-i putem da un nume, folosim pentru el un cuvânt ce ține loc de nume, un pronume, spune S. Bulgakov⁵⁹.

Dar, pe când S. Bulgakov consideră acest agent, sau eu, ca pe o entitate deosebită de natură, noi îl socotim doar un aspect nou, un mod nou de a fi provenit din virtualitățile naturii⁶⁰.

Natura umană, așadar, nu poate exista concret niciodată numai ca natură, ca obiect, instrument, ci ea totdeauna există ca subiect-obiect în același timp, ca agent revelator și ca mediu de revelație.

Dar, în mod natural, aspectul de subiect îl are prin rotunjirea ei aparte în insul omenesc obișnuit.⁶¹

⁵⁹ *Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927.

⁶⁰ S. BULGAKOV, considerând subiectul ca pe o realitate misterioasă aparte de natură, se apropie de monoteliți, pentru care – după H. URS VON BALTHASAR –: „persoana era o mărime irațională dincolo de orice e natură”. De altfel, „monotelismul este, într-o anumită privință, un premergător al nominalismului personalist din Evul Mediu și din timpul modern”. (*Kosmische Liturgie*, pp. 254-255). Dacă persoana este altceva decât centrul naturii rotunjite în sine, atunci ea, fiind factorul care lucrează, iar această lucrare nemaifiind doar o „centralizare a lucrării naturii”, ci venind de dincolo de natură, nu se mai poate admite că în Iisus Hristos – o singură persoană și două naturi – sunt două lucrări, ci numai una. Dar natura omenească, văduvită de lucrarea și voința ei, devine o marionetă, o fantomă. Monotelismul duce consecvent la dochetism și se caracterizează, în general, printr-o disprețuire a naturii umane, ajungând la zădărnicierea Întrupării.

⁶¹ În termeni uimitor de apropiați descrie acest raport între natură și eu cel mai modern cercetător al sufletului omenesc, Ludwig KLAGES. Pentru el viața și spiritul din om sunt natura, iar eul este subiectul, dar

În Iisus Hristos, însă, prin intervenție supranaturală s-a realizat o rotunjire a naturii omenești nu în sine, ci în unitatea mai vastă a unui întreg ce exista mai înainte, a ipostasului divin al Logosului. Nu s-a rotunjit mai multă natură omenească decât atâta câtă ar fi fost necesară pentru un om obișnuit, dar rotunjirea aceasta nu s-a înfăptuit ca un întreg independent, ci și-a luat locul în întregul ipostasului dumnezeiesc.

De-o spontaneitate proprie a naturii omenești, în cadrul unității mai vaste a întregului în care a intrat și care își avea spontaneitatea Lui, nu mai poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un ipostas deosebit. De-o ținere a ei sub apăsare, în stare de pasivitate, de obiect și instrument, iarăși nu, căci atunci Iisus Hristos n-ar fi și om deplin. Trebuințele de subiect ale naturii umane în Iisus nu se mai satisfac pe contul ei propriu, ca pornind dintr-un centru al ei parțial, ci se satisfac de întreg, ca pornind din centrul divino-omenesc.

nu ca o entitate aparte față de natură, ci numai ca un centru ce se ivește din împreunarea amândurora. „În eu nu trebuie căutat altceva, zice el, decât centrul de rotație strict indivizibil al amândurora”, al vieții și al spiritului [... es muss davor bewahrt, im Ich etwas anderes zu suchen als den streng unteilbaren Drehpunkt beider].” „Ca să ne folosim de o comparație palpabilă: eul se raportează față de purtătorul său ca axa de rotație a globului pământesc față de globul pământesc însuși, dar nu ca un drug pe care l-am introduce prin mijlocul unei sfere ca să-i dăm o axă, drug ce poate fi despărțit de sferă. Eul nu e nici spirit, nici viață, dar nu-i totuși nici o esențialitate nouă alături de ele, ci punctul de corelație al colaborării lor, lipsit de orice extensiune. [Mit einem handfesten Gleichnis gesagt: das Ich verhält sich zu seinem Träger wie die Drehungsachse des Erdballs zum Erdball selber, nicht aber etwa wie zu einer Kugel die abtrennbare Stange, die wir durch sie hindurchgesteckt haben, um ihr eine körperliche Achse zu geben. Es ist weder Geist noch Leben, ebensowenig jedoch eine neue Wesenheit neben ihnen, sondern der ausdehnungslose Beziehungspunkt ihres Zusammenwirkens].” (*Der Geist als Widersacher der Seele*, II. Band, Leipzig, 1939, p. 516).

Virtuțile de spontaneitate ce răsar din natura omenească nu mai sunt activate de ea însăși în izolare, ci sunt acum ale întregului divino-omenesc care le manifestă prin virtuțile Lui de subiect și de spontaneitate activă.

O analogie am avea în raportul trupului cu subiectul omenesc. Dacă trupul ar sta de sine, el și-ar fi centrul și purtătorul mișcărilor. Dar, în împreunare cu sufletul, a preluat funcția de subiect a acestuia, rolul de purtător al tuturor mișcărilor trupului⁶².

Am văzut că o parte de substanță desfăcută dintr-un întreg mai vast își dobândește un centru propriu de mișcări. Dar se poate constata și fenomenul invers: o parte de substanță

⁶² Protoiereul P. SVETLOV lămurește astfel taina uniunii ipostatice: „Fiecare om poartă în sine rezolvarea tainei Întrupării sau a unirii în Hristos a celor două firi într-o singură persoană neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat, ceea ce în om este «eul» lui, acea personalitate determinată sau individuală ce se compune din însușirile firii lui spirituale și materiale, din suflet și trup. Fără de trup, și încă fără de trup propriu, la fiecare deosebit, omul nu poate fi om deplin, o personalitate determinată: fiecare «eu» omenesc nu numai că gândește, că dorește, ci și vede, simte, se mișcă; de aceea, însușirile trupești, ca și cele sufletești, compun proprietatea neatinsă a fiecărei persoane, intră în determinarea ei. Și, totuși, cu toată unirea strânsă, indivizibilă a celor două firi într-o personalitate omenească, fiecare își păstrează integritatea ei și independența relativă, ca două ființe aparte, fără a se contopi și a se amesteca una cu alta. Ce-i trupesc în om rămâne trupesc sau material și ce-i spiritual rămâne spiritual, și numai omul, «eul» lui, este unirea unuia și a altuia, fără a se găsi pe deplin în unul sau în altul, rămânând mai presus de unul și de altul, însă servind ca punct sau centru al unirii și al celor trupești, și al celor spirituale. Puneți în locul «eului» omenesc «Eul» dumnezeiesc sau Persoana Cuvântului, în locul sufletului, Dumnezeirea, în locul trupului, omenirea, și analogia aceasta vă va lumina taina Întrupării în așa măsură, că ea, aproape, își va pierde înfățișarea unei taine, cu totul nepătrunsă pentru rațiune.” (*Învățătura creștină în expunere apologetică*, vol. II, trad. de Serghie Bejan și Const. Tomescu, Chișinău, 1936, 586-587).

rotunjită în ipostas aparte, dacă e reaşezată în continuitatea unui întreg mai vast, nu mai are centrul mişcărilor în sine, ci oarecum acesta s-a deplasat în centrul unităţii mai largi, fără ca partea de substanţă respectivă să fi pierdut ceva din caracterul ei. Trebuinţa ei de mişcare, felurile ei de lucrare, nu sunt anihilate, dar nu se mai diriguiesc dintr-un centru propriu, ci din centrul întregului. Acest centru al întregului a asumat şi funcţia de centru şi de diriguitor al părţii. Iar centrul acesta al unităţii mai mari nu înăbuşă trebuinţele de manifestare a părţii, ci primeşte şi caracteristicile de centru al ei. Legile fizice cărora le-ar fi supusă materia trupului nostru, când ar sta de sine, sunt simţite de subiectul întreg al fiinţei noastre odată ce materia este luată în fiinţa noastră. Actele de mâncare şi de schimbare a materiei trupului nostru sunt acte ale aceluiaşi unic centru din noi, odată ce trupul face parte din această unitate. Deşi subiectul din noi e de origine spirituală, s-a făcut aidoma unui centru material în ce priveşte materia din noi, a luat chipul lui, deşi la baza sa este de caracter spiritual.

Desigur că trupul încearcă, prin faptul că are un centru comun cu natura spirituală din noi, o spiritualizare, o acordare a lui cu o ordine mai înaltă. Dar natura lui nu suferă nicio schimbare.

Prin analogie cu cele constatate în lumea imanentă, putem spune şi despre natura omenească primită în unitatea ipostasului al doilea al Dumnezeirii că prin faptul că centrul ei a coincis cu centrul întregului, lui Iisus nu I-a lipsit nimic ca să fie şi om deplin. Centrul cel unic din El a primit toate însuşirile unui centru nu numai al naturii dumnezeieşti, ci şi al naturii omeneşti. Natura omenească şi-a avut în El toată dezvoltarea pe care o are de câte ori ajunge la starea

de ipostas. Dar virtuțile ei de ipostas nu se validau dintr-un centru deosebit al ei, ci din centrul comun. Acela era centru dumnezeiesc și centru omenesc în același timp.

Toată deosebirea lui Iisus ca om de ceilalți oameni stă în faptul că El este om nu ca centru deosebit, separat, ci ca centru omenesc este și centru dumnezeiesc în același timp. La El avem minunea că un centru al naturii și al activității omenești este în același timp centrul existenței și al întregii puteri. Omenitatea nu se rotunjește în El ca realitate de sine stătătoare, ci în cadrele divinității. Păcatul omenesc și nefericirea naturii umane stau în faptul că a slăbit la extrem legăturile cu divinitatea, ca izvor de viață al ei, din prea marea tendință după autonomie. Și-a accentuat tendința spre starea de ipostas propriu până la ieșirea din ascultarea de Dumnezeu. Pentru restabilirea legăturii ei cu Dumnezeu a fost potrivit ca una din rotunjirile ei să-și aibă centrul înlăuntrul lui Dumnezeu, identificat cu un centru ipostatic al dumnezeirii. Toată natura omenească a încercat prin aceasta o deplasare a centrului ei din afară de Dumnezeu înlăuntrul lui Dumnezeu. Ea n-a mai putut continua să se rostogolească pe panta neființei, a înstrăinării de Dumnezeu, odată ce centrul unei individualizări a ei este identic cu unul din centrele ipostatice ale dumnezeirii.

Între oameni a pășit un om al cărui centru nu mai este afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu sau însuși Dumnezeu. Relațiile celorlalți oameni cu acest semen nu mai înseamnă relații trăite în afară de Dumnezeu, ci relații cu Dumnezeu însuși. Dintr-un centru ipostatic omenesc se revarsă toată puterea de înălțare a omenirii spre Dumnezeu. Întrucât acest centru ipostatic are o putere de atracție spre bine prin care depășește toate centrele pur omenești, el este oarecum

centrul omenirii. În mijlocul omenirii s-a plasat un centru dumnezeiesc. Omenirea și-a câștigat, în regiunea ei ontologică, un centru și acest centru este Dumnezeu-Cuvântul.

În niciun caz teoria lui Serghei Bulgakov, care distinge subiectul de natură ca o altă parte substanțială, nu poate fi admisă, căci, în acest caz, Iisus Hristos n-ar fi luat omenitatea în întregime. Iar teza că subiectul din om ar fi o fărâamă necreată din ființa divină este o fantezie care face de neînțeles căderea omului în păcat și trebuința lui după mântuire.

Pe această teorie el și-a înălțat viziunea despre o restabilire și o desăvârșire a legăturii intime între Logos, ca purtător al Sofiei necreate, și lume, ca Sofia creată, întrucât purtătorul Sofiei necreate a devenit și purtătorul Sofiei create. De la început lumea a fost creată după chipul Sofiei necreate, iar omul, ca subiect al naturii omenești și al cosmosului, este chipul Logosului, al subiectului naturii divine. Prin întrupare, Logosul vine întru ale Sale sau unește intim cele două Sofii, modelul necreat și copia creată.

Dar viziunea unei intime și universale legături restabilite prin Întrupare între Dumnezeu și omenitate, respectiv cosmosul creat, nu are nevoie de teoria caracterului necreat al ipostasurilor omenești. Între ele și Logosul divin și între natura lor și natura divină poate fi afirmată o conformitate originală și poate avea loc o apropiere maximă și numai pe baza faptului că omenirea a fost făcută astfel ca să aibă de centru pe Dumnezeu, lucru ce s-a realizat deplin sau s-a restabilit prin rolul de centru ipostatic al naturii omenești ce Și l-a luat Logosul divin.

Fără o conformitate originală a naturii omenești cu natura divină și a ipostasului omenesc cu ipostasul Logosului n-ar fi fost posibil ca cele două naturi să se împreune atât de mult încât să aibă un centru comun, iar centrul ipostatic dumnezeiesc să poată ține și locul unui centru omenesc.

Printr-un obiect sau printr-o forță elementară a naturii, Dumnezeu nu S-ar putea revela ca ipostas. Obiectul sau forța naturii nu au o conformitate cu Dumnezeu. Sufletul, ochiul, cuvântul omenesc pot deveni suflet, ochi, cuvânt ale lui Dumnezeu-Cuvântul, prin care să Se reveleze direct. Natura omenească poate deveni un transparent al naturii divine și, prin virtuțile ei de-a forma ipostas, poate deveni revelatoarea ipostasului divin.

În general, ipostasul divin se poate revela ca ipostas omenesc în același timp sau, manifestându-se ca ipostas omenesc, se poate manifesta totodată ca ipostas divin. Ipostasul omenesc se arată astfel în lumina întrupării Logosului ca o paralelă din alt plan, din planul creat, al ipostasului divin⁶³.

⁶³ Desigur, prin aceasta nu voim să transformăm misterul unirii naturii divine și umane în ipostasul Logosului într-un fenomen natural. Pentru S. Bulgakov, întruparea Fiului lui Dumnezeu aproape nu reprezintă nimic deosebit de nașterea celorlalți inși umani. E aceeași împreunare a unui ipostas divin cu o natură umană, care se întâmplă la nașterea fiecărui om. Întruparea se încadrează în seria evenimentelor naturii. În plus, ea este un moment necesar în procesul de apropiere între Sofia necreată și Sofia creată. Prin aceasta, S. Bulgakov aduce aminte de Leonțiu de Bizanț, care a stabilit o paralelă exactă între împreunarea sufletului cu trupul omenesc într-un ipostas și între împreunarea divinității și umanității în ipostasul lui Iisus Hristos. El spunea că sufletul și trupul sunt două substanțe perfecte, ce pot preexista independent, nu se cer una după alta, nu sunt făcute una pentru alta, deci avem și în eu două naturi care în împreunare dau un ipostas. Sfântul Maxim Mărturisitorul a reliefat că cele două substanțe, sufletul și corpul, din care se constituie omul, nu sunt complete și suficiente loruși, ci sunt făcute pentru a se întregi, dând prin urmare, *o natură*, o natură compusă. E o necesitate interioară care le aduce la împreunare. La om, sufletul și corpul formează o singură natură și prin faptul că în această împreunare el este un exemplar dintr-o specie, prin urmare, face parte din ordinea existențelor naturale, care, ca atare, toate reprezintă o natură a lor. Divinitatea și umanitatea împreunate în Iisus Hristos rămân, însă, două naturi pentru faptul că nu e în ele o necesitate intrinsecă de-a se uni într-un întreg și Iisus Hristos nu este un

Am subliniat că ipostasul divin, ca și ipostasul omenesc, stau, în mod principal, în intenționalitate spre comuniune și, din această pricină, ele dispun de cuvânt, ba chiar sunt ca atare cuvânt, ipostasul al doilea divin fiind Cuvântul prin excelență, iar ipostasurile umane, cuvinte după chipul Logosului divin. Ipostasul al doilea divin, devenind și ipostas uman, n-a făcut altceva decât să aducă în regiunea accesibilă oamenilor intenționalitatea spre comuniune, care constituie esența Sa, să îmbrace intenționalitatea Sa în intenționalitate umană. Și a făcut aceasta întrucât a luat ca mijloace de manifestare ale Sale elementele omenești.

Prin natura omenească, Iisus Hristos nu Se arată numai ca om, ci și ca Dumnezeu. Identitatea ipostasului celor două naturi nu constă numai în aceea că unul și același subiect se arată ca Dumnezeu prin natura dumnezeiască și ca om prin cea omenească, ci deodată ipostasul cel unic se arată și ca Dumnezeu, și ca om prin fiecare din naturile Sale. Acesta este înțelesul comunicării însușirilor în baza căreia ipostasului considerat ca Dumnezeu i se atribuie însușiri și activități omenești și viceversa. Iar aceasta se bazează, propriu-zis, pe nedespărțirea firilor în unitatea aceluiași ipostas. Ipostasul ce se arată prin elementele naturii omenești se arată deodată cu caracteristicile (deci cu natura) Sale dumnezeiești și viceversa. Aceasta înseamnă însă că natura omenească este un transparent adecvat al lui Dumnezeu, este după chipul

exemplar dintr-o specie. O mare diferență între Iisus Hristos, ca ipostas constător din două naturi, și oameni este că împreunarea naturilor se produce în urma unui act de libertate deplină, nu în virtutea unei legi. (V. GRUMEL, „L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Leonce du Byzance et saint Maxime le Confesseur”, în: *Echos d'Orient*, 1926, pp. 392-406). Deci conformitatea omenirii cu dumnezeirea, capacitatea ei de-a se face natură revelatoare a ipostasului divin, nu trebuie înțeleasă în sensul exagerat că ar exista chiar o necesitate pentru această împreunare.

dumnezeirii⁶⁴. Centrul naturii divine se poate face și centrul naturii umane, fără ca să o anuleze pe aceasta și fără ca să Se ascundă pe Sine. Natura umană își poate avea un centru comun cu natura divină. Fără o deplasare din mijlocul naturii Sale divine, fără nicio coborâre din caracterul dumnezeiesc al Său, un centru al naturii dumnezeiești devine și centru al naturii omenești, primind toate atributele ei, manifestându-Se prin toate elementele ei, arătându-Se astfel ca om și, în același timp, chiar prin ele, ca Dumnezeu.

Cuvântul omenesc, ca expresie a centrului naturii umane, ca destăinuire prin excelență a ipostasului uman, este la Iisus în același timp Cuvântul dumnezeiesc, ca arătare a ipostasului divin.

Desigur, nu e vorba de sonoritate, care e numai îmbrăcăminte exterioară, ci de intenționalitatea ultimă care este în fiecare cuvânt al Lui divină și umană în același timp. Dintr-un centru ultim comun pornește cuvântul lui Iisus Hristos, fiind și dumnezeiesc, și omenesc. Din centrul acela comun pornesc toate manifestările dumnezeiești și se pun în mișcare toate ale naturii omenești, cele dumnezeiești prin instrumente omenești și cele omenești încărcate de elementul dumnezeiesc. „Pățimea dumnezeiește, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu, și săvârșea minuni omenește, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit [γυμνὸς θεός].” (Migne, PG 91, 105 B).

⁶⁴ Sfântul SOFRONIE, patriarhul Ierusalimului, spune: „Cel care l-a plăsmuit pe om la început, l-a zidit după propriul chip, nu pentru altă pricină, ci fiindcă a hotărât că omul trebuie salvat, iar propriul chip trebuie răscumpărat; Acesta, devreme ce a devenit prin natură om, și-a făcut veșmânt propriu din propriul Său chip”. (Or. II. in S.S. Deiparae Annuntiationem, PG 87, col. 3233 C – 3236 A. Cf. Georgius COSMA, *De „Oeconomia” incarnationis secundum S. Sophronium Hierosolymitanum*, Roma, 1940, p. 86).

Hans Urs von Balthasar are dreptate când vede în formula hristologică stabilită la Sinodul din Calcedon prima apariție a factorului persoană în conștiința filosofică a omeniirii și a raportului său cu ființa, rezolvat în chip just, însă mai mult printr-o intuiție și afirmare globală decât printr-o precizare detaliată. Filosofia greacă nu cunoscuse decât dimensiunea naturii, a ființei. Numai în cadrul acestei dimensiuni nu se putea găsi însă o satisfăcătoare explicație a uniunii celor două naturi în Iisus Hristos, o explicație a faptului că El este și Dumnezeu, și om în același timp. „Unirea între Dumnezeu și lume în Hristos nu se putea exprima printr-o filosofie pură a «ființei» [durch eine reine «Wesens» – philosophie]. Se afirma această unire ca «fizică», ca «ontică» (ένωσις οὐσιώδης, ένωσις φυσική), urmarea era amestecarea celor doi poli într-o ființă nouă; se căuta o evitare a acestei amestecări, se ajungea doar la o unitate accidentală, exterioară, morală printr-o relație spirituală între cele două naturi”⁶⁵. Monofizismul și nestorianismul au greșit tocmai prin faptul că n-au văzut altceva afară de naturi, afară de dimensiunea filosofiei grecești și, deci, sau au trebuit să le țină despărțite, sau să le contopească. La Calcedon s-a afirmat o dimensiune deosebită, un al treilea factor față de cele două naturi, în care să se realizeze unirea lor fără să se contopească. Dar acest al treilea factor, pe de altă parte, nu a fost văzut ca ceva venit din afară de naturi, ca o noutate esențială, care să întregască natura, ci ca o creștere din natură, ca o realizare a ei, ca o nouă treaptă a realității dezvoltată din ființă.

Calcedonul a anticipat dezvoltarea filosofică ulterioară care a ajuns la conștiința neidentității dintre ordinea ființialului și existențialului. „Cu un fel de siguranță vizionară și fixată o formulă care abia ulterior își va descoperi toate

⁶⁵ H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 199.

sensurile”⁶⁶. Leonțiu de Bizanț și Sfântul Maxim Mărturisitorul au adâncit și mai mult albia sensului just al acestei noi dimensiuni și a raportului ei cu dimensiunea ființei. Filosofia ulterioară, deși n-a mai putut să ocolească problema persoanei ca realitate deosebită de ființă, ca formă concretă necesară a ființei spirituale, s-a zbatut să caute alte determinări ale ei. A identificat subiectul cu conștiința sau l-a considerat un factor misterios coborât din afară în natură. Dar timpul mai nou pare a fi lichidat toate aceste peregrinări pe drumuri străine. Ludwig Klages, filosofia existențială, filosofia franceză contemporană se întorc atât la accentuarea persoanei ca realitate ontologică deosebită de ființă, cât și la considerarea ei drept concretizare și realizare a ființei.

Am stăruit în alt capitol asupra faptului că subiectul este o intenționalitate orientată spre alte subiecte. Nu este, oare, o contradicere între această definiție și cele spuse în capitolul acesta despre persoană? Contradicerea nu se vedește nicăieri, căci în capitolul acesta nu s-a spus ce este subiectul, ci numai s-a arătat caracterul de subiect al ipostasului, după ce s-a evidențiat că acest grad de existență crește din natură însăși, prin rotunjirea ei într-un întreg de sine stătător. S-a arătat că ipostasul e subiect, adică regizorul puterilor naturii, dar nu s-a determinat mai de-aproape sensul, rostul subiectului.

Sensul acesta ni se pare a fi, în mod principal, tocmai intenționalitatea spre comuniune, așa încât aceasta este o determinare mai de-aproape a subiectului sau a ipostasului.

De fapt, actele de voință și lucrările, al căror agent este subiectul, nu ar avea rost dacă subiectul nu ar avea tendința să se manifeste altora și să intre în raport cu alții prin actele voluntare și prin lucrările lui. Din cele două caracteristici

⁶⁶ H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 198.

ale subiectului: *a avea* o natură și *a lucra* prin ea, adică a se manifesta, prima nu are un rost decât în scopul celei de-a doua, căci altfel natura ar fi concepută drept ceva static, nu ar exista putința de-a se voi și lucra prin ea. Scopul subiectului nu poate fi nici numai acela de a-și exercita voința și lucrarea asupra naturii sale, căci în acest caz ar trebui ca voința și lucrarea să-și aibă originea în subiect și nu în natură ca atare. Ea ar trebui să fie obiect pasiv, cu totul la dispoziția subiectului.

În afară de aceasta, faptul că și în Dumnezeu este voință și lucrare, iar lui Dumnezeu nu I se pot atribui o voință și o lucrare de autoperfecționare, arată că, principial, voința și lucrarea, care țin de definiția oricărei naturi, au un scop tranzitiv, de susținere a raportului între diferitele existențe. Naturile nespirituale sunt ținute în acest raport prin legi. Subiectul, ca ipostas al naturilor spirituale, aduce libertatea în determinarea raportului său cu alte realități însă, în fond, acest raport e întemeiat pe însuși caracterul ființei.

Aceste considerații ne ajută să ne dăm și mai mult seama despre adevărul caracterului pluriipostatic al lui Dumnezeu. Ființa lui Dumnezeu nu poate fi fără voință și lucrare. Ar fi o realitate statică și neputincioasă. Voința și lucrarea ei însă nu pot implica pentru Dumnezeu o silire de-a se raporta la ceva din afară de El, căci aceasta ar însemna că El trebuie să creeze din veci. Pe de altă parte, voința și lucrarea ființei Sale nu pot exista nici degeaba, nici ca mijloace de autoperfecționare. Voința și lucrarea, ca manifestări eterne, nu pot fi concepute în chip demn de Dumnezeu decât cu rostul de manifestări interipostatice. Lucrarea cea veșnică a lui Dumnezeu este iubirea între cele trei Persoane.

Rostul acesta etern al lucrării ființei divine este rostul eminent al lucrărilor tuturor subiectelor: activarea intenționalității spre comuniune. Intenționalitatea spre comuniune

cu semenii este, prin urmare, tendința fundamentală a subiectului și trăirea în comuniune înseamnă plinirea lui⁶⁷.

Structura aceasta a întregii naturi, repartizată în genuri, specii și realizată prin ipostasuri arată că Dumnezeu a creat-o pentru a forma un întreg armonic, prezidat de omenire, ca împărăție a iubirii manifestată între membrii ei și între ei și Dumnezeu⁶⁸.

Păcatul, care constă în egoism pătimăș, a produs între oameni dezordine și anarhie în loc de unificare în dragoste.

Prin întruparea Sa, Cuvântul dumnezeiesc a început opera de adunare a omenirii într-o împărăție a dragostei. Făcând ca un centru ipostatic al ei să coincidă cu un centru ipostatic al dumnezeirii, lucrarea naturii omenеști e repusă în cadrul persoanei Sale pe linia de manifestare a celei mai depline intimități cu Dumnezeu și intenționalități după comuniunea cu semenii. Ipostasul divino-omenesc nu dirijează lucrarea naturii omenеști decât așa cum ar trebui să și-o dirijeze orice ipostas în comuniune desăvârșită cu Dumnezeu

⁶⁷ M. HEIDEGGER, determinând structura fundamentală a persoanei, a subiectului ca *Existenz* spre deosebire de *Vorhandenheit*, vede caracteristica existenței în neputința de-a fi o entitate închisă în sine, ci de-a se afla într-o continuă lansare înaintea sa și spre cele din lumea în care trăiește. Subiectul îl exprimăm în propoziția „eu cuget”, „eu lucrez”, dar totdeauna „eu cuget la *ceva*” sau „eu lucrez *ceva*”. Prin acestea se recunoaște, în fond, aceeași tendință spre comuniune, care constituie inima subiectului. „Kant evită excluderea eu-lui din gândire, fără însă a implica formula *eu gândesc* în conținutul ei esențial ca *eu gândesc ceva* și mai ales fără să privească *premisă ontologică* pentru *eu gândesc ceva* drept determinare fundamentală a sinelui... Dacă prin *ceva* se înțelege o existență interior-lumească, atunci în aceasta rezidă tainic premisa lumii; și tocmai acest fenomen determină constituția existențială a eu-lui... Afirmarea eu-lui se referă la ceea ce există, la existența mea ca *eu sunt într-o lume*.” (*Sein und Zeit*, p. 321).

⁶⁸ Din concepția monotelită sau din cea a lui S. Bulgakov nu poate rezulta o asemenea concluzie, dacă subiectul e venit din afară în natură și nu-și primește lucrarea din ea. Lucrarea, ca tensiune tranzitivă, nu e înrădăcinată în însăși natura realității.

și cu semenii. Libertatea naturii omenești din Iisus Hristos nu e strâmtorată câtuși de puțin, ci consimte cu toată conducerea ei prin ipostasul divino-omenesc. Ca ipostas divino-omenesc, Iisus experiază la tot pasul și libertatea Sa ca om, libertatea naturii omenești pe care o reprezintă. Dar această libertate a Sa ca om se orientează întru totul după voia Sa ca Dumnezeu și abia aceasta este condiția deplinei libertăți omenești. Iisus Hristos este însă zaua prin care întreaga omenire e repusă într-o legătură virtuală cu Dumnezeu, rămânând pe seama fiecărui ins datoria să contribuie la activarea acestei legături, pentru a restabili ipostasul său în rostul firesc al intenționalității depline după comuniune cu Dumnezeu și, prin Dumnezeu, cu semenii.

Legătura aceasta cu Dumnezeu, în care întreaga omenire este așezată prin Iisus Hristos, nu are numai un caracter „fizic”, organic, ci este o realitate produsă și susținută prin forța spirituală a Dumnezeu-Omului. Intenționalitatea după comuniune e dragoste. Subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăși natura tinde spre această manifestare a dragostei.

Logosul divin este subiectul cel mai deplin și aceasta înseamnă că El e cea mai intensivă și mai pătrunzătoare dragoste. Făcându-Se om, coborându-Și intensitatea dragostei Sale între subiectele omenești, nu au putut măcar unele dintre ele să nu se resimtă de eficacitatea acesteia. În același timp, s-a ivit un ipostas omenesc în care intenționalitatea după comuniune a atins intensitatea supremă, făcând pe oameni să-l simtă ca pe adevăratul centru de atracție al lor.

O nouă privire în adâncul de adevăr al dogmei despre uniunea ipostatică ne-o prilejuiesc luminile ce le aruncă asupra realității, în general, gândirea filosofului francez Louis Lavelle. Și după el, lucrarea (*actul*, cum îi spune el) nu e adusă de subiect, ci subiectul o găsește disponibilă pentru a face uz de ea cum voiește. Ea e a Totului din care insul face

parte. „Indivizii, zice el, deși păstrează într-o măsură oarecare inițiativa, sunt totuși depozitarii și instrumentele unei puteri care îi depășește. Se va spune atunci că actul (lucrarea) este proprietatea inalienabilă a conștiinței individuale și că, în loc de-a confunda totul, trebuie să considerăm că actul constitutiv al fiecărei conștiințe este separat de toate celelalte ? Dar și aici trebuie să ne păzim de o iluzie. Fiecare ins ia în posesiune actul și dispune de el printr-o inițiativă care-i este proprie”⁶⁹. „Actul, dacă se poate spune așa, e capabil de toate, dar este propriu conștiinței noastre particulare să-l facă capabil de vreun lucru anumit”⁷⁰. Parcă auzim pe Sfântul Maxim Mărturisitorul declarând: „Nu este același lucru a voi și a voi într-un anume fel”. Sau, mai spune Lavelle: „Actul prin care cuget... este independent de conținutul însuși pe care i-l dau și care face din mine un ins particular. Trebuie, fără îndoială, ca să fiu eu cel ce-l îndeplinesc, dar această îndeplinire, care îl face al meu, nu-i schimbă natura și nu-l epuizează”⁷¹. „Odată ce este asumat prin inițiativa ta și a mea, actul produce atât autonomia noastră proprie cât și deosebirile noastre (care nu rezultă numai din natura noastră individuală, ci și din exercițiul însuși al libertății noastre)”⁷².

Deci, și după Lavelle subiectul nu aduce o entitate nouă, ci e numai modul de împrumut și de activare autonomă a unei puteri generale, a naturii, cum îi spunem noi, conform cu formula dogmatică. Tocmai de aceea subiectul nu aduce nici lucrarea, ci aceasta este a naturii, respectiv a naturilor când vorbim de Iisus Hristos.

Dar, abstrăgând de acestea, din concepția lui Lavelle mai rezultă și alte concluzii de ordin mai general. După el, realitatea

⁶⁹ *De l'Acte*, p. 82.

⁷⁰ *De l'Acte*, p. 83.

⁷¹ *De l'Acte*, p. 86.

⁷² *De l'Acte*, p. 86.

ultimă este un Act etern și indivizibil, ce lucrează nu numai pe plan absolut, ci stă și ca disponibilitate în toți indivizii, ca aceștia să-l actualizeze după posibilitățile lor limitate. Este aceeași esență divină, indivizibilă, în toate subiectele.

Noi vom rectifica acest caracter panteist al concepției sale adaptând-o formulei de la Sinoadele IV și VI ecumenice. În toată natura umană există aceeași indivizibilă potențialitate de lucrare – devenită activă în diferite moduri prin subiectele concrete omenești – susținută permanent prin voința și lucrarea divină. De la Actul divinității la Actul naturii umane există o trecere. Ele nu sunt una. Lucrarea divină nu e una cu lucrarea naturii umane, dar ea o constituie și o susține și pe aceasta din urmă, care e una și aceeași în toți indivizii. Fiecare subiect omenesc actualizează în forme proprii și în mod limitat aceeași lucrare potențială disponibilă în el, ca în toți indivizii. Fiecare pune în lucrare fondul comun aflat la dispoziția tuturor.

De aceea, există în fiecare ins sentimentul de responsabilitate nu numai pentru soarta sa, ci pentru a lumii întregi, dându-și seama că prin lucrarea lui produce sau poate produce modificări în întregul existenței create⁷³.

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, a devenit unul din agenții interni ai acestui fond comun de eficacitate umană. El a devenit chiar agentul central de activare a fondului

⁷³ „Se poate spune că, în unitatea vie a conștiinței mele, eu fac deja experiența unui act care, de-a lungul unor operații distincte, susceptibile de a se repeta, de a se preschimba, de a se îmbogăți, face dovada identității sale mereu la îndemână și îmi arată că pot să particip la el, așa cum și toți ceilalți pot, prin urmare, să participe la el”. (*De l'Acte*, p. 89). „Responsabilitatea noastră față de Ființa totală este o dovadă în favoarea unității sale; nu există nicio ființă individuală care să nu se simtă răspunzătoare de întreg universul, care să nu aibă de rezervă o idee care să o reprezinte, un ideal căruia se angajează să i se supună; ea simte că trebuie să ia în mână însăși povara creației... toate gesturile pe care le facem modelează pe rând toate formele realului, le înmulțesc, le transformă și își asumă partea lor de responsabilitate în însuși actul care le-a creat”. (*De l'Acte*, p. 90-91).

comun uman, prin faptul că în El subiectul, fiind dumnezeiesc, nu e purtat de nicio tendință egoistă centrifugală. El a dirijat pe drumul cel drept vastul tezaur de energie al naturii omenești și i-a dat și-i dă impulsul cel mai considerabil.

Toate subiectele omenești câte vin pe lume se resimt de impulsul și de îndrumarea ce le dă fondului comun de energie umană acest agent divino-omenesc al ei. Valul energiei spirituale cosmice, purtat de nenumărate subiecte create, e purtat cu o deosebită eficacitate de Subiectul divin, străbătându-l de energia divină și transfigurându-l, înfăptuind cea mai strânsă apropiere și întrepătrundere între Dumnezeu și creația Sa, care este scopul ultim al întrupării Fiului lui Dumnezeu.

2. PROBLEMA CHENOZEI

Un aspect al mării taine a Întrupării este acela al modului cum a fost primită natura omenească în subiectul divin al Logosului. Al doilea aspect este acela al potrivirii Logosului pentru acest rol. Este marea problemă a chenozei, a umilirii, a smeririi, a dezbrăcării de putere și de mărire a Fiului lui Dumnezeu pentru a fi subiect pe măsura naturii omenești. S-a arătat că Logosul, ca purtător al posibilităților omenești și ca lucrător prin ele, apare mai smerit. În același timp, El poartă însă și puterile dumnezeiești, activând prin ele. Cum e posibil ca unul și același subiect să fie în fiecare clipă smerit și plin de slavă, manifestându-Se în lucrări mărginite și în puteri nemărginite? Cum este posibil, de pildă, ca unul și același subiect în una și aceeași clipă să fie mărginit în cunoaștere și nemărginit? Nemărginirea cunoașterii nu topește în lumina ei orbitoare cercul de întuneric din jurul cunoașterii mărginite?⁷⁴

⁷⁴ H. ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. rom., pp. 196-197.

Pentru rezolvarea acestei greutăți s-au formulat în teologia protestantă teoriile chenotice pe care le întâlnim în tot veacul al 19-lea⁷⁵. Azi, în Germania, au fost părăsite. Se găsesc însă la mulți

⁷⁵ Termenul e luat după grecescul ἐκένωσεν [„S-a deșertat”], întrebuințat de Apostolul Pavel în *Filipeni 2*, 5-11. Primul reprezentant al chenozei a fost I. Brenz, în veacul al XVI-lea. El susținea că omenitatea lui Iisus Hristos se împărtășește de însușirile naturii dumnezeiești, dar chenoza stă în faptul că natura omenească „nu revelează mărirea dumnezeiască pe care o are, ci face numai un uz ascuns de ea” (BENSOW, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig, 1903, p. 19). În Formula de concordie, aici se spune că natura omenească a făcut numai un uz ascuns de însușirile divine de care s-a împărtășit, aici că „Domnul S-a dezbrăcat și de uzul ascuns al însușirilor dumnezeiești datorite naturii omenești” (BENSOW, *Die Lehre...*, p. 23). Teologii din Giessen și Tübingen susțineau în comun o dobândire a însușirilor dumnezeiești de către natura omenească (κτῆσις) și în starea de umilire. Se deosebeau însă în ce privește părerea despre uzul făcut de ele. Cei din Giessen susțineau o deșertare de uz (κένωσις χρησεως). Natura omenească are însușirile dumnezeiești, dar a renunțat la activarea lor. Dar, după natura dumnezeiască, Logosul făcea uz de ele. Cei din Tübingen recunoșteau un uz (χρησις) perpetuu de însușirile dumnezeiești în chip ascuns (BENSOW, *Die Lehre...*, p. 27). Caracteristică tuturor e doctrina lui Luther despre putința ca natura omenească să primească însușirile dumnezeiești. Dar toți țin la neschimbabilitatea naturii dumnezeiești. Teoriile chenotice propriu-zise, acelea care vorbesc de o restrângere a naturii dumnezeiești înseși prin Întrupare, încep din veacul 19, cu Gottfried Thomasius. După el, nu mai are Logosul două forme de viață după Întrupare, una cu natura dumnezeiască, neschimbată, și una cu natura omenească, smerită, ci numai o formă de viață. Natura dumnezeiască a renunțat la unele însușiri fie de tot, fie numai la uzul lor, pentru ca Logosul să Se transpună total în formă de viață omenească. După G. THOMASIIUS, chenoza este o benevolă automărginire a Logosului, renunțând la actualizarea însușirilor Sale în care Se manifestă drept Creator și Domn al lumii: atotputernicia, atotprezența, atotștiința. Nu renunță însă la ființa dumnezeiască. În Logos nu mai există de la Întrupare două conștiințe, ci numai una – divină-omenească, în dezvoltare. „Precum Îi crește treptat conștiința naturii Sale interne, I se dezvăluie deodată conștiința filiațiunii Sale divine, a raportului Său cu Tatăl și a chemării Sale ca Mântuitor al lumii, așa cum în decursul dezvoltării noastre naturale, spirituale, ne

teologi anglicani. La ortodocși, cel dintâi care a împrumutat aceste teorii, care în fond se aseamănă foarte mult, este S. Bulgakov⁷⁶.

răsare, deodată cu conștiința de noi înșine, conștiința înrudirii noastre cu Dumnezeu și a destinației noastre pământești." („Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie", în: *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, Band IX, 1845, p. 263, *apud* BENSOW, *Die Lehre...*, p. 49). Teorii înrudite reprezintă Liebner, von Hofmann, Erhard, Hahn, Gess, Delitzsch, Martensen etc. O mențiune specială merită doctrina lui BENSOW: Cel devenit om n-a renunțat la nicio însușire dumnezeiască, ci numai la forma de activare [*Betätigungsform*] a însușirilor (*Die Lehre...*, p. 229). „Chenoza constă în aceea că forma eternă a activării însușirilor e schimbată cu forma temporală, ceea ce implică, pentru posibilitatea dezvoltării, o coborâre la starea de potențialitate" (*Die Lehre...*, p. 282). Bensow vede ființa lui Dumnezeu în iubire. În sensul unei iubiri neschimbate trebuie înțeleasă neschimbabilitatea lui Dumnezeu, nu ca o rigiditate fizică. Atotputernicia înseamnă puterea lui Dumnezeu de-a face tot ce vrea. Când iubirea găsește că poate realiza un scop mai bine printr-o restrângere a manifestării de putere, ea o poate face și aceasta încă este o manifestare a puterii dumnezeiești. Întrucât mântuirea omului cerea ca Fiul lui Dumnezeu să Se facă precum el, supratemporalitatea și supraspațialitatea Lui s-au schimbat cu forma de existență temporală și spațială. De altfel, supratemporalitatea lui Dumnezeu înseamnă independența Lui de timp, nu neputința Lui de-a intra, dacă vrea, în timp. Aceasta ar fi deism. La fel stă și cu supraspațialitatea. Ea e numai posibilitatea independenței de spațiu, nu necesitatea. La atotștiință, în fond, n-a renunțat, numai S-a așezat într-o stare de ajungere la ea treptat (*Die Lehre...*, pp. 278-279). Ca temei general al acestei schimbări a formei de activare a însușirilor lui Dumnezeu sub conducerea și în slujba iubirii – care e ființa lui Dumnezeu – Bensow găsește că lumea a fost creată ca împărăție a puterii, cu destinația de-a se ridica la ceva mai înalt, la starea de împărăție a slavei (*regnum potentiae – regnum gloriae*); numai la acest nivel oglindește adevărata ființă a lui Dumnezeu, iubirea. Dar lumea nu s-a putut ridica la această stare din pricina păcatului. Pentru înlăturarea acestei piedici a venit Fiul lui Dumnezeu. O împărăție a puterii a rămas lumea totdeauna. Dar în acest imperiu al puterii, în care se arată puterea lui Dumnezeu – care înseamnă însă și o limitare a libertății omului – se întemeiază acum o împărăție a harului; împărăția puterii trebuie purificată de iubire. De aceea, nu mai vine Dumnezeu în înfățișarea puterii, ci a iubirii, care implică însă puterea, fiind ceva superior (*Die Lehre...*, pp. 282-283).

⁷⁶ *Agneț Bojii.*

Dăm un rezumat al teoriei acestuia, mulțumindu-ne cu informațiile plasate în note despre ceilalți reprezentanți ai chenetismului.

Ea se referă atât la natura dumnezeiască, cât și la ipostasul al doilea din Sfânta Treime.

„Natura Cuvântului, zice Bulgakov, ca bază a existenței ipostatice și izvor al vieții, rămâne neschimbată și nemicșorată și în Hristos.” „Micșorarea se referă nu la natură (*usia*), ci la norma de viață potrivit naturii dumnezeiești (*μορφή*, cum se spune în *Filipeni 2, 5-11*), la chipul dumnezeiesc, de care S-a dezbrăcat Hristos prin întrupare. De aici urmează că natura și chipul, deși se află într-o legătură reciprocă, ca baza și consecința ei, totuși pot fi despărțite între ele”⁷⁷. „Chipul” e slava, mărirea de care Fiul S-a dezbrăcat, luând „chipul de rob”, norma de existență a făpturii, urmând ca după înviere să-și recapete iarăși slava ce-a avut-o mai înainte de-a fi lumea (*Ioan 17, 5*). Slava este Sofia, adică natura dumnezeiască manifestată, descoperită Sieși. Ea e bucuria și dragostea dumnezeieștilor Persoane întreolaltă. De această bucurie și fericire S-a golit pe Sine Fiul. „Fiul lui Dumnezeu Se coboară din cer părăsind viața dumnezeiască. Natura Sa dumnezeiască păstrează numai potența slavei, care va fi din nou actualizată la sfârșitul vieții pământești.”

În teologia rusă s-a dezvoltat în ultima vreme mult doctrina despre Sofia. Aceasta, la Părintele Bulgakov însemnează viața dumnezeiască, mărirea, slava Lui, ca manifestare intratreimică a naturii dumnezeiești. Ea este Sofia necreată. Dar afară de ea există și Sofia creată, care e universul creat, copie și efect al lumii dumnezeiești interne. Fiul lui Dumnezeu,

⁷⁷ Agneț Bojii, p. 262.

prin întrupare, a coborât Sofia necreată, viața Sa dumnezeiască, din starea ei de plenitudine integral manifestată din veci, în stadiul de devenire, de dezvoltare. A redus-o, prin urmare, în clipa nașterii ca om, la momentul inițial al dezvoltării, la o stare pur potențială, la starea de *Prunc* și după viața Lui dumnezeiască, nu numai după cea omenească.

În viața internă a Sfintei Treimi nu s-a schimbat prin aceasta nimic. Cele trei centre ipostatice continuând să existe și fiecare dintre cele trei Persoane continuând să-și mențină veșnica Ei relație personală cu celelalte două, fericirea ce iradiază din aceste relații, de asemenea, continuă să existe; Tatăl Se bucură de Fiul și de Duhul Sfânt, Duhul Sfânt de Tatăl și de Fiul, iar Fiul, continuând să existe ca persoană dumnezeiască, iradiază în mod obiectiv viața și fericirea dumnezeiască.

În sine viața și fericirea dumnezeiască a Fiului continuă să existe, dar El ca subiect n-o mai gustă, *pentru Sine* ea a încetat.

„Slava și dumnezeirea în Sofia strălucesc dinainte de veci în cer pentru Sfânta Treime, totuși, al doilea ipostas, coborându-Se din cer, părăsește această strălucire. El *pentru Sine* n-o mai are, ci primește înfățișarea robului, în libera asceză a chenozei. În acest înțeles «Pruncul tânăr – Dumnezeu dinainte de veac» încetează de a mai avea *pentru Sine* dumnezeirea Sa: rămâne numai cu natura dumnezeirii, dar fără slava ei”⁷⁸.

Micșorarea se referă însă și la ipostasul Cuvântului. Și lucrul acesta se poate înțelege de la sine. Dacă natura s-a micșorat, ipostasul, care reprezintă și poartă natura, n-a putut rămâne în strălucirea lui deplină. Dar și din alt motiv

⁷⁸ Agneț Bojii, p. 253.

a trebuit să se întâmple așa. Natura omenească n-a putut crește ca natură omenească în cadrele unui ipostas atât de deosebit de ea cum e cel dumnezeiesc.

De aceea, ipostasul sau eul divin, substituind în Iisus Hristos ipostasul sau eul uman, s-a împuținat până la nivelul unui ipostas sau eu omenesc, ca substituirea să se facă în modul cel mai deplin și firesc.

Ipostasul se manifestă în conștiința eului despre sine însuși. La om eul e cufundat în curentul devenirii; el apare și crește. Dar, în același timp, el are și caracter supratemporal. Timpul *nu-l produce*, ci numai îl desfășoară, îl actualizează. Eul există și înainte de apariție ca subconștient și din subconștientul acesta mereu crește conștiința, se precizează eul. Ca principiu entelechial, care conduce dezvoltarea ființei omenești, e de la început.

În actul nostru de conștiință noi sesizăm această supra-temporalitate a eului sau, mai bine-zis, această supra- și subtemporalitate a lui. Noi îl sesizăm ca spirit, și supus devenirii, și deasupra ei.

La Dumnezeu, însă, ipostasurile nu sunt supuse devenirii. Dar unul dintre ipostasurile divine se face și ipostas omenesc și anume tocmai în sensul că renunță la actualitatea permanentă a conștiinței sale, intrând și în această privință în curentul devenirii. Eul Cuvântului rămâne, se înțelege, în ființa Lui același, dar își potențializează conștiința, primind ca ea să se dezvolte întocmai ca o conștiință omenească.

„Ipostasul al doilea Se dezbracă pe Sine de dumnezeirea Sa, părăsind-o, nu ca izvor al vieții interipostatice, ci ca formă de existență dumnezeiască personală: Fiul încetează de a mai fi Dumnezeu *pentru Sine* și, de aceea, El nu Se mai

raportează acum la Tatăl numai ca un ipostas de egală dumnezeire («Eu și Tatăl una suntem»), ci și ca unul care Îl consideră pe Tatăl, Dumnezeuul Său. Conștiința *paternității* Tatălui face loc, e astupată de referința trimiterii de către Tatăl⁷⁹. Obiectiv, în Sine, Fiul rămâne tot ipostas treimic și în aceeași relație eternă de născut din Tatăl, dar subiectiv, pentru Sine, El Se dedică relației de ascultător Tatălui, de ipostas omenesc.

În momentul când se începe procesul întrupării, Fiul deja e în stare de ipostas cu conștiința și cu puterea scufundate în pură potență. De aceea, nu El face conceperea, ci alt ipostas dumnezeiesc, Duhul Sfânt; *nu El vine, ci e trimis*. El numai începe a fi (a fi actual, se înțelege). Actul de umilire, de împutinare, de deșertare a puterii și măririi s-a săvârșit înainte de întrupare, în transcendent. Golgota – sacrificiul zguduitor – s-a săvârșit în cer, cea de pe pământ e numai o consecință firească a aceleia.

Ipostasul dumnezeiesc s-a redus până la acel grad minim de eficiență care face posibil ca din sângele Fecioarei să se formeze exact o natură omenească cu limitările ei; pentru natura omenească El a însemnat un ipostas omenesc.

Interesante considerații se află în cartea Părintelui S. Bulgakov cu privire la creșterea, la dezvoltarea autoconștiinței de Dumnezeu în Iisus Hristos. „Autoconștiința Lui se actualizează prin conștiința omenească”⁸⁰. „Aici avem cea mai neînțeleasă și mai zguduitoare automicșorare a ipostasului veșnic dumnezeiesc al Logosului, care Se scufundă în vremelnicie și succesiune, pentru ca – după ce S-a stins în subconștient, prin «petrecerea în sângele Maicii» – să Se ridice

⁷⁹ Agneț Bojii, p. 257.

⁸⁰ Agneț Bojii, p. 247.

din apele Lethei la suprafață, în faza conștiinței somnoroase a copilului care va «crește» (Luca 2, 40), ajungând «la măsura creșterii depline a lui Hristos» (Efeseni 4, 13)⁸¹.

Omul își vede, lăuntric, eul său, ca fiind deasupra timpului, deși își desfășoară conținutul în timp. Iisus, de asemenea, își vedea, lăuntric, tot mai clar eul Său dumnezeiesc. Dar nu printr-o conștiință paralelă cu cea omenească, ci tocmai prin aceasta. „Ipostasul omenesc al lui Iisus, «fiul teslarului», având rudenii pământești, este *ipostasul Logosului* și aceasta este taina și adâncul ce se descoperă în conștiința Lui omenească treptat și fără încetare, odată cu creșterea conștiinței Lui omenești, drept conștiința și filiația Lui dumnezeiești. Dar această vedere a tainei filiației Sale dumnezeiești, această conștiință de Dumnezeu nu suprimă în Hristos conștiința Lui temporală și omenească *prin care* și în care ea luminează în timp, ca un soare lăuntric ce luminează geamul conștiinței empirice”.

„Autoconștiința ipostasului Dumnezeu-Omului, răsărind din starea preconștientă și dezvoltându-se și precizându-se treptat, se deosebește, sigur, esențial de conștiința omului obișnuit. Totuși, *după tipul dezvoltării*, ipostasul divino-omenesc nu se deosebește de cel omenesc și Dumnezeu-Omul este într-adevăr om. În realitate, și duhul ipostatic uman e pătaș de veșnicie și se vede pe sine nu în formă de devenire, ci ca existență supratemporală... În același fel, și persoana omenească a lui Iisus are conștiința dumnezeirii Sale ipostatice, a ipostasului Său nedespărțit de Tatăl și de Duhul Sfânt, dar conștiința aceasta și-o câștigă nu numai printr-o vedere netemporală, ci și omenește, discursiv... Această conștiință, prin care Se știe pe Sine ca Logos *prin* prisma omenească și prin viața omenească, nu în afară de ea și pe

⁸¹ Agneț Bojii, p. 260.

deasupra ei, nu e numai o autoconștiință omenească sau numai una dumnezeiască, ci e divino-omenească. Cu un cuvânt, Hristos e Dumnezeu-Om nu numai în înțelesul că în El sunt unite într-un ipostas două naturi, dumnezeiască și omenească, ci și însuși acest ipostas este, în urma unei astfel de uniri, de asemenea *divino-omenesc*: unirea celor două naturi străbate până în miezul Lui propriu”⁸².

Fără această automicșorare, fără chenoză, prăpastia dintre Dumnezeu și om n-ar fi fost învinsă nici în Iisus Hristos. Numai prin chenoză dumnezeirea s-a putut coborî chiar în sânul omenității, ca s-o înobileze nu din exterior, ca pe un obiect, ci dinăuntru. Fără chenoză, natura omenească n-ar fi putut suporta în strânsă intimitate cu ea natura dumnezeiască; ar fi ars, s-ar fi topit de prea marea putere a naturii dumnezeiești. Cum ar mai fi putut persista știința mărginită omenească în același cap cu știința fără margini a lui Dumnezeu? Sau neputințele omenești în același subiect cu atotputernicia Lui? „Dumnezeirea în Iisus inspira persoana Lui divino-omenească și se manifesta în măsura în care natura omenească o putea primi și încăpea, dar nu forțând asupra ei și nu în afară de ea, și în aceasta se arată chenoza neîntreuptă, actuală a dumnezeirii, care se măsoară pe sine după cele omenești”⁸³.

*

Înainte de a purcede la o examinare critică a acestei probleme, e bine să remarcăm că pentru S. Bulgakov chenoza radicală nu implică o dificultate prea mare, dat fiind că, după el, ipostasul omenesc încă e de esență divină ca și Logosul care l-a substituit în Iisus Hristos.

⁸² Agneț Bojii, pp. 261-262.

⁸³ Agneț Bojii, p. 265.

Pe de altă parte, putem pune întrebarea celor ce postează o chenoză radicală pentru a face posibilă continuarea însușirilor omenești în ipostasul Logosului: Dar după ieșirea lui Iisus Hristos din stare de chenoză și trecerea în starea de slavă prin Înviere și Înălțare, cum e posibilă continuarea însușirilor Lui omenești? Căci natura omenească nu se topește nici atunci în natura dumnezeiască. Iar dacă poate exista după Înălțare natura omenească în Logos fără chenoză, nu vedem motivul pentru care n-ar putea și mai înainte. Bulgakov însă gândește, în sens monofizit, că la înălțarea la cer Iisus a lepădat trupul. Și așa gândesc, se pare, toți cheneticii. Iar aceasta e o învățătură greșită care face aproape de prisos întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Pentru a circumscrie problema e necesar să ascultăm mai bine graiul Sfintei Scripturi și al dogmei bisericești. Ce ne spune Sfânta Scriptură? Deși vorbește impresionant despre omenitatea reală a lui Iisus Hristos, atribuindu-I toate oboselile și durerile ei, nu mai puțin clar testează despre dumnezeirea Lui, nu numai prin simplă afirmare, ca despre o realitate dincolo de orice constatare, ci și prin certificarea manifestării multora dintre însușirile ei. Așa încât, despre o chenoză în sensul ce i l-a dat teologia protestantă în veacul XIX, ca renunțare din partea Fiului lui Dumnezeu la activarea vreunora din însușirile Sale divine, nu poate fi vorba. Dogma bisericească declară apoi că cele două firi sunt unite în Hristos „neschimbat”. Deși de această dificultate caută să scape cei mai mulți chenetici, prin afirmarea că nu firea dumnezeiască s-a schimbat prin întruparea Logosului, ci forma de activare a însușirilor ei, totuși, sensul acestei neschimbări e precizat de Sinodul al VI-lea ecumenic prin adaosul că și „lucrarea” fiecărei firi a rămas neschimbată.

Sfânta Scriptură ne vorbește de fapt despre o umilire, despre o chenoză a Logosului, lăsând chiar la o parte mărturiile deplinei Lui omenități. La *Matei* 24, 36, Iisus declară că nu știe ziua judecării din urmă. La *Ioan* 17, 5, Iisus Se roagă Tatălui: „Și acum, preamărește-Mă pe Mine, Tată, cu mărirea (δόξα) pe care am avut-o la Tine mai înainte de-a fi lumea”. Așadar, cere restituirea unei măririi pe care un timp n-a mai avut-o. Apostolul Pavel spune la *2 Corinteni* 8, 9: Hristos „a sărăcit pentru voi bogat fiind, ca voi să vă îmbogățiți cu sărăcia Lui”. Dar locul clasic al umilirii, al împruținării Fiului este la *Filipeni* 2, 5-11: „Aceasta să o cugetați în voi, la fel ca și în Hristos Iisus, care, fiind în chipul lui Dumnezeu, nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu, ci S-a golit (ἐκένωσεν) pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor. Și aflându-Se la înfățișare ca un om, S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte și încă moarte de cruce. De aceea, și Dumnezeu L-a preainălțat (ὑπερύψωσεν) pe El și I-a dăruit Lui nume mai presus de orice nume. Pentru că în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. Și toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl.”

Dar, paralel cu aceste locuri și cu toate cele care arată că Iisus Hristos a obosit, a însetat, a flămânzit, S-a tulburat cu sufletul până la moarte, vărsând sudori de sânge, sunt acelea care arată că, deși om deplin, ca toți oamenii, El avea și manifestări care nu se explică din puterile omenești și aceste manifestări El le declara ca producându-le de la Sine, nefiind simplu instrument al unei forțe superioare străine. El vindecă bolnavi printr-un cuvânt sau gest, învie morți, cunoaște cele ce se petrec la distanță (când trimite pe ucenici să pregătească mielul pascal). Din gura Lui pornesc apoi o mulțime

de declarații prin care mărturisește nu numai că e Dumnezeu, dar că activează în petrecerea Sa pe pământ însușirile divine. Afirmă, astfel, că exercită puterea iertării păcatelor, că ceea ce face Tatăl și El face, că cine Îl vede pe El, vede pe Tatăl (Ioan 14, 9), căci cuvintele și lucrurile pe care le spune și face nu le-ar putea spune și face ca om, ci le spune și face Tatăl în El. Dacă spune odată că nu știe de ziua Judecării, altă dată declară că nimeni nu cunoaște pe Tatăl decât El, Fiul.

Așadar, deși om smerit, la toți pașii se vede că e și Dumnezeu. Protestantii, eliminând din Evanghelii ca neadevărate toate elementele miraculoase, toate faptele minunate, e firesc să fi ajuns la teoria chenozei în sensul unei renunțări a Logosului la tot ce e manifestare a puterii supraomenești a dumnezeirii în timpul vieții pământești⁸⁴.

⁸⁴ Azi, teologia dialectică vorbește mai mult de o cheneză a omenescului în Iisus Hristos, susținând că Dumnezeu Se vedea în Iisus Hristos tocmai în criza completă a oricărei puteri omenești. Nu în ceva pozitiv se arată că în Iisus S-a apropiat de lume și îi vorbește Dumnezeu, ci în coborârea omenescului până la un gol care ne arată toată nimicnicia noastră. Dar Dumnezeu e un X dincolo de tot acest gol, deci nu e în istorie, în timp. El produce și evidențiază oamenilor criza a tot ce există omenesc, în Iisus Hristos. Ceea ce El ne arată în timp și în spațiu numai prin deznădejdea în care ne așază, ne deschide drum spre Dumnezeu, ni-L „revelează” pe El. Pe de o parte, deci, o radicală cheneză, pe de alta, o alungare a lui Dumnezeu dincolo de orice plan istoric. „În Iisus cunoaștem fragmentarul, golul, lipsa interioară de fixitate, chiar și a lumii religioase, cu o evidență de neocolit. Toată realitatea este supusă crizei, nu există niciun punct în jurul nostru care să nu fie marcat de ea, subminat, fărâmițat. Și de această problemă absolută a tot ce e real nu e scăpat nici eul propriu al privitorului; noi nu stăm pe o înălțime ridicată, neutră, ca spectatori pe o culme de munte, ale cărui temelii le izbește înfricoșatul haos; toți suntem cuprinși adânc prin destin și vină, în vârtej... Existența lui Iisus cel răstignit ce se sfărâmă până în adânc are puterea să ne răpească din toate iluziile, să ne arunce în cunoașterea întregii noastre problematice”. Dar „haosul acestor pustiiri adânci nu e caracterizat evident prin aceea că în el nu se vede decât o realitate accidentală, fără sens, a lumii; un sens ascuns,

Dacă Sfânta Scriptură, pe lângă toată afirmarea unei coborâri, a unei goliri a Fiului lui Dumnezeu prin întrupare,

adânc se vestește mai degrabă prin el... Un sens neintuitiv, că Dumnezeu însuși e prezent aici, că disperarea autentică, deplină, e totdeauna și o «disperare mângâiată». („Die christologischen Anschauungen der dialektischen Theologie“, von J. W. SCHMIDT-JAPING, în: *Apologetisches Jahrbuch*, 1925, Gütersloh, pp. 95-96). Mai departe, Schmidt-Japing citează din K. BARTH, reprezentantul școlii dialectice: „Sensul intuitiv al vieții lui Iisus, care se poate descrie ca desființare a tuturor posibilităților omenesti, presupune însă, evident, un punct central neintuitiv, de unde pornește această criză, un imposibil la care sunt măsurate toate posibilitățile sale intuitive, un dătător de direcție și un punct concentric” (*Römerbrief*, p. 185). Și continuă Schmidt-Japing: „Acest X care răsare la granița intuitivului este neintuitiv, neistoric, atemporal, nedat. De aceea, acest punct central, neintuitiv al întregii istorii, nu este un eveniment istoric.” (*Die christologischen Anschauungen...*, pp. 97-98). Alți teologi protestanți moderni nu recunosc, pur și simplu, întruparea Fiului lui Dumnezeu, ci consideră pe Iisus Hristos ca organ al Revelației și ca Fiu al lui Dumnezeu numai în sensul că, fiind om, Dumnezeu L-a făcut organ al Revelației Sale, a făcut din cuvântul Lui cuvânt al lui Dumnezeu. De pildă, H.W. SCHMIDT zice: „Ceea ce s-a petrecut la întruparea Cuvântului dumnezeiesc este aceasta: că un om poate fi Cuvântul lui Dumnezeu, un om poate intra în unitate cu viața personală a lui Dumnezeu; Dumnezeu îl locuiește și omul se face astfel ca om – rămânând om – chip și revelație a lui Dumnezeu.” („Die Menschwerdung Gottes“, în: *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1942, 19. Jahrgang - I. Vierteljahresheft, p. 124). La fel cugetă P. ALTHAUS, urmând întru totul lui Schleiermacher și A. Ritschl. Iisus e Fiu lui Dumnezeu numai cum devin fii ai lui Dumnezeu membrii comunității creștine. Deosebirea între El și noi stă numai în faptul că El e „primul născut” dintre oameni ca Fiu al lui Dumnezeu prin puterea divină. „*Întruparea lui Dumnezeu în Hristos ni se face accesibilă prin analogia întrupării lui Dumnezeu în cei renașcuți prin Duhul Sfânt. Astfel, hristologia Duhului devine soluția.*” („Christologie des Glaubens”, în: *Festschrift Jhmels*, p. 290). H.W. Schmidt critică doctrina calcedoniană a enipostasiei pe motiv că prin ea s-ar ciunti omenitatea lui Iisus în sens monofizit, odată ce Logosul a luat o natură umană fără ipostas propriu. Meritul lui Karl Barth și al lui E. Brunner – corifeii școlii dialectice – este că au reafirmat în mijlocul teologiei protestante moderne, pornită pe panta negării întrupării reale a Logosului, doctrina enipostatică, cu toate deosebirile de detalii pe care le afișează.

stăruie asupra multor manifestări ale unor însușiri dumnezeiești ale Lui și, în general, asupra prezenței active a dumnezeirii Lui ca atare, cum avem să înțelegem chenoza?

Desigur, în general, chenoza stă în faptul că Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însușiri și manifestări omenești. Dar, pe lângă această determinare generală, sunt necesare unele precizări.

Sinoadele IV din Calcedon și VI din Constantinopol formulează nu numai că firile se păstrează cu „lucrarea” proprie în Iisus Hristos, ci și că sunt unite „nedespărțit”. Aceasta ne va ajuta să precizăm întrucâtva sensul drept al chenozei.

De aici rezultă, pe de o parte, că Fiul, menținând și în starea de întrupare însușirile dumnezeiești și activitatea lor, nu a lucrat prin ele separat. Nedespărțirea de care vorbește dogma se extinde și la lucrările exercitate prin firi de persoana cea unică a lor. Firile nu sunt entități statice, a căror nedespărțire să însemne doar o persistare a lor în alipire sau în întrepătrundere, ca două lucruri fizice. Ele sunt posibilități în continuă lucrare.

Deci, orice lucrare pe care o săvârșește persoana Cuvântului întrupat întrunește în ea o mișcare săvârșită prin firea dumnezeiască și una prin firea omenească.

După întrupare, Logosul nu mai are viață dumnezeiască separată de cea omenească. Aceasta ar fi nestorianism. Dar nici viață omenească separată de cea dumnezeiască. Toate actele Lui sunt teandrice, divino-omenești.

Să luăm, de pildă, actul vindecării unui orb, prin tină lipită de pleoapa lui, de către Iisus Hristos. Actul acesta e un întreg constător dintr-o lucrare săvârșită prin firea omenească și dintr-una săvârșită prin cea dumnezeiască. Mișcarea mâinii după tină, lipirea ei pe ochi este lucrare a naturii omenești, dar fluxul de putere care prin mână a inundat

ochiul orbului este lucrare a naturii dumnezeiești. Nu este o amestecare de lucrări aici; nici lucrarea omenească nu-și pierde caracterul ei, nici cea dumnezeiască⁸⁵. Amestecul sau contopirea are loc când cele două părți își pierd caracterul lor dând ceva nou sau pierzându-se cel puțin una, ca de pildă în împreunarea oxigenului cu hidrogenul. O chenoză în sensul de renunțare pe toată linia la activarea însușirilor dumnezeiești iar nu are loc, căci atunci nu ar fi putut vindeca Iisus în chip minunat pe orb. S. Bulgakov, pentru a scăpa de această dificultate, afirmă că toate minunile le făcea Iisus nu întrucât era și Dumnezeu, deci cu de la sine putere, ci ca unul ce primea, asemenea unui profet, putere de la Dumnezeu ca de la un subiect străin⁸⁶. E drept că tot

⁸⁵ Sfântul IOAN DAMASCHIN spune: „Activitatea Lui omenească n-a fost lipsită de activitatea dumnezeiască, iar activitatea Lui dumnezeiască n-a fost lipsită de activitatea Lui omenească, ci fiecare este considerată împreună cu cealaltă”. (*Dogmatica*, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1928, cap. XIX, p. 216). „Dumnezeirea săvârșea minunile, dar nu le săvârșea fără de trup; trupul, însă, pe cele smerite, dar nu fără dumnezeire”. (Cap. XVI, p. 199). „Totuși, cu nici un chip nu amestecăm pe acelea care s-au săvârșit în mod nedespărțit, ci cunoaștem din calitatea faptelor ale căreia din cele două firi este fiecare faptă”. (Cap. XVI, p. 200). „Puterea facerii de minuni a fost activitatea dumnezeirii Lui; dar lucrarea cu mâinile, a voi, a spune: «vreau», «curățește-te», a fost activitatea omenirii lui.” „Căci, după cum cunoaștem că firile sunt unite și că au întrepătrunderea una în alta și nu tăgăduim deosebirea acestora, ci le numărăm și cunoaștem că sunt nedespărțite, tot astfel cunoaștem și unirea voințelor și a activităților, dar nu introducem despărțire”. (Cap. XV, p. 193).

⁸⁶ „Caracterul și cuprinsul minunilor profețiilor e același ca și al minunilor lui Hristos, deși într-un grad mai redus. Profeții au săvârșit minuni prin puterea rugăciunii și a Duhului Sfânt, ce Se odihnea asupra lor. Aceasta era propovăduirea lor, exercitată nu prin cuvânt, ci prin faptă, dovada puterii dumnezeiești asupra lor... În minunile lui Hristos din zilele slujirii Sale pământești nu se manifestă puterea «împărătească» asupra lumii, de care El S-a dezbrăcat intrând în lume, primind-o numai după învierea și preamărirea Sa («datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ»)” (*Agneț Bojiu*, p. 363).

ce face Fiul, face în legătură cu Tatăl, ca primind de la Tatăl. Acesta e caracterul Lui ipostatic. Așa lucrează și în cer. Dar Iisus spune că puterile acestea le are nu întrucât e om, ci întrucât e una cu Tatăl (*Ioan* 10, 11), ca Dumnezeu. „Tot ceea ce face Tatăl, și Fiul face asemenea” (*Ioan* 5, 19), tocmai fiindcă e Fiu. Foarte explicit afirmă Fiul că are întru El, ca Fiu al lui Dumnezeu, puterea de-a ierta păcatele⁸⁷.

Dar nu numai în faptele minunate se arăta prezența activă a dumnezeirii prin natura omenească, fără a o modifica, ci în tot ce făcea și spunea, în toată petrecerea între oameni a lui Iisus Hristos era ceva care, fără să-I modifice omenitatea, arăta că e mai mult decât omenitatea în El. Noroadele rămăneau copleșite de cuvântările Lui. „Nimeni n-a mai vorbit așa în Israil”, șopteau oamenii. Cuvântul Lui era omenesc, dar atât în conținut cât și în atmosfera în care era învăluit, era ceva mai mult decât omenesc. Purtarea Lui era omenească, și, totuși, era o purtare cum n-a avut-o și nu poate să o aibă niciun om.

Astfel, prin chenoză credem că trebuie să înțelegem această împletire a firii dumnezeiești în existența și activitatea ei cu firea omenească, arătându-se oamenilor dumnezeirea

⁸⁷ Karl ADAM: „Se raportează și despre multe minuni ale profetilor. Dar toate aceste fapte de putere se produceau cu invocarea și în numele Atotputernicului. Tocmai aceasta lipsește la Iisus, că minunile Sale nu se prezintă ca rezultate ale auzirii rugăciunii, ci ca iradierii naturale ale ființei proprii. Nu de la Tatăl, ci de la El pornește lucrarea cu efectul ei: «Vreau, fii curățit» (*Marcu* 1, 41). Nu împuternicire, ci atotputernicie este aici.” (*Jesus Christus*, Augsburg, 1933, p. 213). Acest lucru este afirmat, de altfel, explicit și de anatematismă a IX-a a Sfântului CHIRIL AL ALEXANDRIEI: „Dacă cineva zice că unul Domn Iisus Hristos a fost preamărit de Duhul, folosindu-Se de puterea Lui ca de o putere străină și că de la El a luat puterea de-a lucra împotriva duhurilor celor necurate și îndeplinirea minunilor între oameni, și nu zice dimpotrivă că și Duhul prin care a lucrat minunile este propriu Lui: să fie anatema”. (Dr. Olimp N. CĂCIULĂ, „Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, martie-aprilie 1937, p. 238).

nu altfel decât prin chipul smerit al omului, iar celorlalte Persoane ale Sfintei Treimi nu separată, ci într-un întreg cu firea omenească⁸⁸. Nu se poate înțelege în niciun caz chenoza în

⁸⁸ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL zice: „Nicio fire din cele cărora le era ipostas nu o activa în chip separat de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat și una, și alta, ca Dumnezeu era Cel ce mișca omenitatea iar ca om cel ce descoperea dumnezeirea proprie. Pătimea dumnezeiește, ca să zic așa (θεικῶς το πάσχειν ἔχων), căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu și săvârșea minuni omeneste, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Încât patimile sunt minunate și înnoite prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile pătimate, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârșea”. (Migne PG 91, 105 B). „Cum zice Grigorie Teologul [cuv. 45]: Nu făcea cele dumnezeiești dumnezeiește, ci prin trupul însuflețit mintal și unit Sieși după ipostas. Nu prin dumnezeire dezvăluită, ca mai înainte (οὐ γυμνῆ θεότητι, καθὼς πρότερον). Nici cele omenești, omenește. Căci le făcea după voia Sa cea nemărginită în putere, nu supus vreunei necesități. Patima nu era împlinirea vreunei pedepse ca la noi, ci chenoza a Logosului întrupat pentru noi”. (Migne PG 91, 120 B). „Printr-o dorință infinită după oameni a devenit însuși în mod adevărat și ființial obiectul dorit, nepătîmind ceva în ființa Sa proprie prin această negrăită chenoza, nici pierzând ceva din natura omenească prin această asumare negrăită a ei”. (Migne PG 91, 104). Patimile omenești, deci manifestările chenozei, nu sunt omenești, spune Maxim Mărturisitorul, deoarece sunt primite liber, din iubire pentru oameni. Libertatea cu care se supune lor Iisus le dă un caracter dumnezeiesc. Chenoza, deci, nu e o chenoza propriu-zisă, care astupă prezența dumnezeirii, ci ea este o manifestare a libertății și dragostei divine. E o altă formă de arătare a lui Dumnezeu. Iată cum rezumă foarte potrivit H.U. VON BALTHASAR gândul Sfântului Maxim Mărturisitorul: „În identitatea umilirii divine și a chipului supraomenesc în care suferă se realizează unirea contrastelor. Căci chenoza divină este cea «putere suprainfinită», care e totodată libertate și iubire și care face cu putință lui Dumnezeu «ca printr-o dorință infinită după om să devină cu adevărat și ființial obiectul dorinței Sale». Și aceasta fără renunțare la libertatea Sa, căci această «golire săvârșită pentru noi» este doar un indiciu și o revelație ale unei «majestăți infinit de puternică». Tocmai acest loc al golirii lui Dumnezeu este totodată acela al celei mai dumnezeiești dumnezeiri, acela al libertății și iubirii supreme.” (*Die Kosmische Liturgie*, p. 250).

sensul că, pe lângă ceea ce-i omenesc, nu s-a manifestat și prezența firii dumnezeiești.

Să luăm diferitele însușiri dumnezeiești pe rând, ca să vedem ce-a devenit activitatea lor prin Întrupare. La atotputernicie n-a renunțat Dumnezeu, căci am văzut că Iisus săvârșea acte care întreceau puterile naturii. În principiu, atotputernicia este însușirea prin care Dumnezeu face tot ce vrea, dar pentru noi evidența ei se arată mai ales în biruința asupra legilor firii, care ne par ultima putere. E adevărat că nu în fiecare clipă săvârșea Iisus Hristos minuni. El n-a venit să lupte continuu cu legile naturii. Puterea lui Dumnezeu stă și în susținerea legilor naturii. Dar acest lucru, formând obișnuința permanentă și nedecurgând cu întreruperi, nu se poate vedea intuitiv ca avându-și cauza dincolo de ele. Cine însă are puterea să suspende o lege, așezând în același timp o ființă sau un lucru în altă lege sau readucând puterea unei legi asupra unei ființe care a scăpat de sub ea – cum e cazul readucerii unui mort în viață – evident că demonstrează că prin puterea Lui se țin legile naturii. Iisus Hristos avea și exercita și puterea susținerii legilor naturale, dar, întrucât acestea există permanent, nu se vedea exercițiul acestei puteri din partea Lui. A arătat-o doar de câteva ori, cât era suficient. Ar trebui să fie plasat omul în planul spiritual dumnezeiesc al vieții ca să vadă cum de Iisus Hristos depindea existența continuă a legilor naturii. Cei ce Îl vedeau pe Iisus nu vedeau reversul pur spiritual, interior al activității Lui. Dar din adâncurile Lui pornea puterea ne-simțită, liniștită, ca tot ce e obișnuință și continuitate, a susținerii lumii. Iar puterea aceasta nu era exercitată numai prin firea dumnezeiască, deși toată eficiența se datora ei. Ea pornea din sfeșnicul naturii omenești, a cărei putere, atâta câtă era, încă o

ținea Iisus în permanentă însoțire cu cea dumnezeiască. Iisus își simțea și puterea omenească pe lângă cea dumnezeiască, întrucât era un efort. Ea nu dispărea în autoevidența Sa despre Sine.

În orice altă privință exercițiul puterii divine depindea de voința Lui. Acesta e sensul dogmatic al atotputerniciei, ca să se salveze caracterul de persoană al lui Dumnezeu. Dacă Iisus Hristos n-a făcut uz de ea nici în cele mai tragice momente pentru El, aceasta se datorează voinței Lui, pusă în serviciul scopului ce-l urmărea prin iubirea Sa.

De altfel, putere e și în iubire. La aceasta vom reveni ceva mai încolo.

Tot așa stă lucrul cu supratemporalitatea și supraspațialitatea Sa. Aceste însușiri înseamnă, pe de o parte, că Dumnezeu nu e supus timpului și spațiului, pe de alta, că timpul și spațiul sunt supuse Lui. Așadar, ele exprimă puterea lui Dumnezeu de-a fi independent de timp și spațiu, nu necesitatea de-a sta în afara lor. Timpul și spațiul nu pot fi socotite ca fiind în afară de prezența lui Dumnezeu. Aceasta ar fi o mărginire a Lui. Dumnezeu poate intra, dacă vrea, și în timp, fără ca prin aceasta să-și piardă situația superioară timpului. Întrucât S-a făcut subiect al naturii omenești, a intrat în timp și în spațiu, și-a condiționat, benevol, acțiunea de acestea, dar numai atât din actele Sale erau temporale și spațiale, cât putea să transpună prin natura omenească. Dar încolo, actele Lui dumnezeiești ajungeau în supratemporal și supraspațial sau porneau de acolo, fiind determinate și omenește, și dumnezeiește⁸⁹. Prin omenitatea

⁸⁹ Karl ADAM: „Toate însușirile omenești elevate cresc mai degrabă nemijlocit din ființialitatea și destinația Sa suprapământescă.” (*Jesus Christus*, p. 207). „Viața Sa pământescă este numai reprezentarea, prelungirea sau, mai degrabă, transparentul spațial-temporal al acestei realități veșnice, ultime.

Sa s-au revărsat în istorie energii dumnezeiești, desigur, nu în chip fizic, cum răstălmăcesc protestanții o asemenea credință, ci prin intermediul spiritului omenesc care primește liber și cu credință cuvântul și puterea cuvântului din Iisus Hristos. Forma, instrumentul vizibil și constatabil ca orice realitate din sânul lumii noastre, prin care provin aceste energii și în primul rând convingerea despre prezența lui Dumnezeu, este omenească, dar conținutul, în alt fel experiabil decât pe cale naturală, este dumnezeiesc. Întrucât nu înseși forma și contribuția constatabilă sunt dumnezeirea, se poate spune că aceasta rămâne supraistorică, dar, întrucât în această formă, prin acest mediu conducător de dumnezeire însăși dumnezeirea e prezentă și lucrează, ea s-a coborât în istorie, s-a revelat, influențând istoria.

Un cuvânt special trebuie să spunem despre cunoașterea lui Iisus Hristos și despre autoconștiința Lui, în care se află, ca într-un întreg, și ceea ce poate să dea natura omenească, dar și ceea ce aduce natura dumnezeiască. E partea cea mai grea din problema aceasta. Se pare că avem aici o chenoză în sensul unei revărsări treptate a cunoașterii divine în sfeșnicul cunoașterii omenești pe măsura creșterii acesteia. În ce privește autoconștiința Sa, în orice caz, din fragedă copilărie El știa limpede că este Fiul lui Dumnezeu, în a Cărui casă este locul Său. Pe măsură ce Iisus Hristos creștea „cu înțelepciunea și cu vârsta”, vasul conștiinței Sale umane devenea tot mai capabil să prindă și să transmită lumina cunoașterii divine, în care, de altfel, era scaldat și, în împletire cu elevările cugetărilor Sale omenești, vedea tainele negrăite ale tuturor lucrurilor.

Terenul Său propriu și adânc de acțiune este împărăția nevăzutului, a suprapământescului, a dumnezeiescului, acolo unde se află tronul Celui vechi de zile. În persoana Sa izbucnește eternitatea în timp, supraistoricul în planul istoriei, dumnezeiescul în omenesc.” (*Jesus Christus*, p. 197).

Iisus nu Se clătina ca oamenii în cunoașterea Sa, nu se observă la El un progres sau o rectificare în ce grăiește. Totul este adevăr ultim, limpede, certitudine absolută, din prima clipă a apariției Sale pe arena publică. Este viziune și cunoaștere dumnezeiască, prinsă în formele cunoașterii și exprimării omenești. Formele acestea sunt deci cele care progresează cu vârsta, capacitatea naturii umane de-a prinde și reda înțelepciunea divină⁹⁰. Lucrările ambelor naturi se întâlnesc într-un întreg, fără ca lumina cunoașterii dumnezeiești să înlătore organul de cunoaștere omenesc și lucrarea lui.

⁹⁰ Aproape toți Părinții bisericești, afară de cei din Școala antiohiană, resping ideea vreunei erori sau ignoranțe reale la Iisus Hristos. Cu toate acestea, aproape toți admit un progres al cunoașterii după natura omenească. „Cu excepția Antiohienilor, numai puțini Părinți acceptau o greșeală sau o reală necunoaștință în Hristos”, spune Dr. Johann LENZ (*Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Trier, 1925, p. 81). Dar despre Sfântul Grigorie de Nyssa zice același că admite un progres al naturii omenești și în privința cunoașterii, dar, întrucât, în general, în persoana lui Iisus se afla și cunoașterea divină, acel progres se referă numai la formele omenești de cuprindere și redare a viziunii divine: „El stabilește numai un progres general al lui Hristos, care pentru aceasta necesită o natură umană deplină. Trebuie să se găsească un oarecare progres în viața lui Iisus; căci dacă El avea un suflet omenesc conștient, atunci acesta trebuia să poată influența puterile Lui; aceasta aparține deplinătății sufletului... Că acolo (*Luca 2, 52*) se înțelege prin progres o anumită înțelegere interioară, nu se poate dovedi. Este suficientă recunoașterea unei cunoașteri noi potrivit formei ființei sau o vestire crescândă a înțelepciunii deja existente.” (p. 83). Amintind de locurile evanghelice, în care Iisus spune că nu știe de ziua Judecării sau merge la smochin neștiind că nu are fructe, Sfântul Grigorie de Nyssa constată de fapt o neștiință a lui Hristos. („Avem aici cu adevărat o slăbiciune a lui Hristos, anume un progres în cunoaștere, o ne-cunoaștere”, cum îi rezumă Lenz gândul [p. 88]). Dar aceasta se referă la natura omenească, cea dumnezeiască e neschimbată și fără scădere. (Iată cuvintele Sfântului GRIGORIE DE NYSSA: „Aceste cuvinte și stări de spirit legate de pătimiri și umilitate trebuie atribuite necesar naturii umane și trebuie acceptat că natura lui Dumnezeu a rămas neschimbată și lipsită de patimă în unirea cu omeneștile *παθηματα*”, în: *Adv. Apoll.* 24, Migne, PG 45, 1173 C, *apud* Lenz, p. 83).

Dacă numai formele cunoașterii omenești cresc, dar o viziune divină persistă de la început, autoconștiința teandriei Sale o avea Iisus într-o convingere sigură, dar returnată în forme precise, de la început. Când Iisus spune despre ceva că nu știe, probabil că formele cunoașterii Sale omenești nu au ajuns sau n-a vrut El să prindă omenește o cunoaștere divină și adâncă pe care o are în fond. Chenoza cunoașterii ar fi deci o suportare a slăbiciunii minții omenești, care se dezvoltă treptat.

Nu putem pretinde să cunoaștem și să înțelegem adâncurile ducătoare spre supratemporal din existența lui Iisus Hristos. Cunoaștem însă ceea ce se arăta oamenilor, cât se arăta lor⁹¹. Către oameni ieșea la vedere cu deosebire aspectul de chenoză, de smerenie al Fiului lui Dumnezeu. Oamenilor nu li se arăta direct atotputernicia lui Iisus, căci aceasta ar fi pus o prea mare distanță între Dumnezeu și ei și nu s-ar fi putut realiza scopul mântuirii lor. Dumnezeirea Sa trebuia să o apropie Iisus în înfățișarea omului, într-o împletire cu omenescul, cu ieșirea acestuia pe primul plan, ca să le poată arăta dragostea. Oamenii nu puteau suporta vederea dezvăluită a lui Dumnezeu. Pentru neputința lor și pentru a putea intra în comuniune cu ei, S-a supus chenozei. Fiul lui Dumnezeu și-a învăluit atotputernicia, în manifestarea ei către oameni, în mijloacele suportabile ale formelor umane, cum se învăluie o lumină prea puternică într-un material care îi temperează intensitatea, deși în sine e activată în deplinătatea ei.

⁹¹ Este un adevăr profund în cuvântul Sfântului Atanasie că noi cunoaștem pe Dumnezeu numai într-atât întru cât ni S-a revelat Însuși, iar de acolo mai departe Îl acoperă aripile Heruvimilor. (După D. Karl BORNHAUSEN, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte*, Gütersloh, 1924, p. 223).

Dacă toată existența lui Iisus Hristos constă într-o împletire a lucrării firii dumnezeiești cu lucrarea firii omenești, numai în noi stă cauza că vedem mai mult partea firii omenești în întregul care este Iisus Hristos. A fost o bunăvoință a lui Dumnezeu că Și-a împletit lucrarea dumnezeiască cu firea omenească. În aceasta stă latura obiectivă a chenozei. Dar chenoza obiectivă se proiectează în subiectivitatea noastră, care nu e în stare să vadă decât foarte puțin dumnezeirea lui Iisus Hristos, în trăsături și mai intensive.

Subiectivitatea noastră are însă și o altă contribuție la accentuarea chenozei. Iar adaosul acestei subiectivități nu este numai ceva iluzoriu, ci o mărire reală a chenozei, o suferință reală a lui Iisus Hristos. Dar, totuși, e o chenoză numai în fața noastră. În sine e un triumf al dumnezeirii. Prin păcatul nostru Îl afundăm și mai mult în umilire pe Cuvântul Cel întrupat. Și, totuși, această umilire, primită de El din partea noastră, e o supremă manifestare a iubirii dumnezeiești în raport cu omul.

Să ne explicăm: toate însușirile dumnezeiești pornesc din dragoste și slujesc ei. În dragoste sunt concentrate și prin dragoste se explică. Atotputernicia lui Dumnezeu nu se manifestă ca ceva deosebit, ca la omul care nu are alt scop decât să arate că e tare. Omul, când își manifestă puterea, o face de obicei ca o manifestare a orgoliului, a egoismului. A-ți manifesta tăria față de un om, altfel decât prin iubire, ca o emanație firească a iubirii, este a nu fi în relație de iubire cu el, a-l socoti obiect la discreția proprie. Numai față de natură e la locul ei manifestarea de putere directă, necuprinsă în iubire. Se pare, însă, că adevărata putere și față de natură se manifestă în și prin iubire și Dumnezeu e tare față de ea pentru că o iubește. Prin iubire a creat și susține toate.

În orice caz, atotputernicia lui Dumnezeu față de om, dacă Dumnezeu vrea să rămână în conformitate cu rostul creării lui – l-a creat ca ființă liberă, pentru comuniune – și să-l mântuie, nu se poate manifesta decât prin iubire. Numai în Testamentul Vechi Și-a manifestat-o întrucâtva direct. Manifestarea puterii Sale prin iubire e mai conformă cu ființa lui Dumnezeu, care e comuniune tripersonală și cu ființa liberă a omului. Desigur că aceasta înseamnă o restrângere a atotputerniciei divine, căci iubirea nu poate sili, oricâtă forță cuceritoare este în ea. Dar e o restrângere benevolă, dacă Dumnezeu vrea să existe în fața Sa ființe libere și nu simple obiecte. În orice iubire este o autorestrângere, o cheneză, căci e o renunțare la puterea directă, care reduce la obiect ceea ce este în fața ei. Alternativa pentru Dumnezeu este: sau atotputernicie directă, cu reducerea la starea de obiect a tot ce e în afară de El, sau o trecere a puterii Sale prin iubirea care e o restrângere a afirmării exclusiviste, o înfrânare a puterii, o admitere de alte ființe libere, o coborâre la nivelul lor pentru facerea cu puțință a comuniunii. O cheneză a Sa a admis Dumnezeu încă de la crearea omului. Și, totuși, dacă manifestarea directă a puterii pe toată linia, în cazul lui Dumnezeu manifestarea atotputerniciei, este un semn că toate sunt considerate ca niște lucruri și, deci, cel ce se comportă astfel se află pe treapta inferioară a unei ființe egoiste, superioritatea lui Dumnezeu se arată tocmai în această cheneză. (Propriu-zis, Dumnezeu nu câștigă această superioritate prin crearea lumii, ci Și-o revelează numai, căci o are în comuniunea Sa tripersonală eternă).

Dacă Dumnezeu voia să mântuiască pe om, să-l ridice la starea de comuniune cu Sine și în acest scop S-a făcut om, El nu Se putea manifesta în raporturile Sale cu oamenii

decât prin restrângerea puterii directe, manifestându-Și-o prin iubire. Și, făcând așa, Dumnezeu Și-a arătat adevărata Sa superioritate. Toate însușirile Sale, prin care depășește relativul, omenescul, condiționatul, nu le-a manifestat direct, căci atunci n-ar mai fi lăsat loc de respirație liberă omului, ci acesta ar fi fost redus la starea de lucru; le-a manifestat prin iubire. Dacă oamenii ar fi văzut însă în profunzimea iubirii dumnezeiești a lui Iisus, ar fi văzut cum din ea curg efluviile tuturor însușirilor și activităților Sale dumnezeiești. Dacă ar obiecta cineva: Cum de nu simțeau oamenii aceste efluvii, chiar de nu le vedeau cu ochi spirituali?, am răspunde: Nu se simt efluviile puterii lui Dumnezeu prezent pretutindeni. Cauza stă în insensibilitatea spirituală a omului. Cei ce s-au împărtășit de darul cunoașterii lui Iisus Hristos prin credință, au văzut și dumnezeirea Lui activă.

Dragostea lui Iisus, ca orice dragoste de altfel, nu se experia și înțelegea dinafară, ci numai prin intrarea în raport de comuniune cu El, prin pasul credinței. Iubirea este prin sine smerenie sau și smerenie, fiind reducere a egoismului exclusiv, admitere a existenței altora la nivel egal cu propriul subiect și căutare a dragostei lor. Cine răspunde însă iubirii cuiva nu mai vede aspectul de smerenie, de umilire. Dar când nu se răspunde, comportarea omului care umblă cu iubire după comuniunea altora apare de tot umiltoare.

Așa a apărut Iisus Hristos celor ce nu au intrat în comuniune cu El, ca să înțeleagă, să vadă profunzimea, măreția, strălucirea dragostei Lui și să vadă latura dumnezeiască a Lui. Și cei mai mulți au fost de aceștia. Pentru că oamenii refuzau dragostea, comportarea lui Iisus le părea lipsită de onoare și absurdă. Ei gândeau că dumnezeirea stă în manifestarea puterii directe, în afirmarea orgolioasă peste toți și

toate, potrivit cu păcatul lor care stă în mândrie, în reducerea tuturor la nivelul obiectelor. Judecata lor păcătoasă arunca un vâl de și mai mare chenoză peste umilirea benevolă a coborârii Lui la starea de om, care, în fond, era manifestarea întregii măreții a dragostei divine. Dacă oamenii ar fi văzut această mărire a dragostei divine și s-ar fi strâns în jurul Lui cu iubire și cu cinstire, așa cum au făcut-o după Înviere, chenoza Fiului lui Dumnezeu n-ar fi stat decât doar în faptul de-a Se apropia de om, de-a intra în comuniune cu el. Dar, întrucât oamenii făceau vid în jurul Lui, iar El suporta această situație, mărire a chenozei nu avea numai un caracter subiectiv, ci însemna o sporire obiectivă a ei, deși prin atitudinea oamenilor⁹².

Și, totuși, chiar prin suportarea acestei situații de umilire din partea oamenilor, de mărire a chenozei Sale reale, Dumnezeu-Cuvântul Își manifesta și mai deplin adâncul

⁹² Ideea aceasta a chenozei, ca avându-și originea în subiectivitatea omenească, este proprie mai ales Școlii alexandrine, căreia Sfântul Maxim Mărturisitorul i-a fost în „Centurii” un fidel interpret (Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *Die „Gnostischen Centurien” des Maximus Confessor*, Fr. i. Br., 1941, p. 39 ș.a.). Iată câteva citate din Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL în acest sens: „Domnul nu apare tuturor egal. Începătorilor «în chip de rob», celor ce urcă pe muntele Schimbării la Față în chipul ce «l-a avut înainte de-a fi lumea». Fiecărui, după măsura credinței lui.” (*Cent. gnost. 2*, cap. 13, BALTH., *Die „Gnostischen Centurien...”*, p. 42). „Logosul apare sub două forme: una este exoterică: «nu avea nici chip, nici frumusețe» (*Isaia 53, 2*), alta ezoterică, slava Taborului: «mai frumos la chip ca toți fiii pământului». Prima este pentru începători, a doua pentru desăvârșiți. Prima este asemănarea primei parusii, a literei și a faptei; a doua, preînchipuirea celei de-a doua parusii, a duhului și a gnozei.” (*Cent. 1*, cap. 97; BALTH., *Die „Gnostischen Centurien...”*, p. 41). „Logosul, ca soare spiritual, Se înalță și Se coboară după gradul de virtute și de gnoză al fiecărui. Fericit cel căruia îi stă în loc pe cer ca lui Iosua, până ce a învins toți dracii cei răi”. (*Cent. 2, 31*; BALTH., *Die „Gnostischen Centurien...”*, p. 37).

dragostei Sale dumnezeiești. Chenoza este, cum vedem, un concept dialectic. Ea este manifestarea măririi lui Dumnezeu între oameni; pe măsură ce sporește chenoza, sporește manifestarea măreției divine, care are ca însușire centrală dragostea. Cum am fi putut vedea tot adâncul dragostei lui Dumnezeu, dacă n-ar fi suportat chenoza, care e, pe de o parte, inițiativă dumnezeiască, pe de alta, în mare măsură, adaosul omului? În starea de chenoză, ca supremă afirmare a dragostei divine față de oameni, focarul tuturor celorlalte însușiri și lucrări dumnezeiești, Logosul divin nu iese deci din comuniune cu Tatăl, căci aceea este întreținută tot prin dragoste. Numai pentru că e plin de dragoste față de Tatăl, Fiul afirmă în gradul suprem al chenozei dragostea Sa față de oameni. El nu e deci lipsit în adâncurile Sale divino-omenești de fericirea comuniunii cu Tatăl, chiar dacă, pe de altă parte, e îndurerat de refuzul dragostei Sale din partea oamenilor. În plenitudinea fericirii și în chenoză, în același timp, Se afla Iisus Hristos. Din adâncurile de fericită comuniune cu Tatăl ia puterea să suporte tristețile chenozei în raport cu oamenii, ale vidului pe care aceștia îl fac în jurul Lui.

Caracterul dialectic al chenozei îl evidențiază Sfânta Scriptură prin afirmațiile contradictorii – care în alt chip n-ar putea fi explicate – despre starea de umilire în care Se află Fiul lui Dumnezeu pe pământ și, în același timp, despre puterile dumnezeiești pe care le-a păstrat și despre unitatea cu Tatăl în care Se află și pe pământ.

În sensul acesta se poate explica și locul celebru de la *Filipeni 2, 5-11*, deși s-ar părea că, luat în sine, fără referință la locuri cu sens contrar, vorbește despre o chenoză nedialectică, despre o părăsire reală a însușirilor sau lucrărilor dumnezeiești de către Fiul lui Dumnezeu.

Textul vorbește despre Iisus Hristos, „Care fiind în chipul lui Dumnezeu (ἐν μορφῇ θεοῦ), nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu (οὐκ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), ci S-a golit pe Sine, chip de rob luând (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών)..., pentru aceea și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume care este mai presus de tot numele”.

Expresia: „Care fiind în chipul lui Dumnezeu” se referă evident la Logosul dinainte de Întrupare, după părerea mării majorități a exegeților, nu la Cel de după Întrupare, căci Acela a schimbat „chipul dumnezeiesc” cu „chipul de rob”. „Chipul dumnezeiesc” pe care l-a schimbat e interpretat de cei mai mulți comentatori nu ca ființa dumnezeiască, ci ca înfățișarea ei impunătoare, ca slava ei. Aceasta a schimbat-o Logosul cu chipul neimpunător al omului, rob al lui Dumnezeu. „A fi întocmai ca Dumnezeu” ar însemna, după exegeți, exact ceea ce înseamnă și „chipul lui Dumnezeu”.

Mare discuție este însă în privința cuvântului „răpire” (ἀρπαγμός). O. Bensow dă șase înțelesuri posibile ale lui, fiecare întrunind sufragiile unora sau altora dintre exegeți:

1. act de răpire (*actus rapiendi*);
2. mijloc prin care se face răpirea (*Mittel zum Rauben*);
3. lucru ce trebuie răpit (*res rapienda*);
4. lucru răpit (*res rapta*);
5. lucru ce trebuie reținut (*res retinenda*);
6. lucru aflat (*Fund-comoară găsită*).

Bensow socotește ca probabile sensurile 2, 3 și mai puțin 5, dar 1, 4 și 6, nicidecum.

Conform sensului 2, propoziția ar suna: Fiul lui Dumnezeu nu a socotit, înainte de-a Se întrupa, egalitatea cu Dumnezeu ca „un mijloc de răpire” a cinstirii oamenilor, încât să vină

în înfățișarea dumnezeiască spre a-i sili să-L preamărească, ci a venit umilit în chip de rob și așa a câștigat de fapt cinstirea lor, ajungând să-L socotească „Domn” al tuturor. Înainte de Întrupare nicio creatură nu știa de Fiul și nu-L cinstea, iar El n-a căutat să li Se arate în majestate divină pentru a-i obliga să-L recunoască.

