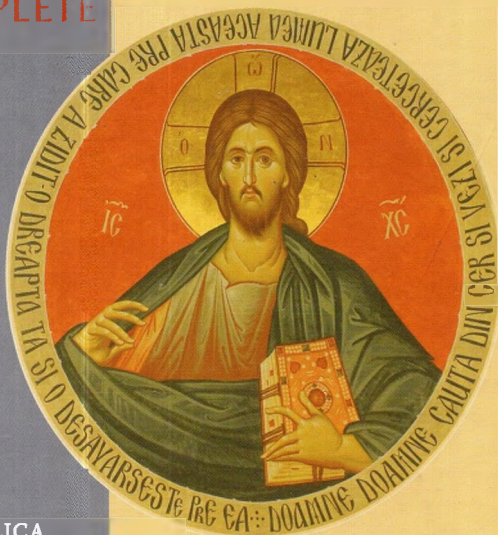


DUMITRU  
STĂNILOAE

# CHIPUL NEMURITOR AL LUI DUMNEZEU

OPERE  
COMPLETE  
5



BASILICA

Preotul profesor DUMITRU STĂNILOAE

OPERE COMPLETE

V

CUVÂNT ÎNAINTE

# CHIPUL NEMURITOR AL LUI DUMNEZEU

CARTE PUBLICATĂ CU BINECUVÂNTAREA  
PREFERICITULUI PĂRINTE

**DANIEL**

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Editura BASILICA a Patriarhiei Române

București – 2013

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 Institutele teologice*, vol. 1-3 (1978); Για Eva 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); Προσευχη, 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 Andrutsoș, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene* (1930); FILOCALIA *sfințelor 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.

## Colecția „Dumitru Stăniloae – OPERE COMPLETE”

**Coordonator de colecție:** Ion-Dragoș Vlădescu

**Redactor:** Anișoara Berbece

**Tehnoredactor:** Daniela Pascu

**Copertă:** Arhitect prof. dr. Mihaela Palade, Florin Leonte

*Ilustrație copertă: Iisus Hristos Pantocrator – pictură realizată de Părintele Arhidiacon Nicolae Balan în tehnica Al Secco în biserica memorială „Mihai Viteazul”, cu hramul „Sfânta Treime și Sfântul Siluan Athonitul” din Alba Iulia.*

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 Dumitru 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. 5. : Chipul nemuritor al lui Dumnezeu.** - 2013. - ISBN 978-606-8495-28-6.

I. Daniel, patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (pref.)

821.135.1-92

© Editura BASILICA a Patriarhiei Române – 2013

ISBN 978-606-8495-28-6

[www.editurapatriarhiei.ro](http://www.editurapatriarhiei.ro)

[editura@patriarhia.ro](mailto:editura@patriarhia.ro)



## CUVÂNT ÎNAINTE

Teologia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae îmbină deodată filocalia cu filosofia. Părintele are o exprimare filosofică în teologie, dar conținutul ei este unul eminent filocalic, mistagogic. Ca atare, ea te îndeamnă la rugăciune, ea pune mintea cititorului în stare de Liturghie!

Volumul de față ne mărturisește încă o dată acest specific filocalic al teologiei Părintelui Stăniloae. Argumentele sale teologice care descriu relația dintre om și Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și chipul nemuritor al Lui în om, se împletesc în mod firesc cu teologia Sfinților Părinți cu care Părintele rămâne în permanent dialog. Astfel, Sfinții Maxim Mărturisitorul, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Atanasie cel Mare, Ioan Damaschin, Grigorie Palama, Simeon Noul Teolog îl însoțesc pe Părintele Stăniloae pe întregul parcurs al cărții, luminând modul în care Domnul Iisus Hristos „a unificat în Sine toată creația cu Dumnezeu, desăvârșind și înveșnicind această operă a Sa”, după cum afirma chiar Părintele în *Introducere*.

*Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, lucrare a cărei prime ediții a fost publicată în anul 1987, este intrinsec legată de volumul *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, publicat în anul 1943. Dacă în primul volum grija autorului a constat în descrierea sublimului act chenotic al întrupării Fiului lui Dumnezeu, dar și a efectului răscumpărător conținut în special în Jertfa Sa de pe Cruce, în volumul de față Părintele Stăniloae aprofundează sensurile duhovnicești regăsite în unirea reală a firii umane cu firea dumnezeiască în Persoana lui Hristos. Urmând Sfântului Maxim Mărturisitorul, Părintele arată că

adevăratul sens al vieții omului este înaintarea de la existența ce i s-a dat prin naștere la „*existența bună*” și, prin ea, la „*existența veșnic bună*”, la care poate ajunge numai cu ajutorul lui Hristos, Care S-a întrupat pentru a reface în om chipul Său.

Iisus Hristos este Calea, Adevărul și Izvorul vieții în plenitudine (cf. *Ioan* 14, 6). El este Fratele nostru cel iubitor, iar în tot ceea ce făptuiește se vedește lucrarea Sfintei Treimi. Prin Sfântul Botez, Dumnezeu-Fiul ne conduce la Tatăl care, prin Duhul Său cel Sfânt, ne înfiază. Astfel noi suntem fii ai Tatălui, frați ai Fiului și frați între noi. Acest raport este analizat în detaliu de către autor, care, în prima parte a cărții ne vorbește mai întâi despre caracteristicile generale ale omului ca ființă nemuritoare, apoi despre nemurirea omului implicată în mișcarea nesfârșită spre sine și în relațiile sale cu semenii, evidențiind într-un final modul în care omul se împlinește în Iisus Hristos. În partea a doua a cărții autorul ne vorbește despre Sfânta Treime ca plinătate a existenței și cauză a existenței temporale, prin creație, și a mișcării ei spre Sine, despre creația lumii din nimic, în timp, având permanent în prim plan chipul Mântuitorului nostru Iisus Hristos ca reunificator al creației în El pentru veci.

Binecuvântăm, așadar, cu bucurie publicarea noii ediții a acestei cărți a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, sub egida Editurii BASILICA a Patriarhiei Române, care nădăjduim să aducă în sufletele celor ce o vor citi bucurie și speranță, să fie un reazem duhovnicesc în încercări, un îndemn spre cunoașterea voii lui Dumnezeu și împlinirea ei prin mărturisirea dreptei credințe.

† 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 Mihu).

**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 înviorare 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 *FILICALIEI sfințelor nevoițe 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 Institutetele 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 Ένα Ορθόδοξο 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 Tesalonici; în perioada 1929 august participă la Al Doilea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă organizat la mănăstirea Penteli – Atena, alături de preoții profesori Ene Branște, 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, Αγιότητα* (*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 Liturgia 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 *Reflecții 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.





## INTRODUCERE

În cartea *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* am urmărit în primul rând să prezentăm efectul întrupării Fiului lui Dumnezeu: eliberarea omului și împlinirea lui prin larga utilizare a tuturor puterilor lui. În cartea de față stăruim asupra faptului că Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu făcut om, a unificat în Sine toată creația cu Dumnezeu, desăvârșind și înveșnicind această operă a Sa.

Pe de altă parte, numai unirea firii omenești cu firea dumnezeiască în Persoana lui Hristos dă sens deplin existenței umanului și-l scapă de lipsa de sens a unei existențe trecătoare, supusă morții. În hristologia patristică s-a insistat mult asupra unirii firii omenești cu firea dumnezeiască în Hristos, împotriva monofizitismului, accentuându-se prin aceasta valoarea firii umane. Astăzi, mântuirea omului pentru vecie e negată prin contestarea dumnezeirii lui Hristos, sau prin despărțirea omului de Dumnezeu în Hristos, în sensul unui nestorianism reluat de denominațiunile sectare. De aceea, astăzi se impune stăruirea asupra învățăturii că Hristos e cu adevărat Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, pentru că numai așa unifică umanitatea și creația în Sine și prin aceasta le înveșnicește.

Dacă Hristos e numai „blandul Iisus”, sau „Domnul Iisus”, nu Fiul Unul-Născut Cel întrupat al lui Dumnezeu, El n-a învins moartea prin crucea Sa și nu poate învia în Sine, la o viață desăvârșită și veșnică, toată creația.

Hristos Se dovedește Dumnezeu prin faptul că Cel ce Se naște ca om din Maica Lui există ca Persoană veșnică de mai înainte, adică din veci, deci că El își ia omenescul din ea, dar nu vine la existență întru totul din ea. Dacă s-ar fi născut ca orice om, El ar fi fost numai om, deci nu Dumnezeu din veșnicie și deci capabil să învingă moartea prin înviere. Vom pune deci continuu în relief, în această lucrare, că Iisus Hristos ce Se naște ca om vine de dincolo de lumea temporală ca Fiul lui Dumnezeu Cel Unul-Născut și că El adună pe oameni în Sine împreună cu lumea lor pentru viața veșnică. De aceea vom stăruii asupra faptului că lumea aceasta nu e din veci, ci e creația Lui, El având putere asupra ei, ca să o ridice din starea ei temporală. Căci, dacă lumea aceasta temporală ar fi singura formă de existență și ar exista din veci prin ea însăși, toată existența ar fi imprimată de o insuficiență de nedepășit și ar fi lipsită de sens.

Lumea cu insuficiențele ei nu poate fi nici emanația unui Dumnezeu impersonal. În acest caz, nici izvorul din care ar emana n-ar fi perfect și nici ea n-ar putea scăpa de insuficiențele care o fac lipsită de sens. Totul ar fi imperfect și întunecat din veci și până în veci și în ea nu ar fi nimic desăvârșit sau în stare să ajungă la desăvârșire. Lumea aceasta nu poate fi decât creată din nimic, în timp, de o existență pleneră, veșnică și liberă, care, având în ea toată mulțumirea, trebuie să fie o existență a iubirii și a unității desăvârșite, deci între Persoane desăvârșite. Aceasta o spune învățătura creștină despre Sfânta Treime, Care, prin Una din Persoanele Ei născută ca om, poate uni cu Sine persoanele umane create, ducându-le la veșnica fericită comuniune cu Dumnezeu Cel în Treime.

Contestarea lui Hristos ca Dumnezeu, chiar de către unii care se declară aderenți ai Lui, implică, pe lângă respingerea nașterii Lui din Fecioară, și respingerea Crucii și a Treimii, contestarea caracterului creat al lumii acesteia, contestarea putinței de a învinge moartea persoanelor umane și contestarea posibilității unei vieți viitoare veșnice a lor împreună cu creația, într-o desăvârșită comuniune a iubirii cu Dumnezeu.

Cei ce cugetă așa nu contestă existența lui Dumnezeu, dar cu ce pot dovedi existența Lui, dacă n-a venit ca om în lume printr-o Persoană a Treimii, în mod mai presus de fire, și n-a învins moartea? Contestând acestea, ei își concentrează atenția mai mult spre Vechiul Testament, deși pretind că de-abia ei au descoperit Evanghelia. Dar Noul Testament e plin de mărturii despre Sfânta Treime, despre Hristos ca Unul din Treime, despre biruința Lui asupra morții, pe care ei le contestă, contrar Liturghiei Bisericii care provine din primele secole creștine și le mărturisește pe toate. Nesocotirea Noului Testament o arată aceștia și în faptul că unii înlocuiesc Duminica învierii cu sâmbăta creației acesteia, ca una de nedepășit, că își iau numele din Vechiul Testament în locul celui de creștini (de la Hristos), atașându-se unui Dumnezeu necunoscut ca Treime, vorbind de un Duh, dar uitând de Hristos.

Față de această slăbire a credinței în Hristos ca Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, în rândurile ce urmează vom evidenția credința în Hristos, așa cum e mărturisit în toate paginile Noului Testament și în toată Tradiția Creștinismului adevărat – în Liturghia și rugăciunile lui. Biserica a găsit și formule scurte prin care și-a mărturisit această credință. În primele secole creștine era folosit pentru Hristos simbolul

peștelui, provenit din cuvântul IXTHYS, format din inițialele cuvintelor grecești: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul. În aceste cuvinte avem concentrată mărturisirea întregii credințe creștine: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care ne-a mântuit prin cruce.

Din timpuri străvechi, monahii și mulți creștini ortodocși folosesc o scurtă rugăciune, repetată cât mai des: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul”. E și ea o mărturisire concentrată a întregii credințe creștine. Numai dacă e Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos ne poate milui și mântui de moarte. Biserica a numit pe Iisus Hristos: Mântuitorul, cum nu fac unele denominațiuni sectare.

Biserica Ortodoxă n-a despărțit niciodată credința, ca act sufletesc, de conținutul ei. De aceea și rugăciunile ei liturgice și particulare sunt în același timp acte de credință și mărturisiri ale conținutului credinței. Nu sunt numai manifestări subiective, lipsite de conținutul credinței, nu sunt expresii ale unui sentiment vag. Această carte nu face decât să explice conținutul credinței creștine, așa cum e mărturisit în Noul Testament, în rugăciunile Bisericii și în învățătura ei, bazată pe Noul Testament.

Iisus Hristos ne-a mântuit, unindu-ne cu Sine în veci, numai dacă este Fiul lui Dumnezeu. Și numai de aceea ține să ne și unească pe toți cu Sine și să nu ne voiască fărâmițați în grupuri ce se ceartă între ele. Numai dacă este Fiul lui Dumnezeu, a învins moartea pentru noi și voiește să fim toți cu El în viața de veci. Numai dacă este Fiul lui Dumnezeu însuși, Care S-a făcut om, a biruit moartea în umanitatea Sa și ne poate da și nouă viața veșnică, pentru că numai așa Izvorul și Subiectul suprem al Vieții S-a făcut și Subiectul



umanității și Se află în comunicare cu toate celelalte subiecte umane care-L primesc. Numai dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, El este Mântuitorul oamenilor adunați în umanitatea Sa, care este izvorătoare de iubire. Numai în unire cu Fiul lui Dumnezeu, suntem și noi uniți deplin între noi în iubire.

Dar a fi Fiul lui Dumnezeu înseamnă a fi Fiul unui Tată și a fi Dumnezeu împreună cu El și cu Duhul Sfânt, înseamnă a fi Unul din Treime. Sfânta Treime este purtătoarea veșnică a vieții desăvârșite și, de aceea, și a dragostei, căci viața deplină este totodată dragoste deplină. Viața deplină, arătată în dragostea deplină, este una cu ființa supremă și desăvârșită. Dar dragostea nu poate exista decât între Persoane. Sfânta Treime e posesoarea ființei depline atât prin dumnezeirea ei, sau prin calitatea de ființă supremă, fără lipsuri, cât și prin calitatea întreit personală, deci iubitoare.

Numai Treimea, ca Viață fără lipsuri în Ea însăși și ca Iubire interpersonală desăvârșită, poate fi Izvor de viață și pentru noi. Numai Ea, prin Unul din Ipostasurile Ei făcut om din iubire pentru noi, ne poate scăpa și pe noi de pieire și ne poate da viața fără de moarte în comuniune cu Ea. Și numai Acesta a putut comunica, prin toate actele Lui, dragostea și viața Treimii, începând cu întruparea Sa ca om pentru veci, continuând cu jertfa Sa, cu Învierea, cu trimiterea Duhului Său cel Sfânt în noi la Botez, cu împărtășirea cu Sângele și cu Trupul Său înviat și cu petrecerea Lui în noi, în cursul vieții pământești și în viața viitoare, dacă ne deschidem Lui. Toate sunt fapte ale iubirii Lui, care au efect în noi dacă ne deschidem și noi Lui cu iubirea care ia putere din iubirea Lui. Relația dintre noi și Dumnezeu cel în Treime e o relație de iubire nedeterminată de vreo lege.



În această relație de iubire cu Sfânta Treime prin Iisus Hristos stă mântuirea noastră de moarte și de nedeplinăta-tea vieții: „Că Dumnezeu așa a iubit lumea, întrucât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El (deschi-zându-se Lui – n. n.) să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3, 16).

Viața deplină este una cu iubirea. Dumnezeu este Izvorul vieții deoarece, ca și Treime de Persoane, este Izvorul iubirii. Cine are în el iubirea, ca relație normală cu altul, are viața. Iar acestea își au izvorul în Dumnezeu treimic: „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul-Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem” (1 Ioan 4, 9). Și avem prin El viața, pentru că El este Iubirea: „Dumnezeu este iubire, și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el” (1 Ioan 4, 16). Dar Dumnezeu este în noi prin Fiul Său: „Dumnezeu rămâne întru el și el în Dumnezeu” (1 Ioan 4, 15).

Numai din Dumnezeu Cel în Treime ne vine viața, pentru că numai din El ne vine iubirea. Dumnezeu cel în Treime este „Cel ce este” cu adevărat, sau plinătatea existenței. Și, de aceea, numai din El ne poate veni și nouă viața. Iar viața aceasta nu ne-a putut veni decât prin Fiul Unul-Născut, adică prin Iisus Hristos. El e Viața veșnică, pentru că, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, e Viața în plenitudine sau „Cel ce este” cu adevărat, și aceasta nu poate fi decât Iubire. Veșnicia nu poate fi, de aceea, decât de-săvârșirea în iubire. Ca atare, Persoanele nu mai tind spre altceva mai înalt și mai deplin, pentru că au în Sine totul. Fiul lui Dumnezeu a venit în istorie și, într-un mod nevă-zut, rămâne în legătură intimă cu ea, ca Izvor al plinătății

de viață, în care se cuprinde iubirea nemărginită. Din El iradiază în noi această iubire ca bunătate, chemându-ne și pe noi să înaintăm în iubire spre a ajunge la desăvârșirea vieții viitoare. El e începutul sfârșitului. El ne duce spre acest sfârșit al timpului, care e veșnicia într-o desăvârșire, sau plinătatea vieții, a iubirii, a bunătății, în comuniune deplină cu Sfânta Treime – desăvârșirea și iubirea prin Sine.

Numai Treimea ca iubire a putut aduce la ființă – în libertate deplină și din adevărată atotputernicie –, prin creare, și o altă existență. Numai un Tată care are din veci un Fiul iubit a putut voi să aibă și alți fii pe care să-i iubească și care să-L iubească. Și numai un Fiul care iubește din veci pe Tatăl a putut voi să aibă și alte ființe care să iubească pe Tatăl asemenea Lui. Și numai un asemenea Tată a voit ca Fiul Său să Se facă om, ca să-i iubească și pe oameni așa cum iubește El pe Fiul Său Unul-Născut. Iar Fiul a voit și El să Se facă om, ca să vadă și pe alți oameni bucurându-se, ca fii, de iubirea Tatălui față de El, și iubindu-L pe Tatăl așa cum Îl iubește El. Numai un asemenea Tată și un asemenea Fiul au putut voi să adune pe toți în unitatea lor cu Ei și între ei, fără să facă din diferențierea lor personală motive de vrajbă, ci motive de completare reciprocă.



# PARTEA I





# I

## CARACTERISTICILE GENERALE ALE OMULUI CA FIINȚĂ NEMURITOARE

### 1. Omul, chipul nemuritor al lui Dumnezeu, restabilit și desăvârșit în Hristos

O definiție a chipului lui Dumnezeu întipărit în om și o descriere a implicării nemuririi omului ce rezultă din această calitate a lui le-a dat Sfântul Atanasie cel Mare. El spune mai întâi că Dumnezeu a dat omului nu numai existența, ci și capacitatea de cunoaștere. De aceea „... le-a dăruit oamenilor ceva mai mult; adică nu i-a creat pur și simplu ca pe toate animalele neraționale (necuvântătoare), ci i-a făcut după chipul Lui, împărtășindu-le ceva și din puterea Cuvântului (Logosului) Său, pentru ca, fiind ca un fel de umbre ale Cuvântului și fiind raționali (cuvântători), să se poată menține pururea în fericire, trăind în rai viața cea adevărată, și anume, cea a sfinților.” Ființa lor s-a corupt însă când au devenit răi. Atunci au căzut în afara vieții din rai, „în moarte și în stricăciune”<sup>1</sup>. „Întrucât călcarea poruncii (ieșirea din

---

<sup>1</sup> *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, Ed. IBMO, București, 2010<sup>2</sup>, pp. 136-137.

comuniunea cu Dumnezeu) i-a întors la starea cea după fire, ca așa cum, neexistând, au fost aduși la existență, așa să suporte precum se cuvine și stricăciunea spre neființă în cursul timpului. Căci dacă, având odată drept fire neființa, prin prezența și iubirea de oameni a Cuvântului au fost chemați la existență, în chip firesc, golindu-se ei de gândul la Dumnezeu și întorcându-se spre cele ce nu sunt – întrucât cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt –, odată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, s-au golit și de existență. De aceea, desfăcându-se, rămân în moarte și în stricăciune. Omul este după fire muritor, ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt. Dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândirea la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire și ar fi rămas nestrucăcios<sup>2</sup>. Sfântul Atanasie nu leagă, precum vedem, incoruptibilitatea și nemurirea de o calitate incoruptibilă a trupului material, ci de calitatea spiritului pe care-l are omul.

Omul rămâne nemuritor atât timp cât e însetat mereu de cunoaștere, cât trăiește cu conștiința că are ceva mereu nou de cunoscut, adică atât timp cât e conștient că se află într-o legătură cu Dumnezeu cel infinit; nu în monotonia unei esențe supuse aceluiași legi, ci în legătură cu Cel care i Se face cunoscut în alte adâncimi ale Sale. Iar cunoașterea lui Dumnezeu – ca realitate mereu nouă, nesupusă unor legi ale repetiției – este cunoașterea Lui ca realitate personală. Iar cunoașterea aceasta este totodată o relație iubitoare. Numai iubind pe Dumnezeu și numai având conștiința că e iubit de Dumnezeu, omul înaintea într-o viață de

---

<sup>2</sup> *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, pp. 138-139.

care nu se satură niciodată. Chiar cine iubește cu adevărat un om, și e iubit de el, ar vrea să nu moară nici el, nici acela. Dar iubirea între om și om are și momente de plictiseală, datorită unei uniri paradoxale a mărginirii omului cu o anumită permanentă noutate. De aceea, anevoie poate să nu ajungă această iubire într-o monotonie de plictiseală continuă, când iubirea se răcește și comunicarea slăbește.

Numai Dumnezeu e infinit ca Subiect de cunoscut, pentru că e un Subiect care Se face cunoscut, mereu nou, prin iubirea Lui față de cel ce găsește în aceasta resurse mereu noi de a-L iubi pe El. Și numai pentru că Dumnezeu este așa, poate fi și omul într-o oarecare măsură așa, ca și chip al Lui, simțind trebuința nesfârșitei relații cu El, pentru a-L cunoaște în infinitatea cognoscibilă și comunicabilă a Lui. De aceea, nemurirea este dar al lui Dumnezeu. Omul e nemuritor prin legătura cu Dumnezeu și a fost făcut de Dumnezeu astfel, ca să poată fi făcut nemuritor prin această legătură.

Dar păcatul care-l rupe de Dumnezeu îl închide în mod egoist în mândria proprie, în pretenția că n-are altceva de cunoscut decât o natură fizică și biologică supusă unor legi ale repetiției, care, ca atare, sunt și singurele posibile de a fi cunoscute de către om fără comunicarea cu Dumnezeu. Dar întrucât omul și în acest caz tot cunoaște ceva, și conștiința sa și în acest caz trebuie să se ocupe cu ceva, el se preocupă la infinit cu realitatea monotonă pe care o cunoaște. Această preocupare îngustă e una cu moartea lui, care nu e o dispariție totală, ci o veșnică lipsă de noutate reală. El rămâne un chip slăbit al Logosului lui Dumnezeu, pentru că rămâne într-o legătură cu creația imprimată de raționalitatea Lui, și continuă să existe

imprimat de raționalitatea Logosului, chiar dacă a îngustat-o și strâmbat-o. El nu poate muri de tot, pentru că nu poate ieși din legătura cu Logosul divin, prin constituția sa rațională și prin creația rațională, păstrând prin aceasta, și el și ea, dacă nu o infinitate în ele înseși, cel puțin o legătură cu Logosul infinit și o neputință de a ieși din această legătură. Omul poate fi deci cu adevărat nemuritor, dacă din mândrie nu-și alege egoismul însingurării. Dar se poate spune că omul este o ființă nemuritoare în sens alternativ. El nu mai moare cu totul, chiar și în cazul ruperii de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu mai anulează niciuna din imaginile Sale cunoscătoare create și nu mai desființează lumea. Dar omul își poate alege o nemurire a vieții și o nemurire chinuită, cu o existență închisă, într-un fel, în marginirea ei. Omul e nemuritor pentru că tinde să cuprindă infinitul, dar pe acesta nu-l poate cuprinde niciodată, pentru că mereu dă de o limită peste care vrea să treacă. Omul trăiește paradoxul: mereu lângă o limită, dar mereu având în sine puterea de a continua să trăiască și să se manifeste ca nou, oarecum trecând mereu de fiecare nouă limită, pentru a da de o alta. Dar limita peste care trece când se desparte de Dumnezeu e iluzorie. Trecerea lui pare viață, dar ea e moarte sufletească veșnică, ca trăire neîncetată lângă o limită. Despre depășirea reală a oricărei limite vorbește Sfântul Apostol Pavel și, după el, Sfântul Grigorie de Nyssa, care reia ideea Sfântului Apostol Pavel (cf. *Filipeni* 3, 14) despre tinderea continuă spre cele din față, sau despre epectaze. Omul este etern în mod potențial, pentru că înaintează în infinit, în progres interminabil, când nu rămâne fixat lângă aceeași limită. El este și prin aceasta chipul lui Dumnezeu, în progres interminabil, dacă nu rămâne



fixat lângă aceeași limită. El este și prin aceasta chipul lui Dumnezeu care e veșnic, pentru că nu se satură niciodată de infinitatea pe care o are Dumnezeu, prin fire, din veci. Când omul va ajunge la deplina unire cu Dumnezeu prin Hristos, el se va bucura de o veșnicie actualizată, pentru că se va bucura și în mod actual de infinitate, dar prin participare la infinitatea lui Dumnezeu, sau prin har, nu prin fire.

Omul își face drumul spre infinitate printr-o continuă transcendere verticală și orizontală. Prin aceasta își face drumul spre Dumnezeu, spre oameni și spre lume, dorind să cuprindă totul ca și Dumnezeu. Transcenderea spre oameni înseamnă și o convergență cu ei, pentru că nu poate să cuprindă cele ale semenilor săi, dacă nu i le dăruiesc și ei. Toți se îmbogățesc prin Dumnezeu și unii prin alții. Progresul acesta nu e după trup, ci după suflet. Numai fiindcă e după suflet, poate înainta la nesfârșit. Omul nu se extinde numai luând, ci și dând. Cu cât dă mai mult, cu atât se deschide mai mult pentru a primi, și cu atât i se deschid mai mult ceilalți pentru a-i da din partea lor.

Infinitatea progresului sau progresul spre infinit se arată de aceea mai ales în continua desăvârșire a omului. Niciodată el nu ajunge la capătul bunătății cu fapta, a înțelegerii, a delicateții în raport cu ceilalți. Totdeauna vede că mai e de înaintat. Aceasta arată că omul nu înaintează spre infinitate decât prin comunicare cu alte persoane și, în ultimă analiză, cu Dumnezeu. El trebuie să le recunoască pe acelea ca granițe, dar și ca izvoare de viață ale sale. Dacă n-ar fi granițe, n-ar mai avea de înaintat dincolo de sine și acelea n-ar mai fi izvoare de viață și orizonturi voluntare și transparente pentru el.



Sfântul Atanasie implică nemurirea în legătură cu Cuvântul lui Dumnezeu, Care, pe de o parte, ni Se comunică, pe de alta, ne rămâne de necuprins în transcendența Lui ființială și voluntară și în infinitatea Lui absolută. Prin comunicare și prin transcendența Lui absolută, El stimulează în noi atât voința de cunoaștere, cât și cuvântul comunicativ care, în fond, sunt identice. Prin aceasta se înțelege rațiunea, ca una care nu poate epuiza niciodată ceea ce are de cunoscut și de comunicat, deci rămâne ea însăși mereu nedeplin satisfăcută. Dar, chiar prin rațiunea-cuvânt, omul întreține comunicarea sa către altul și a altuia către sine, și prin aceasta se arată și mai mult neputința lui de a se epuiza și satisface deplin.

Omul este ființă rațională și cuvântătoare, sau comunicativă, inepeuizabilă, și de aceea e însetată de nemurire și este capabilă de nemurire. Moartea i-a venit omului ca ceva contrar firii. O simte aceasta în faptul că nu se poate împăca cu ea, că îi este o problemă principală și permanentă. De aceea, chiar firea îi spune că nu poate fi răpus de o moarte totală, pentru că în el rămâne mereu o sete de cunoaștere și de comunicare, chiar dacă cunoașterea lui se poate reduce la cunoașterea legilor naturii și la cunoașterea semenilor, ca entități nesatisfăcătoare. Chiar în aceasta omul poate avea o anumită înaintare permanentă, deși neesențială. El rămâne, chiar în raporturile sale cu semenii, în dorința de a li se impune tot mai mult, de a se folosi de ei tot mai mult.

Omul nu se satură niciodată de o anumită comunicare cu alții, chiar dacă și-o pervertește pe aceasta într-o comunicare de laude proprii și în dorința de a fi lăudat neîncetat de cineva, înșelându-se, chiar prin aceasta, cu o părută infinitate a sa, chiar dacă ia în sprijinul acestei comunicări cu

alții un limbaj tot mai gol sau tot mai mincinos. El își poate arăta neîncetata sete de progres în neîncetata căutare a altor scăderi la alții și a altor pretinse calități la sine.

Pe când viața spirituală a celui ce are pe Dumnezeu și pe semenii săi, ca parteneri și conținuturi de cunoaștere și de iubire, sporește mereu în plinătate și bucurie, viața celui ce nu cunoaște ca vrednice de prețuire decât cele trecătoare și eul său devine un chin al golului, al lipsei de sens, al absurdului întregii existențe.

Acela trăiește permanent sentimentul celui ce ar vrea să piară, dar de existență totuși nu poate scăpa. Așa cum nu și-a dat-o el, nici nu și-o poate lua el. Aceasta este moartea trăită veșnic sau iadul. De aceea nici chipul lui Dumnezeu nu se șterge în el cu totul, ci se strâmbă din ce în ce mai mult, devenind tot mai hidos, din frumos cum era. Chiar moartea lui cu trupul nu este și o distrugere a sufletului, ci mai mult o corupere a lui, care corespunde coruperii trupului. Poate ca un fel de trup corupt și în continuă, dar nesfârșită, corupere va fi și trupul lui înviat.

Omul putând înainta, prin bunătate, în desăvârșirea chipului dumnezeiesc din el la o asemănare tot mai mare cu Dumnezeu, printr-o tot mai mare unire, în iubire, cu Dumnezeu și cu semenii săi, prin aceasta înaintează și în viața nemuririi fericite. Dar la nemurirea cu trupul, potrivit credinței creștine, el nu poate ajunge, după ce trupul a căzut pradă stricăciunii și morții prin păcatul originar, decât prin înviere, care ni s-a făcut posibilă prin învierea Fiului lui Dumnezeu, Care, luând trupul nostru, a învins moartea în el prin învierea Lui.

Din toate acestea se vede că omul poate fi chip al lui Dumnezeu și destinat prin fire nemuririi, pentru că are un

suflet diferit de trupul alcătuit din materie. Trupul n-ar putea înseta de cunoașterea fără sfârșit și mereu nouă a lui Dumnezeu Cel infinit și nici de relația de iubire nematerială cu Dumnezeu Cel nematerial, și deci veșnic, și de înțelegerea semenilor săi și de comunicarea cu ei. Omul însetează după acestea în baza faptului că vede în Dumnezeu, dar și în semenii săi, o adâncime și o complexitate spirituală nesfârșită, iar la semeni o sete de cunoaștere și de comunicare identică cu a sa, unită și la ei cu setea de veșnicie. Dar își dă seama că adevărata infinitate, și deci adevăratul conținut al unei cunoașteri veșnic noi cu adevărat, nu poate fi decât o Persoană care nu e supusă insuficiențelor persoanelor umane, ci se poate dărui, cu voia, la infinit.

Chiar faptul că omul nu se poate împăca cu moartea, ci caută mereu drumuri spre scăparea de ea sau spre învingerea ei, îl arată ca făcut pentru nemurire.

Dar drumul de la moartea spirituală în care a ajuns omul, prin întoarcerea lui spre lume – ca realitate mărginită în multe feluri și socotită exclusivă –, nu-l poate face, după credința creștină, decât în Hristos. Căci Hristos este atât Dumnezeu Cel personal, cât și Omul realizat la maximum în caracterul lui de persoană destinată veșniciei în Dumnezeu. În Hristos umanitatea este ridicată în Dumnezeu Cel personal însuși, fără să se topească în El. Și intrând El, ca om, în relație cu oamenii, ca persoane de aceeași ființă, aceștia toți pot să rămână în veșnicie, dacă păstrează legătura cu El, Care poate dărui pe Dumnezeu la infinit.

Hristos e Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu făcut om. În El, umanitatea este încadrată în Ipostasul dumnezeiesc, purtător până în veci al firii dumnezeiești. În El, rațiunea umană are, ca în Persoana proprie, cunoașterea infinității

dumnezeirii, și El o poate comunica la infinit oamenilor în mod accesibil lor. Hristos iubește, și ca om, pe Tatăl cu iubirea de Fiul și Tatăl îl iubește pe El, și ca om, cu iubirea de Tată. Umanul și-a căpătat o vrednicie de iubire infinită, fiind umanul Fiului lui Dumnezeu, și umanul, devenit propriu Fiului lui Dumnezeu, a căpătat capacitatea iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu. Hristos ține într-o legătură de nedesfăcut rațiunea umanității cu Rațiunea divină, Care e una cu Ipostasul divin al Fiului, dar și Ipostas al rațiunii umanității asumate. Aceasta nu mai poate fi închisă în lume, ca într-o realitate independentă de Dumnezeu și exclusivă, ci e veșnic scufundată în cunoașterea dumnezeirii din Ipostasul divin care i-a devenit ipostas propriu, și, odată cu El, în iubirea Tatălui.

Cuvântul lui Dumnezeu a învins astfel moartea în umanitate, a făcut-o nemuritoare întâi pe plan spiritual, iar apoi aceasta s-a repercutat și asupra trupului. Cuvântul, ca și chip al Tatălui, a restabilit-o pe ea ca umanitate „după chipul Său”, iubind împreună cu ea pe Tatăl – ca origine supremă și inepuizabilă a vieții, iar ea văzând, ca părtașă la Fiul, pe Dumnezeu Tatăl. Dar Hristos n-a învins numai moartea din spiritul umanității asumate, ci și moartea care s-a prelungit în trupul umanității. Însă n-a învins-o întrucât a păstrat trupul neatins de ea. Căci Fiul lui Dumnezeu, asumând umanitatea, a luat și responsabilitatea umanității față de Dumnezeu, în ultimă analiză față de Tatăl – Izvorul suprem al vieții. Fiind Cuvântul suprem, El n-a rămas numai ca Cel ce ne-a întărit calitatea de persoane care raționează și vorbesc și ele, dar răspund și Lui și Tatălui, ci Și-a însușit totodată și calitatea noastră de oameni responsabili. Calitatea aceasta trebuia să meargă, datorită



păcatului, până la predarea vieții noastre în mod total Tatălui, dacă am fi voit să depășim păcatul. Noi însă n-am putut să împlinim cerința acestei responsabilități de bunăvoie, pentru că aceasta ar fi echivalat cu depășirea prin noi înșine a păcatului. Însă cum de moarte nu puteam scăpa, muream fără voie. De aceea nici n-o puteam învinge, odată intrată în firea noastră, fără să devină o predare voluntară totală a umanității către Tatăl, deci o depășire a păcatului.

Lucrul acesta l-a făcut Cuvântul lui Dumnezeu ca om. El s-a făcut responsabil în locul nostru, până la capăt, în fața Tatălui, suportând moartea cu totul de bunăvoie, deci fără de păcat. De aceea a putut-o și învinge prin înviere.

Cuvântul lui Dumnezeu, făcându-Se om, n-a realizat ca om numai relația de deplină iubire și responsabilitate cu Dumnezeu în numele nostru, primind și învingând prin aceasta și moartea trupului, ci a intrat și în relație de maximă eficiență în bine cu semenii Săi întru umanitate. Această urmare era implicată chiar în faptul că El s-a făcut om, de o ființă cu noi după umanitate, că deci a primit moartea la care aceasta era supusă, dar a biruit-o pentru noi cu puterea Lui dumnezeiască, arătată și în umanitatea Lui ridicată la nepăcățuire.

Ca om, relația Lui cu noi, ca semenii ai Săi, este relația de eficientă mântuire a noastră de tot răul, de toată înstrăinarea de Dumnezeu, pentru că El este și Fiul lui Dumnezeu. El ne este tot atât de firesc comunicabil ca om, pe cât ne sunt semenii noștri. Dar în comunicarea Lui cu noi avem totodată comunicarea lui Dumnezeu cu noi. El ne comunică, de aceea, nemurirea umanității Lui în spirit, adică nemurirea pe care o putem avea în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu Cel infinit, prin faptul că ni S-a făcut atât de



accesibil în relația cu noi ca om, ca oricare om, dar ne comunică și biruința Sa asupra morții trupului, spre o viață de veci într-o fericire. La aceasta vom ajunge însă și noi, după ce vom crește în alipirea de Dumnezeu Cel infinit prin cunoaștere și iubire și prin biruirea atașării la lume, ca unica realitate. Creșterea aceasta o realizăm însă tot în unire cu El. Mai precis, în viața aceasta primim nu numai învierea în spirit prin comunicarea spirituală cu Hristos – însă nu fără o creștere în ea și prin efortul nostru –, ci și o anumită arvună a participării la învierea Lui cu trupul, prin comunicarea spirituală, dar și prin comunicarea puterilor trupului Său înviat în Sfintele Taine, și cu deosebire în Sfânta Împărtășanie. Aceasta însă, fiind o împărtășire de trupul Lui care a trăit în curăție și s-a adus jertfă, ne dă și puterea unui efort în creșterea spirituală în aceleași calități, spre învierea viitoare cu trupul.

Despre învierea în spirit pe care o câștigăm, încă din timpul vieții pământești, în Hristos sau în comunicarea cu El prin umanitatea Lui înviată, ne vorbește El însuși prin cuvintele: „Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul și acum este, când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și cei care vor auzi vor învia. Căci precum Tatăl are viața în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine” (Ioan 5, 25-26). Iar despre învierea viitoare cu trupul, urmare a celei din viața aceasta, cu spiritul, tot El spune în continuare: „Nu vă mirați de aceasta; că vine ceasul în care toți cei din morminte vor auzi glasul Lui, și vor ieși cei ce au făcut cele bune, spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele, spre învierea osândirii” (Ioan 5, 28-29).

Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, este pentru amândouă învierile și „Calea” și „Viața”, pentru că este și

„Adevărul” care nu poate fi decât infinitul personal – ca existență pleneră și eternă și ca susținător și Creator al existenței create, model al ei și ajutor pe drumul spre El (cf. *Ioan* 14, 6). El este „Calea”, pentru că S-a făcut semen al nostru, comunicându-ne prin aceasta tot mai mult din „viața” Sa ca Dumnezeu. El este „Calea” noastră spirituală, ca ființe nemuritoare în înaintarea neîncetată în El – ca Adevăr și Viață. El este „Calea” noastră spre învierea cu trupul, pentru că a luat un trup pe care l-a înviat după o viață de curăție și după moartea ca predare către Tatăl, ca să ni-l dea și nouă în Sfintele Taine cu aceste puteri ale Lui, spre a ajunge la starea învierii Lui, ca „viață”.

El ni Se face cunoscut în calitate de „cale”, de „viață” și de „adevăr”; „cale” spre înviere și nemurire chiar prin „glasul” Său care, pe de o parte, răsună din Evanghelia Sa și din Biserica ce-L răspândește prin zeci de milioane de guri, pe de alta, răsună în conștiința noastră, trezind răspunderea noastră și făcându-ne să-L primim și să-L urmăm, în cunoașterea și iubirea Lui nesfârșită, spre învierea cu trupul.

În faptul că S-a făcut „glas” omenesc se arată din nou că Cuvântul lui Dumnezeu n-a rămas numai Cuvântul dumnezeiesc ce ne grăiește prin lucrurile lumii și prin alți oameni, ci Și-a însușit și cuvântul nostru, deci că S-a făcut și Unul dintre noi, Care ne vorbește ca un semen al nostru, dar cu puterea dumnezeiască a Celui ce învie pe cel ce-L ascultă.

Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut nu numai semen care ne grăiește direct cuvântul Său – fie și preluat de alții –, ci și semen Care are nevoie de noi, tot spre folosul nostru, odată ce a spus că cel ce dă de mâncare celui flămând și cercetează pe cel bolnav Lui îi va face acestea (cf. *Matei* 25, 35-40).

El ne ajută și în împlinirea datoriilor noastre – puși în rolul celor de care are nevoie, însușindu-Și situația semenului nostru ce are nevoie de noi, și ne trezește umanul prin compătimire.

Astfel, relația noastră cu Hristos, ca drum spre nemurirea noastră spirituală și spre învierea cu trupul pentru veci, nu e o relație în afara relației cu semenii noștri și cu lucrurile văzute – ca daruri date nouă de El –, spre a ni le face daruri între noi și a spori astfel în unitatea iubitoare dintre noi. Hristos, în calitate de „cale”, e străveziu și prin semenii noștri și prin lucrurile revelate – ca daruri ale Lui și ca daruri între noi. Se înțelege că e „cale” și prin trupul Său și prin puterile imprimare în el prin faptele Sale mântuitoare, trup și puteri date nouă prin Tainele Bisericii. Astfel, la Hristos – ca țintă a veșniciei noastre – nu putem ajunge decât prin umanitatea Lui, ca atare e țintă și cale comunicată nouă prin Taine, dar și prin semenii noștri și prin darurile ce ni le facem, ceea ce arată că nu putem ajunge la El ca țintă decât împreună cu alții.

Dar numai în Hristos ca om s-a biruit moartea noastră, moartea îngropării în egoism. De aceea S-a făcut Dumnezeu Cuvântul om. Drumul acesta cu Hristos Cel străveziu prin oameni și comunicat prin umanitatea Sa vom încerca să-l descriem în cele următoare.

Așa se poate înțelege sensul dat de Sfântul Atanasie mântuirii în Hristos, ca eliberare de moarte. „Nu era cu putință altuia să rezidească în om existența după chipul lui Dumnezeu, decât Chipului Tatălui. Și nu era cu putință altuia să facă, prin înviere, pe cel muritor nemuritor, decât Celui ce era însăși Viața, adică Domnului nostru Iisus Hristos... De aceea Cuvântul... – deoarece nu era cu putință

ca El să moară, căci era nemuritor – Și-a luat un trup care putea muri, ca să-l aducă în locul tuturor și ca, pătimind pentru toți, datorită sălășluirii Lui în el, «să surpe prin moartea sa pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul, și să izbăvească pe cei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața» (*Evrei 2, 14-15*). În mod sigur, odată ce Mântuitorul tuturor a murit pentru noi, cei credincioși în Hristos, nu mai murim ca odinioară, din pricina legii care ne amenința cu moartea – căci a încetat această osândă –, ci, încetând stricăciunea și fiind nimicită moartea prin harul învierii, de aici înainte trupul muritor se desface numai pentru o vreme, când rânduiește Dumnezeu fiecăruia, ca să putem dobândi «o mai bună înviere» (*Evrei 11, 35*).<sup>3</sup>

Dar moartea noastră este învinsă de Hristos prin moartea Lui, pentru că în ea a fost lucrătoare suprema iubire a Fiului lui Dumnezeu pentru noi: suprema iubire a Lui, ca om, față de Tatăl, suprema iubire a Lui, ca Dumnezeu făcut om, pentru noi. Viața învierii, care ne vine din aceasta, e viața desăvârșitei noastre comunicări cu Dumnezeu și deci a celei mai vii și nesfârșite comunicări a Lui cu noi și a comunicării noastre între noi. Iar aceasta e și modul celei mai reale cunoașteri a lui Dumnezeu de către noi. Căci, numai în dialog direct cu cineva, îl cunoști pe acela. Iar dialogul direct cel mai real este dialogul dragostei.

Pentru acest dialog al nostru cu Sine ne-a creat Dumnezeu, făcându-ne chipuri ale Lui. A fi chip al lui Dumnezeu și a rămâne chip al Lui și a se dezvolta ca atare înseamnă a fi partener de dialog al lui Dumnezeu. Iar omul, fiind

---

<sup>3</sup> *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, cap. IV, XX, pp. 169-170, 172; cap. IV, XXI, p. 172.



făcut partener de dialog comunicant cu Dumnezeu, e făcut spre existența eternă. Iubirea lui Dumnezeu nu poate uita pe cel cu care a intrat odată în dialog, deci nu-l poate lăsa să înceteze definitiv de a exista. Dialogul îl susține Dumnezeu cu noi prin Cuvântul Său. De aceea prin El ne creează și, când noi slăbim legătura directă cu El, ca parteneri de dialog, El Se face om, dar rămâne și Dumnezeu, pentru ca prin legătura nemijlocită cu noi, ca om, să ne facă simțită relația directă cu noi, în care a revenit ca partener de dialog.

Persistența neștearsă a calității omului de chip sau de partener de dialog cu Dumnezeu, chiar în starea căzută a lui, o arată faptul că tocmai cei cu mari îndoieli în credință simt trebuința absolută să se adreseze, în momente grele, lui Dumnezeu în modul cel mai intens, în care nu se adresează nicicând omului. Emil Cioran spune: „Există momente când, oricât de străini am fi de credință, ni-L închipuim pe Dumnezeu interlocutor. Ți pare atunci o imposibilitate sau o nebunie să te adresezi altcuiva. Singurătatea, în starea ei extremă, impune o formă de convorbire, extremă ea însăși”<sup>4</sup>. Poți să te rupi de orice om, dar nu te poți rupe total de Dumnezeu. Sau uneori, chiar în această conștiință a părăsirii totale din partea oamenilor, simți că totuși e Cineva lângă tine, că nu ești atârnat în golul total, în singurătatea metafizică. Dar aceasta înseamnă că numai când îl găsești pe Dumnezeu, găsești și în om un sprijin ferm, care nu te lasă în golul totalei neputințe. Atunci, întâlnindu-te cu altul în experiența ultimului sprijin comun în Dumnezeu, această experiență îți este mai întărită. Aceasta unește singurătatea mea și singurătatea altuia – sau nevoia mea cu nevoia lui de a ne sprijini,

---

<sup>4</sup> *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, Paris, 1973.



dar fără succes deplin, sau insuficiența comuniunii între noi ca oameni – cu întâlnirea dialogică cu Dumnezeu. Îl simți pe Dumnezeu venind în dialog cu tine, chiar când nu mai simți pe niciun om în dialog real, sincer, adânc cu tine, sau mai ales atunci. Aceasta ne-o arată și cazul lui Iov.

Dar în Hristos Îl întâlnim pe Dumnezeu direct, chiar în comunicare umană. Dumnezeu a coborât la modul de comunicare umană, iar umanul a fost ridicat la treapta de mediu al comunicării directe a lui Dumnezeu. În Hristos s-a unit comunicarea umană cu înălțimea și desăvârșirea divină a comunicării. Și din Hristos poate câștiga această calitate și comunicarea între noi.

## **2. Cele două sensuri ale nemuririi omului: cea în Hristos și cea în afară de Hristos**

Paradoxul fundamental, propriu ființei umane, stă în unirea între calitatea ei de ființă creată de Dumnezeu și în același timp nemuritoare. Aceasta îl arată pe om ca neexistând prin sine, ci în și prin Dumnezeu, dar tocmai de aceea fiind nemuritor, însă nu prin sine ci prin Dumnezeu, Care, odată ce l-a creat pe fiecare ca persoană de neînlocuit, nu mai îngăduie să dispară cu totul din existență. El nu e nemuritor pur și simplu ca Dumnezeu, ci pentru că e creat și susținut în existență ca partener conștient de dialog, recunoscut sau nu de el, al lui Dumnezeu Cel nemuritor.

Aceasta dă în Creștinism un sens sau două sensuri speciale morții cu trupul, care totuși e constatată ca fenomen

real. Ca și viața, tot așa și moartea omului poartă în ea caracterul paradoxal al ființei lui. Fiindcă într-un fel oarecare moare, dar ființa lui e făcută pentru nemurire, moartea e pentru om un eveniment nefiresc, de sminteală și durere. Moartea este evenimentul care proiectează asupra întregii omeniri o umbră tragică. Animalele mor și ele, dar, neavând conștiință, nu sunt preocupate în mod chinuitor de ea. Moartea îl preocupă pe om în mod chinuitor pentru că e o ființă conștientă, și în conștiința lui e sădită voința de a nu muri, de a dura veșnic. Iar conștiința reflectă ceea ce simte ființa lui. Astfel, moartea și conștiința sau ființa omului sunt într-o contradicție inadmisibilă. Prin conștiință, deci prin ființa însăși, omul se opune morții, voind să se apere de moarte. Prin voință, omul e contrar morții, alături de conștiință – ca însușiri inalienabile ale ființei sale, dar moartea îi sfidează conștiința, ființa și voința, părând să pună capăt tuturor.

Dar conștiința, urmând ființei, și voința – ca altă expresie a ființei – nu se dau bătute. Deși ele nu pot evita moartea, conștiința inspirată de însăși ființa umană nu poate accepta gândul că moartea va avea ultimul cuvânt. Ea asociază această inacceptare cu constatarea valorii unice a persoanei proprii și a semenilor săi, dar și cu judecata deplin rațională că persoana umană, atât de valoroasă, nu poate fi produsul unei naturi inconștiente, ci opera unei Ființe de calitatea ei, dar de o viață nemuritoare, Care poate da nemurirea și persoanelor create de Ea – dacă rămân sau se întăresc în comunicare cu Ea –, după moartea cu trupul, pe care o constată ca inevitabilă.

Dar unii oameni, socotind că moartea cu trupul e moartea întregii lor ființe, se împacă cu un surogat al nemuririi,

adică cu trăirea în memoria urmașilor, pentru admirația contemporanilor câștigată cât trăiesc pe pământ. Alții se resemnează cu ideea că ceea ce au devenit ei în viața pământească se va reține în ansamblul esenței universale în care se vor topi. Numai o mică parte dintre oameni se resemnează să nu mai aștepte nici un fel de nemurire, găsim chiar în aceasta libertatea de a se bucura fără nicio frână de plăcerile clipelor trecătoare. Toate aceste trei categorii de oameni caută să înăbușe preocuparea cea mai mare a conștiinței și prin aceasta slăbesc conștiința însăși. Cei din urmă, în special, reduc până la o calitate pur teoretică, ineficientă sub raportul moral, conștiința lor, producând și o mare dezbinare și luptă între oameni, printr-o lăcomie întreținută de perspectiva viitorului pământesc, pe care nicio altă ființă nu o are. La toți aceștia împăcarea cu moartea personală e solidară cu disprețuirea valorii omului ca persoană, considerând-o pe aceasta ca un produs trecător al unei esențe impersonale.

Cât de esențială este însă în realitate problema morții pentru omul care își vede valoarea lui ca persoană unică o arată faptul că prea puțini pot înăbuși teama sau tristețea gândului la moarte; gândul acesta își arată importanța și în urmările favorabile înnobilării morale a omului, produsă de acest gând.

Despre importanța acestui gând pentru om vorbește și Sfânta Scriptură. Ea îl prezintă, pe de o parte, pe om creat de Dumnezeu Cel personal, ca o existență personală care primește un nume distinct de al altora, câtă vreme animalele sunt făcute de-a valma, pe de alta, îl prezintă pe Dumnezeu arătându-i omului că e expus posibilității de a muri, dacă nu va rămâne prin ascultare în legătură cu El și pe

calea întăririi spiritului său. Dar îndată după această veste a morții, ca legată de mâncarea din pomul frumos la vedere și gustos la mâncare, *Geneza* îl prezintă pe șarpe – întruparea vicleniei și a sinuozității satanei – liniștindu-i pe oameni cu asigurarea că nu vor muri, ci vor fi „ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul” (3, 4-5; cf. 2, 17).

De fapt, după mâncarea din acest pom, oamenii au devenit victime ale morții. Dar asocierea acestui tragic eveniment intrat în ființa umană cu o anumită tocire a sensibilității omului față de grozăvia lui, pentru valoarea persoanei umane, se arată producându-se, curând după aceea, în actul uciderii unui om de către alt om, a lui Abel de către Cain. Cine nu vede moartea sa ca ceva ce nu trebuie să se întâmple, nu o mai vede așa nici în uciderea altuia. Nesocotirea valorii semenului e legată de nesocotirea propriei valori. Iar valoarea omului, în general, e solidară cu conștiința creării lui de către Dumnezeu ca persoană de neînlocuit. Totuși, la început, acestei nepăsări i se opunea conștiința originară a valorii omului și a grozăviei morții. Cain suferă toată viața de uciderea săvârșită. Cu timpul însă oamenii s-au obișnuit tot mai mult cu moartea lor și cu uciderea semenilor lor. Astăzi un om e în stare să omoare milioane de oameni prin mijloace tehnice perfecționate, justificând fapta lui cu pretexte „bune”.

Astfel, liniștirea dată de către satana primilor oameni, că prin întoarcerea de la Dumnezeu spre plăcerile materiale și trecătoare ale naturii nu vor muri, a pus stăpânire pe gândirea lor, în decursul istoriei, în măsură tot mai mare. Moartea nu le mai apărea în toată grozăvia ei, pentru că și valoarea omului se estompase, fiind socotit ca produs al unor legi ale naturii.



Cu reînceperea unei legături deosebite a poporului Israel cu Dumnezeu Cel personal, s-a trezit în sânul lui o anumită sensibilitate pentru valoarea omului ca operă a unui Creator personal, atent la fiecare persoană, și odată cu aceasta și față de caracterul morții ca fenomen pe de o parte îngrozitor, pe de alta posibil de învins. Mulți dintre cei cu o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu Cel personal își exprimau, pe de o parte, convingerea că Dumnezeu nu va lăsa sufletul lor în moarte (cf. *Psalmii* 32, 19; 55, 13; 118, 17), pe de alta se profetea că va veni Cel ce va învinge și moartea cu trupul (cf. *Isaia* 25, 8; *1 Corinteni* 15, 54; *Osea* 13, 4). De aceea, în Vechiul Testament se putea face și o deosebire între moartea dreptilor (cf. *Numerii* 23, 10; *Pilde* 10, 2; *Pilde* 14, 32) și moartea păcătoșilor (cf. *Pilde* 2, 18; 5, 5; 8, 36), ceea ce arată o anumită deosebire de grad în existența de după moartea cu trupul, sau ideea că cei morți se bucură într-un anumit fel de nemurire. Aceasta o spune și Domnul Iisus Hristos, referindu-Se la cei din Vechiul Testament. Căci El prezintă pe săracul Lazăr bucurându-se după moarte de o fericire în sânul lui Avraam, iar pe bogatul nemilostiv chinuindu-se în „muncile iadului” (*Luca* 16, 22-23).

Dar în celelalte religii și în filosofii dinainte de Hristos moartea era considerată ca un fenomen natural și inevitabil, legat de esența lumii ca unică realitate care se manifestă în individuațiuni trecătoare; deci, nu mai era trăită ca un fenomen anormal, tragic, care ar trebui și ar putea să fie biruit. Dar această atitudine față de moarte nu putea fi impusă conștiinței umane, fără ca aceasta să nu protesteze, fără ca aceasta să nu vadă nonsensul imprimat de ea întregii existențe. Acest protest împotriva morții, considerată ca o fatalitate oarbă, își găsea expresii impresionante în tragediile grecești.



Preocuparea de moarte, dar nu ca o fatalitate inclusă în legile unei esențe oarbe, nici numai unită cu speranța că ea va fi învinsă prin puterea lui Dumnezeu, ci unită cu siguranța că se poate scăpa de ea, a adus-o credința creștină prin învierea lui Hristos. În Vechiul Testament, biruința asupra morții era o speranță întemeiată pe credința într-un Dumnezeu superior lumii acesteia și pe valoarea omului creat de un Dumnezeu personal, premise care vor face pe Dumnezeu să trimită pe Însuși Fiul Său cel preaiubit în lume, ca să ia trup și să biruiască moartea în Sine. În Hristos această speranță și prorocie s-a împlinit, pentru că El S-a adevărit ca fiind Fiul lui Dumnezeu într-o lume creată, biruind în umanitatea Sa moartea pentru toți oamenii. În Hristos, Care, pe de o parte, este Fiul lui Dumnezeu născut din ființa Lui din veci, pe de alta, Se face om, se confirmă astfel caracterul personal cel mai înalt al lui Dumnezeu, ca Dumnezeu al iubirii interioare, dar și valoarea cea mai înaltă a omului în fața lui Dumnezeu, odată ce nu e numai creat de El, ci și trimite pe Însuși Fiul Său să Se facă om asemenea lui, ca să învingă moartea omului în Sine însuși, prin suportarea ei.

La baza biruinței asupra morții stă deci faptul că moartea nu ține de o lume care e singura și suprema realitate, sau emanația unei esențe mai presus de care nu e nimic, și că moartea a apărut într-o lume care are deasupra ei un Dumnezeu personal și anume un Dumnezeu Care își arată atenția față de om nu numai prin faptul că l-a creat, ci și prin faptul că i-a dat atâta valoare încât, atunci când, folosind rău libertatea ce i s-a dat, a căzut sub puterea morții, trimite după o vreme pe Însuși Fiul Său să Se facă om și să-l scape de ea. Dacă omul n-ar fi creat ca persoană de

Dumnezeu Cel personal, moartea n-ar fi rodul libertății lui și ea n-ar putea fi învinsă, iar dacă Dumnezeu ar fi o singură Persoană, El S-ar face om dintr-o necesitate și nu din iubire față de oameni, deci n-ar fi deplin Persoană și întruparea Lui n-ar fi un act de putere, dar și de iubire, al unui Dumnezeu care are în Sine însuși și iubirea și puterea de a ne scăpa de moarte și de a ne asigura o viață veșnică, pentru dialogul iubitor cu El. În acest caz, moartea ar fi o veșnică fatalitate lipsită de sens.

Astfel, biruința asupra morții e solidară cu credința în Dumnezeu cel treimic și deci iubitor și creator al lumii și cu valoarea acordată omului de un astfel de Dumnezeu. Căci numai un astfel de Dumnezeu a putut crea pe om din iubire, ca persoană cu care vrea să fie într-un veșnic dialog al iubirii. Biruința asupra morții, deci curajul omului de a se angaja pe drumul ce duce la ea, odată cu redescoperirea întregului nonsens chinuitor al morții, e solidară cu credința în Dumnezeul treimic, Creator al lumii, deci și cu capacitatea și voința Lui de a scăpa pe om, ca ființă de valoare, de absurditatea morții.

Dar însăși învățătura despre creația lumii și a omului e solidară cu învățătura despre Dumnezeu Cel în Treime și cu cea despre biruirea morții prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat.

Dacă lumea nu e creată, ea există din veci prin ea însăși, iar dacă există din veci prin ea însăși, toate insuficiențele ei fac parte din ființa ei, sau tot ce socotim că e rău – ca lupta, dușmănia, minciuna, uciderea – provine din aceeași esență a ei, ca și ceea ce socotim că e bine – ca prietenia, adevărul, înțelegerea reciprocă etc. Deosebirea între acestea e în acest caz cu totul relativă, sau numai de cuvinte.