Potrivit sensului 3, propoziția s-ar înțelege astfel: Fiul lui Dumnezeu nu a socotit, înainte de Întrupare, că trebuie să răpească recunoașterea demnității Sale dumnezeiești din partea oamenilor drept ceva ce trebuie răpit de la ei (*res rapienda*), ci S-a umilit făcându-Se om, ca astfel, benevol, să ajungă ei să-I recunoască această demnitate de întocmai cu Tatăl.

După sensul 5 al cuvântului ἀρπαγμός, mai puțin probabil, propoziția ar arăta că Iisus în pre existența Sa n-a voit să rețină cu orice preț starea de întocmai cu Tatăl, ci a renunțat la ea umilindu-Se.

Fiind de acord cu Bensow că sensurile 4 și 6 nu se potrivesc deloc în legătura de idei a propoziției, observăm că sensurile 2 și 3 nu se opun înțelesului ce-l dăm noi chenozei, cum se va vedea mai încolo.

Bensow, însă, le-a încadrat în interpretări care au anumite insuficiențe. Cu deosebire, din toate, Fiul apare prea preocupat de a Se impune oamenilor *ca fiind întocmai ca Dumnezeu*. Dacă Anselm de Canterbury reducea sensul Întrupării prea mult la setea Tatălui după repararea onoarei Sale, aceste interpretări pun un accent, nejustificat de Scriptură, pe tendința apoteozării Fiului în fața fapturii. Fiul S-ar fi întrupat numai pentru că aceasta era calea cea mai potrivită spre a fi recunoscut de creație. E adevărat că, în urma întrupării și jertfei Sale, Fiul a câștigat locul cel mai înalt în cinstea creației, nume peste tot numele, dar aceasta este recunoștința,

este încoronarea unei opere care n-a urmărit direct acest lucru. Smerenia lui Iisus Hristos, a cărei laudă formează inima propoziției, pentru a fi arătată ca pildă cititorilor epistolei, devine, după interpretările lui Bensow, simplă camuflare metodică a Fiului pentru ajungerea la ținta atât de mult dorită a recunoașterii și preamăririi Sale din partea omului.

Sensul adevărat al expresiei „*nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu*” ne pare a fi acela, care e cu mult mai puțin depărtat de ceea ce reiese direct, nemăiestrit, din construcția gramaticală și sintactică a textului. Să pronunțăm accentuat numai cuvântul „*răpire*”, așa cum vrea Apostolul prin locul anterior ce i-l dă, și să restituim caracterul de substantiv al construcției „*a fi întocmai ca Dumnezeu*”, cum e în textul original. Să zicem deci: „*nu răpire a socotit starea de Dumnezeu*” și sensul adevărat va răsări de la sine. Nu a interpretat Fiul calitatea de Dumnezeu ca stând în puterea răpitoare, constrângătoare, în act de răpire. Dumnezeirea stă în altceva, anume în dragoste. Interpretarea aceasta ne scapă de presupunerea unor elipse în expresie. (Bensow trebuie să afirme că expresia e eliptică, lipsindu-i: τῆς τιμῆς τῶν ἀνθρώπων, nu a socotit egalitatea cu Dumnezeu ca mijloc de răpire *a cinstitii oamenilor* sau nu a socotit egalitatea cu Dumnezeu ca ceva ce trebuie răpit *de la oameni*.) *Răpire* se poate interpreta astfel ca atribut substantival, așa cum e intenționat în text. (Paralelă: nu domnie a socotit starea de rege). Astfel, nu avem nevoie să transformăm cuvântul *răpire* pentru a-l înțelege.

Iar „*a socotit*” (ἡγήσατο), dacă e o judecată a Fiului înainte de Întrupare, are un caracter etern. Fiul nu vedea dumnezeirea, cum o vedem noi, oamenii, în constrângere, în atotputernicie directă ca față de obiecte, ci în dragoste. Dacă n-ar sta dumnezeirea în dragoste, nu s-ar fi întrupat. Ci

(fiindcă stă în dragoste, fiindcă o socotea ca stând în dragoste) S-a golit pe Sine, chip de rob luând. Numai așa interpretată propoziția, Întruparea are un temei mai profund în dumnezeire și nu o simplă dorință a Fiului după recunoașterea din partea oamenilor. Numai așa natura omenească pe care a luat-o nu a implicat o necesitate de schimbare a ființei dumnezeiești sau cel puțin a lucrărilor ei. Adversativul *ci* (ἀλλὰ) din propoziție exprimă o răsturnare a părerilor noastre despre ființa dumnezeirii și, tocmai de aceea, nu s-a produs o schimbare a ei prin Întrupare, ci o confirmare. Fiul nu a confirmat părerea noastră că dumnezeirea constă în atotputernicie directă, ci în dragoste, și de aceea nu S-a manifestat între noi în forma acestei atotputerniciei, ci S-a golit pe Sine, ceea ce înseamnă că a rămas în acord cu ființa dumnezeiască.

Totuși, față de oameni, dumnezeirea nu e obligată să se manifeste prin dragoste. Întrucât ei sunt făpturi, prin firea lucrurilor Dumnezeu este în raport de atotputernicie cu ei și așa le apare lor. Dar, prin bunăvoință, El Se poate așeza și față de oameni în raport de dragoste, potrivit cu viața lui internă. Deci a fost nevoie de „socotința” liberă a Fiului, prin urmare eternă și explicată prin ființa lui Dumnezeu însăși, ca să nu le mai apară lor în aspect de atotputernicie copleșitoare.

Astfel, Întruparea fiind o urmare felului de-a fi al Fiului în însăși dumnezeirea Sa, ca intenționalitate după comuniune, n-a fost nevoie să lepede τὸ εἶναι ἰσα θεῶν, starea Sa dumnezeiască. Totuși, întrucât față de oameni El apărea în chip de atotputernicie, aceasta fiind „înfățișarea lui Dumnezeu cel atotputernic față de făptură”, Și-a întors și față de ei dragostea, luând chipul apropiat și familiar omului, dar nu în contradicție, ci potrivit cu ființa dumnezeiască însăși.

„Chipul dumnezeiesc” este un aspect al dumnezeirii și el rămâne, dar întrucât el e raportul lui Dumnezeu față de obiecte și față de oameni ca făpturi, când se întoarce dragostea Lui către ei, ca să-i facă fiii ai Săi, „chipul” dumnezeiesc se îmbracă, se întrepătrunde, se acoperă cu „chipul de rob”, de om, fără ca să se desființeze acela, ci urmând să lucreze față de om prin acesta. Este deci o deosebire între „chipuri”, și particula adversativă „ἀλλὰ” (ci) exprimă și acest raport, dar nu un raport de excludere a unuia prin altul, ci de intimă împreunare, în baza unui temei profund, indicat de viața internă a Sfintei Treimi. Aceia dintre oameni care pot să vadă în adâncimea iubirii divine manifestată în „chipul de rob”, pot vedea măcar în parte dumnezeirea Lui și, deci, atotputernicia și strălucirea Creatorului în fața făpturii, „chipul de Dumnezeu”.

În înțelesul ce-l dăm astfel „chipului de Dumnezeu” și raportului cu „chipul de rob”, chiar dacă s-ar lua sensul 2 al cuvântului ἀρπαγμός (mijloc de răpire), el se poate încadra, subordona sensului 1. De fapt, Dumnezeu cuprinde o complexitate de sensuri, nu unul singur, fără ca ele să se contrazică. Astfel, propoziția ar suna cam așa, subsumând sensul 2 (referit la „chipul lui Dumnezeu în raport cu oamenii”) sensului 1 (referit la viața internă dumnezeiască): Care fiind față de oameni în raport de Dumnezeu atotputernic cu făptura, nu a socotit că starea de Dumnezeu în sine constă în forța constrângătoare, ci în dragoste și, de aceea, nu a manifestat descoperit raportul Său dumnezeiesc cu făptura, pentru a smulge cinstirea oamenilor, ci, voind să intre în comuniune cu ei, Și-a întors dragostea către ei, străbătându-Și această înfățișare în iubire, luând ca urmare chip

de om, pe care l-a împreunat intim și nedespărțit cu cel de Dumnezeu, potrivit cu indicația ființei Sale.

*

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om ca să ne poată veni în maximă apropiere, a rămas în același timp Dumnezeu în cea mai deplină actualitate, pentru ca în comuniunea cu omul Iisus să putem experia comuniunea cu Dumnezeu însuși ca transcendență ultimă ce pune graniță patimilor noastre și ne amplifică puterile pozitive. Chenoza protestantă zădărnicește sensul Întrupării, ca revărsare a energiilor divine în lume și în istorie.

Posibilitatea sălășluirii în același ipostas a însușirilor și lucrărilor dumnezeiești și omenești, deși greu de înțeles în amănunte, e dată în conformitatea omului cu Dumnezeu și, în general, în faptul că între El și lume, ca realitate creată și susținută de El, are loc o continuă uniune, purtată în fond de Subiectul divin, ca ultim izvor și susținător al energiilor Sale necreate și al energiilor create ale lumii. În fond, Dumnezeu este ultimul Subiect al întregii realități divine și create, fără ca vreuna să-și piardă ceva din caracterul ei. Pe drept cuvânt, Sfinții Părinți au lărgit înțelesul termenilor calcedonieni: „nedespărțit” și „neamestecat”, aplicându-l raportului general dintre Dumnezeu și lume.

O analogie mai familiară a uniunii celor două firi în Iisus Hristos, fără o chenoză reală a firii dumnezeiești, ne oferă și unirea sufletului și trupului nostru într-o unică persoană. Noi nu trebuie să renunțăm la activarea însușirilor noastre sufletești prin faptul că sufletul ne este unit cu trupul. Adâncimile de dincolo de spațiu, de timp și de expresie ale sufletului, pot coexista cu marginirile trupului purtate de același subiect.

V. CONSECINȚELE UNIUNII IPOSTATICHE

1. COMUNICAREA ÎNSUȘIRILOR

Din unirea celor două firi în persoana lui Dumnezeu-Cuvântul rezultă anumite consecințe care exprimă mai detaliat același fapt. Cea dintâi urmare a uniunii ipostatice este *comunicarea însușirilor*, care are loc de la o fire la alta privity în unitatea persoanei. Prin faptul că Iisus Hristos este o singură persoană în două firi și persoana este purtătorul însușirilor și subiectul tuturor actelor și pătimirilor, această persoană poate fi numită uneori din latura dumnezeiască atribuindu-I-se însușirile și actele omenești și, invers, poate fi numită din latura omenească, atribuindu-I-se însușirile și actele dumnezeiești. Se poate spune: „Fiul lui Dumnezeu Și-a vărsat sângele pe cruce” sau: „Omul Iisus este dinainte de veci”.

Nu are loc însă o comunicare directă de la natura dumnezeiască la cea omenească. Nu se poate spune că dumnezeirea lui Iisus a pățimit pe cruce sau a flămânzit, nici că omenitatea e pretutindeni de față.

Comunicarea însușirilor, astfel înțeleasă, e o altă expresie a dogmei despre unirea celor două naturi într-o persoană, fără să se schimbe, dar fără să fie despărțite. Ea pune limita dreaptă chenozei firii dumnezeiești și îndumnezeirii celei omenești.

Comunicarea însușirilor trebuie definită ca o mijlocire între doi poli. Ea nu înseamnă o modificare a naturilor, dar nu e nici numai o comunicare nominală de însușiri și lucrări. Niciuna dintre naturi nu dobândește ființial o însușire a celeilalte naturi. Natura dumnezeiască nu devine pătimitoare, nici natura omenească făcătoare de minuni. Cu toate acestea, se produce o legătură între pătimirea firii omenești și firea dumnezeiască, precum se produce o legătură reală între puterea făcătoare de minuni a naturii dumnezeiești și între firea omenească. Întrucât cele două firi formează împreună un singur centru ipostatic, iar acest centru poartă pătimirea naturii omenești înălțând-o și purificând-o, într-un mod real se poate spune că poartă această pătimire ca pe ceva ființial străin, dar funcțional propriu, și natura dumnezeiască. Elementele noi cu care penetrează ipostasul cel unic pătimirea omenească provin din natura dumnezeiască. Se simte în Iisus Hristos că suportul omenității este de caracter divin.

Dar și invers, întrucât subiectul făcător de minuni prin firea dumnezeiască e și o expresie a naturii omenești, prin El se simte prezența acestei naturi în săvârșirea minunilor, participând și ea la această săvârșire, deci putându-i-se atribui pe drept cuvânt și ei.

Prin subiect, așadar, se stabilește o legătură reală, funcțională, între fiecare fire din subiect și însușirile și lucrările celeilalte firi. Datorită ipostasului comun se menține, așadar, atât nemodificarea celor două firi, cât și comuniunea lor reală, prin care se evită izolarea. Ipostasul salvează atât uniunea cât și neamestecarea firilor, fără ca ipostasul să fie ceva ființial deosebit de cele două firi.

Pentru ilustrarea cea mai concludentă a comunicării însușirilor, reală dar neanulatoare de firi, repetăm un citat al Sfântului Maxim Mărturisitorul, utilizat și la problema chenozei:

„Nicio fire din cele cărora le era ipostas nu o activa în chip separat de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat și una, și alta, ca Dumnezeu mișca omenitatea, iar ca om descoperea dumnezeirea proprie. *Pățimea dumnezeiește* [Θείκως τὸ πάσχειν ἔχων], ca să zic așa, căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu și săvârșea minuni omeneste, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. *Încât patimile sunt minunate și înnoite prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile pătimate, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârșea*”⁹³.

Ceva analogic găsim în constituția naturii umane, unde sufletul, deși nu dobândește însușirile și lucrările materiale ale trupului, stă într-o legătură cu ele, purtându-le prin unitatea persoanei și imprimându-și în ele pecetea sa, precum și invers, trupul făcându-se purtător și factor determinant al însușirilor și actelor sufletești.

Când se vorbește de comunicarea însușirilor, ipostasul nu trebuie considerat ca ceva detașat de naturile din care e format, încât, atribuindu-i-se ipostasului numit din latura dumnezeiască însușirile naturii umane, să nu se înțeleagă altceva decât că purtătorul lor aduce și titlul, dar numai titlul, divin. Ipostasul e fața naturii, în Iisus Hristos a celor două naturi, plină de toată prezența lor. Astfel, prin orice act omenesc al lui Iisus Hristos vedem fața Lui dumnezeiască, ca ipostas divin purtător al aceluși act, și, deodată cu această

⁹³ PG 91, 105B.

față, prezența naturii divine. Fără ca să lanseze natura divină a lui Iisus din ea însăși însușirile și lucrările omenești – în aceasta constă neschimbarea firilor – prin faptul că sunt ale centrului ipostatic, ca față a firii omenești, iar acest centru e și fața naturii dumnezeiești, aceasta din urmă încă e, prin fața cea comună, purtătoarea însușirilor și actelor omenești. În toate înfățișările și manifestările omenești ale lui Iisus vedem nu numai omul, ci și pe Dumnezeu cu natura Lui și în toate manifestările Lui divine e nu numai Dumnezeu, ci și omul, și nu numai ca subiect titular, ci cu întreaga Lui natură umană activă.

Când, în baza comunicării însușirilor, atribuim însușirile și lucrările omenești naturii divine, avem în Iisus în special aspectul *chenozei* naturii divine. Iar când natura omenească e, prin ipostasul considerat din latura umană, purtătoarea însușirilor și lucrărilor divine, avem în special aspectul *îndumnezeirii naturii umane*. Chenoza ne înfățișează pe Fiul lui Dumnezeu pătimind, iar îndumnezeirea pe Fiul Omului atotputernic. Într-un sens mai larg, însă, și chenoza este o îndumnezeire a firii omenești, căci manifestările naturii omenești purtate de Dumnezeu-Cuvântul sunt ridicate, într-o anumită privință, peste nivelul celor omenești. Pățimirea Cuvântului e o pătimire sfințită, cum n-a suportat niciun muritor.

Despre chenoza s-a tratat mai în amănunt într-un capitol anterior, iar despre îndumnezeire se va trata în unul următor.

În baza comunicării ipostactice, nicio manifestare și lucrare a lui Iisus Hristos nu este numai dumnezeiască sau numai omenească, ci teandrică, întrucât, dacă e săvârșită prin natura omenească, subiectul este nu numai omenesc ci și dumnezeiesc, iar acest fapt, cum am accentuat, nu aduce numai un titlu divin unei lucrări umane, ci o prezență divină

efectivă, iar, dacă e săvârșită prin natura divină, subiectul nu este numai divin, ci și uman, ceea ce implică o prezență umană efectivă.

E un lucru minunat faptul că această prezență a factorului divin în lucrarea umană se lasă limitată de granițele ontologice ale naturii umane, precum minunat este și acela că factorul uman e suportat în lucrarea divină. Dumnezeuirea își face efectivă prezența în pătimirea omenească fără a-și însuși această pătimire ființial și fără a o desființa, iar umanitatea este prezentă în atotputernicie fără a deveni atotputernică și fără a păgubi atotputernicia. Taina aceasta dovedește considerația cu care cinstește Dumnezeu natura umană, pe care n-a creat-o ca s-o desființeze, ci ca s-o desăvârșească prin prezența Sa.

2. NAȘTEREA SUPRANATURALĂ A LUI IISUS HRISTOS. PURUREAFECIORIA MARIEI

O altă urmare a uniunii ipostatice este *nașterea supranaturală* a lui Iisus Hristos. Mântuitorul nu a apărut pe lume ca o ființă care înainte de aceea n-a existat în niciun fel. Existența Lui n-a pornit a se forma în totalitatea ei din cuprinsul acestei lumi. El exista mai dinainte ca subiect, așadar ca inițiativă pentru o nouă formă de existență. Prin acest fapt și, îndeosebi, prin acela că subiectul mai dinainte existent e dumnezeiesc, El nu S-a putut supune unei inițiative omenești în privința venirii Sale pe lume îmbrăcat în natură omenească. În cazul acesta ar fi încetat de-a fi subiect încă în planul ceresc al existenței Sale și ceea ce s-ar fi născut din Maria ar fi fost subiect numai prin grația omului, deci nu subiect dumnezeiesc. Peste tot inițiativa mântuirii n-ar mai fi fost a Dumnezeuirii, ci a omului, iar o mântuire forțată de

om nu e mântuire. Fiul a venit în lume de bunăvoie, deci ca subiect divin, nu forțat de o putere din lume.

Nașterea supranaturală nu e decât expresia faptului că Cel ce a inițiat conceperea în Fecioara Maria este însuși Logosul, care S-a și conceput ca om. El e factor activ și pasiv totodată al concepției și nașterii Sale. Transpunerea Lui în starea de suportare pasivă a zămislirii și nașterii e tutelată de o altă Persoană dumnezeiască, de Duhul Sfânt.

Prin urmare, învățătura despre nașterea supranaturală a lui Iisus Hristos nu se vădește ca o piesă forțată în doctrina creștină, cu scopul de a satisface doar o pioasă sete de miraculos, ci ea este un articol necesar în logica înfăptuirii Revelației depline a lui Dumnezeu în lume. Astfel, fecioria Mariei, care nu este decât latura empirică negativă a concepției supranaturale a lui Iisus Hristos, este o dogmă hristologică. *A nu admite că Maria L-a născut pe Iisus ca Fecioară, înseamnă a nu recunoaște că subiectul Lui n-a fost produsul imanentei. Iar aceasta înseamnă negarea Revelației*⁹⁴.

⁹⁴ E. BRUNNER, în: *Der Mittler*, pp. 288-292, respinge nașterea feciorească. El spune că minunea cea mare e faptul că Dumnezeu S-a întrupat. Această minune nu are nevoie de o altă minune de caracter „biologic”, pentru explicarea modului cum s-a petrecut. Apoi, dacă Iisus a luat omenitatea deplină, a trebuit să o primească pe calea obișnuită a concepției naturale. Considerațiile lui Brunner nu rezistă însă argumentelor din textul nostru. Afară de aceea, Brunner, respingând orice minune, orice cum minunat al vieții și întrupării lui Iisus, pe ce-și poate întemeia credința în faptul că Iisus a fost Fiul lui Dumnezeu? Oricât ar fi credința un act de îndrăzneală, de risc, ea totuși trebuie să aibă anumite temeuri. Altfel, ar fi un act cu totul arbitrar. Un alt teolog calvin de renume, KARL BARTH, combate această eroare a lui E. Brunner: „Atitudinea negativă a lui Brunner, de negare a nașterii feciorești, nu este o întreprindere bună. Ea extinde, cum e cazul și la Althaus, un echivoc asupra întregii sale hristologii. Oftatul lui N. Berdiaev este și oftatul meu: «Am citit cartea lui Brunner cu un interes extraordinar, deoarece am simțit în ea încordarea și ascuțimea cugetării, patosul religios. Dar când am ajuns la locul

Desigur, nașterea supranaturală a lui Iisus nu implică direct fecioria Mariei pentru tot timpul, ci numai faptul că pe Iisus nu L-a conceput și născut pe cale naturală. Dar pururea fecioria ei rezultă indirect din nașterea Lui supranaturală. Întruparea Cuvântului, realizând o inițiativă a lui Dumnezeu și nu a omului, exclude starea de poftă omenească prin care se inițiază orice ipostas uman nou. Conceperea unui nou om se face în păcat, în poftă. Din primul moment, noul ipostas uman se împovărează cu păcatul ereditar. În conceperea supranaturală a Fiului lui Dumnezeu se arată atât inițiativa cerească a întrupării Sale, cât și faptul că Domnul, ca om, n-a răsărit din tina păcatului ereditar. Misiunea Lui de Mântuitor al omenirii, prin jertfă substitutivă pentru păcatul altora, cerea într-adevăr ca El să fie fără de păcat⁹⁵. Însă inițiativa

în care Brunner mărturisește că nu crede în nașterea lui Iisus Hristos din Fecioară sau, cel puțin, îi este indiferentă, am devenit trist și chestiunea a început să mă plictisească. Căci mi-a părut că tot ce e bun în carte a fost șters și tot ce urmează nu mai are niciun rost»". (*Orient und Occident*, Heft I, 1929, p. 19). K. BARTH vede rostul și necesitatea nașterii din Fecioară în dovedirea faptului că Dumnezeu inițiază Revelația și mântuirea, și nu omul: „Nașterea feciorelnică descrie aceasta: că Dumnezeu se află la început, acolo unde are loc adevărata revelație, Dumnezeu și nu deșteptăciunea arbitrară, hărnicia sau evlavia unui om.” (*Die kirchliche Dogmatik*, erster Band, zweiter Halbband, Zollikon, 1938, pp. 199-201).

⁹⁵ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL arată cum prelungirea păcatului în lume se face prin pofta care stă la începutul nașterii. Durerea, în ultimă analiză moartea, e plata vieții noastre păcătoase, care vine din acest început pătimăș. Omul, căutând scăpare de durere și de teama morții, se refugiază în plăcere, inclusiv plăcerea din care-și ia începutul o nouă viață. Dar, în loc să scape de durere și de moarte, voluptatea la care a alergat, fiind un păcat, aduce o nouă durere și oferă morții o nouă victimă (PG 90, 629 D). (Desigur, Sfântul Maxim știe să vadă și rostul pozitiv al iubirii între sexe.) Iisus Își are începutul într-o naștere fără voluptate păcătoasă, deci și viața Lui este curată. Dar a luat asupra Sa, totuși, durerea și moartea. Numai astfel moartea Lui, nefiind sfârșitul unei vieți pătimășe, cu originea într-o plăcere păcătoasă, este mântuitoare. Trebuia

omenească pentru un nou om, fără a fi *eo ipso* un păcat, este indisolubil împletită cu pofta păcătoasă, încât un om născut pe cale naturală nu poate fi Mântuitor. Pentru mântuire trebuia un om în care firea omenească să-și aibă din nou un

să Se nască deci dintr-o fecioară, ca moartea Lui să fie mântuitoare. În felul acesta numai a putut scăpa și pe oameni din cercul vicios al plăcerii – morții – plăcerii – morții etc. „După călcarea poruncii, toți oamenii au avut plăcerea în mod natural ca anticipație a începutului lor [τὴν ἡδονὴν εἶχον τῆς ἰδίᾳς φυσικῶς προηκαθηγουμένην γενέσεως] și niciunul nu era liber de începutul pătimăș prin plăcere. Astfel, toți erau datori prin fire să suporte suferințele și moartea care vine prin ele. Nu era posibil niciun chip de eliberare a celor tiranizați de voluptatea nedreaptă, de suferințele drepte și de moartea de tot justă care vine după ele. Pentru desființarea plăcerii celei mai nedrepte și, din pricina ei, a suferințelor celor mai drepte, sub care era sfâșiat în chip jalnic omul, având originea existenței sale în stricăciunea plăcerii și sfârșitul vieții în stricăciunea morții – pentru îndreptarea naturii pătimitoare – trebuia o suferință și o moarte nedrepte și, totodată, nedeterminate de o cauză. Nedeterminate de o cauză, ca neavând o plăcere ca anticipație a existenței [ἀναίτιον μὲν ὡς οὐδαμῶς προλαβούσαν ἡδονὴν ἐσχηκότα κατὰ τὴν γένεσιν]. Nedrepte, ca nefiind urmarea unei vieți pătimășe [ἀδικον δὲ, ὡς οὐδαμῶς ἐμπαθοῦς τὸ παράπαν ζωῆς ὄντα διάδοχον]. Prinse la mijloc între plăcerea nedreaptă și suferința și moartea drepte, suferința și moartea cele mai nedrepte aveau să desființeze total originea nedreaptă din plăcere și sfârșitul just prin moarte al firii, și să devină iarăși liber de voluptate și de suferință neamul omenesc, reprimind natura limpezită de la început, nemurdărită de atribuțele imprimate în cei ce se află sub semnul începutului și al stricăciunii”. Această operă a îndeplinit-o Iisus Hristos care, „neavând plăcerea din neascultare cătuși de puțin ca anticipație a nașterii Sale din femeie în timp, și-a asumat durerea care, pricinuită de aceea, este sfârșitul firii, prin voință, din iubirea față de oameni, ca pătimind pe nedrept să desființeze originea începutului ce tiraniza firea din plăcerea nedreaptă, deoarece moartea Domnului nu l-a venit Lui ca o plată ce l se datora ca la ceilalți oameni, ci a venit împotriva păcatului. Astfel, a desființat sfârșitul just al firii produs prin moarte, nemaifiind la El plăcerea, din pricina căreia a pătruns aceea în fire”. (*Quaestiones ad Thalassium* 61, Migne, PG, 90, 628 D – 629 B). H.U. VON BALTHASAR rezumă astfel ideea Sf. Maxim Mărturisitorul: „Pentru a frânge dialectica păcatului se cereau două condiții: o moarte, care nu era pedeapsă pentru patimă, și, de aceea, o naștere din Fecioară”. (*Die „Gnostischen Centurien...”, p. 189*).

început curat, așa cum și l-a avut prima dată. Începutul curat, departe de-a fi contrar, este cel cu adevărat normal firii umane. Începutul în poftă e o abatere de la norma ei dată prin creație. Numai restabilindu-se începutul normal, curat al ei, a putut fi înlăturată și moartea ei și i s-a putut reda nemurirea originală⁹⁶.

La nașterea lui Iisus ca om s-a produs o nouă intervenție a lui Dumnezeu. Numai așa putea fi scoasă natura umană din cercul vicios și tragic al păcatului și morții. Dacă această intervenție nu efectuează o nouă creație din nimic a naturii umane a lui Iisus, ci îi dă originea într-o Fecioară, este pentru că omenitatea lui Iisus Hristos trebuia să fie o parte din omenitatea de obște, pe care avea misiunea să o mântuiască. Dumnezeu n-a urmărit distrugerea naturii umane întemeiată în Adam, ci refacerea ei.

Nașterea Fiului lui Dumnezeu, neputând fi produsul inițiativei omenești, trebuind să fie un act de inițiativă cerească, implicit a trebuit să lipsească din contribuția omenească tot elementul de poftă prin care se exprimă, în actuala stare căzută a naturii umane, această tensiune omenească după producerea unui nou ins omenesc. Ființa omenească chemată să fie instrument al inițiativei cerești și să mântuiască lumea a trebuit să nu cunoască starea de poftă legată de tendința după procreație. Iar de o astfel de stare nu putea fi liberă decât în puritatea, în fecioria absolută.

Dacă Maria n-ar fi fost Fecioară când a conceput pe Fiul lui Dumnezeu, n-ar fi putut să nu amestece, prin memorie, în starea ei pofta omenească, trezită mai înainte. Dar și ulterior, raportul ei de mamă cu Pruncul născut în puritate feciorească a trebuit să rămână curat de orice stare de poftă; ea a trebuit să rămână în toată existența ei de Maică a lui Iisus

⁹⁶ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quaest. ad Thalass.*, 63; PG 90, 632 D.

Hristos Fecioară, căci legătura între mamă și copil e atât de intimă, încât și după naștere are loc o continuă transmisiune sufletească de la ea la el⁹⁷.

S-a spus că feminitatea reprezintă prin sine partea pasivă, receptivă a omenității, spre deosebire de elementul bărbătesc, care este inițiativă și încredere semeață în puterile proprii. Prin urmare, prin simplul fapt al feminității sale, Maria ar fi corespuns hotărârii divine de înfăptuire a întrupării Logosului prin inițiativă divină⁹⁸. De altfel, acesta ar trebui să fie raportul cosmosului, în general, față de Dumnezeu, Creatorul său. Însă, bărbatul a deturnat existența de la structura ei. Numai în femeie s-a mai păstrat această structură a creației de-a fi instrument la dispoziția lui Dumnezeu.

Dar Maria a făcut posibilă realizarea Întrupării, ca inițiativă deplină a lui Dumnezeu, mai ales prin fecioria ei deplină, prin lipsa de poftă păcătoasă.

Se înțelege că, atribuind lui Dumnezeu întreaga inițiativă în actul Întrupării, nu reducem rolul Mariei la o pasivitate inertă. În limitele receptivității, ale ascultării, încă e posibilă o intensă participare. Fecioara Maria se așază cu toată ființa ei la dispoziția lui Dumnezeu, fiind numai ascultare, numai puritate, numai slujire.

Cel născut din Fecioara Maria, nefiind produsul unei inițiative autonome umane, n-a fost un ipostas autonom omenesc. Omenitatea lui Iisus Hristos, deși individuală, n-a constituit un ipostas propriu, ci a început să se formeze sub oblăduirea ipostasului divin. De aceea, nu s-a desprins din

⁹⁷ S-ar putea recunoaște și faptul invers: Iisus, fiind nu numai copilul Mariei, ci și Dumnezeul ei, îi transmitea, la rândul Său, puterea sfințitoare care o păzea continuu în feciorie.

⁹⁸ Dr. Rudolf GRÄBER: „În Maria s-a întors Universul în locul său natural al primitorului și al femininului.” (*Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung*, Regensburg, 1940, p. 21).

natura omenească generală printr-un act din cuprinsul ei, ci prin impulsul ipostasului divin. Datorită acestui fapt ea a fost o omenitate concretă, individuală, dar nu un individ.

După Sfântul Ioan Damaschin, „omenitatea pe care a luat-o Cuvântul, întrupându-Se, nu este omenitatea abstractă, nici omenitatea concretă așa cum există în toți oamenii luați colectiv, ci o omenitate individuală, care nu e, totuși, prin ea însăși un individ, o persoană, nefiind individ și persoană decât în Cuvântul și prin Cuvântul”⁹⁹.

Fiul lui Dumnezeu n-a luat firea existând într-un individ propriu, căci aceasta ar fi însemnat, pe de o parte, că El însuși nu S-a făcut om, ci S-a unit cu un om, pe de altă parte, luând un individ omenesc, ar fi fost mai aproape de el decât de toate celelalte persoane omenești. Un individ omenesc nu e de toți ceilalți indivizi omenești atât de aproape cum e firea cea pe care o au toți. *Ipostasul pune o stăpânire proprie pe ceea ce e comun*. Iisus a luat firea omenească, de care toți putem spune că e *a noastră*, nu un individ omenesc, care face din natura pe care o are ceva în primul rând al lui. Ipostasul firii omenești este Dumnezeu-Cuvântul și, întrucât Dumnezeu e la fel de aproape de toți oamenii și are o uma-

⁹⁹ Acesta este rezumatul pe care-l face *Dict. de théol. catholique*, tome VII, art. „Hypostatique (Union)”, col. 503, următorului text: „Firea se înțelege sau *abstract* – căci nu există prin sine însăși – sau *comun* în toate ipostasele de aceeași specie, unindu-le, și *se numește fire considerată în specie*, sau *integral* prin adăugarea accidentelor, așa cum există într-o ipostasă, și se numește *fire considerată în individ*; ea este aceeași cu cea considerată în specie. Dumnezeu-Cuvântul întrupat nu a luat nici o fire care se înțelege în chip abstract – căci aceasta nu este întrupare, ci înșelăciune și aparență de întrupare – și nici pe cea considerată în specie – căci n-a luat toate ipostasele – ci a luat pe cea considerată în individ, care este aceeași considerată în specie – căci a luat pârga frământăturii noastre”. (*Dogmatica*, Cartea III, cap. 11, p. 172).

nitare care nu e a unuia mai mult decât a altuia, Iisus Hristos e mai aproape de fiecare dintre noi decât orice om.

Astfel, se poate spune că Iisus, fără a fi întru totul omul „natural”, este *omul central*, din cauză că omenitatea Lui nu e confiscată de un individ omenesc, ci rămâne la fel de aproape de toți ca fiind mediul de apropiere al lui Dumnezeu, Care nu are tendința egocentrică a inșilor umani, ci e purtătorul de grijă al tuturor. De omenitatea lui Iisus nu se poate face uz egoist. Prin ea Iisus îmbrățișează omenirea. Omenitatea Lui, mai mult decât a oricărui ins uman, e a tuturor. Desigur că atributul de Fiu al Omului are, între alte multe sensuri profunde, și pe acesta. Întrucât nu S-a făcut Fiu al *unui* om, Iisus e Fiul omenirii, al Omului prin excelență. Prin omenitatea Sa activează în ultima intensitate atributul de slujire, propriu Fiului. „Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească El” (Matei 20, 28).

Astfel, Iisus Hristos reprezintă, mai mult decât oricare individ omenesc, omenitatea în totalitatea ei. El a ridicat pe cruce nu un individ omenesc, ci omenitatea. Pe Golgota avem omenitatea suferitoare și ispășitoare. N-a fost un individ omenesc, care să se mândrească de ceea ce a realizat el prin firea omenească și să încerce să confişte, ca ale lui, rezultatele.

Iisus Hristos, atât prin faptul că omenitatea Lui n-a fost omenitatea unui individ, ci oarecum a întregii omeniri, cât și prin acela că ea nu s-a produs prin inițiativă umană, ci divină – și aceste două lucruri stau în strânsă legătură – se află într-o specială paralelă cu Adam¹⁰⁰.

¹⁰⁰ S. BULGAKOV spune: „Hristos a primit natura omenească nu cum o are orice om, limitată, prescurtată, particular-personală, într-un cuvânt individuală sau atomică, ci cum a avut-o primul om, Adam, ieșit din mâna Domnului, adică întregă, și o astfel de natură, de «trup», I-a dat Preacurata Maică”. (Agneț Bojii, p. 231).

3. FECIOARA MARIA, NĂSCĂTOARE DE DUMNEZEU

Dar dacă subiectul care și-a format în Fecioara Maria fire omenească este Fiul lui Dumnezeu, ea poate fi numită pe drept cuvânt Născătoare de Dumnezeu.

Aceasta e o altă urmare a uniunii ipostatice, un alt aspect al faptului că unul și același subiect divin al Logosului S-a făcut subiect și al naturii omenești.

Atributul de Născătoare și de Maică a lui Dumnezeu exprimă raportul de profundă intimitate ce s-a stabilit între Fecioara Maria și Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Dacă prin cuvântul „Fecioară” se indică mai mult inițiativa divină în întruparea Fiului, cuvintele de „Născătoare” și „Maică a lui Dumnezeu” redau rolul și raportul ei pozitiv cu Cel ce S-a întrupat.

Potrivit cu înțelesul real al comunicării însușirilor, atributul Fecioarei de Născătoare de Dumnezeu nu e menit să exprime acest adevăr dogmatic numai în sensul că subiectul naturii umane, care a fost luată din ea, e Fiul lui Dumnezeu. Ar fi insuficientă ideea că ființa ei totală se afla în răstimpul procesului de formare a naturii omenești a lui Iisus în raport direct doar cu această natură și numai întrucât subiectul care conducea acest proces era însuși Fiul lui Dumnezeu, ea poate fi numită Născătoare de Dumnezeu. Ipostasul divin însuși, devenind și ipostas al naturii umane, se întregea prin acest proces, fața lui divină penetrându-se și de fața umană. Iar, întrucât fața este expresia reală și concentrată a naturii, prin fața divină însăși natura divină stătea într-un raport real cu Fecioara Maria în acest răstimp, atrăgând în cuprinsurile ei elementele naturii umane din ființa Fecioarei. Fără să-și primească ea însăși existența din Fecioara Maria, divi-

nitatea Logosului s-a așezat însăși prin ipostas într-un raport de primitoare față de ea, fără ca divinitatea să se schimbe întru ceva, se înțelege.

Dumnezeu-Cuvântul se așază într-un raport real de Fiul față de Maria, primind din ființa ei o parte și un nou mod al existenței Lui. Chiar dacă numai o parte a Lui își ia existența din ea, El Se așază întreg față de ea în această relație de primitor de existență.

Unul dintre meritele creștinismului este că a restabilit demnitatea femeii, ridicând-o până la înălțimea bărbatului, deși rolurile lor în viață rămân deosebite, potrivit cu aptitudinile lor naturale. Temeiul acestei demnități stă în uimitorul fapt că Fiul lui Dumnezeu binevoiește a Se face Fiul femeii. Prin faptul că El vine pe lume ca bărbat, femeia nu rămâne pe al doilea plan, căci ei i se dă marele rol de a-I fi Maică, câtă vreme de bărbat S-a dispensat în actul întrupării Sale ca om. Față de femeie S-a așezat în relația supremei intimități și duioșii. Singura și cea mai înaltă autoritate omească față de care se comportă cu gingașă reverență în veci Dumnezeu-Cuvântul este autoritatea de Maică a unei femei. Echilibrul între bărbat și femeie este atât de perfect restabilit, încât nimeni n-ar putea răspunde la întrebarea: Cine e mai de preț în ochii lui Dumnezeu, bărbatul sau femeia?

Prin faptul nașterii lui Dumnezeu-Cuvântul din femeie, creștinismul umanizează deplin cerul. El este umanizat și prin faptul că pe tronul suprem al existenței stă Fiul lui Dumnezeu cel făcut om. Dar poate aceasta tot ar mai lăsa vibrații de teamă în sufletul muritorului, căci Omul de la cârma destinelor universale e și Dumnezeu, iar bărbatul reprezintă oricum principiile rigide, inflexibile. Când muritorul, însă, știe că acel Om are o Maică, el capătă curaj, căci

Maica e chintesența afecțiunii iubitoare. Iar Maica aceasta e cu totul dintre noi. Dumnezeu recunoaște benevol „autoritatea” maternă a sensibilității feminine în raportul Lui cu noi. Fiul lui Dumnezeu ne-a dat-o pe ea ca și mai mult să îndrăznim a ne apropia de El, ca să aibă și mai multă putere criteriile umanității în raporturile Lui cu noi.

Câtă umanitate nu aduce prezența Fecioarei în viața creștinismului! Creștinismul încetează de-a fi o doctrină rigidă, de teorii și speculații, prin faptul că introduce o Femeie și o Maică, la mijloc, între noi și Dumnezeu. Cerul se umanizează, se sensibilizează, el nu mai e distant, înspăimântător și depărtat de noi, căci în cer este o Maică ce stă alături de Dumnezeu având, pe de o parte, prin bunăvoința Lui, autoritate de Maică asupra Lui atunci când se roagă pentru noi, iar pe de alta, duioșie de Maică pentru greutățile noastre.

4. LIPSA DE PĂCAT A MÂNTUITORULUI

Natura omenească pe care a luat-o Fiul lui Dumnezeu a fost întru totul ca a noastră, „afară de păcat”. Păcatul strămoșesc nu ține de natura omenească, ci s-a adăugat ulterior ca o știrbire a ei. Dumnezeu-Omul n-a avut nici păcate personale, nu numai pentru că n-a voit să păcătuiască, ci pentru că nici nu putea să săvârșească vreun păcat.

Andrutsos¹⁰¹ deduce lipsa de păcat a lui Iisus Hristos din uniunea ipostatică, în sensul că subiectul unic al Lui, fiind Dumnezeu-Cuvântul și El mânuind voința omenească, nu putea păcătui.

¹⁰¹ *Dogmatica*, trad. rom., p. 200.

Afirmarea unor Sfinți Părinți că lipsa de păcat a lui Iisus se datorează conceperii Lui supranaturale o interpretează Andrutsos tot în sensul tezei sale, întrucât, spune el, conceperea supranaturală nu e decât un efect al uniunii ipostatice. „Fiindcă nașterea supranaturală presupune uniunea ipostatică, al cărei efect este, în chip evident conceperea din Duhul Sfânt nu constituie cauza principală a lipsei de păcat, ci este numai o indicație mai specială a ei”.

S-ar părea, din propoziția aceasta, că Andrutsos recunoaște măcar ca o cauză secundară a lipsei de păcat și conceperea supranaturală. Dar, din continuarea expunerii, se constată că o explică numai din faptul că eul voitor în Iisus e Dumnezeu-Cuvântul.

Lipsa de păcat, însă, trebuie adusă într-o legătură și cu conceperea supranaturală, chiar dacă aceasta nu e decât un efect al uniunii ipostatice.

Din faptul că eul voitor în Iisus e Dumnezeu-Cuvântul nu se poate deduce direct decât că nu comitea păcate personale. Dar la întrebarea cum a putut primi o natură omenească lipsită de păcatul strămoșesc, nu ne poate da un răspuns decât conceperea supranaturală. Desigur, conceperea supranaturală se reduce tot la uniunea ipostatică, la faptul că nu prin inițiativă omenească s-a format realitatea individuală a naturii umane a lui Iisus, ci prin inițiativa persoanei Sale preexistente. Dar abia prin conceperea supranaturală a putut deveni reală lipsa de păcat strămoșesc. Nașterea cu păcatul strămoșesc se datorează faptului că ea este produsul inițiativei omului. Și în această inițiativă nu se manifestă omul ca individ, ci ca speță. Orice naștere este o prelungire a speței umane și se atribuie ei. De aceea, chiar dacă inșii care concep sunt curățiți de păcatul strămoșesc,

cum sunt creștinii, cel care se naște, fiind o prelungire a naturii umane, printr-o inițiativă a ei, se naște în păcat. Prima apariție a omului în existență e anterioară oricărei inițiative proprii, dar nu inițiativei naturii umane în general. Dacă ar putea sări înaintea oricărei inițiative umane în general, dar totuși să existe, deci dacă ar fi pus în existență direct prin altă inițiativă decât cea umană, n-ar veni pe lume cu păcatul moștenit. Tocmai aceasta s-a petrecut cu Iisus Hristos prin conceperea Sa de la Duhul Sfânt.¹⁰²

Dar Iisus nu avea o natură rigidă, străină de cele omenești. După Sfinții Părinți, patimile ce împovărează natura omenească sunt de două feluri: unele reproșabile, păcătoase, necinstite și altele ireproșabile, care sunt simple pedepse ale păcatului. Păcatul nu l-a luat Iisus decât prin relație, în baza căreia participăm la faptele altora din iubire, fără să le fi săvârșit noi înșine; pedepsele păcatului și le-a însușit organic, ființial, ontologic¹⁰³.

¹⁰² Karl BARTH deduce imposibilitatea de păcat al lui Iisus exact ca Andruțos din faptul că subiectul era Dumnezeu. „Cu siguranță, asemenea existenței lui umane a devenit o alta, anume existența noastră umană, în măsura în care păcatul, adică lupta omului împotriva lui Dumnezeu, nu mai putea continua în ea. Făcând excepție de la această condiționare unică aceasta este în întregime existența noastră umană binecunoscută; nu numai cu problematica sa naturală, ci și cu vina asupra ei de care trebuie să se pocăiască, cu judecata lui Dumnezeu care stă asupra ei, cu moartea la care este predispusă. Fiul lui Dumnezeu nu putea să păcătuiască – cum ar fi putut Dumnezeu însuși să devină infidel? – dar toate acestea, întregul blestem al păcatului la care se referă Sfânta Scriptură atunci când numește omul «carne», au fost luate asupra Sa și purtate de Fiul lui Dumnezeu, atunci când El S-a făcut om. Și tocmai în această măsură S-a făcut El om mai adevărat, mai real, mai autentic, un om care stă înaintea lui Dumnezeu.” (*Kirchliche Dogmatik*, I, 2, p. 45).

¹⁰³ „Căci motivul patimilor este îndoit: unul e certarea, altul necinstea. Primul caracterizează firea noastră, al doilea o alterează. Pe primul

Acestea sunt: trebuința de somn, flămânzirea, însetoșarea, oboseala, întristarea cu plânsul, temerea de moarte, sensibilitatea la chinuri, mortabilitatea¹⁰⁴. Impasibilitatea și imortalitatea trupului lui Iisus Hristos au susținut-o aftar-todocheții, dar au fost condamnați de Biserică. E drept că prezența intimă a naturii dumnezeiești, întărind trupul, îl face să se ridice din starea de pasibilitate și coruptibilitate. De aceea, spune Isihie din Ierusalim, dacă Domnul a suferit toate ale noastre, a făcut-o printr-o reținere a puterii dumnezeiești de la această influență¹⁰⁵.

I-a primit ca om pentru noi, voindu-le ființial, adevărind firea și înlăturând osânda noastră, pe al doilea l-a însușit iarăși în chip iconomic ca iubitor de oameni". (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, PG 91, 237 B). „Iar prin impropriere ce înțeleg ei? Pe cea ființială, prin care fiecare având însușirile (firii) și le însușește după fire, sau pe cea prin relație prin care le iubim și ni le însușim de la alții pe cele ce le sunt proprii în mod natural, nepătîmind sau nelucrând noi înșine pe niciuna din ele...: a dormi, a bea, a înseta, a obosi, a lăcrima, a se întrista de moarte, a se teme de moarte, crucea, moartea". (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, PG 91, 220 C).

¹⁰⁴ S. BULGAKOV spune că natura omenească a lui Iisus, fiind fără păcatul strămoșesc, nu mergea în chip firesc spre moarte, totuși, întrucât puțința de-a muri o avea și Adam dinainte de păcat, Domnul n-a fost cu totul în afară de puțința morții, dar de-a unei morți silnice, nu naturale. Inevitabilă a devenit moartea pentru Iisus numai după ce în Ghetsimani Și-a asumat deplin păcatul omenesc. Nestând moartea în natura Sa, Iisus nu putea muri decât de moarte silnică (*Agneț Bojii*, pp. 396-397). Se pare că această concepție a lui S. Bulgakov nu corespunde cu a Sfântului Maxim Mărturisitorul, întrucât el pare a pune și moartea împreună cu păcatul în rândul celor luate de Iisus prin asumare relațională, pe când după Sfântul Maxim moartea este asumată deodată cu firea. Desigur în sens mai larg și neputințele ireproșabile ale firii sunt asumate voluntar, dar deodată cu firea, aprioric, nu aposterioric.

¹⁰⁵ Cf. K. JÜSSEN, *Die dogmatischen Anschauungen*, p. 140. Sfântul IOAN DAMASCHIN spune: „Trupul Domnului însă unit după ipostas cu însuși Cuvântul lui Dumnezeu nu s-a despărțit de mortabilitatea firească, ci a devenit făcător de viață din cauza unirii după ipostas cu Cuvântul". (*Dogmatica*, p. 219).

Această reținere, putem însă adăuga, nu e ceva numai negativ, ci, întrucât Logosul, ca unic subiect al ambelor firi, persista printr-una în suferință, iar prin cealaltă se reținea de la influența anulatoare de suferință, avem o benevolă acceptare a suferinței din partea Fiului lui Dumnezeu, deci o manifestare în această formă a iubirii divine, în care se cuprind toate însușirile dumnezeiești. Reținerea subiectului divino-uman prin firea Sa dumnezeiască de la anularea suferinței este în fond o voință a Lui de-a suferi, o intensificare a iubirii Lui în raport cu omul. Astfel, această reținere nu înseamnă o despărțire a lucrării celor două firi, ci în suferința lui Iisus prin trupul Său avem din nou o colaborare a lor, dând fiecare ce era potrivit cu caracterul ei.

Natura omenească a lui Iisus întrunea deci atât starea anterioară căderii, cât și pe cea de după cădere, dar nu era deplin identică nici cu aceea, nici cu aceasta¹⁰⁶.

Două întrebări se pun în legătură cu asumarea acestor patimi:

1. Care este, privită mai de aproape, legătura lor cu patimile pătoase?

2. Care este rostul asumării lor?

Întrebările acestea sunt atât de strâns împletite, încât aproape nu se poate răspunde la ele separat.

Privitor la prima întrebare, Hans Urs von Balthasar, comentând ideile Sfântului Maxim Mărturisitorul, zice: „Aceste patimi naturale, deși țin la un loc cu păcatul, totuși s-au înrădăcinat atât de adânc în ființa naturii, încât par să

¹⁰⁶ „Din prima alcătuire a lui Adam, pe care a avut-o din facere, a luat nepăcătoșenia și nestrăciunea, iar din nașterea introdusă după aceea în fire, din pricina păcatului, a luat numai trăsătura pătimitoare, însă fără de păcat”. (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quaest. ad Thalass.*, PG 90, 313 C).

fi intrat în constituția ei.”¹⁰⁷ Acesta însă nu e un răspuns satisfăcător. Dacă țin la un loc cu păcatul, provenind în urma lui, oare faptul că au devenit aproape parte integrantă din constituția naturii noastre, le scoate cu totul din legătura organică cu păcatul? Însuși Balthasar se întreabă: „Oare nu este patima, chiar cea ireproșabilă, atât de împletită cu păcatul, încât se face de la ea la el o trecere continuă?”¹⁰⁸

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune despre patimile ireproșabile că ele „caracterizează natura noastră”, celelalte însă „o desfigurează cu totul”. Oriunde vorbește de ele, le consideră ca elemente constitutive ale naturii noastre, deși adeseori le numește „pedepse” (πάθη τῆς ἐπιτιμίας), pe când pe cele păcătoase le consideră „potrivnice firii”. Sfântul Maxim Mărturisitorul manifestă un optimism remarcabil cu privire la natura omenească chiar după cădere, odată ce consideră aceste patimi, ivite în urma păcatului, ca elemente ce-au intrat în constituția ei fără să o altereze. Natura omenească e bună chiar cu aceste patimi, după Sfântul Maxim Mărturisitorul. Încât, aproape că nu știm de care natură vorbește Sfântul: de cea de după cădere sau de cea dinainte. De-o legătură necesară a lor cu păcatul nu este deci vorba la Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Dar problema nu este atât de simplă. Natura omenească nu o întâlnim în concret decât ipostasiată, în formă personală. Iar patimile ireproșabile din natura omenească considerată în abstract primesc un relief păcătos în starea ei ipostasiată. Vom atribui deci ipostasului rolul ingrăt de-a introduce în patimile ireproșabile caracterul păcătos? Dar ipostasul nu este decât natura realizată, existând concret

¹⁰⁷ Die „Gnostischen Centurien...”, p. 256.

¹⁰⁸ Die „Gnostischen Centurien...”, p. 259.

prin sine însăși, spre deosebire de natura ce nu există concret, deci e simplu gândită. Întrucât existența ei concretă este legată în mod obișnuit de condiția de-a fi „prin sine însăși”, faptul acesta implică relieful păcătos al patimilor ireproșabile. Dacă e posibilă o altă existență concretă a naturii omenești decât „prin sine însăși”, nu mai e necesar ca patimile ei ireproșabile să primească un caracter păcătos. În Iisus Hristos avem o asemenea existență concretă a naturii omenești prin altcineva decât prin sine însăși, prin Dumnezeu-Cuvântul.¹⁰⁹

Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind de natură în sine ca având aceste patimi ireproșabile, a privit în concret la Iisus Hristos. Nu e mai puțin adevărat că modul de-a exista al naturii omenești în Iisus Hristos, fără un ipostas propriu, l-a justificat să vorbească despre natura noastră privită în sine, fără ipostas.

În noi, prin urmare, este aproape cu neputință să nu se manifeste o legătură vie, internă între cele două feluri de patimi.

La Iisus au putut să rămână patimile ireproșabile în această formă.

De altfel, când spunem că Iisus n-a asumat și patimile păcătoase ale noastre, trebuie să ne explicăm aceasta și prin faptul că patimile ireproșabile nu se îmbibă la El de calitatea păcatului. Iar, întrucât aceasta se datorează faptului că natura omenească a lui Iisus nu-și are ipostasul propriu ome-

¹⁰⁹ În cei renașcuți în Iisus Hristos, care se orientează cu întreaga lor existență concretă, ipostatică, după voia lui Dumnezeu, condiția existenței „prin sine însăși” a naturii e copleșită de trăirea prin altul, prin Dumnezeu. Deci și la ei poate avea loc o existență fără de păcat, deși nu absolută și ca imposibilitate, ci relativă și voluntară, întrucât și ei trăiesc prin Dumnezeu, desigur nu ca Omul Iisus prin modul de-a fi, ci prin voință.

nesc, teza că lipsa de păcat a Mântuitorului rezultă din subiectul divin din El, e pusă într-o nouă lumină.

Sfântul Maxim Mărturisitorul lămurește ideea că relieful păcătos și-l primește natura omenească prin realizarea ei ca ipostas propriu, în legătură cu gradele voinței, prin care se dirijează toate tendințele naturii. Voința, în fundamentul ei ultim, aparține naturii. În această primă treaptă a ei voința este năzuința generală a firii de-a se menține în existență, de-a fi, de-a trăi și de-a se mișca. Ea ține în mâna ei toate însușirile ființei. Ca atare, voința naturală omenească nu este numai o năzuință biologică, ci și spirituală, întrucât natura omenească este și spirituală¹¹⁰.

În această primă treaptă, ca $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, voința nu și-a precizat niciun obiect, ci e numai năzuința de-a fi. În treapta a doua, ca $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, s-a fixat asupra unui obiect, indiferent de putința de-a fi sau nu obținut. E o năzuință deocamdată fantezistă¹¹¹. Am vrea să fim bogați, sănătoși, nemuritori, fără să cugetăm serios dacă putem realiza aceste dorințe. Ea are în vedere scopul final, nu mijloacele.

Pe o nouă treaptă, năzuința spre scop chibzuieste asupra posibilității de a-l ajunge, deci asupra mijloacelor. Ea se oprește, prin urmare, numai la scopurile posibile, nu și la

¹¹⁰ „Unii din aceia au spus că voința naturală sau voirea este o putere (o facultate) doritoare a ceea ce e propriu firii care dorește [...]. Susținută în mod natural de aceasta, ființa dorește să fie și să se miște potrivit simțirii și minții, poftindu-se după existența ei naturală și deplină [...]. De aceea alții, definind această voință naturală, au spus că ea este o dorință rațională și vitală.” (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Opuscula theologica et polemica*, PG 12 D-13 A).

¹¹¹ „Căci voirea determinată este dorirea imaginativă a celor ce atârnă de noi și a celor ce nu atârnă de noi”. (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Opuscula theologica...*, PG 91, 13 B).

cele imposibile. Nu stă o clipă să cugete ce să mănânce, pâine sau piatră, dar se chibzuieste ce să aleagă, pâine sau fructe. Aceasta e numită de Sfântul Maxim βουλή sau βούλευσις¹¹².

Ca a patra fază urmează decizia, sau opțiunea, sau alegerea între obiectele oferite de chibzuială ca posibile și potrivite pentru cazul dat (προαίρεσις)¹¹³. În aceasta intră, deci, toate fazele anterioare ale voinței.¹¹⁴

Însă opțiunea nu decurge în mod automat din chibzuială. De multe ori aceea ne oferă două obiecte sau direcții, tot atât de bine susținute. Dacă alegem unul din ele și, poate, chiar pe cel mai puțin întemeiat, când chibzuiala nu le prezintă ca egale, aceasta se datorează dispoziției noastre interne. Dispoziția aceasta o numește Sfântul Maxim γνώμη¹¹⁵. Ea are un caracter subiectiv; e „părerea” proprie, e bunul plac, e ceva discreționar.

Buna plăcere aceasta, împreună cu opțiunea provocată de ea, ca manifestare a ipostasului, nu o admite Sfântul Maxim în Iisus Hristos ca om.¹¹⁶ În El decizia e luată de ipos-

¹¹² Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, în: PG 91, 16-17.

¹¹³ „Iar lucrul ales (hotărât) e cel întemeiat pe judecata ce rezultă din sfătuirea cu sine. De aici e vădit că deliberarea se referă la cele ce sunt încă de cercetat, iar alegerea (hotărârea), la cele asupra cărora s-a judecat mai înainte [...]. Nici nu se alege ceva înainte de a se fi judecat.” (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, în: PG 91, 16 B).

¹¹⁴ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, în: PG 91, 16 B.

¹¹⁵ „Ea e dorirea lăuntrică a ceva ce atârână de noi, din care rezultă alegerea; sau afecțiunea bucuroasă spre cele dorite de noi în chip deliberat. Căci trezindu-se din sfătuirea omului cu sine dorința celor judecate vrednice de ales, se naște afecțiunea bucuroasă spre ele. Iar după ea, sau mai bine zis din ea, vine alegerea.” (PG 91, 17 C). Pentru toate aceste noțiuni vezi și PG 91, 21 D-24 A.

¹¹⁶ „A distins socotința (voia arbitrară) de voința naturală. Căci voința, după definirea ei corectă, «este puterea doritoare a ceea ce este după fire». Fiindcă tot ce există din cele ce sunt și mai ales din cele raționale

tasul divin, iar bunul plac al omului nu se validează în El, voia omenească subordonându-se întru totul celei dumnezeiești.

Γνώμη poartă, în general, caracterul de păcat în doctrina Sfântului Maxim Mărturisitorul. Atât ea cât și opțiunea provenită din ea își datorează posibilitatea dubiului în care se află omul, nefiind deplin în clar cu ce e mai bine. Unde adevărul e pus în afară de orice îndoială, ele nu sunt posibile. De aceea, în Iisus Hristos ele nu pot exista. Voința omească a Lui e numai o mișcare dreaptă spre binele pus în evidență absolută de prezența dumnezeirii¹¹⁷. Răul ar proveni,

se dorește după ceea ce este în mod natural; și luând-o, a luat puterea de a dori ceea ce este de la Dumnezeu, o are după ființă spre susținerea sa... Iar aceea care se abate în amândouă părțile este o pornire arbitrară (din socotință). Ea nu e proprie firii, ci persoanei și ipostasului. Aceasta știind-o Nestorie a dogmatizat cu necredință o unire a socotințelor, ca să confirme fiecare din cele două ipostasuri prin fiecare din cele două socotințe și să se păstreze omul simplu printr-o socotință oarecare și printr-o mișcare arbitrară spre Dumnezeu Cuvântul, cum zice el să se realizeze unirea (cu El)". (*Opuscula theologica...*, PG 91, 192 B D; *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 308 D-309 A; 91, 56 B).

¹¹⁷ „Căci dacă e capabil de a proba prin judecată cele contrare, e capabil desigur și de alegerea celor contrare. Iar dacă e capabil de a alege între cele contrare, stând în puterea lui mișcarea spre amândouă, nu e neschimbător prin fire. Deci fiindcă țin de prezența celor contrare sfătuirea cu noi înșine, judecata și alegerea, când nu vor mai fi cele contrare, ci se va arăta tuturor adevărul vădit de sine subzistent (autoipostatic) nu va mai fi alegerea care să se miște spre el prin lucrurile ce se află la mijloc și stau în puterea noastră. Aceasta pentru că nu va fi nici judecata care să facă o despărțire între cele contrare, dintre care să ne facem vrednici de ales pe cel bun în locul celui rău. Iar dacă atunci nu va mai fi alegere potrivit legii firii care stăpânește acum, fiind înlăturată orice putință de folosire îndoită a lucrurilor, nu va mai fi în cei ce doresc cele potrivite firii lucrătoare decât dorința minții.” [PG 91, 24 D]. Iisus a luat firea noastră, „însăși firea în mod desăvârșit, afară numai de păcat, fiindcă acesta nici nu era al firii, ci abaterea și alunecarea socotinței, mișcată contrar rațiunii și legii firii”. (PG 91, 192 A).

după Sfântul Maxim Mărturisitorul, din necunoaștere. Când adevărul e evident, voința nu e decât lansarea în linie dreaptă a dorinței firii după ceea ce este potrivit pentru ea, iar aceasta e binele, căci ce se potrivește ființei ca zidire a lui Dumnezeu trebuie să fie și bun. Ceea ce spune Sfântul Maxim Mărturisitorul despre caracterul inferior al alegerii între două obiecte posibile, confirmă Louis Lavelle când susține că libertatea deplină, spre deosebire de liberul arbitru, e proprie doar Divinității, Actului pur, cum îi zice el.¹¹⁸

Dar oare această dispoziție, părere, care intervine ca un factor subiectiv în tabloul stabilit de judecată, nu rezultă din adâncurile firii? E justă ideea că voința de temelie a firii e bună și abia în precizările ei ipostatice apare răul? Pe lângă aceasta, oare mișcările subterane, neobservate imediat, ale pasiunilor și poftelor, nu grăiesc mai degrabă despre o rădăcină a lor tocmai în substratul firii?

Fără a răspunde direct la această întrebare, e bine, poate, să remarcăm că centrul ipostatic al firii are rolul hotărâtor în ce privește starea morală a ei. Dacă centrul ipostatic se străduiește serios să o îmbunătățească, nu se poate să nu aibă efecte bune. Când în fire se mișcă poftă și pasiuni, totdeauna vom observa o relaxare în veghea centrului ipostatic. El este cel ce poate susține sau reîntrona puritatea în fire.

¹¹⁸ „Libertatea noastră dispune de anumite puteri pe care le găsește înăuntrul nostru, de anumite obiecte pe care le găsește în fața noastră. Astfel, ea se vedește întotdeauna ca o alegere: noi nu o recunoaștem decât sub forma liberului arbitru, astfel încât, în sens precis, libertatea, adică independența deplină, ar fi semnul Actului pur, în vreme ce liberul arbitru ar fi semnul unei ființe individuale angajată în lumea pluralității, și care se află mereu în prezența diferitelor părți care îi revin și din care una va deveni a sa proprie”. „Ea [libertatea] ne obligă să cădem mereu la înțelegere cu necesitatea”. (*De l'Acte*, p. 193).

Iar dacă el este cel ce poate face aceasta, el este și responsabilul când firea e năpădită de rău. Poftele și pasiunile se mișcă în adâncurile firii. Dar ele s-au născut acolo din negrija centrului ipostatic. În orice caz, unde subiectul e atent, e strădalnic în direcția binelui, firea e pură. De subiect depinde ca în ea să domnească puritatea. Acesta e sensul ce se desprinde din asceza Răsăritului, care pune atâta preț pe trezvie, pe efortul voit.

În legătură cu Iisus Hristos, Sfântul Maxim a voit să accentueze că puritatea firească a naturii Lui omenești s-a menținut prin faptul că a avut un ipostas divin¹¹⁹.

Păcatul stă în aplecarea omului în direcția opusă voinței lui Dumnezeu, manifestată prin γνώμη¹²⁰. El devine posibil prin rotunjirea firii omenești în entitate ipostatică proprie. Iar în mod ordinar, aceasta este condiția obișnuită a existenței ei concrete. Când a putut exista odată concret, dar nu rotunjită în sine, ci sub regizoratul centrului ipostatic divin, posibilitatea spre păcat a fost desființată. Ea își actualizează mișcările prin centrul ei, care de astă dată nu era un centru autonom, ci un centru divin.

S-ar putea interpreta însă și altfel ideile Sfântului Maxim Mărturisitorul. El spune că firea, nevrând decât cele

¹¹⁹ „Apoi afirmând o socotință în Hristos, [...] îl dogmatizează simplu om, trebuind să delibereze ca noi din neștiință și îndoială și având în Sine cele contrare [...]. Și de aceea se vorbește în chip potrivit cu privire la noi de socotință care e modul întrebuintării, nu rațiunea firii. Căci și firea s-a schimbat infinit. Dar în umanitatea Domnului, care nu subzistă ca ipostas în mod simplu ca noi, ci dumnezeiește – căci era Dumnezeu, Care S-a arătat pentru noi în trup din noi – nu se poate afirma socotința. Căci prin însăși existența Sa sau prin faptul de a subzista dumnezeiește, avea în mod natural binele ca propriu și răul îi era străin.” (PG 91, 308 D – 309 A).

¹²⁰ „Întru nimic altceva nu se află răul decât în voința noastră, care prin propria deliberare se îndepărtează de voința divină.” (PG 91, 55 C).

potrivite cu ea, vrea în mod implicit binele, căci ea fiind de la Dumnezeu, nu poate fi decât bună ca și ceea ce se potrivește cu ea. Dacă prin opțiunea concretă se poate întâmpla să aleagă și ce nu e potrivit cu ea, aceasta se datorează lipsei de evidență cu privire la ceea ce e potrivit pentru ființă. Dar de unde vine această neclaritate? S-ar putea răspunde: din mărginirea firii noastre. Deci firea vrea binele în general. Dar în existența ei concretă, ipostatică, când trebuie să-și precizeze obiectele voinței, tot din pricina structurii ei, poate alege răul. Optimismul Sfântului Maxim ar părea să aibă un revers pesimist.

În orice caz, și de aici rezultă că posibilitatea păcatului începe din momentul rotunjirii ipostatice a firii, adică din momentul existenței ei concrete după legea obișnuită, din momentul în care voința, ca tensiune virtuală a naturii, își precizează obiectul. Dar într-o existență concretă a ei sub lumina adevărului, deci cum se află în ipostasul Logosului sau chiar în oamenii îmbrăcați în Hristos, păcatul nu mai e posibil.

Oricum s-ar interpreta doctrina Sfântului Maxim Mărturisitorul, rezultă că puritatea e un bun pe care omenitatea nu-l poate avea decât umbrită de prezența lui Dumnezeu, dar atunci o are în mod necesar.

Firea e bună prin sine, dar aceasta e o stare virtuală și numai prin prezența lui Dumnezeu voia ei nu se dezvoltă în γνώμη producătoare de păcat, în arbitrar. Firea se actualizează nepăcătos numai prin acordarea voii sale cu voia lui Dumnezeu. Numai atunci rămâne în făgașul ei firesc. Că nu simplul fapt al existenței ipostatice face pe om păcătos, arată Sfântul Maxim în alte locuri unde vorbește de o γνώμη

readusă în făgașul naturii și consolidată în bine prin împăcarea noastră cu Dumnezeu, realizată de Iisus Hristos¹²¹.

Deci, numai pentru că concretizarea în ipostas a firii omenești a luat un caracter opus naturii, pentru că opus lui Dumnezeu, s-a produs păcatul. Concretizarea ei în ipostasul Logosului n-a putut produce păcatul. Propriu-zis, în Iisus Hristos a existat o γνῶμη omenească, dar nu ca realitate independentă, ci unificată cu γνῶμη ipostasului unic.

Înțelegem acum de ce Dumnezeu-Omul n-a luat patimile păcătoase și cum, cu toate acestea, a avut o natură omenească deplină.

Dar cum a putut lua atunci patimile pedepsitoare, ireproșabile, care au totuși o legătură internă cu păcatul? În ce chip se poate face evidentă apartenența lor la firea omenească, spre deosebire de păcat?

La această întrebare vom încerca să răspundem în cele următoare:

Păcatul, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, nu devine o realitate în firea omenească decât prin rotunjirea ei în ipostas propriu, deci numai când e dată această condiție a activării personale, a precizării voinței naturale în voință calificată. Iar, întrucât firea omenească, în mod natural, nu există decât în chipul acesta autonomist, deviat, păcatul apare în ordinea naturală cu regularitate absolută. Totuși, nu pe firea omenească s-a grefat păcatul, ci pe forma ei obișnuită de existență concretă în ipostas autonomist. Cine

¹²¹ „Ne-a împăcat prin Sine cu Tatăl și între noi, nemaiaivând opinia opusă sensului naturii, ci fiind întocmai ca prin fire, așa și prin opinie, neschimbători”. (*Expositio orationis dominicae*, PG 90, 880 A-B). În alt loc caracterizează Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL γνῶμη tot ca opusă naturii: „dispoziția potrivnică firii a voii noastre arbitrare”. (*Ambiguorum liber*, PG 91, 1044 A).

poate să o realizeze concret cu ocolirea existenței ei obișnuite ipostatice, o înfățișează fără de păcat. Acesta a fost cazul lui Iisus Hristos.

Trăsăturile patice ireproșabile le poartă însă natura omenească chiar și în forma aceasta, întâi din cauză că ele nu lipsesc cu totul nici din starea primordială, deși păcatul a avut puterea de-a le accentua sau actualiza. Trebuința de hrană, de odihnă a avut-o Adam și înainte de cădere, deși nu în măsura de după aceea. Mortalitatea era, nu ca necesitate, ci ca posibilitate, și atunci în firea lui. Pe de altă parte, slăbiciunile acestea au un caracter eminentemente pasiv, spre deosebire de păcat, care, deși potrivit cu numirea lui de patimă, îl doboară de asemenea pe om la starea de pasivitate, totuși e săvârșit cu participarea activă a omului, fiind în strânsă legătură cu acea γνώμη de care vorbeam, care este un atribut al stării ipostatice. Păcatul, fiind astfel indisolubil legat de autonomismul ipostatic, se deosebește de patima ireproșabilă, la care nu participă omul nicidecum cu voia, suportând-o exclusiv în natura sa. Trăsăturile acestea patice sunt slăbiciunile care se produc în fire ca un ecou durabil, dar și ca o accentuare a unor posibilități din ea, în urma păcatului săvârșit pe baza condiției ipostatice a omului. Patima păcătoasă, de asemenea, se filtrează și în fire, ca forță ce duce natura în mod pasiv, dar ea păstrează continuu și o latură activă ipostatică și nu se poate actualiza decât prin consimțământul acesteia din urmă. Patima păcătoasă e ceea ce variază de la om la om și ceea ce putem face să se micșoreze până aproape de dispariție. Cele ce țin de natură, inclusiv pătimirile ireproșabile, nu pot fi desființate. Ele rămân, oricât s-ar îmbunătăți omul, ca elemente neschimbate (ἀναλλοίωτος, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul)

și generale ale firii omenești. Iisus Hristos a luat firea omenească de după cădere, cu slăbiciunile ei aflate virtual încă înainte de păcatul strămoșesc, dar n-a luat-o în autonomia ei ipostatică, care constituie condiția păcatului.

În ipostasurile umane nu se poate separa strict între patimile pedepsitoare și cele păcătoase. La oricare din slăbiciunile noastre se alipește păcatul, datorită laturii noastre ipostatice. Foamea naturală se transformă, de pildă, repede în foame păcătoasă, asociindu-se la ea pofta după un anumit aliment, ca γνῶμη a stării ipostatice. Iisus Hristos putea suferi chinul foamei fără a o însoți de pofta dezordonată, autonomă, după un anumit aliment, ci ținându-și chinul în frâu prin voia Sa ce aștepta hotărârea subiectului divino-omenesc.

La Iisus Hristos pot fi privite în toată limpezimea aceste trăsături patice ireproșabile, care la noi sunt infectate de păcat și se pot purifica numai treptat. „Există o frică conformă naturii și există o frică contrară naturii” spune Sfântul Maxim Mărturisitorul¹²². La noi am putea spune că frica naturii nu o mai avem decât în forma fricii contrare naturii. La Iisus nu există decât prima. Frica conformă naturii este mișcarea de apărare a ființei prin contractiune sau retragere. Frica contrară naturii este aceeași mișcare fără dreaptă judecată și cu pierderea stăpânirii de sine.

Deși integral pasivă, această frică conformă naturii, sau tocmai de aceea, e mai deplin ținută în frâul voinței, nu al

¹²² „Căci există atât o frică după fire, cât și una contrară firii. Frica după fire este o putere ce susține existența prin ferire. Pe cea contrară firii, ce se naște din trădarea gândirii, Domnul nu Și-a însușit-o. Dar pe cea după fire, care indică puterea existenței în fire de a se susține în existență, a primit-o Cel ce e bun, pentru noi, cu voia”. (*Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 297 D).

unei voințe gnomice, ci al voinței generale a naturii umane, subordonată deciziei ipostasului cel unic din Iisus Hristos.

Astfel, în Iisus Hristos se realizează o sinteză minunată între aceste două lucruri atât de contrare în experiența noastră: teama de moarte și voința care o ține în frâu și care așteaptă supusă hotărârea Logosului, primindu-și chiar din uniunea ipostatică cu El această putere. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul poate spune că la Iisus „cele naturale nu anticipează voința”¹²³. Deși patimile Lui nu sunt trecute prin voia precizată ipostatic, ci au numai caracterul general al unor patimi ale naturii, ele sunt în chip mai deplin stăpânite de voință, atât pentru că natura însăși e și voință și se mișcă numai spre ceea ce e cu adevărat potrivit ei, adică spre bine, cât și pentru că hotărârile, în Iisus Hristos, sunt ale ipostasului divin care are altă putere de-a ține în frâu toate mișcărilor naturii umane pe care a luat-o. Pe noi, orice patimă care pornește din natura noastră și care, după sensul ei, este ireproșabilă ne răpește și ne face păcătoși. Întâi, pentru că voința precizată ipostatic nu e un grad mai accentuat de voință, ci unul precizat în sens autonomist-păcătos. Al doilea, pentru că în firea noastră e amestecat și păcatul și el se filtrează prin orice trăsătură patică nepăcătoasă după sensul ei. Noi suntem robi păcatului prin orice trăsătură patică, suntem înlănțuiți, „aruncați” într-o existență păcătoasă, întrucât chiar liberul arbitru ipostatic prin care ar trebui să ne ajutăm e păcătos. La noi „patima” e „patimă” în sensul eti-

¹²³ „Căci în Domnul nu premerg cele naturale voinței, ca în noi. Căci flămânzind cu adevărat și însetând, nu a flămânzit și a însetat în modul nostru, ci într-un mod mai presus de noi, adică cu voia. La fel și înfricoșându-Se, nu Se înfricoșează ca noi, ci mai presus de noi”. (*Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 297 D).

mologic deplin al cuvântului, întrucât nu putem să o stăpânim prin voință. La Iisus patima păcătoasă nu există, iar patima ireproșabilă e dominată de voința Lui, în primul rând tocmai pentru că nu e în El păcatul care să dea patimii putere și, în al doilea, pentru că voința Lui cea precizată ipostatic e voința Logosului divin. Iisus nu cade doborât definitiv sub forța foamei sau a temerii de moarte, cedând ca urmare ispitei de-a le înlătura cu orice chip. Oricât Îl chinuiesc și pe El, rămâne cu voința Sa nedoborât.

Din acestea se lămurește și sensul ispitelor cărora a fost supus Mântuitorul. Ele nu au fost numai o înscenare pentru ochii noștri, ci exprimă suferința reală a Domnului sub presiunea acestor slăbiciuni și încordarea voinței Lui de-a nu se lăsa covârșit de ea. Se spune că Iisus n-a putut păcătui. Dar aceasta nu exclude încordarea voinței Lui, ci o implică. N-a putut păcătui, pentru că a avut o voință în stare să domine suferința și pentru că voința Lui nu putea admite să fie covârșit de suferință. În concret, în experiența Lui, Iisus a trăit o încordare a voinței de-a domina suferința. Nepuțința de-a păcătui nu trebuie asociată, în închipuirea noastră, cu o inerție a naturii, ci cu o însușire spirituală a ei. N-a putut păcătui, pentru că, prin omenitatea Lui, Iisus n-a putut fi inert, ci a reprezentat suprema culme a unei spiritualizări și a unei încordări de voință subordonată lui Dumnezeu.

Dar suferințele provenite din slăbiciunile cărora era supus au urcat uneori la un grad care a întrecut orice suferință omenească, tocmai pentru că El n-a căutat să le ocolească prin acceptarea ispitelor. Suferințele Lui au fost în raport direct proporțional cu încordarea Lui voluntară, de-a nu căuta scăpare de ele prin păcat. Iisus a fost, în aceste momente culminante ale suferințelor, într-o situație analogă cu

omul care, după ce și-a asumat o mare misiune și întâmpină osteneli uriașe în îndeplinirea ei, merge înainte, suferind, dar nelăsând o clipă să se furișeze în cugetul lui ispita și regretul.

S-a pus întrebarea: Poate fi Iisus pildă pentru noi, dacă nu putea păcătui? Noi avem de luptat și cu păcatul în suferințe și ușor putem aluneca din suferință în păcat. Chestiunea se pune însă altfel: Iisus poate fi pildă pentru noi nu întrucât noi putem păcătui, iar El nu putea, ci întrucât putem și noi să nu păcătuim. Putința noastră de-a nu păcătui și neputința Lui de-a păcătui se experiază intern în aceeași încordare a voinței. Noi trebuie să luptăm cu suferința stăpâniți de gândul că putem să nu cădem în ispită și, dacă vom cădea, suntem vinovați. Dacă vom lupta astfel, nu vom cădea. Iar Iisus lupta cu suferința nu cu nepăsarea celui ce știe că nu poate fi atins de ispită, ci cu conștiința că această imunitate și-o datorează tocmai încordării Lui de voință, ba chiar coincide cu ea: nu poate cădea în ispită, pentru că voința Lui nu poate să nu lupte încordat, dar biruitor, cu suferința. Pe lângă aceasta, Iisus este pildă nu pentru oamenii care luptă numai prin puterea lor, ci pentru cei ce primesc ajutorul dumnezeiesc. Harul Sfântului Duh le dă și lor o putere mai presus de omenitatea lor, precum a avut și Iisus o putere mai presus de omenitate¹²⁴.

Cu deosebire grea a fost lupta Mântuitorului cu teama de moarte în grădina Ghetsimani. Teamă de moarte aparține, în mod firesc, trupului nostru. În aceasta nu e nimic

¹²⁴ Nu mai vorbim de pilda ce ne-o dă Iisus prin faptul că a acceptat coborârea cea mai uluitoare din slava cerească până în praful existenței noastre create, cu totul voluntar, ceea ce nu putem realiza noi nici pe de parte, căci orice coborâre a noastră se face de la o înălțime foarte relativă și, în general, suferințele omenești și moartea nu le primim voluntar, ci sunt destinul nostru necesar.

păcătos¹²⁵. Dar dacă, în același timp, teama de moarte n-ar fi fost ținută în frâu de voința Lui, ea ar fi devenit prilej de cădere în ispită, de străduință de ocolire a morții cu orice preț. În Ghetsimani voia omenească a lui Iisus a câștigat deplina victorie asupra temerii de moarte, fără ca să devină impasibil la chinul acestui gând. Până în acea noapte nu s-au încleștat serios temerea de moarte și voința Lui, ci aceea se manifesta vag și general fără să fie prinsă cu amândouă brațele de voință și dominată. În Ghetsimani, sub amenințarea imediată a morții, temerea a izbucnit cu o intensitate supremă, dar și voința trebuia să o întâmpine cu aceeași putere. Astfel, în acea noapte Iisus S-a cununat în duh cu moartea: a acceptat-o cu voința Sa.

Această biruință a voinței asupra temerii de moarte a naturii omenești a însemnat spiritualizarea supremă a naturii, transfigurarea și eliberarea din inerția și neputința ei. Temerea de moarte, fără să însemne o stare de contradicție față de Dumnezeu, e totuși una de contrast, de sens deosebit¹²⁶. Pentru acordarea deplină a naturii umane cu voia lui Dumnezeu, trebuia ca înăuntrul ei să se producă această victorie a voinței asupra temerii de moarte, mai ales că pentru Iisus moartea pe cruce era o misiune.

¹²⁵ „Căci nu se poate nega că trupul nu voiește să moară. Fiindcă aceasta e propriu firii lui...” (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Opusc. theol. et pol.*, în PG 91, 164 C – 165 B; 224 D).

¹²⁶ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Opusc. theol. et pol.*, în: PG 91, 212 C D. S. BULGAKOV spune: „Hristos a fost ispitit real. Cu alte cuvinte, El a încercat, cu adevărat, greutatea drumului Său, pe care a simțit-o. Această greutate a fost, mai întâi de toate, naturală. O neîntreruptă victorie asupra trupului *neascultător* și *neputincios*... El a luat în natura Sa omenească neiluminarea și *autonomismul* acestei lumi, care trebuia, prin biruință liberă, adusă la închinarea lui Dumnezeu”. (*Agneț Bojii*, p. 327). Cu excepția celor două cuvinte marcate, textul lui S. Bulgakov se potrivește cu ceea ce se cuprinde în expunerea noastră.

Iisus trebuia să ia o natură omenească împovărată de capacitatea pătimirilor ireproșabile, pentru ca, în victoria asupra lor, să o întărească, să o spiritualizeze dinăuntru în afară.

Dar, prin patimile acestea purtate biruitor, El a biruit și asupra păcatului. Păcatul e înlesnit în fiecare om de aceste pătimiri. Ele sunt materia în care se aprinde el. Ele sunt ușa prin care intră. În Iisus Hristos păcatul n-a mai putut pătrunde prin mijlocirea lor. Natura omenească din El a putut sta împotriva până la sfârșit asaltului păcatului. Pătimirile Lui, în loc să fie vadurile prin care să intre păcatul, au fost zonele de foc care au ținut la distanță orice păcat, arzându-l în față și făcându-l să îngenuncheze înaintea naturii Lui omenești¹²⁷.

Pentru prima dată păcatul s-a dovedit slab față de natura omenească. Momentele ispitelor coincid cu momentele în care elementul pătimitor a produs suferințele culminante în natura omenească a lui Iisus, oferind păcatului maxima posibilitate de pătrundere în ființa Lui. Dacă în acele momente păcatul n-a putut pătrunde în natura Lui omenească, n-a mai putut pătrunde niciodată. În ispitele Domnului na-

¹²⁷ „A dezbrăcat Domnul căpeteniile și stăpâniile la prima experiență a ispitelor în pustie, vindecând patima plăcerii pentru întreaga natură. Le-a dezbrăcat iarăși în timpul morții, dezrădăcinând, de asemenea, din natura noastră patima durerii... Luând fără de păcat caracterul pătimitor al firii, prin care lucra ale sale toată puterea rea și vătămătoare, a dezbrăcat în timpul morții (căpeteniile și stăpâniile) venite asupra Lui pentru probare, triumfând și expunându-le pe cruce în timpul ieșirii sufletului, ca pe unele ce n-au aflat nimic al lor în elementul pătimitor al naturii. Câtă vreme ele așteptau să afle ceva omenesc în El, din pricina trăsăturilor patice naturale ale trupului Său, El, prin puterea Lui, a eliberat prin trupul Său cel sfânt, care a fost primit din noi, toată natura oamenilor de păcatul amestecat cu elementul pătimitor, supunând chiar prin elementul pătimitor al firii dinastia cea vicleană ce domnea chiar în acel element”. (*Quaest. ad Thalass.*, PG 90, 316 C D).

tura omenească a câștigat o victorie reală asupra păcatului, făcându-l, pentru prima dată, neputincios. Căpeteniile nevăzute ale răului au încercat să strecoare în El ispita ocolirii suferințelor, fiind înșelate de prezența elementului pătimitor în El. Domnul a simțit aceste căpetenii dând târcoale. Dar ispita n-a pătruns în El nicio clipă. Și, însuși faptul că Mântuitorul S-a aflat de câteva ori pe muchia de pe care orice om a căzut în prăpastia păcatului, fără ca să cadă rob ispitei, înseamnă o biruință a naturii omenești și o slăbire a păcatului în raport cu ea.

Așa se luminează rostul asumării de către Hristos a patimilor ireproșabile ale naturii omenești. Asumându-le și suportându-le, Mântuitorul a redat voinței naturii noastre supremația asupra lor cu ajutorul lui Dumnezeu și a topit la flacăra lor forța păcatului. Dacă n-ar fi trecut natura omenească prin suferințele produse de elementul pătimitor, n-ar fi avut prilejul să dobândească o victorie incontestabilă asupra păcatului. E ușor să nu păcătuiești până ce nu te îndeamnă suferința supremă să o eviți. Dar păcatul rămâne posibil pentru cazul unei suferințe supreme prin care nu ai trecut. Natura omenească a lui Iisus s-a așezat în cele mai precare situații, în cele mai favorabile pentru izbânda păcatului. Și a biruit chiar în aceste situații. În suferința Sa, Domnul a mistuit păcatul firii noastre „cum mistuie focul ceara sau soarele umezeala pământului”¹²⁸.

Biruința aceasta a atins cu adevărat păcatul naturii omenești, nu numai întrucât n-a lăsat firea Sa să îngenuncheze sub păcat și a ridicat în ea voința deasupra suferinței, ci și întrucât Iisus S-a identificat, într-un anume sens, cu păcatul tuturor oamenilor.

¹²⁸ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, PG 90, 316 B; 91, 1044 A.

Am arătat mai înainte că, în afară de elementul pătimitor ireproșabil pe care l-a asumat ființial (οὐσιωδῶς), Iisus a luat asupra Sa și patimile necinstei, adică păcatul, dar prin relație, așa cum ne facem părtași de faptele și suferințele altora fără ca noi înșine să le săvârșim sau suportăm. Precum mama suferă de rușinea și de durerea faptelor rele ale fiului (poate mai mult chiar ca el), de parcă ea le-ar fi săvârșit, substituindu-se într-un anume sens lui, tot astfel, Iisus S-a substituit tuturor oamenilor în calitatea lor de păcătoși și suferința Lui n-a fost numai din pricina slăbiciunilor omenesti ireproșabile pe care le-a luat, ci și din pricina durerii pe care o simțea pentru păcatele tuturor. Astfel, El a asumat elementul pătimitor al firii noastre nu numai pentru a rezista în situația cea mai precară ispitei, biruind păcatul, ci și pentru a avea un instrument prin care să sufere toată rușinea și durerea pentru păcatul omenesc, asumat în chip relațional-comunionist de El. Precum capul suferă de durerea trupului sau medicul iubitor și milos de durerile bolnavului, așa a suferit Iisus de păcatele noastre și în această suferință le-a topit cum topește focul ceara¹²⁹.

El ne-a reprezentat în lupta Sa cu păcatul prin suferință, nu numai întrucât a biruit prin natura Sa individuală, iar această biruință ne-o comunică și nouă, ci și întrucât El ne substituia prin dragoste, prin solidaritate, pe toți. Tot păcatul omenirii, toată omenirea vinovată, o adunase în suferința Lui pentru ea. El stabilise o legătură internă, vie cu toată omenirea și în actele și suferințele Lui nu era numai El, ci înlănțuită de El, întreaga omenire. Lupta din Ghetsimani cu teama de moarte și biruința asupra acestei temeri

¹²⁹ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Op. theol. et pol.*, PG 91, 237.

a fost lupta și biruința întregii omeniri¹³⁰. Niciodată nu a reprezentat pe vreo scenă o persoană în chip atât de real toată omenirea, ca Iisus în Ghetsimani.

Pe scena aceea universală, pe care fiecare din noi a fost oarecum prezent prin voia lui Iisus Hristos, s-a decis în bine soarta tuturor celor ce vor să tragă consecințe pozitive pentru ei, toți au dobândit supremația asupra păcatului și a morții.

Din toate analizele acestea de detaliu rezultă că rostul general al trăsăturilor patice ireproșabile asumate de Iisus e acela de punte între El și oameni. Am spus înainte că Persoana divină a Logosului înseamnă, în primul rând, intenționalitate eminentă spre comuniune. Aceasta se arată și prin faptul asumării unor suferințe care nu sunt deloc pentru El, ci pentru alții. Ca și activitatea și cuvântul omenesc, pătimirea omenească ireproșabilă a lui Iisus a fost o ancoră pe care a aruncat-o de la Sine în ființa semenilor. Fiul lui Dumnezeu a venit aproape de oameni în toate privințele. N-a venit numai într-o aparență de apropiere, ci real, intern, aruncând de la Sine la oameni toate punțile de unire mântuitoare. Prin toate ne vine Dumnezeu aproape, nu pentru a Se împlini pe Sine, ci pentru a ni Se face accesibil și mântuitor, pentru a ne arăta dragostea Sa în forme sesizabile.

Suferința e descoperită astfel, grație creștinismului, drept ceea ce poate fi ea de fapt, în forma ei înnobilită, drept centru dinamic de unificare a omenirii, de adunare a ei din împrăștierea demonică în împărăția Tatălui ceresc.

¹³⁰ „De fapt a imprimat în Sine în mod real ceea ce ne e propriu prin teama de moarte, pentru puțin timp, ca să ne elibereze pe noi și de aceasta.” (*Op. theol. et pol.*, PG 91, 196 D). „[...] dar întipărend până acolo ceea ce e al nostru, încât să alunge toată frica de moarte a firii noastre și s-o întărească și s-o ridice în pornirea bărbătească a înfruntării ei (sc. a morții).” (*Op. theol. et pol.*, PG 91, 84 C).

5. ÎNDUMNEZEIREA FIRII OMENEȘTI

Chenoza firii dumnezeiești, cum am sugerat-o, cu observarea neschimbabilității divine, ca împletire a existenței și activității ei cu firea omenească, are ca revers îndumnezeirea firii omenești. Am văzut că baza chenozei, temeiul care face posibilă și explicabilă manifestarea firii dumnezeiești prin firea omenească, fără să se schimbe, este iubirea. Tot iubirea este temelia și puterea îndumnezeitoare a firii omenești. Precum în manifestarea iubirii divine prin însușirile și posibilitățile omenești e prezentă și activă însăși dumnezeirea, care s-a coborât fără să se coboare și fără să se schimbe, la fel o natură omenească, devenită vehicul și focar al iubirii divine, este îndumnezeită, fără să înceteze a fi natură omenească. Astfel, ceea ce-i smerenie, ca formă necesară uneori de manifestare a iubirii, pentru vederea îngroșată de păcat a oamenilor, este în realitate înălțare și îndumnezeire.

Îndumnezeirea nu stă într-o dilatare fizică, substanțială, a naturii omenești, ci într-o purificare și intensificare spirituală. Aceasta e direcția spre care îndrumă toată antropologia și pedagogia ascetică-mistică a Sfinților Părinți. Idealul lor e purificarea de patimi ca expresii ale egoismului, pentru a face posibilă sălășluirea iubirii de Dumnezeu și de oameni. În amândouă privințele progresul se face deodată, dar nu numai prin om, ci și prin Dumnezeu. Numai încurajarea ce ne-o dă Dumnezeu prin harul și dragostea Sa ne ajută să creștem în lepădarea patimilor egoiste și în iubirea dezinteresată.

Îndumnezeirea, în general, înseamnă o trezire și o amplificare a puterilor spirituale ce stau amortite în firea noas-

tră din cauza păcatului, sub pecetea unei vrăji rele. Noi nu putem ști până la ce grad pot crește forțele naturii umane. Uriașele variații intelectuale și spirituale de la om la om ne arată că ea nu este încremenită în limite rigide, ci are o mare elasticitate. Noi nu putem ști însă până unde poate fi urcat plafonul ei de sus. Pe de altă parte, această creștere nu este numai o dezvoltare dinlăuntru în afară, ci este și un adaos de putere dinafară, de la Dumnezeu. Propriu-zis, puterile naturii actualizate și harul ce vine de Sus nu stau alături ca două entități deosebite, ci se sintetizează într-o singură mare forță spirituală. Harul este mai degrabă trezitorul și amplificatorul puterilor naturii. Avem aici un caz analog cu acela pe care îl observăm când puterile noastre cresc sub privirea de dragoste și de încredere a unui semen al nostru. Nu știm ce e de la noi și ce e de la el. Dar amândouă sunt necesare¹³¹.

¹³¹ Analogia între creșterea puterilor omului prin dragostea ce-l leagă de altul și îndumnezeire e foarte la locul ei, odată ce ultima se datorează raportului nostru de dragoste cu Dumnezeu. De aceea, multe din trăsăturile iubirii ne pot servi ca trepte pentru ridicarea la înțelegerea darurilor îndumnezeirii. Ludwig BINSWANGER constată că omul ce ființează ca dragoste își simte existența ca avându-și temeiul într-un dar și fiind înconjurată de dar, de grație, spre deosebire de omul-grijă al lui Heidegger, care se simte străjuit de neant la amândouă capetele ființării sale. La întrebarea cu ce se simte dăruit omul în starea de iubire, Binswanger răspunde: cu plinătatea de ființare (*Daseinsfülle*), care e o sporire a dragostei prin ea însăși, în relația eu-tu (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942, p. 154). „Această plinătate o socotim ca o debordare a ființei [*Überschwang des Daseins*]. În opoziție cu umflarea și revărsarea râului vieții (a energiei ei vitale), debordarea ființei în iubire trebuie înțeleasă ca o super-spațializare [*Überräumlichkeit*] și super-temporalizare [*Überzeitigung*], ca infinitivare [*Verunendlichung*] și înveșnicire (supra-istoricitate) [*Verewigung, Übergeschichtlichkeit*]”. Pe când pentru omul-grijă al lui Heidegger orice lansare spre clipa viitoare implică o îmbogațire, dar, în același timp și o renunțare la alte posibilități, deci un plus și un minus, omul ca iubire se află continuu într-o

Tot raporturile dintre oameni, arătându-ne că lipsa dragostei cuiva față de noi și a noastră față de cineva ne slăbește puterile, ne ajută să înțelegem cum lipsa harului, ca iubire a lui Dumnezeu față de noi, și păcatul egoismului țin natura noastră adormită ca sub o vrajă rea sau deturnată din făgașul ei normal, animalizată, întocmai ca în basme.

Astfel, această stare de mare dezvoltare spirituală a naturii umane, nefiind decât o întrepătrundere a ei cu harul divin, încât nu mai putem distinge în iradierea ei de forță ce este uman și ce este divin, pe drept cuvânt poate fi numită îndumnezeire.

Iubirea, al cărei subiect a devenit cel îndumnezeit, e dumnezeiască. Omul ajunge astfel izvorul unei iubiri nesfârșite dumnezeiești, un alt dumnezeu, dar nu de la sine, ci prin har și prin comuniune cu Dumnezeu; nu printr-o ființare autonomă, ci prin participare neîntreruptă la izvorul îndumnezeirii. Din el iradiază lumina ca dintr-un alt soare, dar numai întrucât reflectează sau transmite, ca mediu, lumina unicului soare central al existenței. Pe de altă parte, omul nu se confundă cu Dumnezeu, nu se pierde caracterele

creștere pură, el crește cu toate posibilitățile, cu toate virtualitățile sale. („Această transcendență nu mai arată caracterul dublu al motivării grijii, anume însușirea de a fi depășit și privativ, ci ea depășește pur și simplu... Prin urmare, existența înțeleasă ca iubire nu este privată în acest fel de nicio altă anume posibilitate.” (*Grundformen...*, p. 155)). Astfel înțelegem mai ușor ce înseamnă punerea în valoare a tuturor posibilităților omului prin iubirea îndumnezeitoare. Dar, cu toată starea de supra-abundență, de debordare, mereu crescândă, produsă de iubire, firea nu iese din caracterele ei finite, deși trăiește în infinitate și transmite infinitatea, spune Binswanger, făcându-ne să înțelegem cum e posibil același lucru în cazul îndumnezeirii: „Depășindu-se, existența nu «zboară» peste ființă... Dar în opoziție cu depășirea eliberatoare a grijii, depășirea curată a dragostei alcătuiește ființa finită ca o ființă infinită.” (*Grundformen...*, p. 156).

naturii sale, căci nu din sine iradiază aceasta puterile divine, ci ea transmite doar prin formele și organele ei puterea divină ce își are izvorul ultim în natura divină.

Dar dacă natura oricărui om poate atinge prin îndumnezeire trepte de înălțime uluitoare, cum ni se arată în pilda sfinților, natura umană a lui Iisus Hristos a atins prin îndumnezeirea de care s-a împărtășit, fiind purtată de ipostasul divin, ultima treaptă posibilă de amplificare a puterilor ei, pe care noi nici nu ne-o putem închipui unde se află. Întrucât subiectul în El este Cuvântul dumnezeiesc și, întrucât natura Lui dumnezeiască și lucrarea ei sunt împreunate nedespărțit cu natura omenească și cu lucrarea acesteia, prin toate gândurile, însușirile și direcțiile de lucrare ale firii omenești se manifestau puritatea desăvârșită și iubirea divină. Natura umană nu era anulată, ci ea da forma, canalul și sfortarea ei întru purificare și dragoste. Dar natura divină dădea prin subiectul comun ajutorul și lucrarea dragostei ei, care prelungea și mărea până dincolo de orice limită rezultatele eforturilor de purificare și puterea dragostei manifestată prin firea omenească¹³².

¹³² Sfântul IOAN DAMASCHIN expune astfel îndumnezeirea trupului, care nu-i schimbă însușirile naturale: „Trupul Domnului, însă, s-a îmbogățit cu activitățile dumnezeiești în virtutea unirii preacurate cu Cuvântul, adică după ipostas, fără să sufere vreo pierdere însușirile cele firești. Căci nu lucrează cele dumnezeiești în virtutea energiei lui, ci în virtutea Cuvântului unit cu el, Cuvântul arătându-și prin el propria Lui energie. Căci fierul înroșit în foc arde nu pentru că posedă, în virtutea unui principiu firesc, energia de-a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul”. (*Dogmatica*, Cartea III, Cap. XVII, p. 208). (Citatul se potrivește și pentru cele spuse la „Comunicarea însușirilor”). Dar, întrucât natura omenească, atunci când se manifestă prin ea energiile dumnezeiești, nu încetează de-a fi și ea activă, într-un anume fel se poate spune că subiectul purtător simte energiile ambelor naturi, cele divine

Precizat astfel sensul îndumnezeirii, dogma bisericească despre îndumnezeirea firii omenești a Domnului încă din timpul vieții de pe pământ devine mai ușor de înțeles. De asemenea, ni se lămurește învățătura că și în cer, cu toată îndumnezeirea dusă la maximum, firea omenească și-a păstrat caracterele ei și, deci, n-avem nevoie de teorii precum cea a lui Luther despre ubiquitatea trupului Domnului după înălțare, care depășește cadrele dogmei din Calcedon despre neschimbarea firilor. Toate încercările de imaginare

prelungind pe cele umane. Organele și energiile naturii umane devin tot mai apte pentru rolul de canal și de prilej al manifestării energiilor divine, în proporție cu desăvârșirea lor. Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL poate vorbi astfel de o posibilitate fără limită a naturii omenești de-a iradia energiile divine. E adevărat că el afirmă că natura umană este pasivă în starea de îndumnezeire și pasivitatea aceasta este caracteristica vieții viitoare, spre deosebire de activitatea din viața aceasta. Dar pasivitatea nu are un înțeles de inerție dacă e posibil un progres fără sfârșit al naturii umane în această stare, pentru a fi mediul unei tot mai bogate iradierii a energiilor divine: „Cât ne aflăm aici suntem activi până ajungem la capătul veacurilor, când vor lua sfârșit puterea și lucrarea noastră într-o activă. În veacurile ce vor urma, însă, suportând prefacerea cea spre îndumnezeire prin har, nu vom activa, ci vom fi pasivi (pătîmind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate). Și din această pricină nu vom ajunge niciodată la capătul îndumnezeirii (ὁὐ λήγομεν θεουργοῦμενοι). Căci aceea va fi o pătimire suprafirească, neexistând niciun cuvânt care să definească acea îndumnezeire fără sfârșit a celor ce o vor pătimi”. (PG 90, 320 D). („[...] pătimește prefacerea sa în dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururea”, PG 90, 321 B). Îndumnezeirea e o sporire continuă a dragostei din ea însăși, sporind împreună arătarea dragostei divine și capacitatea de-a o primi, deci capacitatea de dragoste a omului. Dacă progresul fără sfârșit al omului va consta într-o tot mai sporită capacitate a firii umane de-a fi canalul energiilor divine, poate îndumnezeirea supremă a omenității lui Hristos înseamnă o perfectă capacitate a ei de-a transmite toată infinitatea puterilor divine. Dar aceasta numai după înălțare.

și înțelegere a îndumnezeirii sunt prea încărcate de complexul conceptelor: spațiu, substanță, putere fizică directă. Îndumnezeirea ar trebui să fie, după aceste închipuiri, o dilatare spațialo-energetică la infinit, ceea ce ar duce la o spargere a limitelor, la o anulare a firii omenești.

Dar, esențial omului este să fie subiect de intenționalitate, susținută de un efort spiritual limitat. Când la efectele efortului propriu simțim că se adaugă efectele cu mult mai mari datorită unui alt centru și subiect de putere spirituală, firea noastră nu s-a anulat, întrucât ne dăm continuu seama de ceea ce dă ea. Cuvântul dumnezeiesc după Întrupare, atât în timpul cât s-a mișcat cu firea Sa omenească pe pământ, cât și după aceea, în vecii vecilor, rămâne conștient de limita eforturilor făcute prin natura Sa omenească. Dar, întrucât cu lucrarea omenească e asociată cea dumnezeiască, El e purtătorul unor puteri nelimitate.

Totuși, este o deosebire între îndumnezeirea firii Sale omenești cât a purtat-o pe pământ și îndumnezeirea de la Înviere și, mai ales, de la Înălțare încoace. Sfânta Scriptură vorbește stăruitor despre o mărire, o slavă deosebită în care a intrat Iisus după Înălțare. Desigur, aceasta constă și într-o cădere a solzilor de pe ochii omenești, care au văzut în urma Învierii și a Înălțării, în smerenia lui Iisus Hristos arătată în Întrupare și Jertfă, adâncimea iubirii dumnezeiești; au văzut că fața de om pe care Și-a luat-o nu e decât manifestarea neînchipuitei iubiri a Fiului lui Dumnezeu și, văzând aceasta, oamenii s-au legat cu sufletul de El, în chip deosebit, ca de cel mai apropiat de ei.

Dar Învierea și Înălțarea nu înseamnă, totuși, numai o modificare a subiectivității omenești, ci și o amplificare

obiectivă a omenității lui Iisus Hristos, fără ca să iasă din caracterele generale ale ei. Cit a fost Iisus cu firea omenească pe pământ, trupul Său era supus slăbiciunilor și pătimirilor ireproșabile ale trupului omenesc îndeobște. Toate acestea se repercutau ca suferință în suflet. El suferea de oboseli, de foame și sete, de durerile cuielor cu care a fost răstignit. După Înviere și Înălțare trupul s-a spiritualizat, nemaifiind supus condițiilor de existență materială de pe pământ. Partea spirituală a firii omenești, și cu ea și dumnezeirea, nu mai avea în fața ei rezistența și opacitatea materiei, ci inundau la vedere și se manifestau fără piedică. În aceasta constă aspectul de strălucire al trupului îndumnezeit. Fiul lui Dumnezeu ar fi putut și înainte de moarte să spiritualizeze trupul Său, arătându-l strălucit. Dar S-a reținut prin natura Sa dumnezeiască de a-l scoate din legea pământească generală a încercărilor și suferințelor omenești. A voit să urmeze calea firească a trupului omenesc, care numai după moarte iese din condițiile materiale ale existenței istorice. Atotputernicia era în Iisus Hristos și cât a fost pe pământ și se manifesta în susținerea Universului și uneori în fapte minunate. Dar atotputernicia este în mâna voinței lui Dumnezeu și e folosită cu un scop, unde și când voiește. Nu e putere naturală elementară ce se revarsă oriunde fără rânduială. Fiind om între oameni, ea se manifesta ca iubire și prin iubire, singura formă în care le putea face maximum de bine, ridicându-i la rangul de subiecte iubitoare de Dumnezeu și de semeni.

Impasibilitatea, strălucirea de după Înviere pune o distanță între Iisus și oameni, deși nici aceasta nu e, în raport cu ei, o strălucire fizică, constrângătoare, ci una spiri-

tuală, caldă; e iubirea neumbrită de piedica trupească, e iubirea unei ființe care s-a ridicat peste mizeriile omenești. Dar tocmai întrucât nu mai e strecurată prin aceste piedici omenești comune tuturor oamenilor, tocmai întrucât se constată mai evident că e iubirea lui Dumnezeu și nu a unui simplu om, tot se creează o distanță. Întrucât e iubire evidentă apropiere, dar întrucât e vizibil iubire a lui Dumnezeu, impune respect și chiar temere. Încât dragostea și temerea se împreună antinomic, dând un fel de sfială sfântă, de dorință sfielnică, cum se spune în Sfânta Liturghie: „Cu *frica* lui Dumnezeu, cu credință și cu *dragoste* să vă apropiați.” Curajul apropierii e ajutat de faptul că strălucirea Celui înviat, constând din iubirea manifestată fără piedicile unui trup pământesc, e totuși strălucirea unei fețe omenești și apostolii, văzându-L după Înviere, știa că e chiar fața Celui care a suferit ca ei toate cele omenești. Dacă n-ar fi avut cândva Fiul lui Dumnezeu un trup întru totul ca al nostru, oamenii n-ar avea curajul să se apropie de înfățișarea Sa în trup strălucit.

*

S-a spus că „în poezie, ca și în religie, valorează numai cuvântul devenit carne, numai carnea devenită cuvânt”¹³³. Acest adevăr și-a aflat împlinirea supremă, din ambele laturi, în chenoza firii dumnezeiești și îndumnezeirea celei omenești în Iisus Hristos. Cuvântul dumnezeiesc S-a coborât până la cel omenesc, dar prin aceasta cel omenesc a fost

¹³³ Fr. GUNDOLE, *Dichter und Helden*, apud Grigore POPA, *Itinerar spiritual*, Sibiu, 1943, p. 91.

atras întru întâmpinarea Sa până la a deveni cuvânt revelator de dumnezeire.

Ele s-au întâlnit la un punct la care au putut înfăptui o lucrare comună. Omenitatea lui Iisus Hristos s-a ridicat la nivelul suprem al spiritualizării datorită coborârii dumnezeirii în ea. „Întruparea lui Dumnezeu atâta îl face pe om dumnezeu, cât S-a făcut El pe Sine om”, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul¹³⁴.

¹³⁴ „Atât de deplin îl va face pe om dumnezeu, cât de deplin S-a făcut Dumnezeu om.” (*Quaest. ad Thalass.*, în: PG 90, 321 D).

Partea a II-a
OPERA LUI IISUS HRISTOS

I. ÎNTREITA DEMNITATE A MÂNTUITORULUI

1. RAPORTUL ÎNTRE PERSOANA ȘI OPERA LUI IISUS HRISTOS

Începând cu acest capitol ne vom ocupa cu opera realizată de Iisus Hristos pentru mântuirea noastră. Până acum ne-a preocupat persoana Lui.

Creștinismul acordă o importanță covârșitoare persoanei lui Iisus Hristos în cadrul dogmaticii sale, cum nu acordă nicio religie întemeietorului ei. Dogmatica creștină nu e un sistem de idei, o doctrină oarecare înjghebată de mintea unui om, ci în centrul ei tronează persoana vie a lui Iisus Hristos. De aceea, dogmatica creștină e tot ce poate fi mai viu. Față de orice sistem filosofic ea e incomparabil mai vie. Orice sistem filosofic cuprinde o serie de reflexiuni, mai mult sau mai puțin aride, lipsite de puterea vivificatoare a relației personale. Ce poate oferi un sistem de idei, care îl lasă pe om avizat la el însuși, pentru mântuirea omului? Absolut nimic. Sistemul acela nu aduce niciun ajutor din afară eului propriu, care să-l ajute, să-i potențeze puterile, să-l încurajeze în strădaniile lui pentru mântuirea proprie și, mai ales, să-i dea o siguranță despre posibilitatea ei. Sistemul de idei nu pune pe om în legătură cu o realitate exterioară, cum face creștinismul.

Realitatea exterioară cea mai categorică și singură în stare să-mi dea un ajutor prin ea însăși, nu prin ceea ce sunt în stare să scot eu însumi, tot numai prin puterile mele, din ea, așadar, în stare să-mi dea ceva în plus peste ceea ce pot să-mi dau eu, este realitatea unei persoane deosebite de eul propriu. Iar dacă această persoană deosebită cu care sunt pus în contact intim este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, eu, în calitate de creștin, mă aflu în contact cu suprema realitate și cu supremul ajutor.

Creștinul are experiența că Iisus Hristos e tot ce poate fi mai real, mai viu și mai în stare să-l ajute. El știe că fără a sta în legătură permanentă cu Iisus Hristos n-ar putea nicicum să se mântuiască.

Iisus Hristos n-a venit, de fapt, în lume numai să ne ofere o metodă oarecare prin care să ne căutăm singuri mântuirea. El rămâne de-a pururi în legătură cu noi ca unicul izvor de la care ne vine mântuirea. Mântuirea înseamnă relație, comuniune intimă cu Iisus Hristos, nu o conformare individualistă cu o anumită doctrină. Mântuirea nu e o gnoză sau o etică. Ea nu se realizează prin a ști sau a face ceva, ci prin trăirea cu Iisus Hristos. Din această trăire cu Hristos rezultă și a ști, și a face. Aceasta pentru că Iisus Hristos nu e om simplu, precum ceilalți întemeietori de religii, ci Dumnezeu însuși venit în maxima apropiere de noi cu iubirea Sa.

Dacă nici scopuri cu mult mai modeste nu poate înfăptui omul numai prin puterile omenești, cu atât mai sigur e că mântuirea nu o poate obține decât de la Dumnezeu.

Iisus e Mântuitor prin persoana Sa. Niciun om nu poate găsi mântuirea undeva în afară de persoana Lui, unde ar fi plasat-o ca pe un ajutor de sine stătător, după ce l-a creat.

A căuta mântuirea înseamnă a căuta pe Iisus Hristos, comuniunea cu El. Starea de mântuire e starea de comuniune cu Iisus Hristos ca Dumnezeu și, prin El sau datorită Lui, și cu semenii. Mântuirea o avem numai dacă Omul Iisus ni S-a descoperit ca Dumnezeu care ne-a devenit acel Tu suprem și totuși apropiat, acel Tu plin de autoritate și totuși de iubire care trezește subiectul nostru din moartea singurătății egoiste și-l pune în legătură neanulabilă cu Sine, iar prin Sine și cu semenii.

Dar, atunci, care e rolul operei lui Iisus Hristos, odată ce accentuăm atât de mult importanța persoanei Lui?

Răspunzând la această întrebare, trebuie să spunem că opera lui Iisus Hristos este inseparabilă de persoana Lui. Opera e, în genere, manifestarea externă a unei persoane. Prin opera cuiva intrăm în legătură cu persoana lui. Cuvântul rostit de cineva, fiind o operă a lui, e o manifestare a persoanei lui, o punte pe care ne-o dă ca să ne cheme în relație, în comuniune cu el. Prin cuvânt trecem întotdeauna la persoana care l-a rostit. Numai atunci, cuvântul poate fi considerat drept ceva care îndepărtează de la persoană, când l-am privi ca pe o idee de sine stătătoare.

De fapt, atunci când îți vorbește un om, atenția ta se concentrează asupra lui, imaginea lui te domină și se impune spiritului tău. Nu simți cuvintele lui ca pe ceva care distanțează, ci, dimpotrivă, ca pe ceva care deschide pe acela cu care stai de vorbă și-l aduce aproape de tine, ca pe ceva care te deschide și pe tine și te duce aproape de el. Cuvântul face legătura de apropiere dintre tine și el.

În mod special este valabil acest adevăr cu privire la Iisus Hristos.

Orice persoană omenească actualizează între oameni o intenționalitate după comuniune. Dar o actualizează desfigurată și împiedicată de egoismul spiritual și material. Dumnezeu, ca om, a realizat însă în forma neștirbită, netulburată, persoana omenească, intenționalitatea după comuniune în cercul omenesc, cu atât mai mult cu cât și în planul divin Fiul manifestă duhul de slujire, de obligativitate, în comuniunea divină. De aceea, însăși întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie o apropiere a Lui de oameni, fiind o faptă mântuitoare. Însăși persoana Lui teandrică e o realitate ce mântuie.

Astfel, opera lui Iisus Hristos nu se poate separa de persoana Lui, nefiind decât manifestarea necesară a înseși structurii Sale personale. Fiind persoană omenească deplină, Iisus Hristos nu putea să nu fie cea mai netulburată actualizare a tendinței după comuniune. Iar persoană omenească deplină nu putea fi decât fiindcă e în același timp reversul creat al persoanei necreate divine. În Iisus Hristos duhul de comuniune nu este întreținut de un centru din afară, ci își are ultima reședință în El însuși. El n-are nevoie să cerșească dragostea, pe care să o arate oamenilor, de la Dumnezeu ca de la cineva străin, ci o are în Sine, în chip neîmputinat.

Astfel, persoana lui Iisus Hristos este nedespărțită de opera Lui, de manifestarea dragostei Sale. Numai printr-o abstracțiune se poate vorbi deosebit de persoana Lui. În mod firesc persoana Lui se manifestă în fapte mântuitoare, iar faptele mântuitoare sunt nedespărțite de persoana Lui.

Desigur, lucrul acesta pare oarecum de la sine înțeles când se tratează ca operă în sensul unei acțiuni prezente. Atunci, la orice om există o inseparabilitate între persoana

și lucrarea lui. Înțelegem cum, în momentul în care Iisus Hristos rostea un cuvânt de învățătură, acest cuvânt forma un întreg cu persoana Lui și ceea ce dădea viață ascultătorilor nu era sensul cuvântului luat în sine, ci atârănarea ființelor de persoana Mântuitorului. Cuvintele și faptele unei persoane, în momentul în care se rostesc și se săvârșesc, nu pot fi separate de persoană, pentru că sunt însăși manifestarea ei, o revelează și o transmit pe ea, în chip existențial, persoanelor pe care le-a putut atrage în cercul unitar al dialogului. Dar cum mai poate fi valabil acest fapt pentru cuvintele ce au zburat odată de pe buzele Mântuitorului și s-au fixat într-o carte sau pentru faptele odată săvârșite și rămase în amintirea oamenilor?

Această inseparabilitate se menține în cazul lui Iisus Hristos, pentru că El e Dumnezeu și viu este Dumnezeu. Aceasta înseamnă, pe de o parte, că orice om în care s-a născut starea de taină a credinței nu se poate elibera, citind cuvintele lui Iisus din Evanghelie sau rememorându-și faptele și pătimirile Lui, de impresia dominatoare, de certitudinea că El, continuând să existe, e prezent nevăzut, ca subiect al acelor cuvinte și fapte. Nu s-a putut vedea un credincios cu adevărat citind Evanghelia, care să nu fie stăpânit de siguranța că nu e numai el cu o carte în acele clipe, ci, încet-încet, cuvintele parcă nu mai sunt fixate în carte ci sunt rostite de Iisus Hristos care s-a așezat în locul cărții. Cu atât mai puțin se poate gândi credinciosul la o faptă a lui Iisus, făcând abstracție de persoana Lui. Când se gândește la răstignirea lui Iisus Îl vede pe El răstignit. Și nu ca pe unul care a fost, cum ne gândim la alți oameni care au săvârșit anumite fapte, ci ca pe unul care este acum, purtând urmele cuielor. De gândul credinciosului la Dumnezeu este legată,

în mod copleșitor, simțirea, siguranța prezenței Lui. Te poți gândi la orice dispărut ca la o simplă amintire, fără să te domine sentimentul prezenței. Dar pe Iisus Hristos credinciosul nu-L poate gândi fără acest sentiment. Argumentul ontologic al lui Anselm de Canterbury era clădit pe apartenența logică a existenței lui Dumnezeu la ideea Lui ca ființa cea mai perfectă. De o evidență existențială incontestabilă este, însă, pentru credincios faptul că nu se poate gândi la Dumnezeu fără să fie stăpânit de certitudinea prezenței Lui, deci, la niciun cuvânt sau la nicio faptă a Lui fără ca să-L „vadă” pe El ca subiect, aparținând prezentului, nu numai trecutului.

Pe de altă parte, expresia „viu este Dumnezeu” își are în această legătură de idei și un alt înțeles. Orice om, cât trăiește, tresare când își aude repetate cuvintele sau pomenite faptele, chiar dacă nu e amintit cu numele. Cuvintele sau faptele acestea sunt el însuși într-un moment trecut al existenței sale. Ele nu sunt numai afară de el, ci și în el, stratificate în existența lui. El este atras acolo unde se repetă cuvintele și se pomenesc faptele sale. Cu o prezență intențională cel puțin, el este lângă acela care-i repetă cuvintele și pomeniște faptele, îndată ce ia cunoștință de acest lucru. Și aceasta, mai ales când și-ar afla pomenit și numele în legătură cu cuvintele și faptele sale. Iisus Hristos, fiind și Dumnezeu care continuă să existe și să știe tot ce se face în orice loc, luând cunoștință de repetarea cuvintelor și de pomenirea faptelor și a numelui Său, este prezent într-un mod mai mult decât intențional lângă cel care citește sau ascultă cu credință cuvintele rostite sau faptele săvârșite de El. Astfel, credinciosul, citind sau ascultând cuvintele și faptele Mântuitorului, Îl vede pe El actual ca pe subiectul lor, iar

El, când vede repetându-I-se cuvintele și pomenindu-I-se faptele, repetă oarecum însuși rostirea și săvârșirea lor, prin identificarea Sa cu ele, prin recunoașterea lor ca ale Sale¹.

¹ Mai nou, filosoful Martin Heidegger a evidențiat că trecutul și viitorul nu sunt două realități desfăcute de prezent. Dacă trecutul ar fi ceva de sine existent, ca un obiect oarecare, ar fi inexplicabilă amintirea. Amintirea prin care se constituie trecutul e o întindere a ființei noastre înapoi. Trecutul îl avem prin ceva actual din noi, printr-o „extază” a ființei noastre în urma noastră. Viitorul, de asemenea, e trăit în prezent, ca o întindere, ca o „extază” a noastră înainte. Viitorul, prin sine însuși, nu ar putea exista. Trecutul, prezentul și viitorul nu sunt trei bucăți ale unui fir, dintre care una a rămas în urmă, iar alta încă nu a ajuns în fața noastră. La temelia ființei noastre, sau însăși ființa noastră, este o temporicitate (*Zeitlichkeit*) ca tensiune întreit-extatică înainte, înapoi și spre cele din față. Temporicitatea este o altă expresie a *grijii*, care constituie esența existenței umane. Dar, întrucât grija este prin excelență tensiunea spre viitor, extaza viitorului are o întâietate în actualizarea temporicității. („Ființarea existenței o determinăm ca grijă. Sensul ei ontologic este temporalitatea... Temporalitate este primordialul «dincolo de sine», în și pentru sine însuși... Unitatea schemelor orizontale ale viitorului, trecutului și prezentului se fundamentează în unitatea extatică a temporalității.” (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 364, 329, 365). „Fenomenul primar al temporalității originare și reale este viitorul.” [p. 329]). Dar tensiunea spre viitor, când vizează cea mai proprie posibilitate a noastră, moartea, ne face să ne întoarcem la intimitatea noastră, pe care o găsim ca pe ceva dat, ca pe ceva ce vine de mai înainte. Revenind la noi înșine, ne constatăm atunci ca foști. Trecutul este o prezență. În extaza viitorului trăim deci și trecutul, și prezentul și, în general, în fiecare din cele trei se cuprind și celelalte două. Temporicitatea este o unitate trăită întreagă în fiecare din cele trei extaze ale ei de fiecare dată. În tensiunea spre viitor, ființa umană trăiește preluarea existenței sale, transmițându-și ea însăși sieși posibilitățile ei primite din trecut. („Doar ființarea care, în ființa sa, este în chip esențial orientată către viitor, astfel încât, liberă fiind pentru moartea sa, ea poate, o dată ce s-a izbit de ea, să se lase reprojectată către locul său factic de deschidere, cu alte cuvinte doar ființarea care, orientată fiind către viitor, este tot atât de originară una ce a fost în chip esențial, doar o astfel de ființare poate ca, transmițându-și ei înseși posibilitatea moștenită, să își asume propria stare de aruncare și să fie prezentă-în-clipă pentru «timpul său»”. [p. 385]). Dacă însă trecutul este actual pentru om cât

Fapta, în special, este, ca și cuvântul, o manifestare a intențiilor unei persoane, o deschidere, o revărsare a dragostei cuiva asupra noastră, o punte ce ne-o întinde o persoană pentru comuniune, o prelungire a ei². Vorbind despre opera cuiva nu putem să deplasăm accentul de pe persoana lui, pentru că însăși aceasta se manifestă, se luminează, intră în regiunea noastră prin fapte și cuvinte.

În mod special, opera lui Iisus Hristos, atât cea de învățătură cât și cea de făptuire, e o operă cu o continuare mistică, nu a rămas numai în amintirea oamenilor. Faptele lui Iisus sunt brațe întinse asupra noastră. Dacă Iisus este prezent atunci când se rostesc cuvintele Lui, pe care oarecum El însuși le șoptește, fapta răstignirii Lui de asemenea se continuă. În chip tainic, El Se jertfește pe altar ori de câte ori se săvârșește Sfânta Liturghie. Un om care a săvârșit o faptă în care a pus totul din dragoste, în care și-a angajat întreaga ființă, rămâne permanent legat de fapta lui. De câte ori se gândește la ea, are aceeași cutremurare, se transpune în

trăiește, cu atât mai mult este actual pentru Iisus Hristos, care ca Dumnezeu, ce rămâne însă și om, își re trăiește veșnic trecutul pe care îl are ca om. Mai bine-zis El, ca ființa cea mai iubitoare din câte există, trăiește mai presus de timp, neseparând de trăirea prezentului trecutul și viitorul. (Cf. Ludwig BINSWANGER, *Grundformen...*).

² Lărgind acest sens al faptelor, Eberhard GRISEBACH vede sensul general al muncii în stabilirea relațiilor de comuniune. Criza muncii și a muncitorului de azi vine din faptul că nu se mai știe care este sensul ei. „Temporar, munca a ajuns să se înfăptuiască doar de dragul ei, fără legătură cu un fundament comunitar... 1. Orice muncă ce a pierdut baza comunitară și nu mai corespunde niciunei cereri este fără sens; 2. Fără sens este munca ce se realizează numai de dragul muncitorului, care slujește succesului și mulțumirii subiectului; 3. Fără sens este munca ce repetă chestiuni fără viață, care încearcă o restabilire a formelor și normelor și care și-a pierdut de multă vreme legătura cu viața.” (*Die Schicksalsfrage des Abendlandes*, Bern-Leipzig, 1942, pp. 314, 316).

aceeași situație. E aceeași stare în el și aceeași revărsare de dragoste ca și în momentul când a săvârșit fapta.

Cât de mult e legat Iisus Hristos de fapta răstignirii, cu greu putem înțelege. E o transpunere a Lui în aceeași stare ca și atunci când a fost răstignit, în aceeași angajare totală, dureroasă, ca și pe Golgota, dar tot atât de benevolă și plină de dragoste ca și atunci. Cuvintele și opera cuiva, atunci când acel cineva a dat totul în ele, aduc la orice pomenire persoana lui de față. Iisus Hristos rămâne legat de cuvintele și faptele Lui, de opera Lui. Opera Lui e puntea pe care o aruncă făpturii permanent pentru a o lega de persoana Lui, e manifestarea, e deschiderea persoanei Lui.

Se face cu dreptate o deosebire între faptele cuiva și rezultatul lor. Rezultatul este considerat ca stând în afară de persoana care l-a înființat prin faptele sale. La Iisus în niciun caz nu se poate vorbi de un rezultat în sensul acesta. Nu se poate concepe rezultatul lucrării Sale, de pildă, ca o discuțiere a cerului pentru oameni, urmând ca aceștia să intre fără a mai fi nevoie de El sau ca un depozit de har din care oamenii se împărtășesc după ce El se dă la o parte. Iisus rămâne tot timpul ușa mântuirii, calea și viața.

De rezultatul lucrării Sale se poate vorbi numai în sensul că a fost nevoie să grăiască oamenilor cuvintele vieții și să săvârșească anumite fapte pentru a-i mântui, dar rezultatul acesta de care se împărtășesc oamenii este indisolubil legat de persoana Lui. Este El însuși ca unul care a săvârșit o anume lucrare, este El însuși ca unul care S-a plasat într-o anumită atitudine față de oameni prin faptul că le-a vorbit și S-a jertfit pentru ei, este El însuși ca unul care S-a descoperit și S-a fixat față de oameni, prin cuvintele și faptele Sale, în înfățișarea și atitudinea de maximă iubire. Întruparea a

fost premisa, a fost primul mare act al dragostei divine întoarsă către om. Ea a pus baza desfășurării întregii descoperiri a uluitoarei Sale iubiri, care a mers până la ultimul capăt, cel al morții. Descoperirea dragostei este, pentru cel în favoarea căruia se face, una cu înființarea dragostei. Pentru el, pur și simplu, n-a fost, înainte de-a se arăta, dragostea. De aceea, descoperirea dragostei divine e condiția creatoare a mântuirii omului. Dar întoarcerea dragostei Fiului către om și desfășurarea arătării ei până la suportarea morții pentru el e în același timp o restabilire a omului în raportul de comuniune cu Tatăl, o satisfacere a legii de comuniune între om și Dumnezeu, în conformitate cu care a creat Dumnezeu pe om, o omagiere a Tatălui din partea omului și, ca urmare, o revărsare peste om a întregii fericiri care-i poate proveni în situația de partener al comuniunii cu Tatăl. Iisus Hristos, în atitudinea în care S-a descoperit prin manifestarea întregii Sale iubiri divine față de om și a întregului Său omagiu de om față de Tatăl, este Subiectul care descuie inima învârtoșată a oamenilor prin iubirea ce le-o arată, dar este și omul peste care este revărsată toată bunăvoința Tatălui față de oameni și în legătură cu care ne împărtășim de dragostea Tatălui.

Astfel, rezultatul lucrării lui Iisus Hristos, prin care ne mântuim, nu este decât starea Sa personală de la capătul deplinei manifestări a dragostei divine față de oameni și a omagiului uman față de Dumnezeu-Tatăl. Ne mântuim prin legătura cu Iisus Hristos care ne-a grăit și Își repetă cuvintele Sale de Dumnezeu prin gură de om și care ne-a arătat prin moartea Sa nesfârșita Sa iubire dumnezeiască, manifestând prin aceasta și întregul omagiu al omului față de Dumnezeu-Tatăl și având, ca urmare, asupra Lui, ca primul dintre noi și pentru noi, dragostea Tatălui.

2. CELE TREI DEMNITĂȚI ALE MÂNTUITORULUI, ÎN GENERAL

Lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, deși indisolubil legată de persoana Sa, atât în efectuarea cât și în rezultatul ei de care ne împărtășim, poate fi contemplată în ea însăși, dat fiind că era necesară pentru mântuirea oamenilor, având o însemnătate fundamentală.

În trei direcții trebuia să se îndrepte lucrarea Mântuitorului de reparare a firii noastre, de îndreptare a ei.

În direcția refacerii legăturii cu Dumnezeu, legătură stricată prin păcat, Iisus trebuia să împace pe Dumnezeu cu omul. Aceasta nu se putea face decât prin slujba preoției. Preotul este cel ce stă între om și Dumnezeu și realizează împăcarea prin rugăciune și jertfă.

Prin altă lucrare, Iisus Hristos trebuia să-i lumineze mintea omului cât a stat pe pământ și să continue această lucrare prin încredințării Săi și după înălțarea la cer.

Pe de altă parte, trebuia să-l întărească și să-l susțină pe om pentru a putea merge pe drumul cel drept. Omul este slab, nu se poate conduce singur. Iisus a venit să-i sprijine voința prin conducerea Sa personală și printr-o conducere mijlocită de organele Sale. Aceasta este lucrarea de conducător, de împărat. Iată necesitatea celor trei feluri de lucrări pentru restabilirea omenirii în starea primordială și pentru mântuirea ei. Aceste trei feluri de lucrări sunt trei slujbe, trei chemări.

Unul care slujește altuia este un slujitor, dar și un om care merită toată cinstea. Serviciul lui este și o slujire dar și o demnitate. Prin urmare, nu greșim când numim aceste trei slujiri și demnități. Unii spun slujire arhierească, dar

demnitate împărătească. Se poate spune însă și arhieriei lui Iisus Hristos demnitate, dar și lucrării de conducere slujire, pentru că Iisus nu stăpânește pentru a umili și pentru a-și satisface dorința de stăpânire, ci stăpânește pentru a mântui, stăpânește ca mielul blând, ca mielul care se sacrifică.

Aceste trei demnități sau slujiri nu sunt simple închipuiri de-ale noastre, simple cuvinte sau nume goale. De fapt, Iisus a exercitat în sensul cel mai propriu misiunea arhierască, a realizat cu adevărat împăcarea între omenire și Dumnezeu, aducând jertfă și rugăciune, jertfa cea mai grea, și rugându-Se ca nimeni altul. A săvârșit și săvârșește cea mai înaltă lucrare de învățator, de profet. Toată opera Lui este sau slujbă arhierască, sau slujbă învățătoarească, sau împărătească. Nu există act, cuvânt din viața Lui, care să nu poarte caracterul uneia dintre aceste slujiri. Toate manifestările Lui, toată respirația Lui se încadrează în una dintre aceste slujiri, așa încât cele trei demnități nu sunt decât felul de manifestare și activitate al personalității Lui în vederea mântuirii oamenilor. Până în adâncimea ființei Sale, El este absorbit în aceste trei slujiri și lucrări. Niciunul dintre oamenii care sunt preoți și învățători nu este atât de identificat cu aceste slujiri ca Iisus Hristos. E și greu omului să se identifice prin toată personalitatea lui cu slujirea preotească, precum e greu pentru învățator să se identifice deplin, încât toată personalitatea lui să aibă caracterul slujbei sale. Persoana lui Iisus Hristos, fiind deplin identificată cu cele trei slujiri, acestea nu mai sunt lucrări accidentale ale Lui, ci El însuși e deplin arhieru, deplin profet, deplin împărat. Prin urmare, cele trei demnități nu sunt titluri goale, ci caracterizarea cea mai justă a întregii Lui misiuni și personalități divino-omenești. Însăși misiunea pe care a îndeplinit-o El,

rostul pentru care S-a întrupat și pentru care lucrează, este exprimat în aceste trei slujbe sau demnități.

Am început să arătăm că aceste trei chemări reprezintă culmile misiunilor ce pot fi îndeplinite de oameni pe pământ. Sunt cele mai frumoase și cele mai necesare. Ele înnobilează viața omenirii și încoronează toate celelalte activități ale ei. Dar, pe când la oameni le găsim pe acestea împărțite, la Iisus Hristos le găsim concentrate. Între oameni, unii sunt învățători, alții preoți și alții împărați, dar în Iisus sunt toate trei concentrate și fiecare dintre acestea trei se află în El în gradul suprem.

Din ceea ce am spus despre indisolubila legătură între manifestările și persoana Sa, dar și din alte considerații ce le vom aminti, reiese că la Iisus nu avem numai fapte disparate și accidentale de învățător, de arhieru și de împărat, cum afirmă unii teologi protestanți, ci El însuși este, prin ființa și misiunea Sa de Fiul al lui Dumnezeu întrupat, profet, arhieru și împărat. Dumnezeu în Sine, în raporturile Sale interne, nu este nici profet, nici împărat, cu atât mai puțin arhieru. Dar îndată ce creează o lume inferioară, însă totuși spirituală, cu care voiește să stea în raport, El este învățătorul și împăratul ei. În raport cu omul, Dumnezeu nu poate să nu fie învățătorul și conducătorul prin excelență al lui. Chiar dacă omul n-ar fi păcătuit și Dumnezeu nu S-ar fi întrupat, El tot ar fi fost învățătorul și împăratul lui. Arhieru, însă, e Fiul lui Dumnezeu numai în urma căderii omului, ca Cel ce Se întrupează și mijlocește ca om la Dumnezeu. Dar, deși e arhieru ca om, totuși, dacă acest om n-ar fi constituit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, n-ar putea fi arhieru. Puterea arhieriei o dă omului tot Dumnezeu, căci cine poate avea ascultare la Dumnezeu, decât cel care

se bucură de har înaintea Lui? Iar cea mai deplină ascultare ca om o are la Dumnezeu, firește, Cel ce e, în același timp, Fiul Lui. Dacă demnitatea de învățător și de împărat a lui Iisus Hristos își are ultimul izvor în calitatea Lui de Dumnezeu, demnitatea de arhiepiscop prin excelență, o are prin calitatea Lui de cel mai deplin Mijlocitor între om și Dumnezeu, întrunind în persoana Lui, ontologic, și pe unul, și pe altul, aflându-Se și în tabăra lui Dumnezeu, care trebuie împăcat, și a oamenilor, care cerșesc împăcarea.

Dar, spunând că demnitatea de învățător și de împărat a lui Iisus își are baza ultimă în dumnezeirea Sa, nu uităm că prin întrupare Fiul lui Dumnezeu devine altfel învățător și împărat decât înainte. Iar această nouă formă a demnității Lui de profet și împărat stă în legătură cu omenitatea Lui, ca și arhieria. Desigur, Fiul lui Dumnezeu este învățător și împărat al omenirii și înainte de întrupare, dar, în sensul precis cerut și legat de lucrarea mântuirii, toate cele trei demnități le are numai de la întrupare. Demnitățile își au temeiul în dumnezeirea Sa, nu le primește din afară. Dar ele exprimă misiunea în slujba căreia S-a întrupat. Le-a primit ca pe o îndatorire de la Tatăl și, prin ele, înfăptuiește opera mântuirii. Iisus este unsul și trimisul Tatălui în toate cele trei demnități.

Astfel, chemarea profetică a lui Iisus Hristos e altceva decât calitatea de învățător a Fiului înainte de întrupare, deși se explică prin aceea. La fel, demnitatea împărătească în planul mântuirii este altceva decât demnitatea împărătească în ordinea creațională pur și simplu. Iar slujirea arhierică este inima misiunii pe care Și-a luat-o prin întrupare, avându-și indicația divină în sfatul cel etern al lui Dumnezeu, sau chiar în hotărârea dinainte de veci a Lui de-a crea ființe

spirituale cu care să întrețină un raport de comuniune, ceea ce înseamnă, privind lucrurile dintr-un anumit punct de vedere, o umilire a lui Dumnezeu, căreia calitatea de arhieru a Fiului îi dă o accentuată expresie.

Ca învățător, în existența Sa preomenească, Fiul lui Dumnezeu învață pe oameni de departe, neintrând cu ei în raport personal, ci comunicând în chip tainic numai unora voia Sa divină sau oferindu-le prin natură, prin împrejurările în care îi poartă sau prin profeți puțința de-a cunoaște pe Dumnezeu. Ca profet, însă, ia El însuși chipul real al unui învățător omenesc, grăind cu gură și prin cuvinte ca ale oamenilor. Făcându-Se profet, Fiul lui Dumnezeu, pe de o parte, Se umilește, dar, pe de alta, realizează comuniunea și poate învăța pe oameni în modul cel mai clar și desăvârșit. Profetul este talmăcitorul voinței lui Dumnezeu către oameni. Făcându-Se profet, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut El însuși talmăciul ființei și al voinței Sale sau, mai bine-zis, și-a exprimat-o fără intermediar, dar prin felul de exprimare omenesc. Dumnezeu vorbește și după întruparea Logosului prin sugestiile neprecizate, dar impresionante, ale naturii și ale experiențelor omenești. Dar, alături de Revelația aceasta naturală, insuficientă, ne grăiește și cu gură omenească prin Evanghelia Sa. Omul adu-mecă voia lui Dumnezeu cu privire la sine și prin bolile sau necazurile ce le încearcă, iar cu privire la contemporani și prin glasul istoriei. Dar, auzind cuvântul Domnului prin Evanghelie, își lămurește deplin ce vrea Dumnezeu cu el sau cu lumea contemporană. Revelația naturală este o propedeutică la cea prin profeți și, în ultimă instanță, la cea prin înseși cuvintele rostite cu gura Fiului lui Dumnezeu devenit om, adică profet.

Tot așa, ca împărat, în ordinea creațională, Fiul lui Dumnezeu conduce universul și destinul omenirii în mod atotputernic înainte și după întrupare, influențând istoria și intervenind în ea, conducând pe căi neprevăzute de om destinul lui, conservând ordinea naturii și guvernând tot universul cu observarea cadrelor elastice ale legilor și puterilor naturale și ale voințelor omenești. El activează în planul acesta oarecum din ascuns, fără să intre într-un raport personal lămurit cu omul. Ca atare, El nu e într-o funcție de trimis, nu are demnitatea de împărat ca un oficiu în slujba mântuirii. Dar demnitatea de împărat în lucrarea mântuirii o primește de la Tatăl ca pe o încredințare, ca pe o slujbă și ea se exercită altfel, nu prin atotputernicia care silește, ci prin adevărul care luminează, prin iubirea care cucerește sufletele, prin jertfa de miel care înduioșează. În lucrarea mântuirii, El realizează paradoxul Mielului care împărățește. Desigur, distingem în activitatea lui Iisus cuvinte și gesturi poruncitoare, orânduitoare și întemeietoare. Dar poruncește iubirea, care nu silește, ci îndeamnă. Sunt în viața Lui de Mântuitor și fapte de putere asupra naturii, asupra morții. Dar e o putere manifestată prin organele naturii omenești și pornită din duhul iubirii mântuitoare. Într-un anumit sens, această demnitate împărătească este o demnitate chenotică. E un împărat ciudat în ochii gloatei care l-ar vrea suindu-se pe tronul puterii lumești. Dar un împărat care are asupra sufletelor ce-i aderă mai multă putere decât orice împărat pământesc. Ca lucrător al mântuirii, este împărat al Bisericii, al Împărăției cerurilor. Numai ca împărat al ordinii creaționale înalță și zdrobește împărățiile. Dar între aceste două chipuri ale demnității Sale împărătești este o strânsă legătură, nu numai pentru că prin puterea împără-

tească manifestată pe planul creațional susține, de pildă prin stat, ordinea, cadrul necesar în care se realizează mântuirea oamenilor, ci și pentru că manifestarea puterii Sale în frământările istoriei și în experiențele dureroase ale vieții individuale îl ridică pe om spre primirea Sa ca Mântuitor³. Chipul demnității împărătești pe planul creațional se lasă pus în slujba imperialității mântuitoare. Fără ca acel chip însuși să contribuie la mântuire, e purtat mai mult de îndelungă răbdare decât de severitate, prin el Iisus Pantocratorul vrând să fie pedagog spre Iisus Mântuitorul. Suferințele și pedepsele chiar ale oamenilor neconvertiți la El nu au caracter de ultimă pedeapsă, ci urmăresc trezirea la conștiința că prin ele Dumnezeu îi caută ca Mântuitor.

Am spus că demnitatea împărătească e și ea una dintre cele trei demnități mai înalte de pe lume. Pe cât de nobile sunt demnitatea de învățător și cea de preot, tot pe atât de înaltă e și demnitatea de împărat, în calitatea sa de conducător de suflete. De funcția lui ține să conducă pe oameni la țintele cele mai bune și drepte ale vieții. Numai cel ce vrea binele celor pe care îi conduce e cu adevărat conducător. Oamenii nu posedă destule resurse de voință ca să pășească singuri la ținta vieții lor. Ei pot, totuși, să ajungă la aceste ținte dacă se găsesc conducători care, prin autoritatea lor, să-i facă să se supună de bunăvoie și să-i îndrume. Învățătorul are misiunea să lumineze poporul. Dar nu toți învățătorii inspiră autoritate, deși ei sunt în primul rând indicați să împărtășească convingeri și certitudini. Preotul este mijlocitor. Are și el autoritate asupra sufletelor, dar nu ține de

³ Ideea aceasta, că în zguduirile istorice lucrează Iisus prin altă manieră spre a ridica pe oameni la raportul cu Sine ca Mântuitor, o dezvoltă Hermann Sauer în epocala sa operă *Abendländische Entscheidung*.

misiunea lui exclusivă conducerea oamenilor. Abia împăratul e cu adevărat conducător. Pentru mântuirea sufletelor era necesar ca Iisus să posede și această demnitate.

El întrunește întru Sine toate cele trei demnități în grad suprem. În El își află și această slujbă de conducător supremă ei realizare. El ne duce spre țintele ultime ale vieții, căci are autoritate asupra sufletelor cum n-are niciun conducător pe lume.

N-a existat conducător pe lume care să-și mențină peste veacuri aceeași autoritate asupra sufletelor așa cum și-o menține El. Pentru Iisus au murit, mor și vor muri, veacuri de-a rândul, oamenii. Lui Iisus au fost, sunt și vor fi în stare, cea mai mare parte dintre oameni, să I se supună cu toată ființa lor. Nu e supunere pentru vreun interes realizabil în lumea aceasta sau o supunere de suprafață, ci o supunere deplină, până în cele mai profunde fibre ale ființei omenești.

Calitatea aceasta de împărat o exprimă numirea Sa de Domn. Creștinul I se adresează: „Domnul și stăpânul vieții mele”. În veacurile primare ale creștinismului, numirea de Domn dată lui Iisus însemna Suveran absolut, căruia omul i se supune ca un sclav, Stăpân absolut pe adâncurile ființei, Stăpân pe viața și pe moartea oamenilor. Așa au experiat credincioșii pe Iisus, mai ales după Înălțare, așa Îl numeau comunitățile primare creștine. Și până azi noi înțelegem sub numele de Domn, atribuit lui Iisus, un sens cu totul altul decât acela de împărat lumesc. Iisus Hristos nu este un Domn care-ți inspiră frică, ci un Domn a cărui autoritate este o bucurie pentru tine, un Domn căruia te supui cu cea mai deplină convingere. Credincioșii Îl simt pe Iisus Hristos ca pe un Domn în care se pot rezema cu toată încrederea, ca pe un Domn care nu mai atârână, la rândul lui, de altcineva.

Ei simt că la El este ultimul izvor de putere, ultimul zid la care se pot adăposti. E o experiență fericitoare pentru cel care o face.

Ce fericit e copilul când simte puterea, autoritatea tatălui său! Când el ar simți că tatăl său se clatină, ar înceta să mai fie fericit. Adevăratul conducător e experiat precum cel ce are puterea înăuntrul lui, nu putere fizică, ci spirituală, precum cel ce știe ce vrea și e în stare să conducă la ținta știută de el. Noi, oamenii, ne dăm seama că nu avem în noi siguranța deplină. În Iisus Hristos simțim însă o siguranță definitivă. Noi simțim conducătorii pământești că posedă o autoritate limitată. Iisus Hristos este experiat însă ca unul care are putere și, deci, autoritate absolută, care ne acordă un reazem nelimitat. Cel ce crede în Iisus Hristos are o încredere fără limite, ce nu poate fi întreruptă de nicio îndoială. Aceasta înseamnă că Iisus Hristos e cu adevărat împărat, e Domnul Domnilor, e Stăpânul absolut peste toată ființa noastră. Nu e un semn de inferioritate această experiență, ci ea dă celui ce o face o încredere, o siguranță neclintită în viață, căpătând și el o putere asemănătoare cu a lui Iisus Hristos, care impune semenilor și îi face să se încreadă în el. Cu câtă plăcere și bucurie rostește creștinul cuvintele: „Domnul și Stăpânul vieții mele”. E aici o devoțiune care absoarbe întreaga inimă a lui. Atunci se simte el cu adevărat tare.

Demnitatea de conducător, în Iisus Hristos, este strâns legată de demnitatea de învățător și de cea de preot, ceea ce nu înseamnă că ele nu se pot distinge. Cu atât mai mult se disting aceste demnități la oameni. Nu există om pe lume care să cuprindă în persoana sa toate aceste trei demnități. Totuși, un conducător care nu e în stare să fie și învățător, e un conducător orb. De asemenea, un învățător care nu e, la

rândul său, în stare să conducă cu autoritate pe cei pe care îi învață spre țintele dorite, nu e învățator deplin. Conducător e și preotul care se jertfește, care își pune viața pentru mântuirea sufletească a enoriașilor săi. Dar numai singur Iisus Hristos a realizat pe adevăratul conducător. Din pilda Lui își trag substanță formele noi ale relațiilor dintre conducători și aderenți. Aici se vede din nou justetea creștinismului, care rămâne mereu izvor de inspirație pentru oameni. Iisus Hristos este conducător în sensul spiritual al cuvântului. El n-a venit să I se slujească, ci să slujească. Conducătorii popoarelor le supun pe acestea, pe când Iisus Hristos a venit, după cum spune El însuși: „să-Și dea viața pentru oameni”. Iisus Hristos nu stăpânește prin silă, prin sabie sau prin alt element de constrângere, ci El cucerește voia oamenilor prin mijloace exclusiv spirituale. Adevărul și iubirea, acestea sunt mijloacele prin care stăpânește sufletele, acestea sunt forța, acestea sunt sabia Lui.

Cine experimentează iubirea lui Iisus nu poate să nu-L iubească. Însă iubirea lui Iisus este experimentată împreună cu autoritatea Lui și aceasta ne face să ne rezemăm în El cu toată încrederea. Iubirea lui Iisus este o iubire care a mers până la moarte pentru noi. La rândul nostru, iubirea noastră pentru El e în stare să meargă până la moarte pentru El. Iisus a venit să ne cucerească, să ne înduioșeze prin puterea iubirii Lui. De aceea se spune în Apocalipsă că Iisus e Împărat-Miel, că El domnește nu prin violență, ci prin blândețe și prin sacrificiul Său. Nouă ni se pare acest lucru un paradox, căci știm că mielul este umil, este nebagat în seamă; și, totuși, Mielul este împărat în creștinism.

Astfel, dacă dumnezeirea, fiind izvorul ultim al luminii, al purității și al puterii, Îl arată pe Iisus ca având în ființa Sa

cele trei demnități, prin faptul că întrunește în ipostasul Său și omenitatea, devenind cel mai propriu Mijlocitor între Dumnezeu și oameni și singurul Mântuitor, prin manifestarea deplină a dragostei divine, El apare și în noua calitate de Dumnezeu întrupat drept cel mai propriu purtător al puterii profetice, arhieresti și împărătești. Iisus Hristos este, în baza teandriei Sale, ființial, Profetul, Arhiereul și Împăratul, prin excelență. Cele trei demnități nu sunt altceva decât expresia ființei Sale mântuitoare.

Peste tot, ridicarea unui om, ca ființă spirituală, nu se poate face decât printr-o activitate și, deci, printr-o dragoste de acest întreit caracter. Ele sunt manifestarea firească și inevitabilă a dragostei unei ființe spirituale superioare față de una inferioară, pe care vrea s-o ridice la egalitatea comunității și, deci, la fericire. De aceea, ele sunt tot ce este mai nobil pe pământ în relațiile dintre oameni. Dar forma lor sublimă n-a fost realizată decât în Iisus Hristos.

II. DEMNITATEA PROFETICĂ

1. IISUS HRISTOS, CEL MAI MARE PROFET

Misiunea de învățător este una dintre cele trei misiuni culminante de pe lume.

Dar nu întrucât învățătorul descoperă o lume impersonală de idei și cunoștințe tehnice, ci întrucât se apleacă asupra unui suflet cu dragoste, făcându-l să crească până la înălțimea sa⁴, întrucât îi comunică nu lucruri exterioare, ci pe sine însuși, urmărind o identificare de destin cu ucenicul său, o ridicare a lui în „spațiul” cel mai lăuntric al său⁵.

E o lucrare din dragoste spre tot mai multă dragoste. Ea pornește din dragostea învățătorului, ca apoi, clipă de clipă, pe măsură ce se descoperă dragostea lui, să facă să se nască și cea a învățacelui, legând printr-o dragoste tot mai adâncă cele două suflete și înființând un raport de totală înțelegere

⁴ „Trei sunt care stăpânesc pe pământ zice – în povestea lui Goethe – bătrânul, pășind între tânăr și fecioară: «Înțelepciunea, strălucirea și forța». «Ai uitat a patra putere, care stăpânește lumea de mai demult, mai general și mai sigur», obiectează tânărul, «puterea iubirii»; la aceasta, bătrânul răspunde răsând: «Iubirea nu stăpânește, ea formează (die Liebe herrscht nicht, sie bildet), și aceasta e mai mult»”. (La L. BINSWANGER, *Grundformen...*, p. 265).

⁵ Asupra acestei distincții stăruie L. BINSWANGER în monumentală sa operă citată, p. 237 și altele.

și de negrăită comuniune între ele. Drumul învățaturii, ca adâncire a raportului între cele două persoane, este drumul spre comuniune, spre constituirea unei unități duale (Wirheit), fiind și drumul „mântuirii” uneia dintre cele două persoane, al creșterii ei la rang de subiect capabil de comuniune.

Învățătorul e cel ce-și apropie mai strâns sufletul său de sufletul altuia, misiunea lui e slujba în favoarea omenității, a dezvoltării ei în fiecare ins. Deși în raportul învățător-învățăcel, primul are o poziție superioară, ultimul se simte la fel de fericit; nici cel dintâi nu observă în trăirea sa intimă și continuă superioritatea sa, nici cel din urmă inferioritatea sa. Fiecare uită de sine și vede numai pe celălalt, atârându-și tot rostul existenței de el; niciunul nu se simte dezavantajat. E o ierarhie fără distanță, fără mândrie și umilire.

Dacă este o inegalitate funcțională, ea constituie pentru cel superior o obligație de slujire, nu un titlu de revendicări, iar la cel inferior ea e transformată în egalitate prin dragoste.

Respectul se împreună cu dragostea. Astfel, raportul învățător-învățăcel e modelul desăvârșit al oricărei relații între ființele spirituale de grad deosebit.

Cât de departe de adevăr sunt teologii protestanți când despart cuvântul de dragoste, fie la Iisus Hristos, fie în propovăduirea Bisericii⁶.

Întrucât Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și cu scopul de-a Se face învățător al oamenilor, El a trebuit să ducă la ultimă desăvârșire chipul învățătorului, adică al împreunării cuvântului cu dragostea.

⁶ Vezi, de pildă, E. BRUNNER în cărțile: *Der Mittler* și *Wort und Mystik*, sau K. BARTH, care diluează revelația divină în Hristos, văzând în El numai un cuvânt venit din depărtări inaccesibile omului, fără a aduce cu Sine o apropiere mai simțită a lui Dumnezeu.

Dacă slujba de învățător e tot ce e mai nobil pe pământ, fiind legată de lumină și având ca scop creșterea omului spiritual în dragoste și comuniune, ea e de la Dumnezeu. Învățătorul continuă pe Dumnezeu în opera de modelare a omului creat de El. La Dumnezeu este izvorul învățaturii și El singur are de la Sine capacitatea de-a Se face însuși învățătorul desăvârșit al oamenilor, înființând între El și ei în formă perfectă raportul de Învățător și învățacei. Dacă propriu învățătorului este să aibă dragoste față de învățacei, mai înainte de orice dragoste a învățăcelilor față de el, Dumnezeu ca Învățător întrunește această însușire în grad suprem, neprimind și nefăcându-Și atârănătoare dragostea Sa de a nimănu, cum e cazul la oameni.

Am putea spune că funcția de învățător este generală între oameni. Fiecare om a fost sau este învățător al unuia sau mai multor semeni și niciunul nu este învățător al tuturor, ci e și învățacel. Astfel, fiecare experiază răspunderea creșterii unor semeni, dar și relativitatea capacității și autorității sale de învățător. Prin amândouă se susține înlănțuirea oamenilor și, peste tot, slujba de învățător relativ, cu dublul ei aspect de răspundere și dependență, e una din legile generale prin care se realizează intimitatea între oameni, un element existențial al structurii omului, indicând spre o origine divină și cerând o împlinire printr-un Învățător desăvârșit, care, trebuind să fie om, nu poate să nu fie Dumnezeu în același timp. Împlinirea aceasta a avut loc în Iisus Hristos. El fiind Învățătorul absolut al oamenilor, n-a experiat dependența de alți oameni în această privință, însă tocmai de aceea Și-a asumat în gradul suprem responsabilitatea față de ei, ceea ce L-a legat de oameni mai mult ca pe oricare altul.

Totuși, Iisus S-a așezat și într-o stare de dependență, dar nu față de oameni, ci față de Dumnezeu, însă din pricina oamenilor. Căci Iisus nu este un învățător pur și simplu, ci un profet. Iar profetul este mai mult decât un învățător, este transmitătorul unei învățături dumnezeiești, ca trimis al lui Dumnezeu. El nu-și ia învățătura din mintea omenească proprie sau a altora, nici din experimentul științific, ci o primește de la Dumnezeu direct, având, prin urmare, un caracter deosebit de tot ce se poate cunoaște prin raționament sau experiență omenească. Învățătura aceasta este superioară prin faptul că se referă la ființa și la voia lui Dumnezeu și contribuie la mântuirea omului. Dar, asupra acestor însușiri, care deosebesc învățătura profetului de toată învățătura omenească vom stărui mai încolo.

Aici remarcăm că profetul, fiind un trimis al lui Dumnezeu, ființa lui e un semn că există o anumită împrejurare care împiedică o cunoaștere directă a lui Dumnezeu de către fiecare om. Această piedică nu poate fi decât păcatul, odată ce simpla creaturitate a omului nu oprește pe Dumnezeu să-l destineze la o viitoare uniune deplină cu Sine. Este păcatul ca piedică de origine voluntară umană, care însă a infectat și îngroșat puterea de înțelegere a omului. Căci realitatea pe care ar avea omul să o cunoască, chiar dacă n-ar sta în nimic altceva decât în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu, nu o poate cunoaște întrucât nu se poate plasa în ea din pricina voinței sale egoiste. Voința lui Dumnezeu de a-l face pe om să o cunoască nu ajunge. Trebuie să se silească și omul să se purifice de păcat, adică de egoismul spiritual al mândriei și de egoismul senzual al plăcerilor și patimilor.

Cum pot totuși unii oameni, adică profeții, să-L cunoască pe Dumnezeu, ca, la rândul lor, să comunice voia

Lui oamenilor? Faptul se explică întrucâtva din caracterul moral excepțional al celor chemați să fie profeți. Dată fiind voința lor întru totul înclinată spre Dumnezeu, chiar dacă Dumnezeu ar opera în ei o purificare printr-un act deosebit de rapid în eficacitatea lui, faptul acesta n-ar fi decât o excepție care confirmă atât păcătoșenia mării mase de oameni, cât și voința Lui de-a nu-i lăsa fără nicio comunicare de la Sine.

Profetul fiind un mijlocitor al lui Dumnezeu către oameni, e o demonstrație a păcătoșeniei lor, a separației între Dumnezeu și oameni. Acesta este un fapt care trebuie subliniat. Dar tocmai pentru că oamenii nu pot cunoaște pe Dumnezeu direct, cunoașterea lor trebuie să poarte caracterul credinței. Profeții fac pe oameni să creadă, nu să știe; sau le transmit o cunoaștere întemeiată pe credință. Ei nasc, produc în oameni credința. Acesta este al doilea fapt. Și iată cum înțelepciunea lui Dumnezeu întoarce lucrurile astfel încât, dintr-o situație dezavantațoasă a oamenilor, creează putința ca să-L cunoască prin credință, adică în chipul în care îi face să vieze. Fie deci că L-ar cunoaște pe Dumnezeu direct, fie că Îl cunosc prin credință, mijlocind profeții, rezultatul este același: viața în cei ce-L cunosc. Dumnezeu nu poate fi cunoscut fără ca chiar cunoașterea Lui să nu fie viață.

Chiar și cunoașterea profetului are mai mult un caracter de credință, decât de experiență, de vedere directă. El se prezintă oamenilor cu o certitudine în care pipăim bărbăția voluntară a credinței. Din certitudinea lui se aprinde certitudinea celor ce-l ascultă. E drept că Sfânta Scriptură descrie diferite experiențe tainice și vederi ce le-au avut profeții. Dar acestea nu exclud credința, ci o implică. Dumnezeu tot nu Se arăta descoperit El însuși. Trebuia profetului credința ca să admită că sub toate aceste figuri e Dumnezeu. Epistola

către Evrei, cap. 11, vorbește apriat despre credința prorocilor (în special vers. 32 urm.). Aceasta ne confirmă teza că, dată fiind păcătoșenia oamenilor, nu există niciunul care să-L vadă pe Dumnezeu descoperit. Profetii nu fac excepție. Desigur, nu putem reduce experiența dialogului cu Dumnezeu, pe care o au profetii, la o simplă credință asemănătoare cu a celorlalți oameni. Ei au un fel de experiență a realității, a prezenței divine, o „vedere”, dar totuși nu așa încât credința să nu fie necesară. De altfel, credința fiecărui om este un fel de experiență tainică, ce s-a produs și persistă în suflet, despre realitatea lui Dumnezeu și despre comunicarea celor crezute, prin El. Credința are un caracter dialectic, fiind, pe de o parte, credință în sensul precis al cuvântului, pe de alta, experiență, „vedere” tainică a celor ce nu se pot vedea.

Dat fiind că omul crește cu adevărat la rangul de subiect responsabil față de Dumnezeu și de semenii prin credință și tot ea este puntea care leagă în chipul cel mai tainic și mai strâns sufletul celui ce o transmite și pe al celui ce o primește, profetul care o produce se prezintă drept cel mai înalt dintre învățători. Spre deosebire de vedere, credința avizează pe om la semenul lui. Prin vedere, prin știință, cei păcătoși nu pot ieși din păcatul lor, care constă în mândrie, în egoism, în primirea și gustarea izolată a unui bun spiritual. Numai credința îi aduce în comuniune, numai ea îi scoate din păcat.

Profetul este, astfel, pe de o parte, un om smerit. El nu „știe”, ci „crede”. El nu se bizuie pe descoperirile și raționamentele sale, ci pe ceea ce-i comunică Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, este omul celor mai depline certitudini. La fel, pe de o parte, el nu demonstrează prin raționamente sau intuiții învățăturile sale, ci afirmă certitudinile sale, dar pe altă parte, sau tocmai de aceea, este învățătorul care întrece pe

orice învățător omenesc, creând în semeni aceleași certitudini, născându-i la rangul de adevărați oameni și legându-i cu sine și între ei cu o dragoste adâncă, sinceră și netrecătoare.

Despre Iisus, Sfânta Scriptură ne spune că este supremul profet. Trebuie să aflăm la El, deci, atât smerenia profetului, cât și însușirile care Îi dau locul suprem între profeti.

De fapt, Iisus, ca profet, ca tălmăcitor omenesc al vocii dumnezeiești, deși este însuși Fiul lui Dumnezeu, e totuși „trimis” de Tatăl și, deci, împlinește această chemare în neconținută legătură cu Tatăl. El se așază în situație smerită față de Tatăl, cere încuviințare Tatălui să descopere tainele divine și asigură pe oameni de dragostea mântuitoare a Tatălui, încrezător în consimțământul Lui.

Astfel, rugăciunea lui Iisus către Tatăl e nu numai manifestarea slujirii Sale arhieresti, ci și a celei profetice. Rugăciunea este o intersecție a acestor două demnități ale Sale. Dacă prin slujirea arhierescă Se prezintă lui Dumnezeu în numele oamenilor, iar prin chemarea profetică Se prezintă oamenilor ca un trimis al lui Dumnezeu, în fond se tratează în ambele cazuri tot despre un om, despre omul care a fost cu adevărat consimțit de Dumnezeu să mijlocească împăcarea, apropierea între Dumnezeu și oameni.

Iisus nu este un învățător care să nu mai trimită la nimeni, în afară de El, atenția oamenilor. Prin aceasta Se micșorează în fața oamenilor, Se prezintă în numele Tatălui, făcându-Se învățător și întru smerenie, și întru necesitatea ca fiecare om să se reazeme pe Dumnezeu și nu pe sine în problemele de care atârână destinul lui veșnic.

Dar, caracterul de mijlocitor între Dumnezeu și oameni al lui Iisus, ca profet, constă, mai ales, în faptul că El tălmăcește prin mijloacele ființei Sale omenești tainele voinței divine.

Dacă Fiul lui Dumnezeu S-ar fi arătat descoperit, n-ar fi fost profet. Dar, El S-a coborât la nivelul omenesc, S-a făcut semen al nostru ca să aducă la putința noastră de înțelegere tainele dumnezeiești. Profetul e tălmăcitorul omenesc al tainelor dumnezeiești, e mijlocitorul lor către oameni, punându-le în vasele omenești. Iisus a împlinit slujba de profet, însușindu-și prin smerenie mijloacele omenești de comunicare a lor. El se prezenta oamenilor în chip smerit de om, El a făcut pentru ei slujba de profet. Când filosoful lasă pe altul să-i tălmăcească ideile în graiul oamenilor simpli, acel altul e un fel de profet al lui. Dar, când vine însuși între cei mai simpli, adoptând vocabularul lor, se face el singur profetul său. Pentru un om, funcția de profet al lui Dumnezeu e o înălțare, pentru Fiul lui Dumnezeu e o coborâre, e o funcție chenotică. Fiul lui Dumnezeu, coborându-Se însuși să grăiască oamenilor în graiul priceput de ei, a venit în apropierea maximă de ei. Cât timp cineva trimite cuiva cuvânt prin intermediar, înseamnă că vrea să păstreze o distanță. Când vine singur să vorbească direct, înseamnă că nu mai păstrează distanța. Comunicarea prin cuvânt direct, din iubire, este apropierea supremă în ordinea vieții omenești.

Fiul lui Dumnezeu, prin misiunea profetică, S-a făcut tălmăciul Său pe un plan inferior, a coborât pe o treaptă ontologică inferioară. A transpus cele dumnezeiești în formele modeste omenești. S-a făcut „înaintemergătorul Său”, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. S-a pogorât ca un pedagog la înțelegerea omului, ca să-l ridice la cele dumnezeiești⁷.

⁷ „Dascălul purtător de Dumnezeu (Sf. Grigorie de Nazianz) L-a numit înaintemergător al Său, ca unul ce S-a descoperit pe Sine, potrivit cu cele primite din Testamentul Vechi și Nou, mergând însuși înaintea Sa prin ghiciri și expresii și tipuri și, prin ele, ducând spre adevărul de

El însuși, ca subiect unic al celor două firi, este astfel conștient că e nu numai Dumnezeu, ci și mijlocitor al lui Dumnezeu, întrucât nu dezvăluie dumnezeirea așa cum este în sine oamenilor, ci o manifestă prin posibilitățile naturii omenești. Cel ce vorbește oamenilor e Dumnezeu, dar e Dumnezeu în rol de profet, de tălmăcitor al dumnezeirii Sale și al întregii Sfintei Treimi. El este Dumnezeu și profet în același timp, descoperitor și acoperitor al dumnezeirii, Dumnezeu ce Se îndeletnicește singur cu descoperirea Sa, dar, totuși, prin tălmăcire, prin mijlocire, fiindu-Și singur tălmăcitor și mijlocitor. Prin tot ce spune și arată oamenilor, le îndreaptă atenția la ceea ce e dincolo de cuvânt, de arătare văzută. Dumnezeirea e dincolo. Cuvântul Său e numai mijlocire. Slujba Sa de învățator al celor dumnezeiești e una de mijlocire, de caracter profetic, nu de arătare neacoperită. El are continuu conștiința acestei misiuni și lucrări. Expresia și arătarea omenească nu sunt prin ele însele dumnezeirea; tot ce e omenesc, de altfel, nu are drept de ultimă instanță în slujba de învățare a celor dumnezeiești, ci indică la ceea ce e deasupra sa. Iisus, ca învățator-profet, nu vrea să se oprească atenția oamenilor la Sine, în înfățișarea și cuvântul Său omenesc, ci o trimite mai sus, la ceea ce nu se poate vedea și exprima, la Dumnezeu, adică și la Sine considerat

dincolo de ele.” (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, Migne PG 91, 1253 D). „El a primit să fie creat fără schimbare în specia noastră, din iubirea nemăsurată de oameni, și să devină tip și simbol al Său și să Se arate pe Sine din Sine simbolic. Astfel, prin Sine, precum cel arătat, a condus spre Sine, precum cel cu totul ascuns, toată creația, iar prin lucrările dumnezeiești arătate ale trupului a dat oamenilor, cu iubire, indicii despre infinitatea nearătată și ascunsă dincolo de toate, pe care niciuna din existențe nu o poate în niciun chip înțelege și exprima”. (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, PG 91, 1265 D; vezi H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie...*, p. 196).

ca mai mult decât e văzut și auzit, mai mult decât „Hristos după trup” (2 Corinteni 5, 16).

Se vede din cele spuse atât ceea ce are comun Iisus cu profeții, cât și ceea ce Îl arată ca profetul suprem. El e tălmăcitor, mijlocitor, trimis al lui Dumnezeu să învețe pe oameni, nu Se prezintă ca Dumnezeu descoperit, ci trimite la Dumnezeu ca la o realitate dincolo de cuvântul și înfățișarea Sa după trup. E o coborâre la nivelul omului. Dar, în același timp, profetul acesta e însuși Dumnezeu. El trimite atenția mai sus de cuvântul și de înfățișarea Sa omenească, dar nu dincolo de Sine ca subiect (nu numai uman, ci și divin) și nu pe o cale străină de cuvântul și înfățișarea Sa. La baza lor, la izvorul lor este El. Trimite și la Tatăl, dar tot prin Sine⁸.

Întrucât e profet, întrucât, așadar, nu înfățișează descoperit pe Dumnezeu, ci prin tălmăcire, El trebuie *crezut* ca și profeții. Întocmai ca aceia, nici El nu demonstrează prin raționamente și intuiții, ci afirmă certitudinile Sale. Și puterea tainică a acestor certitudini face să se nască și în sufletele auzitorilor certitudini identice, fără să fie nevoie de demonstrații. Căci certitudinea însăși are și dă ceva din ceea ce se cheamă experiență, vedere, ceva chiar superior „experienței”, „vederii” raționale sau științifice. Iisus, se înțelege, are numai „vedere”, nu și credință în sensul precis, precum ceilalți profeți. Dar, întrucât nu poate deplasa „vederea” Sa, așa cum e în sine, auzitorilor, ci le-o tălmăcește învăluită în certitudinea Sa, aceștia nu pot să și-o însușească decât prin credință. Este însă o deosebire între credința ce-o acordă auzitorii profeților și lui Iisus ca Profet-Dumnezeu. Deosebirea

⁸ Ioan 14, 8-9: „Filip Îi zice atunci: Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este deajuns. Ci Iisus îi răspunde: Sunt cu voi de-atâta vreme, Filipe, și tu nu M-ai cunoscut? Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl.”

stă nu numai în aceea că certitudinea care emană din Iisus e de altă intensitate și „vederile” dumnezeiești ce li le tălmăcește au o amploare, o limpezime și adâncime neasemănat mai mari, ci, mai ales, în faptul că profetul nu pretinde credința „în persoana”, ci numai „în comunicarea sa” (de altfel, aceste deosebiri au un temei comun).

Tălmăcirea profetului nu se referă la persoana sa. Firul ei duce spre Dumnezeu pe o cale exterioară profetului și la un subiect altul decât al lui. Încrăzător în cuvântul profetului, auzitorul uită de profet și se duce cu credința în direcția în care îl îndreaptă acest cuvânt. Mijlocirea profetului ține doar o clipă. După ce-a indicat pe Dumnezeu, el se dă la o parte.

Iisus, însă, pretinde credința nu numai în cuvântul, ci și în persoana Sa. El cheamă pe auzitor prin cuvânt de fapt mai sus de cuvânt, dar totuși spre Sine ca Dumnezeu, întrucât El însuși și în El însuși e Dumnezeu și nu afară de El. El e trimis al Tatălui, vrea să arate lumii pe Tatăl, dar Tatăl e în Sine. Cuvântul rostit de El nu servește ca indicație spre o realitate desfăcută de El. Cuvântul nu arată o țintă în afară de El, nu tălmăcește o realitate străină, ci pe El însuși. Cel ce vorbește și cel despre care se vorbește nu sunt doi, ci unul și același.

La profet, cuvântul e al omului, iar Dumnezeu e realitate străină de om.

La Iisus, ca Profet-Dumnezeu, între cuvânt și Dumnezeu nu mai e o dualitate; cuvântul e al lui Dumnezeu, nu al omului, (sau al unui om care e totodată Dumnezeu) și în el e Dumnezeu, nu omul; de aceea, Dumnezeu nu trebuie căutat într-o direcție străină de subiectul care l-a rostit, ci e însuși cel care l-a rostit. Cuvântul nu mai e gol de Dumnezeu, ca simplă săgeată spre El, ci are ca suport pe Dumnezeu. Cuvântul, în acest caz, nu mai are valoarea pe care o are

detașat de cel ce l-a rostit, întrucât e una cu subiectul ce-l rostește. Când e rostit, cuvântul lui Iisus cuprinde în el realitatea dumnezeiască. Cuvântul și Dumnezeu sunt una. Auzitorii profetilor credeau în cuvântul lor ca într-o indicație spre Dumnezeu. Auzitorii lui Iisus cred în cuvântul Lui ca manifestând pe Dumnezeu însuși. Cuvântul îi leagă de Cuvântător, nu-i trimite de la El. Cuvântul profetului nu te poate elibera de conștiința că ceva omenesc se așază între tine și Dumnezeu. Cuvântul lui Iisus te pune nemijlocit înaintea lui Dumnezeu. E o indisolubilă uniune între cuvânt și realitate, între cuvânt și Dumnezeu. De unde, îndeobște, cuvântul e al omului, îndrumând ca la ceva străin la Dumnezeu, în Iisus, cuvântul omului, fără să înceteze de a fi al omului, e și al lui Dumnezeu, căci omul care vorbește în acest caz e totodată și Dumnezeu.

Dialectica revelației lui Dumnezeu prin Iisus Hristos ca supremul Profet se prezintă deci astfel: Dumnezeu Se descoperă aici direct, nu e la spatele unui subiect omenesc. Dumnezeu e însuși Cel ce vorbește oamenilor. Aceasta e experiența tainică ce se dobândește prin credință în fața lui Iisus. Cuvântul însă e omenesc. Taina stă în faptul că, deși cuvântul nu cuprinde arătarea descoperită a lui Dumnezeu, deci apelează la credință, totuși produce certitudinea și experiența că cel ce-l rostește e Dumnezeu. Ceea ce se vede și se aude e mediu și instrument omenesc, dar acest instrument omenesc produce, ca o certitudine, ca o experiență, credința că e mânuit de subiectul dumnezeiesc. Dumnezeu „Se descoperă”, cu alte cuvinte, în Iisus Hristos ca subiect, dar nu ca realitate văzută. De prezența lui Dumnezeu ca subiect e sigur credinciosul, pe El ca subiect Îl cunoaște, Îl experiază, chiar dacă nu vede dumnezeirea.

Desigur, descoperirea subiectului nu stă în „vederea” lui. Subiectul nu se împărtășește simțurilor. Constatarea prezenței subiectului are un caracter spiritual-etic. În general, subiectul altora îl constatăm pe măsură ce devenim noi înșine subiect, contribuind la aceasta în mare măsură credința, lăsând să răsune în adâncul nostru etic realitatea altuia ca revendicare, ca poruncă, nu ca lucru ce ne stă la discreție. Subiectul lui Dumnezeu ni se descoperă în Iisus ca o revendicare copleșitor de puternică, ca un Stăpân absolut al nostru. Dumnezeu Se descoperă ca subiect în Iisus, prin cuvântul Lui, celui ce se simte copleșit de șuvoiul de stăpânire, de autoritate poruncitoare, dar și de iubire ce emană de la El revărsându-se în inima proprie⁹. (Observăm iarăși cum demnitățile lui Iisus se întâlnesc, sunt ca un poliedru; Iisus ca profet e și împărat.) Întrucât Iisus Se prezenta ca un om și grația prin cuvinte omenești, Dumnezeu nu se vedea. Dar, întrucât unii oameni s-au simțit înaintea acestui om ca înaintea lui Dumnezeu, El S-a descoperit. Pentru cei cărora s-a descoperit subiectul dumnezeiesc în omul Iisus, cuvintele prin care experiau autoritatea dumnezeiască a acestui subiect nu mai erau cuvinte omenești, ci dumnezeiești. Ei nu mai puteau distinge între cuvintele Lui ca sunete omenești și subiectul Lui ca Dumnezeu. Autoritatea Lui dumnezeiască sta în cuvinte. Ea nu se putea manifesta

⁹ Dacă acolo unde omul nu mai e în stare să facă actul de transcendență de la sine la lume, la alții, e copleșit de deznădejdea lipsei de rost a existenței și ajunge la sinucidere, iar transcendența cea mai deplină se realizează în întâlnirea iubitoare cu altul, în care se concentrează pentru eul propriu plinătatea existenței (vezi L. BINSWANGER, *Grundformen...*, p. 596 ș.a.), în Iisus credinciosul are supremul izvor de viață, suprema transcendență și, în relație cu El, experiază transcendența care îi dă o sporire infinită a existenței.

decât în ele. Cuvântul omenesc al lui Iisus, fiind mijlocul necesar al arătării lui Dumnezeu între oameni ca profet, al descoperirii Sale ca subiect în starea de păcat în care se află oamenii, este însuși subiectul divin în manifestarea Lui între oameni. El a fost împrăștiat de Dumnezeu, făcut chip de arătare al Său între oameni.

Cuvântul lui Iisus, deși omenesc, avea în el ceva ce întrecea omenescul. „Mulțimile stăteau uimite de învățătura Lui, căci îi învăța ca unul care are putere și nu ca învățații lor”, spune Evanghelia (*Matei 7, 29*). Prin el, oamenii experimentau însăși infinitatea de iubire, de putere și de autoritate a lui Dumnezeu, așa cum, de altfel, experimentăm o anumită infinitate în raportul de iubire cu un semen al nostru.

Sören Kierkegaard a vorbit de un incognito desăvârșit al lui Dumnezeu sub înfățișarea de om (în scrierea *Einübung im Christentum*) și, ca urmare, el a socotit credința ca un act de pură și eroică decizie a credinciosului, ca o săritură în gol, cu încrederea că va găsi solul tare. Iisus apărea exclusiv ca om. Nici contemporanii Lui, nici noi nu ne putem sprijini pe nimic din manifestările Lui în hotărârea de-a crede. Ea se alimentează exclusiv din îndrăzneala, din capacitatea noastră de risc.

Dar atunci am putea să credem oricărui alt om smerit că e Dumnezeu. Credința ar fi un act cu totul subiectiv, arbitrar. Oricât ar fi vrut însă Kierkegaard, sau după el teologii protestanți dialecticieni, să înlăture orice sprijin obiectiv al credinței în Iisus ca Dumnezeu, tot au trebuit să admită unele. Așa, de pildă, niciun alt om pe lume, care s-a comportat cu seriozitate și noblețe morală, n-a afirmat că este Dumnezeu, afară de Iisus. Dacă nu altul, cel puțin acest element îl admit toți teologii amintiți ca motiv obiectiv pentru

care „îndrăznesc” să creadă chiar pe Iisus ca Dumnezeu și nu pe oricare alt om. Kierkegaard își mai sprijină „îndrăzneala” credinței și pe unicitatea morală a lui Iisus. El a făcut în teologia protestantă cel mai mare caz de Iisus ca „model” de viață. Dar acesta este unul dintre criteriile obiective clasice ale veracității, ale demnității de crezare a unui mijlocitor al Revelației.

Deci și după acești teologi a fost ceva în manifestările lui Iisus care-L ridică peste orice om. Admit și ei că auzitorii au făcut experiența aceasta. Atunci Dumnezeu n-a mai fost într-un incognito absolut.

Tot teologii dialecticieni acordă, pe de altă parte, cuvântului lui Iisus virtutea de-a fi creat în auzitori și de-a crea până azi în oameni certitudinea că El e Dumnezeu, deci văd în acest cuvânt o putere deosebită decât cea din cuvintele oamenilor. Cuvântul omenesc s-a făcut deci mijloc de revelare al lui Dumnezeu, de revelare ca subiect, nu de arătare, dar, totuși, nu de simplă afirmare, ci de creare a unei experiențe, a unei „vederi” în sufletele auzitorilor.

Desigur, autorevelarea lui Dumnezeu prin cuvânt și manifestare omenească nu e egală cu autorevelarea lui Dumnezeu în mod descoperit, ci rămâne mult în urmă. Descoperirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos e numai o descoperire sub vălul ființei și mijloacelor de manifestare omenești.

Dar, totuși, cuvântul omenesc al lui Iisus dă nu numai certitudinea că El este Dumnezeu, ci e un mijloc prin care omul se scufundă în mediul dumnezeiesc, în infinitatea realității divine. Cuvântul omenesc, în general, are caracterul tainic că nu poate fi circumscris în mod exact la un înțeles intelectual, ci aduce cu el și ceva din ființa celui ce-l rostește, fiind o emanare a acelei ființe, o revărsare a ei în ființa auzi-

torului. Cel ce aude cuvântul unui semen e în stare să-l distingă pe acela de orice alt om și să-i contureze și să-i simtă spiritual individualitatea. Revelația omului prin cuvânt nu e numai o revelație a gândurilor lui, ci și a ființei lui¹⁰.

Cuvântul lui Iisus încă are această virtute. Prin cuvântul Său, Iisus Hristos provoca în auzitori experiența dumnezeirii Sale. Dar chiar și azi cuvintele Lui provoacă această experiență. Cuvintele lui Iisus din Evanghelia, abstrăgând de coeficientul tainic ce li-l va fi dat persoana lui Iisus în momentul în care le rostea, sunt de așa natură încât, deși luate din cuprinsul vocabularului omenesc și inteligibile pentru om, au în ele virtualitățile unor sensuri nelimitate. Le înțelege și omul cel mai simplu, pentru că sunt cuvinte din raza lui intelectuală. Dar îl satisfac și pe cel mai subțire intelectual. Și niciunul nu consideră că a epuizat înțelesul lor, ci simte că și-a însușit numai o mică parte din el. Fiecare face experiența celui ce, coborât în marginea mării, deși e în contact cu ea, nu poate spune că o cunoaște în întregime. Cuvintele Evangheliei reprezintă și ele o uniune ipostatică a omenescului și dumnezeiescului, fiind o manifestare a ei.

Desigur, credința, în sensul precis al cuvântului, e necesară. Oricât de copleșitor s-ar fi manifestat prin cuvânt și faptă Iisus Hristos, o rea-voință putea luneca de sub puterea graiului și manifestării Sale de subiect dumnezeiesc.

În faptul că nu toți au fost obligați să constate că Iisus e Dumnezeu stă cauza pentru care amintiții teologi protestanți

¹⁰ Cuvântul, ca și orice altă manifestare a omului, e ceea ce se cheamă azi în psihologie o configurație, un simbol (Gestalt), care într-un contur precis limitat cuprinde tot adâncul indescriptibil al unei persoane, chiar infinitul unei iubiri. Tragicul este că o judecată pozitivistă poate să vadă numai conturul precis, material sau rațional, dintr-un astfel de simbol. Dar acela e orb în fața realității. (Cf. L. BINSWANGER, *Grundformen...*).

ar vrea să socotească pe Dumnezeu ca prezent cu totul incognito în Iisus și credința ca fiind exclusiv un act de îndrăzneală subiectivă. Fenomenul acesta se explică însă suficient dacă luăm în considerare și factorul păcat din om. Revelația se prezintă, de fapt, cu criterii și însușiri obiective, care o disting de tot ce e simplă manifestare omenească, însă experiența de către om a acestor criterii și însușiri obiective e în funcție de voința omului de a călca peste orgoliul egoist și autonomist. Dacă vrea cineva să asculte cu seriozitate cuvântul lui Iisus, biruindu-și ușurătatea prejudecăților păcătoase, nu se poate să nu facă experiența că aici îl întâmpină o realitate supraomenească. Credința e și chestiune de voință, căci tot ce spune și face Iisus poate fi lăsat să lunece peste epiderma auzului și văzului sau poate fi răstălmăcit, volatilizându-se tot ce are deosebit – și, astfel, ea e act de decizie – dar nu e mai puțin adevărat că, chiar prin faptul că e necesară această ușurătate pentru fofilarea a ceea ce prezintă deosebit de tot ce e omenesc Iisus, acest ceva deosebit există, și dacă omul nu se silește să-l bagatelizeze, ci îi acordă atenția cuvenită, face experiența care îi întemeiază *credința*. Este, așadar, întâi, ceva obiectiv în manifestarea spirituală a lui Iisus care ciocănește la ușa inimii, a voinței noastre și ne surprinde. Acesta e primul moment al raportului omului cu Iisus. Al doilea moment este atitudinea pozitivă sau negativă față de acest ceva obiectiv. Firească este mișcarea pozitivă a ființei noastre, care e o prelungire a momentului de surpriză, o recunoaștere a elementului de noutate absolută care ne întâmpină din Iisus Hristos. Atitudinea negativă este o rețezare, o stăvilire a primului flux al ființei noastre și o acoperire a elementului de supraomenitate care ne surprinde în Iisus Hristos, deci este o pornire nefirească, dar

potrivită cu obișnuința noastră de amortire în păcat, de opacitate față de tot ce ar încerca să spargă orizontul nostru egoist și comoditatea noastră autonomistă, care nu voiește să accepte un stăpân, și încă unul absolut cum e Dumnezeu.

Astfel, credința în Iisus Hristos ca Dumnezeu, sau experiența pe care se întemeiază și cu care e una credința, se naște din doi factori: unul obiectiv și altul subiectiv. Prin factorul subiectiv e văzut cel obiectiv. Așa se explică aparenta lui valoare de factor decisiv sau chiar unic. Aceasta însă nu înseamnă că factorul subiectiv s-ar putea produce fără prealabila existență a celui obiectiv. Factorul subiectiv e stimulat de cel obiectiv, fără ca acesta să-l silească pe cel dintâi a se produce.

*

Rezumând cele spuse despre Iisus ca profet în raport cu ceilalți profeți, comun cu ei are următoarele:

1. Iisus oferă, ca și profeții, o cunoaștere a lui Dumnezeu prin tălmăcire în graiul omenesc, prin mijlocire, nu prin arătare, constituind astfel o smerire a Fiului lui Dumnezeu la nivelul oamenilor.

2. De aceea, El naște credința, certitudinea, în oamenii care *voiesc* să creadă, nu vederea pe care *trebuie* să o admită oricine. Dar chiar prin aceasta primirea celor dumnezeiești e un pas de ieșire din păcat. Tocmai împrejurarea că omul, din cauza păcatului, nu e în stare să „vadă” cele dumnezeiești, deci, trebuie să i le apropie cineva prin credință, Dumnezeu o folosește pentru scoaterea lui din păcat.

Dar Iisus depășește pe toți profeții, fiind supremul și ultimul profet, întrucât:

1. Mijlocește legătura și tălmăcește voia lui Dumnezeu către oameni, nu ca pe a unui subiect străin, ci ca pe a Sa.

2. Revelația divină pe care o realizează El este, de aceea, nu numai cea mai deplină posibil, prin amploarea și limpezimea ei, ci și de alt caracter, întrucât prin El oamenii fac experiența raportului de eu-tu cu Dumnezeu. Când o persoană ne vorbește direct și nu prin intermediar, experiem realitatea ei într-un mod cu mult mai intensiv. Și, prin profeti, dobândim certitudinea că Dumnezeu e subiect, deci tocmai ceea ce aflăm și prin Iisus. Dar prin profeti experiem pe Dumnezeu ca pe unul care a vorbit adineauri cu un semen al nostru, însă acum a plecat întorcând spatele. În Iisus Îl avem pe Dumnezeu permanent cu fața către noi, vorbindu-ne fiecăruia, Îl avem în maximă apropiere și nu la distanță de noi.

3. Profetul ne leagă de sine prin certitudinea ce ne-o transmite și o avem în comun cu el despre Dumnezeu ca Stăpân al tuturor. În ultima analiză privim însă toți dincolo de profet, spre Dumnezeu, care e în afară și pe deasupra comuniunii noastre omenești. Iisus ne leagă de Sine ca de centrul ultim. El nu ne dă numai certitudinea despre Dumnezeu, ci, întrucât ne așază în comuniune cu Sine, ne așază în comuniune cu Dumnezeu.

4. Astfel, Revelația în Iisus e totodată mântuire, căci, pe când profetul e un om pe care Dumnezeu îl pune să vorbească pentru Sine, aici vorbește El însuși. Cuvintele, aici, formează puntea de comuniune și deci de putere de la El la oameni. Cuvintele omenești nu mai sunt ceea ce Îl desparte pe Dumnezeu de oameni, ci ceea ce-L pune în legătură directă cu ei.

Profetul, arătând pe Dumnezeu ca pe Cel ce caută să-și facă cunoscută voia Sa oamenilor și ca pe Cel ce prin credință vrea să-i scoată din egoismul păcatului, în comuniunea dra-

gostei și a încrederii, dar nerealizând însuși această comuniune cu Dumnezeu, e un început care își cere continuarea, o făgăduință care își cere împlinirea. Profetul e premergătorul intrării lui Dumnezeu însuși în comuniune cu oamenii, în singurul mod posibil, prin întrupare. Dacă admitem profetul, dacă recunoaștem că Dumnezeu a căutat să vorbească oamenilor prin gură de om, nefiind altă posibilitate, în mod necesar trebuie să admitem și coborârea Sa între oameni în rol de profet. Dacă admitem peste tot o Revelație divină prin om, trebuie să admitem întruparea lui Dumnezeu ca împlinire a ei, a sensului ei; dacă negăm întruparea lui Dumnezeu, negăm implicit orice Revelație prin mijlocirea subiectului omenesc.

Dar prin aceasta negăm cel mai profund temei al încrederii omului în om, al referirii unuia la altul. Raportul între eu-tu nu mai e zidit pe faptul fundamental că numai prin el se comunică certitudinea de credință de la unul la altul. Fără Revelația prin om, fără profet, se destramă comunitatea omenească și, în general, dispare de pe lume certitudinea în existența lui Dumnezeu ca putere susținătoare a societății omenești. Dacă negăm necesitatea și rostul profetului, nu mai apare ca necesară, și nici chiar ca posibilă, nici întruparea. Aici stă unul dintre cele mai puternice argumente pentru divinitatea Vechiului Testament, pe care unii ar vrea să-l înlăture.

Numai Revelația prin om sfințește și întemeiază raporturile între oameni. Numai prin faptul că Dumnezeu face pe om instrumentul descoperirii Sale altui om, dând cea mai înaltă acoperire acestei monede circulatorii care e fața omului, acordă fiecărui om o înaltă valoare în ochii semenului. Iar această voință de valorificare a omului în fața semenului nu

se realizează deplin decât prin arătarea lui Dumnezeu însuși ca *tu* omenesc, întrunind într-o unitate subiectul omenesc cu subiectul dumnezeiesc, ca desăvârșire a ideii de profet.

Ne vom opri acum și la caracterul și cuprinsul învățaturii pe care a dat-o oamenilor ca profet suprem Iisus Hristos. Desigur că ea nu e dată pentru a fi folosită ca un corp de doctrină de sine stătător, ci ca o manifestare mereu actuală a Fiului lui Dumnezeu devenit om. Nu e mai puțin adevărat însă că nu putem fi indiferenți la ce-a spus și la ce spune Iisus Hristos. Importanța covârșitoare o are faptul că Dumnezeu a binevoit să intre în comuniunea dialogului direct cu omul. Dar comuniunea aceasta nu poate fi considerată ca un cadru care s-ar fi putut umple cu indiferent ce împărtășire de cuvinte. Între faptul dialogului direct și permanent între Dumnezeu și om și caracterul și cuprinsul „învățaturii” comunicate în cadrul lui este o strânsă legătură; am putea spune că ultima nu e decât o explicitare a primului și a temeiurilor și scopurilor lui. Noi, totuși, n-am putea deriva învățătura din simpla comuniune, dacă aceasta n-ar fi avut, de pildă, timpul necesar să se expliciteze.

De aceea este de cea mai mare importanță preocuparea cu învățătura, dar întotdeauna în funcție de comuniunea pe care o exprimă și o luminează și o urmărește, fiind o învățătură care servește astfel vieții, raportului viu între ascultător și cel ce o împărtășește.

În învățătura Sa, Iisus spune cine este, cine L-a trimis între oameni și, prin aceasta, descoperă taina Sfintei Treimi, dragostea Ei față de omul căzut, scopul pentru care S-a întrupat Fiul, adică mântuirea oamenilor, calea pe care va realiza această mântuire, cuvântul nefăcând decât să premeargă și să tălmăcească fapta de dragoste și jertfa Sa. Mai

departe, ea cuprinde îndemnuri către om să nu respingă dragostea lui Dumnezeu, apeluri la intrarea în comuniune cu El prin credință și dragoste.

Toată învățătura Sa poate fi considerată fie ca descoperire supremă – în limitele permise de capacitatea omului pământean – a lui Dumnezeu, fie ca mijloc spre mântuirea omului, întrucât descoperirea nu are alt scop decât mântuirea. Revelația e prezentarea lui Dumnezeu în lucrarea mântuirii omului și explicarea acestei lucrări. Înțelegerea învățăturii, ca înțelegere a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, și, cu aceasta, a tuturor temeiurilor acestei lucrări, care stau în ființa și voia Lui, o are într-un grad suficient numai cel ce se află sub însăși lucrarea divină, adică în dialogul mântuitor, în raportul faptic cu Dumnezeu care ni Se revelează mântuindu-ne și ne mântuie revelându-ni-Se. Cine rămâne simplu spectator, angajându-și numai rațiunea întru înțelegerea învățăturii, nu pricepe esențialul, multe i se par absurde, iar cele potrivite rațiunii sale îi rămân teorii moarte¹¹. Numai cine se lasă răpit întreg în raportul viu cu Dumnezeu pricepe. De aceea spune Evanghelia: „Căci de la pâini nu pricepuseră nimic, deoarece inima lor era învârtoșată” (Marcu 6, 52). Și, de aceea, prevestește Iisus că învățătura Sa o vor pricepe ucenicii deplin abia când Se va pogori Duhul Sfânt (Ioan 14, 26). Iisus n-a venit să dea doar minții o nouă doctrină, nici să răspundă la fel și fel de întrebări ale

¹¹ Poetul Paul VALÉRY a spus odată: „Că învinuim ori osândim, nu ajungem la esență” (*Variété* II, 135), iar L. BINSWANGER (*Grundformen*, p. 111), de la care luăm acest cuvânt, continuă: „Prin aceasta, el vrea să spună că există o instanță a cărei înțelegere e mai adâncă decât a judecății și a osândirii. Această instanță nu poate fi decât iubirea, căci numai ea poate atinge fondul.” „Când lumea judecă asupra iubirii și a celui ce iubeste, judecă fals.”

curiozității intelectuale. Unei singure întrebări a venit El să-i dea răspunsul, dar celei mai mari, mai fundamentale, mai chinuitoare, întrebării care frământă nu numai mintea, ci omul total, ridicându-se permanent din adâncul lui, nu de la periferia mintală. Este întrebarea omului: Ce să fac ca să mă mântuiesc? Iar răspunsul lui Iisus, care n-a fost nici el un răspuns teoretic, ci o lucrare divină, adică arătarea lui Dumnezeu, tălmăcită prin învățatură, n-a fost un îndemn la însușirea unei doctrine, ci la intrarea în raportul de dragoste cu Dumnezeu, la așezarea omului în relație vie cu lucrarea mântuitoare a Lui. Iisus n-a spus tânărului care L-a întrebat ce să facă să moștenească viața de veci: „Memorizează bine doctrina Mea”, ci: „Iubește pe Dumnezeu din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată suflarea ta, iar pe aproapele ca pe tine însuși”.

Această intrare în raport cu Dumnezeu Mântuitorul nu exclude cunoașterea, ci de abia ea înseamnă cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu: „*Iar viața veșnică aceasta este: ca să Te cunoască pe Tine unul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis*” (Ioan 17, 2).

2. PUTEREA REVELATOARE A CUVÂNTULUI OMENESC

Chemarea profetică a lui Iisus înseamnă slujba de descoperire supremă a lui Dumnezeu, a apropierei Lui maxime, prin cuvânt omenesc. Mijloacele de confirmare ale cuvântului au rolul secundar de confirmare dar nu de tălmăcire. Profetul e profet în primul rând prin cuvânt. La Iisus, elementele obiective care sprijină cuvântul sunt cu mult mai impresionante ca la ceilalți profeti, de aceea El este profetul

cel mai confirmat de criterii obiective. Dar, principal, ele se orânduiesc totuși în slujba arhierescă și demnitatea împărătească. În fiecare demnitate iese altceva pe primul plan, în lumină plină.

În profetie rolul principal îl are cuvântul.