Dacă lumea există prin ea însăși din veci, nu există un Creator superior ei Care are în Sine o adevărată perfecțiune, Care ne poate face și nouă după moarte parte de o viață veșnică, fără durerile și suspinele pe care viața în lumea aceasta le produce oamenilor, sau și le produc ei înșiși pentru că au rupt comuniunea cu Dumnezeu – Izvorul vieții desăvârșite și cu adevărat bune. În acest caz, ființele umane apar și dispar unele după altele definitiv, suportând pentru o vreme viața supusă unei agitații fără sens. Totul e în acest caz o desfășurare fără rost, fără scop, fără explicație, lipsită de orice lumină a sensului, o mișcare oarbă.

Dar dacă lumea a fost creată de o Ființă superioară conștientă și cu adevărat desăvârșită și eternă, Ființa aceea trebuie să fi avut un motiv ca s-o creeze. Lumea n-a putut ieși dintr-o esență oarbă, involuntară, căci aceasta ar face lumea necesară acelei esențe și imperfecțiunea lumii ar ține de imperfecțiunea aceleia. Nu s-ar afla nicăieri o realitate perfectă, cu o putere absolută în ea însăși, putere din care nu poate lipsi conștiința atotluminoasă și libertatea deplină.

Deci Ființa creatoare trebuie să fie o Ființă personală. Iar dacă ea e desăvârșită, motivul pentru care a creat lumea trebuie să corespundă desăvârșirii ei, prin urmare trebuie să fie un motiv cu totul ireproșabil, nu un capriciu, nu o dorință de distracție dintr-o plictiseală de care vrea să scape, nu un mofț trecător, prin care caută să iasă dintr-o monotonie. Iar motivul cel mai ireproșabil nu poate fi decât iubirea. În Ființa creatoare trebuie să se afle o iubire anterioară, din veci, căci o bucurie conștientă, cum e cea produsă de iubire, n-a putut să-i vină din afară de ea, schimbându-i cu totul viața și arătând-o și pe ea supusă schimbării, deci

imperfecțiunii, sau setei de perfecțiune, pe care nu o putem găsi nici în lume. Dar iubirea nu există acolo unde o persoană e singură. Căci dacă numai o persoană poate iubi, ea nu poate iubi decât o altă persoană.

Iată de ce credința creștină leagă strâns creația de Sfânta Treime. Credința creștină învață că Dumnezeu a creat lumea pentru că El este un Tată care are un Fiu din veci. Căci fiind un Tată iubitor, vrea să-și întindă iubirea de Tată și spre alte persoane conștiente. Dar pe acestea nu le aduce la existență prin nașterea lor din Sine, căci aceasta ar relativiza valoarea unicului Său Fiu și iubirea față de El, din care să se hrănească iubirea față de creaturi. Iubirea Lui de Tată față de Fiul Său este absolută, pentru că este un Fiu unic. Numai din iubirea aceasta se poate explica iubirea îndreptată spre alte ființe conștiente, care nu țin totuși de propria Lui ființă.

Dar pentru că aceste ființe create, înzestrate cu libertate ca să poată răspunde și ele în mod liber iubirii Creatorului, au ieșit din comunicarea cu El și prin aceasta au căzut într-o existență mai mult moartă decât vie, sau într-o existență redusă la extrem, Tatăl a mers mai departe cu iubirea Lui și L-a făcut om pe Fiul Său Cel nemuritor și de o ființă cu Sine, ca Acesta să biruiască moartea umanității asumate în El însuși, iar prin legătura Lui cu oamenii prin această umanitate să-i scape și pe ei de moarte, ba chiar să-i ridice la calitate de fii egali în umanitate cu Sine.

Sfântul Atanasie a luptat ca nimeni altul pentru apărarea calității lui Iisus Hristos de Fiu veșnic al Tatălui și de o ființă cu El, conștient că numai prin aceasta El ne-a putut scăpa de moartea veșnică și ridica la calitate de fii ai Tatălui împreună cu Sine, făcându-ne părtași de veșnica fericire în comunicarea iubitoare cu Tatăl și cu Sine în Sfântul Duh.



Astfel, învățătura despre creație, unită cu cea despre mântuire, asigură valoarea și existența veșnică a persoanelor umane, spre deosebire de concepțiile panteiste, care nu permit oamenilor decât o topire în esența inconștientă, făcând din toată frământarea oamenilor de pe pământ un lucru fără sens și coborând pe oameni la gradul egal cu toate obiectele inconștiente și trecătoare.

Dar Sfântul Atanasie vede și o altă legătură între creația omului, și mântuirea sau scăparea lui de moarte, și Sfânta Treime. El identifică pe Fiul lui Dumnezeu cu Cuvântul Lui. Dacă Dumnezeu n-ar avea din veci născut din El pe Cuvântul Său, ci ar fi lipsit de Cuvânt sau de Rațiune, lumea ar ieși din El ca dintr-o esență inconștientă și neliberă. Cuvântul sau Rațiunea cea veșnică înseamnă nu numai prezența unei conștiințe în Dumnezeu, ci și a unei posibilități de împreună-sfătuire și liberă și iubitoare hotărâre în ceea ce privește actul creării lumii.

Fiind opera unui Dumnezeu tripersonal, sau fiind creată prin Cuvântul sau Rațiunea personală a unui Dumnezeu personal, lumea poartă în ea amprenta raționalității. Această amprentă o poartă și omul. Ba, chiar mai mult, în vreme ce lumea poartă amprenta unei raționalități ca obiect, omul poartă, pe lângă amprenta raționalității ca obiect de cunoscut, și amprenta rațiunii subiective, sau cunosătoare, arătându-se prin aceasta după chipul Cuvântului sau al Fiului Tatălui, deci ca o ființă pusă prin ființa ei în dialog cu Tatăl împreună cu Fiul. Deci omul e ridicat în dialogul interior al Sfintei Treimi, suprema existență dialogică și iubitoare. Numai această calitate a omului conferă și lui și lumii un sens: lumea e un conținut al dialogului între om și Dumnezeu Cel în Treime, sau prin ea omul crește în



înțelegerea și iubirea lui Dumnezeu, Cel ce i-o dăruiește din iubire, ca să-l aibă prin ea partener al unui dialog al înțelegerii și iubirii. Raționalitatea imprimată în creație de Cuvântul dumnezeiesc pe seama cunoașterii omului o face pe aceasta luminată de un sens, o face pe ea însăși „lumină”, fapt exprimat de cuvântul românesc „lume” (*lumen*).

Dar fiind creat ca partener de dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul, omul e creat ca ființă nemuritoare. Sfântul Atanasie vede, de aceea, nemurirea omului în calitatea de chip al Fiului, ce are să înainteze la nesfârșit în asemănare cu El, prin cunoașterea inepuizabilă a Lui.

Lumea obiectelor are o raționalitate spre a fi cunoscută de oameni, ființe cu o rațiune conștientă, capabilă să se îmbogățească de lumina lumii și prin ea să cunoască tot mai mult lumina infinită a Cuvântului, sau a Rațiunii personale dumnezeiești. Pecetea Rațiunii dumnezeiești este imprimată astfel în dublu sens, sau în mod complet în oameni, ca și chipuri ale Ei, făcuți să înainteze în asemănare și în legătură cu Ea în veci. A cunoaște o persoană înseamnă a o și iubi. Fiind chipul Cuvântului dumnezeiesc personal și infinit, chemat să-L cunoască și să-L iubească pe El tot mai mult, adică fiind ființa rațională și iubitoare în calitate de persoană, care înaintează în veci în cunoașterea și iubirea Rațiunii personale dumnezeiești, omul este creat ca ființă nemuritoare.

Oamenii au fost făcuți pentru viața nemuritoare, pentru că dialogul lor cunoscător și iubitor, ca persoane raționale, cu Cuvântul sau Rațiunea ipostatică infinită nu se poate sfârși niciodată. Ei nu ajung niciodată la capătul cunoașterii, la capătul setei de cunoaștere și iubire. Dar în același timp, neavând în ei infinitatea conținutului pe care-l doresc și fiind liberi de a rămâne sau nu în dialog cu

Cuvântul cel infinit și în ceea ce poate fi cunoscut din El, oamenii au putut să părăsească acest dialog. De fapt, când persoana umană este văzută ca încorporare de rațiuni ale Rațiunii personale supreme, pot înainta și prin ele în cunoașterea și deci și în iubirea acelei Rațiuni de caracter personal. Altfel, rațiunile ei sunt văzute ca niște legi definibile și în repetiție monotonă și în scurtă vreme omul vede că nu mai are de cunoscut ceva cu adevărat nou, chiar dacă poate înainta în ramificațiile tot mai amănunțite ale acestor legi. Numai rațiunile ei ce sunt văzute ca iradiind din Persoana Cuvântului (Logosului) dumnezeiesc țin deschis drumul spre infinitul acelei Persoane. Iar Persoana aceea este Izvorul vieții iubitoare nesfârșite. Chiar persoanele umane, când sunt văzute în ele înseși, când își limitează rațiunea la cunoașterea rațiunilor lucrurilor și a lor ca legi definite în ele înseși, nu rămân deschise infinitului și nu pot întreține la nesfârșit setea lor de cunoaștere. Numai când ele se pun, prin lucruri sau prin ele înseși, în legătură cu Persoana care e Izvorul infinit de viață, devin și ele transparente și izvoare ale vieții una pentru alta.

Ieșind din legătura cu Cuvântul ipostatic și în general cu Dumnezeu Cel în Treime ca Izvor al vieții, oamenii au murit. Au murit sufletește, dar aceasta le-a adus și moartea trupului. Căci numai un suflet plin de viață ce o primește din comunicarea cu Dumnezeu cel personal, cu Dumnezeu comuniunii treimice, poate da și materiei trupului puterea să se opună procesului de corupere; numai o astfel de viață poate da sufletului lucrător în trup putere să țină materia lui ferită de acest proces.

Subliniem legătura strânsă pe care o vede Sfântul Atanasie între nemurirea sufletească (prin setea de cunoaștere

și de iubire nesfârșită) în comuniune cu Rațiunea ipostatică divină și nemurirea trupească, precum și între moartea sufletească și moartea trupească, ce i-au venit omului din ieșirea lui din comuniunea cu Dumnezeu Cuvântul ipostatic sau personal.

Aceasta ne face să înțelegem și legătura pe care o vede Sfântul Atanasie între eliberarea de moartea trupească și cea sufletească, pe care ne-a adus-o Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu prin întrupare, răstignire și înviere.

Când omul a căzut în cunoașterea obiectelor lumii, ca supuse unor legi fără sens, și deci în moartea spirituală, ca unul ce socotea că a ajuns la capătul cunoașterii sale închise în nimic, a venit Cuvântul dumnezeiesc ipostatic și a luat firea omenească, deschizând rațiunii acesteia, și prin ea tuturor celor ce se alipesc de El, orizontul învecinat al infinității Sale, scăpându-i de moartea cunoașterii finite. Aceasta se prelungește ca efect și asupra trupului, înviindu-l din moarte.

Prin aceasta cade obiecția, ce se aduce de obicei de teologia occidentală învățaturii Părinților, că înțeleg mântuirea ca pe un act cu efect fizic. Învățătura Părinților, punând accentul de mântuire pe eliberarea de moarte, apare, dimpotrivă, completă și fundamentală față de doctrina occidentală, care vede mântuirea deseori numai într-o justificare juridică, sau într-o iertare a păcatelor de către Dumnezeu, fără nicio urmare asupra ființei umane, iar azi, mai mult ca un impuls dat spiritului omenesc spre dreapta comportare în relațiile sociale, fără un ajutor al puterii lui Dumnezeu.

Credem că această insuficientă înțelegere a mântuirii stă și în legătură cu un anumit nestorianism al hristologiei occidentale, după care Hristos e mai mult „un om pentru

oameni", ca model al omului legat mai strâns de Dumnezeu, un model rămas destul de pasiv și de neputincios. Ortodoxia, păstrând învățătura Părinților, accentuată cu deosebită putere de Sfântul Atanasie, vede mântuirea în scăparea noastră de moarte, de moartea spirituală în primul rând, iar aceasta nu o putea realiza decât Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu făcându-Se om. Căci Cuvântul lui Dumnezeu ne eliberează de moartea trupului nu învingându-o fizic, El însuși rămânând în afara ei, sau chiar însușindu-Și-o, ci învingându-o întâi în sufletul omenesc pe care l-a luat odată cu trupul. Cuvântul sau Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu, asumând în Sine umanitatea noastră, i-a deschis acesteia din nou setea și posibilitatea de nepierdut de a cunoaște conținutul infinit al Lui și de-a comunica cu El, ca Rațiune ipostatică divină, în dialog veșnic cu Tatăl. Aceasta a dat și sufletului omenesc al lui Hristos puterea de a învinge coruperea (sau stricăciunea) trupului și prin aceasta moartea, dinlăuntru, prin înviere.

Astfel, Sfântul Atanasie spune: căzând omul prin neascultare în corupere și moarte, „neascultarea noastră a făcut iubirea de oameni a Cuvântului ca să vină la noi și să Se arate între oameni. Pentru că noi am fost pricina întrupării Lui și pentru a noastră mântuire S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni ca să Se sălășluiască în trup omenesc și să Se arate în el”<sup>5</sup>.

Pentru a sublinia că omul e exclusiv de la Dumnezeu și nu din ceva exterior lui, Sfântul Atanasie accentuează că Dumnezeu l-a creat din nimic exclusiv cu puterea Sa și numai prin aceasta îl susține. De aceea, dacă Dumnezeu nu

---

<sup>5</sup> *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, cap. I, IV, p. 137.



S-ar îndura de om ca să-l scoată din moarte, prin Fiul și Cuvântul Său întrupat, omul s-ar întoarce în nimicul din care a fost adus la existență. Sfântul Atanasie spune aceasta astfel: „Căci călcarea poruncii i-a întors pe ei la starea cea după fire, ca așa cum, neexistând, au fost aduși la existență, așa să suporte precum se cuvine și stricăciunea spre neființă în cursul timpului”<sup>6</sup>.

Și numai Cel ce a adus pe cel creat la existență din nimic putea să-l readucă din alunecarea spre nimic. De aceea Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, primește prin jertfa Sa întâlnirea cu nimicul în ființa omenească pentru ca să-l biruie din nou, transformând slăbiciunea externă, adusă omului de păcatul despărțirii de Dumnezeu, într-un act de dăruire a Sa, ca om, lui Dumnezeu.

Credem că ideea aceasta a Sfântului Atanasie se poate înțelege în sensul că omul ieșit din comuniunea cu Dumnezeu se simte mereu la marginea existenței, gata să dispară cu totul. Dar el nu pierde, totuși, existența cu totul. Căci Dumnezeu nu reneagă o persoană unică, creată odată din nimic. Dacă celelalte individuațiuni lipsite de conștiință se întorc rând pe rând în masa generală a naturii create de Dumnezeu, sau pot fi înlocuite cu alte individuațiuni ale speciei lor, persoanele umane – având fiecare unicitatea ei cu care le îmbogățește pe celelalte, și conștiința acestei unicități și în ea setea și putința de a se îmbogăți spiritual la infinit – sunt menținute de Dumnezeu ca persoane, chiar dacă ajung din necomunicare cu Dumnezeu și între ele la un minimum de existență. Aceasta e moartea lor. Fiecare rămâne veșnică în manifestarea unei valori unice create

---

<sup>6</sup> *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, cap. I, IV, p. 138.



de Dumnezeu, chiar dacă nu și-a actualizat valoarea ei. Iar Hristos, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu însuși, îi readuce pe oameni de la această margine a existenței, din primirea acestei trăiri a marginii existenței făcând o recunoaștere a faptului că umanul există exclusiv din puterea lui Dumnezeu, iar prin aceasta dăruindu-se lui Dumnezeu printr-o dăruire a ființei sale.

Numai pentru concepțiile panteiste moartea oamenilor înseamnă o dispariție totală ca persoane și o topire a lor, ca natură, în marea esență. Dar dacă omul e creat ca persoană, ca să dureze ca persoană, fie și numai în marginea existenței, trebuie ca el să fie menținut prin puterea Cuvântului personal Care l-a creat și i-a imprimat chipul Său ipostatic. Adică el păstrează, într-un anumit grad și fel redus, chipul personal al Cuvântului. Căci, altfel, el n-ar mai putea exista ca persoană. În baza acestui fapt și a legăturii pe care o păstrează prin aceasta cu Cuvântul, Acesta scapă pe om de moartea definitivă care îl amenință, făcând din slăbiciunea extremă la care a ajuns un prilej de a se deschide și dărui deplin Tatălui și de a primi din puterea Tatălui și a Sa, ca și Cuvânt după al Căruia chip a fost creat omul, readucerea lui la plinătatea vieții. Omul, dacă ar rămâne în sine însuși, n-ar mai fi nimic. Dar el păstrează în sine, chiar la marginea existenței sale, chipul personal al Cuvântului și legătura cu El. De aceea, Cuvântul nu-l lasă să moară cu totul. Oamenii, creați ca persoane unice de un Dumnezeu personal, nu mai sunt lăsați să dispară de Dumnezeu Cuvântul, după chipul Căruia au fost creați. O persoană nu poate fi uitată nici de persoanele umane care au comunicat cu ea; cu atât mai puțin de Cuvântul creator al ei.

Însă de chipul Cuvântului imprimat în om ține și voia lui. Căci chipul se arată în dialogul omului cu Dumnezeu. De aceea, dacă omul nu aduce și voia sa de comuniune cu Hristos, Acesta îl lasă în existența lui golită de conținut și anume de conținutul comuniunii, care nu se poate dărui fără voia lui. Aceasta e moartea în care cade omul când nu-L primește pe Hristos. Omul e făcut ca un vas elastic, dotat cu libertate și menit să se umple la nesfârșit de conținutul vieții dumnezeiești, deși n-a fost cu totul gol nici la început. Dar dacă se închide apei vii, venite de la Dumnezeu, el devine un vas golit și încrețit în el însuși, chinuit de vidul lui. El se usucă asemenea unei grădini neudate, scoase din comunicarea cu râul vieții. De aceea, în Hristos, vasul umanității s-a umplut și cu voia ei de apa vieții infinite a Ipostasului ei dumnezeiesc. Iar ceilalți oameni, cu care a intrat în comunicare prin umplerea după umanitate cu viața Lui dumnezeiască, se umplu și ei de viața învierii și fericirii de veci, dacă primesc și ei comunicarea cu El. Altfel, rămân morți sufletește în cursul vieții pământești, dar și după moartea lor cu trupul, căreia îi sunt supuși toți oamenii, în urma coruperii generale în care a intrat materia, chiar când a devenit trup al unor suflete alipite la Hristos. Dar ceilalți vor continua să fie și mai vii după moartea cu trupul, care suferă fenomenele coruperii. Iar în ziua sfârșitului acestui chip al lumii coruptibile, vor învia și cei ce s-au dus de aici și au rămas morți sufletește, dar vor fi, chiar în trupurile înviate, morți sufletește pe mai departe, și de această stare se vor resimți într-un fel de nedescris și în trupurile lor.

De aceea, afirmația Sfântului Atanasie că, dacă nu S-ar fi făcut Fiul lui Dumnezeu om, omul ar fi dispărut

total în neant, poate fi conciliată cu învățătura Sfintei Scripturi și a Bisericii că cei morți în păcate nu mor de tot, ci rămân într-o moarte spirituală veșnică, în sensul că tot ce mai au ei ca existență nu mai e dintr-o putere dată lor, ci din slăbita pecete a Cuvântului lui Dumnezeu, lăsată de Acesta în ei. Ei își trăiesc nimicnicia lor în gradul extrem și deci și suferința și izolarea de nedescris, dar totuși sunt ținuti și în atâta conștiință de Cuvântul, ca chipuri ale Lui, cât să-și poată trăi conștient nimicnicia, chinul și izolarea.

De altfel, chiar în această existență chinuită se vedește valoarea persoanelor umane ca existențe unice, de neînlocuit, și odată cu aceasta bogăția imaginației creatoare a lui Dumnezeu. Și într-un fel chiar această existență strâmbată de libertatea proprie și redusă la extrem e mai mult decât neființa pur și simplă. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschin afirma că chiar și existența demonilor e mai bună decât nimicul.<sup>7</sup> Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar și existența persoanelor care uzează de libertatea lor într-un mod potrivit Lui. Contrariul ar însemna o renegare a importanței libertății date de El creaturilor Sale conștiente. Dumnezeu își arată și în aceasta atât generozitatea, cât și atotputernicia Lui, căci nu se teme de lucrarea creaturilor potrivnice Lui și nu vrea o iubire de silă de la ei, care n-ar fi iubire adevărată. Pe lângă aceea, El nu vrea să anuleze, să dispară fără urmă persoanele unice create odată de El ca și mărturii ale imaginației Sale creatoare.

Deci omul e prin sine mort, în sensul în care am vorbit. Dar în Hristos el începe să fie viu, încă de pe pământ, cu

---

<sup>7</sup> *Dialogus contra Manichaeos*, PG 94, 1541.

sufletul, ca să continue să fie viu și după moartea cu trupul, iar în ziua cea de apoi să învie și cu trupul, spre veșnica viață fericită și spre mărturia valorii sale și după trup.

Dar așa cum, în moartea sa, cineva a ajuns prin sine, întrucât s-a rupt de comunicarea cu Dumnezeu, tot așa el poate rămâne mort sufletește și după învierea cu trupul, dacă nu se deschide și cu voia sa comunicării cu Fiul lui Dumnezeu, Cel care a înviat ca om pentru ca să ne comunice și nouă învierea: întâi învierea în spirit, iar prin aceasta, ca pregătire, și viitoarea înviere cu trupul.

Însă din faptul că Dumnezeu ne-a adus, după căderea în moarte, viața Sa în directă comunicare prin umanitatea asumată de Fiul Său – și noi o primim în modul cel mai ușor acceptând comuniunea cu El –, ca și din faptul că Fiul și Cuvântul Său a pregătit această coborâre în umanitate prin Revelația dată poporului evreu, în sfârșit, din faptul că, în general, a rămas chiar în oamenii morți sufletește o anumită legătură cu Dumnezeu cel personal și o anumită sete de nemurire personală – în grad mai mult sau mai puțin accentuat – rezultă și o altă concluzie: anume că, chiar prin natura sa, omul poate afla în sine și în semenii săi pe Dumnezeu Cuvântul, mai ales când se silește să trăiască la un nivel mai înalt umanitatea sa. Iar aceasta înseamnă că Hristos, ca unire a Fiului lui Dumnezeu cu umanitatea într-un anumit moment al istoriei, e înscris ca virtualitate chiar în firea noastră. Faptul că, numai prin umanitatea asumată în Ipostasul Său, ni Se face Fiul lui Dumnezeu apropiat și comunicabil la maximum înseamnă că umanitatea este cel mai corespunzător mediu prin care ni Se comunică Dumnezeu, sau că Dumnezeu a făcut umanitatea ca pe chipul și organul cel mai comunicabil al Său cu



oamenii, aceștia având pe Hristos virtual în ei. Aceasta înseamnă că umanul întreg se cere după Hristos, sau în el este înscris în mod prefigurată Hristos. Aceasta arată că nu numai Dumnezeu pregătește și inițiază întruparea Fiului Său ca om, ci și umanitatea se dorește după această întrupare și, în Maica Domnului, vine în întâmpinarea acestei voințe a lui Dumnezeu. Dar aceasta mai arată și o anumită legătură cu El a oamenilor dinainte de arătarea Fiului lui Dumnezeu, Ce se va întrupa ca Hristos, sau a celor de după întrupare, dar rămași în afara credinței în El.

Dar aceasta se arată în ei numai dacă nu rămân scufundați în lume ca în unica realitate, adică dacă trăiesc o anumită transcendere spre Dumnezeu cel personal prin toate. Atunci ei descoperă moartea ca pe ceva anormal, nu ca pe o topire firească în esența impersonală.

S-ar putea spune, de aceea, că Dumnezeu S-a adresat oamenilor, prin Adam, cu cuvântul: „în ziua în care vei mânca din el (pomul cunoașterii binelui și răului – n.n), vei muri negreșit!” (*Facerea 2, 17*), sau: „Iată, Eu vă pun astăzi înaintea binecuvântare și blestem” (*Deuteronomul 11, 26*), de trei ori: la începutul existenței lor, când S-a făcut cunoscut firii lor încă neperversitate ca Dumnezeu personal și le-a dat prima lege de neatașare exclusivă la natură; când S-a făcut din nou, prin poporul Israel, cunoscut ca Persoană, dându-i Legea pe Sinai; și când a venit în maximă apropiere de oameni, în Hristos. În toate cele trei rânduri li s-a pus în mod clar în conștiință atât sensul vieții adevărate, cât și al morții. Și prima dată oamenii, alegând natura în locul legăturii cu Dumnezeu Cel personal, au ales moartea, dar aceasta prin nepăsare față de ea; a doua și a treia oară unii, primind legătura cu Dumnezeu, au ales viața, iar ceilalți



au ales moartea prin aceeași nepăsare. În *Facerea* se spune că, după ce au ales natura, adică moartea, s-au ascuns de Dumnezeu, Cel ce Se arăta ca Persoană în comunicare cu ei prin Cuvântul Său cel personal și în comuniune cu ei prin acest Cuvânt. Prin aceasta au înăbușit în ei conștiința care le vorbea de Dumnezeu. La fel fac, în mare parte, cei care nu acceptă revelația dată în Vechiul Testament, în care le vorbește Dumnezeu Cel personal, dar și cei ce nu primesc nici pe Cuvântul, venit prin întruparea în Hristos în maximă apropiere. Toți fac aceasta, alegând moartea „în ziua în care” se atașează de lume, în loc să se atașeze de Dumnezeu, înăbușându-și conștiința prin care le vorbește El, sau ascunzându-se de El. Dar în conștiința unora, glasul lui Dumnezeu cel personal nu e înăbușit cu totul.

Prin învierea cu trupul Cuvântul lui Dumnezeu ne-a înfățișat nemurirea, ca plinătate de viață, în cea mai mare apropiere și eficiență. Căci dacă omul a fost creat prin Dumnezeu Cuvântul, nu ca rațiune fără trup, ci ca rațiune în trup și în contextul lumii, în El e dată putința de a veni la oameni în trup pentru a-i învia cu trupul, sau a-i aduce în mod real la nemurire în ființa lor integrală, alcătuită din suflet și trup. Dacă n-ar fi venit Cuvântul lui Dumnezeu în trup, chiar dreptii din Vechiul Testament ar fi rămas într-o nemurire nedeplină, pentru că n-ar fi înviați cu trupul, iar viața omului nu e deplină fără trup.

Cu aceasta s-ar putea concilia și faptul că, pe de o parte, cei buni din Vechiul Testament se duceau în sânul lui Avraam, cu faptul că, pe de alta, Hristos i-a scos din „iad” și i-a mutat la Rai prin coborârea Lui la iad, act care e prezentat în iconografia ortodoxă ca învierea lui Hristos. Aceasta ar putea însemna că cei din sânul lui Avraam,

deci aflați la un fel de viață, sunt mutați prin apropierea lui Hristos, Care învie, la și mai multă viață, ca să trăiască nu numai prin nădejde, ci, cu oarecare anticipare, chiar viața integrală pe care au avut-o în trup, desigur într-un trup purificat.

A simți comunicarea cu Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat înseamnă a simți și viața dumnezeiască trăită de El în trupul Lui; iar aceasta poate însemna o simțire a ei prin rădăcinile spirituale, dar totuși sensibile, ale trupului propriu rămas în suflet după moarte. Poate în acest sens e de înțeles și spusa Sfântului Evanghelist Matei că „multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat, și ieșind din morminte, după învierea Lui..., s-au arătat multora” (Matei 27, 52-53). Ei își trăiau probabil în mod anticipat, dar spiritual foarte puternic, trupurile lor, și oarecum îi simțeau așa și pe alții, sau făceau și pe alții să îi simtă astfel, încât li se părea și lor și altora că sunt chiar în trupuri.

S-ar putea ca așa să se simtă și cei ce mor în Hristos prin credință, după învierea Lui. Ei își simt intens viața ce au avut-o în trup, în unire cu Hristos Cel înviat cu trupul, deși învierea propriu-zisă cu trupurile o vor primi numai la învierea de obște.

Vom încerca, în capitolul următor, să surprindem mai întâi modurile de trăire a setei de infinitate a firii omenești în legătură cu Dumnezeu Cel infinit și personal a celor ce aleg viața și înaintea în nemurire, ca amprentă a lui Dumnezeu Cel nemuritor în ei. Dar cei ce nu înaintea în aceste moduri ale trăirii setei lor de infinitate se înfundă în nemurirea morții. Iar în capitolul de după el vom încerca să prezentăm structura ontologică a ființei umane, în care e implicată nemurirea omului.

### **3. Nemurirea omului implicată în setea lui de experiență nouă, de transcendență și convergență, sau de comuniune fără sfârșit**

A scrie o carte exhaustivă despre om este un lucru imposibil. Tristetea, durerea lui spirituală, bucuriile, grijile, nădejtile, sentimentele de prietenie, de frică, de antipatie, de iubire, nu pot fi cunoscute decât de omul care le trăiește prin experiența directă a vieții sale interioare. Iar altul i le cunoaște primind comunicarea lor de către primul, dar și prin faptul că el însuși trăiește aceleași dureri, bucurii, griji, într-un mod înrudit, deși nu într-un totu la fel.

Aceasta arată că fiecare aduce propria sa experiență în cunoașterea experienței interioare a altuia, dar și îmbogățirea propriei experiențe prin a altuia. Această experiență proprie stă și la baza „științei” istorice, sau a înțelegerii documentelor, care nu sunt cunoscute științific în textul lor decât ca și comunicări aproximative ale experienței celor ce le-au scris.

Experiența unora din conținuturile interioare amintite e provocată chiar de procesele materiale ale naturii și ale trupului aflat în contact cu natura exterioară. Dar ea, la rândul ei, mijlocește o altă cunoaștere a naturii exterioare, întrucât omul știe prin ea ce dureri și ce plăceri sunt implicate pentru om în anumite obiecte și procese ale naturii, făcându-l să ia atitudine față de ele în consecință. În sensul acesta, omului îi e de folos și știința, căci îl ajută să organizeze procesele naturii într-un mod care să-i ușureze viața, punând în valoare alte și alte energii ale ei în alte și alte moduri. În felul acesta, știința și experiența se ajută una pe

alta. Fără știință, omul e lipsit de o anumită experiență și fără experiență, știința e lipsită de un ajutor indispensabil.

Medicul cunoaște, prin știința redusă la ea însăși, numai o dereglare vizibilă a vreunui organ al trupului. Durerea interioară, produsă omului de ea sau de vreo înțepătură a vreunui obiect exterior, nu o cunoaște decât din comunicarea ei de către omul înțepat sau cu vreun organ dereglat. Însă medicina, aflând din comunicarea oamenilor despre aceste dureri, poate ajunge prin încercarea anumitor remedii la acela prin care ei pot evita dereglările sau le pot vindeca.

Chimia cunoaște, prin știința ei, componentele care alcătuiesc tinerețea și armonia unei fețe umane. Dar nu cunoaște prin ea însăși sentimentul de atracție provocat de ea asupra altei persoane și nu poate defini științific nici plăcerea față de ea, manifestată în ochii altei persoane.

S-a spus că materia are în ea însăși puterea care produce asemenea experiențe spirituale, căci se constată și la animale. Dar la animale nu se constată trăirea conștientă a acestor experiențe și aprecierea lor etică, pe baza căreia omul poate lua, prin voință, atitudine de aprobare sau de frânare a acestor experiențe, contrar pornirilor automate trupesti. Aceasta arată prezența în om a unui factor superior materiei și proceselor materiale. Durerile de alt ordin, produse în el de absența persoanelor iubite, sau chiar durerile produse în el de dereglări și înțepături în organele lui trupesti atestă și mai mult existența în om a unui factor superior materiei. Alături de ele stau bucuriile ce le avem în legătura iubitoare cu alte persoane, bucurii deosebite de plăcerile pe care ni le procură satisfacerea poftelor trupului cu cele materiale.



În sfârșit, într-un grad și mai înalt, faptul că omul nu se mulțumește decât pentru scurte clipe cu satisfacțiile ce le oferă natura materială trupului său atestă existența în om a unui factor superior proceselor materiei. Iar satisfacțiile trupesti cele mai depline și permanente îl lasă pe om într-o stare din ce în ce mai tristă, după fiecare din ele, dacă rămâne numai la ele. De aici, necesitatea transcenderii lor. Omul nu găsește bucurii adevărate decât în transcenderea satisfacțiilor pe care i le dă natura. Conținutul vieții interioare a omului e alcătuit și provocat nu numai de legătura pozitivă cu natura prin trup, ci și de transcenderea ei prin legătura iubitoare cu alte persoane. Aceasta dă un conținut mai înalt vieții interioare a omului. Dar nici acest plan al vieții interioare nu-l mulțumește deplin. Un conținut superior, care mulțumește deplin, e adus în om prin transcenderea legăturii cu semenii prin legătura prin credință cu Dumnezeu, Persoana absolută capabilă să ne asigure tot ce dorește viața noastră. Omul credincios și-a găsit în aceasta o deplină și statornică liniște și așezare a vieții sale.

Experiența însăși îl face pe om mereu nou. Ea nu are numai o funcție de cunoaștere, ci și de zidire continuă a omului. În experiența de acum aduc tot ce am ajuns să fiu prin experiențele trecute, dar prin ea aduc ceva nou în existența mea. În fiecare clipă sunt tot ce am experiat, plus experiența de acum. De aceea, niciodată nu pot spune că am terminat în esență cu cunoașterea mea, dar nici cu zidirea mea. Sunt mereu deschis unei formări în continuare, prin experiențele viitoare, care vor îmbogăți totodată cunoașterea mea. Iar în faptul că omul nu se socotește niciodată ajuns la capătul formării și al cunoașterii sale e implicată conștiința omului că e destinat veșniciei sau nemuririi.



Omul e făcut să alege mereu, mai departe, în eternitate. Sfântul Apostol Pavel a dat expresie acestei însușiri a omului, spunând: „Nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc, ca doar o voi prinde... Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus” (*Filipeni 3, 12-14*). Prin aceasta se arată că experiența cu adevărat nouă e una cu transcenderea lumii.

Kierkegaard a vorbit de importanța clipei pentru a face ceea ce ni se cere, deci de neamânare, de folosire a fiecărei clipe pentru a nu ne obișnui cu a lăsa timpul ce ni s-a dat să curgă sterp. Dar în această adâncă răspundere pentru fiecare clipă e implicată conștiința că de fiecare clipă depinde împlinirea mea pentru veșnicie. Aceasta pentru că de fiecare clipă e legată răspunderea mea pentru mine și pentru cineva care se poate, ca și mine, pierde în veșnicie din negrija mea.

Omul este o ființă cu o acută conștiință a valorii timpului, pentru că e o ființă ce se pregătește, în relațiile temporale cu alții, pentru eternitate. El trăiește în timp conștiința veșniciei și înaintând spre ea. Experiențele lui sunt imprimare de preocuparea de eternitate. Ele se îmbogățesc, în relațiile temporale cu alții, pentru veșnicie. Omul vrea să devină mereu nou, pentru că vrea să se desăvârșească, să devină atotcuprinzător, a toate înțelegător, să ajute pe cât mai mulți rămași doar în seama lui de Dumnezeu, într-o anumită clipă.

Omul este o ființă mereu conștientă de insuficiențele sale și de neîmplinirile datoriilor sale. Dar nu se poate resemna să rămână în ele, ci tinde mereu spre îndreptarea sa

și prin împlinirea datoriilor sale. Însă pe aceasta nu o poate face aceasta în relație cu alții, iar acesta este un drum nesfârșit. El nu poate spune cândva că s-a împlinit și apoi să înceteze să mai existe. E făcut pentru o continuă împlinire a sa, pentru că nu are niciodată, ca dobândită, infinitatea pe care o caută.

Numai omul care se lasă biruit de egoism, sau se socotește alcătuit numai dintr-un trup supus legilor repetiției, își slăbește întinderea spre o împlinire superioară și spre experiențe mereu noi. Numai acest om încetează tot mai mult de a fi nou. Acesta e omul pătimăș care, satisfăcând spasmodic, pentru scurte clipe, plăcerile sale cu cele pe care i le oferă lumea, se trezește mereu într-o tristețe căreia nu-i găsește leacul în transcenderea din cadrul naturii, ci crede că poate scăpa de ea revenind la aceeași satisfacere a patimii sale. Și, odată cu constatarea că satisfacțiile pătimășe pe care i le oferă natura prin plăcerile trupesti nu-i oferă transcenderea reală, el mai face constatarea că o anumită transcendere, care-l scoate din tristețe și-l duce spre o mulțumire mai durabilă, este comuniunea cu altul. Astfel, el se poate dispensa rând pe rând de lucrurile materiale, mai bine zis de ceea ce vede în ele ca mijloace care să-i satisfacă vreo patimă, reținând din folosirea lor tot mai mult ceea ce îi lărgeste și adâncește cunoașterea și experiența spirituală mai durabilă și comunicarea cu alții. Fără îndoială, ea e mai mult decât experiența plăcerilor ce o dau lucrurile sau satisfacerea trupului cu ele. Chiar natura îi devine acestuia un mijloc de transcendere spre o cunoaștere spirituală, mai ales când e văzută ca loc de întâlnire cu altul. Câtă vreme e văzută în ea însăși, natura apropiată îi devine omului proprie mai des, în sens egoist,

iar cea depărtată îi rămâne străină. În amândouă cazurile ea îl lasă singur.

Numai când e în comunicare sufletească cu altul, omul nu e singur. El transcende natura spre altul, sau spre alții, chiar când ei nu sunt de față, dacă vede imprimată în ea prezența de odinioară a unor persoane cu care a comunicat. Această transcendere e exprimată în cântecele populare ale oricărui popor.

O casă în care locuiesc nu este pentru mine numai un spațiu geografic, sau geometric, de atâția metri pătrați, cuprinzând anumite obiecte determinabile „științific”, ci un loc de experiențe unice pentru mine și greu de definit. Ea are în sine amprenta vie a unor ființe dragi, cu care am locuit în ea. Un câmp în care mergeam cu părinții, ca la un loc proprietate a familiei, înconjurat de alte locuri în care lucrau alți oameni, care mi-au devenit prin aceasta apropiați, mă leagă cu un sat de oameni familiari. El a devenit pentru mine un spațiu geografic general și abstract. Transcenderea se dovedește astfel una cu comunicarea familiară. Ea îi face familiară și natura. Altfel, îi rămâne străină. În acest caz, pe de o parte, omul caută să o stăpânească fără nicio simțire, pe de alta, e înfricoșat de ea, ca de o ambianță oarbă care-i poate aduce surprize primejdioase. Dar ea-i devine familiară și când vede pe Dumnezeu prin ea.

Dar nici natura și nici persoana altuia nu-i dă omului adevărata transcendere. Ele îi pot numai mijloci omului o transcendere adevărată, după care se cere. Ele nu-i dau ceea ce dorește. Nu-i dau plinătatea mulțumirii. Aceasta arată cum omul se poate folosi de toate, în urcușul său spre Dumnezeu, dar el trebuie să le depășească pe toate.

Omul e o persoană, iar persoana tinde „la o depășire neîntreruptă, ca ființă care se autocreează”<sup>8</sup>. El vede însă că „autocrearea” sa e dependentă de un Creator superior, Care i-a dat această existență și cu Care trebuie să rămână în legătură. Depășirea aceasta e nesfârșită în două feluri: omul caută să-și lărgească mereu cunoștința, ca să cuprindă toată existența care îi este accesibilă, dar și să-și dea seama că dincolo de ea este o realitate care nu-i este accesibilă, dar care o explică pe cea accesibilă. Prin aceasta, conștiința voiește să cunoască toate câte sunt, dar nu numai la suprafață, ci în sensurile și explicațiile ultime pe care le au într-o existență mai presus de ele. Prin aceasta se formează omul tot mai mult pe sine însuși, dar se și umple tot mai mult de viață. Prin aceasta, omul se știe în același timp pe sine ca o ființă care, deși se imprimă de toate, le depășește sau le transcende pe toate. El se știe capabil să cuprindă în conștiință toate, dar își dă seama prin ea și de ceea ce e mai presus decât toate și după care rămâne însetat. Le depășește, cuprinzând din cele ce pot fi cuprinse mereu altele, și, depășindu-le pe toate, tinde cu sete nesatisfăcută spre ceea ce e de necuprins, prin aceasta depășindu-se totodată pe sine însuși.

Cât timp trăiești, în nicio privință el nu se socotește ajuns vreodată... Cât timp trăiește, ajuns vreodată la capătul mișcării sale și deci al formării și plinătății sale. În general, omul nu se împlinește numai prin contactul cu lucrurile, de care-și dă seama că nu-l pot satisface decât superficial

---

<sup>8</sup> Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, Presses Universitaires de France (P.U.F.), Paris, 1949, apud Gheorghe VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez: geneză și împlinire*, Editura Științifică, București, 1971, p. 25.



și trecător, ci se împlinește, într-o mai mare măsură, prin comunicarea cu persoanele. Cunoașterea și experiența persoanelor umane e în mod deosebit fără sfârșit, căci cu cât le cunoaște omul mai mult, mai intim, cu atât vrea să le cunoască și mai mult. Fiindcă nu termină a-și îmbogăți viața din această comunicare cu ele, cu ajutorul căreia sporește tot mai mult și în cunoașterea și în înțelegerea lucrurilor. Setea lui de eternitate și nădejdea în putința satisfacerii ei e întreținută astfel în om și de comunicarea cu semenii săi.

Căci comunicarea cu semenii nu-i aduce numai conținuturi noi în conștiința sa, peste care poate trece, ci îl ține în legătură cu alte subiecte, ca și cu niște izvoare de viață, cu care poate înainta în tăria și căldura vieții, în desăvârșirea cunoașterii de sine a lor și a tot ce există. Ele suflă, ca persoane, în el viața, cum a suflat Dumnezeu în Adam. Aceste subiecte au și ele calitatea și conștiința de a fi superioare lucrurilor, dar mai ales de a fi focare inepuizabile de viață. De aceea omul, în setea lui de cunoaștere a tuturor, nu se poate ridica deasupra persoanelor ca deasupra obiectelor. Acestea rămân în ele însele focare de viață, înmulțindu-i viața chiar prin faptul că sunt libere în comunicarea lor. Dar ele nu-i închid urcușul spre un Subiect superior lor, ca suprem Izvor de viață, ci dimpotrivă îl fac străveziu pe Acela, îl ajută pe om să-L simtă pe Acela, sau îi sunt însoțitoare spre comuniunea cu Acela, ca suprem focar de viață în Sine.

De aceea, omul își dă seama că și comunicarea cu semenii, dacă sunt văzuți ca ultimă realitate, chiar dacă ar dura etern, are în ea și anumite insuficiențe și o anumită monotonie. El simte trebuința și poate s-o întregască pe aceasta prin comunicarea cu o conștiință subiectivă desăvârșită. Simte trebuința unei alte și supreme transcenderi.

Chiar în neîmplinirea setei de transcendere, prin natură și prin oameni, simte că e ceva infinit mai înalt decât ele.

Această simțire, care susține pe om în această transcendere adevărată a sa, îi întărește credința într-un Absolut de caracter personal. Prin credință și nădejde, omul anticipează și realizează în parte depășirea și transcenderea tuturor, sau unirea cu Cel ce e mai presus de toate, dar nu separat și contrar lor, ci susținător al lor și al ființei lor. „Aceasta înseamnă a te angaja, cu ființa întreagă, sau a adera total... la lume și la Dumnezeu”<sup>9</sup>.

Căci omul, având în sine o sete de infinit, e chiar prin aceasta mărginit, dar în comunicare cu Nemărginitul în sensurile cele mai înalte, nu în sens fizic și monoton, și vrea să înainteze în comunicarea cu el, simțindu-l că e capabil de această comunicare. Aceeași mărginire și legătură conștientă cu Nemărginitul absolut o trăiește omul și în relația cu lumea obiectelor și a persoanelor văzute ca medii prin care i se face transparent acel Absolut. Căci în relațiile cu ele nu trăiește numai mărginirea sa, ci și mărginirea lor. Dar tocmai trăind mărginirea lor, trăiește setea sa și nevoia lor de Nemărginitul absolut sau Îl străvede pe El, ca Cel dincolo de toate cele mărginite. Îl vede pe Cel lipsit de orice insuficiență, pe Cel ce le poate explica și satisface pe toate în tot ceea ce doresc bun persoanele, în tot ceea ce le lipsește lucrurilor. Căci nu poate avea loc o trecere fără sfârșit de la mărginit la mărginit. Aceasta înseamnă că ar fi ceva lipsit de rost. Iar persoanele

---

<sup>9</sup> Jean LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps*, P.U.F., Paris, 1950, p. 103, apud Gheorghe VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez...*, p. 38.

celorlalți îi comunică și ele omului mărginirea lor și legătura cu nemărginitul, prin setea lor de Nemărginitul absolut.

De aceea, omul voiește să le cunoască pe toate, pentru că, cu cât cunoaște mai multe lucruri și cu cât comunică cu mai multe subiecte, cu atât e întâmpinat din mai multe părți de nevoia și de setea lor de Absolut, care o confirmă pe a sa.

Astfel, omul voiește să cunoască sau să cuprindă în conștiința sa toate, pentru că prin toate poate ajunge mai ușor la Creatorul și Susținătorul tuturor. „A fi persoană înseamnă a participa la tot ceea ce există”<sup>10</sup>. Aceasta pentru că fiecare om este un focar dornic să se proiecteze în el razele tuturor lucrurilor, dar și lumina Celui mai presus de ele, ca apoi să se întoarcă spre ele luminat de ele. Omul trebuie să le adune într-un fel pe toate și să se unească cu cât mai mulți, nu numai pentru a le vedea în unitatea lor pe toate și pe toți, ci și pentru a vedea, prin toate și prin toți, pe Cel ce este mai presus de toate și de toți. În depășirea reală a tuturor, omul se descoperă nu numai pe sine ca subiect, dar întins spre Subiectul absolut, ci și pe semenii săi. Transcenderea continuă spre ei îi este și ea o transcendere reală, care completează transcenderea spre lume și spre sine însuși, pentru că în transcenderea spre ei constată că, pe de o parte, ajunge în interiorul real al lor, dar pe de alta, îi rămân necuprinși, ca și sinea proprie, dar în același timp îi vede însetați de Cel cu adevărat necuprins de el și de ei. Și iarăși, pe de altă parte, în unirea sa cu ei și în unirea tuturor în

---

<sup>10</sup> Albert WEBER et Denis HUISMAN, *Histoire de la philosophie européenne...: Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischbacher, Paris, 1957, p. 489, apud Gheorghe Vlăduțescu, *Personalismul francez...*, p. 38.

Cel necuprins se vede și pe sine neconfundat cu ei și cu Subiectul suprem. Și tocmai în aceasta stă bucuria lui: că e în unire cu alții și le cuprinde pe toate în comuniune cu alții, dar fără să se confunde cu ei. Iar în această comuniune se simte liber și în ea poate înainta la nesfârșit, cum se simte liber și în comuniunea pe care o are, fără să se sature de ea, cu Dumnezeu, când vede în ei pe Dumnezeu și comunică prin ei cu Dumnezeu, față de Care, de asemenea, rămâne neconfundat. Fiecare vrea să aibă ca al său, tot mai mult, modul celuilalt de a le înțelege pe toate sau să aibă unit cu sine, în înțelegerea lor, pe celălalt. Dar aceasta se întâmplă când unul dorește să se dăruiască deplin celuilalt. Căci prin aceasta primește darul de sine, deplin, al celuilalt. Fiindcă atunci fiecare vede pe celălalt prelungit cu ființa lui în Dumnezeu Cel infinit. Dar întrucât niciunul nu încetează vreodată de a înainta în dăruire, când Îl are pe Dumnezeu în sine, nimeni nu se poate dărui vreodată întreg. E un prilej de bucurie ce sporește în eternitate.

Dar dacă omul ca persoană tinde să cuprindă toate și să fie deasupra lor, și crede că poate ajunge să le cuprindă pe toate, mai ales prin alte persoane, ele cuprinzându-se prin reciprocă dăruire una pe alta, dar nu reușește să ajungă la capăt, aceasta trebuie să fie o stare realizată în Dumnezeu. El le cuprinde ca Persoană în mod real pe toate și e deasupra tuturor, dar le cuprinde prin alte Persoane care Se cuprind una pe alta în mod deplin din veci, prin dăruire reciprocă totală, și totuși fără să Se confunde. Oamenii tind a transcende unul spre altul, spre o astfel de comuniune deplină între ei. De aceea, ea e totodată o transcendere spre Sfânta Treime, atrași de Ea și de puterea Ei. Persoanele umane pot înainta la infinit în comuniunea dintre ele și în



comuniunea lor, întrucât în atracția lor reciprocă lucrează Sfânta Treime, Care îi atrage prin aceasta și spre Ea. Atracția concretă cea mai deplină între noi și Sfânta Treime o exercită Hristos. Comunicând cu El prin umanitatea Lui, comunicăm cu Unul din Treime, iar împreună cu El comunicăm cu Tatăl și-L avem în noi pe Duhul Sfânt. Prin Fiul lui Dumnezeu făcut pentru veci Unul dintre noi, Sfânta Treime ne adună pe toți cei ce voim și, împreună cu noi, toate legăturile noastre cu lumea în relațiile Ei interpersonale. Toți și toate suntem adunați în Sfânta Treime, fără să ne confundăm ca persoane, cum în unitatea Sfintei Treimi nu Se confundă Persoanele. Căci suntem adunați în Fiul, Care comunică fără să Se confunde cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Și nici noi nu ne confundăm cu Fiul, pentru că El rămâne Izvorul tot mai intensei filiații personale a noastre față de Tatăl și a tot mai intensei frății a noastre unul cu altul. Căci Persoana Fiului, devenită Persoană centrală a umanității, rămâne ca cea mai intens atractivă Persoană între persoanele umane, și între ele și Sfânta Treime. Și o persoană nu anulează alte persoane, mai ales când e foarte dezvoltată în iubire. Cu atât mai puțin ne anulează pe noi Persoana Fiului.

Dacă Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi făcut om, transcenderea noastră din creație spre Dumnezeu cel transcendent ar rămâne o simplă aspirație, o simplă tensiune în veci neîmplinită. Saltul nostru din creație nu s-ar putea realiza. La fel, unirea între noi ar rămâne mereu insuficientă, căci n-ar fi unirea între noi în același Frate unificator, dar și valorificator al fiecăruia dintre noi. Numai fiindcă a venit Hristos, Dumnezeu Se face în mod real totul în toate și noi putem fi adunați cu trupurile noastre în Sfânta Treime și putem trăi, în deplinătatea ființei noastre, prezența iubitoare a Sfintei

Treimi și prezența noastră unii în alții, fără să ne confundăm cu Persoanele Treimii și nici între noi. Odată ce umanitatea a primit în Ipostasul Cuvântului un ipostas etern, fiecare persoană umană are în El o existență pentru eternitate, ca una ce se află într-un dialog real sau posibil etern cu Cuvântul făcut om și, împreună cu El, cu Tatăl, în Duhul Sfânt.

Înaintând în Hristos fiecare, la nesfârșit, în comunicarea cu ceilalți și în comuniunea nesfârșită cu Sfânta Treime, omul înaintează totodată în unitatea sa, fără să anuleze componentele sale contrastante. Modelul suprem al acestei unități neamestecate și neconfundate îl avem în Hristos, în Care umanitatea este unită cu dumnezeirea într-o singură Persoană, fără să se confunde. El e centrul de atracție al unirii tot mai depline a componentelor umane, a oamenilor între ei și a lor cu Dumnezeu. Aceasta e direcția transcenderii continue a omului. Ea tinde spre o unitate tot mai strânsă între toate componentele firii umane: suflet și trup, ființă creată și unită cu Dumnezeu cel necreat, persoană în sine și comuniune, persoană mărginită și indefinită, om și natură, ființă imprimată de temporalitatea trecătoare și destinată eternității, având de pe acum în ea arvuna eternității. Unitatea deplină constă în unitatea neconfundată a tuturor în Dumnezeu, având la temelie credința într-un Dumnezeu în Treime, creator, susținător și călăuzitor al tuturor spre Sine prin Unul din Ea făcut om.

Vom intitula, de aceea, subcapitolul următor: *Nemurirea omului, implicată în înaintarea spre unitate a părților lui contrastante, în mișcarea nesfârșită spre desăvârșire.*

Pentru Creștinism, toate cele neexistente prin ele sunt create de Dumnezeu sau sunt aduse la existență din voia și puterea lui Dumnezeu Cel necreat și, ca atare, nu sunt

făcute să se afle într-o opoziție cu El sau între ele, ci sunt create pentru a se uni prin libertate tot mai mult între ele și cu Dumnezeu. Dacă apare și lupta între ele și unele din ele se opun chiar Creatorului, acest lucru e contrar binelui și adevărului. Binele și adevărul constau în unirea tuturor întreolaltă și cu Creatorul lor. Toate sunt făcute să tindă prin fire spre unirea întreolaltă și cu Dumnezeu. Ființele conștiente trebuie să tindă spre aceasta în mod conștient, recunoscându-și o valoare eternă, pentru că sunt făcute din iubirea aceluiași Dumnezeu și chemate să se desăvârșească în iubirea față de Dumnezeu și întreolaltă, aducând fiecare o contribuție la îmbogățirea reciprocă și menținându-se neconfundate ca ființe unice. Unirea lor cu Dumnezeu și întreolaltă e o dublă unire, în care nu se poate înainta decât simultan. Nu lupta stă la originea lucrurilor și a persoanelor și nu lupta e modul lor etern de existență, ci la originea lor este iubirea unui Dumnezeu personal față de toate și aceasta e sădită în ființa lor ca țintă pe care o vor urmări și ele. O astfel de mișcare de continuă transcendere spre Dumnezeu a considerat-o Sfântul Dionisie Areopagitul proprie și cetelor îngeresti. Dar el n-a văzut în urcușul lor continuu spre Dumnezeu și o apropiere tot mai mare între ele, fără să se confunde.

Mișcarea la care sunt chemate ființele create conștiente nu e însă numai o mișcare spre Dumnezeu, ci, pentru ca El să le aibă prin apropierea lor din ce în ce mai mult pe toate unite cu El și asemenea Lui, ele trebuie să aibă și o mișcare convergentă întreolaltă. Și în măsura în care se sălășluiesc toate mai mult în Dumnezeu și unele în altele, își găsesc mai mult „odihna” sau așezământul statornic în Dumnezeu și unele în altele, scăpând de spaime, de

nelinești, de insuficiențe, care justifică sau sunt produse de lupta între ele. „Odihna” aceea înseamnă că nimic nu mai atrage ființele create conștiente la o ieșire din unirea fericită cu Dumnezeu și între ele, pentru că nu și-ar găsi în El tot ce le poate mulțumi. Ea e o mulțumire desăvârșită, fără sfârșit, în această unire cu El și întreolaltă, fiecare având în aceasta totul. În această unire, totul este identic și totul mereu nou. Și amândouă procură o mulțumire desăvârșită și fără sfârșit ființelor conștiente create.

Creștinismul recunoaște necesitatea unei lupte, dar a unei lupte pentru unitate, pentru convergență, pentru transcenderea comună spre Izvorul și centrul tuturor, o luptă împotriva închiderii în mândrie, în egoism, în unilateralitatea trupească, sau în reducerea experienței la cele materiale și lumești. Recunoaște necesitatea luptei împotriva tendinței de eliminare a unora din componentele existenței, necesitatea unei lupte pentru îmbrățișarea tuturor. E necesitatea unei lupte mai ales împotriva egoismului propriu. Prin aceasta se promovează binele adevărat, adică binele care promovează existența tuturor în armonie.

Transcenderea adevărată nu poate fi de aceea fără convergență sau comuniune. Numai prin amândouă acestea, omul înaintează de fapt spre Absolutul personal treimic după Care însetează. Prin amândouă acestea se realizează planul lui Dumnezeu Cel în Treime, Care a creat omenirea pluripersonală nu pentru a se lupta în ea însăși, ci pentru a se realiza unirea tot mai deplină a persoanelor ei, și a ei cu Dumnezeu, dar și cu voia ei, și prin aceasta pentru a o actualiza ca o omenire pluripersonală îndumnezeită, dar nu prin ea însăși, ci prin har, ca Dumnezeu să fie totul unificator în toate.



Dar omul poate întoarce această sete de absolut și de îndumnezeire spre sine însuși, printr-o mândrie fără sfârșit. Aceasta e o transcendere iluzorie, lipsită de convergență sau de comuniune. Dar poate fi ca nesfârșită, fiind susținută de iluzia omului că este sau devine prin sine dumnezeu. Ea e împreună cu contrariul comuniunii, cu lupta fiecăruia cu ceilalți, sau a unor grupuri cu ceilalți sau cu celelalte.

Numai prin convergență sporește în toți viața cea cu adevărat în plinătate, sau sporește neîncetat în sens. Prin aceasta sporește în Dumnezeu Cuvântul, Care e Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu. Sensul e una cu viața și aceasta e una cu comunicarea iubitoare între persoane, care are la vârful ei și ca izvor al ei comunicarea între Persoanele Sfintei Treimi. Această comunicare o realizează oamenii prin experiență, transcendere și convergență fără sfârșit. Ea e una cu viața în bucurie mereu crescândă. Numai Cuvântul sau Rațiunea ipostatică dumnezeiască, Izvorul supremei comunicabilități, poate să ne aducă astfel mântuirea sau scăparea din nonsensul morții eterne, din închiderea în sărăcia egoismului.

Unde slăbește această comunicare prin: experiență, transcendere, convergență, viața spirituală a omului slăbește și, odată cu aceasta, se instalează și lipsa de sens și de bucurie. Acolo se instalează egoismul trist și neputincios de a trăi viața adevărată. Aceasta e moartea trăită sau trăirea tristă a lipsei de sens. Aceasta se întâmplă pentru că omul nu mai comunică semenului viața sa, în mod real, sau se închide comunicării ei din partea aceluia. Acela a tras, la început cu voință, apoi din neputință, peste ființa proprie oblonul mândriei, care disprețuiește pe celălalt. El nu mai

vede taina semenului și a lumii, ci atât acela cât și lumea sunt văzute doar la suprafață, ca ultimele realități, menite doar unei exploatări asemenea obiectelor. Acolo omul este singur. El nu mai vede nici în sine decât trupul, cu scurtele lui plăceri trecătoare.

În realitate, nici acela nu moare de tot, dar trăiește și va trăi o existență fără viață, fără sens, fără o bucurie consistentă, continuă. Iar când va vedea că, după moartea trupului, el totuși trăiește, dar în acest mod necomunicabil și lipsit de sens, această existență va fi, prin eternitatea ei, cel mai mare chin pentru el.

Nu mai vorbim că acolo unde nu este transcendere și convergență nu e numai monotonie, ci și dușmănie fățișă și ascunsă. Iar aceasta nu numai că accentuează nonsensul existenței, ci o face și dureroasă. Și dacă, atâta timp cât e trăită pe pământ, caracterul ei dureros mai poate fi suportat prin nădejdea că va înceta odată cu moartea trupeză, în existența viitoare acest caracter e agravat la nesfârșit de conștiința că nu va înceta niciodată.