În legătură cu acest fapt, două lucruri trebuie scoase în evidență: *a)* capacitatea cuvântului omenesc de-a fi instrument de revelare, și *b)* forța revelatoare cu totul deosebită a cuvântului profetic, care îl distinge de cuvântul oricărui alt om și îl arată ca având și în sine, nu numai în criteriile adiacente, o putere obiectivă revelatoare. Iar când zicem putere revelatoare, zicem, în același timp, putere producătoare de credință, căci efectuarea deplină a Revelației se realizează prin nașterea credinței în om. De asemenea, când vorbim de puterea producătoare de credință, vorbim de puterea modelatoare de suflet, cunoscute fiind transformările neconținute și profunde pe care le produce credința în oameni.

a) Cuvântul omenesc are într-adevăr o mare, o misterioasă putere. El micșorează sau face să dispară realități masive și poate crea altele. Uneori, lumile pe care le face să dispară sunt reale, iar cele pe care le creează sunt imaginare, dar, de multe ori, realitatea e în cel mai propriu înțeles ceea ce creează el. Un cuvânt bun adresat cuiva în față sau prin altul creează în el stări și virtuți reale care îi prelungesc viața sau chiar i-o mântuie în veci. Cuvântul adună sau dezbină pe oameni, influențând decisiv soarta colectivității sociale. Dacă avem în vedere că chiar lumile pe care pare a le crea cuvântul pus în slujba fanteziei nu sunt create dezinteresat, de dragul lor, ci, în ultimă analiză, pentru a le oferi altora ca o concepție, ca o normă mai justă de comportare, ne dăm seama că funcția cuvântului nu stă în revelare gratuită și

teoretică de mistere¹², ci el exprimă o pretenție, un îndemn, o voință de-a obliga și are o uriașă putere de-a trezi obligativitatea altuia, de a-l determina într-o direcție sau alta. Cuvântul revelează astfel un subiect, pretinzând și, aproape regulat, realizând o anume determinare a altui subiect. Funcția lui revelatoare este strâns împletită cu funcția etică, revelând o atitudine și obligând la o atitudine. Uneori descoperă și obligă la o atitudine într-o chestiune mărunță, alteori într-una care angajează pe om fundamentai, față de înseși temeiurile existenței. De la această funcție nu face excepție cuvântul care absolvă pe semen de o îndatorire sau alta, sau de toate. Este și în acesta un îndemn, revelând un subiect și o atitudine și pretinzând sau chiar realizând una similară în alt subiect. Lumile care se zugrăvesc sau se alungă cu magică putere de incantație, argumentele de o impunătoare stringență logică, servesc scopului de-a convinge pe altul, adică revelează un subiect care se străduiește și, de multe ori, reușește să convingă pe altul de a-și însuși o cugetare și o atitudine asemănătoare. Numai faptul că intervine cuvântul (cugetarea) unui al doilea subiect face ca determinarea produsă de cuvântul celui dintâi să se atenueze sau să se modifice. Nu există om care, vorbind sau scriind, mai amplu sau mai concis, să urmărească simpla revelare dezinteresată a gândurilor sale și nu o câștigare a semenului pentru ceea ce vede el și cum vede, pe baza unei atitudini dinamice față de lume. E de sine înțeles că nimeni n-ar vorbi dacă n-ar fi cine să-l asculte; nimeni n-ar folosi cuvântul ca simplu penel al zugrăvirii lumii sale, indiferent că o vede cineva. Dar ascultarea pe care o așteaptă și o pre-

¹² Ideea aceasta stă la baza întregii filosofii a lui Lucian Blaga, care e lipsită de orice obligament etic.

supune, ca un impuls aprioric al cuvântului său, este nu o ascultare pasivă, ci un răspuns, fie el și tăcut. Iar dorința este ca răspunsul să fie de aprobare și nu de o simplă aprobare teoretică, ci de una care să devină forță determinantă a vieții aceluia. Cuvântul nu are caracter monologic, ci dialogic și nu are rostul pictării unor lumi statice, ci e sămânța dinamismului aruncată în sufletele oamenilor și în raporturile sociale, e aluatul spiritual al neconținutei mișcări istorice. Funcția lui revelatoare nu poate fi separată de puterea și de misiunea determinatoare a semenilor, de tendința de-a spori sau modifica realitatea prin spiritul altora. Dacă este așa, cuvântul implică o mare răspundere pentru fiecare om de a-l folosi potrivit cu rostul lui pozitiv, cu adevărat creator și nu dizolvant, de-a îndemna prin el pe altul, de a-l ajuta să crească, să vadă și să pornească pe calea cea dreaptă.

Chiar cuvântul simplu, afirmarea neargumentată și neîmpodobită în descriții atrăgătoare, are o uriașă putere de determinare asupra oamenilor. Printr-un cuvânt poți pune piatră de hotar pentru renașterea sau salvarea unui om sau îl poți împinge la pieire. Prin cuvânt pot fi trezite neamuri întregi la o nouă viață. De cuvântul pe care îl rostești nici nu știi soarta câtor oameni atârână și în ce măsură. Apostolul Iacob a asemănat, cu drept cuvânt, limba cu cârma corăbiilor, care, deși mică, duce după ea atâtea poveri sau cu frâul calului sau cu o scânteie de foc care aprinde codrii (*Iacob 3, 3-9*). Cuvântul e cea mai mare putere de pe lume, nu întrucât zugrăvește realități statice, ci întrucât determină voințele omenești, modifică temeiurile spirituale ale lumii. Prin cuvânt se arată omul subiect plin de putere asupra altor oameni. Cuvântul zidește și dăruiește în ordinea spirituală, deci în cea mai importantă. Dacă cuvântul omenesc are o

atare putere de creație, ne putem gândi în ce înțeles desăvârșit e creator Cuvântul dumnezeiesc.

Cuvântul e cea mai mare forță spirituală a celei mai înalte ființe create. Prin cuvânt, fiecare din oameni dispune asupra semenilor, putând face un bine sau un rău enorm. Având fiecare om cuvântul și dată fiind funcția etică a acestuia, este evidentă responsabilitatea ce e legată de această putere. El trebuie folosit numai pentru zidire, nu și pentru dărâmare. Adică, numai pentru trezirea și susținerea în om a responsabilității față de semeni, a ceea ce constituie ființa lui etică, elementul caracteristic al omului, însușire pe care o exprimă chiar cuvântul. E absurd să se ridice cuvântul împotriva sa însuși, sau a temeliei sale.

În forța creatoare a cuvântului, de care dispune omul, stă și putința de-a face uz periculos de el. Omul poate crea prin cuvânt realități noi, dar realități normale, sănătoase sunt numai cele conforme cu realitatea și cu voia divină, adică realitățile dragostei între oameni și ale tuturor virtuților de care e întovărășită și condiționată. Realități sănătoase sunt numai cele pe care cuvântul le creează zidind sufletele, chemându-le la obligativitate și răspundere, adică numai realitățile pe care le creează rămânând în cadrele destinului și funcției sale etice. Cuvântul poate crea însă și realități anormale, potrivnice realităților adevărate și neconforme cu voia divină. Fie că numim înseși realitățile acestea anormale, mincinoase, fie că numim astfel descripțiile și argumentele prin care se produc, cuvântul, aici, nu mai stă în slujba adevărului, ci a minciunii. Puterea minciunii de a se impune vine din puterea cuvântului de-a crea orice fel de realități. Cuvântul poate crea într-un om o stare de dușmănie. Ea e reală, dar nu e realitatea normală, conformă cu voia lui

Dumnezeu, ci o realitate bolnavă, chinuitoare, suferind de anumite lipsuri, o realitate schimonosită, falsă, putem zice.

Cuvântul omului a decăzut aproape pe toată linia la această funcție de slujitor al minciunii, în loc să slujească adevărului cu care este legat prin sensul său.

Numai deoarece cuvântul are funcția de revelare a subiectului propriu și de obligare a semenului, înțelegem de ce s-a dăruit fiecărui om, dat fiind că prin el fiecare e învățător al altora.

El nu s-a putut da pentru simpla revelare a unor lumi care s-ar descoperi unuia sau unora mai bogat, sau în mod deosebit în raport cu alții. În cazul acesta, de ce s-ar bate aceste lumi cap în cap? De ce ar fi atâtea contradicții între ele? Sau de ce ar avea toți oamenii însușirea cuvântului, pe câtă vreme numai unii sunt în stare să vadă și să reveleze lumi de mistere?

Nu pentru o funcție precumpănitor revelatoare e dat cuvântul. Oamenii și-au descoperit, în fond, atât de puține lucruri noi, esențial noi, de când e lumea. Și, totuși, fiecare om aduce prin cuvânt o revelație nouă pe lume, revelația cea mai esențială și mai determinantă în cercul semenilor săi, aceea a unui subiect nou.

Fiecare om are cuvântul, pentru că fiecare e îndreptățit și chemat la revelarea subiectului său și la trezirea responsabilității semenului față de datoriile lui, care sunt totdeauna datorii ale comuniunii și ale locului și ale momentului concret. Numai deoarece cuvântul are ca ultimă misiune pe cea etică, deși toți oamenii își sunt reciproc învățători, nu se produce o zăpăceală de minți, ci pot crește toți ca personalități etice, împlinindu-și datoriile concrete unii față de alții. Numai așa înțelegem puțința împreunării rolului de învățător

cu cel de ucenic în destinul fiecăruia, al suveranității asupra semenilor prin cuvântul propriu și al dependenței de ei prin cuvântul lor. Fiecare om e chemat să îndemne pe semenul la împlinirea datoriei lui, impusă de clipa concretă, și să asculte îndemnul aceluia pentru împlinirea datoriei sale.

Dat fiind caracterul mai puțin revelator și mai mult etic al cuvântului, noi trăim, cât suntem pe pământ, prin credință și obligativitate. Cuvântul ne revelează mai deplin doar subiectul celui ce grăiește, însă nici pe acesta cu desăvârșire direct și descoperit, ci printr-o experiență care nu exclude credința. Și ne revelează mai deplin doar subiectul, pentru că el e factorul care ne cheamă la răspundere și în raport cu care e necesar să ne comportăm ca ființe ce trăim prin credință și răspundere.

Dar, în loc să slujească toți adevărului și zidirii mai departe a lumii create, prin credință și răspundere, ducând-o la asemănarea cu realitatea divină, toți au devenit minciנוși, întrucât au lepădat credința în altceva decât în ei și răspunderea, luându-se după diavolul, tatăl mândriei și al minciunii. Dacă toți ar sluji adevărului, ar fi armonie, dar, întrucât slujesc minciunii, e haos. Căci adevărul e unul, e unitate în multiplicitate armonică, pe când contrafacerea are nenumărate posibilități.

Cuvântul are putere, oricum ar fi el. Dar putere ziditoare are numai când servește adevăratei realități, numai când pornește din adevăr și urmărește adevărul. Am putea spune că nu în cuvântul luat în sine stă puterea ziditoare, ci în ceva care rămâne să fie determinat. Însă, întrucât funcția cuvântului are un caracter etic, pornind din răspundere și voind să trezească obligativitatea semenului, urmărind comuniunea și nu anarhia egoismelor, mai degrabă putem

spune că de însăși ființa cuvântului ține să slujească zidirii și adevărului, că această misiune nu e deosebită de cuvânt. Cuvântul-minciună e degenerare, schimonosire a cuvântului, nu mai e cuvânt propriu-zis. Astfel, acel ceva care distinge cuvântul propriu-zis, cuvântul nedegenerat, de cuvântul-minciună, de cuvântul dărâmător de realitate sănătoasă, stă chiar în el și aceasta nu e altceva decât vibrația răspunderii, ca atribut ce dă fermitate subiectului. Cuvântul adevărat care e cuvântul-adevăr și subiectul ca realitate fermă, solidă, avându-și această fermitate din răspundere și fiind purtat numai de ea, sunt un întreg. Cuvântul-adevăr nu e decât respirația inevitabilă a subiectului responsabil. Unde cuvântul e degenerat, e degenerat însuși subiectul, nemainutrindu-se cu substanța vitală a răspunderii.

De fapt, când strică un cuvânt sau când nu are putere ziditoare, sune el cât de etic, cât de frumos? Când nu simte auzitorul în el vibrația adâncă a unei răspunderi statornice, a unei griji sincere și serioase pentru sine, sau când nu adu-mecă acoperirea printr-un subiect ferm, fixat întreg în cuvântul pe care îl spune și deci în grija pentru cel căruia îl spune.

Și, pe cât de stricăcios e cuvântul în care nu vibrează răspunderea subiectului pentru semenul său, ci voința nepăsătoare sau diabolică de a-l utiliza ca unealtă pentru scopuri egoiste sau de a-l duce la pierzanie, tot pe atâta e și cuvântul-flecăreală în care nu se simte nicio fermitate a subiectului și, deci, nu poate exterioriza nicio chemare serioasă, răscolitoare, care să dea naștere personalității semenului.

Degenerarea cuvântului, ca slăbire a puterii lui creatoare de adevărată realitate, ca o pervertire în minciună și miasmă dizolvantă, este semnul degenerării anticipate a subiectului ce-l rostește, al decăderii lui la o stare de umbră

inconsistentă. Iar ferm e omul numai când trăiește în obligativitatea comuniunii, când semenii au siguranța că se pot încrede în el în tot viitorul. Egoistul, având în vedere numai interesul propriu, nu se angajează cu viitorul său față de alții. Egoismul, nestatornicia și lipsa de valoare a cuvântului se găsesc împreunate. În acest înțeles, diavolul e cea mai inconsistentă făptură. Cuvântul lui nu mai are niciun preț.

Oricum ar sta lucrurile faptic, cuvântul omenesc se vădește drept cea mai mare putere revelatoare și deci creatoare de realitate spirituală în lumea creată. Fiecare om e, oarecum, dus la realizare deplină sau la ruină prin cuvântul semenului, ceea ce ne ajută să înțelegem afirmarea Scripturii că primul om a trebuit să se împărtășească de Cuvântul subiectului divin pentru a fi nu numai dus la adevărata realizare, dar chiar întemeiat ca posibilitate și început de realitate spirituală.

Dacă cea mai mare putere revelatoare și formatoare pe pământ este cuvântul omenesc, e firesc să Se fi folosit de el Dumnezeu în revelarea Sa și în refacerea omului. De asemenea, dată fiind indisolubilitatea între cuvântul și sufletul omenesc, e de la sine înțeles că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se subiect omenesc, S-a făcut subiect omenesc cuvântător, însă-nătoșind subiectul deodată cu cuvântul, restabilind fermitatea aceluia și puterea și adevărul acestuia.

b) Dată fiind decadența cuvântului în gura oamenilor îndeobște, puterea în fapt a cuvântului omenesc și mijlocul prin care se dobândește această putere ni se arată în toată evidența doar la profeti. Cuvântul profetului are o gravitate și o putere de penetrație și determinare în bine cum nu are cuvântul niciunui alt om. E un cuvânt care arde ca focul, care taie ca sabia, care te scoate din comoditate și amortire

aruncându-te în teamă și neliniște, în decizia de a-l urma sau în vrăjmășie neînduplecată împotriva celui ce-l rostește. Cei mai mulți profeti au sfârșit uciși. Cuvântul lor își are puterea în fermitatea subiectului, în relieful și fixitatea lui pe lângă ceea ce mărturisește. Cuvântul lor e adevăr, precum adevăr e și subiectul profetic, și slujește înființării realității adevărate în oameni și în raporturile dintre ei. Cuvântul profetului e flacăra de răspundere față de semeni.

Dar, în ultima analiză, puterea cuvântului și fermitatea subiectului profetic vin nu de la voința proprie de-a se raporta cu răspundere față de semeni, nici chiar de la voința proprie de-a se raporta continuu în ceea ce spune la Dumnezeu, deși și această voință e un factor important, ci de la certitudinea ce-o are despre Dumnezeu. Nu există certitudine a omului, deci fermitate a subiectului său, fără certitudinea despre Dumnezeu, pe care nu singur și-o dăruiește. Fermitatea subiectului – și aceasta e inima însăși a subiectului – este un dar, care vine de Sus deodată cu certitudinea despre Dumnezeu.

Cuvântul exterior nu e decât expresia fragmentată a permanentului cuvânt interior, care e însăși ființa subiectului omenesc, ca intenționalitate după comuniune. Subiectul omenesc e cuvânt creat după chipul Cuvântului dumnezeiesc, care e și El un subiect sau o intenționalitate după comuniune în sânul Dumnezeirii treimice. Acest cuvânt creat, debilitat și pervertit prin păcat, are nevoie de un influx de putere dumnezeiască pentru a-și recâștiga consistența și fermitatea. Și simpla experiență a certitudinii despre Dumnezeu, ca dar de Sus, este suficientă pentru a produce o întărire a subiectului și cuvântului omenesc.

Profetul este cel ce face această experiență prin raport nemijlocit cu Dumnezeu. Cuvântul ce-l rostește profetul nu e cuvânt rostit direct de către Dumnezeu, dar are în el coborât influxul divin, care l-a restabilit în toată puterea lui. Am putea spune că subiectul profetului, în calitate de cuvânt interior, și expresia lui exterioară au primit o întărire din Cuvântul dumnezeiesc creator al cuvântului omenesc.

Profetul revelează prin cuvântul lui plin de putere, de răspundere și de penetrație etică în auzitori, ca o realitate deosebit de impunătoare și de sigură, subiectul său. Dar deodată cu el și în el și pe Dumnezeu, prezent ca putere în el. Aici stă forța miraculoasă cu care se transmite credința de la om la om, cu care se aprinde certitudinea din certitudine.

Data fiind degenerarea subiectelor omenești și deci slăbirea cuvântului lor, era necesară această intervenție a cuvântului dumnezeiesc prin profeti, pentru restabilirea omului.

Dar, prin intermediul altor subiecte, nu se putea efectua o revelare deplină a subiectului divin și o restabilire desăvârșită a subiectului omenesc și a puterii cuvântului acestuia. Profetul nu făcea decât să trezească și să susțină așteptările deplinei descoperiri. Subiectul divin trebuia să vorbească însuși, direct, ca să-și reveleze existența. El trebuia să vorbească în cuvinte omenești, pe de o parte, ca să fie accesibil oamenilor, pe de altă parte ca, făcându-Se subiect omenesc și întrebuițând cuvântul omenesc, să restabilească fermitatea și prestigiul aceluia și puterea acestuia. El a arătat modelul adevăratului subiect omenesc, iar, prin puterea graiului Său de adâncă răscolire a obligativității oamenilor, a făcut să se nască în ei subiectul ca realitate fermă și solidă.

Cuvântul adevărat are o deosebită putere de revelare a subiectului. Cuvântul lui Iisus revelează covârșitor prezența

subiectului divino-omenesc din El. Iar prin încrederea absolută pe care o creează în auzitori, aceștia dobândesc certitudine despre tot ce comunică El. Subiectul divino-omenesc al lui Iisus e oarecum străveziu prin cuvintele Sale. Dar, pe lângă aceasta, într-o altă formă, cuvântul Lui are puterea de-a face pe auzitori să creadă tot ce le mai comunică deosebit de arătarea subiectului Său, căci acest subiect e străveziu în fermitatea Lui absolut demnă de crezare.

În cuvântul omenesc al lui Iisus e străveziu oarecum Cuvântul dumnezeiesc, manifestarea chemării Sale divine la răspundere etică și la realizare ca subiect. Cuvântul dumnezeiesc S-a îmbrăcat în cuvânt omenesc, subiectul divin a luat mijloacele de manifestare ale omului.

Cuvântul Său este acoperit de realitatea deplină a subiectului Său, care e suprema realitate și pretinde și ridică pe om, de asemenea, la adevărata sa realitate. Cuvântul omului, când stă în legătură cu Dumnezeu, cuprinde în sine o parte de adevăr și realizează în lumea lui restrânsă adevărul. În cuvântul omenesc al lui Iisus nu e restabilită numai o parte din adevăr, ci se află Adevărul însuși, care e una cu Cuvântul dumnezeiesc. Cuvântul lui Iisus restabilește toată omenirea în adevărul total, în realitatea deplină.

Din înțelesul cuvântului, reliefat în expunerea aceasta, rezultă că adevărul în lumea creată nu e ceva dat pe care noi n-am avea decât să-l contemplăm. Adevărul, ca realitate deplină, normală în lumea spirituală creată, e într-o mare măsură o misiune a noastră, având să-l înfăptuim prin cuvântul purtat de credință și de răspundere. Adevărul, ca realitate dată din veci, e numai la Dumnezeu, e viața intratrinitară a Persoanelor dumnezeiești. Lumea noastră spirituală e creată de Dumnezeu numai ca temeieri și posibilități.

Ducerea ei la realitate deplină, la adevărul întreg, a lăsat-o Dumnezeu în seama noastră. Dar, în loc să continuăm în această lume crearea adevărului după chipul Adevărului veșnic, am schimonosit-o întreagă în contrariul adevărului, în minciună.

În Iisus Hristos, Adevărul sau Cuvântul divin a intervenit în lumea noastră pentru a o restabili și pune pe drumul drept al realizării. Dar a lăsat totuși și la voia noastră, a cuvântului nostru, să colaborăm la desăvârșirea realității spirituale create.

III. DEMNITATEA ARHIEREASCĂ

1. JERTFA DESĂVÂRȘITĂ, CARE DIZOLVĂ PĂCATUL DIN OAMENI

Pe cât de înaltă este chemarea de învățător-profet, ca una care-i luminează pe oameni în vederea mântuirii, în vederea asigurării fericite a destinului lor veșnic, tot pe atât de înaltă este misiunea de preot care slujește aceluiași scop.

Măreția neîntrecută a slujirii preotești stă în faptul că ea e mijlocire între oameni și Dumnezeu. Dacă profetul e trimisul lui Dumnezeu către oameni, pentru a le revela voia Sa și, prin aceasta, a naște în ei credința, preotul se îndreaptă de jos în sus, de la oameni la Dumnezeu, cu rugăciuni și cu jertfe pentru obținerea iertării și sfințirii lor. Iar arhiereul este cel dintâi dintre preoți¹³. Prin preot, omul dă lui Dumnezeu răspunsul la apelul ce i l-a făcut prin profet. Numai prin amândouă se împlinește raportul religios între Dumnezeu și oameni. Prin preot, în special, se manifestă și se susține înclinarea omului către Dumnezeu.

Din ființa slujbei preotești, ca de altfel și din cea de profet, rezultă că e ceva care-i împiedică pe oameni de-a se

¹³ „Orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, în cele ce sunt ale lui Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate” (Evrei 5, 1).

apropia de Dumnezeu cum se apropie preotul. Acel ceva nu e decât păcatul, necurăția gândului și a sufletului. Păcatul e o piedică de ordin subiectiv, făcând incapabil pe om să se înalțe spre Dumnezeu, care este puritatea spirituală desăvârșită. Dumnezeu n-ar putea purifica forțat pe om, deoarece nu e vorba de o impuritate fizică, ci de o înclinare murdară a sufletului, de-o micime în tot ce gândește și simte. Dar această incapacitate subiectivă reflectă o rânduială obiectivă pusă de Dumnezeu, care nu admite apropierea de Sine a sufletului impur în toate mișcărilor și temeierile sale. Incapacitatea oamenilor de-a se apropia de Dumnezeu o arată și faptul că preotul, om fiind, nu se dedică singur slujbei mijlocitoare, nici nu e destinat de oameni spre ea, ci e ales de Dumnezeu însuși (*Evrei 5, 4*). Deci, opoziția pe care am stabilit-o între el și profet, primul fiind trimisul lui Dumnezeu către oameni, iar al doilea trimisul oamenilor către Dumnezeu, se atenuază mult, întrucât și preotul e ales și învrednicit de Dumnezeu spre slujba lui. Totuși, slujba lui rămâne aceea de-a reprezenta pe oameni, din bunăvoința lui Dumnezeu. Preotul e un semn al bunăvoinței dumnezeiești, ca și profetul.

Aici răsare imediat întrebarea: Cum e posibil ca Dumnezeu să facă pe unii oameni apți să se apropie de El, iar pe cei mai mulți, nu? Aceea o poate, dar aceasta, nu? Răspunsul la această întrebare e dublu. Întâi, dacă e firesc ca Dumnezeu să nu renunțe la orice legătură cu oamenii, singura modalitate ca această legătură să mențină totuși distanța, principiul imposibilității ca păcatul să aibă comuniune cu puritatea, este aceea ca ea să se efectueze prin mijlocitori aleși de El.

În al doilea rând, acești mijlocitori în Testamentul Vechi nu sunt sfințiți în înțelesul obținerii unei purități morale

personale, iar mijlocirile lor și jertfele ce le aduc nu dobândesc cu adevărat iertarea lui Dumnezeu pe seama oamenilor și împăcarea Lui cu ei. Instituția preoției, înainte de Iisus Hristos, este numai un mijloc de întreținere în oameni a conștiinței păcatului și a așteptării unui mijlocitor efectiv între ei și Dumnezeu, precum jertfele ce se aduc înainte de El, fiind mărturii ale păcatului lor, nu au puterea de-a realiza împăcarea cu Dumnezeu, nefiind jertfe adevărate, ci o ocultare a lor, o înlocuire cu surrogate de jertfe. Totuși, întrucât preoția Testamentului Vechi este instituită de Dumnezeu și preoții sunt aleși de El, ea nu rămâne, în existența și lucrarea ei, o simplă închipuire a legăturii cu Dumnezeu. Așa ar fi cazul când preoția și jertfele dinainte de Hristos ar fi instituite de dorul și de fantezia oamenilor. Deoarece Dumnezeu este Cel ce a instituit pe preot și jertfa Testamentului Vechi, dar nu ca mijloace reale de împăcare, ci numai ca preînchipuiri ale ei, așteptarea lui Mesia exprimată prin acelea se întemeiază pe făgăduința reală a lui Dumnezeu și cei ce priveau cu seriozitate și practicau îndatoririle legate de această instituție dovedeau încredere în făgăduința lui Dumnezeu, având să primească, la venirea adevăratului Mijlocitor, răsplata credinței lor, cum spune Epistola către Evrei (cap. 11). Preoția și jertfele Testamentului Vechi au fost preînchipuiri ale realității ce va să vie, dar preînchipuiri instituite de Dumnezeu ca o arvună a bunăvoinței Sale, ca un mijloc de-a pregăti pe oameni – prin așteptarea ce-o întrețineau în inima lor acele simboluri – pentru primirea adevăratului Mijlocitor. Oamenii, având acele simboluri prin instituirea de Sus, știau că Dumnezeu nu i-a părăsit, ci că are un plan cu ei și îi pregătește pentru mântuire. Ele erau semnele obiective ale bunăvoinței lui Dumnezeu și ale făgăduințelor

Lui față de oameni. Preotul Testamentului Vechi avea asupra lui bunăvoința lui Dumnezeu, iar jertfele ce le aducea, de asemenea. Dumnezeu privea cu un interes la existența lui și la jertfele ce le aducea în numele oamenilor. Bunăvoința aceasta nu mergea până acolo încât să coboare iertarea asupra celor care aduceau, prin preot, jertfele lor. Ei, însă, primeau personal făgăduința mântuirii viitoare și aceasta era mare lucru, știut fiind că Dumnezeu nu-și calcă promisiunea. Dacă raportul deplinei comuniuni cu Dumnezeu, realizat prin Iisus Hristos, se aseamănă cu nunta, Testamentul Vechi exprimă legătura unei logodne. Sufletul celor de sub regimul legii se afla în starea logodnicei, care a primit făgăduința căsătoriei. El primea ceva de la Dumnezeu, dar acest ceva nu era o realitate prezentă, ci certitudinea darurilor viitoare. Preotul dinaintea de Iisus Hristos era semnul obiectiv general, dar și mijlocitorul acestei legături distanțe de logodnă, al acestei promisiuni date de Dumnezeu omului, a cărui jertfă o aducea de la caz la caz.

Între preoții Testamentului Vechi, cel mai înalt era arhiereul. Pe când preoții aduceau jertfe de animale în fiecare zi, dar numai în Sfânta, arhiereul aducea o singură dată pe an o asemenea jertfă și cu sângele animalului intra în Sfânta Sfințelor, stropind acoperământul chivotului pentru ispășirea păcatelor întregii obști a poporului. Era jertfa din „ziua împăcării”, simbolizând împăcarea întregului popor cu Dumnezeu, o împăcare universală. Arhiereul nu depășea, însă, nici el semnificația preoției și a jertfelor Testamentului Vechi. Nici el nu reprezenta decât făgăduința lui Dumnezeu. Dar prin faptul că aducea o singură dată pe an jertfă și atunci intra în Sfânta Sfințelor, iar aceasta era o rânduială instituită de Dumnezeu, se arăta că nu numărul sporește

valoarea jertfei, că o singură jertfă face mai mult decât toate, dar aceea trebuie să fie de alt soi decât cele de animale, întrucât nici cea adusă de arhiereu nu realiza împăcarea. Jertfa efectivă va fi una singură pentru toată omenirea.

Iisus Hristos este arhiereul adevărat, realizând, de fapt, împăcarea între om și Dumnezeu, a cărei făgăduință și așteptare se exprimau prin preoția Vechiului Testament. Prin arhiereul Testamentului Vechi se exprima și se mijlocea legământul lui Dumnezeu cu privire la viitoarele împliniri, la viitoarea comuniune. Iisus Hristos este mijlocitorul uniunii actuale între Dumnezeu și om, al legământului imediat înfăptuit. Legământul acela lăsa pe om deocamdată singur, sub domnia unei legi pe care trebuia să o împlinească pentru a se face vrednic de comuniunea cu Dumnezeu; legământul cel nou e imediata coborâre a dragostei lui Dumnezeu peste el. Legământul, fiind o convenție între Dumnezeu și oameni, e totdeauna și o legătură. Legământul vechi exprima o legătură de la distanță, ca între stăpânul și sluga dirijată prin porunci; legământul nou e legătura cea mai strânsă, e raportul de dragoste desăvârșită între Dumnezeu și om.

Am spus în capitolul anterior că cine nu admite posibilitatea profetului și realitatea lui în Vechiul Testament, nu poate admite nici pe Iisus Hristos ca profet suprem. Același lucru e valabil în legătură cu preoția. Cine nu admite că a fost necesară o preoție și că ea își are instituirea de la Dumnezeu, pentru acela nu rezultă ca o necesitate desăvârșirea preoției prin Iisus Hristos.

Iisus Hristos, ca profet suprem și ca arhiereu adevărat, stă și cade cu profeția și preoția Vechiului Testament. E un nou aspect sub care ni se înfățișează divinitatea Vechiului Testament și legătura lui indisolubilă cu Noul.

Preoția, jertfa și legământul între Dumnezeu și oameni, formează un întreg. Legământul, deși se instituie prin voința lui Dumnezeu, trebuie inaugurat prin sânge adus din partea omului de către preotul ales de Dumnezeu. „Nici întâiul legământ n-a fost sărbătorit fără sânge”. Într-adevăr, Moise, după ce a rostit, de față cu tot poporul, toate poruncile din lege, luând sângele de viței și de țapi, cu apă și cu lână roșie și cu isop, a stropit și cartea, și pe tot poporul și a zis: „Acesta este sângele legământului pe care l-a poruncit vouă Dumnezeu” (*Evrei 9, 18-20*). Legea cea nouă, de asemenea, și-a cerut sângele ei, căci la Cina cea de taină Iisus spune: „Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu, al legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor” (*Matei 26, 27-28*). Se vede de aici că legătura cu Dumnezeu nu se poate întemeia fără jertfă, „căci fără vărsare de sânge nu se dă iertare” (*Evrei 9, 22*).

Epistola către Evrei, considerând cele două feluri de jertfă prin care s-au instituit cele două legăminte, declară că cel nou, prin urmare și Arhiereul care l-a mijlocit, este superior celui vechi și preoției lui, din motivul că jertfa acestuia este a unui om, respectiv Dumnezeu-om, pe când a aceluia este de animale. Apoi, pentru că aici legătura între preot și jertfă este atât de strânsă încât jertfa este însuși jertfitorul. Arhiereul, aici, se aduce pe sine însuși jertfă. Faptul că Sfânta Scriptură atribuie legământului nou o superioritate tocmai din cauză că el e inaugurat prin sânge omenesc și este o deplină identitate între arhiereu și jertfă, ne dă cheia înțelesului înalt ce-l are jertfa în raport cu Dumnezeu.

În parte, acest înțeles îl arată și Testamentul Vechi, dar deplin ni se descoperă el prin jertfa lui Iisus Hristos.

Unii teologi au afirmat că, după mărturia Sfintei Scripturi, la început jertfa nu era legată de ideea de păcat și nu pornea din dorința de-a obține îndurarea lui Dumnezeu, ci era un simplu omagiu adus Dătătorului a toate, o simbolizare a ideii că toate roadele pământului aparțin lui Dumnezeu. Dar, oricât s-ar fi împreunat și această idee cu practica jertfei, ideea de păcat și de expiere o vedem însoțind încă a doua jertfă de care vorbește Sfânta Scriptură: jertfa lui Noe. „Și a mirosit Dumnezeu mirosul cu bună mireasmă și a zis în cugetul Său: *De acum înaintea nu voi mai blestema pământul din pricina omului*” (Facerea 8, 21). În prima jertfă de care vorbește Scriptura, cea a lui Cain și Abel, nu se spune nimic de păcat, dar nici nu se exclude. Din limbajul textului se constată, însă, ca un rezultat al jertfei, îndurarea lui Dumnezeu, deci preexistența unei supărări pentru greșeala omenească. Prin legea lui Moise iese puternic în relief rostul expiator al jertfei. Omul care aducea un animal de jertfă, îl aducea pentru curățirea sa de păcate, pentru câștigarea îndurării lui Dumnezeu. El își puna mâinile asupra lui pentru a-i transmite păcatele sale. Mielul pascal s-a jertfit prima dată pentru ca Dumnezeu să nu ucidă pe întâiul născut al fiecărei case și ca să-i scape pe evrei de robia Egiptului. Epistola către Evrei, care ne dă cea mai autentică interpretare a jertfelor Testamentului Vechi, repetă stăruiitor că ele se aduceau „pentru păcate” (5, 1, 3; 9, 7; 10, 4 etc.), pentru curățire, pentru iertarea din partea lui Dumnezeu, pentru împăcarea cu El, pentru obținerea îndurării Lui, așadar, în locul unei jertfiri a omului însuși. Faptul că scopul jertfei este expierea păcatelor omenești ne arată că Dumnezeu vrea propriu-zis jertfa omului, nu a animalului. Dacă s-ar fi rămas permanent la jertfele de animale pentru obținerea îndurării Lui,

s-ar fi putut acredita, totuși, ideea că lui Dumnezeu Îi place pur și simplu mirosul de sânge, ca o anumită hrană favorită, așa cum cugetau păgânii despre idoli. Dar nu s-a rămas la ele. Astfel, deși s-ar părea că e mai potrivit ca Dumnezeu să pretindă jertfe de animale decât jertfă omenească, abia jertfa omenească arată înțelesul superior al instituției jertfelor de animale și realizează ceea ce se manifesta prin acelea ca așteptare. Nu jertfa de animale e potrivită cu noțiunea justă de Dumnezeu și cu motivul pentru care se aduce, ci jertfa de oameni. Căci jertfa omenească, deși își ajunge punctul culminant prin vărsarea sângelui, totuși ne face să gândim că nu sângele în sine e ceea ce pretinde Dumnezeu, ci suferința și autoanularea completă a omului ca ființă spirituală, manifestată prin moarte. Dacă sângele în sine ar câștiga bunăvoința lui Dumnezeu, nu e de înțeles de ce ar prefera sângele omenesc celui de animal. Dacă sângele în sine ar deschide calea spre Dumnezeu, ar fi neîntemeiată afirmația Scripturii că ideea de jertfă și-a atins realizarea abia în jertfa unei ființe spirituale, adică a lui Iisus Hristos.

Astfel, dacă pe om îl vrea Dumnezeu să se jertfească, jertfa animalului era un surogat, era o substituie, dar una minimală și deci insuficientă, a jertfei de om. Prin animal, omul da ceva din ale lui, înfrânându-și egoismul, dar Dumnezeu îl vrea pe el însuși, anulându-se complet ca ființă ruinată prin păcat, ce nu mai poate fi restabilită decât printr-o recreare, după o adevărată desființare a omului cel vechi.

Fiindcă fiecare om era obligat să aducă animale spre jertfă, se arată că fiecare era, în fapt, dator să moară, dar se eschiva, cu încuviințarea lui Dumnezeu, fără ca jertfa substitutivă de animale să-i aducă, în realitate, iertarea de păcate. Astfel, jertfa lui Iisus, care e de fapt o jertfă așa cum o vrea

Dumnezeu, ca jertfă de om, întrucât a făcut de prisos toate jertfele de animale, își arată eficacitatea faptică pentru toți oamenii.

Să stăruim însă mai mult asupra întrebării: De ce vrea Dumnezeu jertfă de om și nu de animal? Am spus că nu pentru mai bunul miros al sângelui, ci pentru elementul spiritual, specific omenesc, manifestat în evenimentul suportării morții violente. Și anume, nu în suportarea involuntară a unei asemenea morți, căci deosebirea de animal n-ar fi atunci realizată integral, ci în suportarea voluntară a ei. Întrebarea de ce vrea Dumnezeu jertfă de om, se precizează astfel: De ce vrea Dumnezeu jertfa omului ca asumare voluntară a suferinței până la gradul ultim, care echivalează cu desființarea benevolă? Numai ca să-l vadă suferind? Răspunsul ce ni-l dă aici Scriptura este: din pricina păcatului omului. Astfel, pentru ca Dumnezeu să Se îndure de om, să-i ierte păcatul, să intre în legătură cu el, pretinde suferința legată de autoanularea lui până la capăt. Este aici un element spiritual pe care nu-l cuprinde jertfa de animal. Dumnezeu îl vrea pe om întreg predat Sieși.

Jertfa urmărește înlăturarea păcatului, o refacere spirituală și realizează acest lucru întrucât ea e renunțarea totală a omului la sine și suferință în gradul ultimei intensități. Păcatul, fiind o realitate morală, nu poate fi depășit decât tot de o realitate morală. Animalul nu poate face nimic în acest domeniu. Suferința, ca regret până la ultima predare lui Dumnezeu, e singura cale spirituală pe care se duce lupta efectivă cu păcatul ca hipertrofiere a eului, singura forță ce poate fi opusă păcatului. Prin nimic altceva nu poate fi învins păcatul dinăuntru. Iar el numai dinăuntru poate fi învins, întrucât este o realitate spirituală, un produs al libertății și,

ca atare, tot numai prin libertate trebuie depășit. Alte metode nu pot învinge păcatul, decât nimicind pe păcătos. Păcatul este un făt al libertății, dar a produs o îngreunare a libertății, o gravitație inertă a omului spre păcat, o îngroșare păcătoasă a întregii lui vieți spirituale. Suferința, ca metodă de reducere a păcatului, are, pe de o parte, un caracter spiritual și unul trupesc, iar pe de alta, un rost negativ și unul pozitiv. Trupul suferă când voința caută să-i limiteze inerția și hipertrofierea în poftă și pasiuni, iar spiritul de asemenea, când voința ia lupta cu orgoliul, cu vanitatea, cu ura, cu egoismul. Fără această autoînfrânare împreună cu suferință, omul nu poate conviețui cu semenul său în raport de îngăduință, necum de comuniune, nici nu recunoaște pe Dumnezeu.

E atât de neplăcut ființei omenești să se despartă de patimi și e atât de greu pentru lenea ei spirituală să stea încordată într-un statornic efort de trăire după voia lui Dumnezeu și spre binele altora. Voința însăși se obosește sub povara inerției și a patimilor egoiste ale omului.

De aici se vede că o suferință cu rostul pur negativ de limitare și înfrânare a poftelor trupești și spirituale nu ajunge. Trebuie o suferință pozitivă uriașă în corpul și sufletul omului, fără legătură vizibilă imediată cu acele poftă, dar interpretată ca un mijloc de ispășire și de refacere a ființei proprii. Cunoaștem efectul de îmbunătățire produs asupra omului de o boală grea, chiar dacă nu o poate aduce într-o legătură imediată cu anumite păcate și înclinări rele ale sale. Mulți se resimt profund de o primejdie de moarte prin care au trecut. Fiecare poate să ilustreze prin cazuri asemănătoare puterea de înnobilare pe care au exercitat-o asupra sa suferințe grele.

De unde puterea și rostul acesta al unei suferințe a cărei legătură imediată cu păcatul nu e vizibilă? Dacă observăm în urma ei o mai mare îmbunătățire a noastră, trebuie ca tot are o legătură cu păcatul. Există în fiecare din noi un fond egoist, un reziduu de păcat, mai mult sau mai puțin înfrânat în manifestările lui. Suferința își comunică puterea de topire în acest fond. Peste tot, efectul suferinței îl simțim ca o mai largă deschidere a subiectului nostru către durerile și greutatețile altora, ca o mai mare înțelegere a semenilor, ca o mai sensibilă aduldme care a atotputerniciei lui Dumnezeu în raport cu puținătatea noastră. Suferința se arată astfel ca o forță ce topește ghețarii din jurul eului, ce subțiază zidurile egoismului. Suferința e calea spre comuniune, spre Dumnezeu ca Tu suprem al nostru și spre semen ca tu egal. Cui îi trimite Dumnezeu suferința, îi dă puterea care îi deschide drum spre Sine. Suferința este, în general, mijlocul de reducere a egoismului, de deschidere a orizontului moral al insului; ea face loc în fața mea lui Dumnezeu și altor subiecte omești. „Jertfa este ieșirea eului din egoitatea sa izolată, deschiderea mea în fața ta”, spune F. Ebner¹⁴. Dar această ieșire din sine înseamnă recunoașterea lui Dumnezeu, autolimitarea eului, punerea lui la dispoziția lui Dumnezeu. Iar aceasta e suferința. În moarte se exprimă ducerea acestei dispoziții de limitare a eului, de supunere sub Dumnezeu, până la capăt. Unde omul nu vrea să facă acest act de intrare,

¹⁴ „Ce jertfește omul? Tot ce socotește în egoitatea sa izolată și în închiderea sa în fața lui tu ca al său... Eul trebuie să predea tot ce e al său, tot ce a apucat și vrea să apuce când spune: al meu, mie, pe mine. Numai atunci va trăi. Dacă, însă, vrea să salveze însăși viața sa, dacă vrea să-și afirme existența sa prin cuvintele: al meu, mie, pe mine, fie sensul lor cât de spiritualizat, e pierdut spiritual.” (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 180).

prin suferință și moarte, în legătură cu Dumnezeu, moare fără să vrea, căci, fără Dumnezeu, ființa creată nu poate trăi. Acolo moartea e pedeapsă. Unde, însă, suferința și moartea sunt acceptate ca jertfă, deși sunt o urmare a păcatului, scapă de păcat. Dar o jertfă pură și de valoare universală nu poate aduce niciun om.

Cu cât fondul egoist este mai puternic și mai adânc înfipt în om, cu atât și suferința necesară pentru topirea lui este mai mare. Pe de altă parte, în suferința aceasta trebuie să respire numai regretul pentru păcat. Altă legătură nu trebuie să aibă cu el. Trebuie să fie o suferință pură. Omul obișnuit nu putea să depășească păcatul prin suferința sa, ca jertfă a propriei persoane, din motivul că ființa lui este atât de total cangrenată de păcat, încât nicio suferință pe care ar fi suportat-o nu putea fi lipsită de un element păcătos, de o impuritate, și prin nicio suferință, nici chiar a chinurilor morții, nu o mai putea spăla. Pentru natura lui nu încăpea altă ieșire decât sau să fie nimicită, sau să se prelungească etern într-o existență păcătoasă, adică în iadul care nu e decât cercul vicios făcut din amestecul de păcat și suferință.

Chiar dacă ar fi fost înainte de Iisus Hristos un om sau altul capabil de-o suferință în stare, prin puritatea și intensitatea ei, să ducă ființa lui dincolo de păcat, n-ar fi putut avea efectul acesta decât pentru persoana proprie. Oricât de mult ar suferi un om, maximul suferinței lui nu întrece limitele capacității personale, manifestată și în păcat. Niciun om n-ar putea suferi mai mult decât echivalentul păcatului său, în cazul când suferința lui ar forma, într-adevăr, o fază pură a existenței sale.

Nu ne gândim aici la o cerință juridică stabilită exterior de Dumnezeu ca un cântar impersonal care ar pretinde

atâta suferință în cumpăna aceasta cât păcat în cealaltă. Ci, vrem să spunem că suferința de care ar fi capabil chiar omul pur e o forță morală prea puțin puternică pentru ca să poată topi uriașa îngrămădire de păcat ce umple de la temelie până peste cap genul omenesc în toate persoanele lui și în toate manifestările acestora. E vorba deci de suferință ca putere, ca intensitate spirituală care să se exercite biruitor asupra păcatului ce copleșește natura omenească, sub formă de inerție morală, de meschinărie, de egoism. Numai pentru că e necesară o suferință în stare, prin intensitatea ei, să topească în chip spiritual fondul rău al omului, se poate spune că acest raport se poate exprima la exterior și ca o echivalență juridică. Dumnezeu, care cere pentru păcatele oamenilor o suferință egală cu ele – măcar de la altcineva în locul lor – o cere pentru că numai într-o asemenea suferință este o putere capabilă să topească tot păcatul, pentru că există un raport intern și direct între ea și el.

Desigur, ordinea aceasta a lucrurilor pe planul spiritual-etic, Dumnezeu a stabilit-o. Și, întrucât El a stabilit amintitul raport intern între suferință și păcat, El a stabilit și echivalența între ele ca expresie juridică. Dar această echivalență nu există fără acel raport.

Dar până acum am vorbit mai mult despre efectul suferinței unui om asupra propriului păcat. Are, oare, și suferința străină un efect asupra păcatului propriu? Suferința unei persoane din iubire pentru alta are asupra aceleia, de fapt, o influență binefăcătoare. E chiar suprema forță binefăcătoare ce se exercită de la om la om, căci iubirea aici își manifestă cea mai deplină intensitate. Influența aceasta se explică printr-o anumită impropriere nesuferitoare a suferinței altuia de către cel pentru care s-a suferit. Cea mai

puternică influență asupra fiului o are mama, care suferă pentru abaterile lui, iar asupra bărbatului, soția care suferă. Avem aici o săgeată spre una din tainele împletirii destinelor omenești, a interdependenței și comunicării dintre ele. Despărțirea trupească de la suprafață între ipostasurile omenești ne-a obișnuit să nu vedem intimitatea lor în adânc, bazată pe unitatea naturii omenești și pe dragoste. Însăși structura etică a omului se întemeiază pe această putință de substituire a unui eu prin altul în dragoste. Dacă nu pot ajuta altuia prin suferința mea, dacă nu-l pot face mai bun, la ce e dată în ființa noastră această pornire de-a suferi pentru el? Și ce-ar mai rămâne din caracterul etic al omului, dacă n-ar simți impulsul de-a suferi în locul altuia, dacă ar simți inutilitatea unei suferințe substitutive? Dar influența de la om la om, chiar când e exercitată de forța supremă a iubirii suferitoare, este extrem de relativă. Am spus că suferința unui om, chiar dacă ar atinge ultima intensitate și puritate, nu poate topi în adâncime și în totalitate fondul de păcat și de înclinare păcătoasă din altul.

Dar dacă suferința unui om pentru altul se dovedește neputincioasă întru a-l lecuși radical de cangrena păcatului, influența binefăcătoare pe care totuși ea o exercită ne arată, în principiu, posibilitatea purificării printr-o suferință substitutivă.

Din cele spuse decurg și condițiile ce trebuie să le îndeplinească un subiect pentru ca suferința lui să aibă o putere universal substitutivă. Subiectul acela trebuie să fie om ca să simtă toată durerea omului pentru păcat, ca să sufere omenește și să fie într-o legătură de natură cu oamenii spre a le comunica întreaga forță dizolvantă de păcat. Dar omul acela trebuie să fie pur și să fie mai mult decât un om, să fie

cât toți oamenii, pentru ca durerea omenească pe care o suportă să aibă o intensitate și adâncime pe care le-ar avea toți oamenii la un loc dacă n-ar fi păcătoși. Numai Dumnezeu poate împlini condiția din urmă. Se va vedea aceasta și din alte considerații. Subiectul capabil de-o suferință universal substitutivă trebuie să fie, în același timp, om și Dumnezeu.

Iată cum se explică de ce jertfa lui Iisus a fost în stare să întemeieze raportul (legământul) cel nou al comuniunii între Dumnezeu și oameni, ceea ce prin jertfele de animale nu s-a putut înfăptui. În legătură cu Dumnezeu omul nu putea intra decât printr-un reflux al egoismului său, printr-o jertfă. Dar o jertfă totală, o depășire totală a egoismului, o creare a capacității omului pentru comuniunea deplină s-a realizat numai prin Iisus Hristos. Pe cât de nedeplină este jertfa din Vechiul Testament, față de cea din Noul, pe atât de nedesăvârșită a trebuit să fie legătura între Dumnezeu și oameni întemeiată pe jertfele de animale, în raport cu cea înființată prin jertfa lui Iisus Hristos.

Prin Iisus Hristos, realizându-se cu adevărat ideea preoției și a jertfei, s-a realizat și legătura cea desăvârșită a comuniunii între Dumnezeu și oameni.

În cele anterioare avem și explicația de ce n-a pretins Dumnezeu și înainte de Iisus Hristos jertfă omenească: n-ar fi avut nicio eficacitate.

Tot timpul avem, însă, datoria să privim jertfa lui Iisus Hristos nu numai ca putere în legătură directă cu omul, ci și sub aspectul orientat către Dumnezeu, adică sub aspectul de jertfă ispășitoare. Jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci și pentru că ea e capabilă să obțină iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii, fără

ca Acesta să mai ceară fiecăruia o suferință echivalentă pentru păcatul din ei.

Dar aceste două aspecte ale jertfei lui Iisus Hristos sunt strâns îmbinate. Am spus că prin suferința pentru păcat subiectul își deschide drum spre Dumnezeu, tăind obezitările egoismului care îl închid în sine. De Dumnezeu nu se poate apropia egoismul. Dumnezeu nu are împreunare cu păcatul. E o rânduială pe care El a așezat-o, privând pe egoist tocmai de gustarea adevăratelor bucurii ale existenței. Suferința, ca reprimare a egocentrismului, e, în același timp, ispășire pentru el în fața lui Dumnezeu. Potrivit unei rânduieli fundamentale a existenței, orice păcat suferă, suportă pedeapsa dumnezeiască. Pedeapsă dumnezeiască e și suferința ca drum spre Dumnezeu. Dar e o pedeapsă prin care ne trage Dumnezeu spre Sine.

Cum face Dumnezeu ca să se poată apropia oamenii de Sine prin suferința lui Iisus Hristos? Fiecare om trebuie să fie purificat când se apropie de El. Dacă nu se produce în om depășirea păcatului pe o cale spirituală, nu se poate apropia de Dumnezeu. Nu putem înțelege suferința lui Iisus Hristos ca o echivalență, care, stând continuu în fața lui Dumnezeu, lasă acces oamenilor spre El, fără ca să se producă în aceștia, dinăuntru în afară, depășirea păcatului. Lucrul acesta tainic credem că se produce astfel: Iisus Hristos, stând tot timpul înaintea Tatălui pentru oameni, rememorează, reînfrățișează înaintea Lui o suferință pe care a suportat-o pentru ei cu eficacitatea ce I-o dă divinitatea, dar, în același timp, prin apropierea de om ce I-o dă umanitatea, face ca această reactualizare să producă, în fiecare ceas în care un om sau altul se întoarce spre Dumnezeu, o topire a fondului păcătos din el, deschizându-i drum spre Tatăl. O

suferință rememorată de cel ce-a suportat-o sau de cineva care-l privește e ca și o suferință repetată. Reprezentarea acestei suferințe a Fiului atât în fața Tatălui în cer, cât și între oameni, prin Euharistie, purifică în om păcatul printr-o influență de ordin spiritual, nu fizic, dar, totodată, e ispășitoare în fața Tatălui, întrucât produce puterea care dă rămă din calea omului respectiv obstacolele în drumul spre Dumnezeu. Oarecum, suferința lui Iisus Hristos s-a coborât în omul respectiv fără ca el însuși să sufere, dar făcându-și în el efectele unei suferințe efective.

Dacă într-un om nu s-a produs prăbușirea făpturii vechi, ca printr-o suferință deplină personală, dacă nu s-a produs în el un cutremur recreator printr-o vedere și asumare nesuferitoare a întregii suferințe a lui Iisus Hristos pentru lume și pentru el, rămâne cum a fost, cu fondul lui de păcat.

Remarcam în capitolul anterior că Iisus încă în calitatea de profet produce în om credința, adică înălțimea de subiect, iar prin aceasta și, mai ales, prin comuniunea eu-Tu ce-o stabilește între oameni și Sine ca Dumnezeu, prin cuvintele Sale, le transmite nu numai o învățătură, ci și ceva din puterea dumnezeiască mântuitoare.

Prin aceasta se vede doar atâta că între demnitatea de profet a lui Iisus și cea de arhieru nu e un hiatus, ci o trecere dintr-o zonă mai puțin intensivă într-una mai intensivă.

Mântuirea, în înțelesul deplin, ne-o obține de la Tatăl și ne-o împărtășește nouă Iisus de-abia prin demnitatea arhierască.

Privim aici numai latura împărtășirii mântuirii, a trezirii noastre.

Iisus, întrupându-Se, S-a apropiat de noi, ajutându-ne să facem experiența lui Dumnezeu ca pe a unei persoane în

comuniune directă cu noi. Experiența unui subiect la persoana a doua înseamnă, în general, revendicarea noastră, ridicarea noastră pe planul etic, în starea de subiect și de credință. În fața lui Iisus ne simțim revendicați de supremul Tu, de Dumnezeu.

Dar forța prin care ne pătrundem în chip covârșitor, cutremurător, de revendicarea unui subiect la persoana a doua, e nu cuvântul acestuia, ci jertfa lui. Jertfa ta e pentru mine cuvântul cel mai zguduitor al tău. Ea mă ridică la suprema altitudine etică, îmi impune cea mai intensivă obligativitate, mă scoate în modul cel mai deplin și mai radical din individualismul contemplator și egoist în care mă aflu față de lucruri și mă pune în relație de slujire față de altul.

Simțim puterea revendicării, situația noastră etică, în fața unui soldat cu brațele amputate din pricina rănilor primite într-un război de apărare a noastră. Unul care-și manifestă revendicarea prin simplă pretenție asupra noastră nu ne atinge. Facem experiența lui ca subiect, dar nu ne atrage în comuniune, ci căutăm să ne sustragem, să ne câștigăm poziția de libertate și, dacă putem, de supremație, chiar, asupra lui, deci să-l reducem la obiect.

Numai cine face pentru noi, fără să-i fi fost impus, atât de mult, încât ne zguduie, reușește să ne atragă în comuniune. Și scopul revendicării acesta este.

Dumnezeu, pășind însuși în arenă ca să ne atragă în comuniune cu Sine, adică să ne mântuie, nu Se putea restrânge numai la cuvânt, cum cred unii teologi protestanți (*Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott*). Cuvântul nu are puterea de-a produce o stare nouă definitivă, de-a întemeia o credință neclătinată de întâmplări ulterioare. Apoi, el poate produce mai mult respect sau frică și, chiar dacă

vibrează de interes și de intimitate, nu poate totuși dovedi o iubire deplină și, de aceea, nici nu o poate trezi. Numai jertfa vorbitorului confirmă deplin iubirea ce-o arată în cuvânt, numai jertfa îl arată fără echivoc renunțând la sine pentru a crea comuniunea și, deci, numai ea poate trezi iubirea adevărată în ceilalți și îi poate atrage în comuniune. Iubirea, jertfa, comuniunea țin la un loc. Una e în alta ca Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Iar semnul că ne-a atras de fapt în comuniune stă în faptul că a reușit să ne desfacă de alipirea la lume, de atitudinea contemplativ-exploatoare a realității, ba chiar și de noi înșine. Ne dăm pe noi înșine celui ce s-a dat pentru noi. Ne înălțăm în subordinea etică supremă a jertfei. Și nu numai pe noi, ci pe toată lumea pe care am supus-o în atitudinea contemplativ-exploatoare. Așa scăpăm de păcat prin jertfa lui Iisus, care face să moară în noi omul vechi al egoității, întrupându-se în toți duhul de jertfă.

Murind pentru noi, fără a înceta totuși să existăm, dar existând acum lui Hristos, în comuniunea cu El, în întregul dual care îl are drept centru pe El, situația Lui în fața Tatălui o împărtășim și noi. Forma cea mai înaltă de existență, datătoare de fericire, este nu aceea a egoității izolate, nici aceea de contopire a eurilor într-un mare tot divin, ci unitatea duală, în care niciun eu nu trăiește pentru sine, ci, fiind mort sieși, viețuiește pentru altul și în altul.

Acesta e înțelesul cuvintelor Sfintei Scripturi despre necesitatea morții noastre ca să putem viețui în Hristos și lui Hristos.

Jertfa lui Hristos reușește să înfăptuiască în același timp trei lucruri: să ne atragă în comuniunea cu Sine, omorând omul egoist din noi; să ne facă astfel să împărtășim soarta

Lui de fericire și de comuniune cu Tatăl, odată ce formăm un întreg cu El; să împlinească dreptatea divină suferind pentru întregul de euri ce-l formează omenirea împreună cu El, în așa fel încât duhul Lui de jertfă devine comun tuturor. Ordinea, însă, este alta. Punctul ultim își schimbă locul cu cel dintâi.

În lumina acestei taine putem înțelege mai bine ceea ce spuneam mai înainte despre incapacitatea unui om, fie el cu desăvârșire pur, de-a presta o suferință substitutivă și ispășitoare. Nu era suficientă numai o suferință în istorie. Chiar Iisus, dacă ar fi suferit numai în istorie, n-am înțelege cum s-ar comunica puterea ei în orice suflet de om din toate timpurile. El își rememorează această suferință și în cer, suferința Sa devenind contemporană cu fiecare om ce stă în ceasul de cumpănă al destinului său veșnic. Suferința din istorie are o mare însemnătate, dar nu explică totul. Ea a avut rostul să plaseze în ultima intensitate suferința lui Iisus Hristos, repercutându-se cu această intensitate ulterior în ființa Sa. El poartă veșnic semnele crucii, nu numai în trupul, ci și în spiritul Său. El știe, El resimte, El repetă spiritual suferința de pe Golgota, pentru fiecare om în clipa decisivă a lui, căci nu-I pare rău de ea și nu renunță la voința de a-l mântui pe fiecare (*Evrei 7, 25*).

Dacă un om, fie chiar cu desăvârșire pur, ar fi pățimit pentru semenii, suferința lui n-ar fi avut în istorie intensitatea suferinței lui Iisus Hristos, iar deficiența aceasta s-ar fi agravat și mai mult prin faptul că nu ar fi fost în stare să pună temelia reprezentării unei suferințe eficiente nici în cer. Nici pe pământ, nici în cer o ființă pur omenească n-ar fi fost capabilă de o suferință în stare să topească păcatul din oameni și să ispășească în fața lui Dumnezeu.

2. JERTFA LUI IISUS HRISTOS, PLINIREA DREPTĂȚII DIVINE

În expunerea de până acum ne-am silit să arătăm de ce nu mântuiește Dumnezeu pe oameni fără jertfă, fără suferință și anume fără o suferință echivalentă cu tot fondul de păcat din ei. Dar, deși am indicat că jertfa aceasta s-a adus conform unei orânduiri pusă de Dumnezeu ca temelie a ordinii morale, totuși, întrucât ne-am străduit să aruncăm mai multă lumină asupra legăturii organice dintre suferință și păcat, a putut rămâne impresia că nu am scos în relief suficient raportul jertfei cu dreptatea lui Dumnezeu, ci numai cu iubirea Lui. De aceea, e necesar să ne oprim în chip mai special asupra acestui punct¹⁵.

¹⁵ Tendința unilaterală de a considera mântuirea oamenilor realizându-se ca un proces exclusiv subiectiv, sub influența suferinței iubitoare a lui Hristos, o reprezintă la ortodocși Mitropolitul Antonie Hrapovițchi, care, de altfel, merită deosebită considerație pentru faptul de-a fi evidențiat marea realitate și forță mântuitoare a suferinței substitutive. Antonie explică puterea curățitoare a suferinței substitutive printr-o prea mare exagerare a unității între oameni, care, după el, au un fel de temelie comună, un eu unitar. G. FLOROVSKI îi reproșează tendința spre psihologism și pietism: „Nu atinge obiectivitatea, nu atinge perspectiva metafizică. În această privință, Mitropolitul Antonie se abate de la tradiția și măsura patristică. El rămâne pe un al doilea plan. Problema nu stă în a înlocui simplu «concepția juridică» a satisfacției prin principiul iubirii, mai potrivit cu Dumnezeu. Trebuie înțeles și lămurit locul operei de mântuire în planul iconomiei divine, așa cum a fost realizat obiectiv” (*Puti ruskago bogoslovnia*, Paris, 1937, p. 434). Antonie a mers în aversiunea lui față de teoria juridică atât de departe, încât a lăsat în umbră importanța jertfei pe cruce, punând accentul aproape numai pe chinurile sufletești din Ghetsimani. „Chinurile trupești și moartea trupească ale lui Hristos, zice Antonie, au fost necesare, înainte de toate, pentru ca credincioșii să aprecieze puterea suferințelor Lui sufletești, ca incomparabil mai puternice decât chinurile Lui trupești.” (la G. FLOROVSKI,

Anselm de Canterbury a formulat teoria că moartea lui Iisus Hristos a satisfăcut onoarea lui Dumnezeu jignită de oameni prin păcatul ereditar, pe care ei nefiind în stare să o satisfacă, au trebuit să satispătinească murind. Iisus, fiind om, a reprezentat legal pe oameni în satisfacerea onoarei divine, dar, fiind și Dumnezeu, moartea Lui a avut eficacitatea pe care nu o putea avea nicio moarte de om simplu. Înțelepciunea lui Dumnezeu a găsit această modalitate de-a spăla onoarea Sa jignită de oameni, dar și de a împlini iubirea Lui prin care voia mântuirea oamenilor.

Teoria aceasta exprimă, în fond, un adevăr când privește moartea lui Iisus Hristos nu numai ca o manifestare a iubirii divine, ci și ca un act impus de dreptatea lui Dumnezeu.

Greșeala ei stă în colorarea acestui fond cu nuanțele mentalității medievale. Dumnezeu e înfățișat ca un cavaler medieval a cărui strădanie neodihnită nu urmărește altceva decât obținerea satisfacției pentru onoarea jignită. El e cugețat fie ca neputând avea liniște de când i-a fost atinsă onoarea de către oameni, fie ca neputându-i ierta fără a primi satisfacție pentru jignirea adusă. Onoarea lui Dumnezeu e făcută dependentă de oameni. În lucrarea mântuirii, Dumnezeu e preocupat dacă nu exclusiv de repararea onoarei Sale, în

Puti ruskago bogoslovnia, p. 434). Natura noastră grosieră nu poate înțelege durerile sufletești. Se impresionează mai mult de cele trupești. De aceea a primit Iisus și moartea pe cruce. Aceasta s-a făcut numai pentru a ne impresiona. Hristos ne mântuiește prin obligarea noastră la efortul moral. Antonie înlocuiește jertfa și harul prin morală. Toată concepția lui e un moralism, deși, pe de altă parte, vorbește de o unitate adâncă a eurilor și, deci, de o trecere a suferinței purificatoare a lui Hristos în fiecare om. El ajunge la negarea păcatului strămoșesc și la un fel de pelagianism. Voia omului nu e rea, ci numai mândră. Prin școală și prin efort moral, prin exemplu – cum e și pilda lui Iisus – poate fi îndreptată.

orice caz într-un grad principal. Vederea aceasta a lui Anselm a dus, în teologia protestantă, la teoria unui Dumnezeu răzbunător. În moartea lui Iisus Hristos, Dumnezeu se răzbună cu sete împotriva păcatului omenesc.

Tocmai pentru că Dumnezeu urmărește, în mod principal, dobândirea satisfacției pentru onoarea Sa jignită sau o răzbunare deplină – precum omul de rând nu o poate suporta – sau pentru că aceasta e condiția exclusivă de care depinde mântuirea oamenilor, moartea lui Iisus Hristos pe cruce e pusă într-un raport exterior și juridic cu păcatul și cu mântuirea acestora. Fie că se socotește ca în romano-catholicism că transgresiunea lui Adam n-a produs o stricare a naturii omenești, ci numai o încordare a raportului dintre Dumnezeu și om, în baza căreia moartea plutea amenințată, ca expresie a mâniei divine, deasupra tuturor oamenilor, fie că se declară ca în protestantism că moartea lui Iisus Hristos pentru noi nu aduce o modificare a vieții noastre cât suntem pe pământ, ci numai o iertare a noastră, cu toate că rămânem păcătoși, jertfa lui Iisus e concepută ca mântuind printr-un efect pur juridic al ei: Dumnezeu socotește că e satisfăcută onoarea sau setea Sa de răzbunare, deci oamenii sunt scoși de sub vină fără ca să se producă o modificare în starea naturii lor. E modificat doar gândul Lui față de ei (protestantism) sau e înlăturată moartea concepută ca amenințare și factor ce vine din extern și nu ca o desăvârșire a ravagiilor interioare ale păcatului. Într-o asemenea concepție, Logosul S-a făcut om numai pentru a putea reprezenta legal pe oameni în moartea Sa, nu pentru a veni, ca Dumnezeu, aproape de oameni. De asemenea, păstrarea omenității după Înviere nu mai apare necesară.

Dreptatea, care a trebuit satisfăcută prin jertfa lui Iisus Hristos, credem că nu implică însă în noțiunea ei o ambiție personală a lui Dumnezeu, ci grija pentru o rânduială morală ce stă la temelia lumii spirituale. Legea morală fundamentală cere ca săvârșirea binelui să aibă o urmare corespunzătoare pentru subiectul respectiv, iar săvârșirea răului, de asemenea. S-ar putea obiecta că fapta bună nu se săvârșește pentru răsplată, ci își are mulțumirea în ea însăși. Și ceva analog s-ar putea spune despre fapta rea. Dar și așa se poate vorbi de o răsplată a binelui și de o pedeapsă a răului, înțelegând prin ele chiar mulțumirea cuprinsă înăuntrul binelui și nemulțumirea cuprinsă în rău. Dacă nu ar exista nici această mulțumire sau nemulțumire, binele și răul însele ar deveni indiferente, pentru că răsplata și pedeapsa, nevenind ca juxtapuneri artificiale la binele sau răul săvârșit, ci ca urmări organice, ca o prelungire a binelui sau a răului săvârșit, dacă ele nu s-ar mai simți în subiectul săvârșitor, nu s-ar mai simți ca realități precis deosebite nici binele și răul care ar avea să le producă. Cel căruia i s-ar face binele sau răul nu ar mai distinge nici el între acestea ca realități bine distincte. Binele nu constă într-o calitate statică a subiectului ci într-un impuls de săvârșire a lui. Dacă însă n-ai nicio mulțumire și nicio bucurie pentru această săvârșire, prin ce-l mai deosebești de rău și prin ce-l mai deosebește cel căruia i-l săvârșești cu gândul de-a deveni și în el un asemenea impuls?

Conștiința morală, în toate funcțiile ei – ca poruncă spre săvârșirea binelui și evitarea răului, ca mulțumire pentru cel dintâi și ca muștrare pentru cel de-al doilea – închipuirea despre haosul ce s-ar naște dacă s-ar toci aceste reliefuri morale în raporturile dintre oameni, ne arată că ordinea morală e susținută de această lege fundamentală a răsplătii binelui

prin bine și a răului prin rău. Ea este cea care distinge propriu-zis binele de rău. Ordinea morală stă, la urma urmelor, în această distincție și în seriozitatea ei supremă. Tocirea acestei distincții ar produce aceeași prăbușire în sfera spirituală a vieții, pe care ar produce-o oprirea legii gravitației în sfera fizică. Oamenii toți tind la această tocire. Trebuie să fie cineva care să aibă și puterea, și voința să restabilească distincția, adică prestigiul binelui în fața răului.

Dumnezeu e iubire nesfârșită, spun cei ce nu văd în moartea lui Iisus Hristos și o împlinire a dreptății. Ființa Lui Îi impune să ierte la infinit. „Aceasta e treaba Lui: să ierte.”

Felul acesta de a gândi introduce un relativism primejdios în ordinea morală. Dacă misiunea omului e să păcătuiască la infinit, iar a lui Dumnezeu să ierte la infinit, dacă nu se pune nicăieri piciorul în prag în fața păcatului omnesc, ce autoritate mai are Dumnezeu și ce forță mai stă în sprijinul binelui și al ordinii morale? În cazul acesta, nu Dumnezeu e Suveranul, ci omul. Dumnezeu n-are încotro decât să tot meargă pe urmele omului curățind murdăria lui. În acest caz, nu există o ordine morală pe care să o simtă omul deasupra lui și în jurul lui, ci el este legea sa, dacă mai poate fi vorba de o lege.

Se spune că omul superior iartă, cu atât mai mult trebuie să ierte Dumnezeu. Dar oamenii trebuie să-și ierte unul altuia pentru că niciunul nu e fără de păcat, niciunul nu se poate face cu adevărat judecător al altuia¹⁶. Ei pot ierta, apoi, pentru că nu au răspunderea păzirii ordinii morale. De fapt, vedem și între oameni că, îndată ce e vorba de cei ce reprezintă și poartă grija de instituții, de așezăminte întemeiate

¹⁶ Paul ALTHAUS, „Das Kreuz Christi”, în: *Mysterium Christi*, Furche-Verlag, Berlin, 1931, p. 245.

pe o anumită ordine, nu mai pot ierta orice și oricât, ca inșii particulari, oricât ar dori aceasta în calitatea lor personală. Despre stat, spune Apostolul Pavel că poartă sabie spre pedeapsa celor răi, iar statul e, în felul lui, de la Dumnezeu. Dar inșilor fără roluri publice le cere Iisus să ierte de șaptezeci de ori câte șapte.

Dumnezeu, însă, este supremul conservator al întregii ordini morale.

Dar, stăruind pe lângă înțelesul iertării, vedem că chiar și inșii particulari între ei nu și-o dau fără o anumită câință. Ca să ierți pe un om, acela trebuie să simtă lipsa ei, să vadă că a greșit, să regrete greșeala. Poți să-l ierți și înainte, dar iertarea nu-i va folosi la nimic dacă nu-l faci cândva să treacă prin acele mișcări sufletești de autodepășire a greșelii, care constau din remușcare, din nemulțumire cu fapta săvârșită, din observarea gravității ei și a importanței datoriei călcate sau neîmplinite. El nu apreciază însemnătatea iertării, nu și-o însușește intim, nu o cunoaște cu adevărat decât când își dă seama de greșeala sa. *Experiența internă a iertării nu o poate face înainte de a experia gravitatea vinei sale și a durerii pentru ea. Experiența iertării nu se poate produce fără suferință pentru greșeală.* În legătura acestor două momente sufletești se exprimă o altă lege a ordinii morale, ce servește la susținerea prestigiului binelui, a poruncii de a-l săvârși.

Nu poți să-l ridici pe om din starea în care l-a aruncat păcatul lui, dacă nu-l faci, dacă nu-l ajuți, să intre și să străbată o fază de suferințe expiatoare¹⁷. Tocmai când vrei să-l

¹⁷ Teologul catolic Karl ADAM scrie: „Iubirea lui Dumnezeu străbate spre esențialul din oameni și din lucruri, spre conservarea, asigurarea și restaurarea acelor referințe și relații originare, care domnesc între Creator și creatură și din care izvorăsc plinătatea vieții și a puterii, bucuria și

ierți, să-l rechemi la comuniunea cu tine, trebuie să-l silești să intre în cuptorul acestei purificări dureroase. Suferințele, care sunt urmarea firească a păcatului în virtutea *primei legi* din constituția moral-ontologică a lumii spirituale, prin bunăvoința lui Dumnezeu pot servi, în *baza unei a doua legi*, ca mijloace de depășire a stării de păcat. Pentru aceasta se cere numai ca ele să fie purtate de bunăvoie și interpretate de cel ce le suportă ca binevenite spre acest scop. În cazul prim, suferința e numai pedeapsă, în al doilea, e și pedeapsă, și mijloc de purificare. Suferința din urmă se numește ispășitoare. În primul caz, suferința e chin fără ieșire, chin ce se mișcă la nesfârșit în cercul vicios al stării de păcat. În al doilea, e chin întins spre lumina iertării și a împăcării, de la care cade, încă în timpul cât durează, o rază pe întunericul lui.

Am privit păcatul și suferința pedepsitoare sau ispășitoare în raport cu o ordine morală, ca datorându-se ei această legătură. Prin aceasta se evidențiază că în lucrarea de mântuire a oamenilor prin jertfa lui Iisus, ca suferința ispășitoare substitutivă, Dumnezeu nu urmărește o satisfacție sau o răzbunare personală, ci numai conservarea ordinii

fericirea. Este o dragoste sfântă, plină de valori, ba chiar creatoare de valori. Și acolo unde întâlnește neajunsul și păcatul, în omul căzut, unde se revelează ca dragoste milostivă, iertătoare, ea nu este o *iertare goală*, o simplă trecere cu vederea și o nesocotire a vinei noastre, ci totdeauna și o *iertare creatoare*, adică o iertare care desființează nonvaloarea infinită, negarea conștientă a valorii fundamentale a lui Dumnezeu, idolatrizarea apostatică a unui bun creat." (*Jesus Christus*, p. 321). Teologul anglican R.C. MOBERLY zice: „Noi știm că dacă un om a păcătuit, nu e destul, chiar dacă ar fi posibil, ca el să devină nou și iarăși bun și ascultător. Trebuie să se facă ceva în direcția desființării trecutului, fără de care ascultarea n-ar fi, în sensul adevărat, real posibilă și care, desigur, nu poate fi exprimată numai în termenii ascultării prezente." (*Atonement and Personality*, London, 1932, p. 116).

morale. Totuși, nu trebuie să ne închipuim o separație între ordinea morală și existența personală a lui Dumnezeu. În cazul acesta, Dumnezeu ar apărea ca un slujitor al unei legi.

Pentru a ne lămuri în această privință trebuie să ducem mai departe analiza binelui și a răului săvârșite și a urmărilor lor. Binele este o realitate interpersonală și mulțumirea pentru el, de asemenea. La fel, răul și urmarea lui. A face binele nu înseamnă a te conforma, într-o existență izolată, unei legi care-l impune, ci a-l face cuiva, a-ți manifesta iubirea față de cineva, a căuta comuniunea unui semen sau a rămâne în ea. Iar mulțumirea de pe urma lui înseamnă întoarcerea în sufletul tău a mulțumirii ce-ai produs-o în sufletul semenului, e ecoul rezonanței ce-ai trezit-o în el, e bucuria disponibilității spre comuniunea cu tine ce-ai produs-o în acela. Prin bine omul caută comuniunea, răsplata e vestea că a aflat-o, e răspunsul semenului. Prin bine vrei trezirea subiectului aproapelui, răsplata e mulțumirea produsă în tine de semnele producerii acestei treziri. Facerea binelui e chemarea ce-o adresezi altuia la comuniune, răsplata e răspunsul afirmativ al aceluia. Dacă simți o mulțumire pentru binele făcut cuiva, chiar când nu se produce niciun răspuns favorabil din partea lui, aceasta se datorează nădejzii că fapta ta e semnalată, dacă nu de om, măcar de Dumnezeu și aprobarea Lui e mulțumirea ta.

Dacă ai fi dominat de certitudinea că nu e nicio conștiință personală în care să trezească mulțumire fapta ta, mulțumire care să se îndrepte spre tine, binele n-ar mai avea nicio putere de atracție și niciun sens. Astfel, legea căreia îi corespunde fapta bună nu e decât legea comuniunii, legea relației dintre mine și tine. Bine e ceea ce faci din dragoste pentru mine, nu în conformitate cu o lege extrapersonală.

Aceasta nu înseamnă că norma binelui e în funcție de arbitrariul persoanei a doua, ci de ceea ce o ridică la adevărata comuniune, la ieșirea din egoism. Pot să săvârșesc fapte bune care să nu-i placă semenului meu acum, sau niciodată, întrucât nu le înțelege valoarea și folosul pentru adevăratul lui interes. Din acest punct de vedere se poate spune că legea binelui e mai presus de persoane. Dar, întrucât binele este manifestarea normală a persoanei și țintește realizarea ei în aproapele, iar persoana adevărată e dată numai ca un pol al comuniunii, se poate spune că norma binelui coincide cu legea comuniunii, cu ceea ce-ți convine ție ca adevăratei persoane. Dar, în starea de păcat în care se află oamenii, niciunul nu e realizat ca adevărată persoană, prin urmare, niciunul nu e în stare să vrea ceea ce se potrivește cu el, niciunul nu poate fi normă precisă a binelui. Binele se orientează după legea comuniunii, care, deși e ceea ce convine adevăratei fericiri a persoanelor, e mai presus de arbitrariul lor. Comuniunea nu se poate realiza conform arbitrariului a două persoane, ci conform unei legi. Astfel, înțelegem cum Dumnezeu, cel fără de păcat, care întrunește în mod deplin caracterul de persoană în desăvârșită comuniune, este norma binelui pentru toți cei ce vor să-l săvârșească. Mulțumirea Lui e criteriul binelui pe care l-am săvârșit, porunca Lui, criteriul binelui ce avem să-l săvârșim.

Binele și, cu el, legea morală nu sunt deci altceva decât voia lui Dumnezeu, iar aceasta e expresia voluntară a ființei tripersonale a Lui. În bine se întâlnește voința lui Dumnezeu cu indicația ființei Lui. Norma binelui are un caracter personal, dar nearbitrar, și astfel e totuși o lege. Când săvârșim binele nu împlinim o lege impersonală, ci procurăm mulțumirea lui Dumnezeu, Îi producem „o satisfacție” personală,

arătându-ne capabili de comuniunea cu El. Dumnezeu are o satisfacție de binele ce-l facem, dar nu o satisfacție ce provine dintr-o ambiție, dintr-o vanitate, ci una de ordin superior, întrucât devenim vrednici de comuniunea pe care o vrea. E o bucurie asemănătoare cu cea pe care ne-o produce copilul nostru când îl vedem că ne înțelege și, prin aceasta, crește la capacitatea comuniunii cu noi.

A fi rău și a face rău sunt iarăși o stare de relație interpersonală. Este neconformarea nu cu o lege impersonală, ci cu ceea ce convine altor persoane, în ultima analiză, cu ceea ce convine lui Dumnezeu nu în chip arbitrar, ci potrivit indicației ființei Lui. A fi rău și a face rău înseamnă a nu avea dragoste de altul, a nu vedea pe altul, a nu promova prin dragostea ta creșterea subiectului lui, înseamnă a te vedea și a te preocupa numai de tine, a nu căuta adevărata comuniune.

Dacă înțelegem mai ușor legătura dintre binele ce-l facem și creșterea noastră spirituală ca răsplată, în urma mulțumirii ce ne vine de la altul, e foarte greu să înțelegem enormele urmări de învârtoșare egoistă, de micșorare spirituală ce se produc în noi în urma faptelor noastre rele. Efectele ne par disproporționat de mari cu faptele. Dar totul se întâmplă în baza unei legi constante, de fier. Dacă în cazul binelui simțim creșterea noastră ca un efect al mulțumirii ce se proiectează asupra noastră de la altul, când am săvârșit răul nu simțim micșorarea ca un efect al nemulțumirii altuia, ci parcă aceasta se produce de la sine. E, în cazul răului săvârșit, mai mult lipsa de dragoste din partea altora ceea ce produce chinul și denaturarea spirituală în noi, decât reflexul de nemulțumire de la acela. În urmările răului, ca intensificare a lui, ca pedeapsă a lui, experiem anormalitatea stării de necomuniune, chinul existenței lipsite de dragostea

semenilor. E tot o stare relațională, dar negativă. Ne vine chinul din referirea noastră la alții și din constatarea că nu găsim la ei dragostea de care avem nevoie. Nu ne pedepsește o lege, ci semenul, dar nu atât pozitiv, cât mai mult negativ, prin faptul că nu mai are mulțumire de noi, nu ne mai găsește vrednici de comuniune. Creșterea proprie, pe care o simțim când ne bucurăm de dragostea altuia, și descreșterea, când nu ne mai bucurăm de atenția lui, reprezintă un indiciu că prin altul ne vine un plus de ființă, că iubirea înseamnă o plasare a noastră mai aproape de miezul existenței, de centrul ei¹⁸, iar egoismul este o ieșire a noastră la periferia existenței. Așa se explică de ce jertfa, ca depășire a egoismului, în loc să fie simțită ca o slăbire a existenței noastre, este experiată ca un drum spre îmbogățire.

Astfel, eticul se află într-o indisolubilă unitate cu onticul. Mai multă ființă înseamnă mai multă iubire, mai mult bine. De aceea nu trebuie ca cineva să te urască pentru a te simți cu ființa scăzută, ajunge să nu-ți mai acorde atenție. De lipsa de dragoste a semenului ne mai putem consola, pentru că el se poate înșela în privința faptelor noastre. Dar absența ei la Dumnezeu, lipsa ecoului aprobator la El pentru faptele noastre, e un chin îngrozitor, o pedeapsă înspăimântătoare. Fie că această pedeapsă se datorează numai lipsei de atenție a Persoanei divine față de noi în urma faptului că nu săvârșim ceea ce-I convine Ei, fie că se datorează unui influx pozitiv de nemulțumire a Ei, pe care nu-l simțim clar, legătura dintre răul ce-l facem și chinurile următoare se produce cu putere de lege și legea aceasta stă în atitudinea pozitivă sau negativă personală a lui Dumnezeu. În pedepsirea răului

¹⁸ L. BINSWANGER, *Grundformen...*, pp. 197, 198, 200.

nu e vorba de o lege extradivină, ci de Dumnezeu însuși, dar nu într-o atitudine arbitrară, ci într-una în care, asemenea ca în cazul binelui ce-l săvârșim, se întâlnește voința cu indicația ființei lui.

Legea nașterii pedepselor din răul săvârșit e voită de Dumnezeu, dar ea nu e decât expresia singurului mod posibil de existență a ființelor create, care refuză comuniunea cu Dumnezeu pentru care au fost întemeiate. Dacă omul a fost creat pentru comuniune și a fost creat așa pentru că Dumnezeu însuși viețuiește în comuniune, se înțelege că refuzul comuniunii produce în ființa lui o stare de anormalitate, de nemulțumire, de chin. Iar în comuniune nu-l poate ține Dumnezeu cu sila. Comuniunea se realizează numai când fiecare persoană vede voluntar pe cealaltă și trăiește pentru ea. Dumnezeu S-ar putea impune vederii omului în chip silnic, copleșitor. Dar aceasta n-ar fi o comuniune, căci omul s-ar simți anulat în raportul cu El. Dumnezeu ni Se prezintă în chip discret cât suntem pe pământ, ca mai mult să-L aflăm noi deodată cu întreaga importanță a Persoanei Sale. Înainte de a ajunge la raportul de față către față cu Dumnezeu, trebuie să creștem în condiții care să nu ne anuleze de la început orice îndrăzneală. Dacă nu ne silim și noi să-L aflăm pe Dumnezeu, să luăm act de prezența Lui, nu ne putem ridica la starea de comuniune cu El, nu simțim nici mulțumirea Lui care ne face să creștem spiritual.

Ca să putem reintra în raportul de comuniune cu Dumnezeu, trebuie să dobândim însă iertarea Lui. Dar capacitatea noastră de a ne însuși iertarea Lui nu se arată decât deodată cu capacitatea de-a suporta pedeapsa ca ispășire. Vom vedea că, propriu-zis, Iisus este cel ce ispășește pentru noi. Noi numai participăm, în mod secundar, la ispășirea

Lui. Dar tot am rămas capabili măcar de o ispășire mediată, participată. Nu ispășim, însă, conformându-ne cu o lege de sine stătătoare, ci ispășim cu fața către Dumnezeu, căutând fața Lui. Suferim în acest caz ca să ne dăm seama de importanța Persoanei divine pe care am bagatelizat-o păcătuiind. Numai așa mai putem face să crească ea în fața noastră. Numai așa ne retezăm egoismul care ne-a închis orizontul către Dumnezeu. Trebuie să dăm o satisfacție Persoanei divine; aceasta e totuna cu creșterea ei în fața noastră și cu creșterea noastră la capacitatea de comuniune cu ea. Nu pentru Dumnezeu, ci pentru noi e nevoie să-I dăm această satisfacție lui Dumnezeu. De aceasta depinde viața noastră spirituală. Pentru El e o satisfacție de care nu are neapărată nevoie ca să fie fericit. E o satisfacție în sensul unei bucurii ce I-o producem că devenim iar în stare să gustăm fericirea comuniunii cu El. Autoritatea divină a fost jignită prin mândria și egoismul nostru. E o lege că nu putem intra în comuniune cu ea până nu restabilim în ochii noștri prestigiul ei. Și aceasta nu se poate realiza numai prin aceea că de unde înainte nu-I dădeam respectul cuvenit, acum I-l dăm.

În afară de faptul că n-am fi în stare de-o astfel de schimbare a noastră fără suferință, prestigiul lui Dumnezeu în ochii noștri n-ar fi refăcut dacă n-am plăti cu suferință nepăsarea și răzvrătirea de care ne-am făcut vinovați. Fără regret nu ne-am da seama de marea greșală ce-am săvârșit-o și, deci, de importanța Persoanei lui Dumnezeu. Dar regretul nu poate fi un plăpând sentiment teatral, ci o durere ontologică radicală, o ardere a întregii noastre ființe de până acum care s-a făcut vinovată și poartă în măruntaiele ei pecetea răzvrătirii împotriva autorității lui Dumnezeu. Trebuie să simțim pe Dumnezeu răzbunat în frângerea din temelii a

făpturii noastre păcătoase. Numai așa mai suntem în stare să-I simțim restabilită toată autoritatea divină.

Legea imposibilității scăpării de păcat altfel decât cu satisfacerea onoarei divine, o simțim astfel ca pe o lege concretă în intimitatea noastră, nu ca pe o formulă abstractă. Astfel, chiar și termenii de *onoare* și *satisfacție* ai teoriei lui Anselm pot fi folosiți, dar trebuie precizat înțelesul lor într-un mod adecvat cu ființa divină.

Când spunem că Dumnezeu nu ne poate mântui decât dacă Îi satisfacem onoarea, nu avem să ne închipuim că Dumnezeu e purtat de sentimentul inferior al acelor oameni care nu mai pot dormi până nu li s-a restabilit onoarea sau până nu s-au răzbunat. Onoarea lui Dumnezeu depinde prea puțin de atitudinea noastră față de El. Și e incompatibil cu El să-I atribuim o „sete” de răzbunare.

E necesar *pentru noi* să ne dăm seama de importanța Lui, de autoritatea Lui; ființa noastră, în baza unei legi de temelie – care nu e decât legea comuniunii – nu poate fi restabilită fără a da această satisfacție lui Dumnezeu, fără a-L vedea pe Dumnezeu răzbunat de jignirea ce I-am adus-o. Desigur că Dumnezeu nu stă impasibil față de atitudinea noastră. El Se bucură dacă I se dă din partea noastră satisfacție și dorește acest lucru, pe de altă parte se întristează dacă nu I se dă. Dar bucuria și întristarea sunt pentru noi, nu pentru El. Fericit pentru El și întristat pentru noi, e încă una din tainele vieții divine, pe care noi suntem siliți să o exprimăm în formă de antinomie.

Deci nu e un simplu proces subiectiv satisfacția ce se aduce lui Dumnezeu pentru păcate în opera mântuirii.

Când Dumnezeu ne vede intrați în faza suferinței benevole de caracter ispășitor are o bucurie, căci știe că ea ne

duce spre El. Pe când, de suferința sub care gemem revoltați, înmulțindu-ne păcatul, nu are nicio bucurie, de suferința is-pășitoare are o satisfacție, nu una egoistă, ci satisfacția pă-rintelui care-și vede fiul sub încercările de care știe că-l vor duce la calea cea dreaptă. Întrucât știe Dumnezeu că ab-sența acestor suferințe un timp îndelungat, eventual chiar toată viața pământească, va face pe un om incapabil de-a mai putea fi mântuit, are și El un rol pozitiv în aducerea lor.

În teoria lui Anselm, iubirea lui Dumnezeu, prin care voia să ne scape de moarte, și dreptatea Lui, care se opunea unei iertări gratuite, se înfățișează ca opuse și e necesară o mare putere de inventivitate divină ca să poată fi conciliate.

Dar dacă zguduirea lăuntrică a omului prin suferința proprie sau a altuia e necesară tocmai pentru ca, restabi-lindu-se în ochii lui prestigiul autorității divine, să se poată reface el însuși din temelie, Dumnezeu, cerând ispășirea pentru păcat, nu face altceva decât să urmărească adevărata refacere și mântuire a omului pe care o vrea iubirea Lui. Tocmai iubirea lui Dumnezeu, care îl vrea pe om ridicat real din starea de relaxare a resorturilor lui morale, impune su-ferința și jertfa. Astfel, iubirea și dreptatea nu mai apar atât de opuse. Dreptatea nu e decât o modalitate de lucru a iu-birii divine. Iubirea, înțeleasă în sensul mai larg, de voire a binelui real pentru alții, cuprinde și dreptatea ca metodă de refacere adevărată a lor. În acest sens, opinia unor Sfinți Pă-rinți răsăriteni, care deduc întruparea și jertfa Mântuitorului numai din iubirea lui Dumnezeu, fără să vorbească de dreptatea Lui, e profund adevărată.¹⁹ De asemenea, și ideea

¹⁹ L. BINSWANGNER, (în *Grundformen...*, pp. 592-593), stăruie asupra faptului că ordinea iubirii nu înlătură ordinea dreptății, ci și-o integrează șișie ca pe un element subordonat, așa cum sufletul nu înlătură trupul,

altora că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și S-a jertfit ca să scape pe om de puterea morții și a celui-rău, întrucât scăparea aceasta nu se putea efectua fără o zguduire internă a omului în urma jertfei ispășitoare a lui Iisus Hristos.

Suferința ispășitoare am spus că e pedeapsa purtată benevol, fără duh de cărteală împotriva lui Dumnezeu, ca un omagiu desăvârșit adus Lui. Adică, suferința suportată în deplină curățenie. Ea e jertfa curată (*Evrei 9, 14*), singura jertfă pe care o vrea Dumnezeu. Oamenii, însă, nu puteau să se aducă pe ei asemenea jertfă curată. Orice suferință a

ci îl înalță în ordinea sa, subordonându-și-l. El dă exemplul atitudinii ce o putem lua față de conflictul dintre un proprietar și hoțul prins în grădina lui, pe care îl ia la bătaie. Este aici o întâlnire de tendințe, de forțe și de idei, care dă fenomenul *pedeapsă*. Nu putem lua o atitudine negativă față de ea, căci ordinea socială nu s-ar putea menține altfel. Dar, în același timp, noi putem să ne apropiem mai profund de cei doi semeni în conflict și să simțim iubire și față de unul, și față de altul, fără ca să încetăm a justifica pe proprietarul care-și apără bunul pedepsind pe hoț și fără ca să încetăm a dezaproba pe hoț pentru furtul lui. Când îi privim pe cei doi semeni numai prin prisma dreptății, suntem mai departe de ei, avem în vedere nu intimitatea lor, ci ordinea generală și fapta lor în raport cu ea. Când îi privim prin prisma iubirii, am devenit atât de aproape de intimitatea lor, încât simțim că participăm la tot ceea ce-l doare pe fiecare. („În imaginație iubitoare eu sunt atât stăpân, cât și slugă, fac, sufăr, gândesc și apreciez nu ca subiect exterior sau superficial, ci ca membru al realității iubitoare, implicat prin activitate corespunzătoare în acest joc știut al existenței.” (p. 577)). Dumnezeu, în calitatea Lui de întemeietor și conservator al ordinii morale, trebuie să-i privească pe oameni prin prisma dreptății. Dar, venindu-le aproape prin întrupare ca om, Se solidarizează cu mizeria lor, boltind peste atitudinea de păzitor al dreptății iubirea Sa. Prin faptul că Se face om, devenind unul dintre eurile în care se concretizează aceeași fire (Sein), prin raportul de iubire în care intră cu oamenii făcând să treacă de la El la ei și de la ei la El fluxul existenței, El Își asumă voluntar vina lor și le transmite după înviere dreptatea Sa. El e ca Dumnezeu drept, Cel ce pedepsește, dar ca Dumnezeu iubitor, Cel ce Se așază în locul oamenilor, făcându-Se om și suportând pedeapsa.

lor purta pecetea păcatului din ființa lor, sporindu-l. Sufărința lor până la moarte, inclusiv moartea, era o satisfacție, nu o satisfacere, era o pedeapsă prelungită în veșnicie, nu o pedeapsă răscumpărătoare²⁰.

Trebuia un om care să nu mai fie păcătos, pentru ca jertfa lui să fie curată. Un astfel de om, însă, dacă s-ar fi născut din înlănțuirea naturală a generațiilor, ar fi trebuit să ajungă la starea de puritate printr-o jertfă curată, pe care el însă nu o putea aduce, fiind păcătos. Iar dacă ar fi fost creat de Dumnezeu în puritate, jertfa lui n-ar fi răscumpărat decât, poate, jignirea unui singur om.

Trebuia un om neatins de păcat, a cărui jertfă curată să dea satisfacție lui Dumnezeu pentru fărădelegea tuturor oamenilor, pentru neglijarea Lui din partea tuturor. Solidaritatea

²⁰ Teologul anglican R. C. MOBERLY, în vestita lui carte *Atonement and Personality* [Ispășire și personalitate], scrie: „Idea ispășirii efective pentru păcat cere deopotrivă o pocăință perfectă și o putere de sfințenie perfectă. Omul a păcătuit. Omul nu mai e drept [unrighteous]. Dacă nu sunt drept, ce m-ar putea face iarăși absolut drept? Dacă, într-adevăr, căința mea, cu referire la trecut, ar fi cu totul perfectă, ea ar însemna că persoana mea ar fi încă absolut una cu Dreptatea în condamnarea păcatului în mine și pe contul meu. O astfel de reidentificare cu Dreptatea, dacă ar fi posibilă, ar fi o contradicție reală cu trecutul meu... În raport cu trecutul, cu prezentul și viitorul, eu ar fi trebuit să devin perfect și continuu și dumnezeiesc de drept.” (p. 110). În om, însă, nu se pot găsi aceste două stări contrazicătoare: căința pentru păcat și puritatea. Numai în Iisus s-au împreunat, fiind și Judecător al păcatului ca Dumnezeu și ca acela ce n-a păcătuit, dar și ispășitor al lui ca om ce l-a luat asupra Sa, condamnându-l în Sine. El a condamnat păcatul, dar S-a făcut pe Sine păcat. „El, Dreptatea eternă, judecând păcatul, l-a judecat nu în altul, ci l-a judecat cum îl judecă un penitent, în Sine; El S-a adus pe Sine înaintea judecății pe care El a pronunțat-o; El a stat în rolul nu al unui judecător simplu, nici al unei victime simple, ci al unui penitent voluntar, identificat cu dreptatea lui Dumnezeu în sacrificarea Sa proprie” (p. 110).

și comunitatea de natură între oameni face ca fiecare ins să poarte păcătoșenia întregii omeniri. Așa încât chiar pentru mântuirea unui singur om trebuia o suferință care să ispășească întreaga întindere a păcatului ce împovărează umanitatea. Nu se putea satisface cu o jertfă sau cu o suferință mai mică autoritatea lui Dumnezeu câtă ar fi fost nesocotită de un singur om sau de vreo câțiva. Răscumpărarea, sau trebuia adusă pentru toată omenirea, sau nu era adusă pentru niciun om. Altă posibilitate nu exista. A suferi echivalent cu păcatul dintr-un singur om, a satisface pentru păcatul dintr-un singur om, este a suferi și a satisface pentru păcatul întregii omeniri.

Cine nu simte în forța înăbușitoare și copleșitoare cu care se actualizează uneori stăpânirea răului asupra sa sau în prihănirea aproape permanentă în care se desfășoară viața sa de gânduri, cuvinte și acte, că e aici un rău mai mare decât poate porni din ipostasul său individual sau că acest ipostas e instrumentul și mediul de manifestare al unei puteri a răului mai mare decât puterea sa spirituală? E aici păcatul ce rezidă într-o natură pe care fiecare o are în solidaritate cu toți oamenii. Fapta proprie păcătoasă adaugă un indice personal, dar fondul covârșitor este păcatul comun, numit ereditar. Prin fiecare om jignește astfel pe Dumnezeu nu numai insul respectiv, ci întreaga omenire. Aceasta s-a întâmplat și prin păcatul lui Adam. Răzvrătirea lui a fost un act de voință personală, dar prima ei zămislire a produs o forță păcătoasă ce depășea o voință personală, infectând în toată întinderea natura umană, care nu este a unei singure persoane. Efectul acesta universal-omenesc al unui act de voință personală nu se poate înțelege altfel decât că nu acest act a creat propriu-zis forța general-umană a păcatului, ci

ea stătea la ușă, ca o forță extraumană căreia actul de voință personală i-a deschis doar porțile naturii omenești ca să năpădească înăuntru. Voința primului om a jucat un rol decisiv, dar nu întrucât ar fi avut puterea să creeze păcătoșenia întregii omeniri, ci întrucât, stând sub presiunea unei forțe rele supraumane, putând însă ceda sau rezista, a cedat și, prin aceasta, a dat drumul puhoiului în cuprinsul naturii omenești. Actele voluntare păcătoase ale celorlalți oameni nu mai aduc o înmulțire efectivă a fondului de păcat din umanitate, deci nu mai au un rol hotărâtor ca al primului om.

Oceanul răului circulă acum în voie în cuprinsul naturii omenești, grație spărturii produse de cedarea primului om. Relevant pentru fiecare persoană omenească e nu suma de păcate ale înaintașilor, ci fondul de păcat ce s-a sălășluit în natura general-umană prin transgresiunea primului om și care se manifestă prin actele păcătoase personale ale tuturor. Forța aceea extraumană, care a presat ispititor asupra voinței primului om și care, prin cea dintâi cedare, s-a sălășluit și se mișcă în toată natura omenească, fiind mai tare decât voințele tuturor oamenilor la un loc, trebuie să fie purtată de un ipostas pe măsura intensității supraomenești a răului pe care-l răspândește. Ni se întâmplă adesea să ne simțim elanurile generoase și încrezătoare ale sufletului frânte de o influență nevăzută, identificată ulterior într-o persoană ce ne urmărește din umbră cu dușmănie, cu ură, cu invidie. Influența în bine și în rău se transmite de la distanță, nu numai prin ochi și prin grai, ci și prin gândul concentrat, prin simpla prezență mai mult sau mai puțin acoperită vederii trupești. De fapt, forța răului o simțim fiecare în noi ca neputând proveni, în ultima analiză, din natura umană, care

vrea așa de mult binele, ci dintr-un izvor străin și având o intensitate mai puternică decât i-o poate da natura omenească. Iraționalul voinței păcătoase, opus tuturor argumentelor și evidențelor care pledează în noi pentru bine, nu se poate explica altfel decât ca provenind dintr-un abis străin, din rațiuni care ne sunt străine, pe care nu le înțelegem, care nu sunt ale noastre.

Astfel, simțim că prin fiecare om se manifestă nu numai un fond de păcat al întregii omeniri, ci o forță mai puternică decât toată omenirea la un loc. Păcatul ereditar ce se agită în fiecare om e nu numai un păcat comun tuturor oamenilor, ci el trebuie conceput ca o intersecție a Duhului rău și a naturii omenești. El este expresia unei „comuniuni” cu Duhul rău, cu un ipostas personal opus lui Dumnezeu și mult mai puternic decât toți oamenii. Prin păcatul fiecărui om e jignit astfel Dumnezeu nu numai de toată umanitatea, ci și de Duhul cel rău supraomenesc. Fiecare om cumulează în fapta sa păcătoasă tot ce se răzvrătește împotriva lui Dumnezeu. Desigur, pentru o mare parte din acest rău, omul nu e vinovat, producându-se prin voința lui, dar cu o forță mai presus de voința lui. De aici posibilitatea ca el să fie mântuit. Ceea ce nu poate fi cazul cu Duhul cel rău, care este însuși izvorul voluntar al întregului rău.

Dar nu e mai puțin adevărat că, obiectiv, jignirea adusă lui Dumnezeu prin păcatul fiecărui om înseamnă jignirea adusă de către întreaga omenire, inclusiv de Duhul rău. Deci, satisfacția ce trebuie dată lui Dumnezeu trebuie să fie echivalentă cu această jignire panomenească și mai mult decât omenească. Nu e vorba de o satisfacție adusă lui Dumnezeu pentru răzvrătirea directă a Duhului rău. Acesta

nu mai poate fi refăcut și, deci, răscumpărat. Ci de o satisfacție pentru lucrarea Duhului rău trecută, asumată prin voința omului, într-o anumită privință împotriva voinței sale. E o satisfacție pentru păcatul de care omul e responsabil și care urmărește scoaterea lui de sub vină. Prin voința lui s-a manifestat și lucrarea Duhului celui rău, dar, pe de o parte, nu în întregime, iar pe de alta, voința omului a acționat cedând sub presiunea unei forțe uriașe.

Răul manifestat prin voința omului e mai intens decât cel pe care ar fi fost omul prin sine capabil să-l săvârșească și restabilirea majestății divine trebuie să fie echivalentă cu întreg acest rău obiectiv, dar omul, totuși, poate fi mântuit, întrucât acest rău uriaș, deși însușit și săvârșit prin voința lui, nu se datorează numai lui. Omul trebuie să vadă autoritatea lui Dumnezeu restabilită în raport cu întreaga jignire ce I s-a adus, chiar dacă aceasta nu a fost produsul exclusiv al voii sale și natura sa trebuie purificată printr-o suferință corespunzătoare răului din ea, care e răul din toată natura omenească și de dincolo de ea. Trebuie o suferință care să poată scoate din întreaga natură omenească un rău supra-omenesc; trebuie o suferință care să biruie răul satanic, alungându-l din natura omenească și instaurând în ea binele.

Mântuirea oamenilor nu se putea realiza fără să fie zdrobită puterea Duhului celui rău. „Pentru aceasta S-a arătat Fiul lui Dumnezeu, ca să strice lucrurile diavolului” (1 Ioan 3, 8). Iisus răspunde celor șaptezeci de învățăcei, când Îi vestesc că și demonii li se supun întru numele Lui: „Am văzut pe Satana ca un fulger din cer căzând” (Luca 10, 18). Altă dată aduce în legătură strânsă patima Sa, preamărirea Tatălui și biruința asupra Satanei: „Acum sufletul Meu e tulburat,

dar ce voi zice?: Părinte, mântuiește-mă de ceasul acesta? Ci pentru aceasta am venit, ca să ajung la ceasul acesta. Părinte, preamărește numele Tău! Atunci glas din cer a venit: L-am preamărit și iarăși îl voi preamări... Iisus a răspuns și a zis: *Acum este judecata lumii acesteia; acum stăpânitorul acestei lumi va fi gonit afară. Iar Eu, când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine*". Și îndată urmează comentariul Evangheliei: „Cu aceste cuvinte El arăta de ce moarte avea să moară.” (Ioan 12, 27-33).

Iisus, fiind om curat, dar, în același timp, mai mult decât toți oamenii și chiar decât ipostasul supraomenesc purtător al răului, a fost în stare să aducă o jertfă ispășitoare pentru restabilirea majestății divine. Fiindcă niciun om nu este în stare să ispășească pentru păcatul său, mântuirea nu se putea obține decât printr-o jertfă substitutivă a unui om curat și capabil de o suferință echivalentă cu păcatul întregii omeniri, care este, în același timp, supraomenesc de mare. Iisus împlinea condițiile unei astfel de ființe. Rămâne, totuși, de elucidat mai cu dinadinsul următoarea întrebare: Cum a putut suferi El în locul altora și, mai ales, cum s-a putut stabili o legătură mai strânsă între suferința Sa și păcatul universal-omenesc, căci fără o astfel de legătură e greu de înțeles caracterul ispășitor și substitutiv al suferinței Lui. Cum a putut, adică, simți, trăi Iisus ca o ispășire, ca o pedeapsă, suferința Sa? Dacă suferința Sa a fost antidotul, răsplata păcatului general omenesc, a trebuit să se producă o astfel de legătură între ele. Dacă n-ar fi fost o astfel de legătură, nici Tatăl n-ar fi socotit suferința Lui ca o satisfacție pentru păcatul oamenilor. Răspunsul la această întrebare ne va ajuta să înțelegem cum a putut substitui suferința Lui suferința noastră.

3. IISUS HRISTOS, MIELUL CARE POARTĂ PĂCATELE LUMII

Suferința unuia pentru altul ne-o arată adeseori raporturile dintre oameni, precum tot ele ne indică posibilitatea unei asumări a păcatului aproapelui împreună cu suferința pentru el. O mamă suferă de faptele mârșave ale fiului ei, de parcă ea le-ar fi săvârșit și e în stare să primească orice pedeapsă în locul lui. Cu cât e mai mare apropierea iubitoare între doi oameni, cu atât e mai deplină capacitatea de asumare a păcatului unuia de către celălalt²¹. Iisus, luând asupra Sa păcatul omenesc, arată că S-a așezat față de oameni în apropierea maximă, ne-a venit mai aproape ca cel mai bun frate, ca cea mai iubitoare mamă. Ca să ni Se facă arhieru către Dumnezeu n-a fost suficientă o asumare juridică a formei om, ci a trebuit să ni Se apropie în suprema intimitate. Profetul, cel ce ne vine în apropierea persoanei a doua și ne grăiește direct din dragoste, și arhierul, cel ce,

²¹ „Legea suferinței sau a energiei substitutive, ca un principiu ce circulă peste tot în viața omenească, nu e suspendată când pășim în regiunea conștiinței păcatului. Alții suferă și se întristează, de fapt, în favoarea osândiților apropiați, și nu numai ca ei, ci mai adânc și mai ascuțit decât fac sau pot face aceia. Nu numai suferința este în viața lor, ci și rușinea în inimile lor, în proporție, poate, cu nerușinarea acelora și cu iubirea lor. Ba, mai mult. Această rușine, produs al apropierii și al dragostei lor, este cel mai puternic element al speranței noastre pentru cei care au păcătuit. Dacă sunt ființe apropiate și dragi, care cu puritatea imaculată a inimii lor și cu dragostea nedescurajată nu obolesc a se așeza sub povara rușinii celor ce au păcătuit, slavă Domnului, voi simțiți că, în atmosfera acestei penitențe substitutive ce-i învâluie pe cei ce au păcătuit și se furișează, aproape imperceptibil, ca o respirație a dragostei în viața și sufletul lor, e ceva care vă face să îndrăzniți să garantați certitudinea salvării lor viitoare.” (R.C. MOBERLY, *Atonement and Personality*, p. 118).

din aceeași dragoste, suferă pentru păcatele noastre până și moartea, se întregesc și sub acest raport, primul căutând împlinirea în ultimul, iar acesta presupunând pe primul.

Trei probleme se cuprind în această tainică asumare a păcatului omenesc de către Iisus Hristos: *a)* cum purta El, nepăcătos fiind, păcatul omenirii? *b)* de ce natură a fost trecerea păcatului de la oameni la El? și *c)* cum s-a declarat Tatăl de acord ca să sufere Cel drept pentru cei nedreți, ca să fie scutiți de pedeapsă cei ce-au păcătuit și să fie pedepsit în locul lor un nevinovat? Nu cumva avem de-a face aici cu un artificiu juridic?

Prot. Serghei Bulgakov scrie: „Iisus nu numai pătimește din partea păcatelor lumii, răsculată împotriva Lui, ci și le însușește *dinăuntru* «prin dragostea compătimitoare» (mitr. Antonie) și, făcându-le ca ale Sale proprii, identifică natura Sa omenească fără păcat cu natura păcătoasă a vechiului Adam. El, Lumina lumii, se scufundă în întunericul păcatului, în noaptea ghetsimană a suferinței pentru el. Această identificare este un act *voluntar* al Dumnezeu-Omului, în virtutea căruia El și devine Mielul lui Dumnezeu, ce poartă păcatul lumii. Cum se produce acest fapt de asumare a păcatului, *aceasta e taina Dumnezeu-Omului*, singurul fără de păcat, care S-a făcut pe Sine *vinovat și răspunzător pentru păcatul lumii*”²².

E aici, într-adevăr, o taină pe care nu putem pretinde să o înțelegem deplin, în sine, ci ne vom mulțumi cu lumina mai slabă ce-o aruncă asupra ei palidele analogii oferite de relațiile dintre oameni.

²² Agneț Bojii, p. 384.

Sfânta Scriptură spune despre Iisus că „Domnul L-a împovărat cu fărădelegile noastre, ale tuturor” (*Isaia* 53, 6), cu toate că „nu săvârșise nicio fărădelege și nicio înșelăciune n-a fost în gura Lui” (v. 9). Prorocul prevestește că „va îndrepta pe mulți și fărădelegile lor le va lua asupra-Și” (v. 11) și la urmă va fi preamărit pentru că „a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși Și-a dat viața” (v. 12). Ioan Botezătorul, cu darul său de profet, descoperă caracterul și misiunea lui Iisus în definiția scurtă: „Iată Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatul lumii” (*Ioan* 1, 29). Iar Apostolul Pavel declară: „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii, făcându-Se pentru noi blestem; (pentru că scris este: «Blestemat este oricine care este spânzurat pe lemn»)” (*Galateni* 3, 13). Iar în alt loc rostește și mai categoric: „Pe El, care n-a cunoscut păcatul, pentru noi L-a făcut păcat” (*2 Corinteni* 5, 21).

Nepăcătos și totuși purtând păcatele întregii lumi, aceasta este marea antinomie, marea taină a solidarității lui Iisus cu noi. El n-a săvârșit păcate personale nici cu gândul, nici cu cuvântul, nici cu fapta și nu era imprimat în natura Lui acel fond de păcat moștenit. Păcatul nu era o calitate a naturii Lui, nu răsărea din ea, nu era o împreunare organică între ea și păcat. Îl „purta”, dar nu-l „săvârșea”. Era un păcat străin, pe care El nu-l sporea prin niciun adaos, nici măcar printr-o aprobare a celor ce l-au săvârșit. Păcatul altora n-a fost asimilat în natura și în voia Sa, ca să devină o excrescență activă a lor, un impuls spre manifestarea lui. Nu e mai puțin adevărat că Iisus nu s-a comportat totuși față de el ca față de un păcat străin. Nu era în El voia de a-l face, dar era starea de spirit a celui ce l-a săvârșit și regretă faptul săvârșirii. Se comporta față de păcatul omenirii ca unul care El

l-a săvârșit și El e responsabil, El e vinovat. S-a constituit pe Sine subiect răspunzător al păcatului ca fapt ce s-a realizat și se realizează prin alții, nu subiect doritor de a-l săvârși. „Nu ei au păcătuit, ci eu am păcătuit; nu ei păcătuiesc și vor păcătui, ci eu.” Acești termeni exprimă starea de spirit a lui Iisus față de păcatul oamenilor luat asupra Sa.

Iisus simțea de fapt durerea, regretul, răspunderea pentru păcatele altora. Nu era numai o autoiluzie ce și-o făcea. O analogie am indicat în rușinea, în durerea, în vina ce-o simte mama pentru fapta reproșabilă a fiului. De câte ori nu simțim însă o anumită vină pentru păcatele celor apropiați, deși nu am putea pune degetul pe o participare sau pe un îndemn propriu la acele păcate. Simțim că există o inerție generală ce trage oamenii spre păcat și la ea avem și noi o parte, întrucât în configurația totală a împrejurărilor istorice sau omenești avem și noi un loc. Ne simțim vinovați pentru păcatele altora dacă nu prin ce-am făcut, măcar prin ce n-am făcut pentru îndreptarea contingentelor totale ale vieții omenești. Și oricât am fi făcut, tot nu suntem mulțumiți, liniștiți că am fi făcut de ajuns. Simpla noastră prezență ca om între oameni o simțim ca pe o participare la vina păcatelor ce le săvârșesc alții.

Explicația nu poate fi alta decât că există o apropiere, o împletire, o comunicare ascunsă și o intimitate mai profundă decât ne putem da seama între inșii în care se actualizează natura umană. Pe măsură ce devenim mai capabili să sesizăm apropierea între noi și semenii noștri, ni se descoperă și solidaritatea noastră cu păcatele lor²³.

²³ Această apropiere nu constituie o unitate ființială a tuturor oamenilor, din care inșii ar crește numai ca niște mlădițe, cum afirmă mitropolitul Antonie Hrapovițichi, Zencowschi și, în general, gândirea teologică rusă.

De aceea, pe câtă vreme avem o deosebită sensibilitate față de răspunderea noastră pentru păcatele celor apropiați, rămânem la exterior și nepăsători față de păcatele celor ce ne sunt mai străini.

Puterea prin care sesizăm sau sporim această apropiere este dragostea. Ea ne ajută, prin urmare, să ne simțim responsabili pentru păcatul semenului, să-l socotim ca al nostru. Ea ne descoperă solidaritatea noastră cu semenii și produce o anumită identificare a eului nostru cu eul altuia, responsabil pentru săvârșirea păcatului. Dragostea sesizează, după

Antonie spune: „Trebuie să respingem ideea că fiecare persoană e un întreg rotunjit, închis în sine (microcosm) și să ne întrebăm: Nu cumva este în toți oamenii o rădăcină comună, în care s-a păstrat unitatea naturii noastre și în raport cu care fiecare suflet deosebit apare ca o ramură, deși posedând stare de sine și libertate? Eul omenesc, în despărțirea lui deplină, în opunerea deplină față de «non-eu» este, într-o însemnată măsură, o iluzie. Iluzia aceasta e întărită de autosensibilitatea noastră, dezvoltată pe temelia autoiubirii păcătoase, proprie omenirii căzute.” (La G. FLOROVSKI, *Puti ruskago Bogoslovia*, Paris, 1937, p. 429). Există o voință comună a întregii omeniri. Unitatea aceasta, care e nu numai sufletească, ci și esențială, reală, se revelează în Biserică și în viața viitoare. „În viața viitoare unitatea aceasta se manifestă mai puternic decât multiplicitatea persoanelor omenești.” „Prin aceea ne-a mântuit și Hristos că, fiind în adânc o unitate cu noi, suferința Lui din iubire ni s-a făcut izvor de biruință asupra păcatului.” „De ce chinurile sufletești ale lui Hristos pentru păcătoșenia omenească ne-au fost spre mântuire? Pentru că iubirea Lui împreună suferitoare [sostradatelnaiia liubov] a unit duhul Lui cu sufletele noastre și noi am sorbit pentru ele din Duhul lui Hristos ca dintr-un izvor al sfințeniei și, prin aceasta, am învins păcatul.” (La G. FLOROVSKI, *Puti ruskago Bogoslovia*, 430). Noi nu afirmăm o unitate a persoanelor în sensul reducerii lor la un singur eu adânc, la o singură temelie de substanță. Dar, fără îndoială că umanitatea este o regiune a existenței, în felul ei un întreg. Persoanele singulare își sunt aproape, se înțeleg, intercomunică. Aceasta atât de mult, încât „eul” nu poate trăi fără „tu”. E o unitate între oameni în sensul unui întreg de euri ce-și păstrează totuși individualitatea. Omenirea constituie o „Wirheit”, cum spune L. BINSWANGER, (*Grundformen...*). Dar numai iubirea o creează.

ce în parte o produce și mărește, intimitatea, încât unde este ea, apropierea este atât de mare încât există o tainică identificare și substituie a eurilor în răspundere. Condiția prealabilă pentru sesizarea sau producerea acestei apropieri până la identificare prin dragoste este, în orice caz, participarea la natura omenească. Simpla prezență ca om între oameni este, pentru o sensibilitate subțiată prin dragoste, temeiul suficient al simțirii propriei vinovații pentru păcatele altora.

Fiul lui Dumnezeu, prin însuși faptul că S-a făcut om, a acceptat răspunderea pentru păcatele lor, S-a angajat într-o solidaritate împovăraătoare. Că nu a devenit om prin voia altora, ci prin a Sa, și că n-a moștenit printr-o generație naturală fondul păcatului ereditar, aceasta nu înseamnă că nu a intrat în solidaritatea omenească a răspunderii pentru păcat. Într-o anumită privință, Și-a luat o răspundere mai mare decât cei ce se nasc ca oameni fără să fie întrebați, prin faptul că nu S-a ferit de comuniunea cu cei păcătoși, ci a primit cu hotărâre să fie ca unul dintre ei. Originea voluntară și nu involuntară a existenței Sale omenești nu e un temei pentru o mai laxă legătură și solidaritate cu omenirea, ci pentru caracterul voluntar, moral, iubitor al acestei solidarități²⁴.

²⁴ N-a fost obligat să fie solidar cu destinul nenorocit al omenirii și totuși a acceptat această solidaritate. Fără să fie păcătos, a acceptat să poarte păcatele omenirii; a acceptat să fie făcut responsabil pentru ele, a acceptat să se întovărășească cu societatea ticăloșilor care au jignit pe Dumnezeu și asupra cărora plutește mânia Lui. Filosoful german Heidegger (*Sein und Zeit*) consideră ca un element esențial al structurii omului conștiința *aruncării* lui în lume, fără să fie întrebat (*Geworfenheit*), a aruncării în structura sa umană, de care ține toată situația complexă a ceea ce se cheamă lume. Prin urmare, omul se simte aruncat și în starea de răspundere față de semeni și pentru păcatele lor. Acest fapt atenuează întrucâtva responsabilitatea lui. Dar Iisus nu-și are originea ca om într-o „aruncare” în această situație, ci într-un act deplin voluntar. Răspunderea

Deși nu Și-a primit firea omenească prin generație naturală și Duhul Sfânt L-a ferit la zămislire de păcatul ereditar,

pentru solidarizarea cu destinul omenesc nu e umbrită de nicio circumstanță. Pe de altă parte, cu cât e mai mare această răspundere pentru tot ce e omenesc, cu atât e mai sublim actul întemeierii ei. Ca să-i poată fi însă cuiva posibilă o asumare a răspunderii pentru oameni în gradul suprem, prin act voluntar, trebuie să nu fie silit prin păcatul din propria persoană la o solidarizare cu oamenii. Suprema răspundere pentru oameni nu o poate avea, deci, decât cineva care devine voluntar om și rămâne voluntar în această stare, adică nu se infectează de păcat. Desigur, faptul că Iisus nu devine om prin „aruncare” în această stare, nu Îl privează de un element existențial al omenității. Pentru un Fiu desăvârșit ca El, dorința Tatălui de-a Se întrupa e mai puternică decât orice forță care L-ar fi aruncat în starea de om. Cu toate acestea a împlinit *voluntar* voia Tatălui (Evrei 10, 5). Înomenirea Sa e un act liber și totuși obligat, iar această obligație o resimte mai puternic decât simt ceilalți oameni „aruncarea”. Dar poate e mai potrivit de-a nu numi cu termenul prea rigid și obligatoriu de răspundere raportul ce rezultă între Iisus și oameni din modul cum a devenit El om, ci cu termenul de iubire sau de comuniune. Spre deosebire de sentimentul „aruncării”, pe care-l produce grija, de sentimentul de-a te vedea aici într-o lume străină, fără a fi fost întrebat, iubirea dă sentimentul de-a fi fost totdeauna așa ca acum, sentimentul unei prezențe fără început și fără sfârșit. Ea nu dă sentimentul unui nimic la începutul existenței și al altui nimic la sfârșit, ci al unei odihniiri în plinătatea netemporală a ființei, în comuniune actuală dintotdeauna. („Frumosul din existența frumoasă în lumea grijii este un cu totul alt frumos decât acela al existenței frumoase dintotdeauna în patria iubirii. Acolo înseamnă aruncarea neputincioasă a ființei în nimicul străin al fundamentului său, atacarea de către și căderea în „greutatea” ei, aici obișnuința cu ființarea ca dar, odihna *veșnică* în siguranța ființării ca întâlnire, ca realitate iubitoare.” (L. BINSWANGER, *Grundformen...*, pp. 95, 96). Iubirea nu întreabă, nemulțumită, cum s-a ajuns la relația dintre tine și cei pe care îi iubești. Iubirea e afirmarea acestei relații, e afirmarea celor iubiți. Iisus nu S-a simțit aruncat într-un loc străin, căci, pe de o parte, venind pe pământ, a fost și aici „acasă”, la sânul Tatălui, pe de altă parte, a venit benevol în relația de iubire cu frații Săi. Faptul că din iubire a venit pe pământ și a rămas în iubire explică puterea cu care a lucrat El la mântuirea oamenilor: aceasta nu e decât iubirea. La M. Heidegger, omul-grijă se întreabă: „A decis vreodată ființa în mod liber cu privire la aceasta și

totuși natura Lui, primită din natura Fecioarei Maria, e întru totul natură omenească, în împletire intimă ca natura din toți inșii omenești, legată prin toate firele de ea, vibrând dureros de povara păcatului care o apasă, simțindu-se în solidaritate cu ea. Dacă într-o clădire uriașă toate cărămizile sunt umede, numai una e uscată, fără îndoială că și ea se va resimți de aspectul și atmosfera generală a clădirii; sau, dacă într-o comunitate oarecare, toți membrii se simt împovărați de o anumită dispoziție în urma unor antecedente reproșabile și pe baza unor presimțiri, chiar dacă se află unul care personal nu-și poate reproșa nimic, va simți și el apăsarea generală. Oricine se simte vinovat în raport cu neajunsul semenilor săi, chiar dacă n-a fost copărtaș la producerea lui, din simplul motiv că n-a făcut totul ca să-i scape²⁵. Și până reușește să-i scape, lucrează din această conștiință a vinei.

va putea ea să decidă vreodată, dacă vrea să vină în ființare sau nu?" L. Binswanger declară că pentru iubire o asemenea întrebare nu există. „A problematizat vreodată dragostea sau va problematiza vreodată chestiunea legată de venirea la ființare a ființei sau nu? Nu este dragostea „încuviințarea” de la sine înțeleasă a acestei întrebări despre sine, neadresață însă, dacă? Altfel spus: Nu este ea siguranța „aruncării” ființei în existență, în propriul ei limbaj: bunăvoință sau har? Nu semnifică bunăvoința sau harul tocmai existența unitară de netăgăduit a ființei cu propria sa existență, bucuria ființei cu propria existență?... Ca atare, aruncarea ființei și particularul ei nu reprezintă nicio problemă pentru dragoste... Acesta însă constituie unicul acces îndrituit spre unitatea dintre eu și tu, spre realitatea iubitoare.” (*Grundformen...*, pp. 609-610).

²⁵ Heidegger definește conștiința de vină tot ca răspundere pentru neajunsul altora. Ne simțim vinovați pentru minusul din existența semenilor pentru că n-am acoperit acest minus. („Conceptul formal al faptului-de-a-fi-vinovat în sensul de a te fi făcut vinovat față de altul poate atunci să fie determinat astfel: a-fi-temeiul unei carențe în Dasein-ul altuia... a nu satisface o exigență care decurge din faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, specific existenței.” [*Sein und Zeit*, p. 282]). Dar, pe când omul obișnuit nu poate scăpa de această vină, întrucât nu poate depăși incapacitatea

Putem folosi pentru înțelegerea acestei profunde solidarități câteva expresii ale Pr. Serghei Bulgakov, deși caracterul lor exagerat și nefiresc lasă impresia că ar cuprinde chiar ideea unei participări reale a naturii lui Iisus la păcatul omenesc, ceea ce noi respingem cu desăvârșire. „Hristos primește asupra Sa păcatul lumii și îl trăiește ca al Său până la capăt... În adâncul înomenirii, care, prin improprierea naturii omenesti, este identificarea Fiului cu tot neamul omenesc, stă și improprierea păcatului și a păcatelor, primindu-le ca ale Sale. Omenitatea e legată nu numai prin solidaritatea ciclică în bine, ci și în păcat; toți sunt vinovați nu numai pentru ei, ci pentru toți și în toți și cu toți. Deși vederii noastre îi scapă această conștiință în concret, ea însă s-a putut cuprinde în conștiința noului Adam...”. Această autoidentificare a lui Hristos cu neamul omenesc, care stă la baza dogmei răscumpărării, ne silește să înțelegem *literal* și nu metaforic cuvântul Său de la Judecata din urmă: „ceea ce ați făcut unuia din frații Mei, Mie ați făcut” (Matei 25, 40).

Această identificare, în baza căreia natura omenească a lui Hristos e legată cu natura *tuturor oamenilor*, extinde viața omenească a lui Hristos în toată istoria omenească... Cum trebuie înțeleasă această legătură: ca exterioară, empirică sau internă, metaempirică? Primul fel este, evident, exclus prin faptul că Hristos a trăit o viață omenească individuală, determinată și, totodată, limitată în spațiu și timp. Prin urmare, e o legătură internă și ea e înfăptuită prin faptul general

lui de-a scoate pe alții din insuficiența ființării lor, Iisus Hristos a putut să o facă. Dar până ce a făcut totul pentru mântuirea lor, El Și-a putut simți vinovăția mai mult chiar ca orice om, odată ce, spre deosebire de oricare, știa că poate să-i scape. Desigur că benevol Și-a asumat această conștiință a răspunderii, prin întrupare liberă.

că viața înomenită a lui Hristos, în toate momentele și actele temporale, are și o însemnătate supratemporală, persistentă.

„Legătura lui Hristos cu lumea și omenirea nu se suprimă prin depărtarea Lui din lume la Înălțare, ci se păstrează, extinzându-se asupra trecutului și viitorului, în general asupra întregii lumi – în chip supratemporal”²⁶.

Dar dacă legătura adâncă dintre oameni ne arată posibilitatea unei asumări a răspunderii pentru păcatul altora, cum a luat Iisus asupra Sa *toată* răspunderea pentru ele, încât oamenii să fie eliberați de vină pe temeiul jertfei Lui? Între oameni întâlnim adesea cazul unei participări la vina altora, dar întâlnim oare asumarea întregii vini și eliberarea acelora de sub ea? Analizând starea de spirit a celui ce, mânat de o mare iubire, se simte răspunzător pentru păcatul altuia, surprindem fără greutate în ea tendința dominantă de a scăpa pe acela total de sub vină și de sub pedeapsa care-l așteaptă. Voința de asumare a păcatului altuia are un caracter radical și total; ea nu se poate împăca cu gândul de-a lăsa și aceluia o parte de vină și de suferință. Cu cât e mai mare iubirea față de cei apropiați, cu atât se manifestă mai hotărât voința de asumare a vinei totale a lor. Iisus Hristos, legat de toți oamenii prin iubirea nemărginită a dumnezeirii Sale, și-a putut asuma răspunderea pentru întreaga vină a tuturor. Ceea ce se manifestă ca o tendință în dragostea nedesăvârșită a oamenilor față de cei apropiați nedeplin de ei, trebuie să fie un fapt pentru dragostea desăvârșită a lui Dumnezeu devenit om și apropiat de toți oamenii în chip suprem. Făcându-Se om, ipostaziind încă o dată aceeași natură omenească ce este purtată de toate subiectele omenești,

²⁶ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 377.

prin mijlocirea naturii Sale a purtat oarecum toată omenirea, ca un subiect al ei. Fiecare eu uman poartă într-un anume înțeles natura omenească, actualizată în toate ipostasele omenești, dar în chip pasiv. Îi lipsește dragostea care să cheme și activ asupra sa tot ce e împovăraător asupra naturii omenești actualizate în nenumăratele ipostase. Fiecare om poartă răspunderea pentru întreg fondul de păcat din natura omenească, dar nu o răspundere pe care și-o asumă voluntar, ci una față de care cârtește, împingând-o asupra celorlalți.

Iubirea e un element care întărește unitatea în cadrul naturii omenești ipostaziate în numeroasele euri. Iar lipsa ei o slăbește sau, cel puțin, îi ia caracterul moral-spiritual, lăsând-o cel mult ca un fapt de substanță. Iisus, având o iubire nelimitată față de orice om, creează o apropiere maximă între natura omenească ipostaziată în Sine și între cea ipostaziată în toate subiectele omenești. Iubirea Lui e magnetul care atrage asupra Sa tot ce a rezultat ca vină din păcatul manifestat prin toate subiectele omenești.

Dar, dacă-i așa, oare n-a trebuit această iubire să-și atragă și gândul și impulsul păcătos ce se mișcă în natura ipostaziată în subiectele omenești? Iubirea față de semen nu îți pretinde să păcătuiești cu el. Dimpotrivă, îți pretinde ca, pe lângă toată apropierea de el, să te păstrezi curat spre a-l putea ajuta și pe el să se ridice.

Intimitatea semenului o poți afla, o poți întâlni și privi în față prin intimitatea ta, fără să te faci păcătos ca el²⁷. Ba,

²⁷ Acesta este sensul formulărilor generale și concise ale Sfântul Maxim Mărturisitorul cu privire la asumarea păcatelor omenirii de către Iisus Hristos. După el, există două feluri de asumări ale stărilor și faptelor altuia: una *relațională* și una *naturală*, ontologică (οικειώσις σχετική și οικειώσις φυσική). Prima se realizează prin acte intenționale, a doua prin transmitere organică. Prin asumare relațională însușesc acte și stări

mai mult, momentele de întâlnire a celor două intimități îl fac și pe semenul tău să se reculeagă din păcat. Întâlnirea celor două intimități tocmai prin aceasta se realizează, că ea face și pe semenul să se desprindă din confuzia păcatului. Oarecum, intimitatea omului, centrul lui, rămâne în afară de păcat, dar păcatul aruncă uitarea asupra ei, o acoperă sub ceață²⁸. Chiar dacă n-ar fi așa, în orice caz, intimitatea regăsită a omului înlătură păcatul de pe ea și nu mai simte asupra ei impulsurile spre păcat.

Astfel, se poate spune că apropierea în care s-a așezat Iisus față de oameni a fost tocmai apropierea de această intimitate a lor, care nu are sau nu mai are în ea impulsul spre păcat, dar simte răspunderea și durerea pentru el. Ceea ce prin iubirea Lui a absorbit de la ei a fost, deci, această răspundere îndurerată. Iisus a luat asupra Sa pentru toată omenirea rolul intimității din fiecare om, rolul de centru interior, de sensibilitate morală neprihănită, vibrând de răspunderea pentru păcatul tuturor.

Omenitatea lui Iisus n-a fost substanțial alta decât a celorlalți oameni. Dar ea a stat pe cea mai înaltă treaptă de

pe care nu le săvârșesc și nu le pățimesc. Neajunsurile nepăcătoase ale naturii omenеști, acelea care reprezintă pedeapsa păcatului, dar nu sunt ele însele păcătoase, ca trebuința de somn, de hrană, oboseala, durerea până la lacrimi, teama de moarte le-a asumat Iisus ontologic. Tendințele și stările păcătoase, numai relațional. „Căci motivul patimilor e îndoit: unul e certarea, altul necinstea. Primul caracterizează firea noastră, al doilea o alterează. Pe primul l-a primit ca om pentru noi, voindu-le ființial, adevărind firea și înlăturând osânda noastră, pe al doilea l-a însușit iarăși în chip iconic (mântuitor) ca iubitor de oameni”. (PG 91, 237 B. Vezi și PG 91, 220 C).

²⁸ B. VIȘESLAVTEV, „Însemnătatea inimii în religie”, în: *Puti*, Paris, 1925, p. 79, trad. de D. Stăniloae în *Revista Teologică*, Sibiu, 1934, nr. 1-2 și 3-4; V. ZENCOVSKI, „Răul în om”, în: *Puti*, 1938, mai-iunie.

sensibilitate morală, responsabilă și iubitoare. Ea a înfățișat în gradul suprem aceste trăsături nobile și esențiale ale structurii omului. Dacă cine posedă sau eliberează în sine într-o oarecare măsură aceste trăsături, coboară în intimitatea semenilor și face posibilă acea comunicare de la eu la eu, luând, pe de o parte, de la aproapele tot ce-l împovărează și, prin aceasta, ușurându-l, iar, pe de alta, transmitându-i tot ce are bun și nobil – Iisus, posedându-le într-o măsură cum nu ne putem închipui, S-a coborât, de fapt, mai adânc decât oricine în intimitatea oamenilor, luând povara lor.

Cine nu simte, când a coborât cu intimitatea sa în fața intimității semenului împovărată de răspunderea pentru păcat, că vrea să ia și că ia, de fapt, această răspundere măcar în parte asupra sa ? Și cine, din cei împovărați cu răspunderea, nu se simte mai ușurat de ea, când a avut norocul să-l întâlnească cineva în intimitatea sa, să-i asculte mărturisirea și să vrea să-i ușureze soarta? Dar această coborâre în intimitatea omenității altora o realizează omul obișnuit numai în parte. Deci și ușurarea altora de vină, prin luarea ei asupra sa, tot numai în parte și de la un cerc extrem de restrâns de oameni. Însă are loc o trecere reală a poverii păcătoase de la unul la altul, măcar în parte, căci altfel ne-ar înșela sentimentul generos că putem, prin participare la răspundere, ușura pe altul, ca și sentimentul de ușurare ce-l trăiește altul când cineva se face răspunzător pentru el. Cum am mai spus înainte, pornirile etice ale ființei noastre s-ar dovedi altfel niște iluzii.

Dar ceea ce se realizează numai în parte prin participarea benevolă a unui om la răspunderea altuia, se realizează integral prin Omul care e și Dumnezeu. Iubirea nețărmurită a lui Iisus față de semeni Îl face, de fapt, centrul intim ontologic

al naturii omenești actualizate în nenumăratele ipostasuri, Îl face intimul profund al fiecărui om, în stare să ia de pe umerii tuturor povara păcatului. Problema lui Iisus și a raporturilor Lui cu oamenii e problema celor mai mari posibilități tainice ce se ascund în viața spirituală a omenității. Iisus ne descoperă, ne indică adevărata ființă a omenității, direcția în care trebuie să se realizeze²⁹. Nu spațial, nu material este Iisus centrul omenirii, ci prin adâncirea la ultima intensitate a iubirii, răspunderii și neprihănirii. Acestea formează condițiile care fac posibilă opera mântuitoare a lui Iisus, asumarea vinii întregii omeniri și suferința pentru ea. Cum am văzut în altă parte, aceste trăsături ale omenității lui Iisus nu stau într-o contradicție cu esențialitatea Sa eternă, ci este o corespondență între ele. Omenitatea desăvârșită a lui Iisus, ca maximă iubire și răspundere în ciclul naturii umane, nu e decât corespondența creată a esențialității Sale divine, nu e decât orientarea acestei esențialități spre oameni, punerea ei în raport cu aceștia. Iisus Hristos nu e decât transpunerea în obraz omenesc a Persoanei divine a Fiului lui Dumnezeu, iar obrazul omenesc în ființa sa adevărată e cea mai adecvată manifestare văzută și apropiată a divinității Fiului. Fiul lui Dumnezeu, ca model și centru adânc și dinamic al omenității adevărate, întrupându-Se, a trezit în om conștiința despre apropierea Sa, a demonstrat rudenia Sa cu omul. De unde înainte era un centru insesizabil, abstract,

²⁹ D.A. SCHLATTER spune în *Das Dogma und das Kreuz*, Zweite Auflage, Gütersloh, 1913: „Hristologia și antropologia sunt indispensabile una alteia. Noi nu înțelegem calea lui Iisus dacă nu ne înțelegem pe noi înșine, și nu ne înțelegem pe noi dacă nu Îl înțelegem pe El. Aici unul îl luminează pe celălalt. Existența umană ne oferă cheia spre înțelegerea identității lui Iisus; ceea ce este vizibil la El luminează propria noastră conștiință și ne dezleagă misterul existenței umane.“

neștiut de om, prin întrupare S-a concretizat și l-a făcut pe acesta să-și dea seama despre această apropiere, ca să poată trage toate foloasele din ea. Înainte, omul își dădea numai vag seama despre ființa sa. Modelul, deși se afla în centrul omenității, era ascuns. Lumina era ascunsă în întuneric. Era între ai Săi, dar ai Săi nu-L cunoșteau (*Ioan 1, 10*). Și întrucât omul nu-L cunoștea pe El, modelul adevăratei sale ființe, nu se cunoștea nici pe sine.

În formă și apropiere intimă omenească, Iisus a coborât nețârmurita iubire și autoobligăție divină, singură în stare să ia asupra ei răspunderea supraomenească pentru tot păcatul din omenire, mai mare în vina lui decât puterile ei de suportare.

Propriu-zis, identificarea lui Iisus, prin unitatea de natură, dar, mai ales, prin iubire personală, cu intimitatea profundă a omenirii, a avut la început numai un caracter obiectiv. Fără să se fi trezit intimitatea personală a oamenilor, El S-a așezat în situația celui ce se află în raport cu ea, în starea de spirit a celui ce experiază iubirea, răspunderea, comunicarea cu intimitatea tuturor. El era la ușă gata să intre, gata să îmbrățișeze pe oricine se trezea și-I deschidea. Obiectiv, apropierea era realizată. Obiectiv, El Se simțea împovărat de toată răspunderea pentru păcatele oamenilor. Iubirea Lui își arată nețârmurita intensitate și în faptul că, fără să se fi produs din amândouă părțile starea de comuniune între El și oameni, care sporește elanul asumării răspunderii străine, a găsit în ea puterea să trăiască asumarea acestei vini, care e o experiență de negrăită duiosie și apropiere de altul.

Astfel, El a putut să Se înfățișeze Tatălui ca purtător al întregii vini a oamenilor, chiar dacă aceștia nu-și dădeau seama de apropierea intimă a Dumnezeu-Omului de ei și

de asumarea vinii lor de către El. Iar întrucât nu-și dădeau seama, nu făceau apropierea lui Iisus de ei și subiectivă, vina rămânea și asupra lor, deși era toată asupra Lui și suferea pentru ea. Obiectiv, vina le era asumată de Iisus și, pentru ea, El pornise a da satisfacție lui Dumnezeu, dar, subiectiv, ei nu cunoșteau și nu recunoșteau acest fapt, nu voiau să se lepede de răspundere, o țineau și asupra lor și răspunderea are acest caracter că, dacă și-o asumă mai mulți, asupra tuturor se întinde. Până nu se trezește intimitatea omului la chemarea intimă a lui Iisus, el nu-și dă seama de suprafireasca, de copleșitoarea iubire a Lui și, deci, nu experimentează încrederea în asigurarea ce i-o dă că Și-a asumat El deplina răspundere pentru păcatele sale. Numai când ai experimentat deplin iubirea unui semen, ai experimentat și ușurarea ce ți-o dă asigurarea lui că și-a asumat răspunderea pentru păcatele tale. Iar iubirea lui Iisus, care Și-a asumat răspunderea pentru vina oamenilor, s-a manifestat deplin în moarte. De aceea, a fost rânduit ca deschiderea intimității omului la chemarea iubirii Lui să se facă abia după moartea Lui, adică atunci când ea se putea prezenta cu dovada supremă a mărimii sale. Sunt trei faze spirituale prin care trece omul în raport cu răspunderea pentru păcate: în cea dintâi, intimitatea lui, fiind cu totul înecată în întunericul păcatelor, nu simte nicio vină pentru ele; în a doua, intimitatea lui, trezindu-se din starea aceasta de insensibilitate spirituală, experimentează conștiința vinii; în sfârșit, în cea de a treia, intimitatea sa, aflându-se față în față cu iubirea lui Iisus, care-l asigură de asumarea vinii sale, experimentează eliberarea de ea. Faza a doua, care s-a produs în om prin faptul că Dumnezeu Și-a manifestat într-un chip oarecare prezența la o anumită distanță, e un efect al harului pregătitor. Faza a treia este rezul-

tatul comuniunii realizate între Iisus și intimitatea omului. Acum omul simte că vina nu mai stă asupra sa, căci i-a ridicat-o Iisus. Dacă numai iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu, coborâtă prin înomenire în fața intimității fiecărui om, poate să-și asume real vina pentru păcatele lor, tot așa, numai răspunsul omului la această iubire, prin încredere, poate să-l facă liber de ea. Prin faptul că Iisus simte întreaga apropiere de fiecare om, poate să ia real răspunderea pentru toate păcatele lor. Dar trebuie să simtă și omul apropierea față de Iisus, ca să ajungă la conștiința răspunderii pentru păcat și apoi s-o lase încrezător pe umerii Lui.

Răspunderea pentru păcat, ce Și-a luat-o Iisus Hristos, n-a fost numai o stare subiectivă, ci El a fost privit ca răspunzător și de către Tatăl. Am văzut că răspunderea pentru un păcat poate fi înmulțită și asumată de mai multe persoane, chiar dacă numai una a păcătuț. Prin simpla voință personală de-a deveni răspunzător pentru păcatul cuiva, ți-ai atras răspunderea. Participarea la răspundere sau asumarea ei nu se obține numai prin participarea la păcat, ci și prin hotărârea de-a participa, sau de-a o asuma. Nu ți-o poate arunca pe umeri voința altuia, dacă n-ai păcătuț, dar ți-o poți atrage prin voința proprie. Originea asumării unei răspunderi pentru păcatul străin e de caracter etic, e cea mai înaltă expresie a ființei noastre etice, a dorinței de-a ajuta pe altul, de-a ne sacrifica pentru el. Pornirea aceasta supremă a ființei noastre etice are, așa-zicând, o forță creatoare: înființează nu numai subiectiv, ci obiectiv, ontologic, ca relație cu Dumnezeu, răspunderea noastră pentru păcatul altuia.

Cum se explică acest lucru? Întâi, din motivul că Dumnezeu însuși a creat, ca posibilitate, acest caracter al relațiilor între oameni, făcând atârănătoare soarta unuia de fapta etică

a altuia, împletind și interobligând, ca într-un întreg, ipostasele omenești. Al doilea, pentru că hotărârea de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia este nu numai cea mai înaltă faptă etică, ci, în același timp, și o hotărâre de-a sta lângă el, de-a împărtași soarta lui. Când îți asumi răspunderea pentru păcatul altuia, te-ai hotărât să te asociezi, să te identifiți cu el, să atragi și asupra ta oprobriul ce apasă asupra lui. Din iubire față de el, te așezi într-o societate urâtă de cel față de care s-a greșit. Fără să fie o solidarizare cu păcatul, e o solidarizare cu păcătosul, e o trecere pe partea lui. Am văzut că mântuirea omului, iertarea lui din partea lui Dumnezeu nu se poate realiza fără satisfacerea rânduiei morale de la temelia vieții spirituale. Rânduiala aceasta, care la suprafață se exprimă cu o precizie și o constanță juridică, cere ca cel ce-a făcut bine să fie răsplătit. Dar tot acea rânduială cere ca acela care se solidarizează, nu numai în fapta rea, dar chiar în răspunderea pentru ea, cu făptașul, de asemenea, să suporte pedeapsa. Iisus, luând nu numai o parte din răspunderea oamenilor pentru păcat, ci întreagă, a devenit, de fapt, responsabil în fața expresiei juridice a ordinii morale a existenței, atrăgând asupra Sa reacția ei. Astfel, cea mai înaltă faptă etică de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia este în același timp pasibilă de pedeapsă. Dar tocmai prin aceasta își câștigă măreția ei morală. Altfel, ar fi un act ușor. Asumarea răspunderii n-ar mai fi, de fapt, o asumare de răspundere în toată gravitatea de înțeles a cuvântului și ar lipsi această punte reală de la om la om, de substituie adevărată a unui semen în necazul lui. Oamenii ar rămâne, cu toată apropierea fizică, la o distanță de netrecut, suportându-și fiecare destinul în izolare. În această

asociere a înaltelor fapte etice cu pedeapsa stă ascuns și sensul marilor figuri de tragedie.

În sfârșit, puterea creatoare de răspundere obiectivă a hotărârii de asumare a răspunderii se mai explică, în cazul lui Iisus și al păcatului ereditar, prin unitatea naturii omenești. Natura omenească întregă și-a atras „mânia” dumnezeiască, a devenit obiectul reacției majestății divine și a ordinii morale. Dumnezeu nu putea desface artificial firele ce legau natura unui ipostas de întregul naturii omenești. Iisus, prin înomenire, S-a plasat voluntar, ca o părticică, în întregul asupra căruia plana „mânia” dumnezeiască.

Dar dacă aceste considerații pot ajuta întrucâtva la explicarea caracterului obiectiv al răspunderii lui Iisus pentru păcatul omenesc, rămâne să încercăm în continuare să înțelegem cum a trăit Iisus toată răspunderea omenească pentru păcat și cum s-a putut concentra asupra Lui toată suferința ca urmare a acestei răspunderi.

Însăși trăirea dureroasă a răspunderii pentru păcat este și o pedeapsă divină, neavând numai un caracter subiectiv, ci și unul obiectiv. Ea este produsă și de voința liberă a lui Iisus, dar și de fapta lui Dumnezeu, care, orânduind lucrurile astfel, a dat actului de asumare a răspunderii o profundă gravitate și semnificație etică. Iisus a simțit răspunderea pentru întreg păcatul omenirii ca o durere înspăimântătoare, trimisă în același timp de Dumnezeu. Asumarea și purtarea răspunderii pentru păcatul omenirii n-a fost pentru El numai un gest și un joc teatral, ci un geamăt continuu dar tăcut sub această povară. El a trebuit să simtă uriașa jignire adusă lui Dumnezeu de toată omenirea ca pe o faptă a Sa, precum ca pe o stare a Sa a simțit starea de pierzanie în care a căzut omenirea. Numai sensibilitatea Lui care, pe de

o parte, avea vibrația umană, pe de alta, resursele de intensitate ce i le da dumnezeirea, a putut experia durerea aceasta într-o măsură echivalentă cu tot păcatul omenesc. Făcându-Se răspunzător pentru jignirea adusă lui Dumnezeu de toată omenirea, a trebuit să simtă și socotirea Lui ca răspunzător de către Tatăl. Hotărât să fie considerat ca responsabil pentru toată jignirea adusă lui Dumnezeu, a trebuit să suporte a vedea pe Tatăl privindu-L ca atare și așezându-se în consecință între ei o distanță de ordin spiritual. Fără să fie păcătos, prin faptul că S-a făcut om și a luat asupra Sa întreaga răspundere a omenirii, toate păcatele omenești stăteau îngrămădite asupra Lui, nu ca săvârșite de El, dar atârând de răspunderea ce Și-a asumat-o.

Răspunderea aduce aminte de păcat. Când cineva ni se prezintă ca răspunzător pentru o greșală, chiar dacă n-a săvârșit-o el, vedem în spatele lui, atras prin firul răspunderii, și păcatul. Condamnarea obiectivă a păcatului, compromiterea lui în fața tuturor, se face în acest caz prin suportarea unor suferințe de către persoana care și-a luat răspunderea și, prin aceasta, e reprezentanta sau purtătoarea păcatului, chiar fără să-l fi săvârșit.

Păcatul e zdrobit oarecum în sine, i se ia puterea, întrucât vin suferințele ispășitoare pe urma lui. Totuși, el nu e un ipostas de sine stătător, deci nu poate fi condamnat decât printr-o persoană omenească. Dar prin faptul că Dumnezeu îl condamnă printr-o persoană care nu l-a săvârșit, arată totuși că nu persoanele păcătoase le urăște El, propriu-zis, și nu pe ele vrea să le desființeze, ci păcatul. Oamenii, privind la osândirea păcatului prin persoana lui Iisus cea nepăcătoasă, își pot da seama că ceea ce vrea să stigmatizeze Dumnezeu e păcatul, nu persoana lor păcătoasă. Detașează de ei păcatul

lor ca să-l osândească, dar tot trebuie să-l lege de o persoană măcar printr-o legătură oarecum exterioară, căci altfel nu l-ar putea lovi. Îl leagă însă de o persoană nepăcătoasă, ca să nu se poată spune că Dumnezeu urăște pe păcătos, nu păcatul. În cazul suferinței lui Iisus pentru păcatul omenesc, avem în același timp detașarea acestui păcat de planul contingent și variază și înălțarea lui într-un plan general, ca o calitate ce e urâtă prin sine de Dumnezeu. Dar, în același timp, realitatea generală a păcatului e atârnată de ființa concretă a lui Iisus, arătându-se că el totdeauna are o existență concretă, fiind manifestarea unui om. Majestatea divină și ordinea morală își primesc astfel satisfacția osândind păcatul printr-o suferință echivalentă, însă într-o persoană care, pe de o parte, nefiind păcătoasă, demonstrează că Dumnezeu nu permite suferința din ură față de persoană, iar pe de altă parte, având ca temelie a omenității Sale dumnezeirea, poate suporta o asemenea suferință uriașă fără a rămâne pentru totdeauna strivită sub apăsarea ei. Sfânta Scriptură spune cum prin Iisus, care S-a suit pe cruce, Dumnezeu a răstignit păcatul pe lemn, desființându-l³⁰.

³⁰ 1 Petru 2, 24: „El a urcat păcatele noastre în trupul Său pe lemn, ca noi, desfăcuți de păcate, să viețuim dreptății”; 2 Corinteni 5, 21: „Căci pe Cel ce n-a cunoscut păcat, El L-a făcut pentru noi păcat, pentru ca noi să ne facem drepti întru El”; Romani 8, 3: „Pentru că ce era cu neputință legii – fiind slabă prin trup – Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat, a osândit păcatul în trup”. Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă ideea că, pe câtă vreme la ceilalți oameni moartea are rostul să osândească firea pentru atașarea ei la păcat, la Iisus, care n-a avut păcat, fiindcă nu a prezidat la nașterea Lui pofta, moartea nu mai are rostul de-a destrăma firea, ci de a dizolva din ea păcatul. Prin moartea Lui firea se eliberează de patima păcatului. „Moartea, provenită în urma neascultării, stăpânește peste întreaga fire, având ca temei voluptatea ce stă la începutul oricărei existențe, voluptatea care își

Întocmirea aceasta a lucrurilor nu are însă numai un caracter artificial, ci e întemeiată pe împletirea etică a destinelor omenești. Cele ce le-am spus mai înainte despre seriozitatea etică a actului de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia și despre suferința reală ce aduce cu sine această solidarizare, se împreună într-un înțeles mai amplu cu cele spuse acum despre această întocmire divină.

Astfel, fiind îmbrăcat în chip real cu păcatul omenesc, care este atât de urât lui Dumnezeu, și trebuind să suporte moartea, este explicabilă distanța pe care o simte Iisus că s-a așezat între Tatăl și El. Aici își face apariția marea și înfriçoșata taină a „părăsirii” lui Iisus de către Tatăl. Fericirea Lui eternă fiind intimitatea iubitoare cu Tatăl, dragostea Tată-

are începutul în neascultarea dintâi. Din pricina ei natura a fost predată morții. Domnul însă, făcându-Se om și neasumând ca izvor al nașterii Sale după trup plăcerea nedreaptă, din pricina căreia s-a adus împotriva firii osândă justă prin moarte, dar primind de bunăvoie în natura Sa pătimitoare moartea, potrivit firii, adică pătimind-o, a schimbat rostul morții (τὴν τοῦ θανάτου χοῆσιν ἀνέστορεψεν), nemaifiind o osândă a firii, ci a păcatului. Căci nu era cu putință să fie moartea, la cel ce nu are existența din poftă, osândă a firii; acum ea a devenit desființare a păcatului strămoșesc, din pricina căruia stăpâna teama morții peste toată firea. Dacă în Adam moartea a fost osândă a firii, care-și avea ca origine a venirii la existență voluptatea, pe drept cuvânt moartea în Hristos a devenit osândă a păcatului, natura reprimind în El iarăși un început al existenței curat de orice voluptate. Astfel, precum păcatul a osândit în Adam firea la stricăciune prin moarte, din pricina voluptății..., tot așa în Hristos, din pricina dreptății, firea a osândit păcatul, ca una ce-a dezbrăcat în Hristos, cu totul, proveniența din voluptate... *Așadar, aceeași moarte în Adam există pentru osândirea firii din pricina păcatului, iar în Hristos pentru osândirea păcatului din pricina dreptății.* Cel dintâi, suferind din pricina păcatului spre osândă firii, suportă pe drept moartea; cel de-al doilea, nesuferind din pricina păcatului, primește de bunăvoie moartea, care e din pricina păcatului, spre desființarea lui”. (*Quaest. ad Thallassium* 61, PG 90, 633 D-636 A B, 637 A). În omul vechi, moartea este o armă a păcatului spre distrugerea firii; în cel ce trăiește în Hristos, moartea este o armă a firii spre distrugerea păcatului.

lui față de El, cea mai mare durere l-o pricinuieste această distanță spirituală pe care, precum Cel împovărat cu păcatul omenesc, trebuie să o simtă. Suferința pentru păcatul ce-l poartă Îl doare numai întrucât ea este expresia distanței ce-a pus-o Tatăl între Sine și El. Pentru Fiul cel iubit al Tatălui această distanță e negrăit mai dureroasă decât pentru un om care simte pe Dumnezeu că l-a părăsit. Acestea sunt înspăimântătoarele chinuri pe care le-a suportat Iisus în noaptea din grădina Ghetsimani și pe care unii teologi le socotesc cu mult mai grozave decât chinurile morții fizice și le consideră o anticipare în spirit a morții de pe Golgota³¹.

Cine s-ar putea încumeta să analizeze în ce-a constatat, ca stare de spirit în Iisus și în obiectivitatea ei, această părăsire din partea Tatălui, pe care a simțit-o ca pe o durere ce întreține întreaga durere a tuturor oamenilor?

În ce privește aspectul ei obiectiv, credem că putem preciza că el are un caracter dialectic. „Părăsirea” lui Iisus de către Tatăl este o părăsire care se raportează, propriu-zis, la păcatul ce-l poartă, nu la El personal, deși pedepsirea păcatului prin părăsire trebuie să o simtă persoana. E o părăsire și o iubire în același timp, atât pentru motivul arătat, cât și pentru că actul lui Iisus de asumare a păcatului străin este un act de supremă valoare etică și împlinirea lui este în același timp o împlinire a voinței Tatălui, o ascultare a Lui. Tatăl părăsește pe Iisus, dar Îl părăsește îndurerat și durerea aceasta este expresia iubirii Lui. El Îl lasă să sufere pentru păcatul care nu e al Lui, dar suferința aceasta Îl doare și pe El. Cu dreptate spune Bulgakov că trista noapte a Ghetsimanilor este a întregii Sfinte Treimi³².

³¹ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*.

³² *Agneț Bojii*, p. 383.

Omenitatea Sa, părăsită de Dumnezeu și lăsată să sufere pentru păcat, s-a simțit sfârșită în noaptea Ghetsimanilor și în sudori de sânge a strigat către Tatăl: „De este cu puțință, treacă acest pahar de la mine!”³³.

³³ Fără a se deosebi prea mult de cele dezvoltate de noi, Romano GUARDINI vede durerea lui Iisus din noaptea Ghetsimanilor: a) pe de o parte, ca provenind din știința ce-o avea El despre profunda decădere și pierzanie a omenității; b) pe de alta, din situația de obiect al „mâniei” divine, în care S-a așezat. a) „Toți ceilalți sunt orbi; numai El vede. El vede pierzania radicală a omului... cu spiritul Său omenesc posedă această cunoaștere. Cu inima Sa simte pierzania, și ea, deși nu-L poate smulge pe Dumnezeu cel veșnic din fericirea Sa, devine în sufletul lui Hristos o suferință neînchipuită. Ea se manifestă în tot ce face... Din această pricină este Hristos atât de singur”. b) „Cine poate ști cum IS-a arătat Dumnezeu, Tatăl, atunci (în Ghetsimani)? El continua, desigur, să fie Tatăl Său și continua purcederea spre Fiul a dragostei Sale infinite, care e Duhul Sfânt; totuși, s-a ivit odată un moment, pe care-l exprimă cuvântul «Dumnezeule, Dumnezeule, pentru ce M-ai părăsit?» (Matei 47, 46). Dacă nu vrem mai bine să tăcem înaintea acestui cuvânt, trebuie să spunem că în acel moment Tatăl S-a prezentat Fiului astfel încât acesta să facă experiența că este omul aruncat și repudiat. Iisus a gustat în acel ceas unitatea Sa cu noi până în adâncurile negrăite. Aceasta, însă, nu a început numai în acel ultim moment de pe cruce, ci mai înainte. De mai înainte a apărut Tatăl ca Acela ce este în raport cu păcătosul, cu păcătosul a cărui soartă Și-a însușit-o Iisus ca pe a Sa. Poate că ne e permis să spunem că în ceasul Ghetsimanilor acea știință despre vina și despre pierderea omului s-a ridicat spre fața Tatălui, care a început să-l «părăsească», cu ultima ei intensitate. În acel ceas, acea știință și suferință au luat un caracter atât de înfricoșător, încât frământarea văzută și spaima lui Iisus, rugăciunea «mai cu stăruință» și sudoarea, care «ca picături mari de sânge picura pe pământ» (Luca 22, 44), n-au fost decât ultimul semn ce-a ajuns la noi, așa cum furtuna de la suprafața mării e semnul cel mai din afară al unei catastrofe care s-a produs pe fundul ei și a cărei proporție depășește puterea noastră de închipuire. În aceasta a stat ceasul din Ghetsimani: inima omenească și spiritul omenesc ale lui Iisus au pășit în aria experienței extreme a ceea ce înseamnă păcatul înaintea feței judecătore și răzbunătoare a lui Dumnezeu; Tatăl Său cerea acum de la El să-Și asume acest păcat ca pe al Său propriu, iar El, dacă ne putem exprima astfel, a

Sentimentul de părăsire și de spaimă numai așa a fost posibil în Iisus Hristos, că dumnezeirea Lui s-a reținut de la manifestarea puterii Sale întăritoare.

experiat mânia Tatălui față de păcat, îndreptată împotriva Sa, deoarece Și-a asumat acest păcat și, deodată cu aceasta, depărtarea lui Dumnezeu cel sfânt, care L-a părăsit." (*Der Herr*, Werkbund Verlag, Würzburg, 1941, p. 483-484). D. MEREJCOVSCHI explică chinurile din Ghetsimani din frica lui Iisus de moarte și din experiența mâniei divine. „Iisus ar fi fost o fantomă necorporală sau un automat de virtuți, dacă n-ar fi avut spaimă de durerea trupească și de moarte... Iisus este plin de viață ca nimeni altul și, de aceea, Se teme de dureri și de moarte ca nimeni altul.” „Dar, oricât de mare ar fi spaima de dureri și de moarte în agonia din Ghetsimani, spaima metafizică este infinit mai mare.” Și Merejcovschi citează în continuare din Calvin: „Nu s-ar fi realizat nimic, dacă Hristos ar fi suportat numai moartea trupească: El a trebuit să simtă intern și asprimea judecării dumnezeiești, pentru a pași pentru noi în fața mâniei divine și pentru a satisface judecării celei drepte.” (*Tod und Auferstehung*, Leipzig, 1935, pp. 196, 198). Cele ce le spune însă Merejcovschi despre participarea internă a lui Iisus la păcat cuprind un echivoc periculos, ca și multe expresii ale lui Bulgakov, încât nu ni le putem însuși. Iată ce scrie el mai departe: „Tot păcatul, tot răul, tot blestemul lumii a trebuit nu numai să-l ia asupra Sa, ci în Sine, ca să le depășească nu numai exterior, ci și lăuntric, întrucât S-a făcut părtaș, într-un anumit fel, de păcatul lumii.” Karl ADAM se exprimă cam în același fel: „Depărtarea de Dumnezeu a naturii omenești căzute a fost așezată asupra Lui și El a simțit spaima ei tot atât de nemijlocit și de viu, unic de nemijlocit și de viu, pe cât a experiat ca Fiul cel iubit al Tatălui apropierea ființială de Dumnezeu” (*Jesus Christus*). „Specificul jertfirii lui Iisus stă în aceea că e redus la sine însuși, că ajutorul lui Dumnezeu înăuntru și din afară I se refuză, că e predat pedepselor păcatului ereditar, înspăimântătorului exclusiv-natural și exclusiv-omenesc, atât în strâmtorările Sale interioare, cât și în istoria exterioară a pătimirilor Sale. Dat fiind că vina omenirii culminează în aceea că omul căzut voia să fie numai el însuși, numai natură, pe Mântuitorul, care vrea să Se dea ca preț de răscumpărare pentru vina omenirii, Îl lovește acum toată forța neînfrântă a omenescului-exclusiv. Ca niște fiare sălbatice sfâșie puterile pământului trupul Său, frica și spaima pătrund și în sfera interioară a sufletului Său și încearcă să descompună voința Lui naturală, orientată spre sensibil, în tulburare și deznădejde.” (*Jesus Christus*, p. 329).

De câte ori nu simțim o sfârșeală grozavă în ființa noastră fizică și spirituală, datorită fie durerii, fie părăsirii noastre de către toți, deși sufletul e prezent în noi cu aceleași puteri ale lui, fără să le manifeste însă dintr-o pricină sau alta?

Aceasta nu însemnează însă că Dumnezeu-Omul nu era activ prin dumnezeirea Sa în niciun fel. Prin dumnezeire susținea în natura omenească iubirea față de om, în virtutea căreia suporta chinurile. Tocmai în acele ceasuri și-a ajuns iubirea lui Dumnezeu față de om cea mai adâncă intensitate. Am văzul în alt loc al lucrării de față că centrul dumnezeirii este iubirea și că atotputernicia este o iradiere a ei. Dar iubirea are multe forme de-a se manifesta, după țintele ce le urmărește. Uneori, se manifestă în smerenie și suferință. Dar și prin forma aceasta iubirea își arată puterea. Iubirea în smerenie și suferință a Dumnezeu-Omului a spălat păcatul omenesc, a desfundat drumul de la Dumnezeu la om și viceversa.

Persoana lui Iisus Hristos a trebuit să concentreze în cuprinsul gândului Său toată iubirea divină de om pentru a pași, în acele groaznice încercări, spre împlinirea mării fapte mântuitoare de oameni.

Suferința lui Iisus din grădina Ghetsimani a echivalat suferința ce ar fi trebuit să o simtă toți oamenii pentru păcatul lor, întrucât pe El L-a durut cum nu i-a durut pe toți la un loc părăsirea de către Tatăl, pe care, ca purtător al păcatului, a experiat-o în acele ceasuri. Păstrând asupra Sa păcatul, a trebuit să vină un ceas în care să cunoască nu ca subiect divin, ci ca subiect uman sau, mai bine-zis, nu ca subiect, ci ca obiect, profunda neplăcere a lui Dumnezeu față de păcat. Din două motive a suferit Iisus o durere mai mare ca a tuturor oamenilor. Întâi, pentru că ipostasul Lui își are drept

caracteristică comuniunea eternă cu Tatăl. Cât de grozavă trebuie să fi fost pentru El suportarea, fie și prin natura omească, a unei întunecări a acestei comuniuni?

Cea mai chinuitoare suferință spirituală stă, în ultima analiză, în sentimentul de izolare, de părăsire din partea tuturor. Omul învârtoșat în păcat nu simte atât de dureros părăsirea lui de către Dumnezeu, nici lipsa adevăratei comuniuni cu semenii. El se împacă cu surogatul unor relații de suprafață cu aceștia. Când nu le are însă nici pe acestea, cu toată insensibilitatea lui spirituală, îl năpădește o copleșitoare suferință.

Iisus, însă, având o sensibilitate neînvrtoșată prin păcat și experiența comuniunii depline cu Tatăl, a simțit amărăciunea infinită a paharului necomuniunii cu Dumnezeu. Plasat în rolul omului de care S-a înstrăinat Dumnezeu în urma păcatului, a simțit neajunsul și insuficiența acestei stări cum n-a simțit-o toată omenirea.

Al doilea motiv pentru care chinurile lui Iisus din Ghet-simani întrec pe ale întregii omeniri stă în faptul că El a luat asupra Sa tot păcatul omenesc. Fiecare om poartă fondul întreg al păcatului omenesc. Dar e o stare de care nu-și dă seama deplin. Niciun om nu vede în toată adâncimea și întinderea lui păcatul ce-l poartă. Pe de altă parte, răspunderea lui e atenuată întrucâtva de faptul că a fost „aruncat” în această existență încărcată de păcat. Iisus, însă, Își dă seama de toată întinderea păcatului ce-l poartă pe temeiul răspunderii Sale exclusive. Grozăvia păcatului ce apasă pe El, Îl cutremură.

Dar, întrucât iubirea Lui, prin apropierea maximă în care L-a așezat față de intimitatea naturii omenesci, a absorbit tot păcatul asupra Sa, identificarea Sa cu centrul omenității

trebuie să atragă asupra Sa toată reacția opoziției divine față de păcat. Dacă Iisus a simțit real tot păcatul omenesc asupra Sa, dacă S-a substituit real în purtarea păcatului tuturor eurilor omenești, a trebuit să Se simtă substituindu-le pe toate și în fața reacției divine. Dacă e expresia unei orânduiri divine puțința asumării reale a răspunderii altora, indicând o anumită comunicare etică ascunsă între euri, atunci orânduirea aceasta nu se poate susține în toată gravitatea și seriozitatea ei decât dacă e întregită de concluzia corespunzătoare pe care o trage Dumnezeu, lăsând să coboare suferința asupra celui ce și-a asumat răspunderea. Toată suferința ispășitoare pentru păcatul omenirii trebuie să se concentreze asupra lui Iisus Hristos. Prin aceeași sensibilitate a iubirii maxime, prin care simte răspunderea pentru întreg păcatul omenesc, El simte și „pedeapsa” ispășitoare pentru el. În sensibilitatea iubirii nemărginite, prin care atrage asupra Sa întregul păcat omenesc, se cuprinde și suferința grozavă care topește acest păcat.

Împreunând motivul al doilea cu cel dintâi, putem spune că Iisus, pe de o parte, prin puritatea Sa și prin obișnuința comuniunii eterne cu Tatăl, pe de alta, prin identificarea Sa în dragoste cu răspunderea pentru păcat a întregii omeniri, a posedat o sensibilitate care a fost în stare să simtă toată durerea pe care ar fi trebuit să o simtă omenirea sub „mânia” și înstrăinarea Tatălui. Fiind Dumnezeu, S-a plasat atât de desăvârșit în linia omenească, S-a identificat atât de deplin cu omenirea, încât a putut simți toată durerea pe care ar fi trebuit să o simtă o omenire care a jignit pe Dumnezeu. Numai El a putut reprezenta cum trebuie omenirea în această privință, consumând în chinurile unui infinit regret, în durerea nesfârșită a experienței supărării Tatălui și a depărtării

Lui, păcatul întregii lumi. Ființa Lui a fost cuptorul în care a ars, în focul durerii, tot păcatul omenesc. Și numai în ființa Lui plină de iubire față de Tatăl și față de oameni putea să se aprindă un asemenea cuptor.

El a concentrat în acele ceasuri toată sensibilitatea omenirii, purtând suferința ispășitoare pentru păcat, toată sensibilitatea care trebuia. A fost omenirea așa cum trebuia să fie, omenirea suferind de distanța la care păcatul a așezat-o față de Dumnezeu și de adâncă suferință și neputință provocată de această stare.

Cu toată grozăvia acestor ceasuri, în care spaima morții, strângerea de inimă a pustiului, sfârșeala neputinței, se împleteau într-o totalitate chinuitoare, starea aceasta a lui Iisus nu avea un caracter reproșabil, ci era, pe de altă parte, ceea ce trebuia pentru victoria asupra păcatului, era ceea ce plăcea lui Dumnezeu pentru restabilirea autorității Sale nesocotite prin păcat. Ea era provocată și dominată de regretul pentru păcatul întregii omeniri, de durerea depărtării Sale și a omenirii de Dumnezeu, ceea ce nu excludea ca Iisus să fie, în același timp, în rugăciune către Tatăl. Chiar dorința de-a trece acest pahar nu a încercat să o înfăptuiască în chip autonom, ci a adresat o rugăciune Tatălui ca să fie după voia Lui.

Iar Tatăl avea plăcere de această stare a lui Iisus, ca toptoare a păcatului, ca umilire și strivire a lui. Era o suferință ca omagiu adus lui Dumnezeu, nu ca păcat împotriva Lui. Suferind chinurile, Iisus împlinea voia Tatălui; pătimirea Lui avea cea mai înaltă valoare etică, fiind o suferință în locul tuturor oamenilor și pentru desființarea păcatului. Iisus era, deci, pe de o parte, „părăsit” de Tatăl, supus tratamentului ce-l merita omenirea păcătoasă, dar, pe de alta, era în acord cu voia Tatălui, în comuniune cu ea. Era, în același

timp, departe și aproape de Tatăl. Tocmai pentru că era aproape de inima Lui, Îi simțea atât de mult depărtarea. Tocmai pentru că Îl iubea atât de mult, Îl durea părăsirea. Iisus simțea pe Tatăl cum simțea pe meșterul Manole soția lui, în vreme ce o zidea în mânăstire.

Împăcându-Se să guste, astfel, până la fund paharul suferinței pentru păcat, fără să dea îndărăt, încercând părăsirea de către Tatăl, dar hotărându-Se să o suporte cu ajutorul rugăciunii către El, Iisus S-a apropiat cu fiecare ceas de moartea de pe Golgota, ca o desăvârșire și completare a durerilor sale interioare³⁴.

*

Notă. Teologul anglican R.C. Moberly, în cartea *Atonement and Personality*, (socotită de J.K. Mozley drept cartea cea mai bogată în influențe asupra anglicanismului veacului 19 și ca o întoarcere la Părinții Greci, „Christologie und Soteriologie”, în: *Mysterium Christi*, Berlin, Furche-Verlag, 1930, pp. 226-227), susține o teorie în care se cuprind multe intuiții juste, deși ni se pare că nu vorbește destul de clar de o satisfacție adusă lui Dumnezeu. Dar căința până la moarte,

³⁴ Deși Iisus a atins în chinurile Sale spirituale un nivel neatins de niciun om, suferind pentru toți – și în aceasta suntem de acord cu Mitropolitul Antonie și cu Serghei Bulgakov – totuși nu socotim, ca ei, că moartea trupească a stat ca chin mult sub nivelul suferințelor spirituale, pe care ei le consideră ca adevărata moarte. Chinurile sufletești cresc până în momentul expirării. Moartea e culminația atât a chinurilor sufletești, cât și a celor trupești. Pe măsură ce cresc durerile trupești, cresc și cele spirituale. Nu se poate face o separație între ele. Punctul culminant al chinurilor nu a fost atins înainte, în grădina Ghetsimani, oricât S-a împăcat Iisus cu paharul. Propriu-zis, paharul n-a fost băut în acea noapte deplin. În acea noapte, numai a început împărtășirea de el. Părăsirea de către Tatăl o simțea Iisus mai puternică în faptul că Îl lăsa să și moară, deci pe cruce. Atunci a rostit cuvintele: „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce M-ai părăsit?”.

pe care a prestat-o Iisus pentru toată omenirea, în care se rezumă teoria lui Moberly, dacă a fost necesară pentru refacerea naturii umane, înseamnă că a corespuns unei orânduiri divine, odată ce această refacere nu s-a putut realiza fără să fie de lipsă o suferință penitențială până la moarte.

Iată teoria lui Moberly, care în schema ei generală nu se abate de la explicațiile clasice ale morții lui Iisus: „Ideea unei ispășiri a păcatului cere, în același timp, o putere de penitență perfectă și o putere de sfințenie perfectă”. Cine condamnă păcatul în sine trebuie să aibă *calitatea* să o facă. „Pentru ca pocăința mea pentru trecut să fie perfectă, ar trebui ca persoana mea să fie absolut una cu Dreptatea în condamnarea păcatului în mine și în contul meu. Dar o astfel de identificare personală cu Dreptatea, dacă ar fi posibilă, ar fi în contradicție cu trecutul meu” (p. 111). Ca să pot condamna în mine păcatul trecutului, trebuie să fiu identificat cu Dreptatea în toată puritatea ei, adică liber de păcatul trecutului. Aceste două însușiri nu se pot găsi la un loc în niciun om. Ele s-au aflat numai în Iisus Hristos. El a fost osânditorul calificat al păcatului, dar l-a condamnat în Sine. Se pune însă întrebarea: Este posibilă penitența unei persoane care n-a păcătuit? Moberly răspunde că suferința substitutivă pentru păcate străine e un fapt cotidian între oameni. Între oameni nu există numai o exclusivitate, cum ni se pare la exterior, ci și o unitate de natură sporită prin dragoste. „Noi nu ne putem bucura și suferi, nu putem câștiga și pierde, nu putem păcătui și nu ne putem căi, cu totul singuri” (p. 119).

„Dar, poate s-ar spune că, oricât de reală și de puternică ar fi căința din simpatie, în definitiv, căința prietenului compătimitor nu poate fi atât de reală și de personală precum cea a vinovatului însuși. Acest lucru e adevărat, dacă e peste

tot adevărat, numai din pricina mărginirii puterii sau voinței noastre de compătimire. E adevărat în proporție cu incapacitatea noastră de abnegație [in proportion of our incapacity of unselfishness]. *Acolo unde puterea de abnegație începe să se apropie de idealul ei, noi putem afla, în experiența noastră, că penitența omului bun în favoarea aproapelui osândit nu numai anticipază și îndrumă posibilitatea aceluia spre căință, ci penitența lui e mai ascuțită, mai adâncă și mai reală decât tot ce-ar putea face în această direcție osânditul, personal. Prezența păcatului în persoana acestuia tocește ascuțișul puterii de-a detesta păcatul. Eu doresc să-l urăsc și urăsc, într-o oarecare măsură, păcatul care tiranizează voința mea. Dar tocmai fiindcă e al meu, fiindcă își are locul și puterea în conștiința mea proprie despre păcat, nu pot să-l urăsc cu toată intensitatea inimii, cu care îl poate urî cel ce n-a fost atins de el, cu care aș vrea să-l urăsc, dacă toată puterea lui ce mă slăbește ar fi topită și eu, personal, aș fi iarăși în acord cu dreptatea lui Dumnezeu”* (p. 121).

Ca să illustreze aceasta, Moberly se referă la cazul mamei.

„Căința copilului poate fi mai crudă, mai violentă; dar, comparativ, ea este superficială, confuză, neputincioasă, ireală. Durerea mamei nu e mai mică, ci mai mare, fiindcă ea e în afară de acea prezență tulburătoare a păcatului. E mai puțin disperată, dar e mai profundă... Inima fiului nu se poate frânge, cel puțin acum. Numai mai târziu poate, când penitența și-a făcut lucrarea ei treptată, pătrunzătoare, liniștitoare, va fi simțit păcatul ca păcat și va fi văzut cum este” (p. 122).

Mama se simte responsabilă de păcatul fiului ei. Capacitatea ei de penitență substitutivă stă în raport cu gradul ei de puritate. Cu cât păcatul ei este mai greu, cu atât capacitatea ei de penitență adevărată se evaporă mai mult. „Puterea ei de penitență, adică penitența cu adevărat, depinde nu de

gradul în care fărădelegea este a ei proprie, ci de gradul în care nu este a ei proprie" (p. 123). „Depinde de două lucruri: primul, este gradul propriei sale autoidentificări nu cu păcatul, ci cu sfințenia. Aceasta nu înseamnă, desigur, că trebuie să atingă identitatea absolută ca sfințenia... Iar al doilea, este deplinătatea capacității ei de a-și identifica eul propriu cu ființa copilului. Cea mai mică urmă de egoism tocește ascuțișul acesteia. Perfecțiunea ei trebuie să fie un adevărat triumf al iubirii.” Desigur, nicio mamă pământească n-a atins gradul unei iubiri absolute.

E o unitate de natură între oameni, care li se descoperă și se adâncește prin dragoste. „Unul participă la natura altuia.” „Dacă sub puterea ispitei unul a căzut, celălalt nu privește ispita sau căderea ca un spectator din afară... Ce s-a întâmplat nu e înțeles din afară. E simțit, cu o anumită spaimă, dinăuntru” (p. 129). „Dacă iubirea ar fi mai mare și perfectă, unitatea ar fi mai mare decât este. Dacă limita ei învederată este limita iubirii, care ar fi capacitățile de uniune ale cuiva, a cărui iubire ar fi absolut fără limită, cu experiența vie a altuia?... Mama ilustrează aceasta, prin ceea ce este ea, numai ca un fel de preliminar spre a sugera ceea ce nu atinge ea” (p. 126).

Perfecțiunea în această direcție a realizat-o Dumnezeu întrupat ca om. „El S-a făcut, în chip voluntar, una cu omul, una în natură, una în dragoste: una în absolutitatea unității, așa încât uniunea celei mai perfecte mame cu copilul ei nu e față de ea decât o umbră întunecată și distantă. S-a făcut una cu omul, pe Sine om, pe Sine umanitate. Și-a însușit, adică, acea conștiință a omului, acea conștiință a păcatului, pe care păcatul o face imposibilă omului, dar fără de care omul nu poate realiza penitența lui mântuitoare pentru păcat; conștiința deplină a păcatului în deplina lumină a

sfințeniei, aceasta e conștiința Lui personală. Astfel, condamnarea păcatului – nu numai din afară, ci dinăuntru – prin puterea autoidentificării cu sfințenia, în actul autoprezentării Sale ca penitent, poate fi realizată desăvârșit în El.”

Pe de o parte, Iisus S-a identificat cu conștiința păcatului în plinătatea lui nemăsurată, cum numai Dumnezeu o poate vedea. Pe de altă parte, El înfățișează identitatea personală cu Dreptatea absolută a lui Dumnezeu. În al treilea rând, fiind identificat deplin cu păcatul și cu Dreptatea absolută, a avut și puterea să suporte tot ce trebuia să rezulte din condamnarea păcatului deplin prin Dreptatea absolută, pentru restabilirea identității personale absolute cu dreptatea.

„Pe cruce El a oferit, astfel, lui Dumnezeu, ca om, nu numai un sacrificiu de ultraobediță, ci și sacrificiul penitenței supreme, adică a perfecteii identități cu Dumnezeu în condamnarea păcatului, El însuși fiind atât de identificat cu păcătoșii, încât aceasta să poată constitui condiția pentru a Se oferi pe Sine pentru păcat” (pp. 127-128).

„Sacrificiul penitențial perfect al lui Hristos cel fără de păcat este adevăratul sacrificiu mântuitor pentru păcat. Numai El, care a cunoscut în Sine măsura sfințeniei lui Dumnezeu, a putut cunoaște în natura umană, pe care a făcut-o a Sa proprie, abisul deplin al înstrăinării păcatului de la Dumnezeu, caracterul real al întoarcerii pedepsitoare a feței lui Dumnezeu. Numai El, care a sondat abisul conștiinței umane în raportul cu păcatul, a putut, în baza dreptății Sale inerente, condamna și zdrobi păcatul în trup” (p. 130).

Totuși, suferința și moartea lui Iisus nu sunt pedeapsă a lui Dumnezeu. Aici e trăsătura caracteristică a teoriei lui Moberly. „The suffering involved in this is not, in Him, punishment, or the terror of punishment” (p. 130).

Pedeapsa o dă Dumnezeu pentru a duce pe păcătos spre penitență. Pe măsură ce starea de penitență a devenit mai perfectă, pedeapsa își pierde caracterul exterior, devenind o autochinuire. „Tot ce e pedeapsă până ce s-a produs penitența devine, în contrițiunea perfectă, numai penitență.” „Orice suferință este implicată în penitență, e parte din condamnarea benevolă a păcatului, oferită din toată inima de penitent.”

„Astfel, în marele și misteriosul sacrificiu al Calvarului, nu e vorba de o revanșă reală impusă din afară de altul. Nu e o echivalare externă a păcatului cu pedeapsa... (p. 131). Nu e aici vreun element de lovire, pe de o parte, sau de suportare a răzbunării, pe de alta. Moartea aceasta sub puterea chinurilor fizice și spirituale este acțiunea spontană a dreptății inerente, strălucirea și triumful dreptății inerente în condițiile în care dreptatea poate triumfa în acest caz.”

„El nu a trebuit să îndure răzbunarea dumnezeiască.” Noi simțim că aceasta e ceva prea „șocant și blasfemic pentru cugetare”. Dar, mai mult decât atât, aceasta înseamnă o „negare a caracterului divin al Tatălui etern și a ființei divine a Fiului întrupat”. Ea „contrazice întreaga concepție despre mântuire”. „Răzbunarea lui Dumnezeu este consumarea finală a păcatului necăit, nemântuit, neiertat, neiertabil” (p. 132).

„El nu a trebuit să îndure osândirea păcatului. Dar, în amara umilire a unei conștiințe autoadaptate la ceea ce este păcatul real – și deci și osândirea păcatului – El Și-a plecat capul sub tot ce poate însemna suferința până unde duce experiența morții, această suferință fiind contrapondera pământească a osândirii, ca posibilitate extremă a negării și distrugerii eului.” Moartea aceasta, omorând tot ce a fost muritor în El, a ucis și păcatul. (p. 133).

Pe lângă ceea ce am spus introducând această notă, se mai poate face, pe marginea teoriei lui Moberly, următoarea

observație: explicația lui Moberly prea pare a ține pe Dumnezeu într-o pasivitate față de lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Jertfa lui Iisus a stat în raport cu legea morală, întrucât nu putea fi scăpat omul de păcat fără o suferință care să fie atât de curată și atât de mare încât să-l evapore, fără o suferință care să sfârșească în moarte. Iar legea morală este expresia voii lui Dumnezeu. Dreptatea, care a condamnat păcatul prin suferința lui Iisus, chiar dacă a fost și în Iisus ca om, a fost numai întrucât acest om S-a conformat cu voia divină. Iar voia divină a fost reprezentată nu numai de Iisus ca Dumnezeu, ci și de Tatăl și de Duhul Sfânt.

Nu poate fi considerat însuși Dumnezeu în rol de penitent în jertfa lui Iisus Hristos. Iar ca osânditor al păcatului nu poate fi considerat numai Dumnezeu – Fiul, ci Dumnezeu în toate trei ipostasurile. Acest lucru nu reiese destul de clar din teoria lui Moberly, care, pe de o parte, nu accentuează suficient că Iisus a suferit ca om, nu și ca Dumnezeu, iar, pe de alta, subliniază, ceea ce-i just, împreunata prezență și lucrare a Tatălui și a Duhului Sfânt în Fiul, însă nu atât pentru osândirea păcatului, cât pentru o penitență substitutivă.

Iisus a împlinit rolul de penitent ca om, dar atunci în fața lui Dumnezeu. Iar penitența înseamnă, în fond, suportarea efectelor aspre ale legii morale în urma păcatului. Când aceste efecte pot fi suportate într-o bunădată și deplinătate, subiectul se salvează. Când nu, ele se prelungesc veșnic, cât se prelungeste păcatul. Dacă iertarea oamenilor nu se putea obține de la Tatăl fără moarte, înseamnă că Dumnezeu a rânduit pentru păcat moartea. Însă, nu putem cugeta că a rânduit-o din capriciu, ci în baza unei ordini permanente, adică a dreptății divine.

4. MOARTEA PE CRUCE

Ce este moartea? Nimeni nu poate să dea un răspuns satisfăcător la această grozavă întrebare. Pentru un asemenea răspuns ar trebui să o experimenteze nu numai de dinafară ca fenomen suportat de alții, ci și de dinăuntru ei. Așa stând lucrurile, trebuie să ne mulțumim cu ceea ce experimentăm în moartea altora, iar încolo să ne întemeiem pe certitudinile produse în noi de intuițiile profunde ale ființei noastre, ca și pe considerații derivate logic din anumite date reale.

Ceea ce experimentăm cu simțurile externe în moartea semenilor este încetarea unui om de-a mai exista ca subiect în lumea noastră. El rămâne un simplu obiect material, în destrămare rapidă.

Subiectul, însă, nu se produce și nu există conform legilor naturii. Deși legile care cârmuiesc viața fizică a omului sunt aceleași care există în tot universul fizic, nicăieri ele nu mai produc subiecte. Deși are nevoie de un trup care să funcționeze conform legilor naturii, pentru a se manifesta prin el, subiectul nu-și poate datora începutul existenței numai acestor legi ale trupului și viața lui se desfășoară pe un plan superior lor. De aceea, o încetare a vieții biologice a trupului, produsă potrivit unor legi naturale, nu poate însemna *eo ipso* și o încetare a existenței subiectului. El nu se mai poate manifesta prin mediul trupesc, obișnuit în lumea noastră, dar desființarea lui nu poate fi în niciun caz produsul direct, organic, al unui fenomen de ordin natural. Moartea experimentată la alții nu ne poate demonstra desființarea subiectelor respective. Ea ne spune numai că un subiect a încetat de-a mai exista în lumea accesibilă nouă. Ca să fie desființat, în genere, un subiect, ar trebui să se producă dincolo

de fenomenul natural, experimental, al morții fizice a altora, un act de alt caracter decât cel datorat legilor naturale.

Continuarea sau necontinuarea existenței subiectului omenesc după moartea fizică atârână nu de legile naturale, ci de o putere care și ea trebuie să aibă un caracter superior acestor legi, un caracter de subiect, dar superior subiectului omenesc.

Experiența morții altuia ne trimite, în ce privește continuarea sau necontinuarea existenței subiectului omenesc, la credință: *cred* că subiectul superior, care l-a adus în existență, îl va menține și de aici înainte, sau *cred* că nu îl va menține. Necredința e și ea tot o credință, dar într-o negație. Necredința nu se bazează mai mult decât credința pe experiență. Dimpotrivă, aplicând cugetarea logică anumitor date ale experienței, ele ne pot furniza, indirect, deductiv, o serie de argumente foarte plauzibile despre continuarea principiului spiritual din noi și după destrămarea trupului³⁵.

Credința în nemurirea sufletului are temeuri logice și științifice covârșitor de puternice. Totuși, credința e necesară. Suprema încercare a credinței noastre se face mai cu seamă când simțim suflarea morții asupra ființei proprii. Atunci se verifică de este credința noastră atât de puternică încât, în ciuda evidenței sfârșitului ființei noastre materiale, care ni se proiectează ca un sfârșit total, să ne păstrăm prin ea siguranța că Dumnezeu nu ne va lăsa în non existența care ne cuprinde treptat, ci ne va dărui o continuare.

Moartea este suprema probă prin care se alege oamenii care cred de cei ce nu cred. Moartea suportată cu credință

³⁵ O mulțime de argumente noi, scoase din rezultatele moderne ale psihologiei și științei, înșiruie filosoful român Ion Petrovici în studiul „Dincolo de zare”, publicat în rev. *Gândirea*, septembrie 1939.

este astfel un omagiu, cel mai deplin omagiu, adus lui Dumnezeu. Acest caracter îl are în grad desăvârșit moartea ca jertfă. Propria moarte ca jertfă, înseamnă renunțarea la viața de aici, la viața întemeiată pe speranțele naturale și vizibile, de dragul lui Dumnezeu. Facem din viața de aici un dar lui Dumnezeu, întrucât Dumnezeu ne-o cere, vrând să ne arătăm în această renunțare de câtă credință în El suntem capabili. Nu ne cere Dumnezeu viața de aici pentru a Și-o adăuga la a Sa, ca să I-o dăm Lui propriu-zis, ci ne cere prin aceasta actul suprem al credinței în El³⁶.

În general, două concluzii se desprind din realitatea morții și a atitudinii generale în fața ei. Întâi, că ea e ceva înspăimântător pentru ființa noastră, un eveniment care nu convine făpturii omenești, de care ar vrea să scape. Aceasta înseamnă că moartea e experiată ca o pedeapsă; ca o pedeapsă universal-umană de la orânduitorul suprem al lumii. Deci, purtăm cu toții o vină în fața Lui și, drept răsplată pentru această vină, trebuie să suportăm moartea. În al doilea rând, aproape toți oamenii, în preajma sfârșitului, cred că nu vor înceta totuși de-a mai exista, iar această credință își are, între altele, temeiul în faptul intuit și argumentabil experimental că realitatea subiectului nu e produsă de factorii fizico-chimici ai organismului material. Credința adâncă a ființei noastre, precum și intuiția și logica ne fac să admitem că niciun om nu încetează total de-a mai ființa sau că există o posibilitate de-a fi resuscitați la o nouă viață într-un alt plan de existență. Revelația, care produce în noi certitudinea deplină, ne confirmă atât credința că niciun om nu încetează total de-a exista prin dispariția din planul de aici, cât și că, pe lângă unii care vor continua o existență ce e numai un

³⁶ Paul ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Gütersloh, 1933, p. 83.

chin, un amestec de ființă și de neființă, sunt și unii care, prin intervenția divină, întrucât au folosit viața de aici ca să-și micșoreze vina, vor avea parte după moarte de o existență mai fericită decât cea de aici.

Astfel, moartea este, după cum ne spun atât conștiința cât și Revelația, o pedeapsă a lui Dumnezeu, dar de așa fel că nu exclude mila Lui. Ea există în urma unui păcat universal uman, dar e posibil ca la unii să nu mai aibă rostul de pedeapsă, ci de trecere într-o viață mai deplină.

Moartea concentrează în tensiune bipolară atât distrugerea, ca semn că omenitatea în întregul ei și-a atras această urmare, cât și posibilitatea mântuirii, cu toată consumarea distrugerii. Mântuirea se realizează prin Iisus Hristos. Dar chiar când mântuirea nu se realizează, distrugerea prin moarte nu e un act final, ci urmează o existență în alt plan, care poartă însă, într-un anume fel, prezența morții, fiind redusă la un minimum și în aceasta stă chinul ei. Măcar în formă chinuită, existența continuă după moarte, ca un semn că Dumnezeu, deși distruge viața omului din planul de aici, nu vrea pieirea lui totală, ci, dacă ar fi fost puțină silință și din partea omului, ar fi putut întoarce moartea în folosul lui.

Moartea are, așadar, o legătură strânsă cu păcatul. Ea este plata păcatului și, în același timp, desființarea lui în planul văzut. Ea este ultima concluzie a păcatului și înseamnă dispariția din lumea de aici a celui ce e împovărat cu el. Lumea trebuie să vadă că păcatul aduce moartea. Încă din această viață omul trebuie să învețe că păcatul primește pedeapsa morții cu o regularitate neexceptională. Refuzul comuniunii cu semenul e un chin. Refuzul comuniunii cu Dumnezeu e chinul dus la ultima concluzie: moartea. Dumnezeu a așezat rânduiala aceasta nu arbitrar, ci potrivit

cu ființa Lui. El pedepsește cu desființarea în acest plan văzut și cu reducerea la un minimum chinuit și contorsionat în planul etern pe cel ce a ieșit din comuniune cu Sine.

Pedeapsa este o reacție împotriva hipertrofierii egocentrice manifestată prin păcat. Este o limitare forțată din afară a ei. De aceea, e împreunată cu durere. Sub lovitura ei se experiază temerea unei păgubiri, unei micșorări, ciuntiri, eventual dispariții. Dar pedeapsa pentru păcat trebuie să fie, de fapt, o anulare completă a păcătosului din forma vieții cunoscute, în care s-a comis păcatul.

Făptura, care a păcătuțit împotriva lui Dumnezeu, trebuie desființată din forma existenței în care s-a comis păcatul.

Dar distrugerea nu poate fi ultimul cuvânt al lui Dumnezeu, dacă privim moartea ca pe o orânduire lăsată de El pentru ființa păcătoasă, sau păcatul nu poate avea ultimul cuvânt dacă prezența lui produce moartea. De aceea, moartea e o distrugere numai în planul văzut. Dumnezeu vrea, în principiu, ca omul să fie mântuit. Iar mântuirea se realizează prin Hristos pentru cei ce aderă la El. În acest caz, existența omului, în loc de a se împruțina pe planul etern, ajunge la plenitudinea ei. Dar pe planul de aici, chiar dacă unii oameni sunt eliberați de păcat și de vină, ființa lor nu se mai poate bucura de plenitudine, oricât se înnoiește prin Iisus Hristos. Ea trebuie, la fel cu a celorlalți, să treacă prin moarte. Păcatul, introdus în natura omenească, a produs în ea anumite modificări, anumite debilități, care rămân chiar când păcatul a fost alungat din ea. Moartea rămâne și la cei mântuiți, cu rostul de-a face ființa omenească să treacă printr-o schimbare de structură radicală, produsă prin scufundarea ei totală în eclipsa oricărei ființări, încât existența de după aceea să aibă o formă cu totul alta decât cea de aici

și din ea să fi dispărut tot ce amintește de păcat. Momentul morții, ca o pauză, ca o întrerupere totală, ca o încetare deplină a actualității subiectului, ca o scufundare a lui în adâncul virtualității, e un moment de tainică elaborare a fapturii noi de pe planul etern. În acel moment de scufundare se petrece cu subiectul uman, ca într-o tainică și creatoare retortă, acea lucrare divină de transformare, de nouă structurare. E o scufundare în mâna lui Dumnezeu, din care a purces în prima lui existență. După pauza transformatoare se trezește la noua existență, fericită și plenară.

Moartea, fie că e urmată de o existență chinuită sau de una fericită în alt plan, după cum e omul iertat sau nu de Dumnezeu, fiind o distrugere din planul de aici, are, în orice caz, o legătură cu păcatul universal-omenesc și e soarta fiecărui om după ce a intrat păcatul în lume. Ea e un element al structurii istorice, în care se desfășoară viața omenească după păcat. Prin aceasta nu vrem să spunem că istoria însăși a început prin păcat și că, prin urmare, de definiția ei țin, în mod necesar, păcatul și moartea. Această teză o susține teologia dialectică protestantă³⁷, iar dintre catolici, de pildă, Oskar Bauhofer³⁸. Fapt e însă că istoria, în structura ei actuală, are ca element necesar moartea (*Romani* 5, 12). Această axiomă se datorează aceleia că oricine se naște în istorie pe cale firească moștenește păcatul ereditar. Nu se naște nimeni fără de păcat și nu scapă nimeni de moarte din cei ce se ivesc în istorie prin concursul natural al factorilor

³⁷ E. BRUNNER: „Istoria începe întâi de la porțile Raiului, ca viața ce se află sub blestemul morții și al legii.” (*Der Mittler*, p. 516). Vezi și W. KÜNETH, *Die Lehre von der Sünde*, Gütersloh, Bertelsmann, 1927.

³⁸ Oskar BAUHOFFER: „Căderea în moarte înseamnă istoricitate.” (*Das Geheimnis der Zeiten*, München, 1935, p. 70).

ei. Orice om este, îndată ce se naște, un candidat la moarte (*Sein zum Tode*), prin faptul că e un rezultat al păcatului. Orice om natural intră în istorie pe poarta păcatului și iese pe poarta morții. Credința ortodoxă se deosebește însă de cea protestantă de aici încolo, întrucât ea nu trage din aceste elemente concluzia că nici nu se poate trăi în istorie fără de păcat, că viața istorică și păcat e totuna. E adevărat că intrarea naturală în istorie se face prin poarta păcatului și e de asemenea adevărat că trăirea prin puterile exclusive ale istoriei este o trăire în păcat, dar nu sunt excluse intrarea în istorie pe o cale ce vine de sus și nici trăirea în ea prin ajutorul unor puteri de la Dumnezeu. Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu născut ca om prin lucrarea Duhului Sfânt, este o dovadă. Iar existența sfinților este o alta. Protestanții neagă posibilitatea sfințeniei, iar pe Iisus Hristos, când nu-L fac exclusiv om, îl așază în supraistorie. Catolicul Bauhofer îl plasează de asemenea în supraistorie, pe motiv că n-a avut păcat și nu a trebuit să moară, deși, cel puțin cât privește păcatul, recunoaște realitatea sfințeniei în istorie.

Dar o semnificație a întrupării Fiului lui Dumnezeu este aceea de-a fi sfințit istoria, de-a o fi făcut cadru posibil al unei vieți fără de păcat. Pentru aceasta a trebuit să intre deplin în istorie. Dar, în același timp, prin asistența ce-a promis-o urmașilor Săi, a arătat că numai prin putere de sus se poate trăi în istorie fără de păcat. El a spart granițele istoriei, ca râu ce curge în tubul naturalului. Istoria se poate trăi în comuniune cu cerul. Moartea, însă, rămâne în ființă chiar și pentru cei ce trăiesc în istorie astfel. Ca dovadă e faptul că a luat-o și Iisus asupra Sa. Dar, în acest caz, ea nu mai este împreună cu un păcat personal. Rămâne ca o solidarizare în suferință cu istoria ca întreg, cu păcatul ei, ca gestul suprem

al asumării răspunderii pentru alții. Așa încât, moartea rămâne, de fapt, ca un element al structurii actuale a istoriei și cine moare dă suprema dovadă a identificării sale cu ea, a caracterului său de ființă istorică.