Astfel, de nemurire nu pot scăpa nici cei ce s-au făcut incapabili de nemurirea fericită, refuzând experiența largă, transcenderea și convergența sau comuniunea. Căci poartă și ei pecetea conștiinței, pusă asupra lor de Cuvântul creator. Dar nemurirea lor veșnică e totodată moarte veșnică. Ei voiesc în veci să se mândrească, să se disprețuiască reciproc, să cunoască alte și alte motive justificatoare de despărțire și dușmănie între ei. Ei vor vedea că ființa omenească nu poate fi redusă la un război limitat, ci are în ea o sete nelimitată, chiar dacă e întoarsă spre rău. Dar pe când celor ce se comunică și se transcend, indefinitul ființei lor, sau legătura lor cu Izvorul infinit al

existenței, le este spre îmbogățire, spre viață, spre bucurie, celorlalți le e spre sporire în monotonie, în scârbă de ei și de alții, în chin fără sfârșit. E o sete veșnică întoarsă spre rău.

#### **4. Nemurirea omului implicată în înaintarea spre unitate a părților lui contrastante, în mișcarea nesfârșită spre desăvârșire**

Omul este o unitate omnilaterală de componente contrastante în continuă întărire, dar care poate deveni o unitate de contrarii, din care unele luptă să le domine sau chiar să le excludă pe celelalte. În primul caz, omul se realizează integral printr-o continuă depășire orizontală spre lume și spre semenii săi și, verticală, spre Absolutul personal după Care însetează. În al doilea caz, își restrânge ființa în mod contrar ei, la unele din componentele ei în luptă cu altele, și înăbușindu-le pe acelea. Depinde de libertatea fiecăruia spre care din aceste două stări voiește să înainteze.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind de unitatea tuturor componentelor realității, le vede pe acestea făcute pentru armonie, iar pe Hristos ca vârf al unității în care e chemat să se întărească omul. El zice: „Nu tot ce e deosebit e contrar. Căci opoziția e fapta voinței arbitrare ce se mișcă contrar rațiunii; iar deosebirea e proprie firii stăpânite de rațiune. Cea dintâi sfâșie firea, cea de-a doua o ține, evident, unită. Deosebirea ființială servește întregirii și susținerii componentelor firii, nu înseamnă deci o contradicție

spre descompunerea ei. Căci firea nu are în sine ceea ce e contrar firii: nici nu are războiul vreo rațiune”.<sup>11</sup> Sfântul Maxim nu aprobă deci spusa lui Heraclit: „Războiul e tatăl tuturor”, ci face deosebire între contraste și opuse, spunând: „Nu tot ce contrastează se și opune spre desființarea celuilalt”<sup>12</sup>. Contrastele se pot și armoniza.

Armonia între componentele firii umane și între ele și toată creația și Dumnezeu, armonie după care tânjește în adâncul ei și care se desăvârșește în eternitate, e simțită ca proprie normalității ei. Ea se datorează faptului că toate sunt opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, omul fiind chemat prin însăși firea sa să desăvârșească armonia întregitoare în sine și cu Dumnezeu, sau armonia cu semenii și cu tot universul în Dumnezeu. Cu cât sporește în apropierea de Dumnezeu Cel personal, cu atât sporește în armonia sa și în armonia lui cu toți și cu toate. În aceasta e implicată nemurirea lui ca veșnică înaintare în Dumnezeu și în unirea cu toți și cu toate. Dimpotrivă, pornirea spre lupta cu toți și cu toate, sau spre „*bellum omnium contra omnes*”, e văzută de credința creștină ca o cădere a firii umane din normalitatea ei, sau în păcatul de la început al omului, moștenit de toți urmașii, spre slăbirea umanității lor. Ea nu poate duce pe om la desăvârșire și la pacea lui în sine și cu toate.

În această luptă se justifică dușmănia, ura, minciuna, uciderea, deci nu se mai vede o deosebire între bine și rău. Ce e socotit bine de unii e socotit rău de alții. Ea întreține o

---

<sup>11</sup> *Despre cele două voințe în Hristos cel Unul și Dumnezeuul nostru*, PG 91, 193.

<sup>12</sup> *Despre cele două voințe în Hristos...*, PG 91, 212.



tulburare și o tensiune continuă a urii. O asemenea justificare nu poate avea la bază, cum am spus, decât o concepție panteistă, care vede în însăși esența din care provine toată contradicția și lupta inexplicabilă și fără sens, manifestată între acestea. Pe când Creștinismul vede aceste contradicții și lupte ca păcat, această concepție panteistă le vede ca normale.

Vom prezenta în acest capitol câteva din aspectele unității între componentele contrastante ale ființei umane, atât în tendința lor firească spre armonie sporită între ele, cât și în lupta nefirească între aceste componente, văzute ca fiind contrare unității slăbite a acestei ființe, și în pornirea de slăbire a ei. Întrucât omul se simte în adâncul său chemat să întărească unitatea sa armonică între toate componentele sale și, prin aceasta, armonia între el și Dumnezeu, și între el și semenii săi, în capitolele ce vor urma vom prezenta cu deosebire modurile în care omul poate promova această unitate și, prin aceasta, înaintarea în Dumnezeu – ca sân al vieții nemuritoare a tuturor. Dar în fiecare capitol vom arăta pe scurt și modul în care omul poate promova contradicția între componentele ființei sale, componente destinate promovării unității sale în el însuși, și cu semenii săi, și cu întreaga realitate.

a) Omul e în general o persoană unitară și în același timp nespus de complexă. Unitatea persoanei umane și, în același timp, complexitatea ei se arată în faptul că un sine unitar se manifestă într-o multitudine nesfârșită de gânduri, de simțiri, de acte, prin care vrea să ajungă la exprimarea sa integrală, dar niciodată nu ajunge la capăt. El tinde prin aceasta spre o plenitudine, dar vede că nu este în puterea lui să ajungă prin sine la ea, că pentru ea are

nevoie de tot ce există și de Absolutul de Care depind toate. Omul e o ființă indefinit de complexă și destinată eternității și pentru că el cuprinde virtual și tinde să actualizeze și să unească, tot mai mult, toate formele contrastante ale realității, fără să ajungă vreodată la capătul acestei tendințe.

b) Omul apare, prin aceasta, ca unul ce nu poate fi cuprins. El își dă seama că participă la infinit, dar nu este el însuși infinitul. Își trăiește mereu – odată cu indefinitul – insuficiența, relativitatea, dar unite cu o aspirație către absolut, către infinit, de care se simte legat. Acest aspect contrastant se poate exprima și astfel: omul e creatură a lui Dumnezeu și participă la viața lui Dumnezeu, dar nu la ființa Lui. El nu face parte din ființa lui Dumnezeu, dar nici nu e separat de Dumnezeu. El e creat de Dumnezeu, dar nu e cu totul lipsit de participarea la Dumnezeu și despărțit de El. Nu e un „aruncat într-o lume” despărțită de Dumnezeu, cum spunea Heidegger. El e susținut obiectiv în existență de Dumnezeu Cel infinit și nu poate să nu tindă subiectiv spre Absolut. Dar poate identifica Absolutul în mod greșit, confundându-L cu esența lumii din care face parte și el, pentru că se cunoaște și pe sine și cunoaște și lumea ca indefinită. Absolutul cugetat astfel nu e încă Absolutul adevărat, căci nu-l poate mulțumi cu adevărat. Pe lângă aceasta, Absolutului adevărat nu-I poate lipsi conștiința și libertatea, deci caracterul personal. Omul nu tinde spre un absolut insuficient în oarecare măsură, spre un absolut care să nu-l poată mângâia cu conștiința lui despre sine, cu iubirea lui liberă, având caracter de persoană. De aceea, transcenderea omului spre un fel de absolut imanent nu-i o transcendere adevărată, căci ea nu-l duce la legătura cu

cea ce îl mulțumește în mod desăvârșit. O astfel de falsă transcendere îl îngustează, mai degrabă, pe om foarte mult, și-l silește să se resemneze cu ideea că moartea lui ca ființă vizibilă e o moarte totală.

Dar această îngustare și resemnare nu o poate primi omul cu bucurie și ea nu poate fi realizată decât printr-o cugetare teoretică necorespunzătoare aspirației ființei sale. De fapt, omul tinde spre nemurire și rămâne nemuritor. Căci rămâne atârnat obiectiv de un Absolut personal. Dar nu-i mai puțin adevărat că, la mulți, legătura subiectivă cu Absolutul personal se slăbește din pricina voinței lor. Ei acoperă prin aceasta legătura obiectivă cu acel Absolut. Iar urmarea e o mare sărăcire spirituală a ființei lor și o reducere a complexității unității ei. Iar datorită egoismului în care se închid tot mai mult prin mândrie, pe măsura ruperii de Absolutul personal, rămân și ei într-o preocupare dușmănoasă de alții. Prin aceasta, locul înțelegerii adevărate a acelora îl iau invențiile a tot felul de gânduri dușmănoase pe seama lor.

Numai pătrunderea în lumea noastră a lui Dumnezeu Cel personal, în Persoana lui Hristos, a deschis lumii monotone orizontul planului superior și l-a descoperit omului în mod obiectiv și subiectiv. Absolutul adevărat și îmbogățirea cu preocupările infinite pe care i le pune omului legătura cu El i-au devenit astfel omului accesibile în mod real, din inițiativa lui Dumnezeu, Care a trimis pe Fiul Său în lume ca om, în comunicare cu oamenii. Dacă filosofii panteiste au închis omului transcendentul și au tăiat legătura omului cu el, Hristos a ridicat creatul, din monotonia morții care stăpânește imanentul, în planul superior al transcendentului creator și mântuitor.

Absolutul transcendent ridică acum, cu iubirea Lui interpersonală, în ambianța nemuririi adevărate și a infinității Lui de viață ființa creată a omului. Creștinismul opune negării lipsite de sens a transcendentului, ridicarea în plinătatea vieții lui a ființelor create, din monotonia apăsătoare a apariției și dispariției lor, adică la îndumnezeirea lor nu după ființă, ci după har. Iar aceasta e una cu viața lor veșnică și fericită, cu existența lor de nesfârșită complexitate și îmbogățire, dată ca aspirație chiar în ființa lor. Aceasta e nemurirea fericită, care se deschide ca posibilitate omului, aceasta aduce adevărata lui împlinire. Contrară ei este nemurirea în monotonia unei false trăiri a ei.

Odată ce Dumnezeu i-a dat existență creaturii spre a dura etern, aceasta poate adapta putința ei de nemurire, din opoziție față de Creator, unei nemuriri într-o extremă sărăcie și chin. În capacitatea omului de participare la Dumnezeu e dată putința înaintării lui la nesfârșit în această participare. Dar în ea e dată și putința lui Dumnezeu de a-Și manifesta puterile și viața Lui prin uman. Iar suprema manifestare a lui Dumnezeu prin uman se realizează în Hristos, Care încadrează și actualizează deplin umanul în Ipostasul Lui, ceea ce înseamnă că Însuși Fiul lui Dumnezeu Se manifestă prin gândirea, simțirea și vorbirea umană, dar Își poate însuși și pătimirea omului.

c) Prin aspectele contrastante enumerate, omul poate spori în cunoașterea că sine sa este un mister în veci ineputabil, dar un mister care nu stă de sine, ci e unit cu un mister suprem de Sine existent și fără nicio insuficiență în existența Lui. Cu cât omul știe mai mult despre sine, cu atât se cunoaște mai mult ca mister, dar, în același timp, ca un abis în care poate aduna și din care poate scoate mereu



alte sensuri, cum spune Pierre Emmanuel<sup>13</sup>. Dar nu numai aceste sensuri îi apar mereu ca fiind nedepline, ci și sinea proprie îi apare, în același timp, insuficientă în ea însăși. În experiența abisului inepeizabil al sinei mele, eu trăiesc totodată insuficiența mea, sau mă trăiesc deschis spre un alt abis fără insuficiențe. Omul este astfel un mister inepeizabil, prin care iradiază la nesfârșit razele de lumină ale misterului absolut, de care e dependent. Aceasta însă poate fi și un prilej de amăgire pentru om, făcându-l să se socotească pe sine însuși una cu Infinitul absolut, sau ca reprezentând infinitatea supremă pe care ar avea-o împreună cu lumea, ca ultimă realitate. Dar această infinitate a lui e imprimată de o insuficiență care îl duce în mod sigur la moartea trăită ca sărăcie extremă fără sfârșit. Omul care se lasă amăgit de ea se face că nu observă aceasta. Neobservând paradoxul dintre caracterul inepeizabil al sinei, dependent în același timp, prin setea ei, de o infinitate de dincolo de ea, acest om transformă setea după infinitatea transcendentă într-o sete de a se întări și îmbogați prin sine însuși într-un egoism nesăturat, manifestat în diferite forme: încredere nelimitată în sine, voința nesăturată de dominare asupra altora, acapararea de bunuri materiale cât mai multe etc. Sunt amăgiri de care se lasă cucerit cu toată conștiința caracterului lor trecător.

d) Unitatea contrastantă omilaterală a omului se arată și în calitatea sa de ipostas, sau de persoană compusă din spirit și trup. Prin spirit, omul poate tinde spre o tot mai mare participare la Dumnezeu, prin trup, el poate tinde să cunoască lumea întreagă. Dar numai pentru că are în trup

<sup>13</sup> *La face humaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1965, p. 98.

spiritul, poate să îmbrățișeze în conștiința sa lumea în tot mai mare întindere și are putința de a-și întinde cunoștința și lucrarea sa tot mai departe asupra ei. Prin ochi el privește lucrurile până departe, și prin instrumente își sporește mereu raza acestei priviri. În aceasta se arată că omul este un ipostas în același timp unitar și compus: puterile sufletului și ale trupului sunt concentrate într-o conștiință unitară și pornesc din ea. Trupul, având sufletul în el, e comparabil în acest sens cu universul. Și cum omul nu se satură niciodată de a-și întinde cunoașterea mereu mai departe, universul, corespunzând acestei însetări nesfârșite a omului, are și el o extindere la a cărei margine omul nu poate ajunge niciodată, sau practic nu și-o poate închipui. Dar, în același timp, în această extindere a universului, a cărei margine omul nu și-o poate închipui, vede o insuficiență a lui, echivalentă cu o mărginire din toate punctele de vedere, înlăuntrul căreia omul nu vrea să rămână, ci tinde spre Absolutul cu adevărat infinit, Care îi întreține setea veșnică de cunoaștere.

În această unitate ipostatică a sufletului și trupului, în nesfârșită mișcare spre cuprinderea întregii realități create și necreate, e implicată putința unirii într-un ipostas a firii dumnezeiești și omenеști în Ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul, despre care Maxențiu Scitul (daco-romanul), Leonțiu de Bizanț și Sfântul Maxim Mărturisitorul spun de asemenea că e compus și în mod actual atotcuprinzător.

Hotărând să creeze pe om ca pe o ființă care, deși compusă din trup și suflet, e capabilă să cuprindă în mod unitar atât planul spiritual până la Dumnezeu, cât și pe cel vizibil, material, al realității, Dumnezeu l-a creat cu o fire prin care Fiul Său, asumându-și-o, poate să cuprindă în Sine, în modul cel mai intim, toată creația Sa: l-a făcut pe om cu

o fire prin care, asemenea Fiului Său întrupat ca om, să i se facă proprie întreaga creație. În unire cu Hristos, omul însuși, care vede întreaga creație sensibilă transfigurată și ipostaziată în El, o poate transfigura și ipostazia el însuși. Dacă omul poate pune pe cele materiale o pecete spirituală prin cunoașterea lor de către spirit prin trup, Dumnezeu Cuvântul pune însăși pecetea dumnezeiască pe lumea văzută de El prin trup. Și această pecete o poate pune și omul unit cu Hristos.

În faptul că omul cunoaște universul și depășește cunoașterea lui, în calitatea lui de unitate între spirit și trup, păstrându-l în suflet și punând pe el o pecete spirituală prin trup, se arată că trupul participă la calitatea de subiect sau de persoană a omului. Trupul îi este astfel omului și obiect dat și participant la calitatea lui de subiect. El își cunoaște trupul și, prin trup, lumea, dar la această cunoaștere a trupului – ca stare și ca mediu de cunoaștere a lumii – participă și trupul ca subiect; ba chiar la cunoașterea lui Dumnezeu. Căci mintea care se ridică la Dumnezeu, peste trup și peste lumea cunoscută, e mintea aflătoare în trup și ajutată în activitatea ei de către trup.

Aceasta arată că, deși trupul participă la subiectivitatea omului, el îi este dat omului, pe de altă parte, în grijă, dar nu numai în grija de a-l întreține pentru a manifesta prin el viața spirituală, ci și de a-l face o unealtă tot mai aptă pentru acest scop. Omul trebuie să facă tot mai mult din trup o unealtă a spiritului. Trebuie să-l pregătească prin aceasta spre a fi, după înviere, deplin supus spiritului și transparent spiritului și, prin spirit, lui Dumnezeu. Spiritul nu poate și nu trebuie să vrea să excludă trupul din unitatea personală cu el, dar nici să facă din grija de

existența biologică a trupului unica preocupare. Trupul primește o măsură comparabilă (comensurabilitate) cu universul întreg și cu conținutul infinit al lui Dumnezeu numai întrucât devine un instrument al spiritului, stăpânit de setea de a cuprinde universul și pe Dumnezeu, fără a se confunda cu ei. Pe măsură ce ne ocupăm mai mult de trup ca realitate exclusivă, el devine mai opac, mijloc mai puțin transparent și mai puțin cuprinzător al tuturor, inclusiv al lui Dumnezeu, devine mai puțin trup omenesc și mai mult trup animalic.

Iar odată cu trupul, devine și lumea opacă, în ea observându-se numai repetiția acelorași legi. Lumea devine transparentă când e văzută ca operă creată și susținută de un Subiect suprem iubitor, ca dar al iubirii Sale pentru noi. Ea devine transparentă când, văzând-o ca dar al lui Dumnezeu pentru toți, folosim cele ale ei ca daruri între noi. Prin aceasta ea ni se arată, pe de o parte, ca având o origine într-un Subiect superior nouă, iubitor față de noi, pe de alta, ca destinată să ne fie supusă nouă; pe de o parte, ne vedem legați de ea, pe de alta, detașați de ea; pe de o parte, inferioară nouă, pe de alta, valoroasă pentru raporturile între noi și chiar pentru formarea noastră spirituală și ca nedepinzând de noi în existența, în durată și în organizarea ei. Ea ne devine drum transparent, prin iubire, spre semeni și spre Dumnezeu.

Numai când trupul e penetrat de spiritul însetat de comunicarea cu altul și cu Dumnezeu, eu trăiesc în conștiință, odată cu misterul sinei mele unit cu el, și misterul în parte cognoscibil al trupului meu și al lumii. Cunososc că prin spirit nu numai trupul e făcut participant la calitatea mea de subiect, ci și lumea e unită cu trupul și



transformată în trupul participant la calitatea mea de subiect. Fără lume, ca pătașă la subiectivitatea mea, n-aș cunoaște lumea. La cunoașterea și simțirea a orice cunosc și simt participă și ceea ce cunosc și simt. La lucrarea mea asupra lumii ca obiect participă și lumea percepută de spiritul meu, participantă la subiectivitatea mea. Nu se ascunde aici putința prefacerii pâinii în Trupul Domnului, prin spiritul Lui uman și prin dumnezeirea Lui, prezente în trupul Lui, care o atinge? Nu se ascunde aici taina spiritualizării trupului și a lumii? Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că omul, unind în sine spiritualul și biologicul (animalicul), are misiunea să-l spiritualizeze pe cel din urmă<sup>14</sup>.

S-ar putea spune că dacă rațiunea divină, care stă la temelia omului, nu e numai puterea care-l face pe om spirit, ci și puterea care prin spirit prefacă raționalitatea cosmosului în raționalitate biologică a trupului (începând din pântecel mamei, care hrănește trupul nou cu sângele format din hrana ei și continuând cu hrănirea trupului omului după naștere), spiritul le unește pe acestea două fără să le confunde și prin aceasta spiritualizează tot mai mult trupul și lumea. În sufletul omului sunt puterile care organizează materia în trup și lucrează prin el. Vede și animalul prin ochii lui, dar nu vede în mod conștient; mănâncă și animalul, ca și omul, dar el nu pune nimic conștient în actul mâncării vitale. Rațiunea structurată în animal nu are decât puterile vitale. Rațiunea structurată în om se realizează într-un suflet care, pe lângă puterile vitale sau biologice, le are și pe cele spirituale. De aceea,

---

<sup>14</sup> *De hominis opificio*, PG 44, 185.

omul poate e și chemat să depășească tot mai mult prin conștiință trăirile și simțirile biologice, ajungând la trăiri și simțiri spiritualizate.

În sămânța lor unită, bărbatul și femeia au concentrate nu numai trupurile lor specifice, ci în ea sunt prezente, ca într-un întreg, și sufletele lor, iar acestea, unite între ele prin unirea între trupurile lor, fac să răsară nu numai un trup nou, ci și un suflet nou, desigur nu fără lucrarea lui Dumnezeu. Căci ei depășesc prin conștiință unirea lor pur trupească. În acest sens, urmașii părinților sunt numiți sămânța lor (*Facerea* 21, 13; 28, 13 etc.). De aceea, în faptul că omul pune în actele lui trupești – chiar în actul unirii dintre bărbat și femeie – conștiința responsabilității sale, trupul își arată marea importanță și cinste cu care e investit prin prezența lucrătoare a spiritului conștient și liber în actele săvârșite prin el.

Dar când actele trupești voite sunt săvârșite de om fără această conștiință a responsabilității proprii lui, datorită consecințelor lor ele sunt socotite acte de rușine, cum sunt socotiți și oamenii care le săvârșesc. Chiar în aceasta, omul arată că și actele lui săvârșite prin trup sunt totodată acte ale spiritului și nu le poate săvârși ca acte de animal, odată ce el aduce elementul libertății în sprijinul conștiinței, în sistemul de legi al ființei sale. Actele animalului nu sunt socotite acte de rușine, pentru că ele nu sunt acte de conștiință și libertate. Deci trupul și, prin el, lumea devin prin spirit participanți la subiectivitatea și misterul lui. Căci ele prin sine n-ar avea această calitate, precum nici calitatea de mister. Dar lumea o cunosc ca mister ce nu știe de sine, cum nu știe nici trupul. Însă omul, ca spirit, știe de sine și de amândouă numai prin amândouă, ceea ce arată participarea lor

la subiectivitatea spiritului și neputința de a le cunoaște în deplina lor obiectivitate. Dar prin aceasta misterul lumii îmi apare, pe de altă parte, ca și al trupului, ca fiind insuficient în sine și mai mult, deși nu e dependent de mine și, prin aceasta, e superior puterii mele. Lumea mă leagă astfel de semenii și de Dumnezeu, îmi devine transparentă pentru viața spirituală a semenilor și pentru Dumnezeu. Din pradă egoistă – ce hrănește și dezvoltă egoismul, dușmănia și despărțirea între oameni – devine punte iubitoare între toți, și între toți și Dumnezeu. Prin ea se străvede și se comunică lumina lor. Lucrurile ce se dăruiesc se umplu de razele iubirii comunicante. Ele se eliberează de pecetea pusă pe ele de lăcomia, mândria și voluptatea egoistă. Omul se sfințește prin lucrurile dăruite, și ele însele se sfințesc, mai ales atunci când sunt dăruite săracilor care au reală nevoie de ele, pentru că prin ele se prelungește iubirea curată și milostivă a lui Dumnezeu și a oamenilor.

Paradoxul relației mele cu lumea constă, pe de o parte, în nevoia mea de ea, pe de alta, în nevoia de a-mi stăpâni lăcomia de prea multe din ea, dăruindu-le altora; sau mă folosesc de ea în ambele sensuri. Cu cât o folosesc mai mult pentru altul, detașându-mă de ea, o folosesc mai mult pentru mine. Căci mie îmi trebuie trupește prea puțin, deși e bine să tind să o cunosc, să o posed spiritual la nesfârșit, în toată întinderea ei indefinită. Numai prin detașarea trupească de lume transfigurez lumea, introducând în ea, prin cunoaștere și dăruire, dragostea față de alții și prin aceasta văzând pe Dumnezeu.

Omul se uimește de puterea ce i s-a dat de a ajunge – cu ajutorul lui Dumnezeu și cu colaborarea celorlalți – la stăpânirea lumii și la transfigurarea cosmosului și de a se

ridica la treapta de dumnezeu prin har, dar își dă seama și de limitele foarte înguste ale puterii sale sau de neputința sa, când socotește că puterea ce o are este de la sine. Căci puterea aceasta îi vine din renunțarea la sine. Omului i s-a lăsat latitudinea de a folosi puterea ce i s-a dat și numai prin sine și deci și închipuirea că o are de la sine. Natura, dominată de el cu iluzia că poate face din ea tot ce voiește, îi arată curând limitele lui prin poluarea și sterilizarea ei produsă de tehnica umană, prin energiile ei folosite peste o anumită măsură și prin nevrozele care-i slăbesc pe oameni, prin îndepărtarea lor de viața liniștită în sânul naturii.

El poate înainta mult în stăpânirea naturii, dar nu trebuie să rămână în limitele ei. Sau poate folosi o altă cale prin care poate stăpâni natura, ridicându-se peste ceea ce este ea: puterea dobândită din creșterea sa spirituală, din unirea cu Dumnezeu, prin smerenia sa.

e) Unii existențialiști francezi înlocuiesc considerarea existenței ca mister cu considerarea ei ca fiind absurdă. Camus atribuie mai ales lumii caracterul absurdului.<sup>15</sup> Mai precis, el vede absurdul în raportul dintre conștiință și iraționalitatea lumii. El atribuie conștiinței o anumită rațiune, dar absurdul îl vede în faptul că rațiunea conștiinței nu vede în lume rațiunea pe care o caută, cum nu o vede nici în viața noastră din lume, care sfârșește cu moartea, ca ceea ce e mai absurd. Orice încercare de a depăși absurditatea raportului între conștiința care caută raționalul și lumea irațională, Camus o vede ca o simplificare „irațională” (sinuciderea, uciderea altui om, iluzia în valoarea organizării

---

<sup>15</sup> Albert CAMUS, *Mitul lui Sisif*, traducere, prefață și note de Irina Mavrodin, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.



raționale a vieții, credința în Dumnezeu). Dar noi socotim că, dacă omul s-ar împăca pur și simplu cu conștiința că sinea proprie și lumea sunt absurde, nu și-ar mai pune nicio întrebare despre sensul lor. De fapt, Camus crede că trebuie să ne împăcăm cu conștiința lipsei de sens a lumii și a vieții noastre. Dar omul nu poate să nu se întrebe despre sensul existenței sale și al lumii. Aceasta ar însemna să nu mai acceptăm nici rațiunea conștiinței, sau să o socotim și pe aceasta o iluzie. Dar prin ce poate ajunge cineva la conștiința că lumea e absurdă, dacă nu prin faptul că o privește de pe o poziție a rațiunii, sau că o vede contrazicând setea rațională a omului după un sens? De unde conștiința despre sens, dacă totul ar fi absurd? Credem că din acest impas, sau din această contradicție totală, care ar trebui să paralizeze orice gândire umană ne scoate, fără să se coboare în animalitatea trecerii peste problemele existenței, considerarea sinei proprii și a lumii ca mister care ne descoperă, în același timp, niște sensuri ale existenței ascunse în ele. Astfel, existența unește în ea, ca alte două contraste, misterul și sensul.

De altfel, chiar în renunțarea celor ce consideră existența ca absurdă la orice încercare de a afla în ea un sens e implicată recunoașterea ei ca mister, care nu ne dă voie de a spune în mod sigur că este absurdă.

Numai având un caracter de mister se pot scoate din ea anumite sensuri, cum nu se pot afla în caracterul de realitate considerată absurdă. Dar aceste sensuri nu epuizează misterul existenței, ci ele mențin misterul ei. Trăim acest mister ca un nucleu spiritual de nedescompus, închis în pereții săi, dar iradiind prin porii lui lumina unor sensuri și puteri eficiente.

Existența ca mister ne permite, de exemplu, să constatăm totuși că în lume există persoane diferite de obiecte. Iar persoanele sunt sensuri și, în același timp, mistere inepuizabile în cunoaștere și trăire. Trăirea persoanei ca mister ne permite să o recunoaștem ca o mare valoare, ca un adânc inepuizabil de sensuri. Vedem, de exemplu, jertfa persoanei pentru altă persoană. Dar, în același timp, atât persoana cât și jertfa ei ne apar ca mistere de mare valoare și nu ca manifestări absurde. În general, însuși faptul de *a fi* al lumii, al omului dotat cu conștiință ascunde niște sensuri care sunt în același timp mistere inepuizabile, nu niște simple absurdități opace, din care nu izvorăsc sensuri. Însăși conștiința capabilă să cugete lumea ca absurdă este o valoare, pentru că, după opinia lui Camus, ea descoperă totuși un adevăr. Unirea misterului și a sensurilor în existența lumii pune întrebări continue. Dacă întrebările nu caută sensuri sau sunt absurde, de ce le mai punem? De ce nu negăm însăși conștiința care afirmă absurditatea lumii? Dar, trebuind să punem întrebări despre sensul lumii, trebuie să deducem că ființa noastră și existența lumii ascund în ele niște sensuri care se cer descoperite. Faptul că ființa noastră întreabă despre sensurile existenței arată că ea ascunde asemenea sensuri. Chiar moartea, socotită ca absurdă, neputându-se concilia ușor cu viața rațională, trebuie socotită ca mister.

Aspectul de absurd al realității ni se impune, la urma urmelor, când ne oprim la ceea ce e superficial, opac și pur biologic în lume și în om; când nu vedem dimensiunea spirituală a omului și un sens al lumii care răspunde acestei dimensiuni. Existența omului și a lumii pare absurdă când omul și lumea nu există decât pentru ca omul să-și hrănească

și să-și satisfacă animalic trupul din ea, până la o moarte definitivă a sa. Absurdul apare din absența recunoașterii unui sens, și anume al unui sens profund, inepuizabil și etern, care suscită mereu la noi întrebări asupra lui. Absurdul e reducerea existenței umane la satisfacerea unor poftă ale trupului trecător. De părerea că existența omului și a lumii e absurdă ne scapă numai conștiința, inevitabilă, că în ea este un sens, dar nu un sens limitat, superficial, trecător. Absurdul stă în reducerea existenței la sensul limitat, opac, superficial, trecător, al unei existențe pur biologice. De fapt, reducerea existenței la un astfel de „sens” ne-o vădește ca absurdă.

Dimpotrivă, misterul vădește caracterul spiritual, profund, indefinibil și inepuizabil al existenței. Chiar căutarea nesfârșită a lui dă existenței un sens. În considerarea existenței ca realitate absurdă, aceasta nu e văzută ca unitatea contrastelor, ci e redusă la o unitate simplistă, de caracter inferior, în ceea ce se arată o îngustare, o simplificare și o superficializare a gândirii însăși, până la resemnarea cu actul simplist, unilateral al renunțării la orice înțelegere a existenței, prin declararea ei facilă ca absurditate, în care nu se poate găsi vreun sens. Avem aici ultima concluzie la care ajunge reducerea realității la planul accesibil simțurilor, reducere care nu vede unitatea atotcuprinzătoare a contrastelor, al cărei vârf nu poate fi decât un Absolut personal.

Acest Absolut e misterul insondabil. A nu-L vedea pe El, ci a vedea totul ca absurd înseamnă a renunța la efortul exercitării demnității umane de ființă gânditoare, făcută să tindă spre cunoașterea Absolutului, spre unirea cu El, spre transfigurarea a tot ce există, ca maximă trăire, prin ea,

a misterului suprem, văzut ca Izvor de sensuri nesfârșite și de puteri capabile să asigure omului o existență fericită fără sfârșit și o adâncire continuă a bogăției sale, ca unitate a contrastelor atotcuprinzătoare.

Gândirea din ultimele secole a căutat să vadă în existență numai raționalul, care o reducea la componentele limitate și superficiale. Mai nou, s-a trecut la cealaltă extremă: se vede existența numai ca absurdă, ceea ce reduce realitatea la o opacitate superficială. Numai în faptul mereu adevărat că în tot ce cunoaștem e, pe de o parte, un sens rațional, pe de alta, un mister care niciodată nu poate sfârși să fie cunoscut, se arată că existența e un mister insondabil, dar, în același timp, un sân nesfârșit de sensuri, de lumină.

f) Dacă în unitatea de contraste indicate s-a arătat îndeosebi caracterul omului de creatură legată de Dumnezeu Cel necreat și caracterul lui de unitate între spirit și trup, prin care e legat, pe de o parte, de Dumnezeu, pe de alta, de lume, al treilea aspect al unității contrastante a omului e distincția lui ca persoană și unitatea lui deosebit de intimă cu celelalte persoane, în care se manifestă firea umană comună. Omul unește în sine unicitatea ca persoană și comunitatea de natură cu ceilalți. Dar așa cum unicitatea contrastantă a omului între spirit și trupul legat de lume – care e mai îngustă decât cea de creatură legată de Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul – e încadrată în cea dintâi, așa și unitatea persoanei umane distincte cu celelalte persoane umane, prin ceea ce se arată unitatea firii umane, e încadrată în legătura mai largă a firii umane cu lumea și a acesteia în legătura ei, ca și creatură, cu Dumnezeu – Creatorul și Proniatorul.



Aceasta nu e numai o afirmație bazată pe constatarea obiectivă că persoana umană nu poate exista în afara legăturii cu lumea și în afara legăturii lumii cu Dumnezeu, ci și pe puțința întâlnirii fiecărei persoane cu Dumnezeu, prin semenii săi, așa cum am văzut că această întâlnire e posibilă și prin sinea proprie, ca suflet și trup, și prin lume.

Întâlnirea aceasta se experiază într-un fel negativ și pozitiv. Fiecare persoană trăiește în comuniunea cu altă persoană, pe de o parte, o viață pe care nu o trăiește în singurătate, pe de alta, o neputință de a ajunge la capătul reciprocei comunicări, cât și sentimentul că toată această comunicare rămâne și va rămâne insuficientă. Experiez taina indefinită a celuilalt și el experiază taina mea tocmai în această comunicare. Dar tot în ea eu experiez o limitare a tainei lui, ce mi se comunică la nesfârșit, și el, a aceluiași caracter al tainei mele. Dar, în același timp, eu simt că mă pot comunica totuși în mod cu atât mai real, mai pricinuitor de viață pentru el, cu cât mă hrănesc din izvorul unei Persoane supreme, Care mi Se comunică, și celălalt poate face aceasta la fel. Ba chiar ne comunicăm cu atât mai deplin unul altuia, cu cât simțim că ne comunicăm prin celălalt lui Dumnezeu. Întrucât mă comunic eu însumi ca persoană umană, comunicarea mea e mereu insuficientă, dar întrucât comunicarea mea se hrănește din comunicarea Izvorului comunicant desăvârșit (infinite sub toate aspectele), deci personal, eu mă pot comunica celuilalt mereu în mod pricinuitor de viață. Astfel, tocmai în comunicarea reală sau cea mai reală dintre noi simțim că ni Se comunică Dumnezeu. Dar nu ne confundăm nici cu Dumnezeu, nici între noi. Aceasta se arată și în insuficiența comunicării noastre, sau în îngustarea comunicării

lui Dumnezeu către mine prin celălalt, sau a comunicării mele către Dumnezeu prin celălalt.

Treapta cea mai înaltă a „vederii” lui Dumnezeu prin om o realizăm în Hristos, precum treapta cea mai înaltă a comunicării umane cu noi și cu Dumnezeu Tatăl prin umanitate e realizată în Hristos. El ne dă și nouă tăria cea mai înaltă a comunicării cu oamenii și, prin oameni, cu Dumnezeu. El ne înțelege pe toți ca nimeni altul și de aceea are cea mai mare milă față de noi. El ni Se dă tuturor celor ce voim ca o „pâine” spre viață, ajutându-ne să înaintăm și noi în această pornire de dăruire reciprocă.

De fapt, ceea ce îmi face bucurie în comunicarea cu celălalt nu e ceea ce îmi dă deosebit de el însuși, ci el însuși prezent în tot ce-mi dă. Persoana însăși e viață pentru altă persoană. Totuși, în această dăruire reciprocă persoana nu se confundă cu cealaltă persoană. În acest caz, n-ar mai avea bucurie una de alta. Dacă în existența supremă n-ar fi această bucurie a dăruirii reciproce dintre Persoană și Persoană existența supremă n-ar fi o existență a bucuriei, o existență desăvârșită.

Neconfundarea, dar și îmbogățirea reciprocă a persoanelor umane, se datorează deosebirii între persoane, cu toată intimitatea realizată între ele. Ele sunt deosebite în așa măsură, că niciodată una nu ajunge să trăiască bucuria, durerea, înțelegerea celeilalte la fel cum le trăiește aceea. Dar tocmai faptul că altul trăiește durerile și bucuriile mele într-un mod deosebit de cum le trăiesc eu îmi sporește bucuria și îmi micșorează durerea și, în general, îmi sporește viața. Fiecare participă la viața spirituală a celeilalte, dar o trăiește în modul propriu. În aceasta se arată totodată angajarea reciprocă. Sufăr uneori pentru

altul poate mai mult decât suferă el pentru sine, tocmai pentru că prin fața lui naște în mine simțirea unei suferințe mai mari decât poate o are el de fapt. Și aceasta îl umple de o mai mare mângâiere. Îl înțelegem totuși pe celălalt ca pe un om asemenea nouă căci, deși nu trăim ca el însuși viața lui, trăim în comun cu el viața lui în mod dublu. Numai așa ne îmbogățim și ne întărim spiritual în relația cu fiecare, dar nu ne confundăm. Setea acestei îmbogățiri și întăriri nesfârșite întreține dorința de a cunoaște pe toți oamenii și de a ajunge la maximă comunicare în Dumnezeu cu toți.

Aceasta arată că suntem făcuți ca ființe nemuritoare, căci în viața pământească nu putem ajunge la comunicarea cu toți, dar nici la capătul comunicării cu vreuna dintre persoane. Comunicarea desăvârșită cu toți va fi una cu Împărăția cerurilor. Toți vom fi transparenți tuturor; viața fiecăruia va fi plină cu a tuturor. Și Dumnezeu însuși ne va fi atunci deplin transparent și propriu tuturor. Atunci vom avea fiecare toată viața pe care o putem primi ca oameni de la Dumnezeu prin toți. Fiecare va purta în sine, în felul său, viața tuturor și, prin ei, a lui Hristos.

Natura umană va actualiza atunci, prin persoanele umane, toate resursele ei de iubire interioară din iubirea ce-i vine din Ființa dumnezeiască, Care-Și trăiește iubirea în Persoanele Sfintei Treimi.

g) Rămânând în veci unici și eu și celălalt, celălalt are nevoie de mine pentru a se îmbogăți și întări, pentru a nu fi în tristețea singurătății, dar și eu am nevoie de celălalt pentru aceleași motive.

De aceea avem nevoie să ne și vorbim pentru a ne mărturisi atenția unul față de altul, pentru a ne îmbogăți

și întări fiecare prin atenția dătătoare de viață a altuia. Convorbirea e mijlocul comunicării vieții de la unul la altul, mijlocul comunicării unuia către altul, fără a se confunda. Îi vorbesc altuia, dornic să știu că mă ascultă cineva; am nevoie să-mi vorbească, pentru ca să văd că cineva are nevoie de mine. Celălalt mi se dăruiește ca viață nu numai vorbindu-mi, ci și ascultându-mă. În vorbire, fiecare om se transcende spre altul și se transcende împreună spre Cel care a sădit în ei trebuința de a se transcende împreună, vorbindu-și. Vorbesc pentru că sunt făcuți să gândească unul cu altul și să-și vorbească unul altuia și împreună să gândească la Absolutul personal și să răspundă vorbirii Lui către ei. Vorbesc pentru că sunt făcuți să-și comunice viața ce o au din sursa comună a Creatorului.

Dar având nevoie de altul pentru a se cunoaște pe sine, omul trăiește totodată pe altul ca mister asemenea sieși. Știu, pe de o parte, că misterul altuia e ca al meu, dar, pe de alta, îmi rămâne un mister mai necunoscut pentru că nu-l trăiesc ca pe al meu și e într-un fel deosebit de al meu. Dar fără trăirea lui nu mă trăiesc pe mine. Fără cunoașterea mea ca mister, nu-l cunosc pe el ca mister și nici viceversa. Mereu știu ceva în plus despre el și mereu îl experiez ca mister. Mereu trăiesc în el o realitate deosebită de mine, dar în comunicare cu mine. Ne comunicăm unul altuia și rămânem incomunicabili. E o nouă unitate a contrastelor. În aceasta experiem împreună fondul nostru comun incomunicabil totuși, sau unitatea de ființă și deosebirea ca persoane. Pierre Emmanuel vede în unitatea acestui fond comun incomunicabil al nostru pe Dumnezeu, supremul mister, Care iradiază totuși prin noi, mai precis prin comunicarea dintre noi: „Incomunicabilul este deci existența



însăși în experiența radicală ce o face omul de sine. Cuvântul «incomunicabil» este contrariul unui cuvânt privativ, căci nimic nu e mai puțin privativ ca această experiență, chiar când e a neantului nostru. În ea, la sursa existenței, ni se descoperă două stări fundamentale și contradictorii: singurătatea noastră cu mizeria ei ireductibilă, și excesul nostru sfâșietor de a fi, țâșnit din noi pentru a deborda în toate părțile... Pentru că noi avem ca temelie incomunicabilul, noi putem comunica în el, garantul nostru, unitatea noastră desăvârșită. Dar nu putem pune în comun noi înșine ceea ce depășește tot darul omenesc, toată măsura care n-ar fi decât de la om; noi nu ne putem da pe Dumnezeu. Incomunicabilul este actul etern al lui Dumnezeu care Se dă, Iubirea nedivizată, motorul neobosit a toată comunicarea.”<sup>16</sup> Dacă am fi perfect comunicabili, n-am mai avea după o vreme nevoie unul de altul.

Predându-mă altuia, rămân totuși în mine însumi inconfundabil; și celălalt la fel. Cu cât mi se predă mai mult, cu atât îl simt mai prezent în mine, ca deosebit de mine. Nu pot dispune de el și nici el de mine. Dar ne putem preda prin jertfă, cu voia, unul altuia. Și nu pot fi întreg fără o comunicare cu el, fără să mi se dea el întreg și eu, lui, întreg. Cuvintele ne arată ca doi (sau mai mulți), căci sunt mijloc de comunicare între noi, dar ne țin în același timp distincți și necesari unul altuia în distincția noastră, sau tocmai din pricina ei. Suntem neputincioși să ne comunicăm conținutul misterului propriu unul altuia prin cuvinte, deși ele ne sunt mijloacele de comunicare a lui

---

<sup>16</sup> *La face humaine*, p. 99.

ca fapt. Ne susținem viața prin comunicare reciprocă și totuși rămânem conținuturi de mistere incomunicabile. Ne susținem viața continuu prin comunicarea continuă ca mistere, prin faptul că nu ne epuizăm în ceea ce ne comunicăm. Aceasta ne ține mereu vie dorința de a primi tot mai mult din altul, prin comunicarea lui. Ne simțim de o ființă, dar persoane deosebite, inconfundabile. Trăim în comun aceeași ființă, dar în mod deosebit. Și nu o putem epuiza în comunicare nici ca ființă comună, nici ca ființă trăită de fiecare în alt mod, ca persoană inconfundabilă. Celălalt îmi rămâne, chiar prin voința lui de a mi se comunica tot mai mult, un zid peste care nu pot trece. Aceasta arată că nu eu am produs persoana altuia și nici ea nu s-a produs pe sine, și deci nici nu ne putem desființa în ceea ce avem fiecare deosebit de trup. Nici părinții nu produc persoana copilului și nici nu o pot face, prin educație, întru totul ca a lor. Fiecare persoană ce vine pe lume e unică, fără voia ei și a altora. Aceasta arată că fiecare persoană e adusă la existență de un suprem Cauzator de persoane ca mistere, având în Sine ca mister suprem virtualitățile persoanelor unice. „Nașterea” din părinți se adaugă la „facerea” lui Dumnezeu. De aceea, nu pot trece peste acest produs al „facerii” Lui.

Herbert Mühlen, din faptul neputinței de a trece peste persoana celuilalt, a dedus argumentul personalist al existenței lui Dumnezeu și a văzut, în neputința de a pătrunde în taina aceluia, „sfințenia” lui, căci a văzut în aceasta transparența lui Dumnezeu prin ea. Facem experiența lui Dumnezeu în întâlnirea cu altă persoană. Trăim în altul atât limita noastră și deci neprovenirea persoanei lui de la noi, cât și deschiderea unui orizont dincolo de persoana

lui, limitată și ea. Cu cât îl trăim mai intim pe altul ca mister, dar ca mister dependent, cu atât Îl trăim mai mult pe Dumnezeu, și invers. Trăim în aceasta o nouă trebuință de transcendere nesfârșită.

„Referirea concretă la oricare altă persoană revelează și face posibilă referirea apriorică la ceea ce e mai înalt și de aceea, pentru creștini, referirea la orice altă persoană este referirea la ceva antepenultim; punctul final al referirii lor este Dumnezeu însuși, prin Care avem harul și nădejdea, care sunt deja prezente în dragoste.” „Posibilitatea trăită a dezmarginirii, experiată totdeauna în întâlnirea personală, depășește infinit limitarea reciprocă experiată în fascinația pentru altă persoană.”<sup>17</sup>

Chiar în misterul inepuizabil și în același timp nedepplin satisfăcător, pentru mine, al altuia, Îl trăiesc pe Dumnezeu care, pe de o parte îl susține pe acela, pe de alta, îl depășește. Iar misterul altuia nu-l pot face să se evapore prin nicio apropiere a mea de el. Cu cât mă apropii mai mult de o persoană prin iubire, cu atât sunt mai uimit și mai coplesit de misterul lui. De altfel, aceasta se întâmplă și cu misterul meu. Cu cât mă aprofundez mai mult în meditația la mine, cu atât îmi devin mai de neînțeles. Cu cât mă trăiesc mai profund, cu atât îmi dau mai mult seama de neputința de a mă cuprinde, de a mă înțelege. Și totuși, nu mă pot mulțumi nici cu mine, nici cu celălalt; cu cât ne apropiem mai mult, cu atât ne cerem mai mult după depășirea noastră, ca să găsim pe Dumnezeu, și invers. Cu cât ne apropiem mai mult, ne pătrundem de neputința de a gândi și vorbi în mod adecvat despre Dumnezeu, deși Îl

<sup>17</sup> *Entsakralisierung*, Padeborn, 1971, pp. 117, 118.

simțim mai mult în această apropiere a noastră. Cu cât ne vedem mai mult ca limitați, cu atât ne simțim mai mult ca destinați unirii cu Absolutul personal.

Celălalt îmi este și graniță, dar și sân care mă primește și peste care nu pot trece fără să mă păgubesc și pe mine însumi. Numai prin aceea mă transcend pe mine, ies din păruta infinitate a mea, care e mai degrabă o închisoare, că sunt primit într-o altă adevărată realitate, pe care nu mi-o pot anexa. Realitatea adevărată a lui o trăiesc chiar în faptul că am nevoie să fiu primit de el, ca să mă transcend. Nu pot intra în hotarul ființei lui fără voia lui. Iar odată ce mi se deschide, îl descopăr ca pe o altă infinitate pe lângă cea a mea. Sau abia prin ea mi se deschide și infinitatea mea ca infinitate vie, sau mi-o trăiesc comunicând-o altuia. Dacă nu e altcineva care mi se deschide, rămân în păruta infinitate a sărăciei mele. Însă când e o deschidere reciprocă adevărată, ne transcendem împreună spre Infinitul absolut, trăindu-ne, pe de o parte, fiecare și în mod reciproc insuficiența existenței, pe de alta, transparența spre Infinitul absolut. În acest sens, cei ajunși „în sânul lui Avraam” trăiesc în el, sau prin el, în sânul lui Dumnezeu.

Și dacă omul ca persoană nu se poate realiza cu adevărat decât fiind primit de o altă persoană, el nu se poate realiza în mod total satisfăcător decât dacă Absolutul spre Care tinde e și El o Persoană care-l primește, fiindu-i totodată o supremă graniță, care nu e o extindere proprie simplă, mărunță.

Pe de altă parte, chiar în Sine însuși, Absolutul ca Persoană desăvârșit realizată trebuie să fie nu numai o Persoană care se extinde, ci și una care e primită de altă Persoană. În felul acesta, înțelegem cum Comuniunea interpersonală,



sau Sfânta Treime, e forma supremă a existenței. Numai în Ea, sau prin Ea, se trăiește adevărata infinitate. Un dumnezeu care n-ar fi o persoană ce se dăruiește și e primită din veci de altă persoană ar fi dumnezeul unei părute infinități. Infinitatea e în persoană. Mai precis, e trăită de persoane în comun.

h) Importanța eternă a fiecărei persoane în unicitatea, dar și în comunicarea specifică adusă de ea celorlalte și de celelalte, ei, se arată prin faptul că fiecare persoană cunoscută odată ne rămâne de neuitat; și anume în măsura în care am realizat oarecare comunicare personală cu ea. Dacă ar fi toate la fel, n-ar putea rămâne neuitate. Fiecare pune o pecete vie a ei pe viața spirituală a celei cu care a comunicat. În aceasta se arată valoarea veșnică imprimată fiecăreia de Dumnezeu. Nu o uităm noi, pentru că e o existență vie, unică, și a pătruns în noi prin comunicarea unică, cum nu sunt unice și nu pătrund în noi spiritual plantele și animalele, decât ca specii inconștiente, nu ca persoane unice.

Unicitatea și imprimarea de neuitat a oricărei persoane în mine se poate arăta și în neputința de a uita răul ce mi l-a făcut, când nu sunt în stare să trec de la acest rău la taina pozitivă, plină de bogății nesfârșite a ei, care copleșesc un act rău pe care mi l-a făcut vreodată. Dar aceasta îmi tulbură și vederea îndreptată spre mine și mă ține într-o dușmănie care este una cu superficialitatea. L-am coborât și pe el și pe mine la treapta de ființă nespirtuală. Aceasta mă izolează de toți, dar mă ține în același timp legat, prin reaua amintire și prin ne iubirea continuă, într-o legătură chinuitoare cu ei. De aceea e atât de necesar să dăm iertare celor ce ne-au făcut rău, precum e necesar să primim iertare de la cei cărora le-am făcut vreun rău, sau nu le-am

făcut binele datorat. Căci și aceasta împiedică comunicarea altora cu noi și a noastră cu ei. Acest lucru e necesar ca să scăpăm de amintirea chinuitoare a altor persoane și să restabilim pe veci comunicarea între noi și ele, ca unii ce ne-am îmbunătățit și deschis.

i) O altă unire de contrast care caracterizează persoana umană este caracterul trecător, dar și importanța veșnică a momentelor trăite și a faptelor săvârșite. Prin aceasta chiar persoana umană se arată, pe de o parte, temporală, pe de alta, destinată eternității. Sau persoana ridică prin ea însăși chiar timpul în planul nelimitat al veșniciei, nu întrucât rămâne mereu succesiune de clipe, ci întrucât tot ce s-a trăit din clipele trecătoare de o persoană se imprimă pentru veci în ea, ca într-un ecran unic, care se reflectă ca atare și în persoanele cu care se află în legătură ea. Aceasta face ca veșnicia fiecăreia să aibă un conținut deosebit, întrucât fiecare s-a imprimat în timp, pentru veci, de alte gânduri, simțiri, fapte trecătoare, relații. Dar veșnicia fiecăreia se reflectă în veșnicia celorlalte persoane cu care a fost în legătură, putându-le influența în bine sau în rău. O eternitate fără o conștiință personală distinctă, imprimată altfel de timpul ei și purtătoare a ei și în comuniune cu alte conștiințe personale, este de neînțeles. Eu mă voi bucura veșnic și voi bucura și pe alții de cele bune făcute în timp altora, pentru că mi le-am făcut și mie, sau voi fi chinuit veșnic de cele rele făcute în timp altora, pentru că s-au imprimat și în mine și în alții. Toate acestea reprezintă relații prelungite cu alții în eternitate. Dar iertarea e ca o apă re-creatoare, din care se nasc la viață nouă cei ce și-au greșit. Iar cele bune făcute altora și iertarea acordată lor le-am datorat faptului că i-am văzut pătrunși de mine și arătați deci mie de Dumnezeu în

taina lor și în realitatea existenței lor. Mă voi bucura deci de cele bune făcute în timp, ca de cele prin care am adâncit relația mea cu ei și cu Dumnezeu, care se prelungește într-o bucurie veșnică.

j) În general, omul este o unitate a contrastelor prin faptul că este creatură, dar totodată chip dinamic al Creatorului. Prin aceasta, tinde spre o tot mai mare transparență și lucrare a lui prin sine. El se știe în extremă dependență de El ca și creatură dar, în același timp, capabil să cugete și să lucreze liber ca un subiect și să tindă spre o legătură tot mai strânsă cu Subiectul suprem, ca să se unească tot mai mult cu El și să-L vadă în toate tot mai transparent, fără să se confunde cu El, ci rămânând ceea ce este. Mișcarea spre Absolut îl menține, pe de o parte, în calitatea de chip al Absolutului, prin ea însăși ca mister, pe de alta, prin penetrarea lui tot mai mare de El. Acestui caracter dinamic al chipului, Părinții i-au spus *asemănare*, căci prin ea se umple, pe de altă parte, tot mai mult de bunătatea generoasă a Lui.

Această înțelegere a chipului – ca unitatea cea mai cuprinzătoare a contrastelor – Sfântul Grigorie de Nyssa o exprimă prin prezentarea chipului ca totalitatea bunătaților într-un grad mărginit și într-o existență creată, dar ca atare și cu posibilitatea de schimbare, spre deosebire de Dumnezeu, Care le are pe toate ca Cel necreat și în măsură infinită și fără schimbare: „Deci chipul, purtând în toate pecetea frumuseții prototipice, dacă n-ar avea vreo deosebire în ceva, n-ar mai fi chip, ci ar arăta în toate același cu Acela, adică având în toate identitatea. Ce deosebire vedem deci între el și Dumnezeu și ce referire are chipul la Dumnezeu? Aceea că unul este necreat, iar celălalt creat. Iar deosebirea acestor însușiri are ca urmare alte însușiri deosebite. Astfel

se recunoaște că firea necreată e numaidecât și neschimbată și pururea la fel, iar cea creată e cu neputință să fie fără schimbare.”

Dar binele, tot după Sfântul Grigorie de Nyssa, nu se poate opri la nicio limită. Omul tinde mereu spre vârful divin, dar nu poate ajunge niciodată acolo. Dar în aceasta este și un pericol, întrucât omul se poate lăsa ispitit să se considere dumnezeu sau să creadă că poate ajunge la treapta de dumnezeu prin sine însuși.

k) În calitatea de chip dinamic al lui Dumnezeu și deci în năzuința de a se ridica tot mai sus, spre modelul necreat și neschimbat, omului îi sunt date însă, ca o altă formă a unității contrastelor, libertatea și responsabilitatea. Omul e dat lui însuși prin creație, dar e dat nu ca să rămână unde este, ci ca să se ridice, pe de o parte, prin efortul lui, pe de alta, prin ajutorul lui Dumnezeu într-un urcuș continuu spre Prototip. Iar aceasta o poate face numai prin unirea libertății cu responsabilitatea. Numai prin unirea ambelor, poate înainta tot mai mult spre Dumnezeu, al Căruia chip este; spre Dumnezeu, Care este binele desăvârșit, dar Care este și liber. Pe de o parte, Dumnezeu e binele neschimbat pentru că e nelimitat, pe de altă parte, binele nu poate fi impus cu sila, ci cucerit prin efort. De aceea, într-un anumit sens, în Dumnezeu binele coincide cu libertatea desăvârșită. Dar față de cine e bun Dumnezeu? Creștinismul are la această întrebare un răspuns: e bun Tatăl față de Fiul, și invers, și Se bucură fiecare de bunătatea Celuilalt și o arată Celuilalt împreună cu Duhul Sfânt. În Dumnezeu totul e bunătate, El e bunătatea desăvârșită din veci. Și un bine desăvârșit nu poate slăbi, deci nu e supus schimbării, dar în El e și libertatea deplină. Omul, nefiind în binele desăvârșit,



neschimbat, ci fiind chemat să urce continuu în el, are o libertate care se poate hotărî și împotriva binelui. Dar aceasta nu e o libertate superioară, ci una care este în creștere, prin exercitarea ei în bine. Omul e creat liber, dar îi este dată și puterea de a se face prin el însuși tot mai liber, sau tot mai neliber, dar păstrând părerea că e liber, adică de a se folosi în mod schimbător sau de a nu se folosi de libertatea lui. Libertatea e pentru el o putere pe care o poate păstra și dezvolta, dar o poate și lăsa să slăbească, lăsându-se stăpânit de poftele unilaterale ale componentelor sale inferioare. Omul e liber, dar își promovează adevărata libertate numai întărind ființa sa ca unitate omnilaterală a componentelor sale contrastante în Dumnezeu, de la Care provin toate. Nepromovând-o pe aceasta, dă drumul răului. Libertatea ține de persoană, iar persoana umană e unitatea compusă a tuturor contrastelor care leagă pe Dumnezeu cu toată creația Lui. Dând drumul răului, slăbește persoana.

Prin libertate, omul e chemat să înalțe tot mai mult ființa sa integrală în Dumnezeu. Astfel, libertatea ține de însăși natura umană – creată, susținută și atrasă de natura divină – după cum au arătat Sfântul Maxim Mărturisitorul și hotărârile Sinodului al VI-lea Ecumenic.

În libertate stă demnitatea omului creat după chipul lui Dumnezeu. Libertatea îl face pe om o ființă părtașă în mod deosebit la Dumnezeu ca Absolut. Omul vrea să fie prin sine însuși ca și Dumnezeu. Însă Absolutul ontologic e numai unul: Dumnezeu. Omul e făcut să tindă și să se unească cu acest Absolut. Numai așa poate fi tot mai părtaș la Absolut și libertate. Dar în pornirea lui spre Absolut, spre existența prin sine, omul poate vedea Absolutul și în sine sau în lume. Dar aceasta e un fals absolut, care nu-l hrănește cu viață.

În general, toate intercondiționările componentelor amintite îl arată pe om ca o unitate ipostatică sau personală a componentelor diferențiate până la cea mai mare extremitate între ele. Nici unirea nu e împiedicată de ele, nici deosebirea între ele nu e desființată de unitate<sup>18</sup>.

Dacă omul dezvoltă calitatea de unitate contrastantă omnilaterală a sa, ca persoană cu apartenență la natura umană comună, el poate progresa într-o tot mai mare unire cu toți, fără să se confunde cu ei, câștigând de la fiecare ceea ce le este propriu. Dacă, dimpotrivă, dă atenție numai la ceea ce îl deosebește de alții, înaintează într-un individualism separatist, care merge până la lupta cu ceilalți și-l sărăcește la extrem. Dar și dacă dă atenție numai ființei comune, poate ajunge la un dispreț al persoanelor ca atare, încurajându-se să omoare milioane de oameni, cu mângâierea că rămâne specia, socotită greșit că e întărită în această calitate de o gândire comună, abstractă, impersonală și schematică. Dar oamenii nu se simt bine nici când se reprimă caracterul lor de persoane distincte, care se pot îmbogăți unele prin altele, în favoarea speciei, nici când se luptă unii împotriva altora în mod individualist.