În cazul lui Iisus Hristos e drept că moartea a fost benevolă, pe când la ceilalți oameni e inevitabilă, chiar dacă au fost eliberați de păcat. S-ar putea spune că, întrucât moartea nu era necesară pentru persoana Lui, aceasta nu făcea parte din structura istoriei. Dar la Iisus toată identificarea cu istoria are un caracter benevol. El Și-a însușit toate actele și pătimirile care țin necesar de trăirea în istorie. Dar a fost o identificare benevolă, de supremă noblețe etică. E drept că Iisus putea să nu moară, dar dacă nu ar fi murit, cum s-ar mai fi îndeplinit misiunea Lui, cum ar mai fi jucat rolul ce l-a jucat în istorie, cum ar mai fi coborât în matca istoriei, identificându-Se cu ea? Iisus nu poate fi cugetat decât ca unul care a trebuit să moară. Ființa Lui nu implica necesar moartea, dar o implica misiunea Lui. Dacă ar fi implicat-o ființa Lui ca necesitate, n-ar mai fi fost benevolă identificarea Sa cu istoria și nu s-ar mai fi putut realiza misiunea Lui. Iisus trebuia să moară, nu prin ființă, ci prin misiune. Necesitatea morții Lui a decurs nu din fatalitatea involuntară a naturii, ci din suprema Sa înălțime spiritual-etică. La Iisus iese pe primul plan voința în identificarea Sa cu istoria, dar identificarea e deplină prin voință³⁹.

³⁹ „Moartea pentru Iisus n-a fost inevitabilă ca pentru orice om.” „Ca liber de păcatul strămoșesc, Iisus a fost liber și de moartea ca osândă dumnezeiască. Dar omenitatea Lui n-a avut puterea pozitivă a nemuririi, cum n-a avut-o nici Adam până la căderea în păcat. Astfel, moartea lui Iisus e urmarea inevitabilă a dușmăniei căpeteniei acestei lumi față de El. Dar această moarte silnică și, în acest sens nenaturală, pătrunzând de-a dreptul în plinătatea vieții Lui, a fost cu atât mai chinuitoare decât

Astfel, El a împlinit și condiția cerută de structura istoriei, dar și cerința ca acest act să aibă un caracter de plenitudine etică. Și, după cum e necesar, putem să subliniem fie deplina identificare a lui Iisus cu istoria, fie deplinătatea etică a faptei Sale. Iisus n-a fost o fantomă a istoriei, întrucât a putut muri și a murit de fapt, dar n-a fost nici o piesă creată și rostogolită în chip natural de istorie, ci singura ființă care s-a identificat cu ea exclusiv prin voință. Singur El a fost numai subiect în istorie, chiar în suferință, și deloc obiect.

Astfel, El e deplin în istorie, dar deplin și deasupra ei. Se lasă stăpânit de ea, dar numai pentru că vrea El și numai ca s-o stăpânească.

Revenind în special la moarte, Iisus nu moare moartea Sa. El nu poartă moartea ca o osândă în Sine. Așa cum a luat asupra Sa păcatul altora, așa ia și moartea altora. Nici păcatul, nici moartea altora nu le-ar fi putut lua, dacă ar fi avut de purtat păcatul Său și de suferit moartea Sa. Dacă ar fi fost numai om, dacă ar fi venit din înlănțuirea de jos a istoriei și n-ar fi fost Dumnezeu și om în același timp, n-ar fi putut să ia cele două poveri ale omului astfel asupra Sa încât să-l scape de ele. Viața istorică e scăpată de păcat ca un stigmat necesar, întrucât vine Iisus în istorie din afară de ea. Iar moartea își pierde legătura cu păcatul în istorie din același

orice moarte naturală". (S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 403). Vorbind de caracterul benevol al morții lui Iisus, nu susținem impasibilitatea omenității Sale. Aceasta este capabilă de moarte, cum spune Sfântul Atanasie cel Mare, dar, totuși, nu purta microbul morții în ea, ca oamenii care au venit pe lume cu păcatul strămoșesc. „Pentru a plăti morții tributul Său, nu a luat din Sine, ci de la alții ocazia aducerii jertfei; nu putea fi bolnav Domnul care vindeca bolile altora, nici nu putea veni o slăbire a puterii peste trupul Său, în care El schimba slăbiciunea altora în putere.” (*Die Menschwerdung Gottes, Ausgewählt und übertragen von L.A. WINTERWYL*, Leipzig, 1937, p. 71, 74).

motiv, Iisus venind de deasupra istoriei la cele rele ale istoriei ca s-o scape de ele. Posibilitatea împlinirii destinului său adevărat o câștigă istoria de-abia prin coborârea Fiului lui Dumnezeu în ea.

Moartea altora a trebuit să o ia Iisus asupra Sa pentru că a luat păcatul lor. Păcatul atrage după sine moartea. Și fiindcă a luat păcatul tuturor, a trebuit să ia și moartea tuturor.

Am vorbit de suferința lui Iisus în grădina Ghetsimani pentru păcatele tuturor oamenilor. Suferință deplină e numai aceea care sfârșește în moarte. Durerea profundă pentru păcatele tuturor și sentimentul părăsirii de către Tatăl, cu alte cuvinte suferința ca satisfacție obiectivă a dreptății dumnezeiești, ca să-și atingă gradul suprem, a trebuit să meargă până la moarte. Omul Iisus, care S-a identificat cu toată omenirea, asupra căruia s-a concentrat tot păcatul omenesc, trebuia să dispară de pe planul vieții de aici, trebuia să suporte urmarea deplinei distrugerii văzute pentru a fi distrus și păcatul. În El trebuia să moară toată omenirea, pentru a dispărea tot păcatul. Întrupat în ordinea vieții istorice și solidarizat cu ea, trebuia să suporte moartea pentru a se arăta că viața din istorie a omului trebuie distrusă, că trupul păcatului trebuie desființat, pentru a se exprima fatalitatea distrugătoare adusă de păcat. În El a murit istoria, scăpând în același timp ea însăși de moarte și de puterea păcatului⁴⁰.

⁴⁰ S-ar părea că moartea fiecărui om fiind o pedeapsă, iar Iisus reprezentându-ne în moarte pe toți, El o suportă ca pedeapsă. Moartea lui Iisus poate fi socotită, însă, ca pedeapsă numai în sensul mai larg, de urmare a păcatului și aceasta numai întrucât El stă în locul tuturor oamenilor. Întrucât ea este un act personal, iar El nu era vinovat ca atare, ea este un act benevol de omagiere curată a lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului păcătos al tuturor oamenilor. Iisus dă totul lui Dumnezeu, inclusiv viața Sa, pentru că oamenii refuzau să dea ceva. Ea e o jertfă deplină, un cult desăvârșit al lui Dumnezeu. Caracterul de

În legătură cu moartea lui Iisus se înfățișează spre analiză următoarele probleme: 1. Cum a luat El asupra Sa moartea,

pedeapsă al morții lui Iisus rămâne numai ca un ecou, ca o amintire, ca o trăsătură ștearsă, copleșită de suflul pozitiv al caracterului ei de jertfă benevolă, de căință voluntară. E pedeapsă nu întrucât Dumnezeu Tatăl însuși ar aduce moartea asupra Lui, ci întrucât Îl lasă să ia benevol urmările dureroase ale păcatului, rânduite, desigur, prin voia lui Dumnezeu. Numai întrucât moartea amintește în general de păcatul omenesc, fiind urmarea lui, iar moartea lui Iisus a fost o condiție *sine qua non* de scăpare a oamenilor, întrucât adică a trebuit necondiționat să fie suportată pentru ca Dumnezeu să ierte pe oameni, poate fi privită și ca o plată pentru păcat. Dacă ea ar fi fost pedeapsă pentru păcat și în sens propriu, n-ar fi realizat mântuirea. Moartea lui Iisus întrunește moartea omenirii, a istoriei și moartea Sa personală pentru ea. Cea dintâi înseamnă pedeapsă, a doua nu poate fi pedeapsă, căci El e numai puritate. A doua înseamnă omagiu, jertfă, dragoste față de Tatăl. Moartea, ca pedeapsă, la Iisus e propriu-zis o pedeapsă în abstract, o pedeapsă a ideii de păcat. În concret, însă, Cel ce moare fiind Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, El nu e pedepsit, ci aduce un omagiu Tatălui ca răscumpărare dreaptă pentru oameni. Privind la moartea lui Iisus, vedem pedeapsa noastră și jertfa dragostei și a purității Lui. Pedeapsa e a noastră, al Lui e omagiul adus lui Dumnezeu. Desigur, moartea lui Iisus trebuie privită și sub un alt aspect. Întrucât coborârea Lui în moarte a fost o condiție necesară ca aceasta să fie învinsă dinăuntru în afară, pentru ca natura Lui omenască, trecută prin moarte în mod biruitor, să iradieze întregii omeniri puterea învingătoare de moarte, se cuprinde un adevăr și în teoria unor Sfinți Părinți că Iisus S-a predat morții ca s-o învingă în casa ei. Cele două aspecte nu stau în contradicție, ci pot fi privite într-o sinteză, ceea ce s-a mai arătat în cursul acestei lucrări. Iisus, murind, pe de o parte a împlinit dreptatea dumnezeiască, iar Dumnezeu n-a trebuit să ierte păcatul fără ca acesta să fie, în principiu, pecetluit prin moarte, pe de alta, suferința până la moarte este o putere spirituală prin care se sparge învârtoșarea morală a sufletelor cuprinse de păcat și se dă naturii omenesci o rezistență ontică în fața morții spirituale. Sfântul Ioan Damaschin scrie: „Moartea, înghițind Corpul Domnului, s-a străpuns de dumnezeire ca de un bold, ca de o undiță și, gustând Corpul cel fără de moarte și de viață făcător, însăși a pierit și a întors pe toți cei ce-i înghițise mai înainte, căci, după cum cu apariția luminii se nimicește întunericul, tot așa și prin atingerea de viață s-a alungat stricăciunea și pentru toți a apărut viața, iar pentru pierzător pieirea”. (*Dogmatica*, Cartea III, cap. 27).

nefiind păcătos, și îndeosebi cum a luat moartea tuturor oamenilor? 2. În ce a constat moartea Sa, subiectiv și obiectiv?

3. Cum a învins-o Iisus?

Asumarea morții, în speță a morții universal-omenești, e implicată în asumarea păcatelor tuturor oamenilor. Moartea Lui a fost posibilă întrucât a fost posibilă asumarea păcatelor străine. Și a putut să primească moartea deoarece natura Sa omenească, deși nu purta în ea germenele morții, a fost capabilă de suferință și de moarte.

Iisus S-a făcut om pentru a putea intra în solidaritate cu omenirea, cu scopul de a o mântui. Deci, a luat o natură umană capabilă de-a muri, chiar fără a păcătui personal, dar prin putința de-a asuma păcatul universal-omenesc. Luând acest păcat, s-a produs obiectiv depărtarea de Dumnezeu și îndrăzneala Satanei de-a se apropia de El. Cine poate descifra taina asumării păcatului universal-omenesc, cu efectele pe care le-a produs în conștiința și în structura omenității lui Iisus? Dar anumite efecte s-au produs. Și ele au deschis în omenitatea Lui poarta morții. Am spus înainte că gestul etic al asumării unei răspunderi pentru alții își are noblețea eroică și gravă în faptul că modifică realități de structură și de relație.

Eul lui Iisus, plasându-Se acolo unde e merit să ajungă fiecare om când se coboară în intimitatea sa, prin urmare, în centrul adevărat al tuturor subiectelor, în punctul de sensibilitate al tuturor, neființa care avansa spre ele și în ele sau spre care avansau ele, mai bine-zis, ca urmare organică a păcatului, a concentrat-o spre Sine. Iisus S-a plasat între omenire și moarte sau între miezul tuturor ființelor omenesti și moartea care le înconjoară și le pătrunde ca un întu-neric al neființei. Prin păcat, neantul inițial capătă iarăși

putere asupra creației, în urma stricăciunii de care aceasta s-a infectat, mai bine-zis creația a pornit iar spre neant. Iar Satana, care se bucură de zădărnicierea operei lui Dumnezeu, se află în plină lucrare, împingând fapăturile într-acolo. Moartea e o stingere, rând pe rând, a celor ce vin la existență.

Dar stingerea completă are loc numai în planul istoric. În alt plan se păstrează o epavă din fiecare ființă spirituală care a fost, aceasta convenind lui Dumnezeu pentru a se păstra urma creației ca veșnică ilustrare tragică a consecințelor depărtării de Sine, dar și ca dovadă că El nu vrea, în principiu, dispariția a ceea ce a creat. Sensul morții este acela de-a fi o osândă a omului păcătos. Dar, dacă moartea ar fi dispariția totală a omului, ea și-ar pierde sensul de osândă, căci prin ea omul ar scăpa de osânda divină. Iar știind că scapă prin moarte, n-ar mai suferi nici pe pământ de teama pedepsei eterne⁴¹.

Iisus, Logosul care a învins neantul la creație, S-a plasat din nou în fața lui. Dar, de astă dată, nu ca subiect poruncitor, ce-l împrăștie de departe cu cuvântul Său, adică nu ca Dumnezeu care nu e nicio clipă rob al lui, ci ca om care, deși n-a păcătuțit personal, poartă totuși vina păcatelor omenești, deci ca victimă, ca obiect menit să se lase învăluit, pătruns de el. Tatăl lasă să fie năpădit de întregul neant, întrucât, văzându-L identificat cu tot păcatul omeneșc, simbolizează, prin această aplicare fără excepție a dreptății divine, osândirea

⁴¹ P. ALTHAUS: „În moarte cunoaștem judecata lui Dumnezeu. Judecata lui Dumnezeu poartă însă în ea infinitate, veșnicie. Dacă moartea trupească ar fi sfârșitul definitiv, atunci am putea scăpa de judecata lui Dumnezeu mergând la moarte. Izbăvirea eu-lui ar fi o ieșire din profunzimea nemărginită a nevoii, din deznădejdea necondiționată... Moartea nu este sfârșitul judecății, ci un moment al acesteia.” (*Die letzten Dinge*, Gütersloh, Bertelsmann, 1933, pp. 104-105).

păcatului tuturor. Satana împinge întreg neantul spre El, suflând în pânzele lui cu toată adversitatea câtă o are împotriva lui Dumnezeu, prin concentrarea ei în inimile înăbușite de ură ale arhierilor și fariseilor evrei.

Sensibilitatea lui Iisus, mare cât a tuturor oamenilor, a putut să se adâncească cu înfiorare în toată profunzimea neființei. El a trăit moartea tuturor. Moartea sau neantul fiind și deplina absență a lui Dumnezeu și maxima apropiere a celui-rău, Iisus a gustat ca niciun om grozăvia acestei perspective în treptata ei realizare până în momentul îndeplinirii în moarte.

Să nu uităm că toate ale morții le-a pățimit cu omenitatea Lui, nu cu dumnezeirea. Iar aceasta a fost posibil în urma faptului că înfrâna dumnezeirea de a-și exercita puterea⁴².

Numai dacă victoria lui Iisus asupra morții a fost suprema încordare a firii omenești de-a birui definitiv neantul, biruința Lui i-a răpus aceleia pentru totdeauna puterea, adică a produs în această fire o forță categoric superioară neantului, pe care o poate comunica oricărui om ce intră în legătură cu El.

Puterea întregă a neantului, reînviată prin păcat, s-a îngămădit, așadar, asupra lui Iisus, pe de o parte, printr-o mișcare obiectivă, îngăduită de Dumnezeu și învâlvorată de Satana, pe de alta, printr-o mișcare subiectivă, prin sensibilitatea omniumană față de el, pe care a avut-o Iisus în urma asumării prin iubire a tuturor păcatelor omenești.

⁴² K. JUSSEN, în *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*, p. 138, dă din doctrina lui Isihie din Ierusalim, referitoare la acest punct, următorul citat: „Crucea și moartea le-a suportat ca om neajutorat, nepermițând îngerului să-L slujească. El înfrâna puterea dumnezeirii proprii, ca să se împlinescă taina profetită a iconomiei cu privire la El.”

Dar Iisus a intrat acum în raport cu neantul nu ca Logos poruncitor, ci ca om ce-l primește în sinea Sa prin faptul că poartă păcatele tuturor, ca om hotărât să-și lase ființa să-l primească în toată plinătatea lui, pentru ca să-l poată birui în întregime. Mișcarea Lui spontană spre moarte nu mai înseamnă că Iisus a ieșit ca poruncitor în calea neantului, ca la începutul creației, ci că S-a așezat benevol ca victimă în calea morții, pentru ca acum să o învingă nu din extern ca Dumnezeu, ci înăuntrul Său ca om.

El n-a purtat în Sine germenul morții, precum păcatul n-a răsărit din Sine, deci nu trebuia să moară în baza unei fatalități organice. Moartea I-a venit dinafară, și deci putea s-o evite, dacă nu și-ar fi asumat păcatul omenesc. Ea a venit pentru că El a voit să vină.

Și tocmai în faptul că moartea nu a crescut din El, că în El nu era nicio slăbiciune și nicio boală, stă una din circumstanțele că El a gustat durerea morții mai mult decât toți oamenii. Deși n-a murit moartea Sa, ci moartea altora, sau tocmai de aceea, ea a fost mai înfricoșătoare decât a tuturor. Faptul că moartea a venit la El dinafară și El a mers spre ea spontan, dă o intensitate neajunsă amarei ei experiențe. Cum a observat Oskar Bauhofer (*Das Geheimnis der Zeiten*), la ceilalți oameni moartea este o *pățimire*, la Iisus este o *faptă*, fiind liber aleasă. Sau pățimirea Lui este fapta Lui. În starea de victimă peste care înaintea moartea, El e totuși subiect. Jertfa e totodată jertfitor. E cea mai înaltă bărbăție să nu cazi, când ești jertfă, în stare de obiect, ci să-ți păstrezi caracterul de subiect atât de deplin încât să săvârșești singur toată operația propriei jertfiri. Numai Iisus a putut întruni aceste două calități în chip desăvârșit.

Dăm cuvânt lui Oskar Bauhofer, care scoate, în această privință, bine în relief deosebirea morții lui Iisus de a celorlalți oameni:

„Moartea lui Hristos nu e mai puțin reală, nu e mai puțin îngrozitoare și înspăimântătoare, din motivul că a fost aleasă liber și a fost fapta Lui. Dimpotrivă. Poate numai Hristos a putut suporta moartea în toată mărimea ei pură și a putut-o *trăi, experia* – folosim acest cuvânt paradoxal pentru suportarea morții – în toată goliciunea substanței ei. Trebuie să admitem, din motive interne (o dovadă nu se poate aduce), că oamenii nu suportă moartea deplin, cu atât mai puțin o experiază real. Cu cât e mai mare agonia, lupta cu moartea și chinul unui muribund, cu atât mai mult se copleșește și se stinge durerea prin sine. Aceasta este o orânduire milostivă a lui Dumnezeu... Căci noi nu suntem capabili să suportăm grozăvia morții. Ea ne este pusă pe umeri, dar propriu-zis nu o întâlnim... Noi, oamenii, cădem sub povara morții, ea ne doboară la pământ. Hristos, însă, pășește înaintea ei, o întâlnește în sens propriu. El nu e doborât și întins la pământ de către moarte. El moare ridicat în sus. Aceasta e crucea... Simțurile și sufletul lui Hristos nu sunt, în această pătimire, întunecate și tulburate, ci, dacă ne putem exprima așa, sunt ținute în maximă trezvie și capacitate de suferință”⁴³.

Dar să nu uităm nicio clipă că Iisus nu stă în această trezvie ca cel ce luptă cu moartea, încercând să o alunge, să

⁴³ O. BAUHOFFER, *Das Geheimnis der Zeiten*, pp. 106-107. Moberly zice: „Să ne amintim, în lumina experienței familiare, că în persoana lui Iisus din Nazaret, precum armonia vieții trupești era unică în perfecțiunea ei, la fel sensibilitatea în raport cu suferința și umilința sub neputințe erau unice.” (*Atonement and Personality*, p. 114).

scape de ea. Nu e subiect ce luptă cu moartea, ci subiect ce suportă moartea, subiect în rol de obiect, de victimă, de jertfă. Dacă ar fi vrut să învingă neantul prin activism, ar fi lucrat ca Logos, dar n-ar fi putut mântui pe om dinăuntru. Așezându-Se în raport cu moartea ca om, a trebuit să se comporte ca om ce poartă asupra lui păcatul, dar nu vrea să-l înmulțească refuzând sancțiunea divină, ci să-l ispășească primind-o benevol. Deși n-a săvârșit niciun păcat personal, moartea Lui a fost singura suportată în cel mai benevol chip. Dacă L-ar fi cucerit moartea luptând cu ea, ar fi fost mai ușor de suportat. În toiul activismului se mai tocește sensibilitatea. Pe de altă parte, dacă ar fi luptat cu ea și totuși ar fi murit, ar fi fost mai tare ca El. Iar dacă ar fi învins-o, n-ar fi murit, deci n-ar fi suportat toată osânda pentru păcate și n-ar fi gustat până la capăt suferința, și victoria aceasta n-ar fi fost o victorie propriu-zis, pentru că nu se poate vorbi de o victorie asupra morții până ce moartea n-a devenit o realitate.

Prin om a căpătat neantul din nou putere asupra universului creat, prin om trebuia învins. Prin om și în om a devenit creația extrem de slabă și de vulnerabilă față de neant sau a căpătat o aplecare nereținută spre el. Prin om și în om trebuia reconfirmată firea în existență, trebuia făcută fermă și rezistentă în fața neantului, vindecată de slăbiciune și de aplecarea spre neființă. Dar această tărie trebuia să și-o câștige înfruntându-l în toată forța pe care o are.

Omul simplu, însă, nu ar fi fost în stare să-l învingă. În fața neantului trebuie să stea Logosul ca om, ca să-l salveze pe acesta. Ca om, spre a fi în atitudinea de primire a morții în toată puterea ei, nu de înlăturare de la distanță, dar ca om purtat de Logos, pentru ca să aibă puterea să o suporte în așa fel ca să o învingă.

Pare că stăm aci în fața celui mai mare paradox: Iisus a trebuit să îndure moartea, pentru ca, pe de o parte, să guste până la capăt suferința pentru păcat și să Se dăruiască întreg lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului omesc și pentru satisfacerea dreptății divine, iar, pe de alta, ca să întărească natura umană dinăuntru în raport cu moartea prin suportarea deplină a ei. Prin urmare, se pare că El a trebuit să primească o biruință a morții asupra Lui, ca să repurteze o biruință a Sa asupra morții. Este moartea Lui o victorie a morții și o victorie asupra morții în același timp?

Am spus că moartea este, pe de o parte, o maximă învăluire prin neantul mânat de cel-rău, iar, pe de alta, o părăsire din partea lui Dumnezeu, o tăiere a legăturii vieții create cu Dumnezeu. Sunt două aspecte ale aceleiași realități. Dar niciun om, murind, nu privește din plin în față acest grozav eveniment. „Esențialitatea morții, ca suma și împlinirea existențială a înstrăinării de Dumnezeu și a părăsirii de către El, nu poate fi experiată de om în puritatea ei.” Hristos, însă, a trăit până la capăt această grozăvie a morții. Strigătul Lui: „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce M-ai părăsit?”, nu e numai o reacție fizică, ci expresia vederii depline a acestui abis al morții, cum numai de Hristos a putut fi experiat și suportat. Numai El a suportat moartea până la ultima limită, moartea prin excelență⁴⁴. A suportat-o până la capătul ei, până la expirare. Numai așa și-a arătat toată puterea de-a o suporta.

Dar în ce-a constatat puterea Lui asupra morții, dacă a sfârșit în expirarea mortală? În siguranța absolută că neantul și părăsirea de către Dumnezeu, adică moartea, nu are cuvântul ultim. Cu toate că a privit cu o luciditate ca nimeni

⁴⁴ O. BAUHOFFER, *Das Geheimnis der Zeiten*, pp. 108-109.

altul în abisul înfricoșat al neantului și al părăsirii de către Dumnezeu, nu s-a îndoit o clipă. A trăit moartea în toată vastitatea și adâncimea ei, dar nu a fost copleșit spiritual o clipă de ea. A privit-o în ochi și a supus-o. Ea nu l-a putut atinge spiritul. Puterea neantului și realitatea părăsirii de către Dumnezeu n-au fost numai obiect de contemplație din partea lui Iisus, ci și-au desfășurat toată eficiența lor grozavă. Aceasta e semnificația morții reale, a opririi funcțiilor trupului și a despărțirii sufletului de trup. Lucrarea de distrugere a vieții istorice a lui Iisus prin puterea neantului era atât de intensă, încât s-a resimțit și cosmosul. „De la ceasul al șaselea s-a făcut întuneric peste tot pământul, până la ceasul al nouălea” (Matei 27, 45). Natura recade în întunericul de la începutul lumii; se află pe punctul de-a fi înghițită din nou de neființă. Neantul a fost lăsat în toată puterea lui să lupte cu ființa, ca să se decidă victoria în luptă dreaptă. Norocul a fost că în numele ființei a pășit în arenă omul cu ipostas ceresc, primind lupta cu neființa, iar când neantul a atins maximum de eficiență asupra lui Iisus, când acesta și-a dat duhul, pământul s-a cutremurat, catapeteasma templului s-a rupt și stâncile s-au despiciat. Sunt arătate în acest eveniment atât solidaritatea cosmosului cu Iisus⁴⁵, care S-a

⁴⁵ „Soarele s-a întunecat, nesuferind să vadă bațjocorit pe Dumnezeu”. (Antifonul 10, glas VI, din slujba Sfințelor Patimi, de Joi seara). Cântările bisericești dau cel mai adeseori ca motiv al acestei cutremurări a făpturii în momentul răstignirii Domnului, frica ce le-a cuprins văzând pe Stăpânul pironit pe cruce. Dar, întrucât ele nu pot avea o frică personală, credem că e vorba de o solidaritate oarecum organică între creație și Iisus. Când Se cutremură El de chinul morții, se cutremură toate, prin toate trece fiorul rece al morții. „Toată făptura s-a schimbat de frică, văzându-Te pe Tine, Hristoase, pe cruce răstignit. Soarele s-a întunecat și temeliiile pământului s-au cutremurat. Toate au pățimit împreună cu Tine, Cel ce ai zidit toate.” (Triod, stihiri, glas I, Vineri seara).

făcut prin iubire și ca om inima lumii, după ce era ca Logos creator, cât și suprema încordare a neantului de-a prăvăli prin Iisus întreg cosmosul în haosul dinainte de creație. De fapt, dacă ar fi putut să-L învingă și pe El, dacă nici El, ca om, n-ar fi putut rezista, n-ar mai fi fost nicio nădejde pentru creație. În numele omenirii, Iisus a înfruntat toată apăsarea neantului și a suportat toată durerea prezenței lui, câștigând victoria, adică o putere care se întinde din El în toată natura omenească⁴⁶.

Fiind vorba de lupta între neant și omenirea ca entitate spirituală, ea se decide în spirit. Deși operează și prin presiunea și stingerea vieții trupești, biruința o câștigă neantul atunci când îngenunchează spiritul în vârtejul cumplitelor dureri și sentimente ale sfârșitului. Iisus a avut parte de cele mai mari dureri ce se pot închipui și a experiat sfârșirea Sa treptată și totală părăsire de către Dumnezeu. Dar până în momentul când s-a stins în El conștiința, n-a șovăit în certitudinea că moartea Lui nu va dura și El va trece la Tatăl. „Părinte, în mâinile Tale Îmi dau duhul Meu”, rostește în preajma clipei când se sfârșește viața Lui de aici. Iar înainte spusese tâlharului: „Astăzi vei fi cu Mine în rai.” Această certitudine e în același timp o încredere în Tatăl și, ca atare,

⁴⁶ Dar criza aceasta, în care e aruncată un moment creația, are și o altă semnificație. Precum moartea lui Iisus reprezintă necesitatea tuturor oamenilor de-a muri în urma păcatului, așa întunecarea și cutremurarea lumii din momentul răstignirii Domnului arată că voia lui Dumnezeu nu e cu forma aceasta a cosmosului tulburat de păcat și, odată, va fi trecută cu adevărat prin catastrofa sfârșitului. Pe de altă parte, precum moartea lui Iisus nu e o moarte definitivă, o moarte ca scop ultim, ci o trecere spre înviere, un mijloc de ieșire din sfera morții în care se află viața în trup, la fel, cutremurului din momentul răstignirii, care trebuie să se repete în viața fiecărui om, ca o participare la moartea lui Iisus, îi urmează un surplus de viață, o renaștere încă în viața de aici.

supremul omagiu, supremul cult ce I l-a adus. Moartea Lui a fost jertfa deplină ca un cult adus lui Dumnezeu⁴⁷.

Astfel, moartea Lui nu se realizează ca stingere a conștiinței decât o clipă, cât a fost necesar pentru gustarea ei până în momentul culminant și pentru arătarea puterii Sale până la capăt. Culminația ei coincide cu biruința asupra ei. Neatingându-I spiritul, neslăbindu-I-l, nu durează sincopa conștiinței în moarte și nu se duce cu el slăbit, ca să continue o existență chinuită precum ceilalți oameni. „Sufletul Lui n-a fost lăsat în iad” (*Faptele Apostolilor 2, 27*).

Iisus Se ridică imediat din clipa de stingere a vieții istorice în viața celuilalt plan de existență. Moartea e învinsă în momentul când i s-a părut ei că a învins, „căci nu era cu putință ca El să fie ținut de moarte” (*Faptele Apostolilor 2, 24*).

Moartea lui Iisus a însemnat, astfel, victoria asupra morții⁴⁸.

⁴⁷ A.D. SCHLATTER: „A muri crezând, înseamnă a afirma pe Dumnezeu ca Dumnezeu în momentul încetării de a fi; înseamnă a lăuda iubirea și darul Lui, când ni se ia totul, chiar și ființa noastră. Această credință are o deosebită mărimă și strălucire, deoarece nu mai are o vedere ca sprijin, nu o mai ajută o experiență, nu mai e posibilă o întemeiere din viața proprie, deoarece privește exclusiv la Dumnezeu, exclusiv în El își are temeiul... Prin faptul că ne prăbușim în neant fără să cădem de la Dumnezeu, Îi sfintim numele Lui. Moartea, ca prilej al unei incomparabile credințe, ne procură posibilitatea unui serviciu divin [Gottesdienst], cu care nu poate fi comparat nimic din ceea ce facem cât trăim”. (*Jesu Gottheit und das Kreuz*, p. 61 urm.). Însă numai la Iisus moartea este o autodăruire cu totul voluntară și nu numai pasivă. „Asupra acestei dăruiri a lui Iisus se poate aplica, fără diminuare, noțiunea de «cult», de «jertfă». De-abia în autodăruirea Lui către Tatăl, ideea de jertfă atinge deplina realitate. În pasivitatea resemnării încă nu există niciun cult. Aceasta e faptă... Jertfa e darul dat de Dumnezeu” (p. 67).

⁴⁸ Filosoful Martin Heidegger, în vestita sa analiză a ființei omenești, a redus sâmburele acesteia la grijă. Prin grijă, omul e mereu înaintea sa la posibilitățile viitoare. Dar posibilitatea cea mai proprie, posibilitatea

Suferința lui Iisus, provenind din stingerea treptată a vieții Lui omenești istorice, trebuia să meargă până la capăt

absolut inevitabilă, este moartea. Gândul la ea face pe om să se adune în intimitatea sa ultimă. Acest gând îl face să fie într-o stare de continuă împăcare hotărâtă cu moartea (die vorlaufende Entschlossenheit). Prin această stare de împăcare hotărâtă omul se desprinde din contopirea în masă, câștigându-și intimitatea sa proprie de aspră singularizare. Dar din toate acestea, cum bine observă Binswanger, rezultă că starea aceasta de intimitate e determinată de licărirea neantului și, la rândul ei, e punctul care dă perspectiva cea mai clară asupra nimicului de la sfârșit. Omul ca grijă e înconjurat din toate părțile de neant. („Grija însăși este, așadar, în esența ei, străbătută de la un cap la altul de nimicnicitate.” – M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 285. Iar BINSWANGER, *Grundformen...*, p. 139, zice: „...Este clară direcția din care Heidegger neagă ființa și determină ființa nimicnicității: *din propria existență reală*. Acesta este aspectul pozitiv de unde ceea ce i se opune se dovedește a fi nimicnicitate.”). Binswanger arată însă că omul-grijă, care în cel mai bun caz ajunge pe linia consecventă la omul ce trăiește în centrul intimității sale, nu e întâlnit decât ca un caz aproape bolnav, de egoism. Mai mult sau mai puțin, omul e și iubire. Iar iubirea procură și ea intimitatea ei. În iubire, însă, omul nu mai e obsedat de moarte, nu-i mai pasă de ea, pentru că nu mai e singur. În aceste constatări se cuprinde, credem, germenele unei înțelegeri a morții substitutive a lui Iisus Hristos, ca și a victoriei Lui personale asupra ei. Iisus S-a plasat în mijlocul unei omeniri slăbite până la moarte de gândul morții din pricina fărâmițării ei egoiste. El S-a văzut între oamenii aflători în astfel de stare, de asemenea, singur. Singurătatea Lui, desigur, a fost benevolă, căci de bunăvoie S-a făcut om, coborând în pustiul dintre oamenii învârtoșați în monade egoiste și îngrijorate. Singurătatea aceasta s-a intensificat în jurul Lui în grădina Ghetsimani, când a constatat ce puțin se poate rezema pe vreun om. Singurătatea produce tristețea în suflet și deschide morții poarta în natura omenească. Singurătatea Sa, ca antemer-gătoare a morții, n-a simțit-o Iisus din pricina păcatului, a egoismului Său, ci din pricina păcatului oamenilor. Singurătatea, ca punct de întâlnire ochi în ochi cu moartea, L-a făcut și pe El să vadă moartea, să Se cutremure de ea, dar nu permanent, pentru că nu creștea dinlăuntru Său, ci numai în grădina Ghetsimani, până a învins lăuntric, prin iubirea Sa de oameni nedoborâtă, descurajarea singurătății. El a învins singurătatea îngroșată în jurul Lui de toți prin iubirea care a fost în stare să treacă pentru ei totuși prin moarte, scoțându-i și pe ei din singurătate. El n-a

ca să topească în ea păcatul omenesc. Dreptatea divină a lăsat să fie distrusă viața Lui istorică prin moarte, întrucât ea reprezenta viața istorică a omenității. Numai așa se puteau arăta osândirea și desființarea păcatului, întrucât se distrugea persoana care l-a acumulat asupra Sa.

Dar orice alt om, care poartă păcatul asupra sa, îl poartă ca făptaș, e păcătos ca subiect, ca izvor de ultimă autodeterminare al lui. Deci, moartea, nefiind decât urmarea păcatului, crește la orice alt om din însuși subiectul omenesc, care se slăbește treptat și sucombă măcinat de ea, neavând puterea să o înfrunte, să reziste. Iisus însă, deși identificat cu păcatul tuturor oamenilor, nu era totuși făptașul lui. Păcatul venea asupra Sa de dinafară, nu izvora dinăuntru. Altceva e când porți ceva și altceva când izvorăște din tine. În cazul prim se păstrează totuși o anumită distincție între subiectul tău, ca ultim izvor al ființării proprii, și între ceea ce porți. Păcatul, neizvorât din adâncul subiectului lui Iisus, nu rodea acolo slăbirea treptată ducătoare spre moarte. Moartea a venit asupra Lui dinafară ca și păcatul. Așa se explică de ce subiectul Lui și-a păstrat vigoarea de-a înfrunța moartea, de-a nu cădea slăbit sub ea, ceea ce ar fi însemnat o slăbire morală în primul rând, o șovăire a încrederii⁴⁹. Asupra celui fără de păcat personal moartea nu are putere de înghițire definitivă, oricât de total s-ar concentra asupra lui. Aceasta

simțit nimicul învăluindu-L decât o clipă, pentru că nu era în El păcatul ca pricină a izolării și a temerii de moarte. El era plin de iubire și învăluit de iubirea Tatălui, care-L trimisese pe lume și-L aștepta la sfârșitul vieții pământești. Iar iubirea, ca siguranță a ființării, învinge temerea de moarte și învinge moartea.

⁴⁹ B. STEFFEN: „Iisus nu a experiat blestemul *păcătosului*, ci blestemul păcatului. Astfel, personalitatea Sa duhovnicească rămâne fericită chiar în mijlocul judecății.” (*Das Dogma vom Kreuz*, Gütersloh, 1920, p. 117).

a fost situația lui Iisus. Moartea L-a învăluit și cucerit ca pe un obiect. Dar și în ultima clipă a trecerii ei peste El, Iisus n-a căzut lăuntric din starea de subiect, nu a renunțat de-a fi subiect, nu a devenit obiect, oricât L-a tratat moartea ca atare. Moartea și-a pus în desfășurare toate puterile, a făcut obiectiv cu El tot ce-a făcut cu orice om și El a lăsat-o să facă obiectiv cu Sine totul. Dar a rămas subiect până la samavolnică ei așezare asupra Lui.

Ea a învins la vedere, experimental. Dar victoria ei n-a fost adevărată, întrucât El nu S-a dat nicio clipă bătut. Moartea a făcut tot ce-a putut, ca să sfârșească epuizată și învinsă.

El a învins astfel moartea ca om. A putut-o învinge întrucât n-a fugit de ea nicio clipă și a primit-o fără de păcat personal, cu deplină încredere în Tatăl. Primirea deplină voluntară a morții și lipsa de păcat se țin împreună. Dar, ca să fie omul Iisus în stare de acestea, a trebuit să aibă ipostas divin. Puterea Lui de-a învinge ca om toată năvala neantului I-a venit în ultima analiză din ipostasul Său divin. Capacitatea Lui de-a primi și suporta moartea tuturor e una cu capacitatea Lui de iubire de formă umană, dar de proporții divine, față de oameni, cu care S-a identificat, și față de Tatăl, de care nu S-a îndoit nici când a fost părăsit total.

Iubirea L-a făcut să moară, iubirea I-a dat biruința asupra morții. Iubirea e singura putere prin care sufletul învinge moartea. Ea susține viața nescăzută în suflet, întrucât îl menține în legătură cu Dumnezeu și cu semenii, menține încrederea în Dumnezeu. Cât timp e iubire în el, nu șovăie, nu slăbește. Atribuind iubirii lui Iisus puterea de-a fi învins moartea, nu contrazicem afirmația de mai sus, că a învins moartea prin lipsa de păcat, întrucât lipsa de păcat nu e posibilă fără de iubire desăvârșită. Dar iubirea desăvârșită

având-o ca om între oameni, ea trebuie să însemne în același timp asumarea păcatelor tuturor și să ducă la moarte pentru ei. Prin aceeași forță divină a iubirii, Iisus este lipsit de păcat și împovărat de păcatele tuturor, primește voluntar moartea și o învinge.

Stăruind în iubire neșovăitoare față de Tatăl, deși moartea poate trece peste El silnic, El rămâne până în ultima clipă subiect deplin și nescăzut. O biruință adevărată a morții asupra Lui ar fi avut loc numai dacă El ar fi scăzut ca subiect sub presiunea ei, dacă ar fi cedat și s-ar fi lăsat covârșit spiritual.

Totuși, trecerea samavolnică a morții peste El, L-a adus în starea de încetare a funcțiilor trupului și de încetare a conștiinței. Dar, pe nedrept. Nu era o biruință legitimă a morții. De aceea „Dumnezeu L-a înviat, dezlegând durerile morții, *întrucât nu era cu putință ca El să fie ținut în moarte*” (Faptele Apostolilor 2, 24).

*

În ce sens trebuie să înțelegem că prin biruința lui Iisus asupra morții, aceasta a fost zdrobită pentru toți oamenii? Oskar Bauhofer vorbește de-o putere metafizică a morții, pe care Iisus a sfărâmat-o, întrucât a trăit-o în Sine până la capăt. „Din suportarea morții în întregimea ei urmează nemijlocit că, prin aceasta, puterea ei a fost frântă... Moartea trăită în plenitudinea ei de Hristos e una cu biruința asupra puterii metafizice a morții.”⁵⁰ Oarecum toată moartea s-a sleit în încordarea ei de-a pune stăpânire pe Hristos și în biruința Lui asupra ei. Ideea aceasta e proprie mai ales Sfinților Părinți greci.

⁵⁰ O. BAUHOFFER, *Das Geheimnis der Zeiten*, p. 109.

Dar moartea nu trebuie înțeleasă ca o realitate de sine stătătoare, care poate fi înfrântă într-o încheștare uriașă, încât să nu mai poată veni asupra oamenilor.

Ea e expresia unei relații în care intră trei factori: Dumnezeu, omul și forța satanică a răului⁵¹. Ea înseamnă capătul final al unei slăbiciuni progresive a omului în ființa sa spirituală în primul rând și apoi trupească. Dar această slăbiciune este legată organic de păcat, iar păcatul e depărtarea de Dumnezeu, izvorul vieții. În același timp, această depărtare e apropiere de izvorul personal și satanic al răului sau ea se produce și printr-o atracție a aceluia.

Scăparea de moarte a naturii omenești nu se obține printr-o victorie asupra morții luată ca un balaur de sine stătător, nici printr-o întărire a acestei naturi considerată în sine, ci prin consolidarea definitivă a ei în apropierea de Dumnezeu și în depărtarea de cel-rău, prin înlăturarea păcatului.

În urma victoriei lui Hristos asupra morții, omul, care intră prin credință în raza puterii Lui, nu mai moare, deoarece, pe de o parte, prin jertfa lui Hristos a primit lovitura mortală păcatul, îndeobște, și omenitatea Lui a dobândit su-

⁵¹ B. STEFFEN: „Astăzi se fac eforturi atât de mari pentru depășirea obiectivă a doctrinei despre împăcare. Trebuie să existe curajul de a identifica vrăjmașul personal al lui Iisus, în loc să fie redus la obiectivare... Dacă epoca noastră tinde să înlocuiască pe „cel rău” prin „răul” obiectiv, atunci scapă din vedere pur și simplu realitatea răului. Cu răul impersonal se poate juca, dar nu și cu cel personal. Cel impersonal poate fi înlăturat sau epuizat idealistic în nimic; dimpotrivă, cel personal deține realitate irațională. Cu cel impersonal se rezolvă repede, imediat ce se postulează superioritatea propriei personalități asupra a tot ceea ce este impersonal; răul personal, dimpotrivă, înfruntă determinant personalitatea noastră și poate să o silească spre robie, sub care propria noastră personalitate poate dispărea.” (*Das Dogma vom Kreuz*, p. 114).

premația asupra morții, pe de alta, pentru că, pe temeiul unei legături noi, mai strânse, între Sine și omenire, pe baza iubirii izbucnite de la El și a credinței trezite prin Înviere în oameni, starea de supremație asupra morții, realizată în omenitatea lui Hristos, se transmite și oamenilor. Nu printr-o simplă schimbare de raport juridic între Dumnezeu și om nu mai moare omul, ci prin crearea unei puteri noi în omenitate în baza victoriei lui Iisus asupra morții. Dar nu trebuie să uităm că această situație nouă s-a realizat cu voia lui Dumnezeu, deodată cu împlinirea legii morale. Puterea cea nouă în omenitate stă, în fond, în apropierea intimă de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Victoria asupra „puterii metafizice” a morții e, în fond, o victorie a spiritului în om, prin Duhul lui Hristos, o întărire metafizic-spirituală a naturii omenești, câștigarea unei indestructibilități prin comuniunea spirituală cu omenitatea lui Hristos.

De ce nu s-a putut face această apropiere biruitoare de păcat și de moarte între oameni și Hristos mai înainte de moartea Lui?

Pentru că, după cum am mai evidențiat, era necesară o suferință care să producă o zguduire din temelii a naturii umane învârtoșate, zguduire impusă de legile ontologice ale existenței, de ordinea divină și repercutată în ființa fiecărui om atunci când se apropie de Hristos, care a murit pentru el. Trebuia o moarte care să echivaleze cu moartea lor, trăită și de ei înșiși în tot potențialul ei, fără ca să-i desființeze, totuși. Însă, prin aceeași moarte, prin care a fost „satisfăcută” o necesitate ontologică indicată de ființa divină și întemeiată de voia divină la creație, s-a produs în omenitatea lui Iisus Hristos acel factor nou care să creeze între El și oameni apropierea biruitoare de moarte sau, în cadrul

acestei apropieri existente încă prin întruparea Lui, puterea acestei biruințe. Jertfa lui Iisus a fost, prin însăși satisfacerea unei rânduiei ontologice, de cutremurare „mortală”, dar totuși „recreatoare” a creației decăzute, suprema revelare a focului iubirii divine, care a dezmoțit conștiințele sub dogoarea lui. Iar Învierea a creat în oameni temeiul credinței pentru iubirea lor trezită față de Iisus Hristos-Dumnezeu prin jertfa Lui. Precum suferința până la moarte a fost necesară pentru omenitatea lui Iisus ca să câștige biruința asupra morții, la fel zguduirea „mortală” a omului, prilejuită de jertfa lui Hristos, e necesară pentru a putea primi în el puterea biruitoare de moarte din Hristos cel înviat.

O seamă de cugetători contemporani, observând anumite fenomene sufletești, au tras concluzia că trupul nu este un mediu deplin adecvat prin care să se manifeste viața noastră spirituală, ci „o limită și o barieră”. Din concluzia aceasta ei au scos un puternic argument pentru nemurirea sufletului. Prezentăm, după dl Ion Petrovici, o expunere a acestor fenomene și a concluziei deduse din ele⁵². „Pe planul adânc al memoriei noastre există totalitatea suvenirilor noastre, însă ele nu se actualizează în conștiință toate deodată, ci atâta cât îngăduie mecanismul nostru cerebral, care întotdeauna – și atunci când funcționează perfect – triază ca o strungă, una câte una, amintirile noastre, lăsând să treacă în conștiință numai acelea care sunt utile momentului respectiv și conservării noastre individuale. (Își închipuie oricine ce primejdie ar reprezenta pentru această conservare năvala simultană în conștiință a tuturor amintirilor noastre!). Când problema conservării – care interesează cu deosebire

⁵² „Dincolo de zare”, în: *Gândirea*, septembrie, 1939.

mecanismul nostru cerebral – eventual nu se mai pune, atunci aparatul acesta de selecțiune nu mai funcționează, zăgazul se rupe, revărsându-se în conștiință întreg depozitul suvenirelor noastre. Bergson aduce, în privința aceasta, un exemplu impresionant: oameni care au fost pe punctul de-a se îneca povestesc că, în clipa în care și-au pierdut cunoștința, au avut viziunea integrală a vieții lor, caleidoscopul complet al tuturor aducerilor aminte.”

Un alt domeniu, care arată că trupul este o limită, un impediment pentru deplina manifestare a spiritului nostru, este cel al rațiunii. Formele rațiunii reușesc să îmbrățișeze și să organizeze întrucâtva câmpul lumii sensibile, dar în chip foarte incomplet. „Potriviri parțiale între spiritul nostru și lumea sensibilă hotărât există, dar suprapunere perfectă desigur că nu. Spiritul nostru nu-și poate realiza exigențele lui fundamentale în lumea înconjurătoare, iar formele lui par cadre heterogene, ce se aplică stângaci și imperfect. Hotărât, nu lumea aceasta este arena lui firească, ci are dreptul să aștepte altă lume, în care să se realizeze deplin și fericit.”

În domeniul sentimentului, cel puțin iubirea nu se poate realiza complet din pricina separației corporale. Uniunea completă este împiedicată de pereții corpului. Eroii lui Wagner, Tristan și Isolda, din prea mare iubire sfărâmă învelișurile lor trupești, pentru ca să nu mai fie împiedicați de la uniunea desăvârșită.

„Dar corpul este un obstacol chiar pentru reintrarea în tine însuți. Din cauză că trupul ne atrage spre lumea dinafară și ne fixează la fereastra feeriei exterioare, noi avem numai indicii nedeslușite despre adâncimile lăuntrului nostru, pe care nu le putem percepe decât vag și superficial.”

După expresia lui J. Chevalier, există în problema aceasta un *echilibru compensatoriu*. Toate virtualitățile spirituale, neactualizate în țesătura vieții de aici, vor avea să se manifeste în viața viitoare, când va dispărea cadrul de îngustare al trupului. „Spiritului îngustat în manifestarea lui și înăbușit în numeroase virtualități importante, nu poate să nu i se destineze și o altă existență, în care să-și găsească un instrument mai adecvat pentru a se realiza în întregime, scoțând din umbra lor o seamă de virtualități care nu pot fi captate cu mijloacele vieții pământești.”

Fenomenele acestea și argumentele scoase din ele pentru nemurirea sufletului ne dau, însă, privite mai de aproape, un răspuns și la întrebarea despre puterea pe care o dă Iisus cel înviat tuturor oamenilor ce cred în El pentru biruința asupra morții, putere care înseamnă, în fond, victoria Mântuitorului asupra rădăcinii metafizice a morții. În primul rând, trebuie să observăm că îngustarea vieții spirituale nu se datorește numai trupului, ci și cauzelor de ordin moral. Sunt oameni în capul cărora nu poate intra admiterea anumitor realități și taine spirituale, pentru că sunt dominați de o încăpățănare pătimasă. Pentru alții sunt evidente. Iubirea și îngăduința față de alții sporesc în măsură covârșitoare cunoașterea lor. Aceasta înseamnă că, chiar dacă dispăre trupul, ca unul din impedimentele deplinei actualizări a spiritului nostru, dacă nu dispăre și carapacea de natură morală, viața sufletului după moarte nu ajunge la întreaga amplitudine, dată în virtualitățile sale. Iar înlăturarea acestei carapace morale nu se poate produce printr-un act silnic exterior, ci prin voința omului, care în momentul morții nu se mai poate manifesta și, deci, dacă n-a scăpat omul de ea înainte de moarte, îl va strâmtora și după desfacerea de

trup. Oricât de vastă ar fi raza de cunoștințe, de judecăți, de amintiri și de sentimente, pe care, neputând-o actualiza omul în viața de aici, o va desfășura în cea viitoare, ea va purta la fiecare ins o altă pecete, asemănătoare cu cea pe care a purtat-o viața lui sufletească din trup. La unul, toată această viață se mișcă la suprafață, e vastă, dar lipsită de profunzime. Pentru anumite domenii de ordin spiritual, acela manifestă o incapacitate categorică. Altul gustă, incomplet, dar deocamdată satisfăcător, încă de aici, bucuria unor cunoașteri, intuiții, înțelegeri ce se referă la realități mai presus de categoria materiei, spațiului și rațiunii geometrizante. Diferența se datorează unor cauze de ordin moral. Astfel, cine pleacă din viața de aici cu povara păcatului, cu toată ieșirea din pereteii trupului, nu va avea parte decât de o lărgire extensivă a vieții sale sufletești esențial identică cu cea de aici, nu însă și de-o pătrundere într-un plan superior, spiritual. Sufletul lui a murit încă din viața de aici și moartea trupească nu-l va elibera de această moarte spirituală, ci, pe de o parte, o va definitiva, iar, pe de alta, nemaieexistând trupul, care să găsească în păcat și anumite bucurii, o va face și mai chinuitoare.

De izbucnirea spiritului într-o viață incomparabil mai amplă și mai fericită nu poate avea parte decât cel ce a plecat fără de păcat de aici, care, prin urmare, a comunicat încă în trup într-un anumit mod cu realitățile conforme spiritului. Cel dintâi care a plecat de aici fără de păcat și singurul care n-a avut nici urmă de păcat a fost Iisus Hristos. Viața Lui de aici n-a fost îngustată decât de trup, nu și de păcat. De aceea, îndată ce-a scăpat de trup, puterile spiritului Său – vorbim de cel omenesc – au țâșnit în adâncime și vastitate într-o măsură cum nici nu ne putem închipui. Astfel, moartea

Lui a fost în același timp suprema suferință pentru păcatul omenesc, dar și singura poartă prin care a intrat la viața de mărire deplină, de viață în sensul ioaneic al cuvântului. Momentul morții coincide cu momentul izbucnirii vieții Sale depline.

Acum se profilează clar răspunsul la întrebarea: Cum a biruit Iisus prin moartea Sa puterea metafizică a morții, cu alte cuvinte, cum a transmis în urma morții Sale putere tuturor oamenilor ce cred în El pentru a birui moartea? Indestructibilitatea naturii omenești nu se poate explica decât printr-o comunicare a ei cu o natură umană care s-a ridicat deasupra istoriei, neatinsă de moarte și se află în preajma izvorului transcendent al vieții divine, eterne și nevestețite.

Dar răspunsul acesta stă în legătură și cu învierea lui Iisus, care e precedată de coborârea la iad.

IV. DEMNITATEA ÎMPĂRĂTEASCĂ A LUI IISUS HRISTOS

1. COBORÂREA LA IAD

Demnitatea împărătească a lui Iisus s-a manifestat și cât a trăit viața pământească, prin autoritatea ce emana din El, prin minunile săvârșite și prin actele de putere prin care dăruia iertarea păcatelor sau prin care a stabilit viitoarea organizare a Bisericii Sale. Dar, în mod principal, această demnitate se manifestă în victoria asupra morții, prin coborâre la iad și înviere, în așezarea Sa de-a dreapta Tatălui, de unde conduce opera mântuitoare, și în judecata din urmă.

Învierea Domnului este precedată de coborârea la iad. După doctrina Bisericii Ortodoxe, ea ține de demnitatea împărătească⁵³. Protestantismul vechi a considerat-o ca aparținând tot slujirii arhieresti⁵⁴. Iisus S-ar fi coborât la iad ca să continue suferința Sa și pentru cei de acolo. Întrucât ultima treaptă a chinurilor este cea din iad, Iisus le-ar fi

⁵³ H. ANDRUTSOS, *Dogmatica*, Sibiu, 1930, p. 230.

⁵⁴ La ortodocși teoria aceasta e susținută de Serghei BULGAKOV (*Agneț Bojii*, p. 406), deși nu explică și nu întemeiază această afirmație decât prin observarea generală că „jertfa lui Hristos își dezvăluie prin aceasta puterea nu numai în viață, ci și în moarte, în mormânt”.

suportat și pe acelea pe temeiul voinței Sale de-a se identifica cu toată durerea omenească⁵⁵.

Dar voința Bisericii Ortodoxe de-a lega coborârea la iad de demnitatea împărătească are profunde semnificații. Cum observă chiar unii protestanți, Iisus nu S-a putut duce în iad ca să continue suferința, căci chinurile iadului constau din suferință împreună cu persistența în păcat. Ele sunt eternitatea cercului vicios al pedepsei pentru păcat și al revoltei pentru pedeapsă. Numai cine nu s-a dus de aici purificat prin eforturile voinței, și a pășit astfel în eternitate, a intrat *eo ipso* în iad. Iisus însă n-a murit în păcat. Protestantul B. Steffen spune: „Iadului i se supune numai cine se supune păcatului ca păcătos”⁵⁶. Iar Dorner declară: „Hristos nu a putut să suporte chinurile iadului, căci de ele ține eternitatea lor și, din pricina neschimbabilității, nefericirea disperării”⁵⁷. Biruința lui Iisus asupra morții e reală numai în cazul când aceasta nu L-a putut ține nicio clipă sub stăpânirea ei. Coborârea Lui la iad ca să sufere chinurile de acolo ar însemna însă că moartea a pus stăpânire asupra lui Iisus ca asupra oricărui om păcătos. Când spunem că asupra Lui moartea n-a pus stăpânire, înțelegem că desfacerea spiritului de trup n-a însemnat la El o continuare a suferinței, a existenței diminuate, ci o izbucnire a spiritului în toată plenitudinea puterilor sale. În momentul în care „a fost omorât cu trupul, a fost înviat cu duhul” (1 Petru 3, 18) și așa S-a coborât în iad, cum spun și cântările bisericești.

⁵⁵ B. STEFFEN: „Ortodoxia protestantă opinează că mântuirea noastră este dependentă de faptul că Iisus a suferit pedepsele iadului, adică echivalentul genuin pentru păcatele oamenilor.” (*Das Dogma vom Kreuz*, Gütersloh, 1920, p. 116).

⁵⁶ B. STEFFEN, *Das Dogma vom Kreuz*, p. 116.

⁵⁷ La B. STEFFEN, *Das Dogma vom Kreuz*, p. 116.

Nu cunoaștem în chip limpede toate motivele pentru care S-a coborât Iisus în iad, dacă nu a făcut-o pentru a suporta chinurile de acolo. Întrucât biruința asupra morții a coincis cu primirea morții, întrucât, așadar, învierea ca fapt în adâncime și în spirit s-a petrecut exact în momentul morții și moartea e premisa învierii trupului, această înviere cu trupul s-ar fi putut înfăptui îndată după moarte. Dar, probabil, pentru ca moartea Lui să nu pară iluzorie oamenilor, a lăsat trupul Său să zacă în mormânt trei zile și în acest timp S-a coborât cu sufletul la iad.

Părăsind trupul în mormânt și trăind trei zile numai prin suflet, Iisus a voit să învețe, pe de altă parte, că este posibilă o viață spirituală, biruitoare și fericită, și fără de trup⁵⁸. Până la El, oricine murea, oricine ieșea din trup, se ducea la viața chinuită din iad, întrucât toți treceau pragul eternității cu spiritul desfigurat de păcat. Aceste trei zile de viață a lui Iisus cu sufletul despărțit de trup formează începutul și condiția existenței fericite a sufletelor celor dreți în răstimpul de la moartea trupească și până la învierea lor cu trupurile. Înșuși faptul că Iisus a fost cel dintâi care, murind cu trupul, nu a fost cuprins de chinurile iadului, constituie o biruință asupra iadului⁵⁹.

⁵⁸ Argumentele pentru nemurirea sufletului din studiul amintit al d-lui Ion Petrovici sugerează toate posibilitatea unei vieți spirituale fără trup, cu mult mai bogată și mai fericită decât cea din trup.

⁵⁹ Teologii protestanți contemporani nu mai admit o existență a sufletelor după moarte. Omul întreg, trup și suflet, se distruge, având să învie în ziua de apoi numai cei dreți. Așa susțin C. STANGE (*Das Ende aller Dinge*, 1930) și Paul ALTHAUS (*Die letzten Dinge*, 1933), deși ultimul e mai rezervat decât cel dintâi și admite și o înviere a necredincioșilor, spre pedeapsă eternă, nu numai a dreților, spre fericire. În dogma Bisericii despre pogorârea lui Iisus cu sufletul omenesc la iad – cu trupul nu se putea, căci era în mormânt, iar cu dumnezeirea pretutindeni – este

Sfânta Scriptură și cântările bisericești par a ne spune că Iisus n-a stat în răstimpul de la moarte până la înviere numai în iad, ci și în rai. „Astăzi vei fi cu Mine în rai”, asigură Iisus pe tâlharul pocăit (*Luca* 23, 43). Iar la Sfânta Liturghie, după intrarea cu Darurile, preotul rostește: „În mormânt cu trupul și în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun ai fost Hristoase cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, toate umplându-le Ceta ce ești necuprins”.

Tot din aceste locuri ar rezulta că Iisus a fost și în rai nu ca Dumnezeu, căci ca atare a fost oricând pretutindeni, ci ca om, deoarece când e pe cruce anunță ca pe ceva viitor prezența Sa în rai. Locul Său ca Dumnezeu, deși e pretutindeni, e deasupra tuturor, e loc de Stăpânitor, e pe „Scaun”. Raiul e locul fericirii de după moarte și în el ajung numai cei drepti, dar în orice caz e un loc al oamenilor. În rai va fi Iisus, ca Acela ce are comun cu tâlharul omenitatea⁶⁰.

Aceste expresii despre rai, probabil, trebuie să le înțelegem așa, că în răstimpul cât trupul I-a rămas în mormânt,

implicată o respingere a acestei teorii, într-un îndoit chip: 1. Ce-ar fi căutat Iisus la iad, dacă n-ar exista iadul ca un mod sau loc de viețuire nefericită a sufletelor după moarte? 2. Stând trei zile cu sufletul fără trup, a arătat posibilitatea și realitatea unei existențe fericite a sufletelor credincioase după despărțirea de trup.

⁶⁰ H. ANDRUTSOS, neafirmând că Iisus a stat tot timpul celor trei zile în iad, lasă deschisă posibilitatea de-a fi fost și în rai (*Dogmatica*, p. 230). Desigur, întrucât raiul încă nu exista când a murit Iisus, ci abia El l-a inaugurat prin eliberarea celor din iad, se explică de ce învățătura Bisericii nu pomenește explicit de rai în legătură cu cele trei zile cât a stat Iisus cu trupul în mormânt. Ba, întrucât toată acțiunea lui Iisus în cursul celor trei zile pare a se concentra în înălțarea din iad a sufletelor celor drepti și numai ca rezultat al acesteia începe viața raiului, ca un final al acestei lucrări de trei zile, e foarte justificat să se vorbească în mod accentuat de coborârea Lui la iad și să se lase pe al doilea plan, pe un plan subînțeles, ideea raiului.

Iisus n-a biruit numai iadul, ci a și inaugurat viața fericită a dreptilor după moartea cu trupul. Aceste două fapte stau în strânsă legătură. Pe de altă parte, întemeierea acestei vieți fericite a oamenilor în planul de dincolo e totuna cu scăparea lor de moarte.

Cântările din Triod prezintă biruința lui Iisus asupra iadului ca pe o neputință a acestuia de a-L ține. Iadul L-a primit în cuprinsul său, neștiind ce putere se ascunde în Cel pe care-L primește. Dar, odată aflat înlăuntrul lui, puterea lui Iisus a izbucnit în toată strălucirea ei spărgând porțile iadului. Evenimentul acesta are o semnificație spirituală, nu materială. Iisus n-a spart porți materiale și n-a surpat ziduri care înconjurau un spațiu. Dacă ar fi fost așa, ar fi putut ieși din iad orice suflet din cuprinsul lui și n-ar mai fi o realitate nici pentru oamenii ce mor în păcat de atunci încoace și în viitor.

Iadul este existența chinuită pe planul eternității. Este deficiența spiritului, deformarea, fără speranță de îndreptare, a vieții sufletești. E neputința spirituală împreunată cu disperarea, produsă de conștiința veșnicei perpetuări a acestei stări. E neputința iubirii, a comuniunii.

Iisus n-a intrat în iad ca să guste această stare. Nicio clipă n-a aparținut iadului în această calitate. Primul Lui pas în iad a fost ca biruitor. El n-a experiat înlăuntrul Său iadul, n-a coborât cu spiritul Său în spiritul iadului. Pășind în iad a rămas oarecum deasupra iadului. Dacă se poate spune că a intrat în iad, aceasta numai întrucât, momentul morții Sale constând în trecerea sufletului omeneșc în planul eternității, iar eternitatea sufletelor omenești neavând până la El altă formă decât cea chinuită, sufletul Său a trebuit să ia atitudine față de ea ca să inaugureze o nouă formă a eternității. Iisus a murit moartea oamenilor împovărați cu păcatul strămoșesc.

De legea acestei morți ține ca sufletul, după scurtul moment al expirării, să se trezească în iad, ca în prima clipă a existenței separate de trup să se vadă în iad, în lumea spiritelor chinuite.

Iisus, supunându-Se acestei morți până la capăt, S-a văzut în prima clipă a existenței Sale necorporale în iad. Dar, în aceeași clipă, puterea sufletului Său, neînălțuită de păcat acumulat în timpul existenței trupesti, și intensificată de uniunea cu dumnezeirea, a izbucnit într-o plenitudine de viață și, prin acest fapt, nu s-a numărat nicio clipă drept cetățean supus al iadului, coborât în deficiența și abnormitatea spirituală în care viețuiesc cei ce-i aparțin.

Cred că se poate spune că prin același act de izbucnire a vieții Sale după despărțirea de trup, prin care a învins iadul, a întemeiat și ordinea eternității fericite a sufletului, adică raiul. Prin aceeași faptă El a biruit iadul, dar a întemeiat și raiul, deși logic premerge răfuiala cu iadul, sau dețasarea Sa, și prin aceasta și a sufletelor celor drepti, de iad.

Dar, dacă așa stau lucrurile cu Iisus, oare nu trebuie să se spună de orice suflet care merge în rai că, mai întâi, ia contact cu iadul, pentru a-și verifica puterea din puritate? În parte, Biserica afirmă acest lucru în doctrina despre judecata ce se face cu fiecare suflet după despărțirea de trup, care și-a găsit o expresie intuitivă în credința despre cele douăzeci și patru de vămi. Totuși, de sufletele omenești nu se poate spune în sens propriu că iau contactul cu iadul pentru a-l birui, deoarece, pe de o parte, legea morții, ca pedeapsă pentru păcat și, deci, ca purtătoare a sufletelor la iad, a fost înlăturată pentru cei credincioși prin moartea lui Iisus Hristos, pe de alta, numai Iisus a învins cu de la Sine putere forța iadului și a întemeiat ordinea eternității fericite. Omul credincios merge, în virtutea unei noi legi, de-a dreptul în

această eternitate, gătită de Iisus Hristos⁶¹. Iisus a învins, în principiu, iadul și a gătit raiul pentru toți cei ce cred în El. Dacă e pus un moment fiecare suflet după moarte între rai și iad, decizia pentru rai nu e, propriu-zis, o victorie a omului, ci a Domnului prin el sau, mai bine-zis, o constatare a credinței lui în Iisus Hristos.

Dar lui Iisus I se atribuie coborârea la iad și din motivul că El a scos din iad sufletele celor ce au murit cu credința în El, dar erau ținute totuși în solidaritatea sufletelor condamnate, în virtutea faptului că legea morții, ca trecere spre iad, nu fusese sfărâmată. Iisus nu le-a scos printr-o acțiune pur exterioară, pentru că credința în care au murit le dădea certitudinea mângâietoare că vor scăpa și o putere de înălțare spirituală, care singură s-a pus în lucrare când a apărut Iisus în fața lor. Totuși, scăparea lor nu se putea realiza până nu Se arăta Mântuitorul în strălucirea Lui biruitoare, vestind prin aceasta că legea pedepsei universale a fost înlăturată. Iisus, ca Mântuitorul tuturor oamenilor care au crezut sau vor crede în El, trebuia să Se ducă să vestească și celor din iad, aceluia care au murit într-o credință, că sunt mântuiți, să le ducă rodul mântuirii Sale.

În general, învățătura că Iisus S-a coborât la iad, dar ca împărat, nu ca arhiereu, deci rămânând totuși deasupra chinurilor spirituale ale iadului, poate că trebuie înțeleasă ca o apropiere specială a Sa de sufletele de-acolo, pentru ca acelea care au pus în viața de aici prin credință o temelie a mântuirii lor să poată, prin această apropiere a lui Iisus de

⁶¹ „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt. Iar de nu, v-aș fi spus, pentru că tocmai Mă duc să vă găsesc vouă loc. Și dacă Mă voi duce și vouă loc vă voi găti, iarăși vin, și vă voi lua pe voi la Mine, ca unde sunt Eu și voi să fiți” (Ioan 14, 2-3).

ele, să se înalțe la mântuire. Deși fericirea lui Iisus a început îndată după expirarea pe cruce, spre deosebire de credincioșii de după El, în fericirea Sa nu a putut uita de suferințele celor din iad, nu a putut să nu Se apropie de ei și să nu facă pentru ei tot ce din partea Sa se putea face, pentru ca să fie mântuiți și ei, dacă au îndeplinit condițiile pe care ei, ca oameni, le-au putut îndeplini în viața pământească.

Apropierea Sa de sufletele chinuite din iad n-a fost numai un act de o clipă, ci a stăruit printre ele pentru stabilirea unei depline comuniuni între El și sufletele capabile de ea, adică pentru deplina scoatere a lor din iad și consolidare în rai. Trebuia să dea și acelor suflete bucuria de a sta mai mult în preajma Lui și de a se îndulci cu privirea Lui. Dacă printre oamenii de pe pământ a stat 30 respectiv 3 ani, lăsând o urmă însemnată în memoria lor istorică, trebuia să stea și printre cei ce nu au apucat să-L cunoască în istorie măcar 3 zile, pentru ca din amintirea acestei bucurii să se alimenteze până la Judecata din urmă. Desigur, Iisus, ca Dumnezeu și, prin aceasta, chiar ca om, a rămas și după aceea față de sufletele din rai într-o apropiere mai mare decât față de oamenii de pe pământ. Dar, totuși, din faptul că a doua venire a Sa, de la Judecata din urmă, va fi și pentru cei din rai, într-adevăr, o a doua venire, o întoarcere după un răstimp îndelungat în care într-un anumit fel El a fost plecat, rezultă că, într-un anume fel, El nu e deplin prezent nici sufletelor din rai până atunci. Toate acestea sunt conforme cu doctrina Bisericii Ortodoxe, potrivit căreia fericirea sufletelor după despărțirea de trup și înainte de învierea cu trupul și de Judecata din urmă nu e deplină. Numai Biserica romano-catolică susține că sufletele vor primi îndată după moarte fericirea deplină și Judecata din urmă nu va aduce nimic nou în această privință.

Vom vedea cum în lumina învățaturii ortodoxe învierea lui Iisus și înălțarea Lui la cer primesc un înțeles, ca și a doua venire a Sa, pe când din punct de vedere catolic toate acestea își pierd atât înțelesul cât și rostul.

Întrucât raiul este comuniunea sufletelor cu Dumnezeu, iar aceasta s-a realizat deplin și pentru cei morți mai înainte, de abia prin venirea lui Dumnezeu în planul ontic omenesc prin întrupare și în mod desăvârșit prin jertfa Sa pe cruce – ca să poată scoate din iad și să mute la rai sufletele acelea – Iisus trebuia să Se ducă în înfățișarea celui ce S-a răstignit pe cruce până unde se aflau și, prin prezența Sa, să le așeze în această comuniune, adică să întemeieze raiul. Suferința Sa trebuia să se prezinte, măcar ca fapt trecut, dar cât mai palpabil, și în fața lor. De rodul jertfei Lui trebuiau să se bucure, în primul rând, sufletele celor răposați în așteptarea cu credință a Lui. De asemenea, întrucât acele suflete rămân în rai, spre deosebire de cei ce cred în Hristos dar sunt pe pământ, comuniunea lor cu El trebuie să continue a fi mai deplină decât a celor de pe pământ.

Chiar dacă învierea și înălțarea lui Iisus înseamnă o anumită plecare a Lui și o ridicare peste toți oamenii, pentru a putea veni a doua oară – dat fiind că raiul este o regiune spirituală mai înaltă, Iisus e mai aproape de cei de acolo decât de cei din viața pământească.

2. ÎNVIEREA DOMNULUI

Înainte de toate, învierea lui Hristos ne întemeiază, în general, credința într-o continuare a vieții după moarte. „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința noastră”, spune Sfântul Apostol Pavel (1 Corinteni 15, 17). Fără acest

eveniment, noi n-am avea constatat de oameni ce au trăit în istorie un fapt doveditor al vieții de după moarte. S-ar fi putut spune că Iisus, murind, a încetat definitiv de a mai fi, și orice om, prin moarte, pierde în chip integral. Dacă n-ar fi fost întemeiată această credință prin învierea Lui, n-ar mai avea nicio importanță deosebirea între cei ce cred și cei ce nu cred și n-ar mai fi nicio dovadă că Iisus a fost Dumnezeu, iar opera Lui, operă mântuitoare.

Dar, presupunând evident acest rost de temelie al învierii Domnului, noi vom dezvolta alte semnificații ale ei.

Considerațiile moderne, care se aduc în favoarea nemuririi sufletului, văd în despărțirea sufletului de trup o eliberare a puterilor lui încătușate, o izbucnire într-o viață mai plină. Creștinul, bazat pe învățătura revelată și sprijinit de indicația anumitor experiențe, crede că de o astfel de amplificare a vieții au parte numai sufletele care nu se duc de aici încercuite de păcat. Cel dintâi care a trecut prin moarte la o viață mai deplină a fost Iisus Hristos.

Păcatul, așadar, este o piedică mai durabilă în calea vieții spirituale decât trupul. Păcatul rămâne permanent legat de suflet, ca o desfigurare a ființei lui. Trupul poate să nu afecteze puterile spiritului în ființa lor, ci numai să le fie o barieră în manifestare. Păcatul le deformează și le slăbește până în inima lor. Adevărul acesta este ilustrat de cele două forme ale existenței sufletelor după moarte, întrucât, deși toate sufletele au plecat din trupuri, nu toate se duc într-o existență chinuită, cum ar trebui să fie dacă trupul le-ar fi alterat ființa, sau într-o existență fericită, cum ar avea să fie cazul dacă, afară de trup ca barieră trecătoare a sufletului, n-ar mai fi și altceva, care îl știrbește în chip mai durabil. Dar, o separație reală între trup și păcat, ca să se poată constata

ce se poate pune propriu-zis în seama unuia și a altuia, nu se produce decât prin separația sufletului de trup. În viața pământească, trupul și păcatul se află ca un întreg nedespărțit, încât e mai greu de evidențiat real că piedica vieții sufletești stă nu în trup, ci în păcat. După învățătura creștină, omul, încă din primul moment al apariției sale în trup, în viața pământească, se împovărează cu păcatul ereditar.

Nu trupul care se zămislește e păcatul; între ele se poate face, în lumina existenței sufletelor din lumea viitoare, o distincție conceptuală. Dar păcatul se ivește deodată cu apariția omului în trup, din primul moment al existenței lui, așadar. Existența pământească a omului, prima formă a existenței lui, se naște cu pecetea păcatului și acest fapt se recunoaște în toată desfășurarea ei. Dar trupul este forma văzută a acestei existențe. Chiar dacă prin botezul în Iisus Hristos e scos de sub robia păcatului, omul rămâne, cât se află pe pământ, într-un trup al cărui raport față de suflet e determinat de legea generală a existenței pământești a oamenilor după ivirea păcatului în lume. Trupul, după păcatul strămoșesc, a devenit un instrument al păcatului, nu numai întrucât păcatul, ca act al subiectului, se săvârșește prin el, ci și întrucât prin el încercuiește sufletul și mai mult în desfășurarea puterilor sale. Serviciul acesta ingrat îl împlinește trupul în urma unei învârtoșări, în urma unei structurări a lui în sensul acesta. Chiar când dintr-un om a dispărut păcatul, această îngroșare structurală a trupului rămâne, fiind și o condiție de angrenare a omului în forma lumii acesteia, determinată de păcat.

Astfel, moartea împlinește un îndoit rost în raport cu o lume afectată de păcat. Întâi, arată prin cele două forme de existență ale sufletelor după despărțirea de trup că nu

trupului se datorează, în ultima analiză, stingherirea și deformarea vieții spiritului, ci păcatului. Al doilea, moartea dizolvă un trup care, chiar când nu mai este mediu de manifestare a păcatului, nu poate fi transformat în așa măsură încât să nu mai îngusteze viața spiritului, oricât s-ar micșora această deficiență a lui în cursul existenței pământești a unor sfinți, de pildă. Trupul istoric, dacă nu e mediul de manifestare al unui păcat actual, poartă în structura lui îngroșările produse de păcatul trecut sau de continuitatea lui cu corporalitatea unei omeniri păcătoase și a unei naturi cosmice adaptate la o astfel de corporalitate. El e lava răcită care arată că prin el a trecut focul păcatului. El nu poate fi modificat în cadrul acestei lumi, ci trebuie distrus până în temelie și scos cu totul din continuitatea în care se află cu forma aceasta a lumii.

Dar, dacă trupul este o creație a lui Dumnezeu, constituind mediul firesc de manifestare a spiritului omenesc, și dacă nu el este cauza păcatului și a îngustării vieții spirituale, distrugerea lui nu poate fi decât o condiție pentru reînnoirea lui, pentru ridicarea lui într-o formă care să nu mai poarte stigmatul păcatului. Cine crede că omul e creat de Dumnezeu, și anume ca un întreg format din trup și suflet, și mai crede că păcatul n-a distrus definitiv această făptură, acela trebuie să creadă ca într-o concluzie necesară în învierea trupurilor, adică în restabilirea întregului om.

Această înviere nu se poate produce însă înainte de transformarea întregului chip al lumii acesteia, afectat de păcat și îngroșat pe măsura conviețuirii oamenilor purtați de patimi.

În forma actuală a lumii nu se poate, de pildă, să nu fie moarte, deci nu e posibilă o viață fără sfârșit, o viață a învierii în relații depline cu oamenii ce trăiesc după legile ei.

Numai așa pot găsi generațiile tinere hrană, dacă mor cele bătrâne. Pe de o parte, este o poruncă divină ca oamenii să întrebuițeze instinctul sexual spre nașteri, pe de alta, dacă oamenii s-ar tot înmulți fără să fie moarte, pământul nu i-ar putea hrăni.

Dar sunt și alte trăsături ale lumii acesteia care îi arată potriveala ei cu o omenire păcătoasă. E de exemplu concurența aprigă între indivizi și popoare. Cel ce vrea să se mențină, să ajungă la o situație mai bună, trebuie să lupte. Dar în chipul acesta, vrând-nevrând, înlătură pe alții de la anumite bunuri.

Noi nu tragem de aici concluzia extrem protestantă a lui H. Thielicke, de pildă, că, în forma actuală a lumii, nu se poate trăi fără păcat. Dar, fapt e că cine vrea să trăiască fără păcat trebuie să sufere. Există o anumită neconformitate între viața de puritate a cuiva și legile lumii acesteia⁶².

⁶² Karl HEIM, în opera sa *Jesus der Herr* (Furche-Verlag, Berlin, 1935), vorbește în chip neînțeles de un fel de aspect bipolar al lumii (lumea ar fi, în același timp, bună și totuși rea), pe care îl reduce la urmă, iarăși, la aspectul unic al binelui. Orice act obișnuit în ea poate fi săvârșit fără de păcat, numai să rămână autorul în comuniune cu Dumnezeu. Poate și omorî. („După cum actul creației este sfânt, asigurând rămânerea în comuniune cu Dumnezeu, astfel trebuie să fie posibil de a postula capacitatea permanentă a noastră de a rămâne la Dumnezeu și de a-L iubi mai presus de orice lucru.” (p. 147)). Întrebarea este însă: Poate omul să rămână în comuniune cu Dumnezeu săvârșind anumite acte? Nu se ascunde aici un indiferentism în ce privește viața omului în raport cu lumea, luându-i-se orice rost serios și responsabil destinului său pământesc? Noi credem că există o anumită incompatibilitate între anumite acte generale de existență ale acestei lumi și între viața fără de păcat. Omul drept trebuie să se înfrâneze de la anumite tipare ale viețuirii pământești. Aici e sensul ascezei. De aceea, cel ce militează pentru un bine absolut în deplină puritate, trebuie să sufere, dacă nu chiar să cadă zdrobit de această lume. În general, cel ce se decide să urmeze lui Dumnezeu în această lume, trebuie să-și ia inevitabil crucea.

Chipul acestei lumi se răzbună oarecum cu gelozie pe cel ce nu trăiește după voia ei. Aici se află încă o cauză a morții silnice a lui Iisus. Dar, în general, legile acestei lumi macină pe toți oamenii care trăiesc pe arena ei. E un rău care se consumă pe sine însuși, manifestând și în aceasta mărirea lui Dumnezeu.

Desigur, chiar așa cum e lumea acum, ea reflectă înțelepciunea și mărirea lui Dumnezeu. În ea domnește o potrivă fizică și o ordine socială care fac posibilă viața, chiar viața fără de păcat, cu anumite strâmțorări. Însuși faptul că acomodarea ei în urma păcatului s-a făcut în sensul că păcatul e pedepsit prin moartea tuturor și prin anumite suferințe sau e limitat prin reacții regulate, arată înțelepciunea și mărirea dumnezeiască ce o conduc.

Totuși, de-o potrivă deplină a lumii pentru o viață fericită, fără de păcat și fără de moarte, nu se poate vorbi și aceasta e cauza pentru care cei mântuiți nu pot trăi în trupurile actuale veșnic, nici nu pot învia în altele până nu se sfârșește în întregime sa chipul actual al lumii.

Numai în acord cu acest adevăr trebuie concepută și transfigurarea cosmosului acestuia prin harul Duhului Sfânt. E o transfigurare nu întru strălucire fățișă, ci sub văl de smerenie. La suprafață, întru strălucire văzută, domnesc tot formele afectate de păcat.

Am amintit de suferința inșilor fără de păcat din pricina neconformității lor cu lumea. Trebuie să notăm însă că suferința aceasta nu e un chin pentru ei, ci, în același timp, e fericire. Aceasta e transfigurarea ce se realizează în lume. O transfigurare ascunsă în smerenie și suferință, dar o transfigurare reală. Iar, întrucât puterea din ei se comunică și cosmosului și multor ființe înconjurătoare, care îi cinstesc ca pe

cârmacii lor puternici dar tainici, se poate spune că, prin acțiunea nevăzută a Duhului Sfânt, există o continuă stare și se produce o continuă lucrare de transfigurare a lumii întru ascuns, în pofida domniei orgolioase a legilor păcatului de la suprafață. Ba, mai mult, aceste categorii ale păcatului nu au o domnie neciuruită nici la suprafață. Prin ele mijesc și se amestecă puterile ordinii transfiguratoare din ascuns. Fără această contrabalansare nici nu s-ar putea menține relativă rânduială de la suprafață, ci ar deveni un haos.

Forma acestei lumi, deși în general nu e compatibilă cu viața fericită a celor fără de păcat, totuși nu trebuie considerată unilateral ca universal rea – în sens protestant – sau ca universal bună, ceea ce – făcând de prisos o viață responsabilă și scufundând-o pe toată în indiferență – amintește iarăși fie de teza protestantă, fie de cea naturalistă.

Transfigurarea ascunsă a lumii rămâne deci, în general, nedeplină, nesatisfăcătoare. Domnie absolută asupra lumii acesteia nu poate câștiga. Așa ceva ar însemna sfârșitul ei.

Acesta e motivul pentru care învierea trupurilor nu se poate produce înainte de terminarea sorocului acestei lumi.

Dar aici nu e important timpul când se va produce învierea trupurilor, ci faptul că se va produce odată. Semnificația acestui fapt este că existența fericită a sufletului după moarte nu e deplină fără trup. Trupul, departe de a fi cauza nedeplinătății vieții spirituale a omului, este o condiție pentru această deplinătate. Dar nu trupul vieții pământești, a cărui structură poartă urmările păcatului, ci trupul înviat, care nu mai poartă aceste urme. Astfel, viața spirituală a omului după moarte este superioară celei din trupul de aici, dar cea din trupul înviat va fi superioară și aceleia.

Acest lucru ni-l arată învierea lui Hristos, care este deci și pentru El o nouă înălțare ca om. Ea este deplina Lui biruință asupra morții și nu numai o dovadă pentru oamenii de pe pământ că moartea nu înseamnă sfârșitul total al ființei. Ea este anticiparea unei asemenea biruințe și pentru noi, deoarece, chiar dacă sufletele celor dreți se bucură de o fericire după despărțirea de trup, cum s-a bucurat și al lui Iisus, starea lor de separație arată totuși o știrbire, o descompleteare a omului prin moarte în urma păcatului ereditar. Fericirea la care se duc unele suflete după moarte n-ar fi posibilă dacă ele n-ar fi destinate învierii, dacă acea stare n-ar fi o anticipare a învierii, cum a fost și pentru Iisus coborârea Sa întru strălucire în regiunea sufletelor de după moarte.

Serghei Bulgakov, remarcând linia gradată pe care se înșiruie coborârea la iad, învierea și înălțarea la cer, trage concluzia că aceste acte fac parte din slujirea arhierească a lui Iisus sau, în orice caz, nu încă din demnitatea împărătească, deoarece în situația de împărat ca om, spune el, Iisus nu e decât din momentul în care e așezat pe scaunul mării, de-a dreapta Tatălui. Argumentul biblic cel mai însemnat pentru afirmația sa îl găsește în Epistola către Evrei, unde se spune că Iisus a intrat cu sângele Său în Sfânta Sfintelor (9, 12). Deci, până nu S-a înălțat din nou la Tatăl, Iisus n-ar fi terminat slujirea Sa arhierească.

Teza aceasta și-o întemeiază Bulgakov pe considerația că, precum în cursul vieții pământești, așa și după moarte, natura omenească a lui Iisus a evoluat treptat până la starea de îndumnezeire deplină, până la înălțarea ei pe tronul dumnezeiesc, adică la putința perfectă a iradierii divinității prin ea. Iisus a făcut, după ce S-a întrupat, drumul ce ar fi trebuit să-l facă Adam de n-ar fi căzut. Și-a ridicat omenita-

tea Sa de la *posse non mori* la imortalitatea de fapt, a făcut-o mediu perfect al manifestării dumnezeirii. Învierea nu a fost un act al lui Iisus, ci al Tatălui asupra Lui, deoarece, în acel moment, nu era încă în starea deplinei manifestări a dumnezeirii.

Prin înviere, iarăși, n-a fost așezat dintr-o dată în starea de mărire deplină. De abia prin înălțare, care e și ea un act al Tatălui, e ridicat deplin din starea de cheneză, de slujire și așezat actual în demnitatea de Dumnezeu și ca om. Desigur, însă, că învierea este și un act al lui Iisus, întrucât Tatăl L-a putut învia datorită silințelor Sale din viața pământească de a-Și face omenitatea capabilă să primească îndumnezeirea⁶³.

⁶³ „Preamărirea aparține slujirii arhieresti, nu se arată ca slujire împărătească. Preamărirea este lucrarea lui Dumnezeu asupra Dumnezeu-Omului și nu autopreamărirea Lui... Fiul lui Dumnezeu, în starea de umilire, nu S-a înviat pe Sine însuși, pentru că El S-a dezbrăcat pe Sine în chip chenic de puterea dumnezeiască... Totuși, Hristos a fost nu numai înviat, ci S-a și înviat. Natura creată a omului – și anume nu numai întrucât a devenit păcătoasă, ci și întrucât a fost astfel făcută de Dumnezeu –, n-ar fi fost în stare prin sine să suporte în ea puterea care s-o învie. Aceasta, pur și simplu, ar fi distrus-o, fiind în fapt pentru ea o nouă creație, care ar fi nimicuit pe cea anterioară și i-ar fi luat locul. Până la învierea în viața cea fără de moarte, natura omenească a trebuit să fie înălțată și, nu numai în sensul negativ, prin eliberarea de păcat, ci și în cel pozitiv, prin îndumnezeirea ei lăuntrică. Pe drumul acesta spre îndumnezeirea lăuntrică, ce avea să fie parcurs de lucrarea dumnezeiască prin libertatea omenească, a fost așezat Adam prin încercarea vocii lui în ascultarea poruncii divine, dar s-a arătat nestatornic. În urma acestui fapt, mântuirea de păcat și participarea voinței omenești la îndumnezeire s-a realizat prin împreunarea naturii omenești cu cea dumnezeiască în unitatea ipostasului lui Hristos. «Moartea n-a putut să-L țină pe El», nu numai pentru că s-a atins de natura Dreptului fără de păcat, care nu-i aparținea, ci și pentru că omenitatea Lui, sfîntîndu-se în toată viața ei și în toată ființa, s-a îndumnezeit și a câștigat o potență a nemuririi actuale. Iar această nemurire i-a fost dată apoi prin puterea învierii din partea lui Dumnezeu.” „Adam, până la cădere, a avut nemurirea potențială, *posse non mori*, și

Teza aceasta crește din ansamblul concepției lui Serghei Bulgakov despre opera lui Iisus Hristos, care n-ar fi mântuit pe oameni prin aducerea jertfei ca împlinire a unei orânduiri a dreptății divine, ci prin transformarea lăuntrică a naturii Sale omenești și apoi prin iradierea puterii ei în afară, în toți oamenii. Dar concepția aceasta ni se pare că greșește când susține – și încă atât de exclusiv – o perfecționare treptată a naturii omenești a lui Hristos. Ar putea rezulta de aici că, la început, natura aceasta a avut scăderi morale.

Înțelegerea cauzei pentru care eficiența lui Hristos asupra oamenilor crește după înviere și dobândește ultima intensitate după înălțare poate fi găsită nu numai în teza lui Serghei Bulgakov, ci, pe de o parte, în faptul că prin suferința până la moarte Iisus a răzbit și răzbește prin gheata omenească, l-a făcut pe om să-L simtă mai aproape, pe de alta, în faptul că prin înviere, dar numai prin înviere și nu treptat, în cursul vieții pământești, s-a produs de fapt o modificare a trupului Său, care, între alte puteri, a primit-o și pe aceea de-a nu mai putea fi atinsă de moarte și de a ușura

slava potențială, dar s-a dezbrăcat de ele prin cădere împreună cu toți urmașii... Nemurirea, ca și slava, nu s-a putut datora unui act efectuat asupra omului, fără să se datoreze, în același timp, și unui act în omul însuși, punând prin libertate, în chip duhovnicesc, stăpânire pe ființa sa sufletesc-corporală. Această stăpânire a realizat-o Hristos în omenitatea Sa. El a învins până la capăt și în viață, și în moartea Sa, neputința creaturală a naturii Sale omenești, aducând-o la jertfa ascultării de Tatăl. În chipul acesta, prin slujirea arhierească, prin jertfelnicia vieții Sale, Hristos a dobândit, a meritat nemurirea... Dumnezeu dă omului viața nemuritoare când omul devine apt și vrednic să o primească, dar așa devine omul numai în Dumnezeu-Omul." „Dumnezeu a putut crea pe om fără om pentru viața nemuritoare, dar să-l învieze, după ce-a căzut, la viața cea fără de moarte, nu poate fără el, adică fără biruința lui lăuntrică asupra morții, ca bază a nemuririi” (S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, pp. 410-413).

comuniunea spiritului și, prin aceasta, de-a transmite și oamenilor care cred în El germenele indestructibilității. O nouă îndumnezeire a trupului lui Iisus și, prin aceasta, o înlesnire a influenței Sale asupra oamenilor în urma învierii are de fapt loc, dar aceasta se petrece nu printr-o treptată înduhovnicire a lui, ci prin actul învierii, care însă e răsplata răstignirii Sale. Accentul de pe răstignire nu trebuie subțiat, pentru a se împărți pe toate momentele vieții Lui. Răstignirea, în special, nu trebuie transformată într-un act de auto-educație a naturii Sale omenești în vederea îndumnezeirii. Ea urmărește, în primul rând, împăcarea lumii cu Dumnezeu. Numai întrucât a suportat moartea, care e pedeapsa tuturor celor ce viețuiesc în trup pământesc, iar moartea nu L-a putut ține, trupul cel nou al Său a primit alt caracter.

Dar, în afară de aceasta, tradiția bisericească socotește coborârea la iad și învierea ca ținând de demnitatea împărătească. Chiar dacă învierea ar fi un act exclusiv al Tatălui și nu și al lui Iisus Hristos, ceea ce nici Bulgakov nu afirmă, ea nu mai e un act de umilire a Lui, ci de preamărire din partea Tatălui. Slujirea arhierească înseamnă suferință, mișcare spre umilire, spre anulare în moarte, învierea e însă act de înălțare.

Desigur, precum starea de după înviere e superioară celei din timpul petrecerii la iad, tot așa, cea de după înălțare le întrece pe toate. Dar toate trei sunt acte de preamărire treptată, nu de umilire și de jertfă.

Moartea, ca sfârșire a vieții, a fost punctul cel mai jos la care S-a coborât în renunțare și jertfă Iisus Hristos. Cu ea s-a „săvârșit” lucrarea Sa mântuitoare prin durere și renunțare. E drept că, după Epistola către Evrei, slujirea arhierească a lui Iisus ar avea să dureze până se prezintă cu sângele Său

în fața Tatălui după înălțare. Însă, tot după acea Epistolă, arhieria Lui ține în veac (7, 24), deci și după așezarea pe tronul dumnezeiesc, ceea ce nu încapă în teoria lui Serghei Bulgakov.

De fapt, nu se pot separa cu totul cele trei demnități ale lui Iisus pentru a se identifica fiecare din ele cu un stadiu al vieții Sale, cum face Serghei Bulgakov, care, până în preajma pătimirilor, vede pe Mântuitorul numai ca profet, de la începutul pătimirilor până la înălțare, inclusiv, numai ca arhieriu, iar după aceea numai ca împărat. Ele coexistă în împreunare totdeauna, deși, în fiecare stadiu, iese în relief mai mult una. Când învăța ca profet, Iisus făcea și minuni ca împărat și, prin învățătură, exercita o anumită putere imperială asupra sufletelor. Prin pătimiri a și învățat. Iar de la moarte până la a doua venire, deși iese mai mult în relief demnitatea Sa de împărat, strălucind în slava cerească și exercitând o mai mare stăpânire asupra sufletelor, El continuă să și învețe prin Duhul Sfânt și să Se jertfească în Euharistie sau să intervină la Tatăl, ca preot în veac.

Prezentarea cu sângele Său în fața Tatălui, în Sfânta Sfintelor, poate fi înțeleasă ca realizându-se în momentul morții, căci prin moarte El a ajuns mai departe decât orice muritor, dar și ca o permanentă prezență a Sa, drept cel ce S-a răstignit, în fața Tatălui, intervenind prin rememorarea – iar rememorarea e o nouă suferință – acestui fapt pentru oameni.

Dar, deși evenimentul și starea învierii nu țin de slujirea arhieriască în chip principal, totuși, pe de o parte, ele nu stau la același nivel cu înălțarea și cu starea de după ea, iar, pe de alta, sunt superioare petrecerii lui Iisus în forma necorporală din cursul celor trei zile, cât timp trupul Lui a stat în mormânt.

Deocamdată, ne interesează să știm în ce constă superioritatea învierii față de existența necorporală. Știm că omul, fiind creat ca o ființă spiritual-trupească, poate trăi deplinătatea vieții sale numai în această întregime și, anume, când atât spiritul cât și trupul lui sunt neîngroșate de păcat, deci după înviere. Dar răspunsul care se limitează la această învățătură generală pare prea hermetic, prea zgârcit în descoperirea vreunei evidențe. În existența noastră corporală nu prea pare să găsim indicații pentru confirmarea și evidențierea acestei învățături. Tocmai din fenomenele care prezintă trupul ca o barieră pentru deplina desfășurare a vieții spirituale se scot argumente pentru continuarea sufletului într-o viață necorporală mai deplină după moarte.

E locul, însă, să ne punem întrebarea: Se prezintă raportul între suflet și trup în așa fel încât trupul să apară numai ca o barieră pentru suflet, nu și ca un mediu care ușurează comuniunea spirituală dintre oameni? Dacă trupul ni s-ar prezenta în toate privințele numai ca o piedică a vieții spirituale, am putea conchide că această funcție ține de însăși ființa lui. Dacă, însă, în alte privințe, trupul se prezintă ca un mediu fericit de manifestare a spiritului, dacă funcția trupului ca barieră e înfruntată de o funcție a trupului ca mijloc de revelare a sufletului, atunci suntem îndreptățiți să afirmăm că trupul e menit să ușureze arătarea sufletului, nu să o împiedice.

Asemenea aspecte ale rolului trupului avem atât de multe, încât mulți cugetători și artiști consideră vizibilitatea trupului și sonoritatea cuvântului și a glasului ca forme necesare de arătare a spiritului și a frumosului.

Ion Petrovici amintește în eseul „Dincolo de zare” de observația lui Louis Lavelle, că morții ne devin mai prezenți

în suflet în urma faptului că nu-i mai împiedică învelișul corpului. Lucrul este adevărat într-o privință. Dar în alta, prezența aceasta e pentru noi extrem de vagă și, prin urmare, de nesigură.

Dacă n-am crede în nemurirea sufletului, simpla experiență a vreunei legături cu cei morți ar fi ceva cu totul nesatisfăcător. Cum se face că acolo unde lipsește credința, nu se produce presiunea acestei prezențe a celor morți, pentru ca să admită toți nemurirea?

Singura prezență, certă pentru experiența noastră, a altora este cea în trup. Trupul acelora nu este numai o piedică pentru cunoașterea lor, ci și singurul mod prin care putem ști, de fapt, de existența lor, prin care ni se apropie gnoseologic realitatea lor, ni se precizează ființa lor și putem intra cu ei într-o comuniune de care nu ne îndoim. Oricât de intensivă ar fi influența spirituală a altuia de la distanță sau, în genere, dintr-un plan nevăzut, dacă nu se prezintă corporal înaintea noastră, influența aceea nu are caracterul înalt al comuniunii. Oricât de atotprezent e Dumnezeu, aproape de noi ca dat cert, ca factor de comuniune, ne devine numai prin întrupare.

Funcția trupului, chiar în actuala lui stare de păcat, nu poate fi determinată numai negativ, ci și pozitiv, adică în termeni antinomici, arătându-se prin aceasta că numai prin păcat s-a amestecat funcția lui pozitivă cu una negativă, iar păcatul n-a putut distruge destinația lui originală, ci numai întuneca.

În orice caz, prin cele anterioare n-am evidențiat decât faptul că, noi fiind în trup, subiectele altora ne sunt mai dezvăluite, mai certe, mai apropiate când sunt îmbrăcate în trup. Dar putem conchide de aici că, de fapt, ele nu se pot

manifesta atât de ușor când sunt fără de trup sau numai noi, fiind îmbrăcați în trup, nu putem constata manifestarea lor? Pe lângă aceasta, ne putem întreba: Dacă noi nu le cunoaștem satisfăcător dezbrăcate de trup, oare, nici ele nu ne pot cunoaște, fie pe noi, cei îmbrăcați în trup, fie sufletele fără trup?

Despre viața spiritului omenesc dezbrăcat de trup, despre felul cunoașterii raporturilor sale de comuniune, nu putem ști nimic concret. Putem bănuși, însă, că, pe de o parte, ea e mai liberă, mai plină, mai înălțată în cugetări, în urma înlăturării trupului actual îngroșat, dar, pe de alta, ea nu se poate împărtăși de bucuriile comuniunii depline pe care le ocazionașă raporturile precise, care între subiectele umane pot avea loc numai când se află în trupuri. Probabil că gradul de comuniune, posibil de realizat prin trupurile pământești îngroșate în urma păcatului, îl ating și chiar îl întrec sufletele după moarte. Dar deplinătatea comuniunii nu o pot ajunge decât în trupurile înviate.