În calitatea omului de unitate a tuturor componentelor contrastante este dată, pe de o parte, necesitatea de a le menține pe toate într-un anumit echilibru, pe de alta, trebuința de a ridica acest echilibru la trepte tot mai înalte, prin transfigurarea tuturor în unirea cu Dumnezeu. Prin unitatea între toate părțile acestei sinteze, omul are în el setea apropierii de Absolut și destinația de a le împăca pe toate

---

<sup>18</sup> *Despre cele două voințe ale lui Hristos Cel Unul și Dumnezeuul nostru*, PG 91, 201.

în Dumnezeu. Iar dacă nu satisface această sete, părțile care îl leagă pe om de lume prin trup ajung să se impună în mod exclusiv, sărăcindu-l și chinuindu-l. În cazul dintâi, componentele omului se integrează tot mai mult în unitatea lor, prin străbaterea aspectelor înrudite cu Dumnezeu de către El; în cazul al doilea, componentele înrudite cu lumea tind să se afirme singure, slăbind sinteza umană și făcându-l pe om trup opac, legat de o lume opacă și o ființă sărăcită spiritual. Ele iau, în acest caz, un caracter de contrarii sau de antiteze contradictorii, în loc de a fi recunoscute ca părțile întregitoare ale universului creat de Dumnezeu, concentrate în om și menite să fie tot mai penetrate, prin om, de Dumnezeu.

Toate dramele omului și ale istoriei vin din neluarea în seamă de către oameni a calității lor de unități ale tuturor componentelor și din faptul că, în această unitate, nu se pot menține în calitatea lor de componente ale sintezei ființei lor decât printr-o întărire continuă a unității lor. Unitatea în om și unitatea frățească între oameni nu se poate menține și întări decât prin înălțarea continuă a calității lor de componente ale întregului uman, legat de Dumnezeu, spre Dumnezeu.

În loc de a se vedea progresul în această înălțare continuă a echilibrului dintre componentele contrastante, el s-a văzut de cele mai multe ori depinzând de lupta dintre ele. S-a tins astfel când spre o extremă, când spre alta, și lupta dintre ele a însemnat de fapt o luptă între oameni care țineau la una sau la alta și voiau să impună tuturor punctul lor de vedere exclusiv.

Omenirea nu se poate înălța la calitatea ei decât printr-o transcendere continuă spre Absolutul personal, de la

Care vin și în Care sunt chemate să se adune toate contrastele care constituie ființa umană și creația. Transcenderea spre Absolutul personal îl duce pe om la o tot mai mare înălțime spirituală și, în același timp, la o tot mai deplină pace și unitate a sa și la o tot mai frățească pace și unitate între el și semenii săi. Căci pe măsură ce se practică, ea îl face pe Dumnezeu tot mai transparent și mai eficient în creație și, prin aceasta, îl unifică pe om, și pe om cu semenii lui în El, ca Izvor creator al tuturor.

Transcenderea de sine a fiecăruia e singura care poate duce la oprirea luptei între oameni. Dar ea e împreună cu crucea înfrânării. Numai prin această transcendere, omul se înalță tot mai mult în calitatea de om adevărat, penetrând contrastele inferioare prin cele superioare, făcând să strălucească și în cele dintâi lumina unificatoare a Absolutului. Transcenderea fără sfârșit e ținta spre care e chemat omul, e cerința interioară esențială a lui. Ea îl face tot mai unitar, dar îl menține în același timp multiplu, și îl face tot mai bogat. Prin har și efort, el se înalță tot mai sus, spre omul adevărat și tot mai frumos. Căci acestea fac în om, ca într-un chip și ca într-o oglindă tot mai clară, tot mai transparentă, frumusețea Prototipului. Creatul uman se face, prin spirit, tot mai mult transparent al Necreatului, iar trupul, tot mai mult transparent al spiritului, în loc să se facă acoperământ întunecat și opac al spiritului și al lui Dumnezeu, ca și contrar spiritului și lui Dumnezeu. Contrastele inferioare se fac tot mai mult medii și organe ale celor superioare, nu antiteze ale lor.

Efortul acesta de transcendere îl descrie un poet, opunând transcenderea satisfacțiilor ușoare și sterpe, aflate la îndemână:



*„Săgețile voastre s-au oprit pe aproape,  
A mea, zbârânăind peste munți și hârtoape,  
s-a ridicat prin noroaie și mărăcini,  
iar voi nunteați printre vecini.  
Prin smârcuri, prin sterpeciuni am umblat  
balauri să tai, cu zmei să mă bat,  
să mă apropii de neumblatul tărâm  
din drum să întorc ape, și stânci să sfărâm.”<sup>19</sup>*

Făt-Frumosul basmelor românești, fiind adevăratul om care se transcende continuu, era o frumusețe fermecătoare, plină de armonia tuturor darurilor, fiind mai tare și mai frumos ca zmeii uriași, hâzi și unilaterali.

Ca o astfel de transcendere continuă trebuie înțeleasă mișcarea neîncetată a omului creat spre Dumnezeu, de care vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul în scrierea sa *Ambigua* (cap. VII).

Dar pentru a aprecia și mai mult importanța efortului cerut omului, pentru înaintarea sa în unitatea componentelor sale și în unitatea cu Absolutul personal – Care e totodată Absolutul comuniunii –, și cu toți și cu toate în sânul Lui, e necesar să învingem falsa unitate a contrariilor, care trebuie depășită, ca una care promovează mai mult lupta decât unitatea.

Această unitate arată în ea niște contrarii ireconciliabile prin fire: viață și moarte, bine și rău, adevăr și minciună. Acestea își pun pecetea lor contradictorie și pe componentele menite să se armonizeze în om, producând lupta

---

<sup>19</sup> Lidia STĂNILOAE, *Munții*, Editura Cartea Românească, București, 1987, p. 91.

trupului împotriva sufletului, lupta eului propriu împotriva celorlalți, afirmarea existenței legate de lume împotriva lui Dumnezeu.

Dar cum poate fi învinsă lupta dintre acestea, cum pot fi aduse la armonie, eliminându-se moartea contrară vieții, minciuna ca mascare prin cuvânt a răului, lupta componentelor inferioare împotriva adevărului unității tuturor, eliminându-se prin aceasta răul în general? Ridicarea umanului din această stare de luptă între componentele lui devenite contrarii s-a realizat de Dumnezeu Cuvântul însuși, Care a și creat pe om ca unitate armonioasă, nu ca unitate în continuă tendință de sfășiere.

Moartea a fost învinsă în el de viața adevărată, întrucât a fost demascată pretenția mincinoasă a ceea ce duce spre ea ca ducând spre viață. Căci moartea și-a luat puterea din slăbirea spiritului, omul închizându-se în plăcerile trupești trecătoare, cu iluzia că acestea reprezintă viața. Lupta între egoisme a fost învinsă, demascându-se ca un rău, prin jertfa lui Hristos, din dragoste pentru oameni. Împotrivirea față de Dumnezeu a fost învinsă, demascându-se și ea ca alipire a omului la ceea ce e trecător și ca închidere față de Izvorul vieții, față de Izvorul dragostei infinite, Care e Dumnezeul iubirii sau al Treimii. Timpul a fost conciliat în Hristos cu eternitatea, setea omului după eternitate aflându-și împlinirea în învierea lui Hristos, în temeiul întăririi spiritului prin iubirea de Dumnezeu și de oameni dusă până la moarte, sau până la nesocotirea totală a plăcerilor trupești egoiste și trecătoare.

Astfel, toate s-au împăcat, în Hristos și prin Hristos, înlăturându-se lupta dintre ele, demascându-se și biruindu-se răul ca rău, minciuna ca minciună, înlăturându-se

falsa justificare a morții (sau a plăcerilor trecătoare egoiste ce duc la moarte) ca viață.

Trupul își recapătă viața prin puterea spiritului, armonia cu semenii și cu natura din puterea dragostei de Dumnezeu și de oameni, din ne-înăbușirea setei după dragostea infinită, după bucuria eternă de comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii.

În general, lupta, răul, minciuna se învinge prin depășirea concepției că tot ce există e bun, pentru că vine din unica esență, contradictorie în ea însăși, în baza unor legi de neînvins. Unde nu e decât această esență nu e posibilă nici libertatea adevărată, nici transcenderea adevărată. Acolo, setei omului de continuă depășire a strictei legități, care închide totul în ceea ce ne înconjoară, nu i se acordă atenția cuvenită.





## II

# NEMURIREA OMULUI IMPLICATĂ ÎN MIȘCAREA NESFÂRȘITĂ SPRE SINE ȘI ÎN RELAȚIILE SALE

### 1. Omul, conștiință de sine, în mișcarea de transcendere nesfârșită spre misterul său și spre Misterul absolut de Care depinde

Omul este existența care își pune întrebarea fundamentală: ce sunt? Dar ca să-și pună această întrebare, trebuie să știe de sine. Astfel, omul este un eu care știe mereu de sine, dar care-și pune mereu întrebarea: ce sunt? El e însoțit mereu de o lumină care iese din sine, dar de o lumină care e proiectată în același timp spre sine și caută să știe din ce în ce mai bine ce este sinele propriu. El își spune sieși *eu*, iar celui cu care vorbește îi spune *tu* și celui despre care vorbește sau gândește îi spune *el*, adică se folosește de pronume, în neputința de a se preciza pe sine sau pe altul, printr-un nume adecvat, ce este. „Numele” ce se dă fiecărui om nu e nici el un nume care-l caracterizează cu adevărat, ci unul care-l distinge pe fiecare om de alții. Totuși, spunând *eu*, omul exprimă realitatea cea mai pasionantă pentru sine. Spunând *eu*, exprimă sinele său conștient și

activ, ca realitatea cea mai imediată. Nu știe ce este acest *eu*, dar îl trăiește continuu la maximum. Prin *eu*, mă trăiesc în mod conștient pe mine și trăiesc toate în legătură cu mine. A doua realitate pasionantă și legată de cea imediată a eului ești *tu*. *Tu* mă verifici, mă întărești în existență. Prin tine verific ceea ce cunosc și trăiesc și ești un al doilea conținut de trăire imediată. *Tu* mă și faci să sufăr și mă rănești, după eul propriu, cel mai mult, dar mă și vindeci. Iar *el* este cel ce a fost sau va fi în rolul de *tu*, lucrând în mine sau pregătindu-mi trăirea ce mi-o produci *tu*. Ca *eu*, sunt subiect dar și primul obiect al cunoașterii, și toate le cunosc prin mine și legate de mine. Iar pe tine te cunosc ca pe cel ce te știi pe tine și știi toate în legătură cu tine sau prin tine. Dar numai prin *eul* meu te cunosc. Mă cunosc și pe mine ca centru și știu că și tu te cunoști pe tine ca centru. Numai în depășirea proprie ne completăm cunoașterea.

Cunoașterea continuă de sine, ca *eu*, a omului e, în același timp, o preocupare de sine practic continuă: se apreciază, se privește cu nemulțumire, se judecă, se bucură, regretă anumite lucruri și stări ale sale, se îndeamnă la anumite cuvinte, fapte, atitudini, planuri și se oprește de la altele. Ca centrul tuturor acestora, pe toate le referă la sine. Dar prin toate acestea e legat de alte persoane și de lucrurile din afară. Omul, mai ales, vrea să se facă pe sine cum dorește, sau cum crede că trebuie să fie. El știe de sine și se vrea pe sine, dar nu se cunoaște în întregime; și se vede că este într-un fel, dar vrea să dezvolte acest fel al lui de a fi, sau să se schimbe. *Eul* se mișcă și se schimbă continuu, rămânând totuși identic.

Dar în toate aceste preocupări de sine are ca temelie știrea de sine și ca motiv întrebarea despre ce este și ce

trebuie să devină. Aceasta înseamnă că știrea de sine nu este și o cunoaștere satisfăcătoare a sa, și constatarea, în parte, a ceea ce este nu înseamnă și o mulțumire cu ceea ce este. Mai ales în persoanele mai reflexive, nemulțumirea cu ceea ce știu de ele și cu ceea ce văd că sunt e produsă de o insuficiență pe care și-o cunosc, dar aceasta impune și o întrebare continuă cu scopul de a se cunoaște mai bine și de a se apropia de ceea ce cunosc din ele; dar aceasta impune și o întrebare continuă, în scopul de a se cunoaște mai bine și de a se apropia de ceea ce cred că trebuie să fie. Astfel, omul se întreabă continuu, teoretic și practic, despre sine, dar nu poate răspunde niciodată deplin satisfăcător. Dar tocmai prin întrebarea continuă despre sine și prin răspunsurile nesatisfăcătoare se transcende mereu pe sine. Se transcende în sensul că el caută o împlinire și un răspuns dincolo de sine, neaflând în sine răspunsul deplin. În întrebarea despre sine se include și întrebarea despre o supremă existență, de care-și dă seama că depinde.

În ceea ce am spus se arată o caracteristică specială a persoanei umane. Numai omul se întreabă și numai el nu poate răspunde niciodată exhaustiv. Însă a ști de sine, dar a și întreba de sine, e un lucru extrem de important. Animalul nu-și poate pune întrebări despre sine, pentru că nu știe, în general, de sine. Apoi, chiar în a nu putea răspunde niciodată satisfăcător la întrebarea ce este, se arată că omul e mai mult decât tot ce se poate defini, că niciodată nu se poate cuprinde, oricâte răspunsuri noi și caracterizări și-ar da despre sine. Își manifestă în aceasta conștiința incomprehensibilității sale. Dar el știe că depinde de ceva care depășește cuprinderea sa. Prin aceasta își adaugă conștiința

că are ființa sa în dependența de un infinit deosebit de sine, mai presus de cuprinderea sa, care imprimă și existenței umane o incomprehensibilitate.

S-a spus de aceea că persoana umană este un mister: este apofatică sau inexprimabilă în sens propriu. Dar e un mister care știe de existența sa ca mister și care e capabil să întrebe despre sine. Ba chiar trebuie să întrebe despre sine. Fiind conștient că e un mister, omul e în același timp conștient că poate progresa și trebuie să progreseze în cunoașterea misterului său. Dar, totodată, are conștiința că niciodată nu va ajunge la capătul misterului său, dându-și seama că rădăcinile ființei sale sunt susținute de un Infinit, cu Care e legat și de Care depinde. El e o lumină care luminează din întuneric. Socrate a formulat sentința: „Știu că nu știu nimic”. E o sentință care se referă în primul rând la om, sau și-o spune omul despre sine însuși. Dar chiar negația lui Socrate are și ceva pozitiv în ea: *omul știe că nu știe nimic*. Animalul nu știe de aceasta. La aceasta se mai poate adăuga: omul este un sine sau un eu care se întreabă mereu despre sine, care e nemulțumit că nu știe destul despre sine, sau că nu se poate defini. El nu poate răspunde niciodată deplin satisfăcător întrebărilor sale, dar trebuie totuși să și le pună mereu. Faptul că nu încetează de a se întreba mereu despre sine arată că el știe că este un sine propriu-zis, care se întreabă mereu despre sine și care prinde totuși câte ceva despre sine și speră să prindă mereu altceva și altceva, dar niciodată nu se va mulțumi cu ceea ce va răspunde, sau totdeauna va spune, după răspunsurile sale, că rămâne mai departe nemulțumit și că va continua să întrebe. Prin aceasta știe totdeauna că e mai mult decât știe și vede din sine. Știe că *este* și acest *este* e un mister care depășește orice



reuşeşte să ştie despre sine. E un mister trăit în mod conştient. Ştie că e un subiect care ştie ceva, că e deci persoană.

Chiar în conştiinţa omului de a şti că nu se poate defini se arată că el trăieşte ca o existenţă mai adâncă decât se poate cuprinde. Într-un fel, omul ştie despre sine mai mult decât poate cuprinde. Chiar trăirea sa conştientă ca mister îi lărgeste conştiinţa sa despre sine. El se cunoaşte şi în acelaşi timp nu se cunoaşte. Despre el se poate spune ceea ce spune Sfântul Dionisie Areopagitul despre Dumnezeu, că negaţia e tot aşa de adevărată ca şi afirmaţia. Eu îmi sunt cunoscut mie însumi şi prin faptul că mă ştiu mai presus de cunoaştere, pentru că port în mine pecetea lui Dumnezeu, Care îmi e şi cunoscut şi necunoscut. Chiar întunericul sau misterul propriu îmi este totodată o lumină; şi lumina e întuneric sau îl luminează ca mister. Nereuşita continuă de a epuiza prin cunoaştere misterul propriu îl mână pe om la o transcendere eternă, care e totodată o îmbogăţire eternă a vieţii şi a cunoaşterii sale. Chiar aceasta îi dă perspectiva nemuririi sale.

Astfel, omul e, pe de o parte, un mister, pe de alta, are în conştiinţa şi experienţa de sine o lumină proiectată neîntrerupt din sine spre sine şi spre misterul suprem de care ştie că depinde. Conştiinţa de sine îl însoţeşte neîncetat, ca o conştiinţă ce vrea să ştie tot mai mult despre sine. Numai în somn, ea nu funcţionează. În acelaşi timp, prin conştiinţa de sine, omul nu ştie numai că este, ci ştie şi că este diferit de toţi şi de toate, căci vede în jurul său şi alte persoane şi o lume de lucruri cu care e în legătură necesară. El poate face deci deosebiri între mistere, fiind şi legat de ele. El le sesizează şi ca alte mistere, prin cunoaştere insuficient definitorie.

Prin conștiința de sine, omul se examinează adeseori pe sine, în trăsăturile sale distinctive care-l deosebesc de alții, dar niciodată nu ajunge să înțeleagă ce este el, deși trăiește ca diferit de alții. Știe că este și că este distinct de toate, dar nu știe exhaustiv ce este și tot ceea ce îl deosebește de alții. Dacă ar fi numai trup material, ar termina repede cu conștiința de sine. Conștiința și conștiința de sine îi sporește prin îmbogățirea continuă cu cunoștința lumii obiectelor și a celorlalți oameni, dar niciodată nu ajunge la o înțelegere deplină a sa și a tuturor lucrurilor și persoanelor. Sinea proprie îi rămâne mereu o taină insondabilă, ca și sinea altora și lumea întreagă, deși prin trăire și prin observare își este și el și îi sunt și toți și toate, într-un anumit grad și fel, cunoscute. Cel mai necunoscut rămâne Misterul de Care depind toate, inclusiv sinea proprie, deși, pe de altă parte, știe de existența Lui prin judecată și printr-o anumită trăire a Lui, ca de Cel de Care depind toate. Omul se îmbogățește nu numai prin ceea ce îi comunică alții, ci și prin lumea obiectelor, datorită faptului că prin conștiința de sine și prin cunoștința despre ele se vede mai înalt decât ele, dar și prin faptul că găsește, chiar în materialitatea lor, sensuri care depășesc această materialitate, dar și puterea sa de înțelegere și care îi pun întrebări: de unde sunt, cum se țin împreună, spre ce scop există? Și cum omul nu poate să nu se întrebe despre acestea, lucrurile lumii țin oarecum la el, sporind taina lui. El există în legătură cu ele, el trebuie să-și exercite funcția de lumină a lor, pentru a se lumina pe sine, dar nu o poate face în mod suficient. El e lumina lor, dar are nevoie de ele ca să-și împlinească această funcție, precum și ele sunt făcute să contribuie la a-l face pe om – prin lumina proiectată de el asupra lor,

dar și prin cea descoperită de el în ele – mai conștient de sine. Lumea e dependentă de el, dar nu în existența și în structurile ei; și el e dependent de lume în existența lui, în vederea valorificării ei, dar și a valorificării mai depline a sa. Deci amândoi sunt dependenți unul de altul în lumina pe care și-o dau reciproc, dar și de un Subiect superior și lumii create, dar și omului creat de El în legătură cu lumea; de un Subiect care Se arată stăpân al amândurora, prin faptul că i-a creat în dependență între ei, în scopul luminării și valorificării reciproce. Întrucât omul vede neputința lumii de a se valorifica prin ea deplin și neputința lui de a trece și el peste anumite limite în valorificarea ei, își dă seama că lumea nu e ultima realitate și nici el ultimul stăpân al ei, ci amândoi se transcend reciproc spre un Subiect superior. Cuvântul suprem, Care a creat lumea rațională ca obiect și pe om și pe semenii săi ca ființe raționale subiective, continuă să formeze la nesfârșit pe fiecare, prin cuvintele pe care le spune prin lume oamenilor și prin semenii săi.

Dar, deși în dependență reciprocă în rostul valorificării lor, între om și lume este o ierarhie valorică. Omul deține poziția superioară față de lume prin conștiința prin care descoperă sensurile ei și prin libertatea lui de a o organiza în diferite moduri, adeseori alternative. Lumea are ca scop pe om, dar nu prin ea, ci printr-un Subiect care pune pe om ca subiect, care o folosește, deasupra ei.

Omul e o lumină prin care se luminează în primul rând pe sine, din sine, dar dându-și seama că nu din sine, în ultimă analiză. Se luminează pe sine, dar în legătură cu alte persoane și cu lumea, și ajutat de ele. Și am spus că se luminează pe sine și luminează în parte lumea, ca o lumină

ce răsare din întunericul său luminos, dar nu numai din întunericul luminos al lui, ci și din Cel de Care depinde și din toate cuvintele ce i le spune Acela prin lume și prin semeni, sau din toată existența lor. Toate se luminează și toate rămân taine. Absolutul de Care depind toate este lumina supremă și în același timp întunericul sau misterul suprem. Cel mai aproape de om e misterul sinei proprii. Ea îl caracterizează și e esența lui. Dar omul, deși știe de ea, nu ajunge la esența și temelia sa. Omul e identic cu sine și, în același timp, prin conștiința de sine a sinei sale e susținută în el o anumită dualitate, mai ales că prin sinea sa vede și o temelie a sa deosebită de ea. De aici și numele de *conștiință*, care exprimă natura unei cunoașteri în care omul nu e singur. El nu poate ajunge niciodată la sentimentul unei totale singurătăți sau, în singurătatea sa, e chinuit de sinea sa ca de un altul; ea se cere după întâlnirea cu altul, sau știe că, chiar dacă e despărțit de toți și de toate, undeva există cineva deosebit de sine. În această conștiință a sa se reflectă faptul că în sinea sa este prezent Subiectul cel mai presus de ea. Sinea sa susține conștiința omului despre ea, dar ea se sustrage unei cunoașteri depline a ei. Omul e o existență singular-duală care, pe de o parte, e lumină arătată, pe de alta, izvor de lumină de necuprins. Prin această dualitate se depășește pe sine, căci își dă seama că sinea sa e izvor de lumină prin ceea ce este în ea, dar dincolo de ea. Sinea omului susține mereu interesul conștiinței lui față de ea. Ea se află într-un dialog care nu e numai între ea și ea, ci e un dialog care se alimentează mereu din Cineva mai presus de ea. Sinea sa nu se predă niciodată total conștiinței sale despre ea, ca dovadă că nu poate ieși din legătura cu taina Celui mai presus de ea.



Sinea cunoscătoare înaintează mereu în cunoașterea sa, dar nu ajunge niciodată să-și cuprindă temelia sa.

Dar sinea, ca realitate niciodată epuizabilă în cunoaștere, e un izvor de îmbogățire pentru o cunoaștere fără sfârșit. Iar aceasta arată pe om ca unit în sinea sa cu Izvorul infinit al realității și al luminii, cu Dumnezeu – Viața fără de sfârșit, Izvorul nepuizabil de îmbogățire spirituală și cunoaștere. În această legătură cu Dumnezeu Cel infinit în viață și în lumină stă misterul persoanei umane. Omul soarbe mereu din viața și lumina nesfârșită a lui Dumnezeu chiar prin sinea sa, dar rămâne mereu departe de capătul deplinei vieții și lumini. El rămâne persoană distinctă, dar nedezlegată de Dumnezeu – Izvorul vieții și al luminii. El nu e Dumnezeu, dar e în comunicare cu Dumnezeu și, de aceea, nu e niciodată cunoscut deplin, căci prin aceasta ar trebui să-L cunoască pe Dumnezeu deplin. E un abis la al cărui fund nu se poate ajunge, pentru că acest abis închis în sine nu e abisul lui, ci e deschis abisului lui Dumnezeu ca loc în care omul e afundat. *Eul* apare ca: *eu* cunoscător, *eu* cunoscut, și *eu* mister necunoscut. Omul e, și prin aceasta, un chip al Treimii.

Sunt totuna *eu* cel ce cunosc și cel cunoscut, și totuși în acțiunea cunoașterii se ivește o anumită dualitate între *eul* cunoscător și *eul* cunoscut. Dacă aș fi numai un *eu* cunoscător, n-aș fi preocupat decât de lucrurile și de persoanele diferite de mine. Dacă omul n-ar avea o conștiință de sine, n-ar fi nici cunoscător. Deci omul nu poate avea o viață spirituală decât prin această dedublare în *eu* cunoscător și *eu* cunoscut, din care ultimul e afundat în infinitul dumnezeiesc. Dacă n-ar fi această dedublare, omul nu s-ar deosebi de animale. Animalul e mișcat și el de trebuințele sale

trupești. Dar această mișcare nu e susținută de o conștiință de sine. E ceva analog proceselor din trupul omenesc, nesezitate de om prin conștiință.

În om are loc o „îndoire” a sa spre sine. Ca eu cunoscător, omul se întoarce spre sine ca eu cunoscut. Se întoarce spre sine prin conștiința de sine, se privește pe sine cu lumina conștiinței de sine. Primind lumina din această conștiință, o întoarcere spre sine. Și în cunoștința de sine e atâta lumină, câtă primește din conștiința de sine. Dar totuși o vede răsărind dintr-un fond de mister în care tinde să pătrundă. Și chiar dacă nu-l poate pătrunde, are altfel conștiința și cunoștința lui: prin trăirea lui. Sinea îi alimentează lumina cunoașterii ei, dar lumina aceasta îi face sinea numai în parte cunoscută. În măsura în care e mai cunoscută, îi revelează mai mult calitatea de mister. Aceasta pentru că *eul* meu cunoscător nu se știe numai pe sine ca *eu* de cunoscut, ci și un adânc în care e afundat sau de care e străbătut. Căci *eul* de cunoscut se prezintă *eului* cunoscător nu numai ca *eu* de sine, ci mai mult decât atât. În această calitate se prezintă ca având în sine rezerve inepuizabile, care-l depășesc. Prin aceasta, chiar *eul* cunoscător se știe pe sine primind lumină nu numai de la *eul* de cunoscut, ci și de la ceea ce e mai presus de el, ca licărind în el etern rezerve necunoscute, sau fiind într-o legătură intimă cu Dumnezeu.

Astfel, în trebuința de a se întreba mereu și de a-și da mereu alte răspunsuri se arată că omul e însetat și de o infinitate de alt ordin. În însetarea de infinit în cunoștința de sine, omul știe de o infinitate reală care nu e a sa. Chiar răspunzându-și nesatisfăcător la întrebări, el sporește nu numai în cunoașterea de sine, ci și în cunoașterea despre Dumnezeu și, astfel, se și depășește pe sine. De aceea,

niciodată nu ajunge la sfârșitul întrebărilor și răspunsurilor sale și al cunoașterii sale, sau al setei sale de mai multă viață, care implică și o cunoaștere sau sete de Dumnezeu.

Dar aceasta implică trebuința de a-și prelungi existența în veci. Căci nimic nu pasionează și nu bucură mai mult pe om decât cunoașterea a toate și unirea cu toate, care nu se poate realiza decât în cunoașterea și unirea cu Dumnezeu. Dacă niciodată nu-și satisface deplin setea cunoașterii și a unirii cu toate, niciodată nu va ajunge la capătul înțelegerii depline a existenței sale. Sfântul Grigorie de Nyssa a vorbit de epectazele omului. Omul se întinde mereu de la ceea ce știe – de la bunătatea și bucuria atinsă – la o cunoștință mai înaltă a bunătății și a bucuriei. Niciodată nu isprăvește a se cunoaște pe sine. În setea sa nesfârșită de a se cunoaște, de a se face mai bun și mai unit cu toate e implicată setea după existența fără sfârșit și viața fără margini. A se opri undeva, la o margine, înseamnă a suferi pe urmă de o plictiseală de moarte. Iar din faptul că omul niciodată nu ajunge să se cunoască și să se realizeze deplin, în comuniune cu toate, urmează concluzia firească a modestiei pe care trebuie să și-o mărturisească continuu. El e o ființă minunată în bogăția ei, dar mai ales în conștiința bogăției la care poate ajunge. Însă în faptul că niciodată nu ajunge la deplina mulțumire cu ceea ce cunoaște și cu realizarea sa ca om din comuniunea cu ceilalți se arată că bogăția aceasta nu e prin ei, ci e legată de un izvor deosebit și are nevoie de o existență eternă și de o comunicare cu Absolutul personal pentru a fi dobândită.

Omul e dotat cu facultățile sufletești prin care poate avea setea de a cunoaște și de a răspunde acestei dorințe de a se cunoaște și de a cunoaște tot mai mult, și de a realiza prin bunătate o tot mai adâncă și mai largă comuniune,

care-l duce la comuniunea cu Absolutul personal. Adică e dotat cu o rațiune, sau, în general, cu puterea înțelegerii și cu pornirea de a fi bun și tot mai bun.

Chiar și numai în setea de a cunoaște se arată că e dotat cu rațiune și cu voință, spre a înainta în acest sens. Dacă n-ar fi dotat cu înțelegere, n-ar avea setea de a înțelege și voința de a cunoaște, de a se înțelege cu alții și de a se bucura de darurile ce i le pot comunica ei. Dacă n-ar fi dotat cu rațiune și cu voința de a cunoaște și de a se uni cu toți la nesfârșit, nu s-ar întreba la nesfârșit despre sine și despre misterul său. În însăși întrebarea continuă despre sine și despre misterul său se arată dorința și voința de a cunoaște și de a se uni prin cunoaștere și bunătate cu toți, simțind că numai așa va ajunge să fie fericit.

Legat de această sete și de putința de a se cunoaște și de a cunoaște tot mai mulți semenii, și de a înainta la o tot mai mare comuniune cu ei, este și faptul că persoana umană e, pe de o parte, mereu aceeași, pe de alta, mereu nouă. Dacă n-ar fi mereu aceeași, n-ar fi în ea setea și putința înaintării la nesfârșit, voința de a fi mereu mai fericită în comuniune cu alții. Deși devine mereu nouă, ea se bucură de această nouătate sau de o bogăție și înțelegere mereu nouă, pentru că rămâne mereu aceeași. Omul poate spune despre sine și despre legătura sa cu toți și cu toate alte și alte lucruri și vrea să se vadă ajuns la alte trepte ale binelui sau ale comuniunii iubitoare și cunoscătoare cu ei, pentru că rămâne mereu același. De aceea, niciodată nu se satură de aceasta. Dimpotrivă, setea lui după aceasta a devenit tot mai mare, pe măsură ce înaintază mai mult în ea. Iar în această putință și trebuință de a se întineri mereu prin comuniunea cu alții, dar rămânând același, se arată iarăși că ființa lui este însetată și destinată



veșniciei. Mereu va aștepta omul alte și alte manifestări de atenție din partea altora și mereu va fi capabil și pornit spre alte și alte manifestări de atenție spre alții, pentru că e mereu același, dar poate fi mereu nou. Aceasta este înaintarea de la „a fi” la „a fi bun” și la „a fi veșnic bun”, de care vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul. Cine a ajuns să fie cu adevărat bun voiește să fie mereu sau veșnic bun.

Din toate cele ce putem spune despre persoana omului rezultă că el este un subiect care gândește, simte, lucrează continuu și este însetat să facă aceasta veșnic, într-o tot mai mare comunicare cu alții. Cunoștința mea despre subiectul meu se îmbogățește la nesfârșit din cele pe care le face, le gândește și le simte în comunicarea cu alții.

Toate lasă urme în el, dar rămâne totuși identic. Este același, dar a devenit tot mai bun, tot mai înțelegător. Îi cunoști trecutul, planurile de viitor, un fel propriu de a gândi, de a simți și de a lucra. Toate au lăsat urme în el, dar el însuși a rămas același, mereu indefinit și necuprins, dar, pe de altă parte, distinct de toate. A devenit mai bun, mai înțelegător, dar în acestea se simte modul propriu al bunătății și al înțelegerii. Trecutul gândirii, simțirii și lucrării lui s-a imprimat în el, arătându-l cum a crescut, dar și cum cel care a crescut este același. Mă disting sau sunt distinct tot mai mult de alții, în măsura în care sunt tot mai unit cu ei, dar nu pot exprima deplin ceea ce mă distinge și nu o pot exprima nici alții, deși se simt și ei tot mai uniți cu mine. Caracterul sinei mele nu se șterge niciodată, dar ea devine mereu nouă în căldura afecțiunii ei și în dorința de a se bucura de mai multă căldură și afecțiune. De aceea rămâne mereu cu neputință de definit deplin, oricât aş cunoaște din ea. Îmi rămâne ca *eu* de definit, dincolo de *eul* cunoscător, căci îndată ce mă văd ca *eu* cunoscut,

ca *eu* ce mă văd nu sunt văzut deplin și sunt mereu altfel și altfel în felul de a cunoaște. În felul acesta eu îmi voi rămâne mie însumi pururi necunoscut, ca cel ce gândesc sau fac ceva. Dar nici ca *eu* cunoscut nu pot ajunge vreodată la capătul lui prin cunoaștere. Chiar făcând abstracție de Subiectul transcendent de Care depind, sunt o treime: *eu* cunoscător, *eu* cunoscut și *eu* mister necunoscut. Apoi prin felul că mă știu mereu același, dar sunt mereu altfel, și altfel caracterizat prin ce am gândit și făcut, am îndoieli în ceea ce privește felul meu de a fi și în privința a ceea ce este mai bine să fac. Sunt sigur că sunt un eu distinct, unic, dar mă îndoiesc în cunoștința felului de a fi și de a lucra cum se cuvine. *Cogito, ergo sum* este însoțit de: *dubito de mundo in quo sum*. Aceasta mă face să socotesc că nu am adevărul în mine, ci dincolo de mine, că nu exist prin mine, ci prin Absolutul superior mie, în Care este și singur adevărul. Aceasta mă face să mă transcend continuu nu numai în cunoașterea de mine, ci și în cunoașterea adevărului de dincolo de mine. Niciodată nu ajung însă, prin această transcendere, la adevărul deplin, la identificarea mea cu adevărul. Căci aceasta nu o are decât existența deplină și din veci realizată.

## 2. Raportul între *eu, tu și el* și transparența Sfintei Treimi prin acesta

În mod direct și permanent, eu nu mă trăiesc decât pe mine. Eu adun în mine toată cunoștința de la tine, de la el și de la lume (care n-are o inițiativă în a mi-o comunica) și o

comunic ție și lui. Totul trece prin mine. Ce nu vine în mine nu știu. Ce nu aflu eu că se comunică, iarăși nu știu. Chiar dacă vin cunoștințele de la tine către el și de la el către tine, dacă nu vin și la mine, eu nu știu de ele. Chiar dacă le comunică semenii mei între ei, dacă nu știu și eu de aceasta, e ca și când nu și le-ar comunica.

În acest sens, *eu* sunt centrul adunător și răspânditor de lumină. Iar dacă nu existați *tu* și *el*, nu pot aduna lumina, n-am cui s-o comunic și nu știu de adunarea și de răspândirea ei de către tine și de către el. Dar tot *eu* știu că și *tu* și *el*, și alții, sunteți fiecare un *eu*, sau un centru adunător și răspânditor de lumină ca și mine.

Dacă n-aș ști *eu* de tine și de el, n-aș avea de unde aduna lumina și cui o dăruie. Dar *tu* și *el* sunteți centre pentru mine, mai ales pentru forța comunicantă și solicitantă pe care o aveți față de mine.

Cum se împacă această părută contradicție a centralității mele și a dependenței mele de centralitatea celorlalți? Cum se împacă faptul că numai prin mine știu totul, dar fără tine și fără el n-aș ști nimic sigur? Din faptul că *eu*, *tu* și *el* nu ne suntem simplu exteriori, ci într-un anumit sens *tu* și *el* sunt legați de interioritatea mea și o condiționează, formând împreună un triunghi, eu dețin poziția unui unghi fix, dar al unui unghi care nu e în afara legăturii cu celelalte două unghiuri. În modul cel mai direct știu numai de mine, dar nu știu de mine fără ca, chiar prin știința mea, să știu și de tine și de el. Eu știu că nu mă realizez decât răspunzând solicitărilor conștiente ale celorlalți și nevoii mele de a mă comunica lor.

Eu sunt peretele transparent și izvorător de lumină, avându-te în față pe tine și în lateral pe el – ca alți pereți

transparent și izvorători de lumină și de solicitări. Fără tine și fără el, eu n-aș fi o curte vie și luminată. Eu știu de mine direct că trimit lumină spre tine și spre el și tot eu știu că tu trimiți lumina ta comunicantă și solicitantă spre mine și că amândoi trimitem lumina spre el și el, spre noi. De tine știu numai prin mine, dar nu fără să aflu de la tine că te deschizi prin ascultare mie, că tu mi te comunică și că mă deschizi pe mine ție prin solicitare, și că eu am nevoie de tine și tu de mine. De peretele din față știu direct, pe când despre cel lateral știu prin faptul că îmi comunică tu, sau că mi s-a comunicat și mi se va putea comunica, ca și tine. Uneori locul peretelui din față rămâne ocupat, dar știu că el e locul ce poate fi ocupat de un perete lateral: în rolul acestui perete poate intra când unul când altul din pereții multipli laterali în calitate de *el*, în care caz *tu*, ca peretele din față, treci în rol de perete lateral.

Dacă n-aș fi decât eu și n-aș ști decât de mine, aș fi închis în singurătatea mea. Sau n-aș ști nimic de mine, nici de datoriile mele față de tine și de alții. Fiecare trăiește cu adevărat ca *eu* numai știind de *tu* și de *el* – numai știind că se știu și ei ca *eu*, cu atenția ascultătoare, solicitantă și comunicantă îndreptată spre sine – care e văzut de ei ca *tu* și *el*, sau cu această atenție îndreptată spre alții, în calitate de alți pereți sau ca celulele, legate între ele, ale unui fagure de miere. Dacă n-ar fi cineva care să-mi spună: „*te iubesc*”, sau care să spună de mine prin altul: „*îl iubesc*”, sau: „*îți cer*” sau „*îi cer*”, și: „*îți comunic*” sau „*îi comunic*” cutare lucru, nu m-aș mai simți un centru de viață pentru alții, ci în afara oricărei atenții. Eu mă știu ca centru pentru ei, dar îi știu și pe ei ca centru pentru mine. Dar eu trebuie să știu aceasta. Eu sunt centrul pentru ei, dar am nevoie de tine și de el, ca



centre pentru mine, sau ca să constat că sunt recunoscut ca centru al lor, cum și ei, pe de altă parte, sunt centre ale atenției mele. Valoarea deplină a fiecăruia se susține prin recunoașterea fiecăruia de către ceilalți.

În raportul dintre *eu, tu și el*, se reflectă raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi.

Omul îl simte pe celălalt ca centru de putere și de autoritate solicitantă pentru sine, dar numai dacă acela e un focar iradiant de atenție și de iubire pentru celălalt. Nu în mine e puterea pentru mine, ci în altul, dar în mine e puterea pentru altul. Vom vedea că această putere a altuia pentru mine stă în dăruirea aceluia mie și puterea mea pentru altul, în dăruirea mea aceluia: „Care dintre voi va vrea să fie întâiul, să vă fie vouă slugă” (*Matei 20, 27*). Dar trebuie să existe un izvor personal din care să iradieze cu adevărat o iubire și o dăruire atotgeneroasă și nețărmurită. Altfel, oamenii n-ar avea de unde lua puterea pentru această iubire și dăruire reciprocă. Ei simt că nu-și pot da unii altora toată puterea. Ei își pun unul în altul nădejdea, dar constată curând că nu le poate veni de la altul tot ceea ce le trebuie. Aceasta arată doar că există un Altul de la Care le vine tot ce nădăjduiesc ei, că au în fața lor un centru comunicant și solicitant suprem, pentru trebuința lor și a altora, nu a Lui.

Deci faptul de a fi *tu și el* pentru alții nu mă pune într-o situație inferioară față de cei ce se socotesc *eu* în relație cu mine, ci abia aceasta arată că eu sunt important pentru ei. Mă simt dependent de celălalt, dar îl simt și pe el având trebuință de relația cu mine. Dar eu nu-i pot da toată puterea pe care o așteaptă de la mine, și nici eu nu primesc de la el puterea pe care o aștept de la el. Fiecăruia, prin altul,

I se face transparent un *Tu* suprem, de la Care fiecare poate nădăjdi cu adevărat toată puterea pentru sine și celălalt și Căruia trebuie să-I răspundă pentru sine și pentru alții, cu toată ființa.

Omul se descurajează până la moarte în afara relației cu alții. Suferă de o singurătate ucigătoare în a nu fi un *tu* și un *el* pentru alții, în a nu fi solicitat de ei. Neprimind de la aceia toată puterea pe care o așteaptă, e dezamăgit. Aceasta arată că, în principiu, *eu* pot să am viața fără sfârșit, după care sunt însetat, numai dacă sunt un *tu* pentru un *Eu* nelimitat în viață, în putere și în atenție pentru mine. Dacă trăiesc cu bucurie atenția altuia, care e *tu* sau *el* pentru mine, în valoarea pe care mi-o acordă ei simt valoarea lor pentru mine. Dar aceasta e o valoare pe care nu o pot defini, căci nu pot defini ce e acest *tu* sau *el* pentru mine și ce sunt eu pentru ei. Deși nu ne cunoaștem unul pe altul până la capăt, totuși avem unul în altul un sprijin. Acest sprijin e cu atât mai mare, cu cât suntem fiecare de necuprins. Însă ne simțim, în același timp, insuficiența reciprocă. Și aceasta ne face să cugetăm și să simțim că există un *Eu* cu adevărat infinit, în Care avem toată nădejdea vieții. Numai de la o Existență supremă, Care are forma de *Eu* plin de atenție pentru mine, îmi poate veni tot ajutorul. Noi suntem obișnuiți să căutăm să cunoaștem ceva, despărțindu-l de altceva. Dar omul nu poate înainta în cunoașterea și în îmbogățirea reală de sine, decât în relație cu alții. Cel ce nu iubește pe alții nu are putința să spună ceva mereu nou nici despre sine, pentru că nu i se revelează sinea proprie stimulată și întărită de puterile și înțelegerile altor persoane, nici despre importanța acelor pentru sinea proprie. De aceea, se-  
tea nesfârșită a omului de a se cunoaște și a se umple de

viață deplină în misterul său indefinit nu poate fi susținută decât de relația cu un *Tu* cu adevărat infinit. Fără îndoială, aceasta nu înseamnă o contopire a persoanei sale cu Acela, așa cum nu se întâmplă nici în relația lui cu alte persoane umane. Dar dacă în unire cu altele se actualizează numai în parte virtualitățile mele ascunse, numai în unire cu Absolutul personal mi se pot actualiza la maximum aceste virtuți, sau pot înainta veșnic în această actualizare.

Dar precum *eu* simt, în relație cu alții, dorința ca ei să existe veșnic, pentru a mă realiza cât mai mult prin ei, așa simt și alții, în voința lor de a mă avea fără sfârșit ca *tu* și ca *el* prețuit de ei, dorința ca *eu* să fiu veșnic. Simt că ei vor trăi o durere iremediabilă dacă mă vor pierde vreodată pentru totdeauna. Dar simt că și eu voi trăi o tristețe iremediabilă și de neconsolat în ființa mea, dacă nu-i voi avea în veci. Eu simt în ei o iubire veșnică și netrecătoare pentru mine, precum și ei simt în mine o iubire veșnică și mereu nouă pentru ei. Totuși această simțire a iubirii lor față de mine și a iubirii mele față de ei, însetată de veșnicie, este unită și cu sentimentul unei neputințe de a fi veșnic unii cu alții așa cum voim, și de a ne putea da unii altora veșnicia după care însetăm. Această neputință ne dovedește că trebuie să existe un *Eu* care ne poate da și veșnicia pe care o vrea pentru noi, din iubire față de noi, dar și asigurarea mângâietoare că noi vom fi cu El, dar și unii cu alții, în veci. Valoarea oricărui *tu* sau a oricărui *el* (apropiați mie) pentru mine și valoarea mea pentru oricare *tu* sau pentru oricare *el* vădesc și unicitatea fiecărei persoane, chiar dacă fiecare are, în același timp, rolul de *eu* și de *tu* și de *el*. Niciunul nu poate fi înlocuit de altul, și niciunul nu se poate bucura de alții, dacă nu este unic, adică dacă nu e deosebit de fiecare.

Unicitatea fiecărei persoane, dar și valoarea ei pentru celelalte, se arată și în faptul că fiecare poartă un nume distinct și răspunde atunci când e chemată pe nume. Numele trezește atât conștiința de sine a persoanei, cât și conștiința tuturor că e o persoană unică și de neînlocuit, deci și dorința celorlalți de a o avea veșnic și neputința de a o uita. Prin nume avem veșnic în conștiința noastră o persoană cunoscută cândva de noi. În numele fiecărei persoane se arată capacitatea și necesitatea omului de a-și aminti de fiecare persoană pe care a cunoscut-o, ca de o persoană de neînlocuit. Ba chiar toate amintirile pe care le are omul din trecutul său despre sine sunt legate de persoane distincte, de care nu poate să nu-și amintească, așa cum nu poate să le confunde, odată ce au un nume distinct. Nimeni nu se poate gândi la sine și nu se poate bucura, fără să se gândească la cei pe care i-a cunoscut ca persoane distincte. De aceea este imposibil ca o persoană să uite definitiv persoanele pe care le-a cunoscut și pe care le distinge prin numele lor. Prin numele lor, prin care ni le amintim, prin care le reducem în conștiința noastră chipul distinct, nu mai putem cugeta că ele intră într-o totală neființă, ci rămânem într-un fel legați cu ele pentru veci. Fără ele am fi goi de bucurii, de doruri, de gânduri. Fără ele n-am mai fi nici noi înșine. Suntem și vom fi mereu cu ele, chiar dacă întâlnirea cu ele s-a făcut în trecut, sau dacă se află mereu la distanță de noi. Nu mă pot cunoaște decât ca imprimat de alții.

Numele ce-l port nu e pentru mine, ca ființă singulară, ci indică relația sau legătura mea cu alții, iar numele altora indică relația lor cu mine, ca persoane distincte. Numele meu e bucurie sau dor pentru alții, al altora e bucurie sau dor pentru mine. Eu sunt și rămân întipărit în alții și



alții sunt și rămân întipăriți în mine, cât existăm eu și ei pe pământ, ca semn că nici eu nu dispar definitiv din existență pentru ei și nici ei pentru mine, în veci. Suntem legați pentru veci unii de alții, fiecare fiind imprimați în ființa spirituală de alții și fiecare imprimându-se în ființa spirituală a altora.

Prin nume se menține în amintire valoarea și unicitatea proprie fiecăruia, care-l face să însemne ceva unic pentru toți cei care l-au cunoscut, ceea ce implică trebuința de a-i fi păstrată neștearsă amintirea în cei care l-au cunoscut, ca unul ce ocupă o parte de neînlocuit în viața lor spirituală.

Prin nume ne păstrăm unii pe alții într-o legătură tainică, afectivă, de nedesfăcut. Căci numele e o proiecție, în cel ce-l rostește, a persoanei distincte a celui care-l poartă. În neuitarea persoanei și a numelui ei se vădesc trebuința și putința de a rămâne la nesfârșit în legătură susținătoare de viață unii cu alții, sau se arată sentimentul, sădit în firea noastră de Dumnezeu, că vom fi veșnici, și nu ca ființe singulare, ci împreună cu toate persoanele cunoscute, fără a se pierde niciuna într-o esență generală.

Dacă prin cuvântul *eu* mai pot cugeta câteodată că sunt singur pentru mine, numele nu-l port cătuși de puțin pentru mine în izolare, ci mă arată ca fiind pentru alții, adică persoană făcută pentru comuniune. Prin nume nici nu mă pierd ca persoană distinctă, nici nu sunt indicat ca o entitate singuratică. Numele indică relația dintre persoane unice, dar nu o simplă relație formală, statistică, ci afectivă, ontologică. Prin nume pot fi fie lăudat, fie detestat și batjocorit. Prin pomenirea numelui cuiva, îi trimit aceluia iubirea mea și deci o putere, dar îi pot trimite și batjocura mea și deci o slăbire. Prin pomenirea numelui aceluia arăt, în amândouă

cazurile, că sunt legat de acela. Prin pomenirea numelor celor răposați, Biserica le trimite putere de viață, ajutându-i să scape de chinul singurătății.

Sfântul Maxim menționează, în toate definițiile pe care le dă ipostasului sau persoanei, faptul că e un *cineva* deosebit, o altă persoană, că în fiecare se arată existând concret esența (firea) în mod unic, de neînlocuit. Persoanele umane nu sunt repetiții identice, care pot fi înlocuite. El arată că nu e valoroasă numai specia, sau arată că specia există și e valoroasă prin persoanele unice în care există concret. De aceea, ele nu-și sunt numai ajutoare și întregiri biologice, ci și întregiri spirituale. Fiecare persoană e de neînlocuit în ceea ce este, deci și în ceea ce poate da altora, cum nu sunt animalele. Dar și această unicitate este greu de definit, deși o trăim și ne îmbogățim real din ea în relație cu ceilalți. Fiecare persoană poate înainta la nesfârșit în cunoașterea de sine și a altora și are nevoie și de alții, ca persoane unice, în această cunoaștere a sa. Fiecare persoană poate da celorlalte, la nesfârșit, ceva propriu. De fiecare depinde, în parte, îmbogățirea fără sfârșit a altora și bucuria lor. Aceasta înseamnă că unicitatea *eului* propriu își dezvăluie importanța numai în comuniunea cu alte *euri* distincte, de neînlocuit între ele. Căci, dacă ar fi fost făcut să trăiască singur, deci să nu se afle în relație cu persoane identice, n-ar fi un *eu* deosebit, care să aibă nevoie de alte *euri* spre îmbogățirea sa. Aici avem o altă unire a contrastelor: oamenii au o ființă comună, dar se disting ca persoane. Amândouă sunt necesare și fac posibilă comunicarea. Nu se poate afirma niciuna în defavoarea celeilalte și nu trebuie să se facă aceasta.

Dar în aceasta se arată marea bogăție și imaginație creatoare a Celui ce a adus persoanele umane, atât de

variate și de reciproc întregitoare, la existență, dar și voința Lui ca ele să devină tot mai unite, în temeiul unității de natură. Acela trebuie să fie El însuși un *Eu* de neînlocuit, în comuniune cu alte *Euri* veșnice de neînlocuit, în baza unității de ființă, pentru a fi putut să imagineze și să creeze astfel de *huri* de ireductibilă originalitate în comuniune. Cine nu e conștient de unicitatea sa în comuniune cu alte subiecte, nu poate să-și imagineze și să creeze această mulțime de *huri* de ireductibilă unicitate în comuniune. Iar cum unicitatea aceasta în comuniune nu poate fi decât un fapt trăit în conștiință, căci în individuațiunile inconștiente totul se repetă uniform sau acestea nu se pot îmbogăți unele pe altele fără să se altereze, Creatorul trebuie să fie și El o comuniune de *Euri* conștiente.

Pe de altă parte, *hurile* umane unice, putându-se îmbogăți pe ele însele și unele pe altele la nesfârșit, prin noutatea specifică și afectuoasă pe care și-o comunică, nu-și arată numai valoarea proprie, ci și valoarea pe care o au unele pentru altele. De aceea, nu trebuie gândit că Dumnezeu anulează pe vreunul prin moarte definitivă, căci nu vrea să anuleze nicio dovadă vie a imaginației Sale creatoare și nici voința de răspândire între ele a unei iubiri ce le îmbogățește și le bucură fără sfârșit.

Problema morții determină cu deosebită putere întrebarea omului despre sine. Numai pentru om faptul morții e sursa celor mai serioase și neîncetate întrebări. Aceasta pentru că el știe, pe de o parte, că va muri, dar pe de alta, are și experiența că fiecare dintre semenii săi e o existență de neînlocuit pentru ceilalți. Întrebările despre sine nu se termină niciodată și nu încetează nici setea de îmbogățire nesfârșită în comuniune cu ceilalți, sete pe care o întreține

constatarea că se poate înainta continuu, în timpul vieții pământești, în comuniunea de neînlocuit cu fiecare. Toate acestea îl fac pe om să nu se poată împăca cu moartea, să considere că, dacă ea ar fi definitivă, ar fi o absurditate care înecă toată existența într-un nonsens, că toate persoanele ar fi niște începuturi fără continuare, niște conștiințe ce răsar cu o sete de îmbogățire nesfârșită, dar care sunt anulate curând după apariție, fără să aibă niciun folos din această calitate a lor.

Omul se sperie și se teme de moartea înțeleasă în două feluri:

- a) ca eventuală stingere definitivă a conștiinței personale;
- b) ca eventuală trecere la chinuri veșnice, pentru o viață pământească în care nu și-a făcut datoria față de Dumnezeu și față de semenii, și deci nu s-a format ca om adevărat, care să poată fi deschis unei vieți fericite la nesfârșit sau capabil de ea, pentru a fi în veci o bucurie pentru alții.

În teama de a se stinge ca și conștiință personală se arată că omul ține, chiar dacă nu din puterea lui, la această conștiință sau la existența sa ca atare. Deci această conștiință a nevoii de existență fără sfârșit nu și-a dat-o singur. Și e drept să se cugete că puterea care i-a dat-o nu i-a dat-o ca să-și bată joc de ea. În durata sa fără sfârșit, omul își vede tot sensul existenței. Și dacă el nu mai vede în existență vreun sens, aceasta nu mai are rost pentru el. Aceasta arată că moartea este un eveniment care nu se poate împăca cu sensul existenței. Moartea face din toată existența o realitate inexplicabilă, o repetiție oarbă, fără niciun scop, o realitate bolnavă. Existența apare ea însăși neputincioasă. Moartea prezintă existența în luptă cu non-existența, fără ca niciuna să poată învinge. Moartea stinge persoana,



singura care știe de un sens, adică dă un sens existenței, sau în ea existența ajunge la un sens. Moartea stinge lumina existenței, supunând-o unui întuneric atotstăpânitor. Dar persoana, ca lumină a existenței, care vede sensul în toate cele ce există, nu se poate obișnui cu lipsa de sens a existenței, cu această neputință a ei. Persoana e, prin fire și prin însăși realitatea ei, contrară morții, o dovadă că existența își are o deplinătate. Omul nu se poate obișnui cu gândul că persoana sa, ca și conștiința a sensului tuturor, ca dovadă a deplinătății existenței, nu durează veșnic. El nu poate cugeta că persoana, ca subiect care înaintează fără sfârșit în cunoașterea sensului fără sfârșit al existenței, al puterii veșnice a existenței, nu durează veșnic. Căci un sens cunoscut impune necesitatea aprofundării lui continue, la nesfârșit. Veșnicia, ca și condiție a înaintării fără sfârșit în sensul existenței, a biruinței veșnice a existenței asupra nonsensului sau nedeplinătății, e înscrisă în setea persoanei după cunoașterea tot mai adâncă a sensului mereu mai luminos, revelat și fără sfârșit. Căutarea acestui sens e înscrisă în persoana omului ca *logos* creat prin *Logosul* divin. În aceasta și constă misterul ineputabil al ființei umane: în calitatea ei de persoană, în garantarea sensului existenței ei, în garantarea puterii ei asupra a ceea ce e neputincios în existență. Desigur, aceasta nu înseamnă că veșnicia nu ține de firea omului, ci de persoană. Dar firea omului există real sau concret în persoană. Persoana e singura formă în care există firea umană. Și numai persoana vede sensul ei sau al naturii umane, care se manifestă în ea, în nemurirea ei. Numai ea vede, prețuiește și realizează tot mai multe valori umane. În persoană se activează conștiința firii umane despre nemurirea ei, ca dar sădit în existența ei de către

Creator odată cu crearea ei, pentru sporirea la nesfârșit a valorilor umane. Moartea apare astfel ca ceva nefiresc, ca piedică în calea actualizării adevărate și depline a existenței create și a firii umane în persoane nemuritoare, și prin aceasta ea apare ca opusă voii Creatorului. Dar opusă nu printr-o putere a creației, mai tare decât Creatorul, ci prin voia liberă dată creaturii de către Creator. Moartea trebuie să fi intrat în firea omului, actualizându-se în persoana lui, printr-un act personal sau voit al persoanei, contrar firii lui, mai bine zis contrar destinației ei spre nemurire, sădită în ea de Dumnezeu. Moartea a adus ceva nefiresc în fire. Dar, în același timp, teama de moarte pe care o trăiește omul arată că firea lui nu s-a alterat cu totul, că deci e posibilă o revenire la starea ei firească, adică la nemurire, dar nu prin puterile ei, ci prin puterea lui Dumnezeu, Care i-a dat și la început nemurirea.

Teama de moarte, ca trecere la chinuri eterne pentru o viață pământească neconformă firii, vădește că moartea ce va fi trăită astfel va fi o diminuare, o slăbire a firii, dar nu o distrugere totală a ei ca existență personală. Și, nefiind ceva propriu firii, ea poate fi evitată sau înlăturată. Astfel, ideea unei morți totale i se pare omului neîntemeiată. El crede că poate scăpa de moartea ca și chin veșnic prin revenirea la trăirea conformă propriei firi. Lui i se impune gândul că nu poate muri de tot, pentru că e persoană și, ca atare, rămâne într-un fel de existență. El poate reveni, cât trăiește, la asigurarea vieții adevărate, depline, printr-o viațuire nouă, în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii săi, prin iertarea pe care o primește din partea lor; ba poate reveni la acea viață chiar după moarte, prin pomenirea lui, în slujbele Bisericii, de către cei ce trăiesc. Moartea este o

slăbire a vieții la maximum, prin ieșirea omului din comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii.

Relația cu oamenii îi poate fi omului atât prilej de comunicare a vieții, din partea lor și a lui Dumnezeu, și deci de întărire a vieții sale, în schimbul dăruirii sau a deschișderii sale, cât și un prilej de continuă închidere a lui față de Dumnezeu și față de semenii și, prin aceasta, de slăbire a vieții sale. Omul poate proiecta asupra lui Dumnezeu și a semenilor și o undă de repulsie. El poate fi preocupat de oameni și în scopul de a-i disprețui, pe ei și chiar pe Dumnezeu, în Care ei cred, sau de a-i invidia pe semenii și de a-i împiedica în realizarea lor. Iar aceasta are ca urmare o însingurare, o scădere și o strâmbare a vieții sale. El caută prin aceasta să contribuie la moartea lor, dar de fapt contribuie la propria moarte. Celălalt îmi poate fi și ajutor, dar îl pot face și prilej de sporire a mea în invidie, în ură, în dușmănie. Aceasta se întâmplă când omul nu mai vrea să știe de existența lui Dumnezeu și nu mai vede pe semenii săi ca taine cufundate în taina infinită a lui Dumnezeu. Prin aceasta, persoanele în care se concretizează natura umană, în loc de a actualiza iubirea specifică firii, întărirea și dezvoltarea ei în viață, devin factori de superficializare, de dezbinare și de slăbire a firii. Iar prin aceasta rup firea umană din ei de Dumnezeu, Care a sădit în ea pornirea iubirii ce trebuie să se activeze în persoană prin relația cu celelalte persoane. Iubirea din firea dumnezeiască e activată prin Persoanele Sfintei Treimi. Firea umană a fost creată după chipul lui Dumnezeu, deci iubirea ei trebuie să se activeze în persoane în legătură cu El.

Viața este o întărire a firii umane în unitatea ei și în legătura cu Dumnezeu. Iar moartea este o slăbire a unității

firii umane în ea însăși și în legătura cu Dumnezeu. Oamenii și-au procurat astfel, prin păcat, nu numai despărțirea de Dumnezeu, ci și despărțirea dintre ei. Slăbind firea în unul și slăbind prin aceasta și legătura cu Dumnezeu în el, a slăbit-o și în ceilalți. De aceea, cu cât e mai slăbită unitatea între persoane, cu atât își provoacă mai mult moartea unii altora și ajung până la a se bucura reciproc de moarte. Dar unii dintre ei pot învinge moartea, prin harul lui Dumnezeu sau prin iubirea Lui, când o primesc și o suportă din iubire. Și pot ajuta și altora, prin bunătate, iertare și comuniune să iasă din moarte, fie în timpul vieții pământești, fie după aceea. În orice caz, moartea cu trupul e așteptată ca un eveniment care va aduce mai multă lumină în misterul persoanei umane, ca existență legată de Dumnezeu, Izvorul sensului pentru care a fost făcută persoana noastră.

Omul e un mister, pentru că e un abis cufundat în abisul luminos al existenței lui Dumnezeu. Păcatul a adus o sărăcire a misterului personal, pentru că omul nu mai are conștiința trăirii depline în abisul existenței lui Dumnezeu și a slăbit însăși această trăire. Iar moartea slăbește la maximum înrădăcinarea în abisul sensurilor ființei divine a celui care are ființa slăbită de păcatul egoismului și al mândriei, dar slăbește și comunicarea de către Dumnezeu a acestora către acela. Iar chinurile din iad sunt produse de sărăcirea sau de superficialitatea vieții lui. Negăsind în sine decât sila de sine și fiind într-o singurătate pe care singur și-a pregătit-o, acela dă proporții halucinante singurătății sale și neputinței de comunicare reală cu care s-a obișnuit în cursul vieții pământești. Aceasta îl ține într-un fel de stare schizofrenică neîncetată.



De aceea, pentru cei care au trăit o astfel de viață fără să se pocăiască, fără să-și îmbogățească ființa în relația cu Dumnezeu și cu semenii, moartea aduce o uriașă agravare a stării lor. Dimpotrivă, pentru cei care au lucrat bine, însă nu au putut ajunge la înțelegerea deplină a sensului vieții și a valorii faptelor lor bune și a puterii lor creatoare de comuniune, moartea va aduce o luminare, prin înlăturarea multor nesigurante și încetșări ale înțelesului existenței, prin vederea tuturor într-o lumină cu mult mai clară și mai adâncă, lumină care iradiază din Dumnezeu de Care s-au apropiat, și prin pomenirea lor recunoscătoare de către cei cărora le-au făcut bine.

Faptul că suntem făcuți pentru eternitatea vieții plene în Dumnezeu și pentru comuniunea cu ceilalți, și că împlinirea setei după ea, înscrisă în firea noastră, depinde și de noi, se arată în responsabilitatea noastră necondiționată față de noi înșine și față de semenii noștri, responsabilitate prin care simțim, încă de aici, că ne pregătim pentru acea viață.

### **3. Responsabilitatea omului în fața Forului conștient suprem și alternativa ei**

Din cele spuse până acum despre mișcarea continuă a omului, dar în formele pe care le alege el, s-a văzut că a doua trăsătură principală care-l caracterizează este aceea de a fi o existență în fața unei continue alternative. Și nu e mișcat fără voie într-o direcție sau alta, ci se află în situația

de a putea și a trebui să aleagă continuu felul mișcării și direcția ei. E al doilea lucru pe care-l știe omul despre existența sa, e a doua caracteristică ce-l deosebește de animal, pe lângă conștiința mereu întrebătoare despre sine.

Dar ceea ce-l face să aleagă între două posibilități este de foarte multe ori nu deosebirea între ceea ce îi aduce o plăcere mai mare sau una mai mică, sau între ceea ce îi dă perspectiva unei plăceri sau a unei neplăceri, ci deosebirea între ceea ce e bine, în sens superior, pentru sine și pentru alții, și îl dezvoltă cu adevărat, și ceea ce îl sărăcește, îl îngustează și îi strâmbă ființa. Prima e ajutată de responsabilitatea ce ține în mod firesc de conștiința lui și o adâncește, a doua vine odată cu slăbirea responsabilității.

Caracterul omului de ființă care alege între alternative se arată și în faptul că el poate alege și fapte, dar și un drum contrar responsabilității, sau un drum justificat de o falsă responsabilitate, care-l antrenează într-o minciună continuă, prin care își adoarme conștiința. Aceasta este o viață mincinoasă prin care își acoperă sau alterează, odată cu realitatea din afară, însăși realitatea proprie.

În aceasta se arată că omul e dat sieși de o putere personală supremă, dar își e dat nu pentru a rămâne cum și-a fost dat, ci pentru a dezvolta ceea ce i s-a dat să fie, adică ființă comunitară, având putința de a înainta spre aceasta cu ajutorul altora, dar și ajutând pe alții, însă mai ales cu ajutorul Creatorului, Care vrea ca el să crească în comunitate. A fost dat ca și chip al Existenței treimice supreme, pentru a înainta spre asemănarea cu Ea; a fost făcut după chipul lui Dumnezeu cel în Treime pentru a se dezvolta în asemănarea cu El, cu ajutorul puterii Lui. Iar aceasta înseamnă a-și exercita responsabilitatea în ajutorul dat altora, pentru a se

face și ei la fel. A fost adus la existență ca o ființă creată, dar și creatoare, nu în sensul de a se crea din nimic, ci de a se susține pe sine și de a susține și pe alții în dezvoltarea posibilității primite de la Dumnezeu, sau de a se dezorganiza pe sine și a dezorganiza și pe alții, producând dezbinare între sine și alții.

Dar el nu se poate dezvolta decât prin exercițiul responsabilității. Iar aceasta nu se activează cu adevărat decât ca responsabilitate în fața lui Dumnezeu. Însăși responsabilitatea Îl face pe Dumnezeu transparent omului. Prin ea, omul se simte legat de Dumnezeu ca for suprem. În măsura în care omul se actualizează mai mult ca ființă responsabilă sau ca om adevărat pentru oameni, Dumnezeu îi devine mai transparent, mai impunător prin autoritatea Lui asupra sa, și viceversa. În măsura în care omul își exercită mai mult responsabilitatea, Îl descoperă pe Dumnezeu, devenit mai transparent, ca autoritatea Care-l face răspunzător și îi accentuează responsabilitatea, și viceversa. Dar exercițiul responsabilității ni-L face pe Dumnezeu transparent ca autoritate Care ne face responsabili, sau viceversa, nu numai pentru timpul vieții pământești, ci și ca pe Cel ce ne va cere socoteală, la începutul veșniciei, de împlinirea responsabilității noastre în decursul vieții pământești. Sau această transparență a lui Dumnezeu, Care-i va cere odată omului această socoteală, ajută anticipat acestuia să-și exercite responsabilitatea. Căci omul e conștient că va avea să dea odată răspunsul final cu privire la împlinirea generală a responsabilității lui. Și el se roagă încă din timpul vieții pământești lui Dumnezeu să-l ajute să dea atunci „răspuns bun” cu privire la împlinirea responsabilității lui, adică să-l ajute să-și împlinească

responsabilitatea pe pământ, pentru ca să poată da „răspuns bun” sau pozitiv despre aceasta la Judecata din urmă.

Conștiința responsabilității îl ajută pe om să-și accentueze conștiința de sine, îi cere să se împlinescă tot mai mult ca om. Mai mult, în tăria cu care i se impune această responsabilitate îi sporește conștiința că nu va sfârși odată cu moartea trupului, căci va avea să dea socoteală, la începutul vieții sale veșnice, de împlinirea responsabilității sale de-a lungul întregii vieți trăite în trup. El știe că acea viață va depinde, în calitatea ei bună sau rea, de împlinirea sau neîmplinirea responsabilității sale pe pământ. O înăbușire a conștiinței responsabilității sale pe pământ are ca efect slăbirea conștiinței duratei și valorii sale veșnice. Omul care nu crede în durata sa veșnică și în valoarea sa veșnică slăbește în conștiința responsabilității sale, și viceversa. În conștiința responsabilității sale se accentuează conștiința că nu e singur, ci că stă în fața lui Dumnezeu; în conștiința lui licărește lumina prezenței lui Dumnezeu, și faptul că va sta veșnic în fața Lui.

Forul personal suprem, când l-a creat pe om ca ființă responsabilă, sau ca ființă care are să răspundă în fața Sa pentru el și semenii săi, i-a acordat o valoare eternă, valoarea unei ființe care-și poate câștiga calitatea de partener iubitor etern în dialogul cu semenii săi și cu Dumnezeu însuși; i-a acordat calitatea de ființă capabilă de comuniune eternă cu Dumnezeu și cu semenii. Omul este, prin responsabilitatea sa care îi cere să se ia în serios și prin care solicită să fie luat în serios, o ființă îndreptată spre eshatologicul veșnic, și are puterea de a se pregăti pentru desăvârșirea și fericirea veșnică. Din faptul că eu sunt veșnic important pentru



alții, că alții sunt veșnic importanți pentru mine, dar și că toți suntem veșnic importanți pentru Dumnezeu, rezultă și răspunderea fiecărei persoane pentru ea însăși, adică răspunderea față de dezvoltarea proprie, dar și răspunderea fiecărei persoane pentru celelalte. Chiar în întoarcerea *eului* meu spre mine e dată răspunderea mea față de sinea mea, trăită în conștiință.

De răspunderea omului pentru altul se vorbește mult. Dar el are nu numai o răspundere pentru alții, ci și pentru sine. Cine îi impune această răspundere? I-o impune sinea sa? În acest caz, nu s-ar simți atât de obligat să răspundă la ea. Omul răspunde deci altui for, superior sieși, dar care-l iubește pentru sine însuși. Nu răspunde sinei sale de grija de sine; nu poate răspunde lui însuși de grija de ea. Nu poate fi el însuși superior sieși. Nu poate fi supus sieși, ca și cum ar fi inferior sieși.

Dar Forul căruia-i răspunde omul de sine însuși e atât de intim legat de sine, încât nu poate cugeta o viață conștientă fără El și fără răspunderea de sine în fața Lui. Fără un astfel de For suprem nu poate exista, pur și simplu, în om o răspundere, deci o seriozitate în raport cu sine însuși. Sinea de care răspunde omul îi e dată în grijă de acel For superior; în răspunderea de sine e dată prezența lui Dumnezeu. Și Dumnezeu e prezent continuu: ca Cel ce i-a dat omului sinea sa în grijă, ca Cel în fața Căruia omul trebuie să răspundă de sine, dar și de alții, în veci. Dumnezeu își arată astfel grija față de om chiar prin om, căruia i-a dat grija de sine ca răspundere față de El. În aceasta se arată și autoritatea lui Dumnezeu, dar și importanța pe care o acordă El omului. Dacă Dumnezeu nu i-ar fi dat omului grija de sine, l-ar trata pe om ca pe un obiect, cel

mult ca pe un giuvaer prețios, dar lipsit de libertate, deci lipsit de o demnitate proprie.

Astfel eu, îngrijindu-mă de mine, fac aceasta în fața și din porunca unui For suprem. Acest For mă face să stau întors spre mine, ca astfel să-L văd și pe El. Acest For îmi dă conștiința de mine, implicându-Se în existența mea, dar numai cu voia mea; Dumnezeu îmi face posibilă viața conștientă încărcată de răspunderea față de El. „Conștiința” nu e numai știința mea, ca subiect cunoscător izolat, despre mine ca *eu* cunoscut, ci și răspunderea de mine în fața Forului superior, Care m-a încredințat pe mine mie însumi, arătând că vrea să poarte grijă de mine prin mine însumi, în care e prezent. Dumnezeu îmi dă, totodată, o mai mare putere de a mă îngriji de mine, dar îmi dă și cinstea de a Se bucura El însuși de prețuirea pe care o acordă legăturii mele cu El și adevăratei mele dezvoltări.

Omul nu se poate sustrage de la răspunderea față de Dumnezeu. Valoarea sa se vedește în puterea (primită de la Dumnezeu) cu care-și împlinește această răspundere. Dacă s-ar putea sustrage, ar însemna că e golit de răspundere și deci și de puterea care-i susține conștiința de sine. Iar un om lipsit de sentimentul răspunderii de sine nu mai e om, ci fie animal, fie criminal fără scrupule. Astfel, omul se menține ca om și se dezvoltă ca om prin sine însuși, dar cu ajutorul lui Dumnezeu.

Uneori, omul vrea să se considere răspunzător nu în fața Forului conștient de supremă autoritate, de Care depinde totul în mod absolut, ci în fața unui for din lume, de autoritate relativă: societate, neam, patrie, familie, natură. Omul poate să se scuze în conștiința sa de neîmplinirea răspunderii în fața oricărui alt for, contestându-i pe drept

cuvânt autoritatea absolută. O dovadă despre aceasta este faptul că poate alege să răspundă în fața unui for sau a altui for, sau își poate scuza neîmplinirea răspunderii în fața unuia cu împlinirea răspunderii în fața altuia. De fapt, omul răspunde și în fața acestora. Dar aceasta e mai mult o răspundere *pentru ele* decât o răspundere *în fața lor*. Căci, pe de altă parte, omul răspunde *pentru ele* și de ele *în fața unui For superior tuturor*, deci suprem, fiindcă e dator să facă și pentru ele ceva. Aceasta înseamnă că poate face ceva pentru ele, sau că ele au nevoie de o anumită lucrare a lui, că, într-un fel, depind și ele de om, deci nu au un caracter absolut, nu au toată puterea în ele. De aceea trebuie să și răspundă unui For superior pentru împlinirea datoriilor lui față de ele. Și numai El îi dă puterea să răspundă cu adevărat pentru ele sau pentru dreapta lor propășire. Desigur, propășirea lui depinde de ele, dar nu numai de ele, ci și de el și mai ales de Dumnezeu. Deci, orice răspundere a omului *față de altă realitate din lume* e în același timp o răspundere *pentru ea* în fața unui For suprem, Care n-are nevoie, în existența și desăvârșirea Sa, de împlinirile omului. Omul nu are o răspundere și *pentru* acel For, ci numai *față* de El.

Accentuăm că, în împlinirea răspunderii pentru ceilalți, este implicată împlinirea răspunderii omului *pentru sine*, așa cum în împlinirea răspunderii pentru sine e implicată împlinirea răspunderii pentru alții, căci de ea depinde viața dreaptă a sa și a semenilor săi. El însuși înaintează în desăvârșire, răspunzând pentru ceilalți în fața lui Dumnezeu, dar existența sa eternă nu depinde de niciuna dintre ele așa de mult, cum depinde de Forul absolut – Dumnezeu.

În *Apocalipsa* se vorbește cu insistență despre fericirea pe care o vor primi neamurile, ca atare, în Împărăția

lui Dumnezeu (15, 4; 21, 24). Aceasta înseamnă că, în mod deosebit, cel ce aparține unui neam răspunde pentru neamul său în fața lui Dumnezeu, prin această responsabilitate ajungând el însuși la fericirea dăruită de El neamului său, de care se va bucura în cadrul lui. El trebuie să aibă grijă să se pregătească pentru Împărăția cerurilor, având grijă și de cei apropiați lui, care constituie, împreună cu el, neamul său, pentru că de ambianța ce s-a creat în neamul său, la a cărei formare a avut și el un rol, depinde mântuirea sau pierderea atât a sa, cât și a semenilor săi. Eu nu mă pot deci dezinteresa de neamul meu. Dar veșnicia membrilor neamului nu o asigură decât Dumnezeu. Responsabilitatea pe care o am în fața lui Dumnezeu îmi impune grija față de neamul din care fac parte. Dacă omul n-ar aparține unui neam, n-ar avea o limbă în care aude de mic chemarea lui Dumnezeu și prin care o comunică și el altora, din grijă pentru ei. Iar dacă gândește că nu are nicio răspundere pentru neamul său în fața lui Dumnezeu, nu lucrează în nici un fel pentru a-și împlini datoria față de El, și nu crede în eternitatea membrilor neamului.

Din cele de mai sus rezultă că omul nu e răspunzător numai pentru alții, ci și pentru sine; deci nu numai pentru sine, ci și pentru alții. El trebuie să aibă grijă nu numai de alții, ci și de sine, căci dacă n-ar avea grijă de viața sa în vederea mântuirii sale, nu s-ar simți îndemnat să lucreze nici pentru mântuirea semenilor săi. Această grijă de sine nu e o grijă egoistă. În această grijă de sine e implicată grija de alții. El trebuie să aibă grijă de sine, dar și de alții, pentru a se desăvârși. Trebuie să se facă pe sine un model-focar al grijii de alții. El trebuie să fie răspunzător de sine în fața lui Dumnezeu, pentru că e făptura Lui, dar și pentru că



ceea ce face cu sine iradiază și asupra altora. De aceea, grija de sine și-o împlinește având grijă de alții. În relația mea directă cu tine, fiecare dintre noi trezește celuilalt responsabilitatea față de un al treilea. În general, doi oameni sau mai mulți vorbesc despre altul sau despre alții, care nu sunt de față. Aceasta arată că din fiecare *tu* sau *el* cu care stau de vorbă îmi vorbește Forul personal suprem pentru *ei*. Omul e o ființă permanent și profund răspunzătoare, pentru că e permanent și profund solicitată. Și numai un alt *eu* mă poate solicita, iar prin el, în mod necondiționat, mă solicită Dumnezeu, ca Subiect suprem. De fapt, în fața *eului* propriu trebuie să existe un *Tu* sau *El* suprem, Care îmi trimite – printr-un *tu* sau prin mulți *ei* concreți – solicitarea Lui pentru aceștia. Numai o persoană poate solicita pe alta și poate răspunde solicitărilor ei.

Răspunderea aceasta pentru *el* o trăiesc însă și când sunt singur. Aceasta arată că și din *el* îmi vorbește Forul suprem, solicitându-mă. Această răspundere pentru al treilea în fața Forului suprem o trăiesc mai ales când știu că acela are nevoie de ajutorul meu. Dar o trăiesc și în datoria de a nu ispiți la rele, prin pilda vieții mele, pe toți cei ce sunt în jurul meu, sau pe cei care-mi cunosc viața. Răspunderea față de un *el* multiplicat îmi este intensificată când unul sau altul dintre *ei* mi-a fost cândva un *tu* și știu că e într-o situație grea. Dar aceasta mă obligă să nu aștept numai ca aceia să-mi devină întâmplător un *tu*, ci trebuie să caut prilejul să mi-l fac un *tu*, ca să-i aflu direct nevoile și solicitările. Deci, să-l vizitez, să alerg la el, când îl știu într-o situație în care are nevoie de mine, sau să-i transmit printr-un *tu* actual iubirea mea. Iisus ne-a spus că mai ales prin cel aflat în necaz ne vorbește sau ne solicită El, trezindu-ne răspunderea, și

ne-a cerut să ni-l facem un *tu* pe acela, sau să ne fi făcut un *tu* din cât mai mulți oameni ce trăiesc în apropiere de noi, ca să trăim mai viu și mai intens răspunderea pentru ei, când ajung în greutăți, în fața Lui.

Semenul nostru ni-L face transparent pe Iisus, Dumnezeu Cel întrupat, ca solicitant, mai ales în neputințele și în greutățile lui. Orice om ni-L face transparent pe Dumnezeu, pe de o parte, prin granița pe care ne-o pune, arătându-ne că nu putem trece peste el, deci și că nu suntem singuri, și, pe de alta, prin insuficiențele lui, care ne arată că nu e prin el însuși, ci prin Dumnezeu, și ne e dat în grijă de Dumnezeu în această situație, în mod deosebit, în aceasta manifestându-se grija Lui de a-i remedia insuficiențele, dar și dorința ca noi să ne înmuiem învârtoșarea, când suntem puși în fața greutăților aceluia.

De aceea Dumnezeu însuși S-a făcut nu numai semen al nostru, în general, ci un semen sărman. Ni S-a arătat și puternic, dar puternic prin Duh, nu prin puteri ale lumii acesteia căzute, dar și sărman, purtător al neputințelor noastre, ca să ne trezească prin amândouă acestea simțirea, impunându-ne, ca Dumnezeu, răspunderea și pentru omul dat în grija noastră, răspundere care implică nu numai grija pentru ajutorarea lui, ci și pentru mântuirea noastră.

Faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut sărman, ca să ne trezească răspunderea față de alții, ne arată că și atunci când ne întâlnim ca unii ce nu avem nevoie să ne ajutăm în vreun fel, suntem datori să simțim solicitarea Lui prin nevoia spirituală, poate nemărturisită, a celorlalți, și să răspundem acelei nevoi, ca astfel să ne trezim răspunderea față de El. Numai așa ne exercităm răspunderea pentru mântuirea altora și ne putem face, și în această situație,

transparent unul altuia pe Dumnezeu Cel întrupat. Prin nevoia unuia de altul, recunoaștem adevărata noastră limită, și că Dumnezeu, Care S-a făcut om spre mântuirea noastră, este o prezență întăritoare și poruncitoare, Care lucrează asupra omului prin alt om, cel mai adesea.

Astfel, fiecare om trebuie să răspundă de sine în fața Forului suprem, întrucât răspunde și pentru alții. Omul trăiește prin aceasta într-o relație întreită, în care fiecare are existență deplin reală: *eu-tu-el*, iar deasupra acesteia, și transparentă prin ea, Îl trăiește pe Dumnezeu. Aceasta înseamnă că Forul suprem m-a dat nu numai pe mine în grija mea, ci și pe ceilalți, urmând să mă solicite fie ei înșiși, fie El prin ei. Prin Forul suprem eu sunt legat de semenii mei sau, prin semenii mei, sunt legat de Forul suprem.

În conștiința de mine și în răspunderea mea pentru mine e implicată astfel răspunderea mea pentru semenul meu în fața Forului suprem. Acest For mă unește cu acela prin autoritatea exercitată asupra mea în favoarea aceluia, prin solicitarea mea de către El prin acela, prin grija Lui față de noi toți. El întinde și adâncește lumina Lui în noi și între noi, prin solicitarea pe care mi-o adresează prin altul și prin răspunderea mea față de acela, pe care mi-o trezește prin această solicitare. Dacă omul n-ar trăi răspunderea față de sine, n-ar trăi nici răspunderea pentru alții, dar și invers. Sunt răspunzător de calitatea mea de ființă răspunzătoare pentru alții. Dar celălalt nu poate fi forul care să întrețină în mine răspunderea absolută pentru el, odată ce el are nevoie de mine. Nici eu însumi nu-mi pot impune răspunderea pentru mine și pentru altul, nici altul nu-mi poate impune, ca ultimul for, răspunderea pentru el sau pentru mine. Chiar în răspunderea pentru mine, în

dedublarea răspunzătoare pe care o trăiesc, se arată că eu nu pot trăi această dedublare răspunzătoare decât pentru că stau, prin conștiință, în fața lui Dumnezeu. Chiar faptul că sunt răspunzător de sinea mea arată că nu mi-am dat eu sinea, ci Dumnezeu mi-a dat-o. Iar faptul că sunt răspunzător pentru alții arată că nu numai eu îmi sunt dat de Dumnezeu, ci și ceilalți îmi sunt dați de El, și El îmi cere să am grijă și de ei. Forul suprem l-a dat pe fiecare, prin creație, în grija sa, dar pe fiecare l-a dat și în grija altora. Faptul că această răspundere e o răspundere în fața lui Dumnezeu arată că omul nu poate procura mântuirea sa și a altora numai prin grija sa. El trebuie să-și manifeste toată smerenia chiar și în împlinirea acestei răspunderi pentru ceilalți.

În dedublarea omului e implicată realitatea legăturii lui cu alții, dar mai presus de toate, cu Dumnezeu. Omul poate zice *tu* altuia, pentru că își poate zice *tu* sieși, fără ca acest *tu* al său să aibă realitatea lui *tu* al altuia. Numai pentru că există un altul își poate zice *tu* sieși; sau legătura strânsă cu *tu* al altuia își are baza în dedublarea între *eul* cunoscător și *eul* cunoscut, sau în răspunderea omului de sine însuși. Dar fără Forul suprem n-ar fi posibilă nici dedublarea interioară, nici doimea interpersonală. Peste tot omul e în atârnare de al Treilea, Care e Absolutul personal.

Nicio voință nu mă poate scoate din conștiința răspunderii, decât căderea totală din umanitate printr-o accentuată superficialitate. Aceasta înseamnă că nimic nu mă poate rupe total, câtă vreme sunt cu adevărat om, de cel de care răspund și de Cel în fața Căruia răspund. Omul poate ajunge singur, dar într-o singurătate chinuită de neputința de a-i uita pe cei pentru care face totul ca să-i uite, sau să-i îndepărteze cât mai mult de sine prin dispreț, prin amintirea



răului ce i l-au făcut, prin egoismul exagerat. Omul poate încerca să-l considere ca pe al treilea suprem pe un semen, o instituție, sau colectivitatea umană. Dar nimic din planul pământesc nu-l poate despovăra de răspunderea cu adevărat necondiționată în fața Forului suprem, sau a lui Dumnezeu. În singurătatea sa reală și voită, el nu poate scăpa, cel puțin în anumite clipe, de simțirea prezenței lui Dumnezeu și de un anumit răspuns pe care trebuie să-l dea Lui.

Dar din faptul că Dumnezeu ne-a creat împreună cu alții sau ne-a legat prin aceasta pe unii cu alții prin mijlocirea solicitării și răspunderii, și că de respectarea acestei legături depinde rămânerea fiecărei persoane în umanitate, rezultă că fiecare are o valoare eternă pentru alte persoane. Dar aceasta înseamnă că o persoană are răspunderea pentru alte persoane cunoscute și după trecerea lor din viața pământească. De aceea nu le poate uita nici atunci. Eu trebuie să mă rog deci pentru ele. Numai așa rămân eu însumi în umanitate, în mod real. Numai așa păstrez nădejdea de a rămâne etern și fericit în umanitate. Odată cu aceasta trebuie să regret neîncetat lipsa de grijă arătată persoanelor cu care am fost în legătură și care au trecut din viața aceasta. Sfântul Varsanufie afirmă că nu se poate înfățișa nimeni în fața lui Dumnezeu fără cei care i-au cerut rugăciunile și sfaturile folositoare mântuirii, cât au fost în viață. Dumnezeu mă va întreba pentru fiecare din cei cunoscuți, dacă mi-am împlinit sau nu răspunderea pentru ei.

Faptul că omul se simte responsabil în fața unui For suprem – având să răspundă odată dacă și-a împlinit datoriile sau nu, și, în funcție de aceasta, să aibă parte de niște urmări veșnice –, iar acest răspuns nu-l dă în mod definitiv în viața aceasta, arată că va avea de dat acest răspuns după

sfârșitul acestei vieți și, după cum va fi aflat că și-a împlinit datoriile lui sau nu și le-a împlinit, va primi atunci o viață eternă fericită sau o viață eternă chinuită. Aceasta e Judecata din urmă. Atunci se va constata dacă a făcut pentru ceilalți, și deci și pentru sine, ceea ce trebuia și putea face pentru veșnica fericire a lor și a sa. Responsabilitatea lui e așa de mare, fiindcă de ea depinde nu felul vieții pământești trecătoare, ci felul vieții eterne a altora și a sa. Răspunsul pozitiv sau negativ al fiecăruia se va verifica prin starea vrednică de fericire sau prin starea vrednică de osândă a sa și a altora, stare la care a contribuit fiecare prin împlinirea sau neîmplinirea datoriilor sale. De aceea, fiecare se va înfățișa la Judecata din urmă împreună cu toți cei asupra cărora a putut exercita o influență bună sau rea. Împlinirea sau neîmplinirea răspunderii noastre se va arăta și în faptul că ne-am silit sau nu ne-am silit să le trezim și celor pe care i-am întâlnit pe pământ răspunderea pentru ei înșiși și pentru alții, în fața lui Dumnezeu.

Din cele spuse despre responsabilitate, care este sădită în firea omului de către Creator, rezultă două concluzii:

a) cu cât sporește omul în credința în Forul conștient suprem, și în conștiința valorii eterne a sa și a semenilor săi, cu atât sporește în depășirea egoismului dornic de satisfacții trecătoare și cu atât devine mai conștient de responsabilitatea sa pentru alții și face eforturi mai mari pentru a-și împlini îndatoririle ce i se impun de ea în fiecare împrejurare;

b) niciun om nu poate socoti că a ajuns sau că va putea ajunge prin el însuși la desăvârșita împlinire a îndatoririlor răspunderii sale, dar umanitatea e chemată spre acest capăt. Ea trebuie să ajungă la acest capăt, prin împlinirea responsabilității cu ajutorul lui Dumnezeu. Ipostasul

Fiului lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca în El umanitatea să-și împlinească desăvârșit răspunderea și ca să ne arate tuturor calea de urmat prin pilda vieții Lui și prin jertfa Lui totală și preacurată pentru noi în fața lui Dumnezeu. Numai în unire cu El pot oamenii să urce la treapta unei cât mai înalte împliniri a răspunderii lor. Fără această împlinire, de către Fiul lui Dumnezeu făcut om, a deplinei răspunderi a omului în fața lui Dumnezeu, conștiința acestei responsabilități necondiționate și aspirația ei după o împlinire desăvârșită ar fi contrară firii omenesti căzute, și n-ar mai fi o greșeală a nu o lua în serios.

Nu se poate vorbi despre responsabilitate fără să se vorbească despre *libertate*. Dacă omul n-ar fi liber, n-ar fi responsabil. Iar dacă n-ar fi o ființă responsabilă, n-ar fi dotat cu libertate. Există o strânsă legătură între responsabilitate și libertate. Adeseori se vorbește de libertatea omului ca de o însușire necondiționată de vreun scop și neavând nicio cauză. Jakob Böhme consideră pe om ca fiind cel ce-și scoate libertatea din nimic sau consideră că libertatea iese din nimic. Poate că prin aceasta înțelege că libertatea e un produs al voinței omului.

De fapt, omul e adus la existență dotat cu libertate, deci nu și-o dă el. Dar libertatea cu care e adus la existență nu e ca un bun pe care-l constată fiindând sau funcționând de la sine, cum ființează și funcționează trupul sau sufletul. Libertatea e dată omului ca o însușire pe care trebuie să o primească și să o folosească el însuși cu voia lui. El e liber nu numai întrucât l-a făcut Dumnezeu liber, ci întrucât vrea și el să fie liber, întrucât depinde de el modul folosirii libertății și întărirea în libertate. Astfel, libertatea e, pe de o parte, dată omului, pe de alta, e actualizată și întărită

de el. Iar libertatea se arată în toată lucrarea și ființa lui. Omul e liber, întrucât nu lucrează și nu-și păstrează existența pământească decât dacă voiește el și cum voiește el. Prin aceasta, el poate aproba sau refuza tot ce i-a dat Dumnezeu sau ceea ce îi propune Dumnezeu ca să facă din sine. În faptul că omul e liber se arată nu numai că libertatea e darul lui Dumnezeu, ci și că e actualizată de voința omului.

Fără îndoială, Dumnezeu i-a dat omului darul libertății ca să fie folosit, cu voința lui, în conformitate cu responsabilitatea (ce i s-a dat și ea) pentru sine și pentru alții în fața lui Dumnezeu. Dar așa cum împlinirea răspunderii o realizăm cu ajutorul lui Dumnezeu, așa și întărirea libertății o realizăm tot cu ajutorul lui Dumnezeu. Însă acest dar, deci și capacitatea de a face uz de el, nu i se ia omului nici când nu face uz de el spre împlinirea responsabilității sale. Însă, în acest caz, libertatea sa nu mai e o libertate adevărată și împlinirea responsabilității sale nu se mai realizează, fiindcă omul nu mai vrea să fie responsabil și liber cu adevărat.

Omul e lăsat cu darul libertății și cu putința de a face uz de el cum voiește, deci și contrar responsabilității lui. El are însă în sine, în potență, posibilitatea împlinirii responsabilității și a întăririi libertății lui prin activarea voinței.

S-a remarcat de către unii, cum am spus, că omul refuză uneori să-și vadă libertatea condiționată de împlinirea responsabilității sale, pentru că aceasta i se pare o restrângere sau o diminuare a libertății sale. Din acest motiv, el preferă uneori să-și afirme libertatea, fără a o alege de vreun scop, sau de împlinirea vreunei responsabilități în fața unui For superior. În libertatea lui, socotește că poate să nu recunoască pe nimeni superior lui, și să se considere absolut independent. Vrea să fie el însuși forul suprem al



vieții lui, să fie ca Dumnezeu. Poate și în acest sens spune Jakob Böhme că omul își scoate libertatea din nimic sau nu vrea să și-o întemeieze pe nimic. Și Dumnezeu îl lasă pe om în libertatea lui, deci și în existență, chiar și atunci când se socotește ca absolut independent, și-și manifestă libertatea vrând să demonstreze aceasta.

Dumnezeu nu vrea să priveze pe om de libertate nici în acest caz. Căci, privându-l de libertate, sau de existența care folosește libertatea în acest mod, l-ar priva de calitatea de om. Dumnezeu îi respectă existența chiar în folosirea libertății într-un mod contrar responsabilității față de El, ca prin această libertate să-l arate pe om ca și chip real al Său. Dar, în acest caz, chipul dumnezeiesc al omului se strâmbă. Omul își trăiește caracterul absolut de chip al lui Dumnezeu, dar într-un mod strâmbat. El trăiește ca cel ce se socotește că are existența prin sine și și-o ține prin sine. Dar și atunci e lăsat să existe în veci, deci să trăiască într-un anumit fel eternitatea și nemărginirea – dar o eternitate și o nemărginire golite la extrem, o veșnicie sărăcită și monotonă –, simțind de fapt mărginirea și îngustarea lui.

Pentru a înțelege aceasta, trebuie să vedem mai întâi cum își poate trăi omul libertatea unită cu responsabilitatea, fără ca libertatea lui să se îngusteze, ci procurându-i în același timp o bogăție și o adâncime mereu sporită de viață, pe care nu i-o poate procura libertatea lipsită de responsabilitate<sup>20</sup>.

Dumnezeu îl lasă pe om să-și trăiască libertatea și în cazul în care nu o folosește unită cu responsabilitatea, dar

---

<sup>20</sup> Un răspuns satisfăcător la această întrebare a dat Boris VIȘESLAVIȚEV în: *Etica erosului transfigurat*, YMCA Press, Paris, 1931.

și în cazul în care o folosește în unire cu responsabilitatea, prin care se sporește și se adâncește viața omului în Dumnezeu. Dumnezeu nu-i impune silnic omului împlinirea răspunderii, ci îl cucerește pentru împlinirea acesteia coborându-Se la nivelul lui. Împlinește El însuși ca om, mai întâi, în mod absolut benevol, răspunderea pentru om în fața lui Dumnezeu, ca să-l umple pe om de iubire față de El, dar și de iubirea Tatălui față de Sine, și să-l îndemne, din recunoștință, la aceeași împlinire a răspunderii sale față de Dumnezeu, în mod liber. Fiul lui Dumnezeu a primit să Se facă om și chiar să sufere moartea pentru acesta. El Se face slujitorul oamenilor, ca ei să se facă, la rândul lor, în mod liber, slujitori ai Lui și între ei, recunoscându-L ca Modelul lor, Care a împlinit această răspundere covârșitoare în mod voit și anticipat. Mântuitorul le recomandă să facă aceasta și între ei (cf. *Matei* 20, 26-28). Dacă oamenii nu mai vor să înțeleagă pilda pe care le-a dat-o Fiul lui Dumnezeu făcut om prin împlinirea de către El, mai întâi, a răspunderii pentru ei în fața lui Dumnezeu, experiența relațiilor dintre oameni, așa cum le-a lăsat Dumnezeu, îi face să-și dea seama că, de cele mai multe ori, cel care-și împlinește responsabilitatea pentru altul este îndemn pentru acela de a-i urma pilda. În tot cazul, nici Dumnezeu, nici omul făcut de Dumnezeu după chipul Lui nu cer cuiva să-și împlinească responsabilitatea în fața lui Dumnezeu silindu-l să renunțe la libertatea lui, ci făcându-l să se simtă și mai liber în împlinirea acestei responsabilități.

Libertatea în împlinirea responsabilității omului față de Dumnezeu, manifestată de Fiul lui Dumnezeu făcut om (Hristos), îl provoacă pe om să-și împlinească și el răspunderea sa în deplină libertate. Nici Dumnezeu, nici semenul

meu nu mă pune într-o situație inferioară, cerându-mi împlinirea responsabilității, ci Dumnezeu îmi dă pilda acestei împliniri anticipat, iar semenul, dacă nu anticipat, în mod aproape sigur mai apoi mă va face să simt cât de mult îmi respectă libertatea în împlinirea răspunderii sale pentru mine. La baza împlinirii responsabilității și a bucuriei de această împlinire stă de fapt iubirea, care se întărește astfel. Dumnezeu, făcându-ne răspunzători și liberi, ne-a făcut să ne iubim, deci să ne putem arăta și întări iubirea. Iar în iubire este libertatea.

Manifestarea libertății în împlinirea responsabilității dă naștere comuniunii dintre oameni și Dumnezeu, sau dintre om și om, care, pe de o parte, îl bucură pe fiecare, pe de alta, îi face pe cei ce înaintează spre ea, sau pe cei care au realizat-o, să se simtă liberi, sau să arate respect reciproc libertății fiecăruia. Cel ce-și manifestă libertatea în împlinirea responsabilității pentru altul, îl determină pe acela, prin puterea exemplului, să răspundă cu bucurie, împlinindu-și și el propria responsabilitate.

Bucuria aceasta nu o simte însă cel ce-și afirmă libertatea nesocotind răspunderea față de alții. El dovedește, până la urmă, că e robul egoismului său și închis în el însuși. El e liber, dar închis undelor de viață ce-i vin din mulțumirea celorlalți și din pornirea lor de a-și arăta această mulțumire prin actele deplin libere ale răspunsurilor lor. El se închide în această închisoare liber aleasă, care e totuși o închisoare. Această libertate e o libertate sterilă, uscată, disprețuitoare. El se mișcă liber în cușca egoismului propriu, în cușca nepăsării față de cei din jur și a disprețului față de ei. Această cușcă este chinuitoare datorită existenței monotone pe care e silit să o îndure cel ce s-a închis în ea.

#### **4. Omul, unitate a contrastelor: suflet și trup, capabil să înainteze la nesfârșit în cuprinderea și transfigurarea tuturor prin unirea cu Dumnezeu**

Natura sau ființa omului este una, deși e alcătuită din suflet și trup. Iar această alcătuire a ei îi dă omului putința să unească în sine toată întinderea realității: de la Dumnezeu, până la cele văzute.

a) Sufletul nu e nicio clipă fără trup și nici trupul, fără suflet. Ele nu sunt contrarii prin ființă, ci întregitoare, deși își pot deveni și contrarii. În suflet sunt puterile formatoare ale trupului din materie și lucrătoare prin el. El nu începe să existe decât împreună cu trupul. Prin puterile acestea sufletul înalță materia, o ridică la treapta de mijloc al vieții spirituale. Sufletul începe să prefacă materia în trup chiar de la conceperea omului. Chiar din acel moment omul e suflet și trup.

Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă această unitate în felul următor: „Precum în bobul de grâu, sau în alta dintre semințe, spunem că se cuprinde în potență toată specia spicului... și niciuna din componentele ei nu spunem că se face mai înainte de firea seminței, ci printr-o rânduială naturală oarecare se arată aflându-se potența lor în sămânță, neintroducându-se în ea altă fire, la fel socotim că și sămânța omenească are de la prima ivire a compoziției (existența ei) puterea firii, dar se extinde și se arată printr-o dezvoltare naturală, înaintând spre deplinătate și neadăugându-și ceva din afară în mișcarea spre deplinătate. Astfel, nu e drept a zice că sufletul e înaintea trupului, nici că trupul e fără suflet, ci amândouă au un unic început, întemeiat



după o rațiune mai înaltă, în voia primă a lui Dumnezeu, iar după a doua aflându-se în începutul facerii.”<sup>21</sup>

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă și el, în mod categoric, prezența sufletului în embrionul copilului din prima clipă a formării lui, ca putere formatoare a lui. Copilul e, și ca suflet, copil al unui tată și al unei mame. Adresându-se celor ce afirmau, urmând lui Origen, că sufletul vine ulterior într-un embrion conceput, Sfântul Maxim spune: „... orice fel de viață ați admite că are sămânța la zămislire ar trebui să o socotiți ca proprietate a unui oarecare suflet, care formează deosebirea constitutivă a ființei respective de cele care nu sunt ca ea. Iar dacă, împinși de forța adevărului, trebuie să recunoașteți că embrionul are și el suflet, se cuvine și sunteți datori să spuneți voi înșivă ce și cum este acesta și cum poate fi înțeles și numit. Dacă afirmați că are numai suflet nutritiv și cauzator de creștere, adică numai ca al unei plante, și nu ca al omului, în baza acestui cuvânt, trupul va fi – după voi – ceea ce e hrănit și făcut să crească. Dar oricât de mult aș cugeta, nu înțeleg cum poate fi omul tată al plantei, care nu are nicidecum, după fire, existența de la om. Iar dacă atribuiți omului numai sufletul înzestrat cu simțire, embrionul va fi recunoscut având la zămislire, desigur, un suflet de cal sau de bou sau de alte animale de uscat și de aer și – după voi – omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci, precum am zis, al vreunei plante sau al vreunui animal dintre cele de pe pământ. Și ce ar fi mai absurd și mai nebunesc decât aceasta?”<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *De hominis opificio*, PG 44, 256.

<sup>22</sup> *Ambigua*, cap. 113, trad. rom. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae (n. ed.), Ed. IMBO, București, 2006<sup>2</sup>, pp. 429-431.

Faptul că embrionul are de la început și sufletul rațional în el se vede și din conceperea copilului care este și temeiul unei transcenderi continue a ambilor părinți în grija conștientă, serioasă pentru copil, întărită cu deosebire din clipa în care știu că el a fost conceput. Ei își trăiesc astfel, continuu, răspunderea reciprocă pentru copil, ca față de un om întreg.

Afirmând atât conceperea simultană a copilului ca om întreg, deci rolul părinților în aceasta, cât și cauza chipului noului om în actul preștiinței și lucrării lui Dumnezeu, Sfântul Maxim spune: „Căci a susține că nu coexistă, de la prima constituire a celor existente, determinantele proprii ale subzistenței lor, conform diferenței naturale neschimbate, înseamnă a amesteca toate între ele și a afirma că niciuna dintre existențe nu este în chip propriu ceea ce este și se numește. Iar răul și mai mare e că această afirmație implică în chip vădit cea mai mare calomnie la adresa înțelepciunii și puterii dumnezeiești. Căci, dacă toate cele ce sunt în orice fel au deplinătatea în rațiunea proprie, înainte de facerea lor, după preștiința lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau sunt aduse la existență conform rațiunilor proprii vor avea în chip neștirbit deplinătatea în act. Căci dacă fapăturile au, după preștiință, deplinătatea, iar când sunt aduse la existență și făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sunt cele preștiute, ci sunt altele în loc de acelea, ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite și clare a Făcătorului, Care nu poate înfățișa în chip deplin prin facere, în act, ceea ce este după ființa existența preștiută”<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> *Ambigua*, cap. 113, pp. 431-432.

Contribuția părinților la aducerea unui om nou la existență poate fi văzută întemeiată în cuvântul Mântuitorului, Care zice despre omul întreg că e trup (purtat de suflet) născut din trup (din trupurile purtătoare de suflet ale părinților): „Ce este născut din trup, trup este” (*Ioan 3, 6*). La fel se zice în *Psalmul 50, 6* despre omul întreg: „În păcate m-a născut maica mea”. Pentru lucrarea lui Dumnezeu se pot invoca locurile: „Cel ce a sădit îndeosebi sufletele lor” (cf. *Isaia 42, 5*) și „Cel ce zidește duhul omului înăuntrul său” (*Zaharia 12, 1*).

Potrivit acestor locuri, sufletul e considerat atât născut din părinți, cât și creat de Dumnezeu. El ar fi rezultatul unei conlucrări a lui Dumnezeu cu părinții. De fapt, chiar când spune că trupul e născut din părinți, trupul fiind însuflețit de puterile vitale și senzoriale și organizat ca organ al funcțiilor conștiente ale sufletului care vine de la Dumnezeu, se poate socoti că această colaborare între părinți și Dumnezeu se extinde nu numai asupra sufletului, ci și asupra trupului. Căci trupul fără funcțiile vitale, senzoriale și raționale ale sufletului, ce vin de la Dumnezeu, nu e trup viu. Deci, chiar la conceperea trupului lucrează și sufletul creat, precum pentru apariția sufletului cu funcțiile lui vitale, senzoriale și raționale e necesară conceperea trupului prin unirea părinților. Omul întreg e adus pe lume și de părinți și de Dumnezeu, dar puterea fundamentală lucrătoare e a lui Dumnezeu. Trupurile părinților ce se unesc transmit trupului ce se conține, pe de altă parte, raționalitatea lor unită, susținută de funcțiile vitale, senzoriale și raționale ale sufletului lor, sau chiar de sufletele lor întregi. Dar la formarea lui sunt active în mod copleșitor funcțiile vitale, senzoriale și spirituale ale noului suflet creat de Dumnezeu și însuși acest suflet în întregime a lui.

Lucrarea lui Dumnezeu se vede în pecetea unicității ce se imprimă chiar de la conceperea fiecărui om adus pe lume. Iar unicitatea care distinge pe orice om de părinți sau de sinteza lor trupească și sufletească, ca și de orice alt om, e una cu relația unică în care se află fiecare om cu Dumnezeu. Prin ea fiecare om e realizat ca partener distinct al dialogului cu Dumnezeu.

Hristos Andrusos, în *Dogmatica*<sup>24</sup> sa, arătând dificultățile legate de fiecare din cele două teorii, nu s-a decis pentru una dintre ele luată separat: transplantarea sufletului din părinți, pornind eventual de la Adam și Eva, în care ar fi fost date virtual toate sufletele, și creaționismul.

În ceea ce privește păcatul strămoșesc, el socotește că amândouă fac dificilă, fie luate separat, fie împreună, moștenirea acestui păcat din părinții creștini curățiți de acest păcat la Botez. El nu admite explicarea locului de la *Romani* 5, 12 prin „întru care toți au păcătuit”. O oarecare explicație ar putea fi următoarea: păcatul primilor oameni s-a prelungit, în firea omenească, asupra urmașilor. Din el trebuie să iasă fiecare om în mod personal prin alipirea la Hristos. Părinții creștini au ieșit personal din acest păcat prin Botezul lor. Întrucât ei nu poartă o fire închisă în ei înșiși, ruptă de firea umană generală, în existența lor personală au ieșit din acest păcat, dar în firea generală a tuturor, cu care sunt în legătură, păcatul acesta a rămas, și din el trebuie să iasă orice om venit la existența personală prin hotărârea lui proprie. S-ar putea spune că, în ceea ce se unește din părinți, păcatul acesta intră ca printr-o ușă din firea omenească

<sup>24</sup> *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. rom. D. Stăniloae (n. ed.), Sibiu, 1930, pp. 146-148.



generală, pentru că ceea ce se unește din ei nu-i reprezintă atât pe ei, ci natura generală, deci și a oamenilor viitori. Când persoanele cuprinse ca virtualități în această fire sunt aduse la existență actuală ca persoane, ele trebuie să se hotărască pentru ieșirea din păcatul firii generale. Ele trebuie să intre în mod personal în relația cu Dumnezeu, oferită de El prin suflarea Duhului la Botez, așa cum și părinții lor au intrat în această relație la Botez, primind din nou suflarea Duhului Sfânt, asemenea lui Adam la crearea lui.

Deci, chiar dacă în nașterea omului născut din părinți e activă și lucrarea lui Dumnezeu, aceasta totuși nu e una cu suflarea Duhului Sfânt, ci Dumnezeu face numai să vină la existență o persoană originală din potențele încă nepersonalizate ale firii omenești. Aceasta, după ce se va actualiza ca persoană, va trebui să intre și prin voia ei în relație cu Dumnezeu prin Botez, primind suflarea Duhului Sfânt. Dacă, în prealabil, n-ar fi fost adusă la existență de Dumnezeu ca o altă persoană, din firea omenească, ea n-ar putea să ia această hotărâre, ca persoană, după aceea. Astfel, în personalizarea omului se unesc aceste două momente: crearea lui ca persoană prin Dumnezeu, la naștere, și împlinirea lui prin acceptarea dialogului cu Dumnezeu de către el însuși, prin aderarea la Hristos în Botez. Lucrarea lui Dumnezeu în aducerea unui nou om la existență se arată în întemeierea lui ca persoană sau ca partener al dialogului cu Sine. Dar omul născut trebuie să se decidă și el pentru acest dialog. Prin Botez persoana se unește cu Hristos – Care, prin întrupare, a unit umanitatea cu dumnezeirea Sa, ca și partener neezitant al dialogului cu Dumnezeu, care are ca Ipostas chiar pe Dumnezeu Cuvântul. Prin aceasta, Hristos extinde asupra noului-născut și pe Duhul Lui cel Sfânt prin

sufflare, ca pe un Duh de Fiu. Prin Botez persoana intră, ca partener, chiar în dialogul Treimii și, odată cu aceasta, se refăce dialogul cu semenii săi, membrii ai Bisericii, în Hristos.

În general vorbind, omul care se concepe nu e numai o sinteză a trupurilor și sufletelor părinților sau a unora din puterile aflate în ele. Trupul nou ce se formează, potrivit sufletului existent de la început în el, are și el o unicitate, datorită sufletului nou al lui. În aceasta se arată puterea creatoare a lui Dumnezeu, a Cărui imaginație e atât de bogată, încât nu e silită să se repete în crearea de noi oameni. Căci în fiecare Dumnezeu a pus pecetea unei valori eterne unice. Fiecare persoană dă ceva nou celorlalte în eternitate, pentru că niciodată nu se poate comunica în întregime taina ei de la Dumnezeu și nu se poate confunda cu altă persoană. Toate persoanele umane se îmbogățesc în eternitate prin toate persoanele. Unicitatea fiecărei persoane, dar și nevoia fiecăreia de celelalte, condamnă atât separatismul individualist, cât și încercarea de uniformizare sau de contopire a lor într-o masă. În unicitatea fiecărei persoane și în necesitatea eternă a comuniunii dintre ele se manifestă, în alt fel, bogăția spirituală infinită a lui Dumnezeu.

Fiecare suflet vine de la Dumnezeu, dar e și într-o legătură cu părinții din care se naște omul al cărui suflet este, iar trupul lui este influențat de sufletul care-l organizează, precum și viceversa. Dumnezeu n-a voit să aducă un om nou la existență fără colaborarea părinților, ca omul nou să fie în legături cu alți oameni încă de la începutul formării lui, legături care sunt simțite, ca legături de iubire, de părinți de la început, iar de noul om, din primul moment al apariției conștiinței sale. Dar legăturile acestea contribuie și ele la unicitatea lui. Fiecare om se determină ca persoană

unică și prin relațiile deosebite în care se află de la început cu părinții și cu alți oameni din jurul său, în alte și alte împrejurări ale vieții sale.

Fiecărei persoane i se transmite această unicitate – și unicitatea trupului, dar și a sufletului – de către o mamă a sa, în împrejurări deosebite ale vieții ei, apoi prin toată căldura primită în timpul creșterii ei. Pruncului i se transmite și căldura legăturii deosebite dintre părinții săi, aflați în comuniune și uniți în iubirea față de el.

Persoana nu e adusă pe lume de Dumnezeu în mod izolat, ca o realizare uniformă, abstractă, separată a naturii umane. Ea e adusă pe lume în contextul complex al legăturilor de iubire și de grijă față de ea a două persoane (părinții), dar și a altor persoane deosebite de acelea.

În general, în faptul că sufletul și trupul alcătuiesc o unică ființă se arată că omul nu e numai material. Trupul lui e materie organizată și înălțată spiritual, străbătută și făcută organism complex al spiritului, iar în spirit sunt toate puterile care organizează trupul și care se manifestă prin trup. Dacă omul ar fi numai materie, cum s-ar reține în conștiința sau în memoria omului, ca depozit statornic actualizat sau potențial, toate cele întâmplate cu el? Spiritul unit cu trupul îl face pe om un adânc inepuizabil și unic în manifestările lui multiple și un mister insondabil pentru cunoaștere. El este astfel o persoană unică, care nu poate fi redusă la unele legi uniforme și repetate. Prin spirit, mișcările trupului devin mișcări voite, simțite și alese conștient.

Aceasta arată că omul nu este o mașină automată, absurdă și fără sens, ci un mister unic, plin de sensuri și simțiri nesfârșite, având o pecete proprie lui, căci prin spirit chiar trupul e legat în mod unic de Spiritul absolut. Omul,

din cauza trupului, poate fi considerat ca un obiect și supus unui tratament asemenea obiectelor. Însă, faptul că cele ce se petrec cu el sunt simțite conștient, deci că la actele trupului participă și sufletul, arată că omul nu e numai materie, căci trupul e unit în mod negrăit cu sufletul liber, conștient și cugetător, și penetrat de el, omul rămânând mai presus de starea de obiect, atât timp cât e trup viu sau trup organizat propriu-zis. Căci, prin despărțirea sufletului de trup, destrămându-se organizarea omului, nu mai e trup viu.

Se vorbește de materia tânără și de materia bătrână a trupului. Dar nu materia în sine e tânără sau bătrână. Nu materia în sine merge spre moarte, ci sufletul își slăbește funcțiile vitale și senzoriale în trupul omului, care în animal sunt concentrate într-un principiu propriu, fapt valabil în plante numai pentru funcțiile care reproduc planta și o fac să crească.

Moartea e un fenomen pregătit de slăbirea spiritului omenesc și extins, de la om, la natura animală și vegetală. Mai bine zis, e un fenomen produs de slăbirea funcțiilor vitale și senzoriale ale sufletului, cu ultima origine în sufletul care s-a rupt, prin păcat, în mod conștient și liber de Dumnezeu – Izvorul vieții spirituale. Această slăbire a funcțiilor vitale și senzoriale ale sufletului e cauza procesului de corupere a materiei trupului, a stricăciunii sau îmbătrânirii ei.

Sufletul și-a slăbit, prin ieșirea din comunicarea cu Dumnezeu, funcțiile de închegare și susținere a materiei în trup, iar oprirea totală a activității acestor funcții este una cu moartea trupului.

Dacă coruperea materiei trupului și moartea rămân și în cei ce au reintrat prin Botez în legătură cu Dumnezeu, aceasta se datorează mai multor cauze:



1) spiritul a rămas într-o slăbiciune care nu-i mai permite să revină la stăpânirea, dintru început, asupra materiei trupului, deși unii asceți ajung departe în stăpânirea ei;

2) materia a căpătat o rigiditate care nu mai poate fi biruită de spirit, ca s-o facă elastică față de acțiunea lui și ușor de adus, prin înviere, la transparența deplină. Aceste două cauze au fost învinse de Hristos, căci în El trupul a fost asumat în Ipostasul dumnezeiesc;

3) coruperea și moartea au rămas ca lege generală a trupurilor omenești, pentru a se permite omului botezat să înainteze și prin eforturile sale într-o creștere spirituală, care să-l facă apt pentru învierea întru fericire la sfârșitul chipului actual al creației. De aceea nici nu lasă Hristos să se reverse toată puterea trupului Său înviat peste toată materia lumii și a trupurilor oamenilor în timpul vieții pământești, ca să nu o ridice din rigiditatea și opacitatea pe care a căpătat-o în urma căderii fără voia și efortul omului. Materia lumii viitoare și a trupurilor înviate va fi cu adevărat o materie veșnic tânără, pentru că spiritul va fi veșnic puternic, în unire deplină cu Dumnezeu, coplesind materia fără să o desființeze. Ea va arăta așa cum este în esență: energie luminoasă (în iad, întunecoasă), ușor și clar imprimabilă de spirit, ridicată în trup la o sensibilitate spiritualizată.

Dar e greu de făcut o descriere exactă a acestei tainice unități a contrastelor, pe care o reprezintă omul ca suflet și trup, chiar în viața dinainte de înviere. *Eul* cunoscător este în temelie lui spiritual. Dar el nu cunoaște și nu se cunoaște decât pentru motivul că are sau a avut în sine trupul, pe care l-a penetrat. Trupul e atât de unit cu sufletul, încât face parte din *eul* omului, sau participă la calitatea lui de subiect sau de *eu* cunoscător. Însă, în același timp, trupul este și

obiect cunoscut, tot așa precum este, în parte, și sufletul. Trupul însă e, ca obiect cunoscut, în mod vizibil organizat și sesizat prin simțuri, cum nu este sufletul. Dar trupul e organizat prin suflet și are sufletul în el și, de aceea, nu poate fi cunoscut separat de suflet, cum de altfel nu e cunoscut și nu se cunoaște nici sufletul în mod separat de trup.

În amândouă calitățile sale, trupul se resimte de lucrarea sufletului. Atât în calitatea de obiect, cât și de participant la subiectivitatea persoanei, trupul e penetrat de calitățile sufletului, sau acestea se prelungesc în trup. De aceea și sufletul cunoaște și e cunoscut prin trup. Sufletul nu vede fără ochi, mintea nu cugetă fără creier. Ochii materiali participă la vederea sufletului, orice mișcare a trupului participă la mișcarea sufletului. În organizarea și funcționarea trupului meu e ceva care transcende, care nu face parte din materia lui și din mișcărilor ei automate, supuse unor legi ale repetiției oarbe; e ceva care nu se poate reduce la proprietățile lui materiale<sup>25</sup>.

Există o non-obiectivitate a trupului unită cu obiectivitatea lui, având un caracter deosebit de obiectivitatea lucrurilor pur materiale. Trupul este în ambele calități interioare sufletului. Rădăcinile lui, de obiect cunoscut și de participant la calitatea de subiect cunoscător, simțitor și activ, sunt în suflet. De aceea, el e un transparent al sufletului și al simțurilor lui, care sunt provocate de trup. Omul, ca ființă sufletească-trupească, are chiar această misiune de a face

---

<sup>25</sup> Gabriel MARCEL, *Journal metaphysique*, Gallimard, Paris, 1927. În afară de Gabriel Marcel, a mai pus în relief caracterul de subiect al trupului Robert Blanchard, în: *La notion du fait psychique. Essai sur le rapport du psychique et du mental*, Alean, Paris, 1935.

materia organizată în trup tot mai transparentă pentru suflet, tot mai înălțată peste automatismul materiei, tot mai participantă la viața conștientă umană.