Învierea înființează o nouă apropiere între subiectele umane și, desigur, într-un fel în care nu ne putem imagina, și între ele și Dumnezeu, întrucât peste tot viața spiritului omenesc în trupul pur e mai plină, iar realitățile spirituale ale lumii i se înfățișează mai certe, mai concrete.

Învierea L-a adus și pe Iisus într-o mai mare apropiere de oameni. Desigur, întrucât trupurile acestora nu sunt și ele înviate, apropierea deplină se va realiza numai după învierea tuturor. Dar trupul Său a devenit un mediu desăvârșit al manifestării sufletului Său, și prin aceasta, și al dumnezeirii. Tocmai aceasta înseamnă o mai mare apropiere a Lui de noi, ca spirit omenesc și ca dumnezeire. Apropierea aceasta se înțelege că e de altă natură decât cea din trupul pământesc. Un om în trupul pământesc ne este aproape

întrucât trupul lui are inerția și legile obișnuite ale trupului nostru, cu care sunt conforme simțurile noastre de aici. Dar spiritul lui ne este mai puțin descoperit. Iisus Se afla în trupul pământesc, într-un anumit înțeles, mai aproape ca după înviere. Cu atât mai mult, cu cât trupul Lui era și în acest timp îndumnezeit, deoarece nu stimula spre păcat, iar spiritul nu întâmpina atâta greutate în a se revela prin el. Dar, întrucât Iisus a luat de bunăvoie un trup supus legilor de inerție, de opacitate, de spațiu și de întreținere materială, nu se manifestau prin el în chip atât de firesc și de plinar sufletul Său omenesc și dumnezeirea, ca prin trupul înviat. Trupul acesta cuprindea posibilitatea morții, deci anumite scăderi. Nu avea desăvârșirea de viață, nu se afla în starea unui trup ce a biruit moartea. Toate acestea constituiau greutăți și pentru revelarea realității spirituale a lui Iisus. Ele explică putința unei înălțări a Lui prin înviere și înălțare.

În trupul pământesc, apropierea Sa era slăbită și îngustată la cercul oamenilor între care Se mișca. După înviere, apropierea crește atât în intensitate cât și în lărgime, nemaiîmpiedicându-L spațiul nostru de-a fi în același timp aproape de fiecare om. După înviere, e mai aproape de umanitate și e mai aproape de om, fiind ridicat El însuși ca umanitate și om la o maximă comunicativitate spirituală, tocmai întrucât e mediu mai deplin al revelării lui Dumnezeu.

Învierea cu trupul a însemnat atât o înălțare a propriei Sale stări, cât și o apropiere mai mare de oameni, o mai mare eficacitate asupra spiritului lor. Sunt două aspecte ale aceluiași efect. Dar ridicarea propriei Sale stări înseamnă și o mai mare apropiere de Dumnezeu, ca om.

Apropierea Sa de Dumnezeu n-ar însemna și o intensificare a eficienței Sale asupra spiritelor omenești, dacă această

ridicare n-ar fi a unui om, a unei ființe, care, pe lângă toată ridicarea Sa mai presus de starea actuală a oamenilor, rămâne în legături ontice cu aceștia. Numai prin faptul că a trăit în istorie cu o față reală de om, a simțit și a suferit ca ei și pentru ei prin toate atributele omenești, ridicarea Sa nu-L scoate din legăturile cu umanitatea, iar oamenii simt prin amintirea feței și a vieții Lui istorice, dar și prin alte fire mai actuale, influența Lui asupra lor.

Prin înviere, Iisus, ridicându-Se ca om mai aproape de Dumnezeu, S-a ridicat prin însuși acest fapt la treapta cea mai înaltă a omenității, care e o maximă comunicativitate a spiritului Său în relațiile cu oamenii. Învierea e spiritualizarea trupului, copleșirea lui totală prin spirit, actualizarea cea mai deplină a potențelor spiritului. Deoarece spiritul e sesizat de noi în măsura înălțării noastre spirituale, apropierea lui Iisus după înviere e experiată mai puternic de cei ce trăiesc mai mult prin puterile spiritului.

Despre ființa și atributele trupului înviat al lui Hristos nu poate omul din trup pământesc să spună ceva determinat și inteligibil.

Evangheliile, pe de o parte, ne relatează că trupul lui Iisus a putut fi pipăit cu mâinile, a primit hrană, iar, pe de altă parte, că pătrundea prin ușile încuiate, apărea și dispărea din ochii Ucenicilor și, în general, că atingerea fizică obișnuită de mai înainte nu mai era posibilă, cum se vede din cazul Mariei Magdalena în dimineața Învierii.

Prot. Serghei Bulgakov spune că, într-un anume fel, trupul lui Hristos cel înviat era spațial, dar de-o altă spațialitate decât cea a lumii materiale. „Trupul înviat al lui Hristos, cu excepția «aparițiilor», rămâne inaccesibil Ucenicilor și dincolo de perceptibilitatea omenească. Domnul Se conforma

pe Sine acestei perceptibilități, întorcându-Se, oarecum, în această lume senzorială, făcându-Se accesibil simțurilor, vederii și chiar pipăirii” („duhul trup și oase nu are, cum vedeți la Mine”, *Luca 24, 39*)⁶⁴.

Iisus Și-a ridicat trupul, desigur, din mormânt. Dar nu știm dacă trupul înviat nu aparține unei ordini și unei structuri la care nu se pot ridica simțurile actuale ale trupului nostru. În acest caz, trupul lui Iisus nu era vizibil datorită unei naturi compacte asemenea celei a noastre, ci se făcea prin voință vizibil în planul nostru, conformându-se capacității de percepție a Ucenicilor, însă în așa fel ca, totodată, ei să-și dea seama despre caracterul deosebit al acestui trup. El avea în chip real un trup a cărui continuitate cu trupul pământesc e sigură și, în acest trup real, dar de structură totuși înnoită și aparținând unui plan transcendent, era înțemeiată puțința ca Iisus să se facă vizibil când și unde voia, nu ca arătare inconsistentă, asemenea teofaniilor și angelo-faniilor din Vechiul Testament, ci cu trup adevărat și statornic. Și înainte de înviere trupul lui Iisus se putea face nevăzut, dar pe când atunci vizibilitatea în planul nostru era starea lui obișnuită, după înviere invizibilitatea este starea obișnuită.

Există oare o spațialitate, o vizibilitate și chiar o materialitate transcendentă spațialității și materialității chipului actual al lumii și capacității noastre de percepere, dar proprii chipului viitor al lumii, căruia vom aparține după înviere toți? Spațialitatea și corporalitatea din acel plan realizează, oare, într-un chip satisfăcător sinteza între forma de prezență a spiritului și a trupului, între localizare și supraloca-

⁶⁴ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 314.

lizare, între spațialitate și supraspațialitate? Sunt probleme ce vor rămâne deschise până la descoperirea acelu chip desăvârșit al lumii.

Merejcovschi spune că trupul lui Iisus trecea când voia din cele trei dimensiuni ale lumii noastre într-a patra⁶⁵. Karl Heim găsește această sugestie minunată⁶⁶.

Dar cine poate ști în ce constă acea ordine a celei de-a patra dimensiuni?

Prot. Serghei Bulgakov observă nimerit că „petrecerea lui Iisus cel înviat în lume până la înălțare stabilește legătura între starea actuală a lumii cu trupul sufletesc al omului și între starea preamărită a lumii de după schimbarea universală și transfigurarea făpturii cu trupul duhovnicesc al omului”⁶⁷.

Dacă trupul lui Hristos s-ar fi înălțat din mormânt dintr-o dată la cer, chiar dacă s-ar fi făcut aceasta în văzul Ucenicilor, nu s-ar fi produs o suficientă dovadă despre învierea Lui. Dar, în afară de aceasta, rămânerea lui pe pământ timp de patruzeci de zile, într-un anumit contact cu oameni din această lume, confirmă legătura ce se păstrează între Hristos cel înviat și lumea aceasta și după ce nu Se mai arată vizibil. Între trupul lui Hristos cel înviat și lumea aceasta nu există o imposibilitate de relație. Deoarece prin înălțarea la cer Iisus n-a părăsit trupul cel înviat, nu există un motiv serios ca legătura Lui cu lumea aceasta să nu poată continua, odată ce, în general, prin înviere, Iisus a restabilit legătura Sa cu lumea, iar prin petrecerea mai îndelungată în contact cu ea, Și-a manifestat voința de-a o menține.

⁶⁵ D. MEREJCOVSCHI, *Tod und Auferstehung*, Leipzig, 1935, p. 377.

⁶⁶ Karl HEIM, *Jesus der Weltvollender*, Furche-Verlag, Berlin, 1937, p. 193.

⁶⁷ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 417.

Pentru Serghei Bulgakov, care susține că Iisus, prin înălțare, a părăsit trupul, semnificația aceasta a petrecerii Domnului pe pământ după înviere nu se mai poate întemeia. Dacă Iisus, înălțându-Se, a lepădat trupul, a încercat o schimbare atât de radicală, încât legătura Lui cu lumea, restabilită prin trupul înviat, a putut fi supusă și ea la o modificare totală. Dacă a fost nevoie să învie cu trupul pentru a restabili apropierea Sa cu lumea, oare, prin noua părăsire a trupului nu a pus iarăși o distanță între El și lume? Și atunci mai poate avea petrecerea lui Iisus pe pământ timp de patruzeci de zile înțelesul de-a arăta legătura continuă ce va exista și după aceea între El și lume?

În afară de aceea, ce rost a mai avut învierea lui Iisus cu trupul, dacă după patruzeci de zile l-a părăsit din nou? Însemnătatea acestui fapt e redusă la o simplă demonstrație a continuării existenței lui Iisus după moarte.

Serghei Bulgakov îi mai găsește semnificația de-a prelungi slujirea arhierescă a lui Iisus între oameni. Dar rostul acestei prelungiri nu prea poate fi pus în evidență.

Două întrebări se mai pun în legătură cu învierea Domnului: 1. Dacă oamenii sunt sortiți să învie numai toți odată, la schimbarea chipului acestei lumi, cum de a făcut Iisus excepție de la această lege? 2. De ce n-a continuat Iisus după înviere să Se arate oamenilor până la sfârșitul lumii?

Punând întrebarea, cum de a înviat Iisus singur, nu înțelegem să ne întrebăm cum a avut El puterea să învie, ci cum a fost posibil să Se desfacă din solidaritatea cu umanitatea în această privință și să Se dispenseze de condiția cosmosului transfigurat, pentru a petrece într-un corp înviat?

Învierea lui Iisus trebuia să se producă curând după moartea Lui și înainte de sfârșitul lumii acesteia și învierea

tuturor oamenilor, pentru întemeierea credinței în învierea viitoare și pentru că nu se putea ca El să nu înlăture îndată orice efect al morții.

Putința ca să învie și să existe singur ca înviat, fără continuitatea cu întregul cosmos transformat, își are izvorul în dumnezeirea Sa. „Acest fapt trebuie să stea în legătură cu avantajul infinit ce-l are Hristos în raport cu noi ceilalți... El singur nu trebuie să se întoarcă din depărtarea de Dumnezeu ca un fiu pierdut în casa părintească. Căci El nu a căzut niciodată din starea de Fiu... Contactul cu izvorul vieții nu s-a întrerupt la El nicicând. Puterea dumnezeiască, din care trăiește întreaga creație și de la care ne-am exclus tot mai mult prin vina noastră, străbate deplin ființa Lui. Că Fiul a luat asupra Sa neputința și umilirea, aceasta stătea în contradicție cu ființa Sa adevărată... Odată ce misiunea Sa a fost împlinită, a trebuit să se petreacă ceva asemănător cu ridicarea unui stâvilar și cu revărsarea apelor adunate ale râului cu o nouă forță în albia lor... Aici nu mai era posibilă amânarea.”⁶⁸

Lângă intimitatea dumnezeirii, unde s-a sălășluit omenitatea uneia din acele trei Persoane treimice, s-au produs condițiile necesare pentru existența trupului înviat al lui Iisus și aceste condiții formează temelia ce stă gata să primească noul chip al lumii sau să străbată prin întreaga ei realitate, impunându-i legile atunci când va veni sorocul. Astfel, prin învierea lui Iisus, s-a făcut începutul lumii viitoare, care stă deocamdată ascunsă privirilor noastre. „Învierea lui Hristos e ca trezirea primăverii. Ea este începutul noii creații a lumii, care numai prin pauza creatoare, în care încă ne aflăm, e oprită pentru un anumit timp, înainte de-a fi dusă la capăt.”⁶⁹

⁶⁸ Karl HEIM, *Jesus der Weltvollender*, pp. 178-179.

⁶⁹ Karl HEIM, *Jesus der Weltvollender*, p. 186.

Temeiul lumii viitoare, înființat de Iisus în persoana Sa prin înviere, stă în legătură cu lumea aceasta și o influențează, pregătind-o pentru transformarea ei întreagă după chipul Lui. Cealaltă lume aparține prezentului în Iisus Hristos, în ascunsul actual, dar e și o realitate a viitorului. Realitatea eshatologică e și prezentă, ca o paralelă a istoriei și ca o forță ascunsă a ei, dar e și viitoare, având să înceapă în forma ei descoperită și deplină de la capătul final al istoriei. Eshatologia prezentă, dar ascunsă, nu stă despărțită de chipul lumii acesteia, ci exercită asupra lui o atracție. Această atracție are două aspecte: printr-unul ne face să ne simțim aproape de ea în tot cursul vieții istorice. E ca o lumină care ne însoțește, pentru unii mai puternică, mai intuită, pentru alții mai puțin. Prin celălalt aspect al atracției, eshatologia ni se vedește ca zonă în care putem intra deplin abia la capătul vieții istorice. Propriu-zis, eshatologia contemporană vieții noastre istorice ni se arată aproape numai spre a ne determina să ne pregătim a o găsi cu adevărat la capătul drumului istoric, care ne duce la ea nu scurtându-l cu orice chip, ci concepându-l ca împlinire a unei datorii față de semenii și de ansamblul istoric în care am fost plasați. Eshatologia prezentă e ca un prieten care ni se face simțit pe după un zid, îndemnându-ne să mergem paralel cu el până la capătul zidului pentru ca să-l putem acolo îmbrățișa.

Numai așa se poate rezolva disputa în jurul întrebării dacă eshatologia e realitate paralelă și opusă timpului, sau final-istorică⁷⁰.

⁷⁰ Disputa aceasta e proprie protestantismului, care oscilează între un raționalism care după lumea aceasta nu mai așteaptă nimic, știind doar de o comunicare din istorie cu anumite valori supratemporale, și între

Influența eshatologiei prezente asupra noastră nu vrea să ne scoată din istorie, chemându-ne să ne retragem, ca

o tendință stil Luther, după care omul în viața de aici nu primește niciun har dumnezeiesc, ci trăiește exclusiv prin credința în primirea lui viitoare. Deși extrem lutherică, teologia dialectică s-a declarat și ea pentru o eshatologie paralelă și atât. R. BULTMANN, un reprezentant de frunte al acestei eshatologii, spune: „Tot mitologiei îi aparține așteptarea unui sfârșit viitor al lumii în timp.” (*Jesus*, 1926, p. 53). Vezi mai detaliat despre ideea aceasta a lui Bultmann la Paul ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, 1933. Iar pentru ideile asemănătoare ale lui K. Barth, vezi Fritz BURI, *Die Bedeutung der neutestamentlicher Eschatologie für die protestantische Theologie*, 1935, pp. 42-45. O poziție mai justă la protestanți, în această privință, reprezintă Paul Althaus. Bazându-se pe primele 3 ediții ale operei *Die letzten Dinge*, apărute în 1922, 1924, 1926, Fr. BURI, *Die Bedeutung der neutestamentlicher...*, p. 47, declară eshatologia lui P. Althaus analoagă cu a teologiei dialectice, adică supratemporală și nu final-temporală. Dar în ediția a 4-a, din 1933, P. Althaus explică critica sa împotriva eshatologiei final-temporale nu în sensul că nu ar admite că viața viitoare urmează după aceasta, ci numai pentru a dezmoți cugetele care s-au obișnuit să considere că sfârșitul nu va veni până nu se vor împlini toate „semnele” din Apocalipsă, până nu se va realiza istoria ca un organism. El a voit să arate că în tot momentul poate veni sfârșitul istoriei, cum în tot momentul poate veni sfârșitul omului, chiar dacă nu a îmbătrânit. Precum comunitățile Noului Testament trăiau cu gândul că Domnul vine curând, așa și noi să trăim cu acest gând. („Așteptarea parusiei are aceeași actualitate ca așteptarea morții. Și în acest sens concret, posibilitatea sfârșitului există în orice moment pentru noi, pe care îl putem trăi ca pe momentul ultim.” [P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, 1933, p. 265]). „Semnele”, pe care le cântărește teologia pentru a se liniști că încă nu e apropiat sfârșitul, le explică Althaus ca determinate de evenimentele contemporane cu scriitorul Apocalipsei, deși ele pot avea o aplicare permanent-istorică. Iată cum își interpretează Althaus poziția din primele ediții ale cărții, considerată de critici ca o opoziție față de eshatologia final-temporală: „Adevăratul meu scop, de la prima ediție a acestei cărți, și adevăratul sens al luptei mele împotriva eshatologiei sfârșitului istoriei a fost acela de a reactiva actualitatea așteptării sfârșitului în eshatologie, de a readuce eshatologia în acest sens de la teorie la teologie, de a-i înapoia seriozitatea teologică.” (p. 267). Mai accentuat scoate în relief realitatea actuală a eshatologiei – întemeiată prin Înviere – și, în același timp, caracterul ei de țintă finală spre care e atrasă lumea,

printr-un reflux, din viața istorică, la sânul ei, într-o stare de contemplație. Ea, dimpotrivă, ne obligă să săvârșim drumul până la capăt cu fidelitate și conștiinciozitate.

Walter KÜNETH în opera sa *Theologie der Auferstehung* (München, 1935). „În Domnul înviat e pus începutul eonului învierii și, prin aceasta, realitatea ultimă și veșnică își ia începutul. În Hristos cel înviat e cuprinsă anticipat întreaga existență a noului eon, învierea lui Iisus este o anticipare a noii lumi a lui Dumnezeu. Prin aceasta, învierea lui Iisus câștigă caracterul unei răspântii a timpurilor, însă astfel că vechiul eon este încă de față când începe cel nou... Din acest început al noului eon în învierea lui Iisus, nu rezultă desființarea celui vechi, ci o relație de opoziție și lăuntricitate a lor [das Verhältnis eines Gegeneinander und Ineinander der beiden Aeonen].” (pp. 242-245). Eonul învierii – ca anticipație – este, după Küneth, atât de ascuns, încât nu există nicio continuitate între el și cel vechi, de la suprafață. Nu e ascuns în sensul că nici nu știm de el, dar dincolo de știrea despre el prin credință, nu se mai prelinge din el peste noi, peste eonul vechi, din care se constituie ființa noastră pământească, nimic. („Ambele eonuri se află în relație temporală de contemporaneitate și simultaneitate, însă obiectiv privind în relație de contradicție. Eonul vechi este modalitatea existențială vizibilă și obiectivă, eonul învierii dimpotrivă, realitatea nevăzută și ne-obiectivă.” [pp. 245-246]). Dar această știre despre eonul ascuns al învierii nu o putem avea decât printr-un har ce ne vine din el. Prin urmare, o anumită comunicare între el și lumea noastră tot există. Comunicarea aceasta are, desigur, anumite limite. Eonul acesta nu poate trece prin evoluție treptată în celălalt. Până la catastrofa sfârșitului el rămâne inapt de a se transforma în eonul celălalt. Puterea ce coboară din eonul învierii nu schimbă lumea aceasta pieritoare și trupul stricacios, în mod treptat, într-o ordine netrecătoare. Stricăciunea trupească e cadrul în care trebuie să lucreze puterea ce ne vine din acea ordine. Dar în acest cadru se pot realiza uriașe progrese spiritual-etice pe acest pământ. Istoria ar fi deposedată de orice tensiune dacă nu ar exista această posibilitate de progres spiritual individual și colectiv în cadrul ei. Destinul pământesc al fiecărui ins s-ar putea socoti împlinit din momentul ce a avut posibilitatea de a se decide pentru credință sau necredință. Istoria se transformă într-o figurație statică, în concepția aceasta protestantă, în pofida tensiunii ei nereținute spre ținte tot mai înalte. Dar în raza acestui eon nicicând nu se poate ajunge la o țintă absolut desăvârșită, deci la o liniște. Lumea aceasta fără tensiune nu se

E o greșeală să ne retragem din mijlocul vieții istorice.

Dar e una și mai mare să ne grăbim în săvârșirea drumului. Zadarnic am căuta să terminăm mai repede viața de aici. La viața deplină eshatologică tot nu ajungem, până nu se termină sorocul întregii lumi. Fiecare așteaptă învierea până vin toți. Amânarea învierii personale până la sfârșitul întregii lumi și până la judecata universală înseamnă o confirmare a valorii istoriei, a complexului colectiv în care fiecare om are o misiune. Judecata universală nu înseamnă numai o judecată a fiecăruia atunci când se face a tuturor, ci și o judecată de ansamblu asupra omenității, asupra operei ei comune, a istoriei. Din judecata aceasta de ansamblu se va desprinde și judecata asupra fiecăruia în parte.

Câte fapte și cuvinte de-ale fiecăruia din noi nu se amestecă în faptele și cuvintele altora, ca influențe sau ca lucruri de-a gata? Viața și opera fiecăruia din noi e împletită cu a altora, antecesorii sau contemporanii. Iar noi, la rândul nostru, suntem prezenți în viața și faptele oamenilor contemporani sau posteriori.

Nu se va putea rosti o judecată asupra noastră individuală fără să se rostească implicit și asupra altora. De aceea, judecata din urmă nu poate fi decât universală. Vom fi judecați prin arătarea efectelor faptelor noastre până la sfârșitul istoriei și, deodată cu judecata asupra noastră, va cădea judecata asupra atâtor antecesorii și urmași.

poate cugeta. Iar aceasta înseamnă o permanentă relativitate. Înseamnă că prin ea nu poate ajunge unde tinde. Trecerea în eonul desăvârșit nu poate fi decât opera lui Dumnezeu, nu a unei evoluții strădalnice, ceea ce nu înseamnă, însă, că aceasta nu-și are și ea însemnătatea ei. Walter Küneth are dreptate când afirmă că sfârșitul lumii acesteia și arătarea celeilalte nu se va petrece în forma actuală a timpului, dar nu are când socotește că nu există în lumea noastră o strădanie spre acea desăvârșire, ajutată de puterile ce coboară din eonul ascuns al învierii prezente în Iisus Hristos.

Avem aici încă un motiv pentru care nu putem învia câte unul, căci învierea coincide cu judecata. Numai Iisus, care nu trebuie să suporte cu noi acea judecată, a înviat singur, înainte de toți. Numai Iisus, căpetenia mântuirii noastre și pregătitorul fericirii veșnice, S-a putut ridica cu trupul mai înainte. Noi, ca oameni, trebuie să reflectăm și în această solidaritate păcătoșenia noastră.

Iisus, ca Dumnezeu, Se ridică peste această solidaritate, iar pe de altă parte, fiind și om, rămâne totuși într-o legătură cu noi. E ridicat peste noi numai ca să ne pregătească și de acolo pentru ridicarea noastră la acea formă desăvârșită a existenței. El este și după jertfa pe cruce, și prin înviere, și prin înălțare, Mijlocitorul.

Solidaritatea cu noi și-a arătat-o prin faptul că după înviere a petrecut, totuși, patruzeci de zile printre noi, din ceea ce rezultă că și după acele patruzeci de zile menține o legătură cu noi până la sfârșitul istoriei.

Dar deosebirea de noi, ridicarea peste noi, dar în favoarea noastră, se arată nu numai în faptul că a înviat, ci că S-a și înălțat după cele patruzeci de zile.

Ce înseamnă înălțarea și de ce S-a înălțat? De ce n-a prelungit forma de prezență a celor patruzeci de zile până la sfârșitul lumii? Cu aceste întrebări trecem la capitolul despre Înălțare.

3. ÎNĂLȚAREA LA CER

Înălțarea este ridicarea omenității lui Iisus în intimitatea ultimă a Sfintei Treimi și la starea de cinste, putere și suveranitate deplină. „Dogma înălțării cuprinde ideea că natura omenească preamărită a lui Hristos, înălțată la cer, a intrat

în sânul însuși al Sfintei Treimi. Dumnezeu-Omul S-a așezat la dreapta Tatălui nu numai cu natura dumnezeiască a Sa, ci și cu natura omenească, constătătoare din suflet și trup, din corporalitate însuflețită și înduhovnicită”⁷¹.

Deși cuvintele de mai sus par a spune contrariul, Serghei Bulgakov susține că, deoarece în sânul Sfintei Treimi nu se poate imagina existența unui spațiu în care să ia loc trupul, Domnul S-a înălțat la cer fără trup. A ridicat în intimitatea slavei divine numai un chip ideal, o energie a trupului, prin care și-a format trupul venind în lume și care a lucrat prin trup. „Acest trup «duhovnicesc» înălțat nu e trup în sensul întrupării pământești, ci e forma ideală sau chipul trupului, energia lui, prin care a și fost închipuit trupul întrupării”⁷². Ea este Sofia creată, înălțată la suprema spiritualitate și împreună cu Sofia necreată în sânul lui Dumnezeu prin al doilea ipostas. Prin ea, Logosul Se plasează în relația intimă de trup cu toată creația, pentru a o îndumnezei întreagă. Numai fiindcă nu mai are un trup individual, Logosul, prin înălțare, Se face apropiat tuturor, energia corporalității Sale ținând toate în legătura de trup cu El însuși. În lumina acestei idei înțelege Serghei Bulgakov și Taina Euharistiei.

Dar ideea aceasta nu are bază nici în Sfânta Scriptură, nici în Tradiția Bisericii. Apostolii L-au văzut pe Iisus înălțându-Se cu trupul și așa Îl vor vedea oamenii, venind pe norii cerului la a doua venire. Serghei Bulgakov admite că Iisus Se va îmbrăca iarăși în trupul Său la a doua venire. Dar unde ar sta trupul Său până atunci, dacă l-ar fi părăsit?

⁷¹ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 421.

⁷² S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 424.

Scriptura și Biserica acordă o însemnătate atât de capitală învierii cu trupul, socotind-o ca adevărata biruință asupra morții, încât sunt departe de gândul de-a o anula iarăși printr-o învățătură precum cea a lui Bulgakov. De ce ar mai fi înviat Hristos, dacă Și-a părăsit trupul la înălțare? Bulgakov spune că, păstrând acea energie a trupului, Iisus nu S-a decorporalizat prin înălțare, cum a făcut prin moarte. „Aceasta nu e o despărțire de trup, cum s-a întâmplat prin moartea biruită de Domnul pentru veci”⁷³. Dar în ce a putut consta energia trupului, păstrată de Domnul prin înălțare, ca un plus față de sufletul omenesc păstrat prin moarte, suflet în care se afla și o putere de legătură cu trupul?

Teoria lui Bulgakov nu se poate încadra în înlănțuirea învățaturii creștine. Dacă pentru plinătatea omenității lui Hristos nu e necesar trupul, atunci nici pentru noi nu e necesară învierea. Teoria aceasta favorizează ideea că trupul a fost necesar pentru Iisus numai ca un instrument până a adus jertfa pentru oameni, nu ca mijloc de apropiere definitivă și deplină a lui Dumnezeu de oameni. Ea se apropie de teoria lui Anselm de Canterbury, deși ideea că mântuirea e o întoarcere a spiritelor la Dumnezeu, cu părăsirea trupurilor, e luată de la Origen. Motivul pentru care Bulgakov a adoptat această idee este, ni se pare, mai ales dificultatea ce-o întâmpină cugetarea omenească actuală de a-și închipui o înălțare a trupului în intimitatea existenței divine. Dar, odată ce e admisă, în general, întruparea unei persoane divine, nu mai e nicio greutate deosebită de a admite o nouă înălțare a trupului în cadrul intimei legături în care se află cu dumnezeirea. Serghei Bulgakov admite că Preasfânta

⁷³ S. BULGAKOV, *Agneta Bojii*, p. 424.

Fecioară Maria s-a înălțat, după învierea ei, cu trupul, neridicându-se totuși până în interiorul treimic, ci numai până deasupra întregii creații⁷⁴. Dar, dacă e posibilă peste tot o ridicare cu trupul într-altă ordine a existenței, nu mai e o greutate de-a admite o înălțare a Domnului cu trupul din ordinea existenței noastre.

E drept că Iisus S-a înălțat și ca om într-o regiune care depășește toată creația, chiar și pe Preasfânta Fecioară Maria, în regiunea slavei și autorității divine. Aceasta e mărirea la care a fost ridicat. Dar, întrucât această regiune nu e spațial superioară oricărei regiuni create, nu e necesară o părăsire a oricărei forme care stă în legătură cu vreuna din regiunile create. Suprema intimitate a trupului în raport cu divinitatea nu înseamnă decât capacitatea desăvârșită a acestuia de-a răsfrânge dumnezeirea. Dar, în orice caz, trupul omnesc rămâne ca o formă eternă de arătare a dumnezeirii Logosului și, prin aceasta, oarecum asimilată dumnezeirii și ca față proprie a ei. Pe lângă toată înălțarea, Iisus rămâne în legătură cu noi, iar aceasta înseamnă că rămâne om deplin. Îl leagă aceleași fire de noi, aceeași deplinătate a naturii omenești, ca și pe Preasfânta Fecioară Maria. Totuși, e mai sus decât ea întrucât, datorită dumnezeirii Sale, centrul persoanei Sale își are reședința în intimitatea dumnezeirii.

Numai fiindcă Iisus Își păstrează întreaga omenitate, asemenea nouă, înălțarea Lui, fiind o ridicare supremă a omenității în reședința divină, la dreapta Tatălui, este, în același timp, o apropiere supremă cu eficacitate divină de om, căci omenitatea Sa ne poate transmite acum toată puterea divină. E aproape de noi prin aceeași plenitudine a

⁷⁴ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 426.

omenității, ca și Preasfânta Fecioară Maria, dar cu o intensitate și cu o vastitate supraumană, datorită faptului că omenitatea Lui e mediul desăvârșit al acțiunii atotputernice a dumnezeirii atotprezente.

Dumnezeirea fără omenitate e prezentă altfel. Nu e aproape ca eficiență mântuitoare, ca intimitate accesibilă omenității noastre, ca putere ce ne convinge dinăuntru nostru. Altfel nu S-ar fi întrupat Fiul lui Dumnezeu. Numai rămânând om, Dumnezeu ne e aproape ca unul dintre noi, ca putere ce face parte, în același timp, din regiunea ontică a omenității. Înălțându-Se ca om în sânul dumnezeirii, Iisus a înălțat făptura, în genere, la Dumnezeu, a introdus-o în intimitatea Sfintei Treimi⁷⁵, întrucât El rămâne într-o comunicare, sporită la maximum, cu toată creația și Sfânta Treime, în sânul Căreia Și-a înălțat omenitatea Sa, Își revarsă prin aceasta puterea asupra întregii lumi.

Serghei Bulgakov are pagini admirabile despre apropierea lui Iisus Hristos de lume după înălțare. Dar, pe când el condiționează această apropiere de părăsirea trupului și de păstrarea unei energii prin care Hristos Își face din toată lumea un trup, noi susținem, ascultând de învățătura Bisericii, că apropierea aceasta e cu atât mai posibilă, cu cât Domnul rămâne mai mult în plenitudinea ontică a naturii umane. Prin această apropiere, coborând intim în fiecare om, lucrează nu numai de Sus asupra oamenilor, ci și dinăuntru lor, făcându-Și-i corp al Său în înțeles mai larg, constituind Biserica. Precum un om își pune pecetea influenței sale, a persoanei sale pe tot ce-i stă aproape și pe toate persoanele pe care le iubește și pentru care se jertfește, făcându-le să

⁷⁵ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 432.

cugete ca el, să simtă ca el, să-i urmeze lui și, prin aceasta, să devină un corp al lui, purtat de sufletul lui, la fel, Iisus, dar într-o măsură neasemănat mai mare, pătrunzând în intimitatea tuturor, îi face corpul Său mistic sau Biserica. „Domnul stăpânește nu numai de Sus, ca Dumnezeu, Creator și Providențiator, ci și dinăuntru, ca Dumnezeu-om, în baza nedespărțirii Sale de lume și această legătură lăuntrică este viața Lui în Biserică.” „El rămâne unit cu lumea nu numai euharistic, prin mâncarea tainică a Trupului și Sângelui Său în Sfânta Împărtășanie, ci și prin puterea Sa care lucrează în lume. Aceasta este prezența Lui duhovnicească în lume și participarea la viața umană, prezență nesacramentală, dar tainică, duhovnicească și invizibilă... Aceasta nu e atotprezență panteistă, luterică, ci, dacă se poate spune așa, un panhristism autentic, dinamic, adică viața lui Hristos în oameni și viața oamenilor în Hristos, într-o apropiere care, prin intimitatea ei lăuntrică, depășește orice altă apropiere.”⁷⁶

Tocmai pentru că Iisus Și-a ridicat, prin înălțare, omenitatea în ultima intimitate a Sfintei Treimi, păstrând și adâncind, în proporția înălțării, apropierea de toată omenirea, coboară la scurt timp după înălțare Duhul Sfânt peste cei ce sunt ai lui Hristos, realizând Biserica. Duhul Sfânt, ca iubire supremă a Tatălui, ca manifestare a intimității Lui, a coborât peste lume, întrucât S-a așezat întâi în chip desăvârșit peste omenitatea lui Hristos, ridicată în ultima intimitate divină. Întrucât omenitatea lui Hristos, înălțată în acea intimitate a Duhului Sfânt, asemenea dumnezeirii Lui, se află în același timp în cea mai adâncă intimitate a oamenilor care își deschid poarta interiorului lor prin credință, Duhul Sfânt îi

⁷⁶ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, pp. 426-427.

învăluie și pe aceștia, ca pe purtătorii de Hristos. Biserica, mistica omenitate a lui Hristos, primește pe Duhul Sfânt în calitatea ei de trup al lui Hristos. „Duhul Sfânt, odihnindu-Se deasupra lui Hristos, Se revarsă peste omenitatea pământească a Lui în persoana Apostolilor și, prin aceasta, se săvârșește lucrul lui Hristos pe pământ”⁷⁷.

Iisus este, prin această așezare a Lui în suprema intimitate a Treimii, dar și a omenirii, un continuu absorbitor al omenirii în zona dumnezeirii. „El conduce omenirea către Dumnezeu, o introduce în intimitatea vieții Sfintei Treimi. El apare astfel nu numai ca Împăciuitorul creaturii *păcătoase* cu Dumnezeu, ci și ca Mijlocitorul între creaturitatea însăși și dumnezeire.”⁷⁸

În alt loc am arătat cum Prot. S. Bulgakov, tăind precis cursul misiunii lui Hristos în cele trei demnități, afirmă că prin așezarea Lui la dreapta Tatălui se termină slujirea arhierescă și începe demnitatea împărătească.

Dar când ajunge să vorbească despre rolul de Mijlocitor, pe care îl împlinește Iisus după înălțarea la cer, își precizează ideea în sensul că Domnul continuă să fie arhieru, dar nu arhieru în umilință și suferință, ci în putere și mărire. Arhieria înseamnă acum o demnitate, nu o slujire, și înțelesul ei nu mai implică jertfa și intervenția pentru păcătoși, ci ea înseamnă, în general, o punte ontologică între dumnezeire și creație. De aceea, arhieria Lui continuă și după sfârșitul lumii.

„În arhieria Sa biruiește abisul ontologic care desparte pe Creator de creatură. Și această mijlocire nu se sfârșește în vecii vecilor, ea continuă chiar dincolo de hotarele acestei

⁷⁷ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 431.

⁷⁸ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 432.

lumi.”⁷⁹ „Sfânta Treime e întoarsă spre lume și Se unește cu ea prin Dumnezeu-Omul în dumnezeomenitatea Lui, asupra căreia odihnește Duhul Sfânt. Dumnezeomenitatea este, prin urmare, nu numai un fapt, ci și un act, nu numai un eveniment care a avut loc o singură dată, ci și o lucrare în continuare, o lucrare a lui Dumnezeu și o lucrare a omului, care se prelungește. Istoria lumii și a omului a devenit un proces divino-omenesc, iar Logosul nu este numai ipostasul *demiurgic*, prin care Dumnezeu este întors spre lume în lucrarea Sa creatoare, ci și ipostasul *istoric*, ca Mijlocitorul ce duce lumea prin Duhul Sfânt la mântuire... Istoria Lui (dacă ne putem exprima așa) se prelungește în cer și după Înălțare, pentru că ea cuprinde încă evenimente noi și neîmplinite, cum e a doua venire întru slavă, parusia, și celelalte evenimente arătate în Apocalipsă. (Cum e și arătarea lui Hristos către Apostolii Pavel, Ștefan și alți dreپți din Biserică.)”⁸⁰.

Viziunea aceasta cosmică a lui S. Bulgakov, în perspectiva căreia lumea ne apare ca pătrunzând val după val, în virtutea unei puternice forțe atractive, prin marea ușă care este Iisus Hristos, în intimitatea dumnezeiască, păcătuiește doar prin aceea că lasă prea mult în uitare pe Hristos cel ce mijlocește prin jertfa Lui, scoțând pe primul plan pe Hristos care mijlocește pur și simplu prin faptul că e întrupat, că întrunește în ființa Sa atât realitatea divină cât și pe cea creaturală.

Surprindem și aici, ca în toată cartea lui S. Bulgakov, tendința de-a reduce factorul persoană în favoarea factorului substanță, factorul libertate și interpunere voluntară în favoarea fatalității ontologice. Oarecum, lumea e unită și

⁷⁹ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 432.

⁸⁰ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 434.

sporește în unirea cu Dumnezeu în chip necesar prin forța de atracție ontică pe care o exercită Iisus în virtutea identității Sale, atât cu ființa lumii cât și cu ființa divină.

Față de această tendință trebuie să accentuăm că Iisus ne atrage spre Dumnezeu prin intensitatea unor acte de caracter personal. Ideea permanenței jertfei și în existența Sa cerească tocmai de aceea este afirmată de Sfânta Scriptură și de Biserică cu atâta insistență. Jertfa și suferința exprimă un raport bazat pe cel mai personal interes, întreținând o supremă dar liberă și personală intimitate. De altfel, arhieria nu poate fi separată de jertfă. Dacă Iisus continuă a fi arhieriu, continuă o actualitate a jertfei. Arhieria nu e o simplă punte ontologică, o împreunare a două substanțe opuse⁸¹. Ea este de caracter personal, mijlocind între factori personali ce nu sunt opuși prin substanță, ci prin conflict etic. Arhieria este mijlocire prin intensificarea dragostei personale atât față de un factor cât și față de celălalt. Dar dragostea către doi factori opuși prin conflict etic, cu scopul împăcării lor, este în același timp suferință. Arhieria este mijlocirea prin dragoste, nu prin substanță; prin jertfă, nu prin ființare pur și simplu. Numai întrucât pe planul cel mai înalt al existenței, și cu deosebire la Dumnezeu, substanța nu e altceva decât spirit, voință și dragoste, se poate vorbi și de-o apropiere prin substanță între Dumnezeu și om. Dragostea în intensitatea jertfei exercită cea mai mare forță de atracție. Desigur, pentru ca

⁸¹ Ea nu e nici numai un titlu simplu, câștigat prin jertfa trecută. Cum spune Johann TOBIAS BECK, în *Lehrwissenschaft*, I, 619 (după Ewald BURGER, *Der lebendige Christus*, p. 148): „Preoția netrecătoare”, la care a fost înălțat, nu este „numai o proprietate titulară sau o sinecură”, ci „o funcțiune vie”. Mântuirea nu este încheiată, nu e terminată și statică, ci în lucrare vie. Iisus este Mijlocitorul statornic, prin interpunere personală între Dumnezeu și oameni.

această dragoste să fie posibilă, cel ce-o manifestă trebuie să fie capabil de ea. El trebuie să fie Dumnezeu, ca să fie capabil de-o dragoste divină față de om, și om, ca să fie capabil de dragostea omului față de Dumnezeu. Dar dragostea lui Dumnezeu către om trebuie să se arate omului prin față omenească, în formă omenească, din intimitate omenească, iar dragostea omului către Dumnezeu trebuie să se manifeste cu putere și cu intimitate dumnezeiască. Trebuie să fie Dumnezeu cu față de Om omului și Om cu putere dumnezeiască lui Dumnezeu⁸². Dar nu simplu ca împreunare de naturi, ci ca persoană iubitoare și suferitoare, ca Arhiereul prin excelență.

După Epistola către Evrei, Iisus, ca adevăratul Arhiereu, a intrat în Sfânta Sfintelor, adică în cer, cu sângele Său vărsat pe Golgota, așa cum intra arhiereul Testamentului Vechi cu sângele de țap în imaginea Sfintei Sfintelor. Dar cine intră în cer intră în veșnicie. Actul sau înfățișarea cu care intră acolo câștigă o actualitate netrecătoare. Numai în baza acestei permanente actualități a jertfei Sale este Iisus arhiereu în veci. Actualitatea aceasta nu înseamnă numai memoria obiectivă a jertfei adusă odată, ci o anumită prezență subiectivă a ei în Iisus Hristos. El se află, până mai este de mântuit un om pe pământ, în starea de voință mântuitoare și de iubire suferitoare în care se afla când a adus jertfa pe Golgota. Prin această stare se manifestă suprema iubire și apropiere

⁸² Prin faptul că persoana lui Iisus Hristos întrunește natura dumnezeiască și omenească, actele Lui sunt și istorice, și supraistorice; ceea ce manifestă către noi vine din înălțimile cerului și ceea ce manifestă către Tatăl se înalță din inima omenească. După înălțare în transcendența cerească, Iisus, rămânând om, ne comunică din transcendență bunurile dumnezeiești. (Vezi și Martin Kähler, la Ewald BURGER, *Der lebendige Christus*, Stuttgart, 1933, p. 161).

a lui Iisus față de oameni și față de Tatăl. Prin ea apropiere pe oameni de Dumnezeu, prin ea e Mijlocitorul și Arhiereul, nu prin simpla împreunare în ființa Sa a celor două laturi ale realității⁸³.

Părintele S. Bulgakov susține că Iisus, în cer, este arhiereu numai întru mărire. E drept că în cer arhieria lui Iisus a intrat într-o fază nouă, în care mărirea apare pe primul plan. Dar starea de mărire nu este cu totul incompatibilă cu o anumită suferință pentru soarta oamenilor, care unora le ajută să se mântuiască. Vedem adesea că și la oameni, în stările cele mai profunde de spirit, se cuprind unul în altul elemente variate și opuse. Apostolul Pavel mărturisește adesea în epistolele sale asemenea stări, declarând aici că e plin de bucurie, aici că e mâhnit (de ex. *Filipeni* 2, 17; 2, 28). Adresaților le spune aici să suporte suferința, aici să se bucure neîncetat (*Filipeni* 1, 29; 4, 4). Desigur, în cer Iisus se află întru mărire; nimeni nu-L mai lovește ca pe pământ. Dar o anumită suferință, altfel decât cea de pe pământ, suportă și acum, cu totul benevol. „În viziunea Apocalipsei despre

⁸³ După Sfântul Maxim Mărturisitorul, Iisus Își asumă relațional păcatele noastre nu numai cât este pe pământ, ci în tot timpul, în calitatea Lui de cap al Bisericii. Asumarea aceasta a păcatelor altora se întâmplă între persoanele legate prin dragoste. Între Iisus, în calitate de cap al Bisericii, și între membrii Bisericii există această condiție de maximă apropiere prin iubire, care face posibilă asumarea păcatelor acestora prin El. Dar această asumare înseamnă participare la ceea ce împovărează pe cei cărora vrea să le ușureze situația, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Deci, Iisus suferă chiar după Înălțare pentru păcatele noastre, topindu-le prin această suferință până ce ne eliberează de povara lor. „Ci numai prin asumare din milostivire poartă, ca Cel ce este capul întregului corp, (patimile reproșabile), asemenea medicului, care împărtășește suferințele celui ce se chinuie, până ce Dumnezeu, Cel ce S-a întrupat pentru noi, ne va elibera de ele, împrăștiindu-le și desființându-le cu totul de pe noi prin puterea din trupul luat de El.” (PG 91, 237B).

Mielul ce stă pe tronul lui Dumnezeu, moartea lui Hristos și înălțarea Lui sunt văzute ca un întreg⁸⁴.

Cartea Părintelui S. Bulgakov lasă impresia că jertfa lui Iisus pe Golgota n-a avut decât rostul de-a desăvârși omenitatea personală a Lui, de a-I aduce mărirea și așezarea la dreapta Tatălui. Mântuirea oamenilor se datorează apoi acestei puteri, în care a fost așezată omenitatea lui Iisus după moarte. Deci, jertfa are numai un raport indirect cu oamenii și, în orice caz, ea aparține exclusiv trecutului.

Față de această concepție trebuie accentuat că jertfa este puntea directă și permanentă între Iisus și oameni și tocmai în aceasta se manifestă intimitatea și intensitatea caracterului personal al raportului dintre El și ei.

Jertfa curată a lui Iisus pe Golgota a fost nu numai cauza unui merit pentru care a fost ridicat și cu omenitatea pe scaunul dumnezeiesc – înălțare care s-a repercutat asupra întregii omeniri – ci și mijlocul permanent de apropiere și de eficiență asupra oamenilor. Pe aceasta se bazează realitatea Euharistiei. Propria-I jertfă, ca suferință din iubire față de Dumnezeu și pentru oameni, apropie pe Cel ce o aduce atât de Dumnezeu cât și de oameni, ceea ce, de altfel, formează un întreg. Pornind pe drumul apropierii de Dumnezeu și de oameni ca om prin întrupare, Iisus a făcut o parte din el până la Golgota, ca prin jertfa de pe cruce să-l străbată întreg dintr-o dată. Natura lui omenească dintr-o dată s-a îndumnezeit prin jertfă, arătând și transmițând prin ea în chipul maxim dumnezeirea. Nu e vorba numai de o transparență și transmisibilitate trupească, ci și de una sufletească. Toate puterile Lui sufletești devin incandescente de

⁸⁴ Ewald BURGER, *Der lebendige Christus*, p. 100.

iubire prin jertfa ce-o aduce. Prin jertfă devin capabile să poarte în ele, ca niște ruguri nearse, focul dumnezeiesc. Devin de-o neînchipuită frăgezime, de-o penetrabilitate și eficacitate negrăită asupra sufletelor omenești⁸⁵.

⁸⁵ Pentru explicația atât a modului cum, prin coborârea în intimitatea oamenilor, Iisus a luat asupra Sa răspunderea lor pentru păcat, cât și a modului cum, la rândul Său, Își transmite, mai ales după înălțare, prin dragoste, puritatea Sa acestora, pot fi folosite rezultatele la care au ajuns psihologia și antropologia mai noi, scrutând relația de iubire dintre două ființe. Acestea intră într-o comunicare reciprocă prin care cresc și tind spre o asemănare până la identificare. Este așa-zisul fenomen al „*imaginației*”, al „*în-chipuirii*”, care constă în aceea că chipul ființei iubite, primit înlăuntrul celeilalte, devine un impuls, care îi organizează toate puterile spirituale după modelul lui. Ceea ce nu poate face legea, porunca pentru înnobilarea omului, efectuează ușor chipul unei ființe iubite în care sunt concretizate virtuțile și idealurile. B. VIŞESLAVTEV, bazat pe teoriile lui Freud, Jung, Baudouin etc., vede această putere a chipului în faptul că vederea lui provoacă forțele din subconștient să se sublimizeze (*Etica preobrajennago Erosa*, Paris, YMCA-Press, p. 71 ș.a.). L. BINSWANGER, fără a mai pomeni de subconștient, stăruie asupra faptului că *imaginația*, între persoanele ce se iubesc, este reciprocă și ea nu este numai o iluzie subiectivă, ci o comunicare reciprocă de ființă, ca între vasele comunicante, încât cei doi ajung de au în comun tot ce au. „Dacă imaginația ar fi numai proiecție și închipuire, în sensul simplei fantezii a psihologilor, sau al iluziei, în sensul iluminist al unui Feuerbach sau Freud, nu s-ar putea distinge în ce măsură dragostea poate fi o «realitate»; pentru că pe ceva ireal nu se poate fundamenta nicio realitate. Dacă însă înțelegem imaginația ca un mod transcendent și incorporator de realitate al ființării și astfel cunoaștem unitatea transcendentă dintre fantezie, descoperire a realității și închipuire – în sensul proiectării credincioase a ființării ca ființă nesfârșită în ființă finită, astfel «realitatea dragostei», cel mai real lucru al ființării noastre, se menține ca imaginație și astfel ajungem la o înțelegere ontologică a «fantasmagoriei» dragostei (Franz v. Baader) și a magiei realității izvorâtă din plinătatea ființării.” „Distincția îngrijorătoare dintre ceea ce este al meu și ceea ce este al tău, ca individualitate, chiar ca existență, dispare aici.” (*Grundformen...*, pp. 146-147). „Numai realitatea iubitoare deține în totalitate; căci în totalitate deținem numai în dorul credincios care răspunde, în reciprocitatea continuă a *imaginației*, *inspirației* și *intuiției*, în

Astfel, Iisus ar fi putut dintr-o dată să învie după moarte, transmițând această forță spirituală trupului Său, și să Se înalțe, arătând intimitatea totală în care L-a așezat dintr-o dată jertfa de pe Golgota. Dacă n-a parcurs aceste acte dintr-o dată, aceasta se datorează nu unei evoluții ce a mai avut El să o străbată ca om – ceea ce ar însemna reducerea jertfei de la importanța ei unică în ce privește transformarea omenității lui Hristos – ci unor motive care au o însemnătate numai pentru oameni.

N-a înviat dintr-o dată, pentru a arăta că moartea Sa a fost reală și că viața numai cu sufletul, pe care o duc oamenii după moarte, este posibilă, dar e o treaptă inferioară față de viața în trupul înviat.

Nu S-a înălțat dintr-o dată după înviere, pentru a convinge pe oameni despre învierea Sa adevărată și pentru a arăta legătura Sa reală cu oamenii în viața lor de pe pământ.

întâlnirea iubitoare, cu alte cuvinte în autoînmulțirea neobosită a erosului." (*Grundformen...*, p. 278). „Toate acestea conduc la o mult prea îngustă înțelegere a revelației tu-ului sau a întâlnirii, care poate fi desemnată drept *intuiție*; căci ea este mult mai mult decât *contemplare și intuiție* în oricare formă sau decât o deținere pur empirică; ea este transformare în, însușire și imaginație, într-un cuvânt *schimbare*, nu doar vedere." (*Grundformen...*, p. 502). Fantezia și realitatea merg mână în mână cu iubirea, sporind la infinit existența comună. Tot ce-ți închipui înalt despre ființa iubită, ea primește de fapt, ca la rândul său să întoarcă asupra ta ca putere formatoare. În relația de iubire, două ființe își deschid izvoarele adânci ale existenței universale. Cu atât mai mult relația de iubire între om și Iisus-Dumnezeu, face ca toată puritatea și îndumnezeirea în care îl vrea Iisus ridicat pe om, să devină realitate de care se împărtășește acesta, de fapt. De la El se transmite omului tot ceea ce imaginează El ca chip ideal al omului. Chipul lui Hristos se comunică real omului ca putere ce-l face să crească după norma Lui, iar Hristos ridică pe om, prin faptul că-i contemplă cu dragoste chipul, în intimitatea spațiului infinit al inimii Sale, în „trupul” Său, care este Biserica.

(Mai mult însă, nu putea să rămână pe pământ după înviere, dacă nu voia să creadă oamenii că viața cu trupul înviat nu e decât o întoarcere momentană în lumea pământească și nu o existență care se cere după un alt cosmos.)

Iisus Și-a încetinit manifestarea efectelor jertfei de pe Golgota de dragul oamenilor.

Astfel, nici apropierea Lui supremă n-au simțit-o oamenii dintr-o dată după răstignire. Nici nu puteau suporta năvala simultană a întregii apropieri a lui Iisus și, prin aceasta, a Duhului Sfânt. Apostolii trebuiau să se obișnuiască întâi cu faptul învierii lui Iisus Hristos și trebuia să sape în ei un oarecare timp gândul uluitor și de-o semnificație etică copleșitoare că însuși Fiul lui Dumnezeu S-a răstignit pentru oameni. O anumită credință, deci o anumită apropiere a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos era și aceasta. Întreaga apropiere prin Duhul Sfânt o puteau primi însă numai după un timp de obișnuire cu mai puțin.

Dar această apropiere permanentă și supremă a lui Iisus de oameni are la bază continuu tensiunea Lui spirituală, prin care s-a și întemeiat: iubirea până la jertfă. Aceasta n-a dispărut din Iisus prin înălțarea la cer, altfel apropierea ar avea un caracter ontologic, de înrudire substanțială, nu un caracter personal. Iubirea până la jertfă, starea de spirit care L-a făcut pe Iisus să primească moartea pentru oameni, nu numai că rămâne și după aceea, ci – întrucât toate puterile sufletești ale Lui prin îndumnezeire se înalță și se intensifică, atingând o negrăită eficiență – crește și ea până la proporții ce nu ni le putem închipui. Iisus nu uită în cer de jertfa ce-a adus-o pentru oameni și nu se rușinează de ea, ci afirmă cu referire la ei ceea ce a făcut pentru ei. Iisus și pe tronul dumnezeiesc, în starea de slavă, e Mielul care apare „ca înjunghiat” (*Apocalipsa* 5, 6). Mântuirea lumii se lucrează, în

toată continuarea ei, nu prin poruncă împărătească, ci prin Mielul care, deși a învins moartea, rămâne înjunghiat. Marea și înălțatoarea putere care dă viață sufletelor omenești, care mântuie lumea, care o susține, destinând-o veșniciei, este nu o autoritate magnifică exterioară, nu o desfășurare de forță prestigioasă, ci iubirea suferitoare a Fiului lui Dumnezeu făcut om. Mielul înjunghiat este temelia lumii în curs de mântuire, în El este forța care întreține dinamismul lumii spre desăvârșire, spre creștere în spirit. Numai El ne deschide tainele cele mari ale cărții misterioase, care cuprinde desfășurarea vieții istorice. Jertfa pentru cele mici din lume a Celui mai mare, iubirea Lui dusă până la suferință, adică până la maxima concentrare, este ultima explicație a tot ce se arată nobil pe lume. „Mielul este făclia cetății”, adică a lumii mântuite și veșnice (*Apocalipsa* 21, 22), „din tronul Lui izvorăște râul și apa vieții” (22, 1).

Ceea ce s-a schimbat de la înălțarea lui Iisus la cer este că, începând de atunci, nu mai stă pe tronul suprem, de unde se conduc și se susțin toate, numai Dumnezeu ca Atotputernicul, care judecă pe oameni după norma inflexibilă a dreptății și-i face să simtă puterea Lui majestuoasă, ci pe acel tron e ridicat și Mielul, Acela care privește lumea cu ochii Celui ce-a suportat moartea din iubire pentru ea. Alături de Atotputernicia ce impune prin majestatea care înspăimântă sau trezește admirația, stă la dreapta, așadar la loc chiar mai de cinste – dar numai pentru că așa este voia Atotputerniciei divine – duioșia iubitoare, care pătrunde înăuntrul sufletelor, pentru ca să le câștige prin dragoste. De aceea spune Iisus în momentul în care avea să Se înalțe: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ” (*Matei* 28, 18). Din momentul înălțării și așezării la dreapta Măririi, un nou regim s-a instaurat la conducerea lumii, ca să zicem așa. Este investită

cu toată autoritatea și puterea o nouă metodă de tratare a oamenilor. De aceea poate Iisus să trimită acum pe Apostoli să învețe și să boteze toate popoarele lumii. Are autoritatea să o facă și le va da și puterea. Deși va lucra printr-o nouă metodă, întrucât ea este ridicată pe tronul dumnezeiesc, Iisus, care o reprezintă, va putea să fie, ca Acela ce are autoritate și însușiri dumnezeiești, în orice loc și în toate zilele cu cei ce activează în numele Lui (*Matei 28, 19-20*). Omenitatea desăvârșită, în supremă apropiere față de oameni, transmițând prin sine puterea dumnezeiască în forma care nu înfricoșează pe oameni, este înălțată pe tronul autorității divine. Evenimentul acesta nu are importanță numai pentru Iisus, ci pentru întreaga omenire. De unde înainte omenitatea stătea la distanță, ferecată sub păcat și sub mânia divină, acum ea este ridicată pe tronul lui Dumnezeu, ca să poată lucra cu puterea Lui, dar cu apropiere și ardoare frățească pentru mântuirea subiectelor omenești. Dumnezeu Îl ridică pe om lângă sine și-I spune: Mântuiește-Ți singur frații, spre aceasta ai la dispoziție de acum toată puterea Mea. Mai bine-zis, Își face pe Fiul Său însuși Om adevărat, născut pe pământ și înfrățit cu oamenii în toate afară de păcat, și apoi Îl așază în această calitate de-a dreapta Sa spre a lucra cu putere dumnezeiască și intimitate omenească, pentru mântuirea fraților Săi.

Însemnătatea înălțării lui Iisus ca om pe tronul dumnezeiesc se prezintă sub două aspecte ce stau în strânsă legătură. Pe de o parte, e chemat Omul ca să lucreze prin toată înruidirea lui ontică și prin toată fervoarea frățietății Sale, dar, în același timp, cu putere dumnezeiască, pentru mântuirea semenilor. Pe de alta, e ridicată omenitatea la suprema cinste, la aceea care se cuvine numai Creatorului și Stăpânului lumii.

Între consecințele uniunii ipostatice se cuprinde și una pe care n-am tratat-o în capitolul respectiv, deoarece e mai nimerit să vorbim despre ea aici. Ea constă în aceea că lui Iisus Hristos, în baza faptului că e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, că același subiect divin este și subiect al naturii umane, I se cuvine închinare ca lui Dumnezeu, fie că e privit din latura dumnezeirii, fie că din latura omenității Sale. Omenității Sale, desigur, nu privită de sine stătător (dar așa nici nu există), ci în ipostasul Cuvântului, i se acordă aceeași închinare ca și dumnezeirii Sale.

În afară de orice îndoială este pusă această învățătură prin înălțarea lui Iisus ca om pe tronul dumnezeiesc.

Amețitor este acest fapt: natura noastră, nu de sine stătătoare, dar în orice caz natura noastră reală, stă pe scaunul dumnezeiesc, la conducerea lumii. Desigur, nu s-a schimbat prin aceasta ființa dumnezeirii, dar de aici înainte participă și natura noastră, și se ține seama și de ea, la atotputernica chivernisire a lumii. Fiul lui Dumnezeu Se colorează de simțire omenească în tot ceea ce face. La conducerea lumii se află o minte, o simțire, un suflet ca al nostru și prin intimitatea ce există între toate subiectele ce trăiesc, simt și activează prin natura omenească, există o comunicare adâncă, o solidaritate tainică, între Cel ce ține cârma Universului și oameni, oarecum întreaga omenire participând la această conducere a lumii. Cel puțin prin rugăciune și dragoste către Iisus Hristos, toți avem o parte la conducerea lumii prin bunăvoința lui Dumnezeu de-a Se fi decis să ridice omenitatea noastră pe tronul ceresc. La cârma lumii sunt nu numai înțelepciunea și atotputernicia divine, ci și o inimă omenească, ce participă în același timp la soarta de suferință a omenirii, ușurându-i-o.

4. LEGĂTURA LUI IISUS CEL ÎNĂLȚAT CU OMENIREA ISTORICĂ

Iisus Hristos S-a înălțat la cer scurt timp după înviere, atât pentru a primi toată puterea dumnezeiască în conducerea lumii spre mântuire, cât și pentru a lăsa oamenilor latitudinea să se decidă liber întru a crede în El sau ba. Dacă ar fi continuat să stea cu mărirea trupului Său înviat între oameni, aceștia ar fi fost siliți să-L recunoască drept Dumnezeu. Istoria, ca arenă a vieții de libere decizii, ar fi devenit imposibilă.

Dar acum se pune întrebarea: Cum e posibilă legătura între Iisus Hristos cel înălțat și oamenii din istorie? Aceasta e totuna cu întrebarea: Cum poate fi Iisus Hristos nu numai o realitate trecută a istoriei, ci una permanent actuală, împreună cu jertfa și cu învierea Lui?

Când spunem că Iisus S-a înălțat la cer ne gândim că El S-a ridicat în planul veșniciei și, deși e ușor să cugetăm că El de-acolo urmărește cu interes viața noastră din timp, totuși ne e mai greu să pricepem cum putem noi din timp să fim apti de legătura cu Iisus Hristos, pe care El o intenționează. Cum se poate întâlni adică timpul cu veșnicia?

Când am semnalat rolul istoriei ca mediu propagator al Revelației, am văzut că istoria este însoțită de o prezență și de o lucrare ale lui Dumnezeu. Deci, chiar până nu S-a făcut Dumnezeu om, a fost posibilă o anumită încopciere a istoriei de Dumnezeu și o anumită apropiere a Lui de ea și o continuă rămânere în această apropiere. Dar, prin faptul că Iisus Hristos, chiar după înălțare, este Dumnezeu în natură omenescă, legătura Lui cu istoria trebuie să fie mai intimă. Iar acea parte de istorie, care stă în această legătură mai intimă

cu El și se desfășoară astfel, constituind un fel de miez al istoriei, este Biserica.

În Biserică e vie conștiința prezenței lui Iisus Hristos. Ea e comunitatea credincioșilor din fiecare timp cu El. Întrebarea este: Cum e posibilă această comuniune, dat fiind planul veșnic, în care viețuiește Iisus, și planul temporal-istoric, în care se desfășoară viața comunității credincioșilor?

Cea mai mare dificultate în calea înțelegerii acestei comuniuni o constituie deosebirea dintre timp și eternitate. De aceea, în teologia contemporană și, sub influența ei, și în filosofia de azi, problema timpului a ajuns în mijlocul dezbaterilor. S-a obiectat că noțiunea kantiană a timpului, ca formă goală pe care omul o umple cu conținuturile intuite, face imposibilă prezența în timpul actual a realității învierii Domnului. Ea face parte, în acest caz, sau dintr-un timp trecut, sau e în afară de timp și omul nu se poate ridica la ea decât ieșind din timp, ceea ce, după concepția lui Kant, e imposibil⁸⁶. „Noțiunea formală a timpului ne împiedică să înțelegem pe Hristos cel prezent ca pe o realitate.”⁸⁷

Teologia dialectică identifică timpul nu cu o formă, ci cu vremelnicia, cu caracterul trecător al tuturor lucrurilor

⁸⁶ W. KÜNETH: „Aici timpul apare ca un cadru fără conținut în sine... Omul pătrunde întâi în această formă temporală și transformă prin ființare vacuum-ul timpului în viață concretă. Timp și ființă sunt dimensiuni care relaționează reciproc precum forma și conținutul... A exprima prezentul din perspectiva perfecțiunii Învierii înseamnă împingerea a ceea ce se situează dincolo de limitarea temporală în contemplarea specifică schemei formale a timpului... Toate expresiile despre prezentul și viitorul lui Hristos pot fi apreciate numai ca încercări de exprimare simbolice, ne-reale ale unui conținut veșnic ce nu are a face absolut deloc cu forma temporală a lumii.” (*Die Theologie der Auferstehung*, p. 167).

⁸⁷ W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*, p. 168.

din istorie. În felul acesta, ea stabilește o opoziție de exclusivitate între timp și eternitate. O legătură între Dumnezeu cel veșnic și omul temporal este imposibilă⁸⁸. Teologia dialectică duce la extrem teza protestantă că omul nu poate avea de la Dumnezeu niciun semn, nicio punte, ci e avizat exclusiv la bărbăția unei credințe, nerezemată pe nimic.

Spre deosebire de aceste teorii ale timpului, o seamă de teologi, ca H. Schmidt⁸⁹, H. Frick⁹⁰, W. Küneth⁹¹, au formulat o noțiune a timpului, care să facă posibilă legătura vieții din el cu Dumnezeu cel veșnic și, îndeosebi, cu Iisus Hristos.

După H. Schmidt, timpul este „ceva preformal” (ein vorformales Etwas), care e în stare să ofere forme atât pentru conținuturi finite cât și infinite. Caracterul trecător al lucrurilor nu se datorează timpului, ci unui anumit conținut al lor, pentru care el oferă o formă specială. Acel ceva preformal poate oferi și o formă pentru conținuturi netrecătoare. Dar forma aceasta de existență nu e o liniște moartă. Veșnicia lui Dumnezeu, așa cum o cunoaștem prin Revelație – altfel nu o cunoaștem – e compatibilă cu timpul, căci a intrat în timp; ea este un conținut infinit al timpului. Schmidt îi zice temporalitate plenară. Ea este un prezent continuu, dar nu mort, ci plin de mișcare⁹². Astfel, „viața eternă a

⁸⁸ „Astfel timpul este echivalat temporalității... Această adoptare a unei contradicții exclusive între timp și veșnicie face imposibilă legătura Dumnezeului Celui veșnic cu oamenii temporali.” (W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*, p. 168.)

⁸⁹ H. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, Gütersloh, 1927.

⁹⁰ H. FRICK, „Die verborgene Herrlichkeit Christi”, în *Mysterium Christi*, Berlin, Furche-Verlag, 1930.

⁹¹ W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*, p. 168.

⁹² „Timpul plinar este plenitudinea ce rămâne în sine și nu se extinde dincolo de sine, dar cu toate acestea nu încremenește într-o odihnă morbidă.” (H. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, p. 307).

Celui ce-a înviat din morți nu este o atemporalitate goală de conținut, ci, mai degrabă, o plinătate de conținut a unui timp umplut⁹³.

Concepția aceasta pozitivă despre timp, despre posibilitatea lui de-a da forme pentru viața eternă, și-o iau acești teologi din faptul că timpul e creat de Dumnezeu, deci nu e un produs al păcatului, deci nu poate exista o contradicție între el și Dumnezeu⁹⁴. Același lucru rezultă din faptul că Dumnezeu S-a revelat în timp⁹⁵. Desigur, întrucât existența umană ce trăiește în timp a căzut în păcat, timpul a devenit pentru ea un mijloc de pedeapsă. „Din cădere rezultă strâmtorarea și blestemul vremelniceii”⁹⁶. Starea aceasta e o boală a timpului. În loc de timp plinar (Vollzeitlichkeit), avem o temporalitate sărăcită (Halbzeitlichkeit).

Iisus, înviind, a restabilit, prin restaurarea unui nou conținut de viață, timpul plin. Mai bine-zis, l-a dus la starea de desăvârșire spre care tindea. „Realitatea lui Hristos cel înviat este *timpul nou*, adică nu o eternitate atemporală și o supratemporalitate distanțată radical de această lume, ci un timp adus la desăvârșire, un timp umplut”⁹⁷. De aici rezultă că noi, îmbrăcați în timpul nostru, avem o capacitate de-a

⁹³ „Viața veșnică a Celui Înviat nu este, prin urmare, o atemporalitate fără conținut, ci mai curând deplinătatea fondului unui timp plinit.” (W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*, p. 173).

⁹⁴ „Determinarea timpului ca și creație face imposibilă fundamental orice opoziție a timpului față de Dumnezeu.” (W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*, p. 171).

⁹⁵ H. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, pp. 302-303.

⁹⁶ „Din căderea în păcat rezultă nevoia și blestemul temporalității.” (W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*, p. 172).

⁹⁷ W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*, p. 113.

ne apropia de sfera în care Se află Iisus cel înviat. Iar faptul învierii fiind un prezent continuu, de temporalitate plină, deci în legătură cu timpul nostru, permanenta contemporaneitate cu Iisus este posibilă. Iisus nu Se află într-o eternitate fără legături cu timpul, iar faptul învierii Lui nu se află exclusiv într-un punct trecut al timpului⁹⁸.

Realitatea cea nouă a timpului a început să crească sub vâlul celui vechi. Între ea și Iisus e înfăptuită comuniunea. Propriu-zis, acea realitate ascunsă este o prelungire a realității lui Hristos cel înviat, cuprinzând în ea și pe cei îmbrăcați în El.

Noi ne vom feri de-a numi forma vieții în care Se află Iisus după înviere, temporalitate plină. Dar, în orice caz, în vederile acestor teologi e un miez de adevăr. Viața lui Iisus după înviere, ca și a noastră după ce vom învia, nu poate să nu poarte o amintire, o urmă a vieții de pe pământ. Iisus, odată ce a ieșit din abisul inimaginabil și inaccesibil al dumnezeirii, pentru a fi în legătură cu omul, și odată ce, înviind, n-a lepădat omenitatea, pentru a prelungi această legătură, trebuie să fie mai apropiat, mai înrudit ontologic cu noi sub toate raporturile, afară de păcat. Deci, întrucât o structură

⁹⁸ W. KÜNETH: „Această opinie anulează pe de o parte tensiunea dintre prezent și evenimentul Învierii în trecut, pentru că Învierea nu reprezintă un element al vechii temporalități, pentru care o asemenea tensiune ar fi posibilă. Legătura punctului prezent al timpului cu Cel Înviat nu poate fi înțeleasă ca o linie temporală longitudinală sau orizontală. Pe de altă parte, noua noțiune a timpului înlătură despărțirea timpului și a veșniciei, pentru că Învierea nu exprimă veșnicia atemporală, cu care se poate postula o legătură numai prin abandonarea oricărei temporalități... Față de acest lucru, temporalitatea umană a eu-lui, ca temporalitate creată și păcătoasă, deține o deschidere principială față de noua temporalitate inaugurată de Hristos, ca împlinire și anulare a acesteia.” (*Die Theologie der Auferstehung*, p. 175).

esențială a vieții noastre pe pământ este temporalitatea, El trebuie să fie mai apropiat de noi, decât Dumnezeu cel nerevelat, și în această privință. Dacă nu viețuiește în temporalitate, în orice caz, viețuiește într-o formă apropiată de temporalitatea noastră, vecină cu ea, compatibilă cu ea, aptă de-a ușura și susține legătura între noi și El. Iisus cel înviat ne așază într-o temporalitate „deschisă” eternității Sale, iar eternitatea Sa comunică cu temporalitatea noastră.

Fără să ieșim din timp, ca formă creațională, dar ridicându-ne peste trăirea păcătoasă a timpului (stării de animalitate, de egoism, de grabă, de frică), ceea ce putem înfăptui numai prin credință, trebuie să putem intra în legătură cu realitatea Lui. El trebuie să fie veșnic același, dar nu nepăsător, nu departe de noi. Realitatea iradiată de El, îmbrăcând pe cei ce cred, formează Biserica. Aceasta e un întreg format din toți cei ce cred în El, dar și dintr-o realitate ce-i învăluie, avându-L pe El drept centru. E un întreg temporal-supratemporal.

E locul aici să lămurim întrucâtva, pornind de la experiența noastră din Biserică, legătura ei cu Hristos.

Am stărui în introducere să arătăm că transmiterea credinței se săvârșește în întâlnirea subiectului intim al meu cu al tău. Dar, această întâlnire nu încuie eul meu permanent într-un orizont restrâns la raportul cu un singur semen. Eu nu primesc și nu-mi întăresc credința numai printr-un singur subiect. Nu stau în raport de credință cu un singur om. Ci, ajung pe rând în asemenea raport cu mai mulți. Credința mea devine astfel tot mai fermă. Dacă aș întâlni în viață numai un singur om care crede, nu știu ce s-ar alege de credința primită de la el, sub influența dizolvantă a atâtor oameni care nu cred. În fața unui om care crede, se trezește în

mine amintirea altor oameni credincioși pe care i-am întâlnit și capătă un sprijin nou credința primită de la aceia. Iar în mijlocul mai multor oameni care își mărturisesc credința – descoperindu-și toți deodată subiectul lor intim – simt coborându-se în mine, ca un adevărat șuvoi, credința sau sporul de credință, trezind eul meu la comuniune cu toți deodată. Astfel, în transmiterea și susținerea credinței nu întâlnim într-un timp dat tot numai doi câte doi oameni – eventual câte trei, căci cel care o transmite a primit-o și el de la altul – rămânând permanent ca niște diade închise, ci fiecare intră pe rând sau deodată în comuniune cu alți mulți semeni.

E o comuniune mai largă, constituită din tot cercul oamenilor credincioși în mijlocul cărora trăiește persoana omenească. Ea e numită comunitate, ca o grupare a tuturor celor ce pot intra, fără dificultăți de ordin spiritual, în comuniune de eu și tu sau de eu și voi, deodată; ca o grupare în care arde jarul comuniunii intime, fie că își înalță flăcările supremei actualizări în diferite puncte pe rând, sau peste tot deodată.

Dar comunitățile nu sunt nici ele izolate. Credința, în cercul de oameni în care trăiesc eu, a venit odată de la un om din alt cerc, iar ceea ce susține și fortifică permanent credința, în comunitatea mea, este conștiința despre alte comunități care cred. Noi toți cei din comunitatea mea ne simțim în legătură cu comunitățile din jur și cu toate câte există pe fața pământului, chiar dacă nu le știm pe nume pe toate și chiar dacă n-am umblat decât în unele dintre ele. Conștiința îmi spune că sunt una cu toți cei ce cred ca mine pe tot pământul, că formăm împreună o mare și frățească solidaritate. Credința mea simt că se datorează întregii frățietăți, că prin credință sunt încorporat întregului. Cheagul care leagă,

unește toată omenirea ce crede ca mine, este de caracter divin, căci nici măcar doi oameni nu pot crea și arunca între ei puntea credinței dacă sunt numai ei, nu și Dumnezeu. Solidar cu toți cei ce trăiesc crezând ca mine, solidar cu toți cei ce au murit în credința mea, solidar cu toți cei ce vor crede în viitor asemenea mie, dar toți în legătură cu Dumnezeu, acesta e sentimentul care mă stăpânește, având siguranța că fac parte dintr-o mare comunitate spirituală prezentă, trecută și viitoare. Aceasta e Biserica.

Dar ceea ce mă face să rămân solidar cu o anumită frățietate universală de credință este nu numai faptul că toți membrii ei cred, ci și identitatea conținutului credinței lor cu conținutul credinței mele. Interesul pentru același conținut al credinței contribuie în mare măsură la unitatea Bisericii. Am vorbit în introducere mai mult de credința ca o certitudine simplă despre existența lui Dumnezeu. Dar în certitudinea aceasta se cuprinde și un anumit conținut. Convingerea că este Dumnezeu este și o convingere despre un anumit *fel de-a fi* și de-a lucra al lui Dumnezeu, cu deosebire în raportul cu noi, oamenii. Credința în existența lui Dumnezeu nu m-ar cuceri atât de copleșitor, dacă n-ar fi credință într-un Dumnezeu care Se preocupă de mine, având cutare însușiri și săvârșind cutare lucrări pentru mine în trecut, prezent și viitor.

Nu intrăm aici în detalii, dar din această schițare scurtă se poate înțelege de ce credinciosul are pentru un anumit conținut al credinței același interes vital ca și pentru actul credinței pur și simplu. Când începe să se producă un dezinteres pentru conținutul credinței îndeobște, a început să se topească și solidaritatea datorită actului de credință însuși.

Dacă acum credința ca act nu se poate naște, susține și fortifica în om decât într-o comuniune largă, cu atât mai mult credința drept cuprins nu și-o poate primi, întări și transmite omul în integritatea ei decât într-o astfel de comuniune. Omul singuratic nu poate garanta păstrarea neștirbită a unui conținut de credință și nu-l poate întemeia cu autoritatea lui. Numai o comunitate întrunește însușirile pentru ambele aceste misiuni.

Dubla răspundere pentru transmiterea credinței drept act și pentru transmiterea ei drept conținut neschimbat e încredințată, astfel, nu subiectului omenesc izolat, care n-ar fi în stare să se achite de ea, ci, în ultima analiză, comunității universale, iar insului numai ca parte, ca membru al ei. Insul transmite credința având la spatele lui voința și autoritatea întregii Biserici, fiind dator să nu lucreze pe cont propriu. Este responsabil fiecare om pentru propagarea credinței, dar răspunderea și lucrarea lui cresc din răspunderea și din lucrarea Bisericii. Nu sunt de capul meu răspunzător, ci împreună-răspunzător cu toți cei ce constituim Biserica. Subiectul meu este întemeiat – fără să-și piardă răspunderea – în subiectul comunității, care mă cuprinde și mă lărgeste. Două persoane, legate prin comuniunea de iubire eu-tu, pot fi față de o a treia persoană o unitate, un subiect cu aceeași intenție, exercitând o influență cu atât mai însemnată asupra acelei persoane. Să ne gândim la raportul între părinți, de o parte, și copii, de alta. La fel este raportul unei comunități mai largi, cum e Biserica, față de fiecare persoană din cuprinsul sau din afara ei. Subiectul acesta, care nu e altceva decât unitatea ce-o formează comuniunea între mai multe persoane, este în același timp împletit cu subiectul divin, căci doi sau mai mulți oameni ce cred, formând o comuniune, sunt purtați de aceeași intenție și putere dumnezeiască. Nu

oamenii de sine luați formează subiectul Bisericii, căci ca atare ei nu pot crede, ci întrucât lucrează în ei Dumnezeu, voiește cu voința lor Dumnezeu. Subiectul Bisericii e divino-omenească, voința dumnezeiască având permanent inițiativa, iar voințele oamenilor fiind sub influența ei o voință comună ce urmează celei divine. Propriu-zis, numai ființial se disting două feluri de voință, căci funcțional se prezintă ca una.

Având în vedere că în Iisus Hristos au existat atât voința divină cât și voința omenească, dar într-o împreunare armonică, iar Iisus, transmitând puterea de credință Apostolilor și, prin aceia, următorilor, a transmis însăși voința Sa divino-omenească, aceasta este centrul credinței fiecărui om, dar nu întrucât e luat fiecare izolat; ea este nucleul voinței și credinței bisericești, de ea încopciindu-se voința proprie a fiecărui membru al Bisericii. Astfel, centrul Bisericii, conducătorul ei, care are inițiativa, este Iisus Hristos, a cărui voință divino-omenească se prelungește ca voință centrală a Bisericii în toate timpurile și în fiecare om întru cât e membru al ei. Între Hristos și Biserică nu e un spațiu ca între două realități, Hristos nu e dincolo de Biserică, ci El este viața, substanța, temeiul, miezul Bisericii, așa cum sufletul e viața trupului. Ca printr-o desăvârșită transparență, prin comunitatea Bisericii vedem pe Iisus Hristos. Vasta comunitate a celor credincioși nu este decât trupul tainic al subiectului Iisus Hristos. Mai mult decât în orice altă comunitate religioasă, Biserica creștină are pe Dumnezeu ca subiect al ei ce conduce propagarea credinței, datorită faptului că El S-a întrupat, a venit aproape de om în istorie și a rămas așa și după înviere și înălțare. Cerul unde S-a înălțat Iisus coincide cu centrul intim al Bisericii.

Experiența ce-o face omul care primește credința, că o primește de la Dumnezeu și cu ajutorul Lui crede, își ajunge

deplinătatea în creștinism și ea are un temei obiectiv în apropierea ontică a Dumnezeu-Omului Hristos de oameni.

Orice membru al Bisericii, în fapta transmiterii credinței, lucrează în numele lui Iisus Hristos, din încredințarea și cu puterea Lui.

Comuniunea între mai mulți deodată, mai ales când nu mai pot vorbi cu rezonanță de intimitate doi cu doi, se manifestă și întărește prin îndreptarea tuturor spre centrul comun, care-i leagă în actul credinței, prin mărturisire și rugăciune. Chiar doi inși, care se află în comuniune datorită credinței în Dumnezeu, simt trebuința să-și mărturisească nu numai unul altuia credința și dragostea din ea, ci și Celui care-i unește. Doi frați, a căror iubire întreolaltă provine din iubirea comună ce-o au față de părinții lor, simt trebuința nu numai să vorbească despre aceia, ci și să meargă înaintea lor, mărturisindu-le împreună iubirea ce-o simt față de ei. În prezența părinților iubirea lor sporește. Două persoane își descoperă una alteia subiectul intim și intră în comuniune și atunci când privesc cu aceeași iubire și înțelegere la al treilea. În el, prin el și peste el se întâlnesc privirile și sufletele lor.

Mărturisirea credinței către fața lui Dumnezeu, dar și a păcatelor, este, ca și rugăciunea, o convorbire cu El, o omagiere recunoscătoare și iubitoare a Lui. Așa încât, propriu-zis, rugăciunea este mijlocul de maximă intensificare a comuniunii din credință. Toți cei ce se roagă lui Dumnezeu împreună se simt ca o familie, ca o unitate, ca unii care nu mai au nimic de ascuns și între care nu mai este nicio distanță. În timpul rugăciunii se topește tot ce e gheață și temere între ei. La sfârșitul rugăciunii privirile lor se întâlnesc înfrățite; ei s-au întâlnit și descoperit privind spre Dumnezeu.

Rugăciunea este actul intrării în raport deplin de eu-tu, pentru că prin ea intrăm într-un astfel de raport cu Dumnezeu. Când odată subiectul nostru de comuniune s-a trezit, a ieșit la iveală, scos de puterea lui Dumnezeu, el nu se duce îndată la fund, ci ușor se întoarce și spre semenul care se roagă lângă noi. Mărturisirea către Dumnezeu este cea mai deplină descoperire a intimității noastre cu ajutorul căreia intrăm în comuniune și, în același timp, Dumnezeu, căruia ne descoperim, nu este departe de semenul nostru aflător și el în rugăciune, ci îi este aproape, îi este familiar, e prezent și în el și, astfel, cuvântul nostru de iubire către Dumnezeu trece și prin semenul nostru, îi produce și lui bucurie, încât el simte pe drept că și lui îi arătăm dragostea pe care I-o arătăm lui Dumnezeu.

Să ne oprim însă un moment în chip special asupra raportului de eu-tu, în care intrăm cu Dumnezeu prin rugăciune. Am văzut că realitatea maximă a altui om o simțim în acest raport; chiar faptul că semenul nostru există ca o realitate deosebită de obiectele ce ne sunt atât de indifferente, îl descoperim în acest raport. Numai atunci îl experimentăm actual ca subiect ce ne limitează în mod cu totul superior felului în care ne limitează obiectele; ca subiect ce ne limitează definitiv, spiritual, conștient, fiind egal cu noi și nu numai temporal, material, ca ceva în ultima analiză totuși subordonat. Numai în raportul de eu-tu care e în același timp un raport de iubire, nu mistificăm realitatea semenului.

Acest fapt are loc, în ce privește pe Dumnezeu, în rugăciune, în ea avem actual experiența celei mai intensive realități a Lui.

Rugăciunea e plenitudinea credinței și a comuniunii cu Dumnezeu; e maxima apropiere a lui Dumnezeu. În analogie cu ceea ce experimentezi când vorbești cu altul, când vorbești

cu Dumnezeu în rugăciune nu mai ești singur, cu gândurile tale care umblă pe cărări îndoielnice, ci te umple realitatea Lui cu taina și cu certitudinea ei, cu sporul de putere și de ființă ce simți că îți poate curge la infinit, pe măsura creșterii credinței și a iubirii tale.

Dar rugăciunea proprie prinde putere din rugăciunea altora. Dacă credința mea se întărește din credința altuia, cu atât mai mult iau putere spre rugăciune, spre acest act plener al credinței, din rugăciunea altuia. Certitudinea că mă aflu în fața lui Dumnezeu și cuvântul rugăciunii mele ce întâmpină, îndreptată spre mine, fața Lui, cresc în mine din certitudinea ce se răspândește din rugăciunea altuia. Sporindu-se de la unul la altul, ca o comunicare de ființă ce vine dintr-un izvor mai presus de cei ce se roagă, rugăciunea profundă în comun e o mare, e o uriașă certitudine care se înalță din toată comunitatea, ca un dar al lui Dumnezeu, în același timp și ca un semn al prezenței Lui intense, apropiate, de Părinte ce îmbrățișează pe toți fiii Săi.

Iată de ce Bisericii îi datorăm credința noastră. Dar nu numai credința ca act, ci și valorificarea cuprinsului Revelației, nu ca o sumă de cunoștințe ce se adresează minții, ci ca o continuă grăire a lui Dumnezeu către noi, intensificându-se prin aceasta și credința ca act.

H. Frick, deși protestant, ajunge într-o scriere a sa⁹⁹ la următoarea concluzie: cuvântul Scripturii nu ni se deschide drept cuvânt al lui Dumnezeu decât în atmosfera comunității de credință a Bisericii. Cine nu trăiește în ambianța de credință a Bisericii și se apropie de Scriptură cu simpla sa

⁹⁹ H. FRICK, *Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel*, Tübingen, 1927. A se vedea și o altă scriere a lui: „Mythos, Ideogram und Wort“, în: *Marburger theologischer Studien*, 3, 1931, Klotz Verlag, Gotha.

înțelegere naturală, va lua cuvintele din ea ca *numiri* ale unor înțelesuri, pe care le va judeca critic, tratând Biblia ca pe o carte omenească. Puterea dumnezeiască a acestei cărți i se va descoperi numai dacă îi vor suna cuvintele și ca *împărtășiri* prezente ale lui Dumnezeu; numai atunci Duhul lui Dumnezeu va umbla pe deasupra Scripturii și citirea ei va fi altceva decât o îndeletnicire intelectuală. Numai când vorbitorul e de față și cuvintele nu au devenit realități de sine stătătoare intrăm în comuniune cu el prin cuvinte, altfel se pune în lucrare numai intelectul nostru în stare individualistă. Dar numai credința comunității, cu deosebire în momentele manifestării ei, creează în mine starea de certitudine a prezenței lui Dumnezeu ca Tu al meu și al comunității, care-mi vorbește prin cuvintele Scripturii mie și tuturor celor prezenți, legându-ne și mai mult prin experiența comună, prin destinul comun ce ni-l descoperă și ni-l impune. Frick socotește ca un stadiu depășit și greșit citirea individualistă a Scripturii, în căutarea simplelor înțelesuri ale cuvintelor, lucru care s-a practicat în protestantism până la sfârtecarea Scripturii și la evaporarea caracterului ei divin.

„În stadiul al doilea a produs o mărginire faptul că s-a luat cuvântul numai ca *numire* [Benamung]. Trebuie să considerăm ca un progres faptul că în stadiul al treilea se ia cuvântul ca expresie [Ausdruck]. E și în acest stadiu încă o mărginire, întrucât nu se dă destulă atenție caracterului cuvântului ca împărtășire, comunicare [Mitteilung]... Trebuie avută în vedere mai ales *relația vie* între vorbitor și auzitor, așadar între *mine* și *tine*, între care cuvântul creează, ca punte de la o latură la alta, comuniunea. Cea mai bogată formă de relație a «cuvântului» este abia dialogul deplin. Cuvintele unui dialog nu pot fi explicate nici ca simplă *numire* de lu-

cruri, asupra cărora se vorbește, nici ca simplă expresie a unui spirit personal care vrea să se descopere. La exegeza justă a unui dialog aparține mai ales înțelegerea pentru mișcarea reciprocă între un eu și un tu... Scriptura e un dialog între Eul divin și tu al omului”¹⁰⁰.

Dar, ca să ni Se descopere Dumnezeu drept convorbitor, nu depinde de noi, ci de El. „Noi putem de la noi scoate la iveală sensul științific și ne putem sili chiar să ne apropiem de seriozitatea morală a unei stricte cercetări a adevărului. Dar lucrul ultim și propriu nu-l putem obține. Acesta este: coborârea Duhului Sfânt. Căci rugăciunea nu este o metodă cu efect asupra căruia să contăm sigur anticipat sau o rețetă exegetică. A stabili rugăciunea ca prima cerință a justei interpretări a Scripturii, înseamnă înainte de toate a mărturisi *neputința omenească* de-a ajunge la o înțelegere dreaptă, adică pneumatică a Bibliei. Duhul lui Dumnezeu singur, nu spiritul nostru, este Acela care deschide sensul just al cuvântului: auzirea interioară a unui cuvânt de pocăință și har ce e trimis în prezent la urechea noastră, introducerea faptică a omului în dialogul divin... Această înțelegere pneumatică a Bibliei nu poate fi forțată prin nicio silință omenească, cu atât mai puțin prin arta exegetică a unui individ singuratic”¹⁰¹.

¹⁰⁰ H. FRICK, *Wissenschaftliches und pneumatisches...*, pp. 21-22.

¹⁰¹ H. FRICK, *Wissenschaftliches und pneumatisches...*, p. 28. Această înțelegere pneumatică a Scripturii este considerată ca singura în stare să cunoască realitatea ei și de Ewald Burger (*Der lebendige Christus*, pp. 195-207). Altfel, Scriptura rămâne literă exterioară sau mijloc de trezire a unor mișcări interne sentimentale cu totul subiective. Numai credința, care experiază întâlnirea cu Hristos cel viu și astăzi ca realitate obiectivă, deosebită de mine, surprinde conținutul Scripturii, ceea ce vrea ea să ne spună, ceea ce au experiat cei ce au scris-o. Credința noastră, însă, o avem din propovăduirea semenilor care cred, a comunității în care trăim.

Numai prin credință poate fi auzit și înțeles cuvântul biblic ca o rostire prezentă a lui Dumnezeu către mine.

„Cum însă această credință nu e lucru privat, chiar dacă – psihologic privită – pătrunde oricât de «interior», ne dăm seama că Duhul aparține în mod necesar comunității. Cine zice Duh, zice Biserică [wer Geist sagt, sagt Kirche] și Biserica este numai întrucât suflă Duhul. A înțelege Scriptura «pneumatic» înseamnă așadar: a ajunge în situația să auzi grăind Duhul comun al Bisericii credincioase și, anume, acum și aici... *Exegeza pneumatică aparține chemării înalte a Bisericii.* În cult și în orice altă formă a vestirii cuvântului, în întreaga atmosferă a comunității de credință, care înconjoară, susține și pătrunde pe creștinul singuratic, acolo este locul unde se poate produce dialogul între Dumnezeu și om... acolo unde cercetarea Scripturii prin cititorul singuratic trece în meditația rugătoare și în starea de disponibilitate în care omul spune: «Grăiește, Doamne, robul Tău ascultă».”¹⁰²

Credința își ajunge intensitatea deplină și își află izvorul de alimentare în comunitatea de rugăciune a Bisericii, căci aici credinciosul e dominat de certitudinea că Dumnezeu e prezent în persoana a doua, în rol de convorbitor cu el. Dar în această comunitate se valorifică și cuprinsul Revelației, cuprinsul credinței, căci Dumnezeu Își comunică aici tocmai ființa și voia, înfățișând-o ca neschimbată în toate timpurile. Iată cum Sfânta Scriptură, deși e de la Dumnezeu, își descoperă acest caracter abia prin Biserică și abia prin ea este cuvânt rostit actual de Dumnezeu. Prin ea numai, Revelația, întâmplată într-un moment precis al istoriei, care, ca moment temporal aparține trecutului, are o prezență permanentă.

¹⁰² H. FRICK, *Wissenschaftliches und pneumatiches...*, p. 29.

Dumnezeu a grăit într-un moment dat al timpului, dar în Biserică rostește totdeauna aceleași cuvinte. Datorită Bisericii, Revelația nu e răpită de șuvoiul timpului și dusă în trecut, ci rămâne prezentă continuu, ca act dumnezeiesc, întrucât în Biserică rămâne și Dumnezeu prezent.

Se vorbește în cercurile teologice și bisericești, ca despre un lucru știut, despre dependența Sfintei Scripturi de Biserică, întrucât cei ce au fixat această parte din propovăduirea apostolică în scris au fost membri ai primelor comunități bisericești și aceste comunități au garantat prin mărturia lor proveniența scrierilor din Testamentul Nou de la persoane de autoritate din sânul lor și identitatea cuprinsului din ele cu propovăduirea apostolică, garanție pe temeiul căreia Biserica a constituit Canonul scrierilor sfinte. Dar aspectul acesta exterior al raportului de dependență, în care stă Sfânta Scriptură față de Biserică, se dublează prin aspectul interior, manifestat în faptul că certitudinea intimă despre caracterul dumnezeiesc al Scripturii și despre actualitatea Revelației din ea, prin experiența grăirii prezente a lui Dumnezeu, nu se poate naște și susține decât în sânul comunității de credință și de rugăciune a Bisericii. Faptul că și în comunități sectare se nasc asemenea certitudini, nu face decât să confirme adevărul Bisericii, comunitatea neîntreruptă de pe timpul Apostolilor, fără de care nu s-ar fi putut păstra în sânul omenirii conștiința provenienței și caracterului dumnezeiesc al Scripturii. Comunitățile sectare oglindesc în existența lor fragmentară, de tulbure amestec al duhului de comunitate cu acela al orgoliului individualist și antitraditionalist, în chip schimonosit, comunitatea Bisericii, mărturisind pentru ea.

Dar dacă în comunitatea de rugăciune a Bisericii se experiază certitudinea plenară că Dumnezeu Își rostește acum

cuvântul din Scriptură către cei adunați, aceasta înseamnă că nu citirea în izolare a textului Scripturii ne produce această stare în chip desăvârșit, ci auzirea cuvântului din ea rostit cu voce tare la auzul întregii comunități. Simțim mai bine atunci că Dumnezeu e un subiect care ne limitează în-tâmpinându-ne de dincolo de noi și nu o calitate a stărilor noastre lăuntrice, iar comuniunea numai așa se poate realiza, că toți cei adunați sunt concentrați întru auzirea aceleiași voci, aceleiași porunci, atârănând de același Stăpân¹⁰³. Dacă e așa, este indiferent că cuvântul Scripturii se citește sau se spune pe dinafară. Ba mai firesc este să se spună pe dinafară. Am spus că credința ca act și cuprins se propagă prin certitudinea omului. Când e spus pe dinafară cuvântul dumnezeiesc, alt accent poate să dea certitudinii sale cel ce-l rostește la auzul altora. Profetii n-au citit cele descoperite de Dumnezeu dintr-un text auzitorilor, ci după introducerea: „Acestea zice Domnul”, purcedeau la reproducerea cuvintelor Lui, de parcă însuși Dumnezeu grăia. Se dă o mai puternică impresie că Dumnezeu însuși Își spune din nou cuvintele Sale, când cel ce le transmite nu le citește, ci vorbește.

La începutul Bisericii toate cuvintele lui Iisus Hristos și despre El se propovăduiau oral.

¹⁰³ Dumnezeu, fiind existența pleneră, nu poate fi experiat ca atare când vorbim despre El la persoana a treia, căci atunci se estompează în noi simțirea copleșitoare a existenței Lui. Realitatea se simte cel mai deplin în persoana întâi și a doua. Pe a doua persoană, deci realitatea neidentică cu eul nostru, o simțim mai deplin când se manifestă ca persoana întâi, deci când vorbește ea către noi, nu când ne adresăm noi ei, în ascultarea noastră deci, nu în cuvintele noastre. Pe Dumnezeu Îl experiem în măsura cea mai adecvată, în existența Lui de supremă bogăție și intensitate, când Îl auzim zicând: „Eu sunt Cel ce sunt”. Aici este un motiv pentru care în Biserică e mai important să se citească Scriptura la auzul credincioșilor, decât să o citească fiecare.

Numai cu timpul, din diferite motive, între care și acela de-a se păstra mai bine forma exactă a unor propovăduiri, s-a fixat o parte din acele cuvinte, sau propovăduirile unor Apostoli, în scris. Dar o parte din ele a continuat să se rostască prin viu grai și înseși cele fixate în scris, nu prin cititul particular aveau să-și exercite deplina putere a lor, ci prin rostitul cu voce tare în comunitate.

Propovăduirea orală este la început și ea continuă să aibă rolul cel mai important în comunitatea Bisericii, nu cititul.

Dar nu propovăduirea orală plăsmuită de bunul plac, și deci în continuă schimbare, ci ca repetare a aceleiași Revelații, adică a tot ceea ce au vorbit Iisus Hristos și Apostolii, care au stat în preajma Lui și au fost inspirați de Duhul Sfânt să cunoască atunci sau ulterior ceva din misterul ființei și al voii Lui. Iar repetarea aceleiași propovăduiri este Tradiția. La început, Biserica a avut întreaga Revelație în forma Tradiției. Cu timpul, s-a fixat însă o parte din ea în textul Sfintei Scripturi, iar și mai târziu, cealaltă parte în scrierile Sfinților Părinți, dar aceasta în amestec cu interpretări care constituie Tradiția bisericească, spre deosebire de Tradiția dumnezeiască, ce face parte din Revelație.

Fie însă că e fixat întreg, fie că n-ar fi, cuprinsul Revelației trebuie să se repete continuu cu grai viu în fața comunității. Revelația privită sub acest aspect este tradiție. Întrucât repetăm tot ce s-a spus înaintea tuturor înaintașilor în comunitatea bisericească, suntem în tradiție. Dar întrucât repetarea aceasta o face prin gura celui ce cuvântează însuși Dumnezeu, ieri și astăzi Același, tradiția e o forță vie, o nouitate continuă. Tradiția e prezența permanentă a lui Dumnezeu cel neschimbabil, în timp și istorie. Dacă nu s-ar prezenta ca aceeași voia lui Dumnezeu, în forma tradiției, ne-ar lipsi un

important sprijin al credinței în El. Dumnezeu nu poate fi cu toate generațiile, cu toată istoria, decât sub formă de tradiție. Revelația însăși, ca descoperire în timp a lui Dumnezeu, nu poate fi împărtășită tuturor oamenilor decât sub forma tradiției. Tradiția este veșnicul nou în fluviul neconținutei treceri a timpului. Numai ca tradiție un gest al lui Dumnezeu, atingând un anumit moment al istoriei, atinge întreaga istorie, are eficiență asupra tuturor timpurilor următoare.

Tradiția este legătura cu oamenii de dinaintea mea și cu cerul, în același timp. Tradiția e forță vie a prezentului întrucât mă unește cu cerul, dar nu a unui prezent fără orizont, ci a unuia care mă face recunoscător trecutului și mă ține în comuniune cu el. Tradiția este veșnicia în timp, singura formă de veșnicie care nu anulează timpul, ci îl valorifică. Tradiția este același glas viu al lui Dumnezeu răsunând în fiecare timp, revărsând în suflete infinitatea de înțelesuri și de credință. În identitatea glasului stă identitatea Revelației, iar în infinitatea cuprinsului putința unei noutăți continue pentru înțelegerea oamenilor.

Dar în comunitatea Bisericii nu vorbește numai Dumnezeu, ci și comunitatea. Glasul ei este rugăciunea. Comunitatea se roagă lui Dumnezeu ca să-i dea putere să-L audă grăind. Dar și ca să-I mulțumească pentru că L-a auzit și ca să-I promită că va împlini voia Lui. Dumnezeu grăiește prin repetarea Revelației infinite și omul răspunde prin rugăciune. Acestea sunt și cele două părți constitutive ale cultului, care e un dialog între Dumnezeu și om. Rugăciune în sens mai larg, silință recunoscătoare a omului de-a se așeza în circuitul de eu-tu cu Dumnezeu, de-a sesiza ceea ce grăiește Dumnezeu, este și orice meditație, orice străduință de-a înțelege conținutul Revelației. Toată partea aceasta a doua e

Tradiția bisericească, spre deosebire de cea dumnezeiască. Aceasta se înmulțește, se orientează după trebuințele și problemele fiecărui timp, după cum pășesc pe planul actualității alte și alte preocupări, metode și forme de înfățișare. Prin acestea grăiește omul în trebuințele lui concrete, mereu altele și altele, atins de degetul de jar al lui Dumnezeu. E reacția istoriei schimbabile la cuvântul neschimbabil, dar infinit ca înțeles, al lui Dumnezeu.

Se înțelege că între diferitele faze ale Tradiției bisericești nu este o discontinuitate, ci o strânsă legătură. Toată tradiția aceasta este o unitate în varietate, voința comunității bisericești fiind și în activitatea ei rugătoare o voință divino-omească, având conlucrarea Duhului Sfânt.

Am vorbit de răspunderea Bisericii pentru păstrarea și propagarea Revelației divine, răspundere ce împovărează pe fiecare membru al ei.

Dar misiunea propovăduirii trebuie încredințată în mod special unora dintre membrii ei, căci întrucât oamenii sunt și mădulare ale istoriei, trăind în trup și trebuind să se preocupe de cele necesare existenței lor, ei nu pot să-și dedice puterile spirituale în mod exclusiv propovăduirii Revelației și pregătirii lor pentru această lucrare. Trebuie destinate anumite persoane pentru rolul de purtători ai răspunderii permanente a Bisericii de-a transmite Revelația.

Aceștia sunt ceata celor aleși („clerul”) pentru rolul exclusiv de propovăduitori ai Revelației. Ei nu își iau de la ei această putere de subiecte trezite deplin la responsabilitatea propovăduirii Revelației și nici ceilalți membri ai Bisericii nu le-o dau, căci nici ei înșiși nu o au. Ea nu le poate veni decât din adâncul intensiv al Bisericii, de la subiectul ei, care este Iisus Hristos. Ei trebuie să stea mai multă vreme pe lângă

acea care se află în starea și în rolul de subiecte ale responsabilității bisericești. De la ei trebuie să primească tot cuprinsul Revelației ca pe o certitudine de credință. Toată această pregătire se încoronează prin hirotonia care le aduce din intensivitatea Bisericii, prin mijlocirea subiectelor ce trăiesc în plină responsabilitate pentru propagarea credinței și mântuirea oamenilor, puterea de-a fi și ei în acest rol. Așa a procedat Iisus Hristos cu Apostolii, iar aceștia cu cei pe care i-au chemat la episcopie sau preoție și așa se procedează până azi în Biserică. Trebuie să vină peste om ceva deosebit, de Sus, după o serioasă pregătire, pentru a fi preot sau episcop. Acest ceva este harul hirotoniei. În răspunderea lor se încorporează răspunderea Bisericii. Toată Biserica stă în spatele lor, așa încât ea lucrează propriu-zis prin ei. De aceea, în cazurile când conștiința acestor persoane nu este la înălțimea responsabilității cu care au fost împovărați, stă Biserica pentru ei, dă ea direct forță și eficacitate lucrărilor pe care o anumită persoană le săvârșește în numele ei. Biserica s-a angajat să acopere cu puterea ei cuvintele și lucrările bisericești ale unei persoane pe care a așezat-o prin hirotonie în rolul de purtător al responsabilității ei.

Astfel, Iisus Hristos cel înviat îmbracă în realitatea Sa cea înviată tot mai mari părți din omenitatea istorică, fiind contemporan cu desfășurarea ei ca Biserică. Intimitatea dintre El și credincioșii Bisericii nu se realizează ca un fenomen al naturii, ci prin spirit, prin comunicare personală, omul îndreptându-se spre El prin credință, iar El așteptându-l și îndemnându-l cu iubirea.

Noua realitate, în care e scăldată și constituită unitatea Bisericii, ca o comuniune între oameni și între ei și Iisus

Hristos, este iubirea Mântuitorului, manifestată și în jertfa Lui de pe Golgota.

Iar iubirea nu e o substanță organică, ci o legătură între subiecte. Prin iubire e învinsă diferența planurilor de existență dintre oameni și Hristos. Credința îi face să depășească forța împrăștiatoare a timpului, concentrându-i în direcția unei trăiri de prezent plin, dominat și umplut de tensiunea după Iisus Hristos. Credința îi face să se întindă peste forma păcătoasă a timpului spre realitatea lui Hristos. Iar prin iubirea Sa, Iisus Hristos, de fapt, Se apropie și intră în legătură cu ei, Se revarsă în forma lor de viață.

Revărsarea noii realități a lui Iisus Hristos prin iubirea zidită pe jertfă, când există credința concentrată, se realizează, în special, prin Sfintele Taine.

Și aceasta pentru că în Sfintele Taine, mai mult ca în orice alt moment, se roagă pentru și împreună cu credinciosul și mărturisește credința Biserica întreagă. Unde e credința tuturor și iubirea tuturor întreolaltă și către Iisus Hristos, acolo dragostea Lui e mai străbătătoare, mai eficace, acolo harul Lui se revarsă cu toată puterea.

Dar cadrul acestei cărți nu ne permite să tratăm pe larg despre Biserică și despre toate laturile ei. Am însemnat despre ea numai puține considerații, câte erau neapărat necesare în legătură cu tema noastră. Ținem numai să accentuăm că între Biserică și Iisus cel înălțat nu e niciun fel de separație. Locul unde Se află El și inima Bisericii coincid. Biserica, în acest sens, se întinde de pe pământ până în înaltul cerului. Omenitatea lui Iisus înălțată e în același timp în intimitatea centrală a celor ce cred, în suprema apropiere de fiecare. De aceea, nu se poate spune că harul Tainelor, inclusiv al hiro-

toniei, vine de la Hristos care ar sta undeva separat de Biserică, ci, venind de la Hristos, vine din adâncul Bisericii¹⁰⁴.

Așa înțelegem și adevărul că Iisus suferă cu toți membrii Bisericii, purificându-le suferința și făcându-le-o ușoară. El fiind temelia intimă a Bisericii și a vieții spirituale a fiecăruia din noi, e în același timp purtătorul tuturor durerilor noastre.

Am spus mai înainte că prin Înălțare s-a instaurat la cârma Universului deodată cu Dumnezeu-Omul o inimă omenească. Putem adăuga acum că, întrucât cârmaciul acesta al Universului este Capul Bisericii, inima ei, oarecum și Biserica însăși participă la această supremă demnitate. Iisus a spus că cel ce crede cu putere poate muta munții din loc. Dar aceasta numai pentru că în credința aceluia se concentrează credința întregii Biserici și puterea lui Hristos care este în Biserică.

5. CONDUCEREA OPEREI DE MÂNTUIRE

Prin tot ceea ce a făcut Iisus Hristos până la așezarea Sa de-a dreapta Tatălui a pus baza mântuirii noastre, ne-a mântuit obiectiv, cum se spune în Dogmatică. A dat prin jertfa satisfacție dreptății dumnezeiești, a învins prin înviere puterea morții asupra naturii omenești și a primit prin înălțarea și așezarea de-a dreapta Tatălui toată puterea dumnezeiască

¹⁰⁴ Dogmațiștii spun că harul Tainelor este „depozitat” în Biserică (H. ANDRUTSOS, *Dogmatica*, p. 235), că ea este „împărăția harului” (MACARIE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, tradusă de Gherasim Timuș, tomul II, București, 1887, p. 239). Dar harul nu se poate cugeta ca o entitate de energie de sine stătătoare, separată de Hristos. Unde e harul, este Hristos, ca izvor al lui. Biserica este depozitara harului, ca una ce se află în Hristos sau îl are pe Hristos ca temelie adânc al întregii sale ființe și puteri.

pentru a o pune în slujba atragerii tuturor oamenilor în regiunea de deasupra morții și a păcatului.

Acum începe opera de rodire a mântuirii obiective prin cucerirea personală a oamenilor.

Prot. Serghei Bulgakov vede de-abia din acest moment al așezării lui Iisus Hristos la dreapta Tatălui începând demnitatea Lui împărătească. Pe pământ, Iisus ar fi exercitat numai chemarea profetică și slujirea arhierască, cea dintâi până la Schimbarea la Față ca introducere la Patimi, iar a doua, după aceasta. Numai o singură dată S-ar fi arătat Iisus ca împărat pe pământ, mai mult preînchipuind viitoarea Sa mărire, și anume la intrarea în Ierusalim. Minunile, învierea și înălțarea n-ar fi acte ale demnității împărătești, ci primele ale chemării profetice, iar ultimele ale slujirii arhieresti.

E adevărat că în activitatea lui Iisus Hristos se disting cele trei stadii amintite de Bulgakov ca predominante fiecare în special de una dintre cele trei demnități. Dar aceste demnități sunt așa de împletite și de reciproc condiționate încât, cel puțin în subsidiar, există și se manifestă totdeauna și celelalte două. Când Iisus învață ca prooroc, mulțimile simt puterea împărătească a cuvântului Său. Pe de altă parte, cuvântul Său este o slujire preotească, o rugăciune adresată Tatălui. Prin pătimirile Sale, nu numai aduce jertfă ca arhieru, ci și învață ca profet și biruie păcatul și moartea ca împărat. Toată forța spirituală din El, începând cu momentul întrupării, manifestată într-un fel sau altul, are cele trei aspecte, care sunt tot ce e mai sublim pe lume.

Opinia lui Serghei Bulgakov pare a avea două temeuri puternice:

1. Însuși Iisus declară în preajma înălțării de pe pământ: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ”. Până atunci,

deci, n-ar fi avut puterea împărătească. A avut-o ca Dumnezeu atotputernic, ca Cel ce-o exercita în calitate de Dumnezeu susținător și providențiator al lumii, dar nu ca ipostas întrupat, lucrător al mântuirii prin metoda de cucerire spirituală a omului. Și aceasta din urmă se are în vedere când se tratează despre cele trei demnități ale lui Iisus.

2. Iisus e recunoscut ca Domn al sufletelor, devine obiect al cultului, de-abia după înălțare, de când apare și „Împărăția Sa”, Biserica.

În ce privește considerația din urmă, se poate spune că nici ca învățător-profet Iisus n-a fost recunoscut în toată deplinătatea cât a stat pe pământ. Arhiera Lui și mai mult, s-a exercitat înconjurată de întunericul neînțelegerii oamenilor. Cu toate acestea, ele s-au desfășurat real pe pământ, însă pe un plan de obiectivitate. Într-o măsură oarecare, într-un chip clar-obscur, lucrarea și sensul lor au fost totuși sesizate măcar de un grup de oameni. Dar rezultatul lucrării lor obiective, întovărășit de înțelegerea aceluia mic grup, a avut atâta eficiență încât, după înălțarea la cer, toată uriașa însemnătate a demnităților exercitate pe pământ în ascunsul obiectiv a intrat întru arătarea luminii și a recunoașterii. Dar atât cât s-a înțeles pe pământ din lucrarea profetică și arhierască a lui Iisus, s-a înțeles mai ales în baza puterii ce o răspândea El asupra Ucenicilor.

Prin urmare, și puterea împărătească a avut-o Iisus pe pământ și, într-o anumită măsură, a fost sesizată. Ceea ce s-a produs deosebit prin înălțare este ridicarea tuturor celor trei demnități într-o sferă de lumină și de recunoaștere din partea oamenilor. Toate trei continuă și în cer. Iisus continuă să intervină pentru noi și să ne învețe prin Duhul Sfânt. E adevărat că ceea ce face ca după înălțare Iisus să fie recunoscut

în cele trei demnități este puterea manifestată în înviere, în înălțare și, cu deosebire, în eficiența ce-o are asupra inimilor prin Duhul Sfânt, adică prin demnitatea împărătească. Însă, prin această manifestare a demnității împărătești, nu ni Se descoperă numai ca împărat, ci și ca arhiereu și profet. Puterea prin care ne smulge recunoașterea este cea împărătească. Dar prin ea Îl vedem nu numai ca împărat ce stăpânește asupra inimilor noastre, ci și ca arhiereu care urmărește prin iubirea nepieritoare mântuirea noastră. Mai mult, puterea împărătească, prin care ne smulge recunoașterea și stăpânește asupra noastră, crește din jertfa Sa arhierească din istorie și din iubirea Sa arhierească din cer. Elementul împărătesc este puterea de-a Se face recunoscut și, în această privință, așezarea de-a dreapta Tatălui, făcându-L deplin stăpân peste cercuri tot mai largi, înseamnă începutul unei noi faze în viața lui Iisus Hristos. Dar ceea ce constatăm la El prin această recunoaștere, este râvna Sa arhierească și profetică. Toate sunt transpuse prin Înălțare în atmosferă de slavă. Slava e deplinătatea împărătească, dar în slavă se vede Iisus în totalitatea lucrării Sale mântuitoare. Dacă S-ar prezenta după așezarea de-a dreapta Tatălui numai ca împărat, nu și ca arhiereu și profet, ar fi un împărat impunător și atotputernic, cum e Dumnezeu în calitate de creator și susținător și nu un Împărat Mântuitor ce lucrează prin mijloace spirituale asupra spiritului omului. N-ar fi Împărat în cadrul misiunii mântuitoare, Împărat în baza încredințării de-a mântui lumea. Numai întrucât e Împărat și Miel în același timp, demnitatea Sa împărătească la care S-a ridicat și ca om este alta decât demnitatea Sa împărătească în cadrul operei de susținere a lumii. Puterea care s-a dat lui Iisus Hristos prin așezarea de-a dreapta Tatălui nu este re-așezarea

Lui în funcția de susținător și diriguitor atotputernic al lumii. Din aceasta n-a ieșit Fiul niciodată. Ea este investirea lui Iisus ca Mântuitor cu toată puterea dumnezeiască, punerea acestei puteri la dispoziția Lui pentru alt scop și spre a fi folosită cu altă metodă. Până atunci Dumnezeu conducea prin forță ca Atotputernic, susținând legile naturii și ale vieții omenești individuale și sociale, fără a umbla după cucerirea sufletelor.

Acum, o Persoană divină, care S-a întrupat și a suferit pentru oameni, din iubire pentru ei, primește, în această calitate de frate al lor, care vrea să-i mântuie prin lucrarea iubirii în inimile lor, toată puterea. A doua Persoană dumnezeiască este pusă la dispoziția acestei lucrări. Nu se părăsește opera de conducere a lumii prin legile naturii și ale ordinii sociale. Dar, alături de această lucrare, primește toată puterea dumnezeiască lucrarea cea nouă a mântuirii oamenilor prin metoda dragostei ce șoptește inspirații convingătoare și toarnă, prin aceasta, puteri din ființa ei în inimi. Propriu-zis, scopul acestei lucrări devine scopul principal urmărit de Dumnezeu. Lucrarea de conducere a lumii, prin forța implacabilă susținătoare a naturii și a ordinii sociale încorporate în stat, rămâne numai ca o condiție-substrat pentru înfăptuirea lucrării de mântuire a oamenilor. De aceea, Iisus Hristos, ca Împărat Mântuitor, este așezat chiar la dreapta Tatălui, la locul de supremă cinste și putere. Metoda guvernării lumii prin atotputernicie directă cedează locul principal metodei mântuitoare.

Iisus e recunoscut acum de oameni ca Împărat, însă ca Împărat ce ne impune prin suferința Lui de pe pământ și prin grija Lui suferitoare din cer, ca Împărat-Arhiereu. Puterea Lui e iubirea. Duhul Sfânt, cu puterea Lui dumnezeiască

atotstrăbătătoare, nu mai stă numai în slujba vieții și perfecțiunii naturale, ci Se pune în slujba lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos, făcând să răzbată iubirea Lui până în inima subiecților omenești, lucrând în interiorul acestora ca să le facă sensibile iubirii lui Iisus Hristos.

Ideea aceasta, că demnitatea împărătească a lui Iisus este tot o slujire și nu o manifestare de atotputernicie silnică, o dezvoltă pe larg și Serghei Bulgakov, fără să vadă însă că ceea ce dă acestei demnități împărătești a lui Iisus un caracter de slujire este tocmai împreunarea ei cu slujba arhierescă. Împărat providențiator este Fiul din veci, acum devine Împărat-Mântuitor, Împărat-Miel, Împărat ce lucrează prin forța iubirii în suflete de frați. Aceasta-i puterea ce I se dă la înălțare (*Matei 28, 18*). Dar acest fel de putere a avut-o într-un anumit sens Iisus și pe pământ. Bulgakov recunoaște ca act împărătesc pe pământ numai „intrarea în Ierusalim”. Însă, abstrăgând de alte acte, chiar și prin cuvântul Său de povăduire, Și-a manifestat Iisus puterea asupra sufletelor, cum de altfel însuși Bulgakov mărturisește¹⁰⁵.

Iisus, așezat la dreapta Tatălui ca Împărat, nu Și-a terminat misiunea mântuitoare, ci o continuă mai ales prin această a treia slujire, aducând sub stăpânirea Sa lumea. Apocalipsa descrie impresionant această luptă a lui Iisus, dusă atât de El însuși cât și de adepții Lui, pentru biruința asupra puterilor răului. „Impunerea împărăției se realizează în lupta pentru împărăție cu stăpânul acestei lumi, cu forțele lui Antihrist, care combat forțele lui Hristos. Adversitatea lui Antihrist ar fi cu neputință să se refere la stăpânirea lui Dumnezeu-Creatorul asupra creației. Aici e vorba de împărăția lui Hristos-Omul

¹⁰⁵ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 445.

în lume și El lucrează în această privință nu cu atotputernicia dumnezeiască și nu cu puterea din lumea aceasta, nu cu armată și cu silă, ci cu Duhul dumnezeiesc.”¹⁰⁶

Rezultatul final al acestei lupte, adică impunerea împărăției lui Dumnezeu prin cuvânt și prin Duh, este indicat de *1 Corinteni* 15, 22-28. „După aceea fi-va sfârșitul, când Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatăl, când va nimici orice domnie și orice stăpânie și orice putere. Căci El trebuie să împărătească până ce va supune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale. Iar ultimul vrăjmaș care va fi nimicit este moartea. Căci toate le-a supus sub picioarele Lui. Dar, când zice Scriptura că toate I-au fost supuse, învederat este că afară de Cel care I-a supus Lui toate. Iar când toate se vor supune Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toate.”

Iisus Își continuă, adică, opera de mântuire a lumii, continuă a face această slujire Tatălui prin cele trei funcțiuni ce Și le-a asumat la întrupare și, în special, prin aceea de Împărat-Mântuitor, care e alta decât cea veșnică de Împărat-Atotțiitor, în baza căreia nu împlinește o slujbă Tatălui. Ținta acestei slujiri de Împărat-Miel este să readucă creația din nou în intimitatea lui Dumnezeu, să înlăture granița păcatului și a morții care este între lume și Creator, ca să fie Dumnezeu din nou totul întru toate. Prin demnitatea majestică, de atotputernicie silnică, această cucerire a lumii nu se putea realiza. De aceea S-a smerit pe Sine Fiul Tatălui, făcându-Se Împărat-Miel și străduindu-Se în cursul istoriei să readucă prin dragoste și persuasiune sufletele, întâi sub stăpânirea Sa ca Împărat-Miel și apoi să le supună și pe ele și pe Sine

¹⁰⁶ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 445.

sub stăpânirea Tatălui. Fiul Își va termina atunci misiunea și nu va mai avea de îndeplinit acest rol de intermediar între lume și Tatăl. Se va dezbrăca, oare, atunci Fiul de cele trei demnități slujitoare și intermediare, prin care a realizat aducerea lumii la Tatăl ? Din Epistola către Evrei ar rezulta că El rămâne în veci arhiereu; tot așa ar rezulta din Apocalipsă, care continuă să vorbească nu numai de Dumnezeu, ci și de Miel, chiar după sfârșitul lumii acesteia, „când cortul lui Dumnezeu va fi între oameni” și când „Dumnezeu va fi cu ei” (*Apocalipsa* 21, 3, 23). Dar cele trei demnități le va avea atunci Fiul numai ca titluri de slavă pentru opera ce-a realizat-o, ca o cunună a strădaniei Sale, întemeind recunoștința celor mântuiți față de El și ca o încoronare a uniunii definitive între Dumnezeu și oameni, nu ca o continuare a operei de mântuire.

Odată restabilită uniunea în dragoste între Dumnezeu și creație, Dumnezeu nu mai apare, lumii mântuite și devenite împărăție a Lui, numai ca Atotțiitor plin de forță, ci și ca Tată iubitor. Pentru cei mântuiți, nemaifiind necesară funcția pedepsitoare, nu mai e o deosebire între chipul în care Se arată Dumnezeu ca Mântuitor și Dumnezeu ca Atotțiitor. Tatăl Atotțiitorul Se îmbracă în înfățișare de iubire. Fiul descoperă pe Tatăl așa cum e cu adevărat. Funcția aceasta de adevărată descoperire a Tatălui o împlinește Fiul în tot cursul istoriei. Unde coboară El în inimă, coboară împreună cu Tatăl.

Desăvârșirea acestei descoperiri a lui Dumnezeu ca Tată iubitor echivalează cu supunerea deplină a creației sub picioarele Lui din iubire, învingerea morții și a păcatului. Deci, în fond, departe de-a depune Fiul chipul iubitor prin care a cucerit creația, Se va îmbrăca și Tatăl deplin în el.

Lupta aceasta a Fiului pentru cucerirea lumii este o luptă de Împărat, dar de Împărat-Slujitor și ea durează până la sfârșitul veacului acestuia. Pe măsură ce El cucerește teren, crește în mărirea Sa împărătească, dar se apropie și momentul când se va instaura împărăția Tatălui.

Desigur, Fiul, în lupta Lui de cucerire a lumii prin duhul gurii Sale, luptă pe care o poartă de la dreapta Tatălui, Se bucură de puterea dumnezeiască ce-o primește de la Acesta. De aceea se vorbește în locul citat din Epistola către Corințeni și despre Tatăl ca despre Cel ce-l supune Fiului toate sub picioare. Același lucru se spune în *Epistola către Evrei* 10, 13, ca un comentariu la *Psalmul* 2, 8: „Acesta, aducând o singură jertfă pentru păcate, S-a așezat, de vecii vecilor, la dreapta lui Dumnezeu și așteaptă până ce vrăjmașii Lui vor fi supuși sub picioarele Lui”. Istoria, ca un cadru larg în care se desăvârșește mântuirea, e condusă de Dumnezeu Atoțiitorul și Providențiatorul. Necazurile ce vin peste oameni, sugestiile ce li le oferă împrejurările vieții naturale, evenimentele istorice le servesc toate ca prilejuri și îndemnuri spre primirea cuvântului administrat de Biserică în numele lui Iisus Hristos ca Dumnezeu Mântuitor. Astfel, nu numai istoria are nevoie de Biserică, ci și Biserica de istorie, pentru a cuceri sufletul oamenilor pentru Iisus Hristos.

Sensul acesta al istoriei, de-a fi mediul în care se poartă lupta lui Iisus Hristos pentru înstăpânirea împărăției Sale, a fost descoperit în Apocalipsă. Apocalipsa, însemnând descoperire, este apocalipsa istoriei, ca descoperire a sensului ei intern¹⁰⁷. Cartea cea mare, pe care n-o poate deschide decât Mielul care șade „ca junghiat”, este cuprinsul viitor al istoriei.

¹⁰⁷ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 448.

Când ia El cartea de la Cel ce șade pe tron, este instaurat în slujirea Împăratului-Mântuitor, începe lupta Lui pentru impunerea împărăției Lui (cap. 5, 6, 7). Aceasta se întâmplă în momentul înălțării la cer și așezării de-a dreapta Tatălui. Iisus, însă, nu luptă izolat pentru cucerirea lumii, ci prin cei ce cred în El pe pământ, care manifestă puterea Lui arhierască și împărătească. Pe aceștia i-a făcut împreună-împărați și preoți cu Sine (*Apocalipsa* 5, 10).

Cu deschiderea celei dintâi peceti începe istoria cea plină de problema mântuirii și de lupta pentru Hristos. Ea se desfășoară, în același timp, în lumea duhurilor și pe pământ. Lupta crește treptat. Pe măsură ce timpul înaintează, forțele răului devin tot mai radicale și se concentrează în ofensive tot mai năprasnice, întrucât și omul de care se folosesc ca instrument sporește în patimi și în rafinament. De aceea, lupta între Hristos și Satan, pe măsură ce se înverșunează și se apropie de momentele culminante, este însoțită de tot mai mari involburări istorice și de cataclisme în natură.

Opoziția răului, devenind tot mai radicală, oamenii sunt mai forțați să se decidă în chip categoric pentru sau contra lui Hristos. Ei nu mai pot trăi în compromis. Astfel, scopul principal al Apocalipsei mari și mici (*Matei* 24-25, *Marcu* 13, *Luca* 21) este acela de-a îndemna pe credincioși la bărbăție, la veghe și la rezistență în încercări. Istoria Bisericii, în cadrul istoriei generale, nu va fi o idilă – cum credeau poate unii dintre primii creștini – ci o luptă necurmată.

Mântuitorul a descris în linii generale parcursul istoriei viitoare și semnele care vor anticipa sfârșitul, dar momentul sfârșitului nu l-a fixat cronologic, declarând că numai Tatăl știe ziua aceea (*Marcu* 13, 22). „Oricum s-ar explica această declarație a Fiului, rămâne incontestabil că aici se anunță o

anumită imposibilitate a proorocirii despre ziua sfârșitului... Această imposibilitate poate avea diferite explicații: ea înseamnă sau că nu poate încăpea în conștiința umană empirică acest fapt transcendent sau că nu are omul trebuință de această cunoștință sau – și această explicație e cea mai importantă – că sosirea sfârșitului atârână și de participarea și lucrarea omului, îndeplinită pe baza libertății lui, care nu trebuie paralizată sau măcar afectată prin această cunoaștere netrebuincioasă și nepotrivită cu puterea lui (la fel e ascunsă în necunoaștere și moartea personală a omului).¹⁰⁸ Din faptul că sfârșitul nu poate fi știut, Scriptura scoate pentru oameni îndemnul: „Drept aceea, privegheați, că nu știți în care ceas vine Stăpânul vostru” (*Matei* 24, 42, 44; 25, 13).

Participarea credincioșilor la opera de întindere a împărăției lui Dumnezeu, de înălțare a Bisericii, se face nu numai prin cuvânt, ci și prin fapte. Cu cât sunt mai consistente faptele cu care contribuie cineva la înălțarea Bisericii, cu atât se va bucura în ziua Judecării de mai mare cinstire. Creșterea împărăției lui Dumnezeu este o operă comună a omenirii credincioase sub conducerea lui Iisus Hristos. „În perspectiva aceasta generală e cu neputință a înțelege «faptele» omenești, adică împărățirea cu Hristos sau participarea la slujirea Lui împărătească numai transcendent-eshatologic, ca o bază pentru «răsplată» sau, în general, pentru soarta personală a unuia sau altuia dintre suflete. Această participare înseamnă și o contopire istoric-apocaliptică, socotindu-se ca fapte ale lui Dumnezeu pe pământ și în istorie printre oameni.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 455.

¹⁰⁹ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 458.

„După Întrupare, toată omenitatea neamului omenesc este a lui Hristos și tot ce e bun în ea aparține lui Hristos. El lucrează în omenire nu numai prin influența învățaturii Lui și a chipului Lui, prin puterea convingerii, ci și Însuși, prin puterea nemijlocită a Lui, prin oarecare silire internă, deoarece cel ce s-a botezat în Hristos, în Hristos s-a și îmbrăcat (*Galateni 3, 27*) și trăiește în el Hristos (*2, 20*)... În măsura acestei împărțiri a Lui peste și prin oameni, e învinsă oarecum Înălțarea în sensul ei de depărtare a lui Hristos de lume, în care El, totuși, după făgăduința proprie, e prezent totdeauna, acum și pururea.”¹¹⁰

S. Bulgakov merge și mai departe, încadrând în această lucrare a istoriei, condusă de Hristos, toată omenirea, chiar și pe cei necredincioși. Prin faptul că Hristos a luat nu o natură omenească individuală, ci natura umană în generalitatea ei, puterea Lui leagă la un loc omenirea și toată istoria. „De aceea, nu numai cei ce L-au cunoscut în viața Lui, ci și cei ce nu L-au știut și chiar cei ce-L neagă, sunt părtași de El și supuși Lui. Istoria omenirii după Hristos este nu numai istoria omenirii creștine, ci și a omenității lui Hristos... Opera acestei omenități, contradictorie și dezbinată, în sinteza ei se include în opera lui Hristos.” De aceea omenirea va fi judecată ca întreg, după neamuri, cu opera ei comună. „Această împreună ființare și lucrare cu Hristos nu desființează libertatea personală a omului, nu face pe om unealtă oarbă. Totuși, prin puterea Sa internă, omenitatea lui Hristos îl îndrumă pe fiecare pe căile sale și integrează faptele lui în opera comună, pregătind prin ele calea către schimbarea la față a lumii sau către sfârșitul acestui eon.”¹¹¹

¹¹⁰ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 458.

¹¹¹ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 459.

La eventuala obiecție că aceasta este o concepție deterministă, care transformă puterea lui Hristos într-una naturală, S. Bulgakov observă că prin putere „naturală” se poate înțelege un principiu fizic sau un principiu metafizic. El recunoaște că Hristos lucrează și ca un principiu metafizic, nu numai ca o persoană în relații cu alte persoane. Ca dovadă aduce învierea tuturor, chiar și a celor ce n-au crezut în Hristos. Și aceștia sunt determinați de puterea lui Hristos, de energia nouă adusă de El în lume. „Toți oamenii sunt supuși învierii, indiferent de relația personală a fiecăruia cu Hristos.” „Ei înviază nu în baza unui act creator al lui Dumnezeu Atotputernicul, ci în puterea *legăturii lor lăuntrice* cu Hristos, primul înviat din morți, această legătură având, totuși, în cazul dat, *nu un caracter personal, ci unul natural.*”

Dar dacă înviază chiar și necredincioșii pe temeiul unei legături lăuntrice cu Iisus Hristos, această legătură există de mai înainte, din cursul vieții istorice. „Dacă toată omenirea naturală înviază în Hristos, de ce nu ar putea fi legată cu El și în viața ei istorică? Pentru că viața, moartea și învierea sunt unite între ele și nu se poate reduce această legătură numai la înviere, în care caz aceasta ar fi un act extern, fără nicio bază internă în viața omenească legată cu Hristos, un *deus ex machina* ce se impune silnic naturii omenești.”¹¹²

Viziunea aceasta globală a lui S. Bulgakov poate cuprinde în ea un adevăr numai într-o anumită interpretare. Legătura celor necredincioși cu Iisus Hristos, deși se întemeiază pe apropierea ontică, în baza identității de natură dintre ei și Hristos, se actualizează prin elemente ce formează cuprinsul relației personale. Apropierea lui Hristos o percep în oarecare

¹¹² S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 460.

mod și necredincioșii, dacă nu altfel, măcar ca stăpânitoare prezență în anumiți semeni, drept cuprins general al societății și istoriei umane. Față de această prezență, ei iau însă atitudine dușmănoasă; oarecum, Hristos formează pentru ei un adversar personal. Dar adversitatea este și ea o formă a legăturii între persoanele umane și un factor ce determină comportarea lor și cuprinsul viitoare dezvoltări istorice. Omul învață de la cel pe care îl urăște, e influențat pozitiv în preocupările lui. Adversarii merg împreună în evoluția conținuturilor lor de viață. Combătându-se, își împrumută multe din preocupări și probleme, numai că le dau alte răspunsuri. Aceleași conținuturi sunt în amândoi, numai că unul le vede într-un fel, iar celălalt exact în forma răsturnată. Progresul celor buni în înțelegerea Revelației și în trăirea ei este condiționat chiar de progresul unei cugetări atee. Iar progresul ideologiei și urii anticreștine e condiționat chiar de creștinism.

* * *

Aplicând la dezvoltarea concretă a vieții istorice cele spuse în general despre conducerea lumii prin Iisus Hristos spre ținta transfigurării ei în uniunea eshatologică cu Dumnezeu și ținând seama de distincția amintită între funcția împărătească a lui Dumnezeu, în calitate de Făcător și Atotțiitor, și această funcție a Lui ca Mântuitor, putem înțelege mai bine destinația istoriei și amestecul diferitelor planuri care o constituie.

Ținta supremă a istoriei este mântuirea. Numai în lumina acestei ținte are, de altfel, istoria un sens.

În istorie se amestecă trei planuri ale realității. Este planul naturii sau al legilor fizice, planul relațiilor juridice dintre oameni sau al ordinii sociale întruchipate în stat și planul

comuniunii iubitoare cu Dumnezeu și cu semenii, sau al Bisericii. Primele două planuri sunt guvernate de Dumnezeu ca Atotțiitor. E ordinea legalității fizice și sociale care trebuie observată de orice om, dacă nu vrea să fie sfărâmat de reacția ei. Istoria poate fi formată și numai din aceste două planuri. Dar atunci n-are niciun sens. A trăi după legile naturii și într-o ordine statală, încă nu înseamnă a trăi pentru un scop. Niciun om și nicio colectivitate nu pot trăi cu gândul că n-au alt rost decât să se conformeze ordinii naturii și societății un număr de ani și apoi să moară. De obicei, când nu se recunosc decât aceste două planuri ca factori constitutivi ai istoriei, e prezentată cultura ca scop al ei. Însă cultura este sau suma experiențelor și concluziilor care privesc adaptarea omului la legalitatea naturii sau a legalității ei la necesitățile omului, împreună cu suma experiențelor și încercărilor de reciprocă acomodare a oamenilor între ei pentru păstrarea ordinii sociale ca o condiție elementară de viață, sau suma strădaniilor omului de a-și lega soarta ființei proprii de valori ce trec marginile existenței sale pământești, proiectându-se în eternitate. În primul caz, cultura nu e decât o căutare a celei mai depline ordini și, deci, nu are niciun scop care să depășească simpla consumare a existenței în cadrul acesteia. În al doilea, ea trădează năzuința omului de-a găsi un scop ordinii fizice și morale, în care generații după generații sunt puse să trăiască.

Când cultura s-ar mărgini numai la preocupările primului caz, oricât s-ar modifica istoria de la un timp la altul, ea ar fi concepută ca având un caracter static. Ar fi deci la locul ei întrebarea: De ce se mai continuă șirul generațiilor?

Cum însă cultura este socotită mai degrabă ca produsul dorului omenesc de-a lega ființa de valori și realități eterne,

dacă n-ar exista nicio posibilitate de împlinire a acestui dor, omul s-ar dovedi robul unei iluzii și atunci și cultura pe care o creează el ar avea tot numai o substanță și o eternitate iluzorii. Trăirea în legalitatea fizică și socială n-ar avea nici în al doilea caz un scop, decât cel mult unul iluzoriu.

Istoria, însă, nu poate fi concepută fără un scop real. E prea puternică tensiunea finalistă din ea, prea dominantă tendința spre un scop în orice om și orice colectivitate, ca să nu existe alt sfârșit decât prăbușirea rând pe rând a fiecărei generații în țărână, după o scurtă trăire în legalitatea naturii și a statului.

Scopul istoriei este arătat în al treilea plan al ei, superior celor două împărății ale legalității, în împărăția harului conducătoare spre viața eternă. Propriu-zis, primele două planuri formează un întreg, față de care cel de-al treilea se deosebește radical. Față în față stau împărăția legii și împărăția spiritului sau a harului dumnezeiesc. Prima e guvernată de Dumnezeu ca Atotțiitor, a doua de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Mântuitorul.

Dumnezeu n-a făcut pe oameni ca să-i îngroape rând pe rând în baza unei legi implacabile. Acesta nu-i un scop al istoriei. El i-a făcut pentru a-i crește la capacitatea de comuniune eternă cu Sine și între ei. Rânduiala naturii și ordinea socială le-a creat numai ca pe un teren în care oamenii să crească spre această comuniune eternă. Dacă ei s-ar fi înălțat spre această destinație, ordinea s-ar fi absorbit în ființa lor, căci ea însăși îi împinge în acea direcție. Dar neprimind să se înalțe spre comuniune, e pericol să cadă și din ordine, ajung în conflict și cu ea. Dar ea reacționează, impunându-li-se ca un regim de silă și, până la urmă, sfărâmându-i ca pe unii ce continuu se izbesc în ea.

O istorie combinată numai din ordinea naturii și a statului este astfel nu numai fără niciun scop, ci opusă scopului și, deci, anormală. Dumnezeu nu o poate îngădui ca o formă definitivă, ci, după căderea omenirii în păcat, pregătește din nou întemeierea unei împărății a harului. Istoria însăși în această stare căzută tânjește după umplerea ei cu Revelația și cu puterile dumnezeiești, care să-i lumineze cărarea și să-i ajute să tindă spre scopul cel adevărat.

Biserica, întemeiată de Dumnezeu cel apropiat de oameni, este împărăția harului, în care omul e ridicat la comuniune cu Dumnezeu și, prin aceasta, e destinat unei vieți veșnice și fericite. Orice om ridicat în cadrul ei s-a mântuit de inutilitatea unei vieți sfârșite în moarte, ca una ce e trăită numai pe planul legalității fizice și sociale. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și înălțat la dreapta Tatălui conduce această ridicare a oamenilor în planul Bisericii, al mântuirii prin comuniune cu Sine. Acesta e adevăratul scop al istoriei. Iar această lucrare a lui Iisus Hristos e conducerea propriu-zisă a lumii. La ea participă omenitatea noastră asumată de Fiul lui Dumnezeu și participăm și noi, cu toții, prin libertatea noastră și prin puterea lui Iisus Hristos din noi. Pentru eficacitatea acestei lucrări s-a instaurat metoda cea nouă la cârma lumii, pe tronul dumnezeiesc.

Ea nu e însă atât de nouă încât să fie opusă ființei lui Dumnezeu.

Aceasta a fost de la început intenția lui Dumnezeu cu privire la lume. Dumnezeu este în adâncul Său dragoste și voință de comuniune.

Dar această intenție nu exclude funcția Sa susținătoare de lume, prin conservarea legalității fizice și sociale. Aceasta e mai puținul cuprins în mai mult. În regimul de dragoste,

legalitatea nu e desființată nici în lucrarea guvernatoare a lui Dumnezeu, nici în viața omului. Dar e absorbită, încât inșii intrați în comuniune nu o mai constată drept ceva stingheritor, iar Iisus Hristos nu mai face de ea o aplicație pedepsitoare. Legalitatea devine o respirație în substratul ființei, nu mai e o metodă aparte și un obiect de preocupare specială.

Până când nu intră însă toți oamenii în relația de comuniune deplină cu Dumnezeu, în zona spirituală a Bisericii, pe tronul lumii trebuie să existe și forma guvernatoare a legalității privită în sine și cu aplicație pedepsitoare. Ea nu e folosită împotriva metodei iubitoare a lui Iisus Hristos, ci în favoarea ei. Tatăl contribuie ca lumea să fie supusă sub autoritatea Fiului. Legalitatea fizică și statală trebuie menținută cu puterea împotriva celor ce, refuzând comuniunea, tind și spre dezordine. Și chiar pentru ușurarea eventualei lor răzgândiri ulterioare, dat fiind că și experiențele amare adunate prin conflictul cu ordinea pot fi un stimulent la reculegere, un pedagog spre învățătorul adevărat, Iisus Hristos.

Propriu-zis, și metoda aceasta are în ultima analiză tot scopul mântuirii lumii. Dar, deși e necesară spre acest scop până la un punct, nu-l poate înfăptui prin ea însăși.

Astfel, Biserica este scopul istoriei. Absorbirea rând pe rând a oamenilor în ea, pentru a-i trece în veșnicia comuniunii fericite, este ținta întregii vieți pământești. Aceasta nu înseamnă că statul nu e necesar. Dar e necesar ca o precondiție pentru Biserică. Biserica nu va nega niciodată legitimitatea statului și nu-l va combate ca atare, dar se va sili să facă din fiecare cetățean al lui un membru al ei de o astfel de puritate și înălțare spirituală, încât să respecte ca pe o poruncă internă, minimă pentru el, tot ce legitimează statul pentru buna conviețuire a cetățenilor. Astfel, într-un anumit sens, Biserica e necesară statului și ea îi crește pe cei mai

buni cetățeni ai lui. Desigur, însă, că nici statul nu trebuie să uite de rostul lui de-a fi condiție pentru mântuirea oamenilor, deci de-a nu-i împiedica să-și caute mântuirea prin credința în Dumnezeu și de-a nu stingheri Biserica în lucrarea ei mântuitoare.

Biserica nu va spune niciodată vreun cuvânt împotriva statului, în principiu. Dar va căuta să ridice pe orice om la o astfel de stare, încât pentru el statul să fie oarecum depășit, să împlinească fără sila statului, ca un minim, tot ce poate cere el.

Când toți oamenii ar ajunge la această stare, devenind membri desăvârșiți ai Bisericii, purificați total de păcat și la o capacitate de comuniune deplină cu Dumnezeu și între ei, statul ar dispărea de la sine, nu ca desființat prin propagandă sau combatere externă, ci absorbit cu ființa lui, care e ordinea echitabilă, în ființa Bisericii.

Dar pe pământ nu se va ajunge niciodată la o astfel de stare. Chiar dacă toți oamenii ar deveni creștini, înșiși creștinii ca oameni pământești trec prin diferite faze ale vieții, care atestă nedesăvârșirea lor. Toți avem nevoie de stat, chiar dacă suntem și în Biserică. Amândouă aceste ordini de viață ne ajută, statul prin silă, Biserica prin har, să ne menținem și să progresăm în desăvârșire.

În lumina scopului reprezentat în istorie de Biserică, putem înțelege istoria nu numai dacă o privim ca pe o arie, în care fiecare generație își poate câștiga mântuirea, ci și ca pe un întreg ce realizează ca atare un sens. La întrebarea „De ce se continuă istoria și până când?”, putem avea acum și un alt răspuns decât acela că Dumnezeu n-a terminat cu aducerea la existență a tuturor fețelor și că ea se va sfârși când Dumnezeu va fi turnat pe lume pe toți oamenii ce-a hotărât să-i creeze.

Istoria se continuă până când se înfăptuiește deplin, pe lângă mântuirea unor inși din atâtea generații de oameni, sensul ei sau până când mai e în stare să servească scopului de a fi arenă pe care oamenii își pot câștiga mântuirea. Se pare că aceste două răspunsuri stau într-o strânsă legătură.

Sensul general al istoriei trebuie să fie o cât mai deplină lămurire, verificare și încadrare în experiența universal-umana a adevărului Revelației, care nu este altceva decât manifestarea lui Dumnezeu către oameni ca subiect de comuniune cu chemarea spre comuniune. Iar aceasta înseamnă tocmai împlinirea spirituală a omenirii. În toate generațiile, începând de la Iisus Hristos, se află o mare mulțime de inși ce trăiesc cu certitudinea absolută în revelarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos și în comuniunea înființată între ei, ca aflători pe pământ, și El, ca șezând de-a dreapta Tatălui. Și în această credință a lor, care exprimă realitatea de fapt, se mântuiesc. Dar cu cât trăiesc în epoci mai timpurii, cu atât credința lor, deși de caracter absolut, e mai puțin amplificată ca lumină care, dezvoltată paralel cu experiența generațiilor și cu explorarea Universului fizic și sufletesc, să fi devenit o încoronare a unei înțelegeri maxime, verificată ea însăși de necesitatea cu care se cere după ea suma experienței și înțelegerii umane. Am văzut că o parte din cultura umană e suma mereu sporită a cunoașterii naturii pentru necesități de adaptare și a legilor de conviețuire omenească pentru aceleași necesități. O altă parte este tot ce adaugă spiritul omului în efortul de depășire a timpului. Toată această cultură se cere vag dar intens după adevărul comuniunii omului cu Dumnezeu, ca după o împlinire, fără ca să poată singură produce siguranța acestei comuniuni și stabili modul ideal al ei. Revelația divină, coborâtă în albia spiritului omenesc, se luminează paralel cu înmulțirea experienței omului despre

sine însuși și despre lume și apare tot mai mult ca o încoronare a acestei experiențe, devenind partea cea mai importantă a culturii omenești. Azi, mai mult ca acum câteva sute de ani, adevărul Revelației în Hristos, fără a se schimba, este înțeles într-un mod mai profund, mai amplu, pus într-o legătură cu tot sporul de cunoaștere a naturii și a omului realizat în acest răstimp, impus de acest spor, verificat prin el și, la rândul său, luminându-l.

Nu e vorba în ceea ce spunem de un progres al culturii luată în înțeles obiectiv, sau ca chestiune de cunoaștere, ci de stări totale de conștiință în inșii care cred. Credincioșii de după sute sau mii de ani, deși cred în același adevăr unic al Revelației, cu aceeași certitudine absolută, în conștiința lor acest adevăr confirmă și încoronează – fiind în același timp confirmat și luminat – o experiență umană mai vastă, mai adâncită.

Dumnezeu vrea ca adevărul Său revelat să ajungă a fi înțeles și trăit în toată amploarea și adâncimea, pe care asocierea cu experiența și cunoașterea acestei lumi, în care viețuim, o poate prilejui. Tot ce ne poate oferi această lume ca maximă cunoaștere și făptuire trebuie făcut mediu pe care și prin care să se proiecteze tot mai amplu lumina Revelației.

S-a afirmat că nu există un progres spiritual al umanității, căci fiecare timp descoperă un alt aspect al realității numai cu sacrificarea unei capacități spirituale anterioare. Omenirea n-a descoperit ordinea mecanică a universului cu toate legile lui, decât pierzându-și capacitatea de a vedea că în univers nu există numai o ordine mecanică, ci și una biologică și alta spirituală, care ascultă de alte legi¹¹³. Dar, chiar

¹¹³ K.V. NEERGARD, *Die Aufgabe des 20 Jahrhunderts*, Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1940.

dacă linia progresului nu e continuă și nu își înscrie traseul – oarecum filogenetic – în toate conștiințele, un progres tot există. După epoca mecanicistă trecută, noi stăm la începutul uneia care pare a avea capacitatea să sintetizeze perspectiva mecanicistă cu cea biologică și spiritualistă.

Orice viziune a lumii din timpurile trecute determină sau intră, ca într-o sinteză mai largă, în viziunile viitoare, chiar dacă nu în epoca imediat următoare.

Mai mult chiar, orice icoană individuală despre lume influențează icoanele semenilor, care la rândul lor o influențează pe a mea.

Viziunea lumii și a vieții depinde de perspectiva în care suntem așezați fiecare după timp, loc și configurația spiritual-corporală¹¹⁴. Viziunea aceasta se modifică cu fiecare nou element de cunoaștere, de experiență, de absorbire a altor viziuni. Conținuturile mele spirituale se orânduiesc altfel, se stabilesc între ele relații noi, se lărgeste orizontul în total, ajunge alt punct în centru, cade lumină nouă pe colțuri mai periferice și razele ei modifică vederea întregului¹¹⁵.

¹¹⁴ Karl HEIM, în: *Glaubensgewissheit*, 1923, și *Glaube und Denken*, 1934, vol. I, p. 90 sq., ținând seama și de teoria relativității, socotește că orice chip al lumii depinde de un „centru perspectivist” (perspektivische Mitte), care nu e altceva decât „eul”, aflător mereu într-un punct al spațiului și al timpului (chiar dacă i se pare că nu schimbă spațiul, tot îl schimbă, căci și spațiul curge cu timpul, formând cu timpul și cu conținutul din ele un întreg în devenire continuă, după teoria relativității).

¹¹⁵ Louis LAVELLE: „Și orice rezultat nou pe care îl obțin le schimbă pe toate celelalte, eu stabilind astfel relații neprevăzute. Până chiar și în punctul meu de început nu există rezultat care să nu îmi pară nou de fiecare dată. Din acel moment, este imposibil pentru cunoștințele mele să crească regulat, urmând o linie dreaptă; dimpotrivă, ele constituie o unitate circulară care nu prezintă niciun dintâi început.” (*De l'Acte*, p. 46). După Simon Frank, orice conținut nou determinat din unitatea Totului

Fiecare dintre aceste viziuni individuale și colective, ce se modifică cu timpul, cuprinde un aspect al lumii, înțelegând lumea nu ca entitate obiectivă, cum nu poate exista, ci ca o relație între eu, lume și semenii.

Fiecare din ele cuprinde un adevăr și, întrucât determină pe cele viitoare și se absoarbe în ele, chipul lumii devine tot mai adecvat cu realitatea complexă, care prin aceasta și ea e creată mai departe. Dacă, după un timp, o viziune nu mai pare adevărată, să nu uităm că ea a condiționat adevărul cel nou sau s-a absorbit în el. Fiecare om lasă o linie în desenul mare care se construiește de toată omenirea, respectiv în silința comună de-a se apropia prin cunoaștere de lumea reală, dar și de-a duce mai departe crearea ei¹¹⁶.

Dar raporturile insului cu lumea nu au alt scop decât de-a se realiza pe sine însuși. Astfel, fiecare, transmitând perspectiva sa altuia, contribuie la realizarea aceluia.

determină mai exact conținuturile determinate mai înainte, deoarece determinarea unui conținut constă în stabilirea raporturilor cu cât mai multe părți din Unul, pe care îl cunoaștem în diferite grade în tot momentul. (*La connaissance et l'être*, Paris, Aubier, p. 207 și passim).

¹¹⁶ Louis LAVELLE: „Viața mea trage în el (în univers) o brazdă care este nouă față de mine, dar care este veșnică față de el.” (*De l'Acte*, p. 43). „Căci, față de sistem, orice ființă care trăiește are o poziție unică și privilegiată, astfel încât perspectiva ei asupra lumii nu prețuiește decât pentru ea însăși: ea este, într-un sistem același pentru toți, un sistem care nu este cunoscut decât de ea. Pe de altă parte, întreaga ei existență are un șir de întâlniri; dar pentru ea, fiecare întâlnire este transformată în ocazie, astfel încât lumea primește, pentru ea, un înțeles spiritual și personal, pe care sistemul însuși nu va reuși să îl tălmăcească... Aceasta înseamnă că, dacă rămânem mereu în legătură cu realul, descoperim, unul după altul, adevăruri care se adaugă unul altuia. Astfel, trebuie să se formeze, fără să fie vrut, un sistem care este acela al lucrurilor însele...” (p. 47).

Perspectiva fiecăruia se îmbogățește cu a tuturor. Toate conștiințele cresc solidar și sporesc în solidaritate cunoașterea creației și creația însăși.¹¹⁷

Iată un alt motiv pentru care fiecare ins va fi făcut la Judecata din urmă responsabil pentru dezvoltarea întregii omeniri. Răspunderea aceasta pentru întreg o simțim, de altfel, fiecare în sânul conștiinței noastre¹¹⁸.

Dar în procesul acesta de creștere a conștiințelor prin lărgirea și adâncirea perspectivelor asupra vieții și prin sporirea creației, factorul central este Revelația divină. La lumina ei se limpezește existența și adevărul ei îl verifică și-l adâncesc străduințele de cunoaștere ale omenirii. Revelația este factorul principal care îndeamnă conștiințele la continuarea creării lumii pe linia ascendentă, indicată de sensul ei, căci ea determină pe oameni la o activare nobilă, la crearea relațiilor de iubire și de dreptate în lume.

S-ar putea spune că lumea se va sfârși, deci, atunci când se vor fi epuizat nu numai posibilitățile de aprofundare

¹¹⁷ „Fiecare conștiință are nevoie de toate celelalte, pentru a o susține. Și dacă ai vrea să spui că este de ajuns ca ea să rămână în legătură cu însăși veșnicia actului din care se inspiră într-un dialog singuratic, ai arăta că celelalte conștiințe sunt pentru ea tocmai mijlocitoarele datorită cărora ea intră în comunicare cu el [actul], într-un fel tot mai profund, printr-un șir nedefinit de sugestii și încercări care pun neîncetat în joc forme noi de participare.” (L. LAVELLE, *De l'Acte*, p. 185).

¹¹⁸ „Responsabilitatea noastră față de ființa totală este o dovadă în sprijinul unității sale; nu există ființă individuală care să nu se simtă potrivită întregului univers; ea simte că poate să ducă pe umeri însăși povara creației.” (L. LAVELLE, *De l'Acte*, p. 90). „Și cel mai neînsemnat din gesturile noastre zdruncină lumea; el este înfrățit cu toate mișcările din care este alcătuit.” (L. LAVELLE, *De l'Acte*, p. 89). „Toate gesturile pe care facem modelează, pe rând, toate formele realului, le înmulțește, le transformă și își asumă partea lor de responsabilitate în însuși actul care le-a creat.” (L. LAVELLE, *De l'Acte*, p. 91).

a sensului lumii în lumina Revelației și viceversa, ci și posibilitățile de adecvare a lumii la idealurile cuprinse în Revelație.

Omenirea, care va continua dincolo de istorie, trebuie să ducă cu sine o conștiință, în care lumina înțelegerii și modul trăirii adevărului revelat să fi ajuns la amploarea maximă pe care a putut-o ocaziona trăirea ei în istorie. S-ar putea spune că numai oamenii din urmă vor duce o astfel de conștiință și, prin urmare, ei vor avea o situație mai bună în existența care va continua, deși nu e un merit personal dacă au trăit mai târziu. Dar între generațiile de oameni există o strânsă solidaritate. Precum de la generațiile anterioare cele ulterioare își primesc credința și temeiurile de experiență și cunoaștere proprie, la fel sporul lor de înțelegere se va împărtăși tuturor generațiilor anterioare, prin comuniunea în care vor fi chemați toți oamenii la Judecata din urmă și după aceea. Toate generațiile anterioare au contribuit la producerea acestui spor; toate trebuie să aibă parte de el.

Am amintit în alt loc că Judecata universală de la sfârșit se deosebește de judecata particulară, ce se face cu fiecare om când moare, prin aceea că și fericirea și pedeapsa vor fi mai mari. Aceasta e doctrina Bisericii Ortodoxe, spre deosebire de cea a Bisericii Catolice, care afirmă că Judecata universală nu va mai aduce nimic nou, ea fiind o simplă festivitate de încheiere a istoriei. Doctrina ortodoxă se vedește drept cea mai conformă cu solidaritatea omenirii și cu unitatea istoriei.

După cum am remarcat într-un capitol anterior¹¹⁹, vrednicia sau ticăloșia omului nu se descoperă în deplinătatea

¹¹⁹ Pp. 441-442.

ei decât după ce cuvintele și faptele lui își arată toate roadele în urmași. Dumnezeu le cunoaște dinainte și deci ar putea judeca drept chiar la moartea fiecăruia. Dar judecata divină e dreaptă nu numai întrucât se reazemă pe autoritatea lui Dumnezeu, ci întrucât se impune și conștiinței omului ca atare, încât el însuși să vadă că nu a fost nedreptățit. Omul însuși trebuie să-și contemple toate faptele sale și urmările lor. Dar omul, nefiind înzestrat cu preștiință, nu poate vedea aceste urmări decât după ce s-a consumat și viața urmașilor săi. Viața acestora nu e descoperită însă în toată deplinăta-tea decât după ce se văd, la rândul lor, urmările faptelor lor și așa mai departe. Numai la Judecata din urmă, unde se vor prezenta toți oamenii și se va stabili pentru fiecare ce este influență de la alții și ce este contribuție proprie, se va putea rosti judecata cea deplin dreaptă. Omenirea este, în fond, o unitate multiplă, legată prin tot felul de fire.

Așadar, antecesorii vor fi judecați și pentru ce a rodit bine și pentru ce a rodit rău viața și strădania lor în conștiința urmașilor. Dar o rodire bună în urmași este amplificarea înțelegerii Revelației divine. De ea încă se vor împărtăși antecesorii. Prin urmare, și din acest punct de vedere, Judecata din urmă va fi nu numai o rostire asupra fiecărui ins luat aparte, ci și o judecată asupra rezultatului total al strădaniilor omenirii în cursul istoriei.

În lumina acestor gânduri dogma Bisericii despre contribuția pe care o pot aduce cei vii, adică urmașii, pentru ușurarea sortii celor morți, prin rugăciuni și milostenie, capătă un înțeles lărgit. Prin rugăciunile și milostenia noastră pentru înaintași se amplifică și înalță conștiința noastră creștină, devenind factor de determinare în aceeași direcție pen-

tru urmașii noștri și, în același timp, arătând ca bune roadele influenței ce-au avut-o înaintașii asupra noastră¹²⁰.

Numai în această viziune a istoriei cultura dobândește un rost important. În asociere cu credința, ea determină starea de conștiință cu care omenirea trece să-și continue existența de după moarte. Dacă nu există o viață dincolo de mormânt, cultura nu mai are niciun rost. Dacă odată și odată omenirea va dispărea total și peste tot nu va exista nicio conștiință care să evalueze cultura omenească și să aibă bucurie de ea, care să se fi lărgit și înălțat prin ea pentru vecie, ce importanță mai poate avea?

Cultura are însemnătate numai dacă omenirea trece din istorie într-o viață eternă și duce cu ea rezultatul total al strădaniei spirituale de aici.

Dar de viața fericită a comuniunii eterne cu Dumnezeu nu au parte decât aceia care au devenit capabili de ea prin credința și iubirea de Dumnezeu și de oameni în viața de aici.

Numai în asociere cu această credință și servind-o, cultura a servit la luminarea celor mai adânci taine ale existenței.

¹²⁰ Desigur, nu afirmăm că sensul rugăciunilor pentru morți se epuizează în aceasta. Rostul lor de înduioșare a lui Dumnezeu cel milostiv, prin arătarea solidarității noastre în dragoste, rămâne. E poate nimerit să amintim aici de teoria lui N. Feodorov (1828-1903), care, în scrierea lui *Filosofia operei comune*, susține că noi putem învia strămoșii, dar nu prin rugăciune și milostenie, ci prin știință și tehnică, deoarece odată și odată știința va ajunge – prin lucrarea comună a oamenilor – la stadiul să poată aduna energiile strămoșilor din spațiul cosmic și să le concentreze din nou în trupurile lor. Prin știință și industrie omenirea poate face orice din lume, căci ea n-a fost creată de Dumnezeu în anumite cadre, ci ca un material al tuturor posibilităților. N. Feodorov se vedește mai mult un antecesor al bolșevicilor, decât ca un gânditor creștin. Vezi despre el: Prot. G. FLOROVSKI, *Puti ruscago Bogoslovia*, Paris, 1937, p. 322 sq.

Fără credință și iubire, cultura e oarbă și orbi sunt și cei ce trec numai cu ea din viața de aici.

După aceste considerații e momentul să ne întrebăm: Când se va termina istoria? Nu poate fi vorba de determinarea momentului în care se va termina, căci acesta trebuie să rămână ascuns omului, ci de precizarea modului în care se va împlini rostul ei. Desigur, Dumnezeu ar putea pune capăt istoriei oricând I-ar fi voia, fără să aștepte o împlinire a rostului ei, dar întrucât Dumnezeu, de obicei, face ca lucrarea voii Sale să apară și ca un efect al dezvoltării firești a lucrărilor omenești, sfârșitul istoriei e foarte probabil să însemne și un sfârșit al posibilităților ei. Este, deci, de crezut că istoria se va sfârși atunci când viețuirea în ea nu va mai putea oferi nimic, fie pentru că s-au epuizat toate posibilitățile de înmulțire a cunoașterii lumii și de tot mai nobilă comportare a omului în acest cadru mărginit, fie pentru că, printr-o tot mai grozavă decădere păcătoasă a celei mai mari părți din oameni, ordinea nu va mai putea fi restabilită și o dezordine tot mai prelungită va face imposibilă continuarea unui astfel de progres.

Apocalipsa mare și mică, precum și experiența de până acum a omenirii, pledează pentru o împreunare a acestor două cauze, în sensul că, din ce va trece timpul, lupta între Hristos și Satana și între adepții Celui dintâi și slujitorii celui din urmă va deveni tot mai radicală, tot mai înverșunată, până la dezlegarea ei în favoarea lui Iisus Hristos¹²¹.

¹²¹ A se vedea la Fr. BURI, *Die Bedeutung der neutestamentlicher...*, pp. 84-85, idei asemănătoare despre progresul lumii în bine, dar și despre creșterea paralelă a răului, în așa-zisa teologie a istoriei mântuirii (*Heilgeschichte*), reprezentată de M. Kähler, A. Schlatter și W. Koepf. Opera lui H.W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, e o încercare de a întemeia teologic-sistematic această concepție și de-a demonstra filosofic posibilitatea trecerii

Desigur, istoria nu va trece în mod continuativ în eshatologie. „Eshatologia presupune o întrerupere, un transcens, în aceasta stă ideea sfârșitului. Totuși, potrivit Apocalipsei evanghelice, ca și Apocalipsei lui Ioan, lumea trebuie să ajungă coaptă pentru sfârșit și istoria se termină lăuntric, când și-a împlinit opera ei”¹²². Sfârșitul nu vine ca un *deus ex machina*. „Dar opera istoriei nu este numai o sumă algebrică a unui șir nesfârșit de opere ale persoanelor izolate în haoticitatea lor întâmplătoare, ci un întreg pozitiv, înlănțuit după o lege organică și această lege este Hristos, «prin care sunt toate și noi prin El» (1 Corinteni 8, 6). Cu alte cuvinte, în istoria omenirii după Întrupare, cu toată feroarea luptei dintre lumină și întuneric, dintre creștinism și anticreștinism, cu toată aspra ei antiteză dialectică, se lucrează opera lui Hristos și rătăcesc aceia care, cu atenția absorbită numai de momentele singulare ale tragediei istorice, de antagonismele ei, o văd în totalitatea ei numai sub înfățișare de Anti-hrist, de decădere generală și depravare, reducând-o dacă nu la un zero, la o mărime negativă. În orice caz, nu acesta e conținutul Apocalipsei cu figurile ei despre tragicul antagonism, ci și biruințele și înstăpânirea lui Hristos pe pământ, după prima înviere, ca și coborârea cetății cerești la sfârșit.”¹²³

timpului în eternitate (die Möglichkeit eines Übergangs der Zeit in die Ewigkeit resp. des Eintritts des Ewigen in die Zeit). „Puterea lui Dumnezeu al prezentului minunat revarsă temporalitatea parțială a creaturii căzute și păcătoase în căldura temporalității depline”, zice Schmidt, p. 309, sau: „Istoria mântuirii constă, de aceea, în faptul că temporalitatea pleneră dumnezeiască exclude din ce în ce mai mult momentele învăluit-ascunse ale revelației Sale, până când, odată cu Parusia lui Hristos, veșnicia temporal-imanentă face să cadă toată reținerea în cadrul procesului revelațional și își întruchipează cu claritate ființa sa neîntreruptă.” (p. 321).

¹²² S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 461.

¹²³ S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 461.

Pentru Bulgakov dezvoltarea istoriei ar culmina, pare-se, într-o perfecționare a întregului sistem creațional, în așa fel încât sfârșitul să nu însemne altceva decât o transpunere a lui în formă transfigurată pe un plan transcendent, într-o comuniune deplin reabilitată a lumii cu Dumnezeu, într-o refacere a chipului sofianic al creației.

Lumea s-ar sfârși, deci, când ar ajunge la capăt desfășurarea posibilităților ei de perfecțiune sub conducerea lui Iisus Hristos, în cadrul acestei ordini.

Problema celor necredincioși nu e pusă cu acuitate la el. Întrebarea: Ce se va întâmpla cu ei la sfârșit? nu apare deloc în cartea lui.

Dar viziunea deplinei maturizări a lumii, pentru transfigurarea ei în uniunea veșnică cu Dumnezeu, trebuie completată cu viziunea ultimei dezvoltări a răului din ea în așa măsură încât să fie copt pentru Judecata ultimă și pentru osândirea veșnică. „Idea judecății ar fi nedeplină dacă nu ar fi legată cu ea totodată noțiunea unei *desăvârșiri a răului* și a îndreptării osândirii lui prin a doua venire a Domnului.”¹²⁴

Desigur, voința rea a Satanei, luată în sine, e coaptă oricând pentru osânda veșnică (die Reife des satanischen Willens). Dar aici e vorba despre ajungerea la acest stadiu a omenirii dușmane a lui Dumnezeu, despre ultima rodire a voinței satanice, prin influența ei asupra oamenilor.

Sfârșitul lumii și Judecata din urmă vor fi aduse și de o astfel de dezvoltare și împietrire în rău a unei părți a omenirii, încât, pe de o parte, să nu mai încapă nicio nădejde de îndreptare a ei, iar pe de alta, osânda ei veșnică să fie deplin

¹²⁴ W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*: „Gândul judecății ar fi nedeplin, dacă nu ar fi unită cu el noțiunea unei împliniri a răului și a devenirii sale spre judecare la Parusie.” (p. 259).

întemeiată. Noi nici nu ne putem închipui acel grad de înverșunare împotriva lui Dumnezeu și de învârtoșare în ea. De aceea, ne e greu să înțelegem osânda veșnică. Înverșunarea unei părți a omenirii în rău trebuie să ajungă acea măsură satanică, încât să nu se mai poată face nimic pentru îndreptarea ei, moartea spirituală a iadului nemaifiind decât o consecință organică.

Starea aceea va face cu neputință viețuirea celor credincioși pe pământ. Încât desăvârșirea celor buni va echivala cu capacitatea fiecăruia de-a primi moartea de martir, iar desăvârșirea răului, cu neîngăduirea absolută a existenței celor credincioși. Lumea își va fi desfășurat astfel la maximum posibilitățile sale în amândouă direcțiile¹²⁵. Nu numai pozitiv,

¹²⁵ Wilhelm KOEPP, în *Die Welt der Ewigkeit*, Berlin-Lichterfelde, Edwin Runge-Verlag, 1921, crede că precum individul moare de bătrânețe, așa și omenirea ca întreg se va sfârși prin îmbătrânire. Îmbătrânirea insului înseamnă nu numai o epuizare și anchilozare fizică, ci și o „înverșunare a puterii vitale creatoare și o mecanizare a personalității”, omul nemaifiind capabil de nimic nou. Dar omul credincios, care gustă anticipat viața infinită a veșniciei, nu îmbătrânește cu sufletul, ci viața lui se înnoiește interior continuu. Moartea este pentru el, de aceea, nu o sleire a vitalității lui spirituale, ci o trecere la „tinerețea veșnică”, plină, nestingerită de nimic (p. 32). Așa va fi și cu omenirea ca întreg. Ideea unui progres fără sfârșit al omenirii a început să fie socotită de cugetarea mai nouă o utopie. Se vorbește de copilăria, de tinerețea, de bătrânețea și moartea culturilor (Oswald Spengler). Dar precum îmbătrânesc culturile, e extrem de probabil că va îmbătrâni și omenirea, îndeobște. Noi am putea adăuga că mijloacele rapide de propagare a ideilor în păturile largi, adică tehnica, grăbesc procesul de îmbătrânire a omenirii, de dezabuzare a ei. După ce vor fi scoase și popoarele de culoare din starea de natură prin mijloacele de civilizare rapidă ale tehnicii, ce rezerve de tinerețe va mai avea omenirea? Starea de bătrânețe a omenirii o descrie Koepp prin analogie cu bătrânețea individului și, mai ales, după exemplul atâtor culturi istorice, care au îmbătrânit și au murit: „totul va fi senil, obosit, dezabuzat, mecanizat, înverșunat, pură civilizație, viață

ci și negativ contribuie oamenii la aducerea sfârșitului. În popor trăiește foarte mult această a doua idee, manifestată în gândul că odată și odată Dumnezeu nu va mai răbda omenirea înrăită. Lumea se va sfârși astfel nu printr-o intervenție neîntemeiată a lui Dumnezeu, ci prin faptul că oamenii vor impune sfârșitul, făcând din lume o arenă de continuă sfâșiere, îndeosebi a celor buni¹²⁶.

epuizată, exterioară, fără suflet... o viață de orgii cu iluzia de întinerire, atașare la lume, amoralism total, un prețiosism împreunat cu descătușarea oricărei patimi bestiale; un scepticism și un pesimism disperat în fața neputinței omenești de-a reface vigoarea spirituală a omenirii" (p. 35). Nu va însemna aceasta și o îmbătrânire a celor ce cred? Koepf răspunde negativ. El indică exemplul grupărilor care, în mijlocul unor culturi ce dispăreau, manifestau cea mai puternică vitalitate spirituală, de pildă, creștinismul la apariția lui în Palestina și Asia Mică sau exemplele din viața individuală, care ne arată inși ce nu sunt supuși legii generale de îmbătrânire spirituală. Comunitatea creștină va spori în trăirea creștină, va atinge culmile cele mai înalte, pe măsură ce omenirea, în general, se va depărta de Dumnezeu și va persecuta credința. „La sfârșit, când omenirea se va apropia de moarte, lumea celor fără Dumnezeu își va aduna toată puterea muribundă spre o ultimă adorare a imanentului și spre o prigonire radicală a tot ce e divin și etern. Și astfel, soarta ultimă a împărăției lui Dumnezeu pe pământ va fi: în afară vrăjmășie și persecuție cum nu a mai fost, iar înăuntrul și în mijlocul acestei persecuții, dragostea arzătoare cu atât mai mare a unei epoci ioaneice" (p. 38).

¹²⁶ Chiar S. BULGAKOV, care vorbește atât de accentuat de dezvoltarea lumii după un plan mai presus de oameni, afirmă în unele locuri că sfârșitul lumii depinde și de ei. Oamenii îl pot grăbi sau întârzia. „A doua venire a lui Hristos nu este numai un act unilateral, ci bilateral, cum a fost și prima venire. Trebuie să vină pentru ea timpul. Iar acest timp, împreună cu alte condiții, se determină și prin libertatea omenească. În atârănare de aceasta timpul se poate scurta sau lungi, deși aceasta la porunca lui Dumnezeu, care stabilește timpurile și sorocurile. În acest sens, a doua venire apare nu numai ca o faptă dumnezeiască, ci și ca operă omenească, ce se săvârșește pe căile istoriei" (S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 464). P. Althaus afirmând că „semnele sfârșitului" din Apocalipsă se referă la evenimente contemporane autorului, susține că lumea nu are să

Oarecum, pe pământ se lasă latitudine stăpânului acestei lumi și slujitorilor lui ca să facă tot răul de care sunt capabili, pentru ca osânda lor veșnică să fie deplin întemeiată. Tot în felul acesta se întemeiază deplin învrednicirea dreptilor de fericirea veșnică și a necredincioșilor de chinurile fără de sfârșit.

În libertatea ce se lasă celui rău pe pământ se află și cauza pentru care în acest eon biruința celor credincioși nu e altceva decât o răbdare în suferință. Ca și Hristos, Trupul lui mistic petrece în chenoză, în iubire, smerenie și răbdare, fiind expus loviturilor și persecuțiilor din partea celor răi.

Nu însă într-o chenoză în sensul protestant, după care nici nu s-ar putea constata dumnezeirea și mărirea ei. Precum Iisus a fost cunoscut ca Dumnezeu de cei ce nu s-au făcut orbi cu voia, tot așa poate fi cunoscută și Biserica, cu sfințenia, cu iubirea și cu toate darurile ei suprafirești.

Biruința și măreția aderenților lui Hristos va străluci la sfârșit în răbdarea morții mucenicești. Chiar în actele în care răul gândește că își poate sărbători triumful, strălucește biruința creștinismului.

împlinească întâi un anumit plan și apoi să vină sfârșitul. Această idee ar amorți în noi tensiunea așteptării și veghea, ar face din eshatologie o „teorie”, în loc să fie o chestiune vitală. Ideea dominantă a Apocalipsei este că Domnul poate veni în orice clipă și, deci, să fim continuu gata, așa cum oricând ne poate veni moartea personală. (P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, pp. 265-268). Dar fără a exclude posibilitatea sfârșitului în orice clipă, totuși, nu putem deprecia creația și istoria în așa grad, încât să nu admitem că Dumnezeu urmărește prin ele un sens. Această atitudine poate conveni protestantismului, pentru care nu mai e în creație și istorie niciun sens pozitiv, deoarece chipul lui Dumnezeu în om s-a distrus de tot și nu mai poate fi refăcut. Chiar dacă ar veni sfârșitul acum, tot s-ar realiza planul lui Dumnezeu. Numai atât că noi ne putem înșela în aprecierile noastre asupra felului în care ar arăta forma îndeplinită a lumii.

Ideea unui sfârșit al istoriei, provocat de progresul în rău al oamenilor, ar putea să pară neconformă cu măreția lui Dumnezeu, care nu ar putea admite să vadă eșecul lumii create de El și să I se impună lichidarea ei de către oameni. De fapt, Dumnezeu nu pune capăt actualei forme a lumii silit de această dezvoltare a lucrurilor. Abstragem de faptul că această dezvoltare se datorează în parte și Lui, întrucât a pus pe Iisus Hristos ca „piatra de poticnire” în mijlocul istoriei, ca față îndreptată continuu revendicator spre istorie în mersul ei.

Dar chiar dacă istoria ajunge la o astfel de fază, încât actul divin de oprire a ei apare întemeiat, Dumnezeu ar putea să nu producă acest act, ci să lase oamenii să se sfâșie între ei, iar după această generală sfâșiere să înceapă de la capăt istoria dezvoltării lor. Desigur, aceasta n-ar fi decât o repetiție a cursului anterior al istoriei, neaducând nimic nou ca realizare a spiritului.

Dumnezeu însă nu e Dumnezeu al monotoniei, al repetiției.

Forma actuală a lumii fiind temporală și relativă, se pare că progresul spiritual nu poate fi decât limitat în cadrul ei, închis într-un anumit cerc. Când omenirea a ajuns ca întreg la marginile acestui cerc, respectiv și-a retezat posibilitățile de-a mai progresa, forma actuală a lumii și-a încheiat veleatul.

O condiție a progresului în bine, care poate fi însă și o pricină a ultimei trepte de egoism și a dezordinii, este înmulțirea oamenilor. Prin chipul Fiului Său, care S-a făcut om și S-a jertfit pentru oameni, Dumnezeu ne supune, prin acest fapt, în forma cea mai acută și mai presantă, la proba iubirii de oameni. Prin înmulțirea oamenilor ne silește sau să creștem la suprema capacitate de iubire și de jertfă, de

înfrânare și de răbdare, sau să cădem în suprema împietrire, nepăsare și perpetuă ură. Când oamenii erau mai rari, nu erau atât de categoric provocați nici la decizia iubirii, a unei iubiri practice, nu teoretice, nici la cea a urii. Problema repartiției bunurilor era ușoară. Fiecare avea cu ce trăi și unii se puteau bucura nestingherit de latifundiile lor. Din ce trece timpul, fețele semenilor se îngheșuie tot mai mult în privirea noastră, silindu-ne atât la atitudini categorice de iubire sau de aversiune, cât și la trebuința de a împărți be-nevol sau silit bucata noastră de pâine cu ei.

Omul, indicat nouă ca suprema datorie de înomenirea Fiului lui Dumnezeu, devine, prin înmulțirea speciei umane, tot mai mult proba de foc prin care creștem în iubire sau ne prăbușim în moartea spirituală. Numai dacă ne însușim cre-dința în Hristos și poruncită de Hristos, care e una cu con-vingerea că prin semenul nostru ne întâmpină revendicarea lui Dumnezeu, ne putem ridica la înălțimea acestui examen și putem crește pe măsură ce cresc pretențiile lui. Altfel, pro-blema socială devine atât de grea pentru omenire încât su-combă sub povara ei, dar sucombă înăbușită de ura ce iz-bucnește din ea însăși ca dintr-un vulcan. De decizia radi-cală a omenirii *pentru* sau *contra* lui Hristos, ca supremă va-lorificare a feței umane a semenului, atârnă continuarea sau sfârșitul existenței ei. Deci, nu omenirea de la sine este aceea care provoacă sfârșitul lumii, ci răspunsul ei la examenul la care e chemată și îndemnată prin Iisus Hristos și care devine tot mai presant și mai pretențios.

Acest examen nu poate fi ocolit. La el trebuie să se răs-pundă, pozitiv sau negativ. Prin împiedicarea înmulțirii oa-menilor nu se evită examenul, ci se dă un răspuns negativ. Orice mijloc de-a evita examenul sau de-a răspunde altfel

decât pozitiv, adică prin dragoste, e considerat un răspuns negativ și înseamnă totala cădere în moartea spirituală prinuciderea de frați, cel mai grozav păcat. Răspunsul pozitiv sau negativ la acest examen nu e un răspuns de un moment, ci este al întregii istorii. Chiar dacă răspunsul negativ ajunge de-abia la un moment al istoriei atât de general încât produce moartea spirituală totală a oamenilor, el a fost dat de întreaga istorie. Dacă oamenii au ajuns azi să considere lucru ușor împiedicarea înmulțirii sau alte păcate împotriva semenilor, o mare parte de vină o poartă toți aceia dintre înaintași care prin teorii și practici au produs această atmosferă de descompunere spirituală. Precum înaintașii care au premers cu credința și cu fapta lor semănătoare de bine se vor împărtăși la sfârșit de tot ce-a realizat istoria în direcția binelui, tot așa înaintașii care au semănat răul vor fi împovărați la sfârșit de tot rodul condamnabil al istoriei. Din toate cele anterioare rezultă că istoria nu va sfârși prin forța predestinației, în rău. Apocalipsa nu prescrie ca voie inevitabilă a lui Dumnezeu sfârșitul ei încruntat.

Dacă omenirea ar crește în spirit pe măsura probei tot mai grele ce i-o impune înmulțirea sa, ar ajunge la o astfel de desăvârșire încât trecerea în starea de uniune cerească cu Dumnezeu s-ar face mai ușor. Probabil că în acest caz cei copti în rău ar fi mai puțini și tonul timpului de sfârșit al istoriei l-ar da progresul ei în bine.

Am arătat în această problemă un exemplu că temele istoriei sunt cele date ei de Revelația în Iisus Hristos. Fie că ia o atitudine pozitivă sau negativă față de ele, istoria e purtată de Dumnezeu pe drumul care o silește să se frământeze exact cu temele implicate în Revelație și aceasta din motivul că Revelația a scos la vedere tocmai fețele cele mai esențiale și

mai adânci ale realității. După două mii de ani de când Iisus Hristos a descoperit omenirii, drept cea mai valoroasă realitate, fața semenului, istoria constată că cea mai mare temă a ei este cea a omului și a mijloacelor de susținere a lui în existență. Toate doctrinele și formele noi de stat reprezintă un efort titanice de-a rezolva pozitiv marile probleme ce le pune înmulțirea oamenilor și susținerea lor. Cu toate acestea, patimile exclusiviste și exagerarea pretențiilor materiale arată că aceste doctrine nu sunt pe calea cea mai dreaptă. Iar persistarea într-o atitudine greșită, într-o problemă atât de mare, poate să aibă urmări atât de catastrofale, încât să facă imposibilă chiar continuarea liniștită a istoriei.

De la o anumită vreme, istoria, de fapt, nu mai poate continua fără adoptarea generală a atitudinii ce rezultă din lumina Întrupării, pentru că temele ce derivă din ea i se pun atât de radical, încât nu le mai poate ocoli, ci trebuie să ia atitudine pro sau contra. De la o anumită vreme, sabia pe care a adus-o Hristos în lume începe să împartă omenirea în modul cel mai ireductibil și aceasta nu pentru că s-ar pune numaidecât formal și direct problema aderenței sau a neaderenței la Iisus Hristos, ci pentru că nu mai pot fi ocolite temele indicate în întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Am putea aminti în legătură cu tema de mai înainte o alta la care omenirea de azi a ajuns în faza în care trebuie să dea un răspuns. Este tema pe care Iisus Hristos ca Împărat-Miel, Conducător și Domn ce-Și câștigă, prin jertfă și iubire, autoritatea peste suflete și dreptul de-a le conduce, a dat-o omenirii și care abia azi i se impune cu toată forța. Este tema organizării sociale, în care conducătorii să se remarce prin capacitatea deosebită de iubire și de jertfă pentru cei conduși. Timpul nostru n-a mai putut ocoli această temă. Conștiința

umană s-a dezvoltat pe linia prevăzută de Revelația divină și indicată de Iisus Hristos ca Împărat-Miel.

Dar, oricât este silită să își asume această temă și să recunoască justetea răspunsului creștin, prin faptul că vrea să-l imite, omenirea de azi pare că nu este, nici în această privință, în stare să dea un răspuns creștin nefalsificat. Răspunsul ei este mai mult o schimonosire a răspunsului creștin. Și fără un răspuns creștin autentic omenirea nu-și mai poate găsi un echilibru de conviețuire și organizare socială.

Dar, oricum ar fi starea la care ar ajunge omenirea îndeobște la sfârșitul istoriei, pe baza deciziei sale în legătură cu temele ce i le pun Revelația și realitatea, fapt e că atunci se va produce o intervenție a lui Iisus Hristos, prin care „diavolul va fi aruncat în iezerul cel de foc și de pucioasă, unde este fiara și proorocul cel mincinos, și vor fi chinuiți ziua și noaptea în vecii vecilor” (*Apocalipsa* 20, 10).

Voia satanică va fi scoasă, adică, din comunitatea omenească. Cei drepti nu vor mai avea de suportat tot ceea ce pune la cale această voie. Ei vor fi biruit, împreună cu Hristos, atât de total asupra puterii satanice, încât ea va fi deplin și definitiv alungată de la ei și închisă în iezerul de foc.

Această prăbușire a puterii satanice va coincide cu revelarea deplină a dumnezeirii lui Iisus Hristos la a doua venire a Sa. Atunci El nu va mai veni ascuns într-o smerenie și răbdare omenească, ci într-o arătare neîndoielnică a puterii Sale dumnezeiești. Timpul de decizie liberă pentru sau contra Lui a trecut. Prima dată venise ascuns în smerenie, pentru a nu sili, prin măreția constrângătoare a dumnezeirii descoperite, pe nimeni să-L admită. Dar după ce toți se vor fi decis liber în istorie și însăși istoria, în general – care prin aceasta devine sau inutilă, sau imposibilă – pentru sau contra Lui,

va veni descoperit și arătarea Lui va fi izbitură de fulger pentru cei ce își vor da seama acum că n-au fost în adevăr¹²⁷.

Arătarea Lui va fi osânda lor și încoronarea celor ce au crezut. Prăbușirea celor necredincioși va însemna însă și prăbușirea Satanei, care-și va vedea desființat tot curajul său și al aderenților săi de-a mai lucra pentru ținta lor.

Răul fără putința de-a mai lucra spre cucerirea altor victime, răul redus la el însuși, include în el suprema nefericire. Insul rău, până mai e liber în mișcările lui, își alină sila și scârba internă prin iluzia că are de lucru, prin plăcerea de-a strica ce mai e bun, prin speranța că va avea continuu de lucru și va câștiga o dominație asupra altora, poate asupra tuturor. Dar când această putință i se taie, iar învârtoșarea în această stare e definitivă, nefericirea atinge grade pe care nici nu ni le putem închipui.

Până mai are putere, răul se mai îmbată pe sine însuși cu o anumită mulțumire. Răul neputincios, definitiv neputincios, e suprema nefericire.

La întrebarea: Cum biruiește Iisus Hristos la sfârșit răul, cum îl oprește de-a mai activa și-l încercuiește?, nu trebuie a se aștepta la răspunsul că printr-o expediție mânioasă a Lui la capătul ultim al răbdării.

Răul e biruit prin arătarea lui Iisus în toată măreția Lui dumnezeiască, după ce credincioșii în El au rezistat tuturor strădaniilor diavolești de-a se lăsa câștigați și după ce aderenții Satanei și-au tăiat toate posibilitățile de scuturare de legăturile cu stăpânul lor. Iar biruința înseamnă separarea definitivă a celor răi de cei buni, scoaterea celor răi din orice

¹²⁷ Nu intenționăm să dezvoltăm în această carte pe larg toate problemele eshatologiei. Atingem unele dintre ele numai întrucât au legătură strânsă cu tema tratată.

domeniu asupra căruia ar mai putea să-și aplice planurile și lucrările lor de cucerire.

Ei sunt scoși din creația lui Dumnezeu. Faptul că Sfânta Scriptură descrie locul veșnic al celor păcătoși ca „iezer de foc” (*Apocalipsa* 20, 10, 14, 15; *2 Petru* 2, 17), drept „cuptorul cel de foc, unde vor fi plângerea și scrâșnirea dinților” (*Matei* 13, 43; 50), ca „întunericul cel mai dinafară” (*Matei* 22, 13), iar soarta fericită a celor drepti o aduce în legătură cu un cer nou și pământ nou, născute după ce va arde lumea actuală, ne face să credem că cei osândiți vor fi scoși din ansamblul creației, aruncați departe de ea, afară. Ei nu se vor putea bucura de nimic din ce este afară de golul din ei. Toate relațiile între ei și marea ordine a creației se rup. Universul, într-o formă nouă, rămâne ca teren și ca prilej de bucurie pentru cei drepti. Întunericul este stratul de opacitate ce se pune între cei păcătoși și tot ce există în afară de ei. Ei nu mai pot vedea nimic, iar vederea este prima condiție de comunicare cu ceva¹²⁸. Cei răi nu vor mai putea plănui nimic împotriva lui Dumnezeu. Ei vor arde veșnic în cuptorul de foc, fiind supuși arderii fără sfârșit a focului din ei, care nu e decât răul ce, neputându-se întinde spre lumea lui Dumnezeu, se

¹²⁸ Louis Lavelle dezvoltă în cartea lui *De l'Acte* stăruitor ideea că universul e un dat de care nu luăm cunoștință decât dacă ni-l dăm și noi prin gândirea, prin simțirea, prin iubirea noastră. Prin activitatea noastră spirituală descoperim tot mai multe aspecte ale lui. Dar și invers: prin lipsa noastră de dragoste față de el, prin lipsa voinței pozitive față de realitate, universul, deși prezent în sine ca un dat de la Dumnezeu, dispare pentru noi treptat, se scufundă în nebuloasă. Fiecare lucru – deși existent în sine – trebuie să ni-l actualizăm personal ca să-l cunoaștem cu adevărat. Altfel, toate contururile se șterg. „În acest sens, putem spune că datul, noi suntem, aceia care ni-l dăm și aceasta este cauza pentru care el s-ar șterge, dacă noi am înceta o singură clipă să îl susținem printr-un act care îl afirmă.” (L. LAVELLE, *De l'Acte*, p. 295). „Putem să ne

chinuiește fără sfârșit pe sine însuși. Osândiții vor plânge și vor scrâșni din dinți, nu din regret, căci ei nu mai au puterea de căință, ci, pe de o parte, de chinuirea pe care o suportă, pe de alta, de ciuda că nu mai pot face rău. E zvârcolirea răului înlănțuit.

Astfel, nu dreptii sunt scoși ca o excepție din ansamblul creației lui Dumnezeu, ci cei ce s-au făcut uneltele Satanei.

Aceștia, prin firea răului din ei, pun distanța egoismului între ei și realitate. Comuniunea e apanajul binelui. Starea finală, de deplină închidere în izolarea lor proprie, în grozăvia singurătății totale și iremediabile, nu este altceva decât starea de desăvârșire a răului din ei.

Creația va fi salvată, astfel, într-o formă nouă, care nu va fi altceva decât starea ei de unire desăvârșită cu Creatorul.

slujim aici, încă o dată, de comparația cu privirea care cuprinde tot realul din fața ei, astfel încât, fie numai să se plece sau să slăbească, că realul s-ar și retrage și s-ar risipi." (p. 304). „Lumea sensibilă, la rândul ei, arată cu atât mai multă gingășie și strălucire, cu cât actul care o înțelege are el însuși mai multă forță și mai multă subtilitate; dar ea [lumea sensibilă] nu poate fi înțeleasă decât de noi, și nici atenția cea mai pătrunzătoare nu este de ajuns să o producă, nici schematismul cel mai savant al operațiilor matematice nu reușește să îi țină locul. Trebuie ca ea [lumea sensibilă] să fie întotdeauna pentru noi o întâlnire prin care actul însuși care o caută își primește răsplata și își dovedește, într-un anume fel, valoarea ontologică." (p. 305). Iadul ar putea fi deci radicalizarea acestei estompări în întuneric a întregului univers pentru cei ce n-au avut dragoste de nimic în afară de ei. Universul există ca un mijloc de comuniune între om și Dumnezeu și între persoanele omenești. („Și lumea sensibilă este tocmai mijlocitoarea prin care ele (ființele) comunică și nu încetează să își manifeste, unele altora, o prezență intențională." [p. 309]). Pentru cei care nu mai caută comuniunea, universul nu mai are niciun sens și niciun rost. Fiecare se va bucura de lumina realității, de fericirea legăturii cu ea, în măsura în care a căutat și a realizat, ca stare pentru viața de dincolo, legătura cu Dumnezeu și cu semenii. În limba românească universul se numește lume, căci realitatea stă în lumină și în vedere, întunericul e una cu absența realității.

Când progresul dreptilor în capacitatea de comuniune cu Dumnezeu, cu semenii și cu creația va fi ajuns, prin influența lui Iisus Hristos, la gradul maxim posibil în viața pământească, atunci Iisus Se va arăta împreună cu toți cei capabili de comuniune, desăvârșind comuniunea tuturor din toate timpurile și schimbând chipul lumii actuale pe măsura acestei comuniuni desăvârșite. Toată Biserica va învia pe planul noii lumi împreună cu Domnul¹²⁹. Atunci Iisus va supune lumea mântuită și schimbată la față Tatălui, dar și pe Sine însuși împreună cu ea, ca să fie Dumnezeu totul întru toate. De atunci va începe ziua frăției depline între oameni și a filiațiunii desăvârșite în raport cu Tatăl.

¹²⁹ „Paralelismului cu învierea lui Iisus îi corespunde în continuare învierea comunității ca deplinătate descoperitoare a Bisericii Domnului. Destinul Capului lui «*σωμα της εκκλησίας*» este destinul comunității; de aceea, Învierea nu cuprinde numai inșii singulari, ci totodată comunitatea Bisericii. Un individualism al veșniciei autonomizat care vede învierea numai în relația propriului eu nu își găsește locul în eshatologia creștină. Învierea Cosmosului este deplinătatea creației originare a lui Dumnezeu către o nouă realitate a creației.” (W. KÜNETH, *Die Theologie der Auferstehung*, p. 254).

CUPRINS

Cuvânt înainte

† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române	5
--	---

Cronologie	7
------------------	---

Prefața autorului (la prima ediție)	15
---	----

Introducere

REVELAȚIA CA ÎMPLINIRE A OMULUI

1. Obiectul transsubiectiv al credinței.....	19
2. Proveniența credinței	24
3. Omul ca propagator al Revelației	31
4. Istoria ca mediu de propagare a Revelației	45

Partea I

PERSOANA LUI IISUS HRISTOS

I. REVELAȚIA DEPLINĂ A LUI DUMNEZEU ÎN IISUS HRISTOS

1. Apostolii, primii oameni care au experiat Revelația deplină a lui Dumnezeu.....	63
2. Iisus Hristos, adevărata transcendență	71

II. TEMEIURILE ETERNE ALE MÂNTUIRII

1. Mântuirea, indicată de comuniunea treimică.....	85
2. Fiul lui Dumnezeu, Împlinitorul operei de mântuire	101

III. ISTORIA ÎN AȘTEPTAREA REVELAȚIEI DEPLINE

1. Ce ne-au adus Vifleemul și Golgota?.....	113
2. Legea, pedagog spre Hristos.....	125

IV. ÎNTRUPAREA FIULUI LUI DUMNEZEU	
1. Uniunea ipostatică, sau un subiect în două firi	133
2. Problema chenozei	161
V. CONSECINȚELE UNIUNII IPOSTATICICE	
1. Comunicarea însușirilor	194
2. Nașterea supranaturală a lui Iisus Hristos. Purureafecioria Mariei.....	198
3. Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu	206
4. Lipsa de păcat a Mântuitorului	208
5. Îndumnezeirea firii omenești	232

Partea a II-a OPERA LUI IISUS HRISTOS

I. ÎNTREITA DEMNITATE A MÂNTUITORULUI	
1. Raportul între persoana și opera lui Iisus Hristos	243
2. Cele trei demnități ale Mântuitorului, în general	253
II. DEMNITATEA PROFETICĂ	
1. Iisus Hristos, cel mai mare profet.....	264
2. Puterea revelatoare a cuvântului omenesc	286
III. DEMNITATEA ARHIEREASCĂ	
1. Jertfa desăvârșită, care dizolvă păcatul din oameni	299
2. Jertfa lui Iisus Hristos, plinirea dreptății divine	319
3. Iisus Hristos, Mielul care poartă păcatele lumii.....	341
4. Moartea pe cruce.....	377
IV. DEMNITATEA ÎMPĂRĂTEASCĂ A LUI IISUS HRISTOS	
1. Coborârea la iad	409
2. Învierea Domnului	417
3. Înălțarea la cer	442
4. Legătura lui Iisus cel înălțat cu omenirea istorică	460
5. Conducerea operei de mântuire	483

NOTĂ A EDITURII

Citatele în limba germană au fost traduse în limba română de P.C. Pr. dr. Cosmin Pricop, cele în limba franceză de către Prof. dr. Camil Marius Dădârlat, iar cele în limba greacă veche au fost înlocuite cu versiunile lor românești – realizate și publicate ulterior chiar de către Părintele Profesor Dumitru Stăniloae – prin osteneala identificării lor de către P.Cuv. Ieromonah Policarp Pîrvuloiu.

Colecția „Dimitru Stăniloae – OPERE COMPLETE”

Coordonator de colecție: Ion-DraGoș Vlădescu

Redactor: Aurelian Marinescu

Tehnoredactor: Aurelia Droană

Copertă: Arhitect prof. dr. Mihaela Palade

Reproducerea integrală sau parțială a textului, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă (ex. scanare, xeroxare, transpunere în format electronic sau audio), punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără acordul scris al Editurii BASILICA a Patriarhiei Române reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României STĂNILOAE, DUMITRU

Opere complete / preotul profesor Dimitru Stăniloae; carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române; pref.: Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București: Basilica, 2012-
vol.

ISBN 978-606-8141-80-0

Vol. 4. : Iisus Hristos sau Restaurarea omului. - 2013. - ISBN 978-606-8495-27-9

I. Daniel, Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (pref.)

821.135.1-92

© Editura BASILICA a Patriarhiei Române – 2013
ISBN 978-606-8495-27-9

www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Intr. Miron Cristea nr. 6, sector 4, București, 040162
Telefon: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00

www.editurapatriarhiei.ro

tipografia@patriarhia.ro

„Jertfa lui Iisus a fost, prin însăși satisfacerea unei rânduiei ontologice, de cutremurare «mortală», dar totuși «recreatoare» a creației decăzute, suprema revelație a focului iubirii divine, care a dezmoștit conștiințele sub dogoarea lui. Iar Învierea a creat în oameni temeiul credinței pentru iubirea lor trezită față de Iisus Hristos-Dumnezeu prin jertfa Lui. Precum suferința până la moarte a fost necesară pentru omenitatea lui Iisus ca să câștige biruința asupra morții, la fel zguduirea «mortală» a omului, prilejuită de jertfa lui Hristos, e necesară pentru a putea primi în el puterea biruitoare de moarte din Hristos cel înviat.”

„Omul, indicat nouă ca suprema datorie de înomenirea Fiului lui Dumnezeu, devine, prin înmulțirea speciei umane, tot mai mult proba de foc prin care creștem în iubire sau ne prăbușim în moartea spirituală. Numai dacă ne însușim credința în Hristos și poruncită de Hristos, care e una cu convingerea că prin semenul nostru ne întâmpină revendicarea lui Dumnezeu, ne putem ridica la înălțimea acestui examen și putem crește pe măsură ce cresc pretențiile lui. Altfel, problema socială devine atât de grea pentru omenire încât sucombă sub povara ei, dar sucombă înăbușită de ura ce izbucnește din ea însăși ca dintr-un vulcan. De decizia radicală a omenirii *pentru* sau *contra* lui Hristos, ca supremă valorificare a feței umane a semenului, atârna continuarea sau sfârșitul existenței ei.”

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

www.editurapatriarhiei.ro

ISBN 978-606-8495-27-9