Rațiunile spiritului se prelungesc în cele două calități ale trupului, sau au în ele puterea de a organiza materia ca trup complex în cele două calități ale lui: de obiect cunoscut și de părtaș la subiectul cunoscător, în mod corespunzător calităților sufletului. Ele se pot arăta ca atare în trupul omului. Dar aceste rațiuni se unesc cu materia și produc simțirea conștiinței. Sufletul se actualizează organizând materia în trupul de o extraordinară complexitate, corespunzător aceleiași complexități a sufletului, ca acesta să lucreze prin organele trupului; se actualizează prin bogăția de simțiri produse de sensibilitatea trupului, atât de complex organizat de suflet. Prin aceasta, materia se organizează ca trup participant la suflet, ca *eu* cunoscător și ca *eu* cunoscut și tot mai îmbogățit.

Trupul viu, sensibil și organizat arată în el rațiunea cunoscătoare și raționalitatea organizatoare a sufletului, lucrătoare în materia lui, făcută sensibilă și în relațiile lui cu materia exterioară. Acestea însă nu se epuizează în lucrarea lor în trup, ci persistă în spiritul omenesc unit cu trupul, ca într-un izvor din care curg continuu puterile și luminile lor, ca într-un izvor care el însuși are rațiunea și raționalitatea făcute să dea formă văzută trupului, fiind oarecum prin fire, din momentul venirii la existență, formator de trup (somatoform). Dar sufletul își prelungește puterea rațională organizatoare și lucrătoare în trup, folosindu-se de materie ca raționalitate plasticizată, dată prin creație la o treaptă inferioară. Când trupul moare, rațiunea și raționalitatea care s-au manifestat în trup, organizându-l, menținându-l

și săvârșind prin el fapte cugetate, voite și simțite, nu se pierd, ci rămân în sufletul îmbogățit de efectele gândurilor, simțirilor și faptelor săvârșite și trăite în trup.

Din cele spuse rezultă că rațiunea cunoscătoare și raționalitatea cognoscibilă ce lucrează, din spiritul uman (din suflet), la formarea trupului și în faptele săvârșite prin trup nu au numai un caracter teoretic, ci și o virtualitate capabilă să devină simțire ce însoțește lucrarea lor în trupul alcătuit din materia făcută sensibilă. Așa se face că sufletul trăiește durerile și plăcerile trupului, cum nu le poate trăi materia prin sine. Trupul, ca simplă materie, nu le-ar putea simți și nici spiritul, ca realitate separată. Animalul suportă și el durerile și plăcerile din trupul său, dar nu le trăiește în mod conștient, nu reține amintirea lor și nu dorește revenirea lor. În animal nu e o rațiune ca subiect cunoscător, întins conștient spre trecut și viitor, ci numai o raționalitate plasticizată, ca obiect cunoscut de către om și ca sensibilitate inconștientă. La om însă există o „simțire spirituală”.

Ceea ce se petrece în om, ca existență purtătoare a chipului lui Dumnezeu, ne vădește că în Dumnezeu Cuvântul, „prin Care toate s-au făcut”, există rațiunile după care formează sufletele omenеști, cărora le conferă o anumită sensibilitate virtuală, ce se prelungește în trupurile lor, cărora le dă capacitatea de a câștiga o simțire, lucrând în materia sensibilă. Căci simțirea contribuie și ea la cunoaștere. Deci, se poate presupune că chiar în Dumnezeu există o anumită formă superioară și infinit de bogată de simțire. E o simțire prin care Se iubesc Persoanele dumnezeiești, Care le face capabile de înțelegere și de milă față de oamenii care suferă și se bucură. Această simțire L-a făcut pe Dumnezeu Cuvântul să-Și formeze prin suflet (prin minte – *nous*, cum



zic Sfinții Părinți) un trup în care a putut pătimi durerile de pe cruce, care nu erau numai ale trupului, ci le simțea în oarecare fel, prin suflet și prin trup, și Dumnezeu Cuvântul însuși, făcut Ipostas al lor.

Așa putem înțelege și afirmațiile Sfântului Maxim Mărturisitorul că Iisus Hristos săvârșea minunile prin poruncă sau prin putere și prin atingere trupească. Cele două se puteau uni într-o singură lucrare, fără ca în ea să se contopească lucrarea dumnezeiască și cea omenească, deși cel ce experia atingerea Lui simțea prin ea nu numai lucrarea omenească, ci și puterea dumnezeiască.

Prin aceasta, s-ar putea veni și în întâmpinarea tendinței teologiei occidentale contemporane, care ar vrea să considere că Dumnezeu nu e cu totul nepătimitor, ci că participă în oarecare mod la durerile trupului de pe cruce, și, prin milă, la durerile oamenilor în general.

Desigur că această capacitate de simțire a lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă ca privând pe Dumnezeu de puterea de a-Și stăpâni simțirea. El participă prin mila Lui la suferința oamenilor, dar nu participă fără voie. El participă la suferință și, în același timp, e puternic.

Înțelegerea aceasta a raționalității și sensibilității trupului cu origine și cu ecou în spirit, dar activându-se în mod deosebit în materia organizată de spirit în trup, depășește atât derivarea – monistă sau panteistă – a spiritualității raționale și sensibile exclusiv din materie sau exclusiv din spirit (ca pretinsă esență fundamentală unică a realității), cât și dualismul care desparte prea mult sufletul de trupul omului, atribuind sufletului numai cugetarea teoretică, iar trupului numai sensibilitatea. Toată spiritualitatea omului își are izvorul în spiritul lui, dar înțeles ca izvor al

cugetării și sensibilității ce se actualizează în mod deosebit prin materia trupului, prin întâlnirea cu ea. Explicația cea mai corespunzătoare a realității omului e aceasta, și nu explicația monistă sau separatistă. Numai ea ține seama de taina unirii dintre componentele contrastante ale omului și explică mai cuprinzător atât viața omului, cât și legătura dintre lumea văzută și cea nevăzută, sau unirea dintre Dumnezeu și lumea creată, care s-a realizat culminant în Iisus Hristos.

Trupul meu, imprimat de spiritul meu, în care se află sau de care e străbătut, organizat și susținut, formează ecranul obiectiv și sensibil al tuturor lucrurilor cu care intră în legătură sau al imaginilor lor văzute; în el se întipăresc, în același timp, toate semnalele conștiente, produse de lucruri și de persoanele celorlalți. Dar trupul imprimat de spirit e totodată participant subiectiv la sesizarea lor, la definirea înțelesurilor lor și la exprimarea lor prin cuvinte adresate altora. Dar pentru aceasta, trebuie să fie, în același timp, într-o legătură prin simțuri cu lucrurile, cu persoanele și cu imaginile lor. Trupul ia parte la actele mele de simțire a tuturor lucrurilor și de gândire asupra lor, la actele de simțire și cunoaștere a trăirilor și gândurilor comunicate de alții, dar este și obiect al cunoașterii, al gândirii și simțirii. Fiind penetrat de spirit, are loc o întoarcere a lui asupra sa. Îl văd, îl cuget și îl simt ca obiect, dar îl văd, îl cuget și îl simt prin el, sau ia și el parte la vederea, la cugetarea și la simțirea lui și a realităților lumii imprimate în el. El îmi ușurează, ca participant la calitatea mea de subiect, gândirea, vederea, simțirea tuturor, dar îl sesizez și ca obiect în care se imprimă acestea. Dacă ar fi numai participant la calitatea de subiect gânditor și simțitor a sufletului, nu s-ar

aduna în el, ca într-un obiect central, imaginile și simțirile tuturor lucrurilor, persoanelor și însușirilor lor, și deci nu ar fi o punte între mine ca subiect și lume. Dacă ar fi numai obiect cunoscut, în care se imprimă lumea obiectelor, ar lipsi iarăși o legătură între spiritul meu și cunoașterea și simțirea lumii prin trup.

Trupul e adaptat continuu spiritului, în calitatea de participant la actele lui de cunoaștere și de simțire ca subiect, dar și în calitatea lui de ecran obiectiv în care se adună imaginile, însușirile și simțirile lucrurilor și persoanelor, ecran care nu e lipsit totodată de calitatea de subiect. Când spun „eu mă spăl”, exprim atât calitatea de subiect a trupului meu, mai precis a mâinilor mele, prin faptul că sunt străbătute de spiritul meu, cât și calitatea trupului meu de obiect. El vibrează, în același timp, în mod diferit în aceste două calități ale sale. Trupul este, ca punte a spiritului, penetrat de spirit, o rezervă de nenumărate posibilități liber alese și activate, aflate la dispoziția posibilităților liber activate de spirit, accentuând, în actualizarea lor, vibrația trăită de spirit. Fără trup, nu s-ar putea actualiza posibilitățile ce pornesc din spirit, dar nici posibilitățile corespunzătoare ale trupului, fără spiritul care le prelungește pe ale sale prin trup.

Omul dă, pornind din spirit, o formă liber aleasă mișcărilor mâinii, și prin aceasta imprimă o mare complexitate în mâna prin care lucrează: el dă nuanțe nenumărate, liber alese, mișcării ochilor, tonalități de mare bogăție și finețe, liber alese, glasului. Fiecare om e unic în bogăția acestor nuanțe manifestate prin mișcările organelor sale de cunoaștere, comunicare și recepție. Ele vin din spirit, prin impulsurile nervoase care pornesc din creier, se transmit organelor de simț și se imprimă în acestea.

S-a spus că trupul este imaginea și senzația primă, generală și fundamentală, a tuturor imaginilor și senzațiilor subiectului uman. Dar trupul nu e numai imaginea sau senzația-obiect în care se adună și se imprimă, ca pe un ecran, multiplele imagini senzitive ale lucrurilor, făcând din el o imagine și o senzație de negrăită complexitate concentrată, ci și senzația-subiect, care se sesizează pe sine ca imagine și senzație unitară sau ca obiect-ecran pe care se imprimă imaginile și senzațiile primite și apoi comunicate. Trupul penetrat de spirit are acest dublu rol: de subiect care primește, simte, gândește imaginile și senzațiile pline de înțelesuri, și de obiect pe care acestea se imprimă și prin care se cunosc ele. Ba chiar se poate vorbi de o concomitență repetată a acestor două calități, la alte și alte niveluri. Văd și simt un lucru prin vederea subiectivă, dar mă văd și mă simt imprimat în ochii mei, în trupul meu, de vederea lucrului respectiv. Iar această vedere a ceea ce se imprimă, din nou, la un alt nivel, în trupul meu, în calitatea lui de obiect, îl arată și ca subiect care trăiește ceea ce se imprimă în el mereu în alt mod, cu alte înțelegeri și simțiri.

Nu am senzația unui lucru sau a unei însușiri a lui prin trup, fără să aflu în ea un înțeles nou. Funcția senzitivă a trupului e nedespărțită de funcția înțelegătoare, conștientă, legată de ea, ceea ce arată și mai mult participarea lui la calitatea de subiect a spiritului. Dar e un lucru greu de înțeles cum eu trăiesc conștient, deci spiritual, senzația durerii sau a plăcerii trupului. Căci ea nu e numai a trupului, și nici numai a spiritului. Animalele au senzații pur vitale, care pun trupul în mișcare fără voie și în mod inconștient. Omul nu are senzații mai puternice, fără să fie sesizate și trăite conștient. Aceasta nu se poate explica decât prin faptul că



plăcerile și durerile sunt trăite de trupul penetrat de spirit sau de spiritul în care își are trupul rădăcinile sau raționalitatea lui plină de virtualitățile senzitive.

Nu pot vedea ceva frumos cu ochii trupului fără să mă bucur și cu spiritul. Nu pot trăi o bucurie netrupească sau cu o participare trupească mai subțiată, fără să mă bucur și cu trupul. Nu pot ajunge la o înțelegere spirituală – sau cu o participare trupească mai subțiată – fără să am o senzație plăcută în trup.

În faptul că trupul meu nu poate fi văzut numai ca obiect, ci el însuși participă la vederea lui, se arată că își depășește materialitatea. Omul trăiește și spiritual atingerile, înțepăturile, sunetele produse de materia înconjurătoare în trupul său sau în contactul trupului său cu lumea obiectelor; sau trupul le trăiește pe acestea spiritual. Privirea omului, auzul, fața lui vădesc în ele spiritul său, și tot ce se întâmplă cu trupul îmbogățește viața spirituală a persoanei. Fața copilului, ochii lui, încă nu sunt complet definite spiritual. La bătrânețe, spiritul se vede în mod „definit” pe față, în gesturi și chiar în forma lui personală specifică. Puterile spiritului se prelungesc astfel în organizarea complexă și în mișcările trupului, dând trupului întipărirea lor, dar primind și el, în forme nuanțate, viața trăită prin trup. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că mâinile dau omului putința spiritului să vorbească (să se exprime prin ele). Animalele nu vorbesc, pentru că gura lor e prea ocupată cu prelucrarea hranei ce o mănâncă, pe când, în cazul omului, aceasta e pregătită de mâini. În general, tot trupul e organizat în vederea vorbirii<sup>26</sup>. Dar cine organizează trupul în vederea

<sup>26</sup> *De hominis opificio*, PG 44, 149.

vorbirii, dacă nu sufletul înțelegător și rațional? Prin aceasta, trupul participă la actele spirituale ale omului. Măinile nu rămân nici ele organe pur materiale, ci se imprimă de o mare complexitate spirituală.

S-a produs astfel o anumită spiritualizare, în sens bun sau rău, a trupului în cursul vieții, dar s-a imprimat și o pecete vie a trupului în suflet, pecete luată de trup printr-un anumit mod de folosire a lui de către suflet. Sufletul, rămas la moarte cu întipărirea actelor și simțirilor lui în trup, se cere după arătarea lor exterioară și această cerință i se va împlini la înviere. Atunci, dacă pecetea pusă de suflet pe trup va fi a unui trup dominat de spirit, sufletul va fi spiritualizat la maximum, adică va vădi forma cea bună ce i s-a dat. Dimpotrivă, un trup dominat de materie va face vizibilă forma cea rea câștigată de suflet, în viața de aici, prin trup.

Sfântul Grigorie Palama spune că, așa cum în viața de aici sufletul se vede prin trup, așa se va vedea în viața viitoare, după înviere, trupul prin suflet. Trupul se va menține, dar va fi imprimat în mod coplesitor de spiritualitate sau de puterile spiritului, care se vor vedea în trup așa cum au fost activate. Astfel, sufletul omului se va vedea în mod accentuat în trăsăturile trupului, încât, întâlnindu-te cu cineva, aproape că nu vei observa că cel cu care vorbești mai are un trup. Dar aceasta va însemna și o negrăită iradiere luminoasă de sensuri și de simțiri spiritualizate prin trupul lui. Trupul nu va mai fi un zid despărțitor al omului în fața altora, ci un transparent luminos și un mijloc de comunicare neîmpiedicată. Trupul, care constituie pereții sufletului, va fi cu totul străveziu, fiind coplesit de lumina sufletului din el. Sufletul fiecăruia se va comunica deplin altora, fără

să se confunde cu al lor, și va iradia departe. Va fi cu toți cei la care se gândește cu iubire, apărându-le tuturor prin trupul străveziu, prin care luminează departe. Sufletul nu se va mai ascunde cu nesinceritate, pentru că nu va mai avea nimic rău pe care să-l ascundă. El nu va avea în sine decât iubirea pe care voiește să o comunice.

Se va petrece ceva asemănător cu trupul înviat al Domnului. Deosebirea e că trupul înviat al lui Hristos, rămânând o vreme între oamenii cu trupuri pământești, s-a putut lăsa și acoperit, pentru că aceia nu aveau o deschidere sufletească spre El. Dar precum celor înviați la viața veșnică Hristos le va fi prezent tuturor prin trupul străveziu, așa vor fi prezenți toți tuturor, în Hristos, odată ce trupurile lor se vor bucura de o maximă transparentă. O anumită transparentă vor avea între ei și cei din iad. Dar transparenta aceasta va fi o transparentă a urii dintre ei, care, pe de o parte, îi va închide spiritual unii altora, pe de alta, va susține între ei o necomunicare prin comunicare, o comunicare a repulsiei unora față de alții, o comunicare de care nu pot scăpa și care e totodată o mare însingurare. Așa cum trupurile le-au fost prilej de dezbinare în viața de aici, așa sufletele le vor fi acolo prilej de și mai mare dezbinare, întrucât se va arăta deschis toată ne iubirea lor, toate gândurile neprietenesti.

Numai când e părăsit de suflet, trupul poate fi văzut ca simplu obiect. Dar în calitatea aceasta nu e văzut de posesorul lui și nu mai e propriu-zis trup. Nu mai ia la cunoștință, nu mai simte nimic și nu se mai imprimă în el nimic care să se imprime și sufletului. Cât trăiește omul pe pământ, își poate vedea organele lui externe ca obiect, prin care lucrează, iar radiosopic, și organele interne. Dar el le vede ca obiecte, întrucât ele sunt și părtașe la calitatea lui

de subiect. Dar în această calitate trupul nu le poate vedea. Deci trupul nu se poate vedea nicicând numai ca obiect.

Omul nu poate face ceva cu trupul său ca obiect decât folosindu-se de el ca părtaş la calitatea sa de subiect. Când nu se mai poate folosi de trupul său ca părtaş la calitatea sa de subiect, nu mai poate face cu el nimic. La eul care lucrează asupra trupului său ca obiect participă trupul său ca subiect. Iar aceasta înseamnă că, chiar în calitate de obiect, trupul nu e numai obiect, așa cum, în calitate de subiect, nu e numai subiect.

Chiar văzându-mi trupul din exterior în oglindă, nu-l văd în întregime numai ca obiect, pentru că, dacă n-ar fi în același timp și părtaş la calitatea mea de subiect care-l vede, nu l-aș vedea, căci ca subiect nu mă pot vedea. Nu văd actual subiectiv al vederii mele sau, văzându-mă ca subiect, rămân în această calitate nevăzut, transcendent calității de obiect. Îmi văd ochii ca organe obiective, dar nu-i văd pe ei în calitatea lor de participanți la calitatea mea de subiect. Îi văd printr-un act pe care nu-l văd, la care ei participă.

Dar nu numai trupul meu îmi rămâne nedeplin obiect, deci nedeplin cunoscut, ci și trupul altuia. Eu nu trăiesc calitatea lui de subiect nici măcar cum o trăiește el, deși o simt prin faptul că-l văd privindu-mă pe mine ca obiect al calității lui de subiect, care mă privește și mă cunoaște, sau îi cunosc această calitate printr-o tainică comunicare între mine ca subiect și el ca subiect. Îl simt ca subiect când îl am în fața mea, când îi aud cuvintele, când îi simt faptele îndreptate spre mine. Dar prin aceasta el îmi este totodată obiect. Pe lângă aceea, chiar simțindu-l ca subiect, eu nu-l pot trăi ca subiect cum se trăiește el însuși. Deci îmi rămâne și mai puțin cunoscut ca subiect, decât sunt cunoscut eu de



către mine însumi în această calitate. Ideea teologului grec Yannaras despre „metafizica trupului” se poate înțelege în acest sens.

Aceasta arată cât suntem de reductibili unul la altul în calitatea de subiecți, deși ne putem deveni interiori unul altuia într-un anumit fel ca obiecte, și în alt fel ca subiecți. Mai ales ca subiecți, trăim ireductibilitatea unuia la altul. Însă tocmai aceasta ne arată că nu suntem niciunul singur. Pentru că, deși nu pot trăi pe altul ca subiect cum mă trăiesc pe mine ca subiect, totuși mă simt sub atenția lui chiar prin trupul lui. Și în aceasta simt că lui nu-i sunt indiferent.

Pot face trupul altuia rob al meu, ca obiect. Dar nu-mi pot însuși trăirea acestei stări de către el. El îmi rămâne egal și opus, în mod mai mult sau mai puțin simțit, în calitatea mea de subiect. Trăirea lui ca subiect rămâne în sanctuarul lui. E demnitatea de care nu poate fi dezbrăcat nici de alții, nici de el însuși. În aceasta constă prin excelență chipul lui Dumnezeu în om, chipul Subiectului suprem. El poate fi în această calitate în comunicare cu mine într-un fel sau altul, dar nu anulat.

b) În unele remarci de până acum, dar mai ales în cele referitoare la relația pe care o are omul prin trup cu semenul său, s-a văzut implicat rolul trupului de punte a omului spre lumea obiectelor și a persoanelor.

Prin simțurile trupului, omul percepe lumea obiectelor și a celorlalte persoane, iar prin înțelegerea asociată cu ele sesizează înțelesurile lor și intră în comunicare cu acele persoane. Prin simțurile trupului, omul prinde în simțirea lui nu numai cele ce se petrec în trupul lui, ci și cele ce cad sub simțurile lui. El simte durerile produse în trupul lui de loviturile lucrurilor din afară și plăcerile produse de

dulceața unora dintre ele, dar și gustul sărat sau amar al altora. Dar prin cugetarea lui lucrătoare, prin creier, cunoaște organizarea lucrurilor între ele într-un mod corespunzător și putința de înțelegere și de folosire a lor. Prin trup, se sizează o raționalitate plasticizată de mare varietate și armonie între lucruri și între ea și raționalitatea plasticizată a trupului. Între lucruri sunt unele sărate, satisfăcând o necesitate a trupului, iar altele dulci, care satisfac o altă necesitate și prin ele producând o simțire plăcută sufletului.

Omul cuprinde prin ochi, în mod conștient, un cadru larg al naturii, iar prin capacitatea de mișcare a trupului în spațiu și prin memoria sufletului poate lărgi și reține în conștiință un cadru din ce în ce mai larg. Prin instrumentele ce și le construiește ca prelungiri ale văzului, sau ale posibilității de mișcare, omul poate lărgi în dimensiuni uriașe cadrul sesizat, prin privire și chiar prin întâlnire directă, al lucrurilor văzute. Lumea devine, pe întinderi tot mai mari, simțită prin trup, sau un fel de trup de al doilea grad al sufletului.

Tot prin trup, omul intră în legătură de percepere, de înțelegere, de comunicare cu semenii săi, datorită faptului că și ei au trupuri prin care sunt percepuți, se fac înțeleși și comunică. Datorită trupului de natură identică, străbătut de suflet, oamenii își pot vorbi, lărgindu-și orizontul spiritual și comuniunea care nu-i confundă, ci îi îmbogățește spiritual. Ei se constată astfel ca rațiuni și simțiri identice, sesizând în comun o raționalitate sensibilizată, variată și armonioasă a lumii văzute. Astfel, lumea li se descoperă și actualizează ca un trup comun de al doilea grad, fără să-i confunde, ci întărind comuniunea între ei și îmbogățindu-se prin ea spiritul în mod reciproc, căci fiecare

vede, înțelege și comunică altfel, conform deosebirii spirituale dintre ei.

Prin trup, omul e capabil să cuprindă din ce în ce mai mult universul și să întărească legătura cu tot mai mulți semeni ai săi. Dar cum această sete nu e deplin satisfăcută în viața pământească a oamenilor, e de cugetat că ei vor ajunge la aceasta continuând pe alt plan viața lor, cuprinzând tot universul și intrând în comuniune desăvârșită cu toți semenii.

Dar cum omul tinde la o depășire prin cunoaștere și la o îmbogățire a ceea ce-i poate da chiar universul întreg și toți oamenii, e de cugetat că el e destinat să ajungă la o cunoaștere și la o comunicare cu Absolutul personal infinit, de Care se simte atras încă din existența pământească.

Dar la această cunoaștere și unire deplină cu Dumnezeu și cu oamenii nu poate ajunge omul decât printr-o mai profundă spiritualizare a trupului, fără desființarea lui. Astfel, omul e făcut să cuprindă prin trup totul de la Dumnezeu, până la tot ce are lumea în rădăcinile ei afundate în Dumnezeu.

c) Dar din calitatea trupului de părtaș la caracterul omului de subiect destinat să cunoască și să simtă cu bucurie, în bogăția lor nesfârșită, toate, și din calitatea lui de obiect destinat imprimării de toate rezultă răspunderea omului față de trupul său. Omul e răspunzător nu numai de sufletul său, ci și de trupul său. E răspunzător de trupul său, chiar prin trupul său. Dacă trupul lui n-ar fi și obiect și părtaș la calitatea de subiect, omul n-ar putea fi răspunzător de sine. Dar omul trăiește și participarea trupului la răspunderea față de sufletul său, în calitatea trupului de participant la însușirea lui de subiect. Căci un trup fără

această calitate n-ar putea accepta de bunăvoie trăirea unei responsabilități pentru suflet. Și răspunderea aceasta a omului pentru amândouă componentele sale, prin amândouă, e unită cu răspunderea pentru alții în fața lui Dumnezeu. Toate formele răspunderii sunt susținute de răspunderea omului în fața lui Dumnezeu, Care i-a dat omului și sufletul și trupul în grijă ca obiecte, dar și în calitatea lor întregitoare a demnității lui de subiect răspunzător pentru sine și pentru toți și toate. Răspunderea omului față de trup arată că nici pe el nu și-l dă omul, ci îi este dat ca dar și în grijă de Subiectul suprem. Părinții Bisericii vor spune că trupul este dat omului ca un „rob”, pe care trebuie să-l conducă „legat”. Aceasta arată că este inferior sufletului și, ca atare, depinde în mai mare măsură de sufletul omului, decât depinde sufletul de trupul lui.

Totuși, trupul trebuie să se împace și el cu starea de „rob”, de „legat”, de condus. Grija omului pentru trup nu e numai una negativă, de înfrânare a lui, ci și una pozitivă. Ba însăși grija pozitivă nu constă numai în a-l întreține, fiindcă în sensul acesta are și trupul o mai mare grijă de el, ci și în a-l înfrâna în pretențiile de preocupare exagerată și exclusivă de el, în a-i stăpâni mișcările pentru a le face cuviincioase, frumoase. Deci chiar în grija negativă e un element pozitiv. Aceeași grijă pozitivă și negativă constă în folosirea trupului ca mijloc de ajutorare a altora, făcându-l harnic și deprinzându-l în dexteritățile unei ocupații, care cere și ea o înfrânare a trupului de la o viață fără rânduială. Orice osteneală sau muncă are în ea ceva negativ și ceva pozitiv. Chiar și munca intelectuală și rugăciunea cer atât o lucrare pozitivă, cât și o înfrânare. Omul trebuie să aibă grijă să întrețină puterile trupului ca punte reală și tot mai străvezie



între suflet și lume, pentru cunoașterea lumii și pentru lucrarea în ea în folosul comun. Pe de altă parte, omul mai trebuie să-și înfrâneze trupul și să-l facă tot mai mult mediu de manifestare a puterilor spiritului asupra lumii, spre a-L face pe Dumnezeu transparent în lume și lumea, mijloc de înfrățire cu oamenii, prin ajutorarea adusă lor în folosirea lumii, necesară tuturor. Trupul este dat omului spre folos, dar poate să nu-i mai fie spre folos, ci spre pieire, când omul nu-l mai ține în frâu și nu-l mai educă pozitiv. El poate aduce, în acest caz, o slăbire a sufletului, ba chiar o părere despre inexistența sufletului și deci o nesocotire totală a lui, iar prin aceasta poate promova și necredința în Dumnezeu. Deci, prin înfrânarea trupului, acesta poate sluji și el omului ca un mijloc de întărire a spiritului, de înălțare a lui la legătura cu Dumnezeu. Prin aceasta, chiar trupul este ridicat la treapta unui mijloc de comunicare ușoară și de arătare străvezie a ceea ce e bun în cei ce comunică. Aceasta înseamnă că trupul și lumea, împreună, își pot face vădite rațiunile lor corespunzătoare, susținute în Dumnezeu și pline de lumina Lui. Chiar prin înfrânarea trupului, se face și sufletul nu numai tare în bunătate, în iubirea de oameni, ci și văzător al rațiunilor adânci ale trupului și ale lumii scăldate în lumina Creatorului. Chiar prin înfrânare este descoperită frumusețea spirituală a trupului, în calitatea lui de organ și locaș al spiritului.

Patimile sunt forme ale egoismului, ale închiderii omului în sine, ale reducerii sale, mai mult sau mai puțin, la trup. Căutarea plăcerilor trupului mărește egoismul în suflet, slăbind sufletul în ceea ce este propriu lui: întinderea spre Dumnezeu și spre alții prin trup, deschiderea spre lumina spirituală. Ele intensifică sensibilitatea exclusivă și

oarbă a trupului, acoperă realitatea luminoasă a spiritului și împiedică vederea lui adevărată în om. Patimile ascund dimensiunea spiritului adâncit în lumina lui Dumnezeu și taina adâncă și virtual atotcuprinzătoare, împreună cu Dumnezeu, a omului. Înfrânarea de la patimi micșorează egoismul îngust și întunecat și redescoperă realitatea tot mai adâncă și mai luminoasă a spiritului și, prin aceasta, înțelegerea de către spirit a tainei sale, a lumii și a lui Dumnezeu, Care stă la temelia lui și a tuturor, și din Care se hrănește viața în continuă creștere a spiritului omului. Teama de dureri trupești duce la acte de lașitate spirituală, și exagerarea prin închipuire a unor situații neplăcute poate duce până la stări delirante, vecine cu nebunia. Frica îngustează vederea spirituală și slăbește rațiunea, măbind panica și dezordinea în cugetarea și faptele omului. Atât prin căutarea exagerată a plăcerilor, fie ele chiar plăceri ale mândriei, cât și prin frica exagerată a durerii, omul dă dovadă că a îngăduit trupului orbit să ocupe locul principal în preocuparea lui. Prin aceasta, omul își pierde controlul asupra sa datorită slăbiciunii adusă de ele spiritului, adică voinței lui, și datorită întunecării vederii lui spirituale și dreptei lui judecăți.

Omul, slăbindu-și răspunderea pentru trup, își slăbește și răspunderea pentru sine sa spirituală, deci și răspunderea în fața lui Dumnezeu pentru trup, pentru sine și pentru alții. Își pierde calitatea de ființă reflexivă, devine aproape exclusiv obiect purtat de patimi, sau de porniri inferioare, atât în trup cât și în suflet. Trupul nu mai este robul omului, ci al celor din afară. Sau devine aproape numai trup. Aceasta aduce o însingurare, odată cu întunecarea conștiinței de sine, însoțită de dispariția oricărui sens

al existenței. Este o stare însoțită sau urmată de o tristețe și de o disperare greu de vindecat, sau cel puțin de o nepăsare animalică, deci și de o ieșire din normalitatea umană și de o prăbușire nervoasă, sau în cruzime inconștientă și oarbă, justificată uneori de o raționalitate fără orizont.

Scăparea de ispita plăcerilor și de frica durerilor nu e ușoară, decât dacă omul se obișnuiește să nu dea o valoare majoră plăcerilor, satisfacerilor orgolioase și durerilor trupești produse de lume, decât dacă se obișnuiește să vadă caracterul trecător al lor, depășind, în viața trupului și în relația cu lumea, ceea ce le poate procura pe acestea, sau frânând simțirea îngustă a contactului cu ele. Atunci nu va mai fugi cu orice preț după plăceri și după cele ce le pot prilejui și va răbda cu tărie necazurile ce vin asupra lui, considerându-le legate de viața trecătoare din lume. Atunci va vedea viața de aici nu ca o „cetate stătătoare”, ci ca un drum spre viața eternă de dincolo de ea. Aceasta nu înseamnă o disprețuire a lumii, ci o înțelegere a ei ca transparent și prilej al comunicării cu planul superior ei, ca un târg în care își cumpără, cu faptele sale trecătoare, viața veșnică. Așa cum cei din târg știu că ziua târgului va ajunge repede la sfârșit și se gândesc mereu la folosul ce-l pot avea după aceea, acasă, de cele pe care le cumpără, dacă sunt consistente, așa vor fi și cei ce trăiesc viața în lume, ca prilej trecător de câștigare a vieții veșnice, și poartă ostenele din cursul acestei vieți cu bărbăție. Numai această relativizare a lumii văzută ca drum, ca mijloc, ca transparent, dar nu ca realitate ultimă, poate scăpa pe oameni de disperarea atât de frecventă azi, disperare ce-i duce la grave tulburări nervoase; numai aceasta îi poate scăpa de ura neîmpăcată dintre ei, susținută de atâtea false valori.

Grija lor în târg nu va fi să-și cumpere cele de trebuință numai în ziua târgului, ci cele care le vor face bucurie și după aceea. Heidegger a scos în relief cât de mult sunt înecați oamenii în grija pentru cele din lume și cât de mult își pierd, din cauza ei, existența lor autentică. Dar el n-a văzut opusă acestei griji decât o teamă de ceva misterios. Însă aceasta nu poate elibera pe om de grijile egoiste de sine și nici nu poate instaura relații de frățietate și de reciprocă și superioară răspundere, pricinuitoare de bucurie, între oameni. Omul se poate elibera întrucâtva de povara grijilor opace și poate ieși din sentimentul de „aruncat în lume” numai prin dorința de a se trăi pe el însuși prin speranța că nu „există spre moarte” definitivă, ci spre înviere pentru eternitate.

Aceasta poate ușura pe om de griji, nu numai printr-o îmbătare trecătoare, ci și prin elanul statornic spre înfrățirea cu ceilalți și prin nădejdea că, răbdând crucea necazurilor și a morții, va trece la învierea din viața de veci, la plenitudinea vieții în Dumnezeu, Care l-a dat sieși în lume pentru a răspunde de sine și de ceilalți; nu pentru o viață trecătoare fără sens, ci pentru pregătirea sa și a celorlalți spre viața de veci. Căci cine i-a sădit omului răspunderea de sine și de alții a făcut-o cu siguranță pentru că ține la valoarea lui și a tuturor semenilor lui, trăită de toți în comuniunea lor, și a făcut din împlinirea acestei răspunderi un mijloc de a ajunge toți la viața netrecătoare și fără necazuri.

Dacă omului i s-a dat în grijă trupul, dar nu pentru a-i procura numai cele ce-i asigură decât viața pământească, ci pentru a-l crește ca punte spre Dumnezeu și ca mijloc transparent și comunicant al prieteniei și iubirii față de alții, înseamnă că trupului i s-a dat o importanță veșnică.



De aceea, omul nu se teme nici de moarte, chiar dacă știe că va muri cu trupul. Căci el știe, de asemenea, că moartea va putea să fie învinsă, fiindcă dacă omul există pentru eternitate, în întregimea sa unică, el se va bucura de învierea cu trupul.

Avem deci, în atitudinea omului față de trupul său, posibilitatea unei noi alternative: omul poate face din trupul său fie un mijloc de ajutorare a altora, de comunicare frățească cu ei, de transparent al iubirii sale curate și de manifestare prin fapte a iubirii lui Dumnezeu – de care se poate umple și el –, fie un pretext de ceartă, de dezbinare, de egoism, un zid de întuneric și de repulsie, un mijloc de iradiere a dușmăniei, un mijloc de ispite, de lovituri și asupriri reciproce între oameni. Aceasta e o grijă falsă față de trup, o grijă susținută de convingerea amăgitoare că el e cea mai de preț realitate sau o realitate dincolo de care nu există alta. Aceasta se întâmplă atunci când omul uită că trupul îi este dat de un For superior, ca mijloc de comunicare frățească cu alții, de ajutorare reciprocă între oameni, spre pregătirea sa pentru o existență superioară celei din trupul actual, în lumina care iriază din Creatorul și Susținătorul tuturor.

Iar când omul are grijă să facă din trup un astfel de mijloc de comunicare cu ceilalți, aceasta se vede chiar prin trupul lui. Atunci însuși trupul lui devine un transparent al conștiinței omului de a fi responsabil în fața lui Dumnezeu, pentru a se depăși în întregime ca subiect ce tinde spre o viață superioară și netrecătoare. El poate deveni atunci ajutorător al omului – ca existență destinată eternității sau comunicării cu ceilalți în eternitate. Dar puterea acestei depășiri de sine a omului ca subiect spre cine s-ar putea

îndrepta sau cine i-ar putea-o ușura, dacă nu Subiectul superior lui? Și cine ar putea-o susține, dacă nu subiectul său, care se poate depăși în mod liber, în conștiința că va rămâne și se va întări și el ca subiect în unirea cu Subiectul suprem? Ea e o depășire spre Subiectul suprem, în comunicarea sa liberă ca subiect cu Acela și din puterea Lui. Numai în fața aceluși Subiect și din puterea Lui, omul poate fi responsabil ca subiect, adică se poate depăși pe sine, întărindu-se ca subiect. Omul primește tăria ca subiect responsabil de la un Subiect superior lui, dar Care-l consideră și-l va considera în veci ca subiect, acordându-i cinstirea cuvenită unui subiect chiar prin responsabilitatea pe care i-o dă. Omul n-ar trăi responsabilitatea dacă n-ar fi subiect, dar n-ar trăi-o nici dacă n-ar fi subiect în fața și din puterea unui Subiect suprem. Omul nu poate avea responsabilitatea și nici caracterul ei necondiționat de la sine și în fața sa însuși; dar nici de la un alt om sau de la vreo instituție sau formațiune umană, care n-are nimic deasupra ei. Tăria împlinirii responsabilității nu i-o poate da decât Cel care are autoritatea incontestabilă de a-l face pe om responsabil în mod necondiționat și de a-l ține mereu în această relație cu Sine. Căci tăria aceasta e o adevărată tărie numai când îl face pe om capabil să meargă în împlinirea răspunderii sale până la jertfa de sine prin trup, întărit de siguranța că Cel care l-a făcut responsabil și în fața Căruia este responsabil are o putere de exigență nemărginită și-i poate asigura, pentru jertfa de sine cu trupul – ca împlinire desăvârșită a responsabilității în fața Lui –, existența în continuare veșnică și pe un plan desăvârșit. Și omul e în stare să meargă în împlinirea răspunderii sale până la jertfa vieții în trup, pentru că primește tăria de la Cel care i-a sădit, odată cu

responsabilitatea, și tăria împlinirii ei, chiar cu riscul vieții lui în trup. În aceasta se arată o altă mare valoare ce s-a dat trupului: aceea de a asigura eternitatea omului, el primind să se jertfească cu trupul. Iar omul dovedește în aceasta cea mai mare încredere în Dumnezeu.

Alternativa la împlinirea acestei responsabilități și la tăria ei este grija egoistă, fricoasă de viața pământească trecătoare, pe care omul o va pierde în mod sigur, fără să primească nimic în schimb, dacă grija de trup îl întunecă așa de mult încât pierde din vedere eternitatea pentru care e făcut. Acesta crede că se salvează prin grija sa de trup, nu prin încrederea nelimitată în Dumnezeu. Omul n-a putut, în acest caz, să trăiască sub o răspundere. Dar el și-a ales o falsă răspundere pentru trup, o răspundere comodă, plăcută, mincinoasă, care îl dezbracă de orice tărie, îl desparte de oameni și-l învrăjbește cu ei, reducând răspunderea sa multiplă la unica răspundere de viața pământească a trupului său. Aceasta e urmată de moartea veșnică. Ea nu mai e o răspundere în fața Forului suprem, singurul în fața Căruia omul e dator să răspundă cu adevărat și Care îi poate asigura, în schimb, viața eternă. A fi răspunzător cu adevărat înseamnă a fi răspunzător în fața Forului suprem, mai bine zis, în fața Forului care e atât de tare, încât îl poate face și pe om tare sau om adevărat. E o răspundere cu atât mai mare, cu cât știe că prețul pentru ea e mai mare: viața sa eternă.

Întrucât Dumnezeu i-a făcut pe oameni capabili să răspundă unul pentru altul, le-a dat și cuvântul prin care își pot manifesta răspunderea unul pentru altul, dar și să-și trezească răspunderea reciprocă. Acesta e unul din importante rosturi ale cuvântului. Avându-și originea în

Cuvântul personal al lui Dumnezeu, cuvântul folosit de oameni le arată că nu sunt produse fără rost ale naturii, având să se piardă iarăși în ea, ci sunt aduși la existență de un For conștient superior, Care-i prețuiește, Care face dependentă viața fericită eternă a lor de împlinirea răspunderii unora pentru alții, adică de faptele lor libere de ajutorare. În aceasta se arată sensul de mare preț al existenței lor. Ei sunt făcuți pentru viața fericită eternă, dar aceasta depinde nu numai de Dumnezeu, ci și de ei înșiși și de ajutorul reciproc pe care și-l dau. Valoarea lor e arătată nu numai în faptul că au fost creați pentru eternitate, ci și în faptul că eternitatea lor fericită depinde și de valoarea reciprocă ce și-o acordă ei înșiși. Prin cuvântul prin care își manifestă respectul și răspunderea unul față de altul, și își trezesc reciproc răspunderea, se arată că această valoare reciprocă și proprie li s-a dat ca să și-o cunoască și să și-o apere și ei, fiecare pentru sine, dar și pentru altul.

Vom vedea cum cuvântul poate fi folosit și pentru întunecarea acestui sens major al persoanei umane și al ei însăși, prin folosirea lui spre mințirea semenilor, spre dezbinarea lor, spre împiedicarea exercitării responsabilității unuia pentru altul, spre înaintarea lor spre o nefericire veșnică. Menționăm aici, cu anticipație, că cuvântul își pierde rostul și când e folosit cu mândrie de unii, pentru a arăta cât pot complica legăturile clare dintre cuvinte și rostul lor de a pregăti pe oameni pentru eternitatea fericită, cât de abstractă își pot face unii, din mândrie, vorbirea, încât să nu mai poată vedea aproape nimeni un înțeles periculos în ea, ci s-o laude pentru rafinata ei împletire formală. Astfel de oameni fac din cuvânt un „chimval răsunător”, un sunet pompos fără conținut. Nici în această formă cuvântul nu



mai e „*conventus*” – venire la un loc, comunicare reală, spre întărirea reciprocă în viața adevărată.

Sfântul Maxim afirmă că, în sfinți, contrastele suflet și trup au ajuns la o maximă unitate, fără să se anuleze unul pe altul, și, prin aceasta, au ajuns și la unitatea cu Dumnezeu. Căci trupul lor s-a umplut întreg de suflet, care e plin de Dumnezeu: „... sfinții... s-au ridicat mai presus de doimea materială, pentru unirea cugetată din Treime... depășindu-le..., ei s-au unit cu Dumnezeu și s-au învrednicit să se împreune cu lumina preacurată. Aceasta înseamnă că au lepădat afecțiunea sufletului față de trup și, prin trup, față de materie... și au îmbrățișat sincer numai dorința de Dumnezeu”. Trupul e copleșit întru totul de sufletul umplut de Duhul Sfânt. Mai bine zis, Dumnezeu copleșește cu viața Lui luminoasă atât sufletul cât și trupul. Întreg sufletul și Dumnezeu însuși se văd prin trup. Omul e unit și transformat întreg de însușirile lui Dumnezeu întreg<sup>27</sup>. Trupul a devenit mediu total transparent al sufletului și al lui Dumnezeu, iar un trup transfigurat este un mediu propice pentru transfigurarea întregii naturi văzute. Prin el iriază lumina lui Dumnezeu peste cosmos, cu care sufletul e în legătură prin trup. Sensurile depline descoperite într-un astfel de trup sunt în legătură intimă cu sensurile descoperite ale cosmosului. Această împlinire deplină a rostului trupului se va realiza în viața viitoare. De aceea e făcut omul ca ființă integrală din suflet și trup: pentru eternitate. Dumnezeu însuși Se întinde peste cosmos sau în cosmos cu lumina Lui deplină, prin asumarea trupului și prin învierea cu trupul.

<sup>27</sup> *Ambigua*, cap. 64, p. 273.

La desăvârșirea penetrării trupului de către suflet și, prin suflet, de către dumnezeire și la împlinirea deplină a rostului trupului de mediu de răspândire a luminii dumnezeirii în lumea văzută, sau de transfigurare a cosmosului, a ajuns trupul omenesc în Hristos. În Hristos s-a arătat suprema cinste la care a fost ridicat trupul omenesc, fiind făcut de Fiul lui Dumnezeu organ al Său de transfigurare a cosmosului, părtaș la calitatea de Subiect sau de Ipostas al Fiului lui Dumnezeu. Hristos a arătat și prin aceasta la ce rol suprem e chemată firea omenească și purtătorii ei, în unire cu Fiul lui Dumnezeu făcut Ipostas al firii omenești.

Prin trupul lui Hristos se face transparentă dumnezeirea, prin trupul oamenilor se realizează și se vede sfințenia oamenilor care se alipesc de Hristos. Sfințenia și delicatetea ei nu s-ar putea manifesta și nu s-ar putea cunoaște fără trup.

### **5. Nevoia omului, ca persoană, de alte persoane omenești și, prin ele, de Dumnezeu ca Persoană**

S-a vorbit într-un capitol anterior despre răspunderea mea față de ceilalți. Dar în răspunderea aceasta e implicată necesitatea lor pentru mine, e implicată nevoia mea de a solicita pe alții. E ceea ce pune în evidență valoarea fiecăruia pentru celălalt, dar și puterea ce o are fiecare de la acela. S-a văzut că, fără răspunsul la solicitarea altora, nu poate fi cineva om cu adevărat. Dar eu îi trăiesc pe alții nu numai ca pe cei pentru care sunt răspunzător, ci și ca pe cei ce mă susțin în existență – nu numai prin răspunsul lor la solicitările

mele, ci chiar prin importanța ce mi-o acordă prin solicitările lor. Iar ei, la rândul lor, mă trăiesc pe mine la fel de necesar lor în ambele roluri. Sunt adus la existență prin alții, alții mă îngrijesc în anii copilăriei, alții mă ajută după aceea. Iar în ajutorarea lor de către mine, eu găsesc un rost și o bucurie a existenței mele și mă dezvolt eu însumi spiritual. Eu îi ajut și ei mă ajută; mă ajută chiar făcându-mă să-i ajut și îi ajut chiar ajutându-mă ei. Și ne ajutăm unii pe alții nu numai cu fapta, ci și prin cuvânt. Ei îmi dau conținutul spiritual al vieții, mă încurajează în greutăți, mă mângâie în întristări, îmi arată milă împreună-suferitoare în durerile mele, îmi produc bucurii, îmi sporesc bucuria pe care o am din oarecare pricină, participând la ea. Dar și ei găsesc o bucurie în aceasta. Altul e tăria mea, sprijinitorul meu. Dar aceasta sunt și eu pentru alții. Există o legătură misterioasă între om și om. Cum se explică această tărie pe care o simt venindu-mi mie de la el, fie el cât de slab în putere, și o simte el venindu-i de la mine, chiar de aș fi la fel de slab în putere?

În *Facerea* Dumnezeu motivează, după aducerea la existență a lui Adam, aducerea la existență a celui de-al doilea om, a Evei, cu temeiul că „nu este bine să fie omul singur” (*Facerea 2, 18*). Prin acest cuvânt s-a indicat în primul rând necesitatea bărbatului de femeie și viceversa. Aceasta a arătat-o și Hristos cu prilejul participării la nunta de la Cana Galileii. Legătura între ei este importantă pentru că din unirea lor rezultă aducerea altor oameni la existență. Iar unirea prin care se aduce la existență alt om nu este numai trupească, căci trupul nu e despărțit de suflet. Deci există o legătură deosebită între un bărbat și o femeie, pentru a dezvolta între ei o unitate de cuget și simțiri, care să dea nu numai naștere altui om, ci să dea copilului și o

creștere unitară. Dar, în afară de aceasta, ei se ajută unul pe altul, aducând fiecare ceea ce îi este propriu. În unirea cu celălalt, fiecare se depășește în ceea ce e trupesc, dar ei se depășesc nu numai având în vedere copilul adus prin ei la existență, ci și împlinind o răspundere accentuată a unuia față de celălalt. Legătura permanentă între un bărbat și o femeie scoate în relief o responsabilitate specială între ei, dar și o responsabilitate unită a lor față de copii și față de Dumnezeu. Prin aceasta, familia devine o școală de deprindere a omului în responsabilitatea lui față de alții și față de Dumnezeu. Căci în răspunderea pentru copii, părinții simt răspunderea, recunoștința și îndemnul la rugăciune în fața lui Dumnezeu. Fiindcă El îi face părinți ai copiilor lor, pentru că în nașterea copiilor se află în lucrare și puterea lui Dumnezeu. Copiii sunt ai părinților, dar le sunt dați și de Dumnezeu, ca o legătură între ei, prin care să se depășească ca ființe singulare, pentru a se crea în ei o unitate de cuget, de simțiri și de cere-re comună către Dumnezeu. Omul n-ar reuși să aibă pe un altul ca un *tu* unit permanent cu *eul* său, dacă nu ar avea pe un *al treilea* într-o răspundere comună. Ar schimba mereu pe un *tu* cu *altul* și el ar deveni mereu un *tu* al altuia, niciodată unit permanent în această calitate cu același.

Prin schimbare deasă a bărbatului sau a femeii nu se realizează depășirea de sine a niciunuia dintre ei, pentru că nu se actualizează răspunderea lor comună față de un *al treilea*. Numai prin această răspundere față de *al treilea* se creează o unitate între ei și o legătură permanentă, care deschide pe fiecare, cu înțelegere, celuilalt. Fiecare ajută și încurajează pe celălalt, cu înțelegere, dar îl și corectează fără mândrie. Ei sunt una și totuși doi. Această unitate duală le dă puterea să se înțeleagă, să se ajute și să se corecteze



fără să se umilească. Fiecare îl ajută, îl încurajează, îl corectează pe celălalt ca pe sine, prin pilda responsabilă pe care o dă, silindu-se în acest scop și din această răspundere să fie mereu mai bun. Fiecare trăiește reușitele celuilalt ca pe ale sale și se simte responsabil față de celălalt ca de sine, pentru că îl trăiește pe celălalt ca dat lui de Dumnezeu. Nu numai cele materiale le sunt comune, ci și darurile și bucuriile sufletești. Eu am nevoie de cineva să mă descopere, să mă înțeleagă, să mă întregească și să mă întărească cât mai deplin; nu-mi ajunge să mă descopăr numai eu; sau nu mă pot descoperi deplin fără să-mi fiu descoperit cu dragoste și de altul în cele bune, dar și în cele în care trebuie să devin și mai bun. E o descoperire a unuia de către celălalt, care e, în același timp, un ajutor reciproc pentru înaintarea în bine. Și numai soții permanenți, care se bucură împreună și se îngăduie în mod deosebit, pot împlini această funcție, bărbatul împlinindu-se prin femeie, și femeia prin bărbat.

Astfel, în cuvântul lui Dumnezeu: „Nu e bine să fie omul singur” e implicată o astfel de iubire între bărbat și femeie, care trebuie să se spiritualizeze mereu prin ajutorul pe care și-l dau: de a se transcende în ceea ce sunt și de a se transcende unul pe celălalt în răspunderea comună pentru copii și în fața lui Dumnezeu. Cei doi nu s-ar iubi într-un mod spiritual mai înalt, dacă s-ar mișca în mod exclusiv și închis unul spre altul. Spiritualitatea acestei iubiri e făcută posibilă prin arătarea ei, comună, față de un al treilea, față de copil. Bucuria fiecăruia față de copil devine astfel mai mare și, în același timp, se spiritualizează. În această deschidere spre copil e dată și necesitatea deschiderii spre ceilalți oameni. Aceasta le ajută, de asemenea, celor doi să-și spiritualizeze iubirea.

Văd în celălalt soț noi dimensiuni, când îl văd iubit și de copil și iubind și pe copil. Iubesc mai mult pe soția mea, când o văd iubindu-și copiii, care sunt și ai mei. Pe de altă parte, mama rămâne mamă numai pentru copii, dar mi se luminează mai deplin în bunătatea ei, când o văd îndreptată și spre alții, dar altfel decât ca iubire de mamă. Și nici alții nu trebuie să pretindă iubirea ei ca iubire pe care o are în calitate de mamă față de copiii ei sau, ca soție, față de soțul ei. Iubirea are multiple dimensiuni și din ea se poate progresa la nesfârșit în fiecare.

Dar nu numai cel pe care-l iubesc capătă pentru mine noi înălțări, când iubește și pe altul și e iubit și de alții, ci și eu capăt multiple noi dimensiuni spirituale când îi iubesc pe alții, potrivit cu multiplele situații și relații în care ajung oamenii. În general, legătura cu fiecare persoană îmi pune noi probleme și răspunsuri, actualizează noi posibilități și simțiri în mine. Iar în iubirea între mine și altul nu mă transcend numai eu spre el, ci și el spre mine, chiar dacă eu îl văd numai pe el și nu și pe mine. Se mișcă și el în multiple transcenderi de sine, deși se transcende într-un fel unic spre mine în iubirea față de mine. Și eu, la fel, mă transcend în alte feluri spre alții, chiar dacă mă transcend într-un fel unic spre el. Iar aceste transcenderi au toate în ele o sete de infinit. Un tată își iubește în mod unic și absolut fiecare copil, dar se transcende altfel spre fiecare. De asemenea, îl am întreg pe cel ce mă iubește și totuși îl simt cu bucurie mai bogat spiritual, când se transcende tot mai mult și spre alții.

Dar cine poate face ca să-l am total pe cel ce-l iubesc și care mă iubește cu toate transcenderile lui spre alții, dacă nu Dumnezeu, pe Care-L găsec unit cu fiecare în chip total și totuși unic?

De unde vine această tărie pe care mi-o dă altul, chiar și numai prin simplul fapt că stă cu sufletul lângă mine sau că îmi spune un cuvânt de încurajare, prin care se diminuează importanța greutăților pe care le am de suportat? Și de unde vine tăria ce aflu că o dau eu altuia? Văd în prezența altuia lângă mine, în primul rând, o altă judecată care relativizează greutatea căreia eu îi dau proporții covârșitoare, sau importanța plăcerii ce mi se pare că o voi afla într-o faptă care mă atrage cu prea multă ușurință. E un fel de aducere a mea la realitate, la realitatea adevărată, dincolo de cea de suprafață. Văd că nu trebuie să absolutizez importanța greutăților și a plăcerilor prezente. În persoana altuia, ce stă lângă mine, am mai mult decât în orice greutate sau plăcere egoistă. Și îmi ajută să mă descopăr în ceea ce e mai adânc și mai netrecător în mine și îmi dă puterea să înving greutățile și ispita plăcerilor prezente. Prin aceasta, mi se deschide vederea spre un alt plan al vieții, superior celei trecătoare. Celălalt mă ajută să înving ispitele și ajung la o mai mare cumințenie, atunci când sunt pe cale să mă arunc cu nesocotință în plăceri periculoase, uitând de semenii mei și gândindu-mă numai la mine sau, propriu-zis, negândindu-mă la mine cel adevărat. Celălalt îmi aduce o lumină, care îmi împrăștie întunericul ce mă înconjoară din greutățile sau plăcerile prezente. Îmi descoperă o realitate mai adevărată decât cea pe care mi-o nălucesc, când sunt cucerit de plăceri și de patimi și prea închis în egoismul meu. El mă face să depășesc această stare de „inconștientă”. El mă face mai conștient de mine însumi. Pe de altă parte, datoria mea de a face cu altul la fel mă întărește pe mine însumi. Când dau un sfat bun, curaj, mângâiere și ajutor, găsesc în mine resurse de sfat bun, de curaj, de

întărire și de ajutor chiar pentru mine. Mă conving chiar pe mine însumi prin sfatul ce-l dau și mă întăresc prin curajul ce-l dau. Atunci mă depășesc eu însumi, dar în legătură cu el. Dar și eu mă depășesc cu adevărat și el se depășește, când ne depășim spre Dumnezeu, când trăim legătura cu El. Căci nu mă bucur de la celălalt de un folos, când nu simt în el o răspundere reală față de mine. Și eu, la rândul meu, sunt în stare să-l întăresc pe el cu adevărat numai când o fac în numele Domnului. Suntem în stare de reciprocă sfătuire și încurajare numai când simțim răspunderea unuia pentru altul înaintea lui Dumnezeu. De aceea, căutăm un sfat și o încurajare cu deosebire la preot, care ni le dă întotdeauna în numele lui Dumnezeu, trăind o răspundere deosebită pentru noi în fața lui Dumnezeu.

Numai atunci suntem cu adevărat oameni tari, când ne sfătuim și ne încurajăm în numele lui Dumnezeu. Răspunderea aceasta nu se manifestă în dăscălirea pretențioasă, în muștrarea orgolioasă, în dorința de a câștiga aderenți ai părerilor și planurilor noastre sub masca acestor sfătuiri și muștrări, ci în durerea reală trăită pentru necazurile altora, pentru pericolele în care se află sau care-i amenință. Făcându-se în numele lui Dumnezeu, din răspunderea în fața lui Dumnezeu, aceste sfaturi și încurajări sunt însoțite, dimpotrivă, de o mare smerenie. Atunci comunică, de fapt, o putere celuiilalt.

Dar nevoia unora de alții și prezența lui Dumnezeu în obligația simțită de oameni de a-și satisface reciproc această nevoie se trăiește nu numai în ajutorul ce și-l dau prin sfătuire, încurajare, mângâiere și faptă de ajutorare, ci și în orice comunicare afectuoasă în general. Căci în ea se arată atenția unora pentru alții, trăită cu toată răspunderea, și



fluidul de putere ce curge între ei. Simt nevoia ca altul să mi se comunice, pentru că văd în aceasta că înseamnă ceva pentru acela, că-i pot aduce o întărire și aceasta mă întărește pe mine însumi în existență. Cel ce dă primește în același timp. Dacă fiecare din noi trebuie să ducem mai departe, în conținut și în tărie, existența ce ni s-a dat de Dumnezeu, aceasta trebuie s-o facem, și o putem face mai ușor ajutându-ne unii pe alții. Eu simt nevoia ca altul să mi se comunice, și el simte nevoia să vadă prețuită de mine comunicarea ce mi-o face, căci prin aceasta îi arăt că și el înseamnă ceva pentru mine. În faptul că el mi se comunică și eu îl ascult ne dăm convingerea că fiecare are o importanță pentru celălalt. Am nevoie de el: să mă comunic lui și el să mi se comunice; și el are nevoie de mine: să mi se comunice și eu să mă comunic lui. E o nevoie care nu depinde numai de voia mea și a lui, ci ne este sădită în ființa noastră de Cel ce ne-a creat legați împreună, ca persoane înzestrate cu puterea ce se cere comunicată între ele. Numai pentru că ne este sădită de El în ființă, simțim ca o necesitate a firii practicarea acestei comunicări. Și în practicarea ei ne și unim, dar și depășim fiecare persoana proprie și persoana celuilalt, în întâlnirea cu Cel ce ne vrea prin aceasta uniți în El. Eu mă depășesc, satisfăcând nevoia altuia, dar nu numai spre el, ci și spre Creatorul comun, Care ne-a creat în această legătură interpersonală și știe că prin ea ne întărim reciproc ca persoane. Văzând pe celălalt satisfăcând nevoia mea, îl văd pe el depășindu-se spre Dumnezeu, Care l-a creat pentru mine, spre a se întări el însuși și a mă întări și pe mine ca persoană, prin comunicarea cu mine.

O formă în care trăiesc nevoia mea de altul este și atunci când nu pot suporta să știu că celălalt este supărat pe mine,

mai ales când mă știu vinovat față de el prin ceva prin care am slăbit legătura cu el. Aceasta naște în mine o mustrare a conștiinței, care e un glas de învinuire pe care nu-l pot înăbuși. Glasul acesta sună plin, ca glasul Cuiva mai tare decât mine, Care m-a creat în legătură cu celălalt pentru întărirea reciprocă. Dar glasul, totuși, e atât de mult și al meu, cu cât îl simt mai mult că e plin de al lui Dumnezeu, fiind însoțit de o părere de rău care mă chinuiește. E și aici o dualitate în unitate. E o putere superioară mie și totuși lucrând ca o rană în mine, ca o mustrare a Celui superior mie, dar întipărintu-se în mine și făcându-mă să o simt și ca o mustrare a ființei mele. Mă simt în acest glas unit cu Dumnezeu, dar neconfundat cu El. Pe lângă aceasta, glasul îmi arată cât de mult sunt unit cu altul, dacă răul făcut lui îl simt în același timp ca un rău făcut mie, dacă rana produsă lui este în același timp o rană produsă în mine. Se arată în aceasta, iarăși, că suntem în același timp una și totuși doi. Răul făcut lui de mine a produs efect și în mine, izolându-mă de el, dar fără să încetez de a fi și unit dureros cu el. De aceea nu pot suporta supărarea lui; sufăr că suferă din cauza mea. De aici, nevoia de a-i cere iertare, de a-l ajuta să nu mai sufere, ca să nu mai sufăr eu însumi. Iertarea obținută de la altul, căruia i-am greșit, îmi este necesară ca o vindecare a mea. Răul pricinuit altuia de mine e o boală comună. Întrucât am pricinuit-o eu, de mine depinde și vindecarea ei, dar prin el. Ba se întâmplă uneori ca cel căruia am greșit să nu sufere atât de mult ca mine.

De unde vine această legare a liniștii mele, dar și a chinului meu, de celălalt? Aici e nu numai necesitatea unei depășiri a mea spre celălalt, ci și a unei depășiri a mea spre Cel ce ne-a făcut în această legătură, după chipul Lui. Căci,

chiar dacă omul căruia i-am făcut un rău mă iartă, conștiința mea continuă să mă chinuiască, până ce nu sunt asigurat în oarecare mod că m-a iertat și Dumnezeu, Ocrotitorul și Prețuitorul suprem al semenului meu, supărat și El pentru că nu am prețuit valoarea celui pe care-l prețuiește El și legătura cu acela, pentru care m-a creat. Unde nu se simte realitatea acestei legături, e semn că a slăbit sensibilitatea umană și omul s-a tocit sau a devenit superficial, nemai-văzând taina semenului și valoarea ce o are chiar în fața Absolutului personal, dar pe care trebuie să o respecte și el.

Dar nevoia unuia de altul, sau a unora de alții, în general, e legată cu necesitatea și cu capacitatea omului de a vorbi, ca bază a înțelegerii și întrajutorării. Chiar faptul că omul e o ființă cuvântătoare ne arată că fiecare are nevoie de alții. Animalele nu se ajută în mod conștient, de aceea nici nu-și vorbesc. Nu se depășesc unele pe altele. De aceea, animalul poate fi izolat de exemplarele speciei sale, după naștere, dacă i se satisfac trebuințele legate de natura lui, fără ca aceasta să aducă modificări esențiale ale naturii lui. Dar omul nu se mai poate manifesta ca om, dacă e scos cu totul din legătura cu oamenii și dacă nu are putința să-și actualizeze capacitatea și trebuința de a vorbi, adică de a comunica. Omul e o ființă cuvântătoare, de aceea își actualizează această capacitate și trebuință între oameni. E o ființă cuvântătoare, pentru că e ființă în comunicare de gânduri și de ajutorare cu semenii săi, datorită firii sale. El se dezvoltă după naștere într-o comunitate cu o limbă comună. Fiindcă e o ființă cuvântătoare, el este o ființă socială.

Trebuința lui de a vorbi și capacitatea de a învăța să vorbească cu ușurință, mai ales la începutul existenței sale, și, în general, capacitatea de a vorbi de fapt, înseamnă

trebuința de a vorbi altora și de a auzi cuvântul lor în mod conștient. El e legat prin cuvânt în mod conștient de alții. Cuvântul înseamnă legătura conștientă a unuia cu alții. Omul dezvoltă sau actualizează umanitatea sa, vorbind altora și auzind pe alții vorbind. Umanitatea se trăiește și se actualizează prin aceasta în mod comun. În cuvintele folosite și auzite de om se arată că e, prin firea sa, legat conștient de alții. Mai bine zis, prin aceasta se arată că legătura sa cu alții e de ordin spiritual, nu simplu biologică, ca la animale, deși nu poate realiza această legătură prin cuvânt fără trup. Chiar prin cuvânt, trupul omenesc se arată spiritualizat. Omul nu poate trăi spiritual închis în sine. Și el n-are numai trebuințe biologice. El e deschis spiritual altora și are nevoie de ei, dar prin trup, însă trebuie să depășească legătura pur trupească sau vizibilă cu ei. E o depășire fără sfârșit, având nevoie de o continuă înmulțire a cuvintelor, de schimbarea lor ca expresii ale altor și altor stări sufletești, de schimbarea accentelor lor și a legăturii dintre ele, cum n-ar cere-o trebuințele pur trupești. Prin ele se comunică spiritul, cu resursele și trebuințele lui nesfârșite de îmbogățire în sensuri și trăiri nuanțate. Prin cuvinte se unesc persoanele umane tot mai mult și tot mai adânc spiritual, fără să se confunde. Chiar trebuințele trupești ale omului se nuanțează mereu prin spiritul lui, deci și cuvintele ce le exprimă.

Aceasta arată că fiecare om e necesar celorlalți oameni pentru o comunicare eternă, mereu mai bogată, deci că toți sunt făcuți pentru a se comunica cu specificul lor de viață mereu îmbogățit și dornic de continuă îmbogățire, ca izvoare unice de cugetare și de afecțiune. Am nevoie de o îmbogățire eternă prin ceilalți și de o manifestare a ei la



fiecare pas, ca și de participarea eternă a altora la viața mea spirituală mereu îmbogățită. Cu cât îmi devine cineva mai familiar prin comunicare reciprocă, cu atât simt mai mult nevoia de continuare a comunicării cu el. Fiecare e inepuizabil în comunicarea de sine și în dorința primirii ei de la altul.

Dar întrucât niciun om n-ar putea cuprinde și descoperi în sine vreodată totul pentru a-l comunica celorlalți, rămânând mai mult într-o pregustare limitată a vieții spre care tinde, Dumnezeu a binevoit să Se facă El însuși – Izvorul suprem al înțelegerii, al afecțiunii și al comunicării de Sine – semenul nostru, pentru ca să le comunice tuturor celor care se deschid Lui infinitatea vieții sau înțelegerii, simțirii și afecțiunii și ei să facă la fel întreolaltă. Această comunicare se va realiza deplin în viața viitoare, când vom fi depășit toate limitările și rigiditățile egoiste, produse deschiderii noastre spirituale de urmările păcatului.

Până atunci, omul rămâne un vas spiritual în continuu efort de a se deschide tot mai mult spre a comunica și primi comunicarea. E un vas și un izvor care primește și se revărsa însă mereu în mod limitat. El trăiește atât necesitatea de a se revărsa și primi tot mai mult, cât și bucuria celui alt de revărsare continuă a lui și de primire a ei. E un izvor care nu încetează niciodată de a se revărsa și un vas a cărui sete de a primi revărsarea altor izvoare în el nu se satură niciodată.

Omul își comunică prin cuvânt nu numai gândurile, ci și bucuriile și durerile. Sau chiar în comunicarea gândurilor e o bucurie și uneori o durere pe care și-o alină astfel. Bucuria comunicată prin cuvânt se mărește, căci face să se adauge la ea bucuria celui căruia i se comunică. Durerea

comunicată prin cuvânt se micșorează, căci povara ei e preluată de altul, sau e relativizată de acela. A avea un om lângă tine înseamnă a avea o putere care micșorează puterea durerii proprii. În același timp, fiecare își comunică prin cuvânt misterul său sau adâncul incomunicabil. Aceasta se vede mai ales în neputința de a face pe altul să simtă durerea proprie așa cum o simte el însuși. E un mister cum pot simți durerea altuia, dar n-aș putea-o simți fără cuvântul prin care mi-o comunică, iar durerea trezită în mine e altfel decât durerea trăită de el. Prin cuvânt vine în mine celălalt cu durerea lui, dar totuși nu se confundă cu mine. Căci durerea ce o trezește în mine durerea lui e compătimire, nu pătimirea lui pur și simplu. Participarea mea, mila mea, i-o comunic prin cuvânt ca altuia deosebit de mine. Dacă acela s-ar confunda cu mine, n-ar mai exista în mine mila. Prin cuvânt pătrund în altul cu mila mea, dar rămân altul, căci altfel nu l-aș putea mângâia în durerea lui. Nu ne putem comunica exact stările de durere și de bucurie, dar unul le poate trăi, în felul lui, pe ale altuia, și celălalt simte această participare, care e a altuia decât a lui, arătându-i mulțumirea pentru aceasta prin cuvântul său. Devenim interiori unul altuia, dar neconfundați. Dar tocmai prin aceasta ne ușurăm durerea, ne întărim față de ea. Prin aceasta, viața noastră interioară câștigă o tot mai mare bogăție și o întărire reală. Cuvântul unește și ține persoanele distincte. Prin cuvânt se comunică unul altuia, dar bucuria lor este că în această comunicare fiecare îl simte pe celălalt ca deosebit. În comunicarea durerilor prin cuvânt și în participarea la ele prin cuvânt, fiecare întărește umanitatea celuilalt și o întărește, în același timp, pe a sa. Fără schimbul de cuvinte, oamenii n-ar mai avea posibilitatea să-și comunice integral

trăirile. Fiecare se îmbogățește prin ceilalți în acest dialog. Ei se mângâie, se întăresc în umanitate, pentru că sunt persoane deosebite care, ca atare, își comunică și își trăiesc umanitatea comună, sau fiecare trăiește altfel umanitatea comună cu nesfârșita ei varietate, bogăție personală și într-o reciprocă întărire. Fiecare devine tot mai altfel pentru ceilalți, prin comunicările făcute de el, dar și mai familiar lor. Nu rămâne în monotonie, ca animalele, care sunt identice și separate.

Astfel, mijlocul spiritual principal prin care omul se comunică altora și alții se comunică lui ca izvoare complementare de sensuri de simțiri, mijlocul de îmbogățire și de întărire reciprocă este cuvântul, prin care oamenii își întăresc umanitatea comună, pentru că își comunică această întărire prin faptul că sunt distincți. Dacă n-ar fi distincți, n-ar avea ce să-și comunice. Cel ce-și comunică apa vieții sale prin cuvânt este el însuși nu numai izvor al acestei ape, ci și însetat de a se umple, din izvoare deosebite, de apa acelora, prin ascultarea cuvântului lor. Dar aceste izvoare nu sunt de la ele, pentru că omul nu vorbește numai pentru că vrea să vorbească, ci pentru că simte trebuința să vorbească, pentru că e făcut ca ființă cuvântătoare. Oamenii se adapă spiritual unul pe altul prin cuvinte, dar dintr-o trebuință sădită în ei de o putere mai presus de ei. Iar cuvintele nu sunt importante pentru ei prin faptul că sună, ci prin faptul că ele comunică apa lor ca izvoare spirituale, legate subteran între ele și cu oceanul spiritual suprem. Omul însuși vine în cel ce-i aude cuvintele și el însuși se deschide celui ce i le comunică. Omul însuși e apă vie, prin faptul că se dă pe sine însuși și adapă pe cel căruia i se dă prin cuvânt. Și fiecare e o apă deosebită de celălalt și adapă pe

celălalt numai în măsura în care se dă pe sine însuși și nu folosește cuvintele mai mult pentru a ascunde ceea ce gândește și simte, sau a se ascunde pe sine însuși. În cazul din urmă, nici cel ce aude cuvintele aceluia nu se încrede în ele, pentru că îl simte pe cel ce i le spune rămânând în voința de a nu se comunica cu adevărat. Cuvintele își împlinesc rostul lor, de a uni și întări pe oameni, când sunt rostite și simțite ca o comunicare de sine a unuia către altul. În aceasta se face înțeleasă afirmația despre Cuvântul suprem că e în același timp și Persoană. Între oameni, trăirea cuvântului semenului – ca dăruire a lui însuși – e cu atât mai intensă, cu cât cel ce se comunică prin cuvânt însoțește mai mult comunicarea prin fapte de dăruire de sine, până la jertfa de sine, fără să se piardă prin aceasta definitiv. Numai aceasta aduce bucurie și fericire reală atât celui ce vorbește, cât și celui căruia i se vorbește. Această acoperire între cuvânt și faptă a realizat-o în gradul maxim Cuvântul suprem, făcându-Se om și adevărind cu jertfa Lui cuvintele de iubire pe care ni le-a spus.

Omul care vorbește sincer simte astfel trebuința să se și dăruiască, dar și să dorească ca celălalt să i se dăruiască, prin ascultarea lui deplină și prin răspunsul lui. Fiecare e un cuvânt ipostatic sau personificat inepuizabil, care simte trebuința să se comunice, ca atare, la nesfârșit, dar și să primească pe altul ca răspuns personificat la cuvântul său personificat. Sau fiecare e un cuvânt personificat, distinct ca solicitare și ca răspuns. Căci cine se comunică altuia își manifestă chiar prin aceasta pornirea de a se da și cererea de a-l vedea pe celălalt ca răspuns, arătându-se pe sine, chiar prin aceasta, ca persoană ce are nevoie de celălalt sau răspunde nevoii celuiilalt.



Dar de unde trebuința omului de a se dăruia prin cuvânt și de a cere celui alt să se dăruiască prin răspuns? Chiar în faptul că se dăruiește prin comunicare și solicită pe celălalt ca răspuns se arată că omul nu poate exista prin sine. O persoană nu poate exista singură, pentru că în ea se personifică o natură care e personificată și în alte persoane. Dar nici amândouă nu se simt împlinite prin comunicarea-solicitare și prin răspunsul ce și-l dau, sau se află în trebuința de a-și căuta împlinirea în comunicarea cu o realitate personală supremă. În aceasta se reflectă Sfânta Treime, în Care una și aceeași ființă e ipostatică în trei Persoane, și își face simțită unirea și distincția și în relația dintre persoanele umane de aceeași natură, sau în natura umană cea una, manifestată concret în mai multe persoane necesare unele altora, și având nevoie de comunicarea cu un izvor personal suprem.

Pe de altă parte, chiar în simțirea trebuinței omului de a se dăruia ca și cuvânt de comunicare și ca răspuns, indiferent de faptul că e cerut ca atare, se arată necesitatea depășirii de sine, necesitatea de a nu rămâne în sine și de a nu fi mulțumit cu sine. Chiar în nevoia de a se comunica se arată trebuința de a însemna ceva pentru altul și de a trăi în fapta dăruirii împlinirea sa, fapt care se completează prin dăruirea de sine cu care îi răspunde altul. Văzând valoarea altuia, văd în ea un temei adânc și o întărire deosebită a prețuirii pe care acela mi-o dă mie. Dacă n-aș acorda nicio valoare altuia, n-aș pune niciun preț pe faptul de a mă comunica lui și pe atenția pe care mi-o acordă el mie.

Omul, în calitate de cuvânt ipostatic sau ontologic, trebuie să întregească un alt cuvânt ipostatic sau ontologic, cum se întregește o parte a plămânului cu cealaltă parte.

Fiecare persoană e numai o jumătate de cuvânt și se cere după altă persoană, ca cealaltă jumătate. Când unul e cuvânt-cerere sau cuvânt-comunicare, celălalt e cuvânt-răspuns. Dar fiecare e și una și alta în relație cu altul. Suflarea unuia către altul e condiția sau urmarea suflării altuia către el.

Omul e cuvânt ipostatic, legat de alții prin cuvinte ipostatice. El se bucură cu altul, suferă cu altul, se veselește și plânge cu altul. Viața nu e întreagă sau nu e viață propriu-zisă decât în comuniune. Viața fiecăruia vibrează în comuniune cu altul. Omul e ipostas cuvântător, pentru că e ipostas-comunicare. El nu-și este suficient sieși, nu este un adevărat întreg în sine. Dar acest rost al cuvântului de a împlini pe om prin cerere-comunicare și răspuns către altul, fapt în care se manifestă nevoia unuia de altul, necesită o explicare mai adâncă.

Necesitatea omului de a se adresa altuia cu o cerere ființială și de a se da altuia ca răspuns ființial nu-i poate fi impusă niciunui de către celălalt, ca factor ultim. E drept că fiecare se poate sustrage de sub această trebuință, dar suferă când o face și n-o poate face permanent. El poate, mai ales, să nu se dăruiască altuia, și poate să nu ceară altuia să i se dăruiască, atunci când îl disprețuiește pe acela. Dar cuvântul tot îl folosește, măcar ca să dea impresia că se dăruiește, răspunzând cererii altuia să i se dăruiască. Și chiar dacă cere altuia să i se dăruiască dintr-o poftă superficială sau din mândrie, și nu dintr-o necesitate de împlinire ființială, tot are nevoie de cuvânt și deci de altul.

Dar numai dăruirea și răspunsul real îi poate procura viața adevărată. Iar trebuința aceasta nu poate veni decât de la Cel care a adus pe fiecare în existență ca om, împreună cu alții, odată ce are această necesitate sădită în ființa

sa, mai presus de voia sa. Chiar atunci când caută să se sustragă prin voință necesității de a se dărui altuia și de a cere altuia să i se dăruiască spre împlinirea lui ființială, sustragerea aceasta nu-i lasă ființa în normalitatea ei, ci e mai degrabă o strâmbare a ei, o pervertire a ei. Iar aceasta are ca urmare o cădere a omului de la starea sa de om adevărat sau deplin. Omul poate perverti nevoia de altul, prin care crește spiritual, într-o satisfacere egoistă a ei, căutând să se folosească numai el de altul, sau satisfăcând nevoia ce o are altul de el numai în măsura în care aceasta servește până la urmă interesului său. Aceasta e o falsă împlinire a nevoii unuia de altul, care închide pe fiecare în egoismul său și-l face opac altuia și Izvorului suprem, Care l-a făcut și-l adaptă pe fiecare ca izvor al altuia, spre a sluji în mod real nevoii celuilalt, spre hrănirea și creșterea spirituală a fiecăruia.

Omul se împlinește cu adevărat ca om, pe linia firii sale, numai dăruiindu-se ca răspuns altuia și primind pe altul ca răspuns ființial la cererea sa, deci recunoscându-și nevoia de a se dărui și de a cere altuia, ca răspuns, dăruirea lui.

Alternativa negației la împlinirea prin comunicare și dăruire, sădită în firea omului, dovedește libertatea dată omului de a dezvolta în mod normal firea dată lui, sau de a refuza să facă aceasta cu riscul pervertirii firii sale și a dezordinii dureroase aduse, prin aceasta, în relațiile dintre oameni.

Necesitatea ce îi este dată omului de a se comunica altuia prin cuvânt și prin fapte, dar și de a dori ca altul să i se comunice, pentru a se realiza ca om adevărat și de a trăi în frățietate ajutătoare cu altul, arată că cuvântul, fie în el însuși, fie întrupat în fapta de dăruire, este de la Creatorul

omului. Omul e cuvânt ipostatic pentru că e creat prin Cuvântul dumnezeiesc ipostatic după chipul Lui; întrucât Cuvântul suprem, creându-l, Și-a imprimat, prin puterea creatoare, chipul Său de Cuvânt în el. Iar omul, fiind structurat ca și cuvânt ipostatic, e susținut în această calitate și tensiune cuvântătoare de puterea Cuvântului suprem, Care nu Se desparte de el, sau mai bine zis de dialogul în care rămâne Cuvântul suprem cu omul, chiar când acesta nu e conștient de aceasta. Iar pentru că noi nu ne satisfacem nevoia de împlinire între noi prin cuvinte, Însuși Cuvântul creator S-a făcut om sau Cuvânt creat care împlinește această nevoie în veci, dăruindu-ni-Se desăvârșit și refăcând în noi puterea dăruirii.

Cuvântul dumnezeiesc, ca și Cuvânt în acțiune – Cuvânt cuvântător – Și-a imprimat chiar prin creație chipul Său în om, deci Și-a suflat grăierea în om, pentru ca acesta, pe de o parte, să grăiască și el altuia în numele Domnului și pentru ca să poată auzi Cuvântul dumnezeiesc prin cuvântul altuia, căruia să se silească a-i răspunde ca din porunca Domnului sau ca Domnului însuși. Auzind cuvântul altuia, omul trebuie să audă în adâncul său pe Cuvântul suprem și, rostind cuvântul său, să simtă că prin el Se comunică Cuvântul dumnezeiesc, fără să se considere el însuși Dumnezeu. Cuvântul ipostatic este Cel ce grăiește prin el, dar și prin altul, este Cel pe care-L aude în fond omul și Căruia îi răspunde, odată ce trebuința și putința de a vorbi și de a asculta e sădită în om de Cuvântul creator. Cuvântul ipostatic creator îi leagă pe toți cu Sine și între ei fără să-i confunde cu Sine și între ei, ci accentuându-le prin aceasta unicitatea și importanța în ochii altora, dar și în ochii Săi, ei comunicându-se Lui și unii altora și El comunicându-Se



lor și primind răspunsul lor, ei fiind astfel parteneri în dialogul cu El, și în dialogul dintre ei.

Omul e mânat la grăirea către altul și la trebuința de a răspunde grăirii altuia, sau grăirii Cuvântului către el prin altul. Auzind pe altul grăindu-i, aude pe Cel ce-i grăiește prin acela, fără să-l confunde pe ultimul cu Primul; și trebuie să răspundă altuia, pentru că aude Cuvântul dumnezeiesc grăindu-i prin acela. Dar aceasta se întâmplă când în el s-a trezit conștiința și simțirea că în acela grăiește Cuvântul. În acest caz, dialogul între oameni este un mijloc de maximă conștientizare a lor. În acest caz, cuvântul celui alt e simțit ca mijloc de venire a Domnului la el și cel ce ascultă acel cuvânt mulțumește Domnului. Și nu mai simte acum lângă el numai un om, ci simte, prin el, îndreptată spre sine atenția Domnului și puterea Lui, dar și porunca Lui de a grăi altuia. Aceasta o simt cu deosebire la „binecuvântările” adresate credincioșilor de preot, în biserică, și în mulțumirile și laudele pe care le aduc ei, ca răspuns, lui Dumnezeu.

Dar și când cineva nu grăiește altuia cu conștiința că vorbește în numele Domnului și acela nu-i răspunde cu conștiința că-I răspunde lui Dumnezeu, în mod obiectiv, cuvântul de adresare al unuia și cel de răspuns al celui alt arată legătura necesară stabilită între ei prin cuvânt de Dumnezeu Cuvântul, chiar dacă oamenii pot strâmba folosirea acestei legături și își pot comunica prin ea stări care-i slăbesc spiritual și-i țin departe de Dumnezeu Cuvântul și de folosirea dreaptă a puterii cuvântului, dăruită lor. Astfel, oamenii pot pierde, în fapt, conștiința acestei legături, cuvintele pe care și le spun unii altora fiind cuvinte lipsite de iubire, de dăruire reciprocă, ba, mai mult, pot fi cuvinte

dușmănoase, producătoare de dezbinare, de neîncredere și de ură între ei. Sau omul poate folosi cuvintele în mod mincinos, pentru a-și ascunde gândurile rele față de alții, sau pentru a-i înșela, ca ei să nu se poată apăra de planurile lui contrare lor, el folosindu-se astfel de cuvinte în defavoarea semenilor săi. Omului i s-a dat și putința acestei alternative. Dar chiar și în această folosire între oameni a cuvintelor, contrară rostului lor, prin ele se susține o legătură. Chiar și în acest caz, se manifestă o nevoie a omului de ceilalți, care nu se poate satisface niciodată deplin. Setea de exploatare și amăgire a altora, manifestată de om prin cuvinte mincinoase, este și ea nesfârșită. Dar și pentru cuvintele deșarte omul va da socoteală la Judecată (cf. *Matei 12, 36*), căci și prin cuvinte oamenii își pot face cele mai mari rele.

Numai când au încetat cu totul să-și mai vorbească, oamenii au încetat să mai folosească legătura pusă între ei de Dumnezeu, dar și legătura lor cu Dumnezeu. Însă la singurătatea aceasta completă nu ajung decât în iad. De aceea, acolo, viața omului se împuținează la maximum, sau e pervertită, ajungând la forma cea mai chinuitoare. Dar omul rămâne și atunci în existență, pentru că Dumnezeu nu revocă total, în veci, existența lui ca persoană creată de neînlocuit. Însă omul a redus atât de mult existența dată lui de Dumnezeu, încât nu mai vede în ea decât chin. Acest om nu mai vorbește altuia, pentru că nu mai are ce comunica bun altuia. Îi e silă să mai vorbească altuia și să-l mai audă pe acela. El nu mai vede în sine și în altul niciun sens vrednic de comunicat, nicio simțire care să-l mâne spre comunicarea cu altul. Se află în întunericul total și în uscăciunea completă. Existența lui rămâne mai departe ca fapt obiectiv, dar nu mai are pentru el niciun sens. Dar și în această

silă de ceilalți se gândește la ceilalți și simte sila lor față de el. E o singurătate care totuși știe de alții.

Scăparea de ispita de a folosi cuvintele spre a dezbină, înșela și domina pe alții, de a le folosi ca mijloace contrare comunicării, nu o poate da decât conștiința că trebuința de ele ne e sădită în fire de Dumnezeu, că prin ele Dumnezeu ne unește cu Sine și între noi într-o viață adevărată.

Din cele spuse s-a văzut că cuvântul este o însușire esențială și inalienabilă a persoanei. Dacă omul n-ar fi persoană distinctă între persoane, n-ar fi cuvânt. Cuvântul este manifestarea conștiinței de sine a unei persoane către alta sau în relație cu alta, manifestarea nevoii unei persoane de altă persoană, a nevoii de a se comunica una alteia. De aceea, cuvântul presupune conștiința de sine și conștiința că există și alte persoane. Cuvântul este expresia lumii proiectate de subiectul conștient asupra sa, pentru a se comunica pe sine altora. Dar aceasta înseamnă că în cuvânt se manifestă conștiința naturii umane, actualizată în persoane distincte și aflate în relație una de alta. Prin cuvânt, persoanele arată că sunt conștiente de ele și de unitatea lor. Întoarcerea persoanei spre sine dă naștere cuvântului interior, prin care se arată că persoana e conștientă de legătura ei cu altă persoană. În cuvânt persoana se vede unită pe sine cu altele. Se vede că e de o natură comună cu altele, dar distinctă de ele, și că trebuie să întărească conștient această unitate. Dar existența, ca unitate vie între persoane, e dată de o Causă supremă, Care Ea însăși este o unitate între Persoane, și susține înaintarea persoanelor umane în unitatea lor de natură în veci, unitate întemeiată pe unitatea de natură a Celor trei Persoane dumnezeiești. Dumnezeu Cuvântul este susținător al comuniunii persoanei cu altele

și aceasta se vede în faptul că persoana are răspunderea – pentru sine, dar și pentru altele – de a întări veșnic existența sa și a celorlalte, prin comuniunea cu ele, și în legătură cât mai strânsă cu Logosul suprem. Persoana se vede astfel nu numai ca având cuvânt pentru sine, ci și pentru alții. Chiar când își vorbește sieși, omul îi are în vedere și pe alții. În același timp, se vede ca și cuvânt creat de Cuvântul dumnezeiesc pentru a răspunde Lui, spre împlinirea sa prin cuvântul către alții. Își vede sensul său, sau pe sine ca sens sau cuvânt ipostatic și cuprinzător, ce se specifică în sensuri sau cuvinte fără sfârșit, care provin din Cuvântul suprem – Izvorul unitar de cuvinte – și având să se îndrepte spre El ca răspuns, prin răspunsurile date altora. De aceea, se vede, în același timp, ca și cuvânt ipostatic izvorător de cuvinte pentru alte cuvinte ipostatice, din puterea Cuvântului creator. Omul, ca și cuvânt ipostatic, izvorător de cuvinte nesfârșite din necesitate launtrică, se vede avându-și originea și temeiul în Cuvântul dumnezeiesc, și având datoria de a se comunica altora și de a se dăruia lor prin comunicare și răspuns la dăruirea acelora prin cuvintele lor. Astfel, omul este „animal cuvântător”, dar este aceasta în relație cu alții și din puterea Cuvântului suprem Care l-a creat și-l susține astfel, ca Izvor al cuvintelor lui și ca țintă ultimă a lor. În aceasta constă creșterea lui spirituală și apropierea lui tot mai mare de bogăția nesfârșită a Cuvântului suprem.

Dacă cuvintele sunt viața comunicată, ca sensuri și simțiri, de o persoană altei persoane, faptul acesta își are originea în ceea ce se petrece în Existența supremă și creatoare, în Sfânta Treime. Căci în Ea, fiecare Persoană divină Se comunică Celorlalte două Persoane divine din veci. În legătură cu Persoanele divine Ce se comunică una alteia,



este și omul izvor de viață sau de sensuri și simțiri, activat și pus în lumină în comunicarea cu alte persoane. Mai bine zis, omul, ca bogăție de sensuri exprimate prin cuvânt, e o cale vie, cu originea în Adevărul atotcuprinzător și cu ținta în El, adică în Cuvântul suprem. De aceea S-a făcut și Cuvântul dumnezeiesc om, ca o asemenea cale, dar și ca țintă. În acest înțeles a putut spune Mântuitorul Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu făcut om, că e *Adevărul* cuprinzător al tuturor sensurilor sau al întregii existențe, dar și *Calea* spre El. Dar Persoana Cuvântului dumnezeiesc întrupat, aflat în comuniune cu Celelalte două Persoane dumnezeiești, dar și cu noi, este totodată *Viața*. Căci Adevărul nu poate să nu fie *Viața*, sau viceversa. Adevărul nu poate să nu aibă în El *Viața* și să fie neroditor de *Viață*, sau mort. Adevărul nu poate fi inconștient de Sine. Căci dacă nu e conștient de Sine, nu poate trăi ca *Viață* și nu Se poate comunica altora ca Izvor de viață, ca Iubire față de ei. De aceea, Adevărul nu poate fi decât Persoană care iubește din veci alte Persoane, sau e Persoană între Persoane. Persoana, comunicându-Se altei Persoane, Îi comunică aceleia *Viața*, pentru că e însăși *Viața*. Adevărul dă viață nu numai întrucât este Persoană supremă, ci și comuniune de Persoane. Dumnezeu este *Adevărul* nu numai întrucât e realitatea nemărginită în Sine și existența prin Sine, ci și întrucât e și comuniune desăvârșită. Ca atare, are puterea de a da viață altor persoane în mod creator, datorită faptului că, în Sine, e comuniune de Persoane.

Comunicarea între Persoanele divine este forma supremă a comunicării. Nașterea Cuvântului e forma supremă de mișcare a Tatălui spre altă Persoană, rămânând totuși în veci Tatăl acesteia. Iar Fiul e Persoana supremă, Cuvânt

comunicat de Tatăl și Cuvânt ce răspunde Tatălui, El împlinindu-Se prin aceasta. În calitatea Lui de Cuvânt se unește caracterul ontologic și cel dinamic. Cuvântul e Persoană și, în același timp, mișcare spre o altă Persoană din Care este. E Persoană născută din Persoana Tatălui ce Se dăruiește în întregime, precum și Persoană caracterizată prin trebuința și elanul de a răspunde, prin dăruirea ei, dăruirii Tatălui.

Această unire paradoxală între persoane, ca entitate ontologică și ca mișcare spre alte persoane, îl caracterizează și pe om ca chip al Cuvântului, întrucât e creat de El. Omul e persoană, dar și izvor al mișcării comunicante. Nu e persoană care să nu vorbească altei persoane, căci e, în același timp, cuvânt spre altă persoană. Faptul că oamenii trebuie să-și vorbească arată că la originea existenței trebuie să fie o comuniune de Persoane ce Se dăruiesc una alteia, una având inițiativa, cealaltă răspunzând. Prin aceasta se comunică una alteia fără să se contopească și fără să-și schimbe rolurile.

Mai ales în cazul omului, trebuie să se spună că el e o persoană, dar în această calitate e izvor de energie în mișcarea conștientă spre altul, în primul rând prin cuvânt. E cuvânt cuvântător la nesfârșit. Dar e cuvânt cuvântător legat de alt cuvânt cuvântător. E cuvânt ce nu se epuizează în niciun cuvânt rostit, și nu se satură de auzirea cuvintelor altora. Are în sine o sursă inepuizabilă de cuvinte și e însetat să audă cuvintele altora. Prin aceasta, în el e o infinitate a setei de dăruire prin cuvintele sale și de ascultare a cuvintelor altora, deci și o infinitate însetată de a primi dăruirea altora. E focar emițător și atractiv de comunicare la nesfârșit. Dacă nu mai vrea să comunice și să i se comunice, slăbește ca persoană. E persoană în continuă actualizare numai prin

comunicarea sa către alte persoane și prin primirea comunicării altor persoane. În faptul de a nu se epuiza niciodată în cuvintele comunicate și dorite, se arată că e după chipul Cuvântului suprem, dar și un canal de comunicare legat de El, însă nu după ființă, ci printr-o anumită putere dăruită lui de Cel care i-a dat existență și îl susține în existență prin setea de a se comunica și de a primi comunicarea.

În legătură cu faptul că omul e un cuvânt-persoană comunitară, sau persoană în comuniune, mai trebuie remarcat că omul nu vorbește decât unei persoane, căreia i se adresează direct ca unui *tu*. Despre persoanele în rolul de *el* și despre lucruri se poate vorbi sau chiar trebuie să se vorbească, dar omul nu vorbește despre ele decât persoanei a doua. Cu ea se învață omul să vorbească. Iar în trebuința aceasta, de a vorbi persoanei a doua, omul trăiește o directă transcendere a sa. Ba, mai mult, aceasta arată că transcenderea cea mai simțită a noastră o trăim către Dumnezeu, văzut ca *Tu*. Altfel îl simțim când îi vorbim ca unui *Tu*, deci în rugăciune, și altfel când vorbim despre El. În această calitate ne impune, în ultimă analiză, să-I vorbim în mod direct. Dacă n-ar fi Persoana supremă și dacă n-am trăi legătura cu această Persoană ca și cu una Care ne impune să I ne adresăm direct sau să-I răspundem direct ca unui *Tu* suprem, n-am simți trebuința să-I vorbim. De aceea, și în omul ca *tu* al nostru îl simțim mai mult pe Dumnezeu, Căruia vorbim; sau, prin semenul nostru în acest rol, simțim prezența mai puternică a Persoanei absolute a lui Dumnezeu. Îi simțim presiunea Lui de a-I vorbi, fie și printr-un *tu* uman.

În Dumnezeu însuși trebuie să fie un dialog interpersonal atotcuprinzător, o comunicare a tuturor sensurilor și a întregii vieți de către o Persoană altei Persoane. Iar sensurile

sunt desăvârșit mulțumitoare, când sunt sensuri care exprimă iubirea. Căci numai în iubirea dintre persoane se află sensurile deplin mulțumitoare ale existenței. Și numai pentru că există o convorbire între Persoane în Dumnezeu, El ne vorbește și nouă, creându-ne ca persoane cărora să le vorbească în mod direct. În cursul vieții pământești, oamenii își comunică din sensurile pe care le primesc de la Dumnezeu într-un mod mai puțin luminos. În viața viitoare le vor primi însă de la Dumnezeu și le vor comunica în toată bogăția și lumina lor. Aceasta va însemna o unire deosebit de intimă a lor cu Dumnezeu Cuvântul și întreolaltă, fără să se confunde cu El și între ei. Căci numai persoana poate comunica sensuri, și le comunică numai persoanelor și așteaptă numai de la ele să i se comunice. Căci nu sensul în sine interesează, ci persoana. Ea este sensul viu atotcuprinzător, sau nu există sens adevărat unde nu e persoană. Și fiecare persoană ține la altă persoană, ca aceea să nu se confunde cu ea, pentru că, altfel, ar fi lipsită de o parte a sensului existenței. Sensul deplin e numai în comunicarea de sine a unei persoane către altă persoană. Și numai în comunicarea ambelor, ele se luminează ca sensuri vii.

Din sensurile comunicate de către Tatăl, Cuvântului, și Cuvântul le comunică oamenilor, sau Însuși Tatăl le comunică prin Fiul și Cuvântul Său. Căci îi face și pe ei fii prin aceasta, arătându-le dragostea Sa. Și sensurile pe care le comunică oamenilor, la nivelul înțelegerii lor, constau tocmai în prețuirea pe care le-o acordă Dumnezeu prin aceasta, făcându-i fii și cerându-le să-I răspundă. Propriu-zis, Însuși Fiul și Însuși Tatăl Se comunică oamenilor ca sensuri ale lor, iar oamenii le sesizează cu înțelegerea și sensibilitatea lor deosebită, descoperind în ele dragostea Tatălui și a Fiului față



de ei. Căci le află pe acestea, întrucât află că sunt fii ai aceluiași Tată și frați între ei și frați după har cu Fiul. Iar aceasta le dă cea mai mare întărire în existență. De aceea, sensurile pe care ni le comunică Dumnezeu sunt, pe de o parte, pe măsura înțelegerii noastre, pe de alta, au în ele o adâncime ce depășește orice înțelegere omenească, chemându-ne la o înaintare veșnică în înțelegerea lor și în simțirea iubirii Persoanelor divine și a tăriei de existență a Lor, comunicate prin ele. În viața viitoare le vom primi însă într-o negrăită îmbelșugare și într-un grad cu mult mai inteligibil, deși vor avea și atunci în ele adâncimi rezervate unei înțelegeri și simțiri mereu sporite. Nivelul și gradul cu mult mai înalte la care vor fi primite vor contribui la o pătrundere cu mult mai intimă în legătură cu Persoana Cuvântului întrupat, fără să ne confundăm cu El, dat fiind rezerva de sensuri încă neînțelese primite în această intimitate și faptul că numai Persoana Lui, deosebită de noi, ne comunică sensuri și ni le comunică numai ca unor persoane diferite, dat fiind faptul că numai o persoană neconfundată poate comunica cu persoana mea neconfundată. El e sensul suprem pentru mine.

Cuvintele sau sensurile comunicate aduc persoanele una în alta, sau le arată unitatea de ființă, fie că se comunică între Persoanele dumnezeiești, fie între persoanele omenești. Dar, în niciun caz, ele nu se confundă. Iar când se comunică de Persoanele dumnezeiești persoanelor omenești, și invers, se arată că oamenii sunt creați de Dumnezeu după chipul Lui, deci El este sensul lor, și că El se poate afla în dialog comunicant și susținător cu oamenii, și aceștia cu El, că Dumnezeu poate coborî la înțelegerea oamenilor în sensurile pe care li le comunică și la bucuria

de sensurile comunicate Lui de ei, în cuvintele ce le sunt proprii, și a înțelegerii de către ei a sensurilor primite de la El și rodite în ei.

Căci oamenii nu sunt numai primitori ai cuvintelor comunicate lor de Tatăl prin Cuvântul Său, sau al darului prezenței Lui, ci și răspunzători la acele cuvinte prin dăruirea lor, spre bucuria Lui. Căci, creându-ne ca și chipuri ale Fiului Său, Tatăl ne-a creat ca și chipuri vii ale Cuvântului, sau ca niște cuvinte cuvântătoare. De aceea, prin noi poate vorbi altora și Se poate dărui la nivelul nostru Însuși Cuvântul. Și cel mai clar ne vorbește după ce S-a făcut om. Dar Se dăruiește totodată la nivelul Lui, însă în formă umană, Tatălui, în numele nostru.

Cuvintele lui Dumnezeu adresate nouă sunt totodată apeluri și ajutoare de a adânci chipul Lui în noi, de a ne face asemenea Lui, iar acestea sunt apeluri la iubirea noastră, la răspunsul nostru față de iubirea Lui. Numai astfel sporim în unirea cu Dumnezeu. Cel ce vorbește și cel care răspunde afirmativ Aceluia realizează, chiar prin aceasta, o unire între ei. Cel ce vorbește chiar prin aceasta ajută unirii cu El a celui căruia îi vorbește. Dacă, în cuvintele Sale, Dumnezeu ni Se comunică în puterea Sa creatoare și dătătoare de viață, noi trebuie să arătăm și să rodim această viață primită de la El prin răspunsul iubirii noastre, deci prin cuvintele noastre răspunzătoare, care sunt o formă de dăruire a noastră. Numai așa ne însușim viața pe care ne-o dă Dumnezeu, și numai aceasta Îi face bucurie Lui. Cuvintele Lui, prin care ni Se dă ca Adevăr și Viață, ne fac să răspundem prin mulțumirea și dăruirea noastră, prin lauda ce I-o aducem, prin mărturia bucuriei noastre pentru viața primită, prin cererea de mai multă viață. Căci Dumnezeu nu ne-ar

putea adresa cuvintele Sale, dacă am fi numai niște obiecte. Nici nu ne-ar putea adresa cuvinte un „dumnezeu” care n-ar fi persoană, ci o esență inconștientă. El ne creează ca subiecte nu numai doritoare de cuvintele Lui și capabile să le primim, ci și ca subiecte capabile să răspundem acestor cuvinte. El ne creează pentru a Se bucura de primirea de către noi a cuvintelor Lui și de răspunsul nostru la ele. Dacă n-am fi făcuți capabili să răspundem cuvintelor Lui cu bucurie, conștienți că facem Lui însuși bucurie, n-am fi făcuți ca parteneri ai Lui, n-am fi făcuți vrednici ca și El să asculte cuvântul nostru de răspuns sau să primească dăruirea noastră cu bucurie. Dumnezeu ne poate face parteneri ai dialogului cu El ca persoane, pentru că El însuși este Persoană. Ambii parteneri sunt persoane ce se bucură una de alta. El S-a coborât, creându-ne ca ființe cuvântătoare, la starea celui ce are bucuria să asculte răspunsul nostru sau să primească dăruirea noastră cu bucurie, ca răspuns dat cuvintelor Lui prin cuvintele noastre. Și El nu a înțemeiat acest dialog cu noi și nu-l susține pentru că ar avea nevoie de bucuria pe care I-o producem noi prin aceasta, ci din iubirea de Tată și de Frate mai mare, Care se bucură de dragostea copilului sau a fratelui mai mic, oricât ar fi el de mic și de neajutorat. El vrea să ne crească prin aceasta spre o înțelegere a iubirii Lui tot mai adâncă și spre voința de a-I răspunde cu iubirea noastră. Prin aceasta ne-a dat cinstea să ne facă din ce în ce mai răspunzători în fața Lui pentru creșterea noastră și a altora. Dumnezeu Cuvântul e în stare să aibă El însuși grijă de toate creaturile Sale. Dar dacă nu ne-ar chema și pe noi la această răspundere pentru noi, dar și a unora pentru alții, ne-ar trata ca pe niște obiecte. Însă dându-ne și nouă răspunderea pentru noi și pentru alții,

ne-a făcut capabili să răspundem grijii de noi și de alții, pe care o cere la noi. Prin aceasta ne ridică la treapta de împreună-răspunzători cu El pentru noi și pentru alții, sau de desăvârșitori ai noștri prin puterea Lui. Fără răspunsul nostru la apelul Lui de a avea grijă de noi, nu ne putem mântui, nu ne putem asigura viața de veci; iar fără răspunsul ce ni-l cere de a avea grijă și de alții se poate primejdui uneori mântuirea altora, dar în mod sigur se primejduiește mântuirea noastră. Nu depinde întru totul de noi mântuirea altora, pentru că aceasta le-ar lua calitatea de persoane răspunzătoare, pe care o au și ei, dar mântuirea noastră depinde de colaborarea noastră cu El, în grija de noi și de alții, în aceasta arătându-se că suntem și noi persoane libere și de sine dăruitoare și că trebuie să ne manifestăm ca atare, nu ca obiecte pasive. Căci misterul persoanei umane stă nu numai în bogăția ineputabilă de sensuri sădite în ea și primită de ea prin Cuvântul de supremă comuniune, prin faptul că e Unul din Persoanele Treimii, ci și în setea și datoria persoanei umane de a le primi și de a le și comunica. Iar în aceasta se implică trebuința de a răspunde fiecare de sine, dar și de alții, în mod liber, în fața unui Subiect suprem. Răspunderea de sine a omului include atât caracterul său de ultim for decizional cu privire la sine, cât și dependența mântuirii lui de Subiectul suprem.

Fără acest Subiect suprem și fără relația cu El, eu sunt inexplicabil ca subiect, sunt inexplicabil în demnitatea mea de ultim for decizional pentru mine. Numai un Subiect suprem m-a putut aduce la existență și El însuși mă susține ca subiect liber în această formă deplină și demnă a existenței. Căci subiectul domnește asupra obiectelor prin conștiință, nu invers. Dar e stăpân și asupra lui însuși în ceea ce



privește mântuirea sau fericirea sa veșnică. Dar numai în fața unui Subiect suprem mă pot simți responsabil și pot accepta și exercita liber această calitate. Și mă pot mântui numai în comuniune liberă cu El. Făcându-mă responsabil, deci factor liber al actelor mele, mi-a dat demnitatea de a fi subiect, și nu obiect, deci trebuie să contribui și eu la mântuirea proprie. M-a făcut astfel, ca eternitatea mea să depindă și de mine. Numai un Subiect suprem, de supremă valoare, m-a putut aduce și pe mine la existență ca pe un subiect de valoare netrecătoare și de o demnitate care mă face forul deciziilor mele cu privire la mine. Numai El m-a putut face subiect responsabil pentru mine în fața Lui, investindu-mă chiar prin aceasta cu cea mai mare demnitate și valoare, cu atât mai mult cu cât a făcut să depindă de această responsabilitate a mea însăși existența mea eternă.

Ca subiect, nu mă pot face exclusiv obiect nici măcar pentru mine. Când mă privesc pe mine ca pe un subiect, eu mă ridic în calitate peste forma de obiect pe care mi-aș fi putut-o da prin faptul că sunt subiect. Numai subiectul poate așeza în stare de obiecte cele pe care le vede, le face și le cunoaște. Dar pe mine nu mă pot face în niciun fel numai obiect. Și nici altul nu mă poate face numai obiect. Iar prin calitatea mea de subiect scap cu totul de sub puterea aceluia. Eu urc mereu ca subiect deasupra mea; când mă văd ca obiect, mă urc deasupra mea în calitate de ultim for decizional asupra destinului meu veșnic, simțindu-mă pătruns de răspunderea față de Forul decizional suprem, Care nu mă anulează ca subiect, ci mă ajută mult și prin aceasta. Știu că pot refuza împlinirea răspunderii înaintea acestui For, dar știu și că pot face aceasta numai cu riscul neîmplinirii mele ca om adevărat. Propriu-zis, numai

trăindu-L pe Dumnezeu ca Persoană pot simți răspunderea față de El, deci mă pot simți și pe mine ca persoană. Iar în refuzul neîmplinirii răspunderii mele nu-i atât o afirmare a libertății mele de subiect, ci mai mult o acceptare a domniei unor patimi inferioare asupra mea, care mă diminuează ca subiect.

Misterul persoanei stă în demnitatea ei de a fi un for decizional ultim în tot ce face, deși nu există în această calitate prin ea însăși și nu poate manifesta această demnitate decât în favoarea sau împotriva unui For decizional suprem, și referindu-se la persoanele și cosmosul pe care le are în fața ei, pe care știe că nu le are de la sine, cum nu este nici ea de la sine.

Existența persoanei ca subiect presupune existența unui Subiect creator al ei și al tuturor celor pentru care se simte făcută și ea răspunzătoare, având în aceasta nu numai trebuința de a ține seama de acel Subiect și de ele, ci și o anumită putere față de cele din urmă. Aici apare un alt caracter paradoxal al persoanei umane, o altă unitate a contrastelor prin care se caracterizează: pe de o parte, e subiect ce nu poate fi redus la starea de obiect nici de către sine, nici de către celelalte subiecte umane, nici chiar de Dumnezeu; pe de alta, nu poate dispune de ele după bunul plac, și nu există singură prin sine, fără ele. Ca și subiect de sine ea se mișcă, dar se menține ca atare recunoscând în mod liber dependența ei de un Subiect suprem, Căruia este răspunzătoare pentru ea însăși, pentru alți oameni și pentru dreapta folosire a puterilor ce i s-au dat.

Eu nu pot ieși niciodată deplin din calitatea de subiect, nu numai pentru că, trebuind să mă depășesc mereu pentru a mă cunoaște, mă regăsesc mereu ca subiect care

cunoaște, ci și pentru că stau în fața altuia pe care, oricât aș vrea, nu-l pot reduce la starea de obiect sau numai la starea de obiect, ci îl simt mereu și pe el ca subiect, ca un *eu* propriu care răspunde iubirii mele sau o refuză, și știu că e răspunzător și el pentru mine. Iar aceasta se întâmplă și când simțim împreună pe un al treilea răspunzând dragostei noastre comune cu dragostea lui, sau refuzând să ne răspundă.

Dar nu putem cugeta că Subiectul suprem Se face și El obiect al Său, ca noi. Aceasta pentru că e îndreptat întreg spre Altul într-o iubire care, împreună cu iubirea cu care răspunde Acela, Îl face și pe Acela numai Subiect. Acel Altul nu poate fi nici El obiect, pentru că e trăit numai ca Subiect iubitor în relație cu Sine.

Dumnezeu e Subiect pentru că nu e singur și e numai Subiect pentru că nu e în niciun fel despărțit de alte Subiecte. Și numai pentru că e Subiect pur și întreit, El poate fi creator nesupus unei necesități interne, sau vreunei condiții deosebite de El. E Subiect pur și pentru că Se poate manifesta ca Subiect creând subiecte din nimic, din pura Sa iubire, menținându-ne în viață ca subiecte libere prin iubirea Sa curată și plină de toată puterea, vrând să fie trăit de alte subiecte ca Subiect iubitor întreit și pur, sau ca ele să răspundă iubirii Lui prin iubirea lor ca subiecte. De aceea ne dă putința să fim subiecte și vrea să fim subiecte. Dar pentru că vrea să ne iubim liber, ne dă și putința de a rămâne subiecte chiar în refuzul nostru de a iubi și în dorința de a face pe alții obiecte. La baza întregii realități trebuie să fie o existență care e numai Subiect nesupus, ca obiect, vreunor legi; un Subiect care, chiar prin această calitate, e iubitor, deci în comuniune desăvârșită.

Dar trebuie precizat că nevoia omului de om și de Dumnezeu e atât de importantă, prin faptul că ea e o nevoie de om și de Dumnezeu ca persoane, deci ca subiecte, și că omul numai în relație cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni, ca persoane, se definește ca existență distinctă, conștientă de sine și liberă, sau ca persoană. Eu nu pot cugeta la mine ca persoană distinctă decât în relație cu altul ca persoană distinctă. Numai experiind libertatea altuia, experiez și libertatea mea, sau viceversa. Nu mă pot experia pe mine ca persoană decât în legătură cu altă persoană. Toate amintirile despre mine sunt unite cu amintirile despre alții ca persoane. Chiar sihastrul care a reușit să uite de toți, sau se gândește la ei cu totul liber, prin faptul că stăruie numai în rugăciunea către Dumnezeu, trăiește în relație cu Dumnezeu ca Persoană.

*Eu* sunt *eu* pentru conștiința mea, pentru că sunt *eu* în relație cu alte persoane. Prin numele *meu* de care sunt conștient mă disting de alții ca cineva, sau constat că ceilalți mă deosebesc de ei înșiși și de alții ca pe cineva, nu ca pe ceva. Numai persoanele primesc și dau nume persoanelor, pentru că numai ele trăiesc reciproc și conștient ca persoane distincte, la care se apelează și nu sunt manipulate.

Pe de o parte, mă știu unic și liber în relațiile cu ceilalți, pe de alta, nu mă știu în această unicitate și libertate decât în relație cu alții. Mă disting ca persoană unică în relațiile cu alte persoane, pentru că nu mă pot comunica liber decât altor persoane distincte și libere și numai prin comunicarea către ele sau cu ele ies liber din indefinitul meu, definindu-mă ca o persoană deosebită și liberă, unică față de ele, ca persoane unice și libere. Faptul că nu mă pot comunica în întregime altora îmi descoperă calitatea



de mister ineputabil, dar nici ca mister nu mă știu decât prin faptul că mă comunic altora. Sau misterul meu nu contrazice faptul că mă știu ca persoană ce se comunică altor persoane, care mi se vădesc ca mistere.

Dacă nu m-aș comunica altor persoane, n-aș ști de mine nici ca persoană distinctă și liberă, nici ca mister, ba nici că sunt, peste tot. Dar pot zice că sunt, înainte de comunicare, ca o natură indistinctă devenită persoană distinctă prin comunicare. Îndată ce exist, eu comunic, căci încep să exist ca persoană. S-ar putea spune că, deoarece copilul nu comunică liber îndată după naștere, n-ar fi persoană de la început. Dar e persoană pentru cei din jurul lui și ceilalți i se adresează ca unei persoane. El este văzut ca o persoană care poate primi comunicări. De aceea i se dă un nume, ca să se știe de la început ca adresat și să-l știe și ceilalți ca pe un adresat deosebit de toți și să-i promoveze libertatea. Iar faptul că e făcut ca persoană pentru persoane se arată în pornirea lui de a vedea persoane chiar în lucruri. Nu se poate deci spune că la început copilul e natură generală și apoi persoană. Omul este de la început persoană. Natura umană nu e decât în persoană. De aceea, fiind de la început persoană, nu e născut decât de către alte persoane cu care de la început e în relație, nu e produs de natură. La început, când n-a fost nicio persoană umană, prima persoană a fost adusă la existență de Persoana lui Dumnezeu, Care i-a vorbit îndată și Căreia i-a răspuns prima persoană umană. A doua persoană umană a fost adusă la existență tot de către Persoana lui Dumnezeu, dar din prima persoană umană. Faptul că la început a trebuit să fie o persoană, dar ea n-a putut veni la existență dintr-o altă persoană, căci altă persoană omenească nu exista, arată că ea a trebuit să fie

adusă la existență de Persoana divină. Iar Persoana divină însăși, neputând fi singură, a trebuit să fie din veci în relație cu o altă Persoană, mai bine zis, cu alte două Persoane. Necesitatea Persoanei divine pentru om ca persoană se arată în faptul că omul se cere după cea mai deplină comunicare cu Dumnezeu Cel personal.

Primul om n-a putut fi persoană decât fiind adus la existență de Persoana dumnezeiască, Dumnezeu vorbindu-i îndată, și fiind partenerul potențial al comunicării cu altă persoană, care e adusă îndată la existență din prima. Persoana nu e niciodată persoană decât în relație cu o altă persoană; e o persoană în relație cu alta, deși are în această relație o valoare unică.

Rostul existenței persoanelor și definirea lor mutuală ca persoane sunt accentuate prin chemarea lor de a contribui la aducerea pe lume a altor persoane, prin iubirea dintre ele ridicată la calitatea de iubire comună față de acelea la a căror aducere la existență contribuie. Dar ele pot cădea și în privința aceasta din responsabilitatea lor, evitând nu numai dezvoltarea persoanelor existente prin iubirea lor, ci și contribuția la aducerea altor persoane la existență. Iubirea dintre bărbat și femeie cade, prin aceasta, la mișcarea unei voluptăți egoiste, pur trupești.

Din toate cele spuse despre nevoia omului de a fi în relație cu alți oameni se poate vedea că la temelia acestei nevoi – și, de aceea, și ținta ei – este iubirea. Omul trăiește, ca mișcare esențială, nevoia de a iubi și de a fi iubit, pusă în acțiune indiferent în câte forme se poate manifesta ea. Nevoia de a iubi și de a fi iubit este, pe de altă parte, nevoia unei persoane de altă persoană, pentru că numai o persoană poate iubi și numai de la ea se poate aștepta

iubirea. Iar nevoia aceasta nu poate fi satisfăcută complet niciodată, ea e fără sfârșit.

În Dumnezeu această nevoie e satisfăcută din veci în mod desăvârșit și într-o reciprocă dăruire desăvârșită. Pe oameni El nu-i iubește dintr-o nevoie de a găsi în afara Lui o completare a iubirii. El revarsă liber iubirea Sa spre alte persoane, create în acest scop, deci nefăcând parte din existența Sa veșnică. Oamenii, iubind, simt trebuința să crească în iubire. În om se unește simțirea insuficienței sinei proprii cu setea de iubire nesfârșită a lui față de alții și a altora față de sine. De aceea, iubirea lor este în continuă mișcare de sporire la nesfârșit. Iubirea deplină o vor avea numai de la Dumnezeu, când vor fi crescut ei înșiși, cât s-a putut, în iubire, în condițiile vieții lor pământești. Atunci, iubirea arătată de ei și iubirea lui Dumnezeu simțită de ei va fi ajuns la desăvârșire sau la odihnă, ceea ce nu înseamnă încetarea ei, ci o gustare continuă a plinătății ei.

## **6. Omul și lumea exterioară, și transparența în veci sporită a lui Dumnezeu prin lume**

Omul e nedespărțit de lumea minerală, vegetală și animală prin trupul lui. El își întreține trupul prin ea, sau preface materia ei în trupul său. Dar se și minunează de ordinea ei și transcende prin ea spre Creatorul ei transcendent, dându-și seama din insuficiențele ei că nu este prin ea însăși, și deducând același lucru și din măreția ei. El o trăiește conștient în suflet prin contactul pe care îl are

cu ea prin simțiri. Ea se face prin aceasta conținut al vieții lui sufletești.

Sufletul omului cuprinde universul. Chiar dacă o persoană sau alta nu cunoaște decât o mică parte a universului, în ceea ce cunoaște e dat virtual universul întreg. Și, progresând treptat în cunoașterea și trăirea lui, omul nu-și schimbă statutul său de subiect care adună universul în conștiința sa. Pe de altă parte, dacă n-ar fi universul obiectelor, omul nu și-ar putea trăi calitatea de subiect cunoscător al universului și de lucrător în el. Spre deosebire de Dumnezeu, Care are în Treimea Sa toată puterea de a Se trăi ca Subiect, crearea lumii nefiindu-I necesară în acest scop, omul are – prin faptul că e nu numai suflet, ci și trup – nevoie în trăirea sa ca subiect nu numai de alte subiecte umane, ci și de lumea obiectelor, pe care și le face obiecte ale sale, legate indisolubil de sine. Lumea nu-i rămâne numai exterioară omului, ea este, într-un anumit sens și grad, și interioară. O parte din materia ei se preface în trupul lui, iar imaginile ei intră în sufletul lui cu sensurile lor. Mai mult, el nu poate fi subiect fără a avea lumea ca participant – prin ceea ce oferă ea ochilor săi, glasului și auzului său –, făcându-l prin aceasta capabil să funcționeze în calitatea lui de subiect. Universul întreg îi este omului, sau sufletului său, trup, întrucât puterile lui sufletești se prelungesc în univers sau el constituie un organ și un conținut tot mai bogat și mai larg al sufletului său. Dar, spre deosebire de trupul în sens strict, universul este un trup comun tuturor oamenilor. Însă fiecare îl folosește conform specificului său personal. În aceasta se arată faptul că, în folosirea lumii, omul nu pierde unicitatea lui personală, confundându-se cu alții, dar nici nu se separă complet de alții.



Om trebuie să mențină în raport cu lumea un echilibru între folosirea ei pentru trupul său, atât cât îi trebuie, și comuniunea cu alții în această folosire a ei. Comuniunea aceasta nu implică nicio dificultate când e vorba de folosirea ei comună pentru îmbogățirea spirituală a oamenilor.

Ascetica ortodoxă arată cum se poate menține amintitul echilibru. Ea afirmă în mod paradoxal, pe de o parte, trebuința de lume, ca mijloc de satisfacere a trebuințelor trupului, pe de alta, necesitatea lepădării de lume sau a unei anumite dezlipiri de ea. Lumea e necesară omului pentru întreținerea trupului său, dar și pentru a crește spiritual și pentru a-și dezvolta comuniunea cu altul. El are nevoie de ochii în care intră și lumea, atât ca factor de întreținere a trupului, cât și ca element constitutiv al sufletului său, pentru a crește spiritual, dar nu trebuie să-și ocupe sufletul numai cu imaginile lumii, ci și cu sensurile care o arată a fi o creație minunată a lui Dumnezeu, Care o transcende. Creșterea spirituală a omului nu se realizează printr-o despărțire totală de lume, printr-o slăbire extremă a trupului, ci printr-o folosire a ei și a lui în măsura strictei trebuințe a trupului, odată cu depășirea ei spre Cel ce e mai presus de ea. Trupul trebuie spiritualizat prin această reducere a trebuințelor la ceea ce este absolut necesar pentru întreținerea lui, nu disprețuit. Aceasta înseamnă o relativizare a alipirii biologice la lume, o înfrângere în folosirea ei. Lumea trebuie folosită, dar cu măsură; ea trebuie privită ca o minune, pentru ordinea și frumusețile aflate în ea, dar nu trebuie socotită ca ultima realitate: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva” (1 Corinteni 6, 12). Sau: „Și cei ce plâng să fie ca și cum n-ar plânge; și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura; și cei ce cumpără, ca și cum n-ar

stăpâni; și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece" (1 Corinteni 7, 30-31). Oamenii trebuie să caute, în folosirea lor de lume, și o armonie și o bună înțelegere între ei, fără să fie pasionați de posedarea și folosirea exagerată a lucrurilor; dar nici să se rupă cu totul de ea, căci aceasta ar face imposibilă viața lor în trup și legătura dintre ei. Fiind avizați cu privire la lume, ei trebuie să nu-i dea importanță absolută, ajungând la lupta pentru împărțirea ei. Alimentele trebuincioase omului nu sunt prea multe și se alterează repede dacă sunt adunate pentru mult timp, așa cum și obiectele de care se folosește se învechesc. Omul singur merge mai departe, în veci.

În general, oamenii trebuie să se întâlnească, în folosirea lumii, în mod amical. Ei trebuie să se ajute în folosirea ei, nu să se dezbine. Ei trebuie să îmbine folosirea personală a ei cu întrajutorarea între ei. În loc să facă din folosirea ei un prilej de luptă între ei, să facă din aceasta un prilej de manifestare și de sporire a iubirii. Oamenii trebuie să trăiască toți, și în privința aceasta, ca subiecte, dar ca subiecte nu pot trăi decât în respect reciproc, în colaborare, în prețuire iubitoare și în dăruirea reciprocă a lucrurilor lumii. Spre a se trăi fiecare pe sine, dar și pe altul ca subiect, e necesar de a trăi cu ceilalți ca o comunitate de subiecte, recunoscând că fiecare are nevoie de ceilalți în folosirea lumii obiectelor. Căci lumea nu poate fi stăpânită decât de mai mulți împreună. Însuși Dumnezeu a spus la plural: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți” (Facerea 1, 28). Deci lumea e dată tuturor ca bun comun, spre a fi umplută și stăpânită, în sens fizic și spiritual, în comun. Toți simt că ea nu vine de la ei, dar că prin ea sunt obligați

de Creatorul ei să fie împreună și să se ajute, căci numai așa o pot stăpâni. Numai așa, fiecare poate avea mai mult de la ea și poate înțelege mai bine sensurile ei, care vin de la Dumnezeu. Numai așa sporesc în iubirea între ei. Lumea cere fiecăruia să se depășească pe sine spre ceilalți și spre Dumnezeu. Prin aceasta le cere tuturor să-și recunoască dependența de El și de alții. Lumea durează în sine, dar ceea ce-i trebuie omului din ea este trecător. El și semenii săi rămân, pentru că nu sunt obiecte pentru alții, asemenea lucrurilor din lume.

E necesară o anumită depășire a lumii, fără a căuta o totală desprindere de ea ca întreg. Lumea ca realitate obiectivă e inferioară omului, dar și necesară lui, dar este și participantă la sesizarea ei subiectivă de către el. Ca atare, ea îndeamnă pe om să o depășească, dar totodată ea leagă pe oameni de ea. Dar dacă îi leagă prea tare, îi poate și dezbină, fapt pentru care, pe de altă parte, ea se cere să nu fie absolutizată, pentru ca oamenii să se lege cu adevărat prin ea între ei, unindu-se.

Însuși faptul că omul simte nevoia să o depășească prin trebuințele lui superioare și de alt ordin (însuși faptul că omul se vedește prin aceasta superior ei) arată că moartea lui, ca despărțire de ea, nu poate fi un sfârșit al lui, ci mai degrabă cea mai deplină transcendere a ei. Însuși faptul că ea i se vedește omului ca trecătoare, iar prin aceasta el poate și trebuie să adopte o poziție superioară față de ea, arată că omul nu e trecător; însuși acest fapt face lumea transparentă pentru un alt plan de viață. Ea se face omului netransparentă, când acesta, scufundat cu totul în ceea ce-i poate da ea, o socotește ca ultima realitate, când nu se vede pe sine având să treacă, prin ea, dincolo de ea. Omul e

trecător față de lume, pentru că n-are nevoie veșnică de ea, ci trece dincolo de ea; iar ea e trecătoare pentru om, pentru că nu satisface decât trebuințele lui trecătoare.

Lumea însăși, cu insuficiența satisfacțiilor ce ni le poate procura și prin durerile pe care ni le pricinuieste, dar și prin evidența caracterului trecător al vieții noastre în ea, ne îndeamnă la o transcendere a ei, dar nu să ne rupem total de ea, cât trăim în ea. Dar această transcendere e, pe de altă parte, o condiție a întăririi spirituale a omului. Aceasta înseamnă că el trebuie să treacă mai sus de ea, după ce a folosit tot ce-i poate da ea bun, dar a trecut și peste ispitele prin care ea îl ține legat de ea și îl coboară. Omul trebuie să cunoască importanța ei ca drum prin care urcă dincolo de ea. Dar trebuie să aibă și tăria de a o socoti numai drum. Socotită ca tot ce poți avea, e periculoasă. E altceva să renunți la lumea pe care ai cunoscut-o, decât la o lume pe care nu ai cunoscut-o.

Intrucât lumea e – prin insuficiențele ei de a satisface trebuințele superioare ale omului, dar și prin taina existenței și a măreției ei – un transparent al unui alt plan de viață, adică al lui Dumnezeu, sau un mediu care invită la depășirea, la transcenderea ei, ea e, într-un anumit fel, și un mijloc de îmbogățire spirituală a omului printr-o cunoaștere spirituală.

Lumea este și o realitate în stare să satisfacă trebuințele trupesti ale oamenilor și, ca atare, îndeamnă la cercetarea resurselor ei prin care aceste trebuințe pot fi satisfăcute, pentru a afla în ea mereu alte resurse ascunse capabile să satisfacă noi și noi trebuințe. Dar chiar prin aceasta, lumea se poate face un mediu transparent tot mai minunat al lui Dumnezeu Cel negrăit de bogat, Care Și-a arătat puterea și



imaginația Lui în minunata potrivire a ei cu multiplele trebuințe umane. Cercetarea ei, în scopul aflării noilor resurse corespunzătoare unor noi trebuințe și adaptării acestora la ele, face să se nască și să se dezvolte știința și tehnica, dar și acestea ajută să se vadă mai amănunțit marea înțelepciune a lui Dumnezeu, Care a pus în creația Sa atâtea energii și mijloace corespunzătoare trebuințelor omului. Această conformitate a lumii cu trebuințele vieții trupesti a omului, și deci cu înțelepciunea Creatorului, se arată în ea și până nu se cunosc, în concret și în amănunt, resursele naturii corespunzătoare tot mai marilor trebuințe omenești. Omul vede și înainte de aceea, în lume, înțelepciunea lui Dumnezeu, în faptul că soarele luminează viața în cursul zilei, luna și stelele o luminează în cursul nopții, că aerul îl ajută să respire, și apa și atâtea alte materii îi întrețin existența trupului. Pe temeiul acestei experiențe și observații generale a bunei orânduirii a lumii, Psalmistul a putut spune: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut” (*Psalmii* 103, 25).

Dar vederea minunatelor corespondențe ale puterilor din lume cu trebuințele mai mari ale oamenilor poate fi și motiv pentru a o considera ca realitate ultimă sau opacă. Insatisfacțiile, bolile, și moartea se consideră ca dovezi ale faptului că ea nu este realitatea supremă, dar și că nu a rămas în strânsă comunicare cu Creatorul. Unii consideră că lumea are în ea resurse pentru tot ce dorim, dar încă nu sunt cunoscute toate. Dar tot progresul în descoperirea lor nu înlătură insuficiențele lumii. De aceea, e mai îndreptățită socotința că ordinea minunată a lucrurilor, potrivită pentru viața în trupul actual al oamenilor, îndeamnă min-tea omului la o transcendere spre un Făcător și Proniator

înțelept și atotputernic al ei; iar insuficiența lumii în a satisface, în toate privințele, aspirațiile omului îndeamnă, la fel, la o astfel de transcendere spre Dumnezeu – ca țintă spre care oamenii o să înăinteze –, pregătindu-se pentru comuniunea cu El, Care le va da totul. Lumea are importanța, dar și insuficiența unui drum care nu-ți oferă în el însuși odihna, ci te ține în osteneala înaintării spre odihnă, osteneală care arată că trebuie să ne pregătim și noi pentru ea. Ca atare, lumea se prezintă ca un drum care trebuie parcurs și peste care trebuie trecut, prin sfârșitul lui care e moartea, spre a ajunge la odihna fără sfârșit. Și e bine când omul vede lumea nu numai ca folositoare trupului, pe care până la urmă îl duce la moarte, ci și ca drum spre ceea ce există dincolo de ea.

Judecând bine, omul vede că știința și mijloacele de care dispune nu-i pot produce noi resurse de hrană, ci doar descoperă pe unele dintre cele date prin creație și le poate face mai adaptate și mai ușor accesibile oamenilor. Știința și tehnica contemporană au descoperit noi resurse de lumină (electricitatea), combustibili pentru vehicule (petrol) – în scopul mișcării mai rapide a oamenilor prin construirea de mașini, în scopul ușurării muncii fizice –, a găsit noi utilizări energetice a căldurii (aburilor). Astfel, din ce în ce mai mult, se descoperă că tot universul constă din tot felul de energii folositoare. Ba, cu ajutorul acestor energii, știința și tehnica modernă au aflat și puterea prin care glasul și chipul omului și al lucrurilor pot fi duse la mari distanțe. Prin aceasta, însăși puterea omului poate ajunge la mari distanțe, lucrând asupra lucrurilor și oamenilor de departe, conform gândului său. Prin descoperirea unor noi utilități ascunse în energiile naturii, omul va putea fi prezent tot

mai ușor la mari distanțe, arătându-se că aspirației lui de depășire a spațiului și timpului cu ființa, cu simțurile, îi corespund forțe care-l ajută să fie prezent oarecum cu însăși puterea lui, încă de pe acum, la distanțe mari și să facă să dureze în veșnicie imaginea sa.

Omul se poate vădi astfel ca și stăpân al întregului univers în sens cu adevărat real, fiecare putând fi prezent în tot spațiul și în tot timpul de după el și având tot universul ca un trup al lui. În putința de actualizare, prin energiile cosmosului, a unor puteri mai mari ale omului, în raport cu satisfacerea sporită a noi forme ale necesității sale, se arată că universul e chemat și spre sporirea puterilor spirituale ale lui, sau mai ales pentru aceasta. Poate că în această putere, dată omului, de a fi prezent într-un oarecare grad în tot spațiul se anticipează o prezență deplină spirituală a omului în tot universul, în viața viitoare.

Căci cel ce judecă bine vede că victoria asupra spațiului prin spirit e totuși de altă natură decât cea ușurată de energiile fizice ale universului. E altceva să vezi, prin tăria spiritului, cu ochii departe, sau să auzi glasul cuiva de departe, fără mijloacele tehnice. Poți să cunoști și prin telefon durerea cuiva și îl poți mângâia. E ceva a-l ușura pe acela prin faptul că aude glasul cuiva de la distanță prin mijloace tehnice și i se comunică astfel compasiunea, dar e altceva ca trupul să fi devenit, prin puterea spiritului din el, iradiant la distanță sau receptiv la cele ce se petrec la distanță. E altceva să devii, în universul întreg, o prezență interioară, așa cum ești în trup, ca într-o realitate în care se prelungesc puterile spiritului omenesc, decât să-l influențezi prin mijloace tehnice. E altceva să comunici puterile tale altora în mod direct, decât prin mijloace tehnice. Dar tehnica face

cunoscute locurile îndepărtate, cu persoanele ce locuiesc în ele, asupra cărora poți să-ți extinzi, când voiești, ajutorul și mângâierea prin puterea spiritului. Iisus a făcut să se cutremure pământ când trupul Lui suferea pe cruce și a vindecat boli prin simpla poruncă. Prezența la distanță prin spirit este semnul unei transcenderi a universului material de către ființa vie a omului, cu toată întregimea puterilor ei, cum nu este trimiterea unui cuvânt la distanță prin mijloace tehnice. În această putere a spiritului lucrător la distanță se arată, în mod vădit, depășirea granițelor universului prin omul viu întreg. Dar aceasta o poate face omul numai umplându-se de Duhul dumnezeiesc.

Dar lumea materială se vedește ca mediu al transcenderii și prin faptul că este un mediu de comunicări, fie prin puterea directă a spiritului, fie prin mijloace simple sau tehnice. Chiar prin mijloace simple sau tehnice, oamenii își comunică gândurile, simțirile, voile, planurile lor, deși ei înșiși rămân departe unul de altul, neputându-și da unul altuia toată puterea lor vie. Dar, în amândouă formele, chiar universul material e un mediu care leagă pe oameni spiritual. Așa cum comunică spiritual prin trupuri, așa, sau de aceea, oamenii comunică spiritual prin universul material. Spiritul prezent în trup extinde puterea sa și asupra universului. Dar, prin Duhul dumnezeiesc, omul exercită altă putere la distanță.

Dar comunicarea nu constă numai în a se face cunoscuți și prezenți unii altora, ci și în a se dăruia mai mult sau mai puțin unii altora. Ei se dăruiesc spiritual și prin mijloacele materiale ale universului: dăruindu-și unele din lucrurile materiale, își dăruiesc un gând, o simțire spirituală, cum se întâmplă atunci când își dau un pahar cu apă,



o bucată de pâine. De cele mai multe ori, ei imprimă în lucrurile pe care le dăruiesc munca lor; pâinea pe care o dăruiesc poartă în ea o muncă a lor, făcută din atenție față de alții; strugurii pe care îi dăruiesc, la fel. De aceea, darurile pe care și le fac unii altora, ca lucruri prelucrate de ei, sunt lucruri prin care își comunică spiritual gândurile imprimate în acele lucruri și simțirile de atenție, de iubire. Universul îi leagă deci pe oameni și prin fapte bune: fapte de iubire, de milă, de prețuire. Ele sunt pentru oameni un mod nou de a se transcende unii spre alții prin universul material.

Dar fiecare caută pe semenul său prin universul material, pentru că se simte mânat de o pornire din sine sau pe care nu și-a dat-o nici el, și nu i-a dat-o nici semenul său. El transcende astfel universul material pentru Dumnezeu, pentru că Dumnezeu i l-a dat ca să treacă prin el spre Sine, făcând voia Sa. Omul se comunică mai mult, uneori, prin unele lucruri de folos – prin unele fapte de ajutor, adică prin fapte care reprezintă un sacrificiu al lor –, alteori mai mult prin anumite semne, simboluri (o floare, spre exemplu). Acestea sunt prin ele însele lucruri de importanță minoră sau cuvinte, ca expresii ale lucrurilor. Poetul francez Pierre Emmanuel a putut spune de aceea: „*Dire c'est aimer*”. Cuvintele sunt și ele, în înțelesurile lor, limitate, dar pot sugera nelimitatul. Cuvintele, în general, sunt mijloace finite prin care se exprimă sau se sugerează indefinitul, sau chiar infinitul. De aceea și prin cuvintele limitate ca înțeles, pe care și le comunică oamenii, ei trăiesc o transcendență spre indefinit, sau spre Dumnezeu Cel infinit, arătând prin aceasta că ei îl simt prezent în mod activ în spiritul lor, fie că rostesc cuvintele, fie că le ascultă cu bucurie. Chiar în tot mai marea mulțime de cuvinte determinate social,

folosite de omul de azi, el simte că exprimă un înțeles limitat al său, dar, în același timp, ocazia folosirii acestor cuvinte îl face să-și trăiască „indefinitul său chiar în detaliile vieții cotidiene... Această dialectică... constituie dialogul între finit și infinit. Mă bucur uneori de a fi indefinibil, cel mai bun dar pe care mi l-a făcut Cel ce este: darul de a fi deschis la ceea ce este indefinibil; dar mă bucur, de asemenea, de limită, de ceea ce e mijlociu, de locul comun, în sărăcia lui inepuizabilă”<sup>28</sup>. Pentru că și în ceea ce e limitat văd, dincolo de limită, infinitatea. Sau în cuvintele cu înțeles limitat, încăpute în sunete și purtate de undele aerului, introduc indefinitul, care e mai presus de ele. Aceasta o poate face omul cu orice parte a universului, fie ea cât de mică, atunci când o dăruiește. Căci, în lucrul și cuvântul limitat, omul pune o simțire de iubire nelimitată.

Omul e o ființă nesfârșit mai bogată, mai adâncă, mai complexă, ca să poată fi închis în lume; are o aspirație nesfârșit mai înaltă, ca să poată fi satisfăcută de lume. Cu alte cuvinte, se poate spune că nu omul e făcut pentru lume, ci lumea e făcută pentru om. Ea nu are rostul să-l îngusteze prin limitele ei, ci el are capacitatea, prin unirea sa spirituală cu Dumnezeu, prin cugetare și dorință, să lărgescă lumea și s-o facă – în decursul istoriei mai puțin, iar la sfârșitul istoriei deplin – mediu transparent al lui Dumnezeu, Izvorul vieții veșnice și nelimitate.

Când omul înțelege lumea ca răspunzând unor trebuințe strict materiale, nu numai că ea devine o limită opacă pentru vederea lui spirituală, ci devine și un mijloc de dezbinare între oameni, fiecare căutând să acapareze tot mai

<sup>28</sup> Pierre EMMANUEL, *La face humaine*, p. 161.

mult din ea, tratând-o ca pe o pradă, din care toți se luptă să rupă o parte cât mai mare. Căci prin trupul văzut ca organizare pur materială nu se comunică nimic altceva, ci numai se caută să se absoarbă cât mai mult din lumea văzută și ea ca materie netransparentă. Oamenii nu se mai întâlnesc, în acest caz, în aceeași înțelegere a ceea ce se arată prin ea, ca plan de existență individualizabilă, capabilă să nutrească o îmbogățire comună, mai bine zis comunitară, a persoanelor umane din ea. Lumea nu mai e, în acest caz, drum și mediu transparent care atrage pe toți în comun, ci pradă ultimă și opacă, din care fiecare ins sau grup luptă să rupă o parte cât mai mare.

Căderea umanității în această stare s-a făcut îndată după venirea ei la existență, prin alipirea exclusivă la ceea ce e „bun la gustare și plăcut ochilor la vedere”, socotindu-se că în aceasta constă toată cunoașterea binelui și răului. Iar faptul că omul a ieșit astfel, în mare parte, din legătura cu Izvorul conținutului său spiritual, care ținea trupul lui incoruptibil și nemuritor, a făcut ca și lumea – care nu-i mai comunica prin ea conținutul spiritual în mod transparent – să acopere acest conținut și să se supună procesului de corupere (cf. *Romani* 8, 20-22). Faptele omului, îndreptate spre alții, nu mai sunt astfel fapte bune, de înfrățire, ci rele, dușmănoase sau aparent bune. Legătura exclusivă a omului, prin trup, cu lumea face ca deșertul spiritual din el să se întindă și în lume, sau să nu se mai vadă lumea ca și transparent al unui conținut spiritual (cf. *Romani* 8, 20).

Totuși, conținutul spiritual din om nu s-a pierdut cu totul, ci o parte s-a pervertit, și în cealaltă parte a rămas o nostalgie lipsită de putere. Faptul acesta face ca omul să nu se simtă satisfăcut decât în parte în trupul său devenit

muritor, iar pentru sufletul lui să aștepte satisfacerea adevărată după moarte, atunci când nu și-a pierdut de tot simțirea existenței acestui conținut, iar pentru sine, ca om întreg, să aștepte deplina satisfacere într-un chip al lumii de după sfârșitul chipului acesta. În orice caz, numai o transcendere, prin nădejde, a vieții în chipul actual al lumii poate da un sens existenței umane și în forma actuală a lumii.

Astfel omul, făcut să adune lumea în el, trebuie să o adune nu ca pe o lume opacă – care e închisă în ea însăși și îl închide și pe el în ea –, ci ca pe o lume pe care o depășește, descoperind în transparența ei pe Creatorul ei și capacitatea ei de a-l pune în legătură cu El. În acest sens, omul e și destinat lumii, dar trebuie să o și depășească. Ea trebuie să-i fie numai un drum de care are nevoie pentru a ajunge la mai multă lumină. Omul nu e un „aruncat în lume”, ca un condamnat, cum zice Heidegger, ci pus în ea ca pe un drum pe care să înainteze spre Dumnezeu – ca țintă a drumului – având să ajungă la El cu tot ce a învățat bun din ea, dar și prin deprinderea de a nu o vedea ca realitate ultimă.

La transcenderea omului spre semenul său și spre Dumnezeu, prin el sau împreună cu el, servesc și cuvintele pe care și le comunică unul altuia despre lucruri, dar în care fiecare pune ceea ce are în sine superior lucrurilor. La fel, împiedicarea transcenderii are drept cauză folosirea lor mincinoasă, dat fiind că minciuna vine din omul închis în sine și în lume. Omul vorbește fiindcă e o persoană legată de altă persoană. De aceea, vorbește și în cazul al doilea.

Dar persoana omenească nu s-ar putea comunica alteia prin cuvinte, dacă n-ar avea lumea, într-un anumit fel, comună, sau, în alt fel, văzută de fiecare din punctul său de vedere, ca persoană distinctă. Nu s-ar comunica sincer,



dacă n-ar avea lumea ca un loc comun în care lucrează fiecare în mod diferit ca persoană diferită, dar nu în opoziție cu lucrarea celorlalți, ci în armonie cu a lor, și nu în folosul său egoist, ci și în folosul celorlalți.

Lămurirea sensului vieții omului în lume, ca un drum în transparența tot mai luminoasă a ei, a dat-o Sfântul Maxim Mărturisitorul. Omul este în lume un pelerin ce înaintează în lumina tot mai clară care iradiază din Sfânta Ceteate, nu un condamnat să se piardă în ea. Omul viețuiește în lume și în timp, dar e și mai presus de lume și de timp, ridicându-se în acest sens tot mai sus și ridicând-o și pe ea. La moarte se desparte de lume, ducând însă tot ce a câștigat bun din ea, sau un chip transparent al ei. Făcând așa, se pregătește să o aibă la înviere din nou cu sine, dar transfigurată. El e o ființă meteorică, care duce lumea întreagă spre hotarul dintre corporalitate și Dumnezeu. Ținând cineva surplusul de pâine pentru sine, acesta se strică. Dându-l celui lipsit, îl câștigă și pe acela pentru Dumnezeu, dar se spiritualizează și el și umple materia pâinii de lumina spiritului, sau umple corporalitatea ei de Dumnezeu. De aceea, credincioșii ortodocși, aducând cele pe care le vor dărui altora la biserică, spre sfințire, arată legătura dintre sfințire și dăruire. Ei cred, pe drept cuvânt, că haina dăruită unui sărac îi așteaptă, transfigurată, la înviere. Se afirmă astfel perspectiva transfigurării cosmosului întreg, ca și imprimarea credinciosului de faptele bune pe care le-a făcut, căpătând un chip luminos sau de slavă. Împărăția lui Dumnezeu sau a desăvârșitei comuniuni va însemna comunicarea întreolaltă a tot ce au, stare spre care se pregătesc de aici. Dar dacă n-ar avea lumea, pe de o parte, răspunzând unor trebuințe identice, pe de alta, ca dar pe care să și-l

poată face unii altora, cum ar servi ea spre împlinirea acestei perspective? Prin aceasta, oamenii își formează și un vocabular comun, ca să-și comunice gândurile despre lumea comună, sau să și-o descopere unii altora ca pe un conținut comun al vieții. Cel ce le-a dat lumea ca un dar comun, le-a dat și vocabularul comun, sau capacitatea de a și-l alcătui pentru a-și vorbi despre ea. Și, în măsura în care lumea le este mai comună prin dăruire iubitoare, se contrazic sau se înșală tot mai puțin prin cuvinte.

Propriu-zis, cuvintele, ca rațiuni exprimate, reflectă rațiunile pe care oamenii le descoperă împreună în lucruri, din corespondența rațiunii lor cu ele. Fiecare om, dar împreună cu ceilalți, are în cuvinte cosmosul întreg în sensurile lui, sesizate în colaborare. Fiecare îl are explicat în aceste sensuri împreună cu alții, ca să și-l poată comunica și prin cuvinte comune. Fiecare e purtătorul spiritual al cosmosului și îl comunică din perspectiva lui proprie, ca să se îmbogățească împreună, dovedind că el ascunde în sine atâtea moduri de a fi înțeles câți oameni sunt, dar toate modurile se cer unite în înțelegerea fiecăruia, pentru ca toți să devină mai bogați spiritual și uniți la un nivel tot mai înalt în descoperirea sensurilor tot mai adânci ale lumii și ale înțelegerii lor.

Rațiunile lucrurilor le descoperă oamenii prin rațiunea lor comună, cunoscătoare. Ele sunt făcute ca să fie sesizate de rațiunea lor, care are capacitatea să sesizeze rațiunile lucrurilor. Aceasta arată că rațiunile lucrurilor sunt făcute pentru rațiunea omului și pentru ca oamenii să se poată uni în cunoașterea lor, îmbogățindu-se atât prin aceasta, cât și prin ceea ce aduce fiecare în înțelegerea acestora. Omul nu ar putea descoperi și exprima rațiunile lucrurilor în tot

mai marea lor varietate, dacă nu ar folosi lucrurile tot mai complex, și e problematic dacă le-ar putea folosi astfel fără conlucrarea cu ceilalți, fără să-și comunice, pe de altă parte, unul altuia, prin cuvinte mereu mai îmbogățite, înțelegerea lor și fără să aibă aceasta la baza conlucrării lor și a unirii tot mai strânse dintre ei.

Pe măsură ce omul cunoaște mai mult țesăturile posibile dintre componentele lumii, se fac mai complexe și țesăturile dintre cuvintele spuse de către unul celorlalți. În felul acesta, rațiunea omului își actualizează tot mai mult potențele negrăite de nuanțare în înțelegere și exprimare. Omul se dezvoltă spiritual în legătură cu lumea prin trup, dar împreună cu ceilalți. Dar în aceasta el trăiește totodată superioritatea lui față de lume, și devine tot mai conștient de această superioritate care i se descoperă tot mai mult. Lumea rămâne mereu obiect al omului și omul trebuie să-și dea seama de aceasta, adică de situarea lui pe alt plan și de destinul lui aflat pe un plan mai înalt, spre care are să înalțe și lumea, în baza virtualităților ei și ale lui. Uneori, poate înțelege mai bine lumea prin intuiții simple, unitare, decât risipindu-se în multe idei și multe cuvinte. Căci nu poate epuiza niciodată înțelesurile lumii prin cuvinte, pentru că nu poate epuiza capacitatea de înțelegere a minții sale, căreia îi e încredințată lumea spre înțelegere. El o trăiește de aceea pe aceasta, adeseori, mai bine prin intuiția simplă a misterului ei, superior bogăției de înțelesuri explicitate ale lumii. De aceea „vreme este să taci și vreme să grăiești”, cum se spune în *Ecclesiastul* 3, 7.

Pe de altă parte, rațiunea le este dată tuturor ca să actualizeze resursele ei în comun prin cuvinte, în aplicarea lor la lumea rațională și în legătura lor cu Izvorul comun

creator. Fiecare se transcende, prin rațiunea sa aplicată lumii, spre Izvorul creator al rațiunii și spre semenii săi, ca spre cei cu care trebuie să o actualizeze în explicitarea lumii și în intuirea Absolutului creator. Dar toți trăiesc ca ființe ce se transcend în comun – și se ajută în această transcendere de rațiunile aflate de către rațiunea lor, în comun, în lucruri – spre Cel ce le-a dat lucrurile ca rațiuni plasticizate pe măsura rațiunii lor, ca drum amplu spre Cel ce este cunoscătorul prim al lor și Izvorul lor; spre Cel ce nu le-a primit de la nimeni, ci le are în Sine, deci Care are o existență personală sau interpersonală ce implică în ea însăși și cunoaște din veci resursele rațiunilor umane și bogăția rațiunilor lumii, a căror origine este. Cu rațiunea sa, capabilă de nenumărate nuanțări, împletiri și sinteze, omul țese cuvintele ca pe niște fire variat colorate în nesfârșite combinații de forme fine și frumuseți conforme cu combinațiile elementelor din cosmos, dar nu numai cu ele, ci și cu bogăția de aprecieri și de simțiri ale sufletului, arătând și în aceasta cât de mult este făcut cosmosul să fie asimilat spiritului uman și spiritul uman, capabil să se actualizeze într-o tot mai mare bogăție prin experiența de către om a cosmosului. Este ceva asemănător cu bogăția de combinații nesfârșite ale suneților în melodii, în care se întâlnesc sunetele de nesfârșită varietate ale cosmosului și varietatea de resurse ale glasului omenesc, născute din întâlnirea spiritului, prin trup, cu cosmosul. Aceste combinații redau nu numai raționalitatea și armonia de forme inepuizabile ale elementelor cosmosului, ci și apofaticul sau misterul negrăit trăit de om în legătură cu cosmosul, întemeiat ca și omul, în Dumnezeu, mister prin care omul se transcende atât pe sine, cât și cosmosul, rămânând însă mereu și în misterul său și al lumii.



Căci prin cuvinte redăm nu numai țesătura de forțe și legătura dintre componentele din cosmos, așa cum se reflectă în conștiința oamenilor și în viața lor, îmbogățită prin comuniunea spirituală dintre ei, ci prin ele vorbim și despre Dumnezeu și lui Dumnezeu. În acest caz, cuvintelor folosite pentru energiile și realitățile din cosmos, așa cum sunt văzute în relațiile lor nesfârșite de rațiunea și simțirea noastră, le adăugăm, printr-un adjectiv sau prin folosirea lor articulată, o notă de absolut, de unicitate. Astfel îi spunem lui Dumnezeu „Lumina”, „Viața”, „Apa vie”, „Cel ce este” etc. Pe lângă aceasta, le folosim simbolic, atribuind lui Dumnezeu o calitate pozitivă a lumii sau a omului, dar în înțelesuri care le transcende. Aceasta pentru că Cel ce a creat lumea cu componentele și însușirile ei trebuie să aibă în Sine ceva care este ca o temelie activă a lor. Dar pentru că temelia aceasta este în același timp negrăit superioară însușirilor lumii, le spunem acestora simboluri, pentru a arăta atât o anumită corespondență a însușirilor lumii cu însușirile lui Dumnezeu, cât și negrăita superioritate și deosebire a celor din urmă. Este un alt mod de transcendere, de la lume sau prin lume, la Dumnezeu. Dar omul se transcende nu numai prin înțelegerea inevitabilă a rațiunilor lumii ca date de Dumnezeu, ci și prin conștiința datoriei că trebuie să folosească lucrurile conform rațiunilor lor, cunoscute prin rațiunea sa. Adică se transcende pe sine și lumea nu numai luând la cunoștință de ceea ce i s-a dat, ci și răspunzând Celui ce i le-a dat cu faptele sale, conform rațiunii sale și rațiunilor lucrurilor.

Însă omul poate să folosească și altfel aceste rațiuni și poate socoti, și în acest caz, că le folosește conform rațiunii sale și conform lor, așa cum i-au fost date de Dumnezeu.

Sau, în silința sa de a descoperi rațiunile adevărate ale lucrurilor prin rațiunea sa, le poate folosi la trepte diferite, iar în buna lor folosire poate afla diferite moduri prin care se arată capacitatea contribuției proprii. Dumnezeu, creând lucrurile conform rațiunilor lor din Sine și pe om cu rațiunea de a le cunoaște și folosi și de a-L descoperi prin ele pe El însuși, l-a înzestrat pe om și cu libertatea de a le folosi în moduri diferite. Dar în aceasta se poate manifesta și o discrepanță între rațiunile lui Dumnezeu referitoare la lucruri și formele pe care le iau chipurile acestor rațiuni încorporate în lucruri în folosirea lor de către om, sau între rațiunea omului, așa cum e gândită de Dumnezeu, și forma pe care o ia chipul ei în om.

Dumnezeu însuși i-a dat omului această libertate în folosirea chipurilor rațiunilor Sale. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „rațiunile” sunt gândite din veci de Dumnezeu, dar „modurile” în care sunt ele folosite depind de oameni. Însă aceste moduri de folosire, chiar când sunt deosebite de modurile de folosire conforme rațiunilor lor, nu ies totuși din cadrul rațiunilor lor. Chiar în modurile necuvenite, în care le folosește omul, se văd rațiunile de la temelia lor. Omul nu poate ieși, prin niciun fel de moduri de folosire a rațiunilor lucrurilor, din legătura cu ele. Omul rămâne om, chiar când nu se dezvoltă ca omul voit de Dumnezeu prin rațiunea dată lui. În acest caz, omul nu se mai transcende în mod real și pozitiv – spre a se dezvolta conform virtualității pozitive a rațiunii lui și a rațiunilor lucrurilor –, așa cum l-a voit Dumnezeu din veci să se actualizeze. Dar el rămâne totuși într-o dependență de transcendența divină. El înaintea și așa într-o actualizare a sa și a creației, susținută în veci

de Dumnezeu. Dar aceasta e o actualizare strâmbată a sa, prin care nu dezvoltă nici rațiunile lucrurilor conform virtualităților pozitive incluse în ele.

A prevăzut Dumnezeu și modurile strâmbate ale chipurilor rațiunilor Sale? E o chestiune la care e greu să se răspundă. Se poate răspunde că le-a prevăzut, deci le-a și admis, pentru că n-a voit să creeze oameni fără libertate; a prevăzut că ei vor actualiza moduri strâmbate ale chipurilor rațiunilor Sale gândite din veci. El n-a voit să se comporte față de om ca o autoritate rigidă, silindu-l să actualizeze chipurile rațiunilor Sale așa cum le-a gândit El. Dumnezeu, creând pe om ca persoană, a voit să Se manifeste față de el ca și față de o persoană într-un anumit fel egală, prin capacitatea de dispunere de libertatea lui, ca și față de o persoană liberă în relația cu El – ca Persoană liberă. Un om, lucrând ca un automat, n-ar mai fi om. Dumnezeu a voit, într-un mod neînțeles de noi, ca omul să fie o ființă capabilă să-I facă și surprize, prin libertatea cu care l-a înzestrat. Căci persoanele își pot face surprize. De aceea, unele se silesc să fie cât mai atente cu celelalte, pentru a nu le face surprize neplăcute. Dar Dumnezeu nu e periclitat prin posibilele surprize din partea omului. Prin aceste surprize, omul nu ajunge să-L strâmtoreze pe Dumnezeu, Creatorul și Izvorul vieții, întrucât, nerămânând în comuniune cu El, sau strâmbându-se mai degrabă el însuși prin voința de strâmbare a lucrurilor, sfârșește în chinurile pricinuite fie de sărăcia vieții sale, fie de deformarea ei. Căci natura cosmică anulează efectele rele ale lucrării omului asupra lucrurilor, și natura umană îl chinuie pe cel ce o strâmbă, căci omul poate să-și dea și o formă hidoasă, pe care Dumnezeu nu o anulează. Și Dumnezeu a prevăzut aceasta, în general, cum

este și scris în Sfânta Scriptură că cei ce nu vor lucra cele bune vor avea parte de cele rele (cf. *Deuteronomul* 31, 29).

Sfântul Maxim declară că omul trebuie să înainteze în a vedea lucrurile în sensurile pe care li le-a dat Dumnezeu creându-le, purificate de patimile pe care el le-a adăugat acestor sensuri: „Altceva este lucrul, altceva înțelesul lui, și altceva patima. Lucrul este de pildă: bărbat, femeie, aur și așa mai departe. Înțelesul (chipul) este amintirea simplă a ceva din cele de mai sus. Iar patima este iubirea nerațională sau ura fără judecată a ceva din cele de mai înainte... Înțelesul pătimăș este gândul compus din patimă și înțeles. Să despărțim patima de înțeles, și va rămâne gândul simplu”<sup>29</sup>.

În starea dinainte de cădere, oamenii vedeau lumea din afară ca sfântă, prin absența patimilor egoiste și trupești în ei. De aceea, pentru sfințirea naturii și a lucrurilor, trebuie să tindem spre dezlipirea pătimășă de lucruri, prin dăruirea lor altora cu ușurință. Lucrurile dăruite nu mai sunt văzute în chip pătimăș. În modul cel mai radical omul se sfințește pe sine și sfințește lumea prin jertfa de sine. Astfel, lumea ne e de folos spre mântuire nu prin disprețuirea ei, ci prin folosirea lucrurilor din ea ca daruri pentru alții sau ca mijloace prin care ne comunicăm iubirea față de ei. Și ne sfințim la maximum viața nu prin renunțarea la ea din scârbă de ea, ci în folosirea ei spre sporirea iubirii între oameni.

Prin aceasta, lumea câștigă din nou transparența pentru Dumnezeu, pe care o avea în starea dinainte de cădere. Dacă lumea ne-a fost dată de Dumnezeu ca un dar pentru

<sup>29</sup> *Capete despre dragoste. A treia sută, cap. 42-43, în: Filocalia, vol. II, Ed. IBMO, București, 2008<sup>2</sup>, p. 115.*



toți, noi o folosim cel mai mult în această calitate a ei, făcând cu ușurință din lucruri daruri ale noastre către alții, arătând prin aceasta că de fapt ele au fost date de Dumnezeu tuturor. Atunci Îl vedem dincolo de ele pe Dumnezeu, Dăruitorul lor pe seama tuturor. Atunci le transcendem fără să socotim inutilă existența lor. Dumnezeu, Care ni le-a dat în dar tuturor, ne învață prin aceasta să le folosim și noi ca daruri între noi, să nu le acoperim acest rol mijlocitor de iubire întreolaltă imprimat de Dumnezeu în ele, ca lucruri menite să treacă, din iubire, de la o persoană la altă persoană. Așa cum Dumnezeu ne-a arătat iubirea Sa față de noi și voința Sa ca să ne iubim între noi, dându-ne lucrurile ca daruri pentru toți, așa trebuie să arătăm și noi iubirea noastră întreolaltă, voită de El, folosindu-le ca daruri între noi. Numai astfel lucrurile, în loc să fie ziduri opace și pricini de dezbinare și ură între noi prin pierderea caracterului lor de punte a iubirii lui Dumnezeu față de noi și între noi, își împlinesc rostul cu care ne-au fost date, devenind mijloace de înfrățire între noi. Prin aceasta, noi ne facem totodată stăpâni peste ele, nu mai suntem robii lor. Căci, prin aparenta dominare egoistă a noastră asupra lor, ele ne stăpânesc de fapt. Dăruindu-le, ne unim prin ele cu semenii noștri, depășindu-ne pe noi înșine; și ne unim prin ele și cu Dumnezeu, prin aceeași depășire. În acest caz, prin ele ne devine transparent Dumnezeu, ca Dăruitor iubitor al lor, și devenim transparente prin ele unii altora. Când privesc la un lucru dăruit mie de altul, îl văd și pe dăruitor. Când văd lucrurile ca fiind dăruite de Dumnezeu, Îl văd pe El. Trebuința de dăruire a lucrurilor o exprimă creștinii făcând peste ele semnul Crucii. Căci Crucea înseamnă renunțare, înfrânare, despățimire, eliberare de ele, înălțare

la Dumnezeu. Iar în asumarea Crucii, ni S-a făcut model Fiul lui Dumnezeu. Crucea înseamnă transcendere peste ele și peste noi la Dumnezeu, transcendere de la persoana proprie la celălalt, văzut în lumina lui Dumnezeu. Numai Crucea, ca înfrânare și jertfă reciprocă din iubire, ne poate uni în Dumnezeu. Prin Cruce, Hristos ne-a arătat toată iubirea Sa; însușindu-ne Crucea Lui, ne arătăm și noi iubirea față de El și întreolaltă. O lume fără Cruce devine o lume netransparentă, o realitate ultimă de care ne alipim cu aviditate egoistă, ca și cum nu ar mai fi ceva mai sus de ea. Prin Cruce ne dăruim, pe noi și lumea, unii altora și lui Dumnezeu. De aceea, Crucea ne face lumea transparentă între noi și pentru Dumnezeu. Crucea o face transparentă și ușor de depășit între om și om, deveniți și ei transparentți pentru Dumnezeu. Crucea sfințește lumea și ne sfințește și pe noi, întrucât nimic pătimăș nu mai întinează raporturile noastre cu lumea; nimic egoist nu ne mai închide în lume și în noi înșine, văzuți ca realități materiale și ultime.

Lumea ni-l face transparent pe Dumnezeu și prin insuficiența resurselor ei de a satisface în mod nelimitat, așa cum se credea, trebuințele mereu crescânde ale tuturor. Ea se arată prin aceasta că este creată din nimic și-l arată pe om ca reprezentând o graniță pentru celălalt om, oprindu-se unul pe altul de a-și extinde lăcomia la nesfârșit. Comunicarea spirituală și limitarea lăcomiei merg mână în mână. Aceasta impune omului un nou motiv de asceză. Pe de altă parte, neputința omului singur de a-și procura energiile necesare noilor sale trebuințe impune și mai mult ca în trecut o lucrare comună, ca un alt îndemn la comuniune, împreunat cu înfrânarea și osteneala. Voința de a-și satisface trebuințele materiale crescute în decursul timpului,

prin folosirea unor noi energii, face, pe de altă parte, inutilizabile unele dintre mijloacele de existență care stăteau cu ușurință mai înainte la dispoziția cât mai multora. Acesta e un nou avertisment ce se dă oamenilor spre înfrânarea prea marilor trebuințe pe care s-au obișnuit să le satisfacă. Voința de lărgire a granițelor care limitează pe oameni în general și pe unii față de alții pune în evidență alte îngustări ale posibilităților creației. Prin toate acestea se arată că creația permite o dezvoltare continuă a oamenilor pe plan spiritual, prin comuniunea între ei și prin sporirea în unirea lor cu Dumnezeu, dar această dezvoltare trebuie să se concilieze cu o înfrânare a trebuințelor trupești, care promovează și ea dezvoltarea spirituală. Sunt noile sensuri ale Crucii puse pe creație.

### **7. Omul, ființă care transcende timpul, îndreptându-se spre veșnicie prin nădejde și pocăință**

Omul nu poate trăi închis nicio clipă în prezent. El nu este satisfăcut niciodată de ceea ce îi dă prezentul. El speră la ceva mai mult de la viitor. El speră că poate scăpa de greutățile prezente, în viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat, că va avea mai mult decât îi dă prezentul, că va rămâne în fericirea prezentă. El se transcende mereu spre viitor. Niciodată nu socotește că a ajuns la capătul drumului, că în prezent are totul și pentru totdeauna. Chiar despre moarte, nu crede că va încheia existența lui. El aspiră spre absolut, care nu-i poate fi dat în viața pământească. Aceasta îl face

să vadă în moarte nu un final, ci mai degrabă o trecere, deci să vadă în ea și ceva pozitiv. Omul crede că va ajunge la absolut, trecând prin moarte din viața aceasta, în care nu află absolutul. Astfel, nu mai așteaptă moartea numai cu frică, ci și cu nădejde. Nădejdea sădită în ființa lui nu-l lasă să admită că ființa lui e destinată unui sfârșit total prin moarte. Heidegger, care a analizat o seamă de trăsături existențiale ale ființei omului, n-a văzut și trăsătura existențială a nădejzii. De aceea, a conchis că omul este o „existență spre moarte”. Se poate spune că omul este o existență spre moarte, dacă se are în vedere existența lui pur pământească. Dar nădejdea nu poate admite că existența pământească e singura pe care o are omul.

Omul nu e numai cât se vede. Nădejdea nu se limitează la cele ce se văd și se pot avea în viața aceasta. Aceasta arată că transcenderea trăită de om nu e o simplă transcendere spre un viitor al vieții sale pământești, ci o transcendere adevărată spre existența sa de după moarte, în unire cu Absolutul. Iar Absolutul, de la Care speră că-l poate satisface deplin, nu poate fi găsit în lumea aceasta. De aceea, omul este stăpânit de aspirația spre o adevărată transcendere, care nu merită acest nume când se limitează la trecerea de la o clipă la alta din viața pământească. Omul e stăpânit de aspirația spre Absolut; el vrea transcenderea spre Absolut.

Camus socotește nădejdea ca o amăgire nerealistă. Lumea ni se revelează ca o absurditate nerațională și prin faptul că nu ne îndreptățește la nicio nădejde. Trebuie să acceptăm lipsa de nădejde ca cea mai realistă atitudine. Dar împlinirea nădejzii nu trebuie să așteptăm să ne vină din lumea exterioară. Mai este și o altă existență, superioară lumii. Nădejdea ține de ființa omului, căci aceasta nu poate fi gândită și trăită



fără o astfel de nădejde. Aceasta ar paraliza orice voință de activitate a omului. L-ar face pe om mort spiritual în fiecare clipă. Viitorul n-ar fi considerat ca făcut și de noi sau ca interesându-ne prea mult. Cugetându-l astfel, am rămâne într-o atitudine de resemnare fatalistă. Dacă am nădăjdui numai într-un viitor pământesc, am accepta că va fi produsul exclusiv al unor forțe, al unor legi ce nu depind și de noi. În zadar socotește Camus că renunță să vadă o anumită lege în lume. El vede o lege asupra căreia omul nu are nicio putere. El admite o oarecare nădejde în împlinirea unor dorințe pământești, legate de trup, dar nu admite o nădejde a unei vieți viitoare, ridicată la alt plan decât cel al satisfacțiilor pur materiale și trecătoare. Moartea, după Camus, are ultimul cuvânt, de aceea lumea e absurdă.

Dar de aici se vede iarăși că absurdul nu stăpânește asupra lumii decât pentru cei ce nu văd în ea altceva decât ceea ce interesează trupul. Absurdul e implicat în reducerea lumii la materie și la legile ei. Aceasta elimină orice sens din existență. Dar pe ce se întemeiază contestarea unei trăsături atât de esențiale a naturii omului, ca nădejdea și credința într-un sens al existenței? Pe încrederea exclusivă în ceea ce se întâmplă cu trupul. Pe negarea întregii complexități a vieții spirituale, care îl deosebește pe om de animal. Pe încrederea exclusivă în simțuri, uitând că în simțuri nu e prezentă numai o senzație biologică, ci că lucrarea lor e plină de o conștiință și de o gândire.

Existența spiritului fiind pentru om o evidență de care nu se poate face abstracție, el e îndreptățit să recunoască că există o speranță cu privire la o viață viitoare după moartea trupului. Identitatea și unicitatea omului nu se reduc la trup, sau au foarte puțin izvorul în trup. E mai rațional

pentru om să creadă că spiritul de care e legată identitatea sa, la care ține, nu dispare odată cu trupul. Dacă omul nu e numai obiect al unor legi oarbe, chiar și în calitate de trup, ca participant la subiectivitate, e superior lor. Și atunci are dreptul să speră că existența sa nu este supusă în întregime unor astfel de legi. Și e îndreptățit să creadă că există un Subiect care are totală putere asupra acestor legi.

Mai e de observat că nădejdea e dorința unei persoane de a vedea împlinite de alte persoane anumite bucurii ale ei. Iar cum aceste împliniri nu se realizează deplin în lumea aceasta, nădejdea se îndreaptă spre o viață viitoare și, odată cu aceasta, și spre o Persoană supremă eternă, Care asigură această viață viitoare și împlinirea omului.

Heidegger a asimilat în mod total nădejdea cu grija. Fără îndoială, este între ele o legătură, sau ceva comun. Dar de ce ar fi grija atât de stăpânitoare asupra noastră, dacă n-am avea nicio siguranță că viața noastră se întinde și după moarte? De ce ne-am îngriji atât de mult de viața noastră, dacă e atât de trecătoare? De fapt, grija nu se poate explica fără nădejde. Dar nădejdea, care stă la temelia grijii, nu se poate întinde numai spre un timp atât de scurt, cât e dat vieții noastre pământești. Numai pentru că omul e o existență care speră, el caută să ajungă la cele nădăjduite prin grijă. Dar există grijă și grijă, pentru că există nădejde și nădejde. Totuși ele sunt legate în rădăcina lor. Există o grijă pentru cele ale vieții pământești, pentru că există și o nădejde îndreptată spre scăparea de greutatea pământești și spre asigurarea unei vieți mai bune pe pământ.

Dar omul nu se restrânge la această nădejde, deci nici la grija pusă în slujba ei. El însuși nu poate distinge hotărât între ele. Faptul că nu-l mulțumesc nicicând deplin cele

pământești îl face – mai ales spre bătrânețe, după experiența repetată a golului pe care i-l lasă în suflet cele pământești – să-și îndrepte tot mai mult nădejdea sau, s-ar putea spune, grija spre viața de dincolo de cele de aici, adică grija de a se pregăti pentru aceea. Astfel, de cele mai multe ori, cele două nădejdi și cele două griji sunt împletite.

Și, în orice caz, în amândouă se arată că omul e o ființă deschisă mereu spre viitor, neputând cugeta niciodată că a ajuns la sfârșitul existenței sale. El e o ființă în mișcare neîncetată spre viitor, spre o viață de fericire fără sfârșit. Nu se oprește niciodată din această mișcare în spiritul său, nici chiar pe patul de moarte. Mișcarea lui este spre o veșnicie fericită, aceasta e ținta lui. Fără mișcarea spre această țintă, existența omului nu se poate concepe. Omul ar fi, fără această mișcare, nu numai inert sau mort spiritual, ci și nerațional. De aceea spune Sfântul Maxim Mărturisitorul că voința e mișcarea rațională a ființei omenești, sau mișcarea ființei raționale omenești, chiar dacă omul dă o direcție strâmbă rațiunii de care e imprimată voința lui sau voinței de care e imprimată rațiunea lui. Animalul nu are grijă și nădejde, pentru că nu e deschis spre viitor, spre un viitor fără sfârșit, pentru că nu e rațional. În cazul în care omul își folosește drept rațiunea ce se manifestă în voința lui, el pune nădejdea celor pământești și grija de ele în slujba nădejzii în viața veșnică și griji de ea; grija lui devine grija de pregătirea pentru dobândirea acesteia.

Înrudită cu grija este și frica de un viitor nefericit. Deci, și prin aceasta, omul e deschis viitorului. Și aceasta îl ajută să-și pregătească un viitor fericit. În fond, omul urmărește fericirea eternă. Dar fericirea nu se găsește în gustarea

singuratică a unor bunuri materiale sau spirituale (în sănătate, belșug de hrană, orizont larg de cunoaștere etc.), ci în comunitatea cu alții. Nu poți avea bucurie de nimic, separat, total și definitiv, de alți oameni. Nu te bucură belșugul de hrană, când ești singur. Nu-ți trebuie nici viitor în singurătate. Când ești singur, în mod total și definitiv, nu-ți mai trebuie nimic. Bucuria prezentă și viitoare stă în mod principal în comuniunea cu alții: „Iată acum ce este bun și ce este frumos, fără numai a locui frații împreună” (*Psalzii* 132, 1). Persoana altuia e izvorul vieții mele, ea e însăși viața mea, când mi se comunică cu iubire totală; bucuria de a mă putea comunica ei, de a primi să mă comunic ei este și ea viața mea. Poate că aceasta e cea mai proprie definiție a persoanei: izvor de viață pentru altul și bucurie de viață primită de la altul. Aceasta o indică totodată ca mister cu neputință de înțeles vreodată complet și cu neputință de epuizat vreodată. Dar numai Dumnezeu, ca și comuniune desăvârșită de Persoane, poate să mi Se dăruiască în mod desăvârșit, ca să mă dăruiesc și eu, și poate hrăni și persoana semenului meu cu o iubire care s-o determine să mi se comunice total. În sensul acesta, Dumnezeu e supremul Mister, Misterul iradiant de viață nesfârșită și de lumină ineputabilă. Nicăieri în Sfânta Scriptură nu se spune că fericirea omului constă în altceva decât în vederea lui Dumnezeu, Care caută cu iubire la om. Numai persoana poate iradia viață și deci poate da altuia fericirea. Numai persoana poate primi pe altă persoană ca viață ineputabilă și neconfundată cu sine. Nu din lucruri și din valori spirituale abstracte trăite în izolare se hrănește viața plenară sau fericirea omului, ci din altă persoană. Dar numai dintr-o Persoană supremă poate iradia toată viața sau toată fericirea ființelor umane, care au fost create ca persoane



pentru a putea fi în comuniune cu Dumnezeu Cel personal și între ele.

Cuvântul „fericire” pare oarecum pretențios, dar deasa lui folosire arată că el trebuie să aibă o acoperire, că fericirea este experiată măcar în frânturi de către om și că e experiată fie măcar în frânturi în comuniune cu altă persoană. Fiecare își dă seama că fericirea sa nu depinde numai de el. De aceea, trebuie să existe o realitate personală capabilă de atâta iubire, de atâta dăruire, încât să poată da fericirea deplină și veșnică tuturor. Fără Dumnezeu Cel personal, omul nu poate găsi fericirea deplină după care însetează. Viața lui fără El e mai mult moarte decât viață. Comuniunea exclusivă între oameni produce o fericire foarte ambiguă. De aceea spune Psalmistul: „Nu-Ți întoarce fața Ta de la mine, ca să nu mă asemăn celor ce se coboară în mormânt” (*Psalmii* 142, 7). Iubirea lui Dumnezeu, manifestată în desăvârșita comuniune a Celor trei Persoane, e fericirea Lui, dar ea explică și iubirea Lui față de mine și a mea față de El. Dar iubirea aceasta este și izvorul iubirii mele față de oameni. Ba, atunci când câștig iubirea lor prin iubirea mea, simt în ea chiar iubirea lui Dumnezeu și fericirea mea. Sfântul Apostol Ioan spune: „Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este Iubire” (*1 Ioan* 4, 8). El poate să speculeze despre Dumnezeu, dar nu-I simte prezența iubitoare. Poate să spună chiar că-L iubește, dar, dacă nu-i iubește pe oameni, nu-L iubește real nici pe Dumnezeu și nu simte nici iubirea lui Dumnezeu în el (cf. *1 Ioan* 4, 20). De aceea, chiar în iubirea neezitantă de oameni, cineva trăiește iubirea față de Dumnezeu și deci iubirea lui Dumnezeu față de sine. Astfel, chiar în iubirea neezitantă de oameni trăiește întâlnirea cu Dumnezeu. În iubire nu poți despărți pe Dumnezeu de

oameni, nici viceversa. Dar e necesar ca omul să se ridice la conștiința acestui fapt.

La Schimbarea la față a lui Iisus, Sfântul Apostol Petru vede fericirea lor, a celor trei Apostoli, de a fi în mod statornic împreună nu numai cu Iisus, ci și cu Moise și cu Ilie, care stăteau de vorbă cu Iisus, a Cărui față strălucește ca soarele: „Doamne, bine este să fim noi aici; dacă voiești, voi face aici trei colibe: Ție una, lui Moise una, și lui Ilie una” (Matei 17, 4). Cea mai mare fericire este să fii în comuniune desăvârșită cu oamenii, dar aceasta e nedespărțită de comuniunea cu Dumnezeu. Pe de altă parte, fiecare își are coliba lui, adică rămâne neconfundat cu ceilalți. Căci, altfel, cum ar simți fericirea că e cu altul și cu Dumnezeu?

Prin oamenii iubitori, sau prin oamenii sfinți, se transcende cel mai ușor la Dumnezeu, sau Dumnezeu e transparent în gradul cel mai accentuat.

Numai câștigând inima oamenilor, ceea ce nu se poate face fără a le face transparentă și simțită prin noi bunătatea lui Dumnezeu, ei ne devin transparenți pentru Dumnezeu și medii active ale iubirii Lui. Chiar în actul prin care ne arătăm responsabili pentru ei în fața lui Dumnezeu, ne facem transparenți și pe noi nouă și lor, și pe ei lor și nouă, dar și pe noi și pe ei transparenți lui Dumnezeu.

Mântuitorul a indicat nu numai fericirea ca țintă finală a omului, iar pe aceasta ca fiind una cu comunicarea cu Dumnezeu și cu semenii, ci și câteva moduri concrete prin care omul poate ajunge la această fericire. Toate sunt moduri de deschidere iubitoare a inimii spre semenul nostru. Prin aceasta omul îl vede pe Dumnezeu și I se deschide Lui. Căci chiar dacă unele din aceste moduri par să indice un raport direct cu Dumnezeu, totuși nici în ele întâlnirea

omului cu Dumnezeu în iubire nu e despărțită de întâlnirea cu oamenii în iubire. Și chiar dacă unele par să indice că cel care iubește un om își găsește fericirea în întâlnirea cu omul iubit, neamintindu-și de Dumnezeu, întâlnirea iubitoare cu omul iubit nu e în afara întâlnirii cu Dumnezeu.

Când Iisus spune că fericiți vor fi cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăția cerurilor, înțelegem că Împărăția aceasta va fi întâlnirea celui smerit nu numai cu Dumnezeu, ci și cu oamenii față de care s-a smerit, deschizându-le acelora inima, el simțind întâlnirea cu Dumnezeu și prin unirea lui cu aceia. Iar mângâierea pe care o vor avea cei ce plâng va fi de la Dumnezeu prin cei pentru care au plâns – precum cei prigonți pentru dreptate vor avea Împărăția cerurilor pentru că au fost prigonți din cauza intervenției pentru dreptatea celor nedreptățiți –, deschizând prin aceasta inima acelora, și prin aceasta arătându-li-Se Dumnezeu. În solidaritatea lor cu cei nedreptățiți, vom vedea că setea lor de dreptate e satisfăcută deplin nu de oameni, ci de Dumnezeu arătat prin oameni. Mila de care se vor bucura cei ce au avut milă de oameni nu va fi nici ea propriu-zis mila de la oameni sau numai de la ei, ci prin ei, în mod deplin, de la Dumnezeu. Iar cei blânzi vor moșteni pământul adevărat sau Împărăția cerurilor, care îi va hrăni pe ei cu bunurile spirituale nu numai de la oameni, ci de la Dumnezeu prin aceștia, pentru că au fost blânzi cu oamenii.

Cu Dumnezeu Cel aducător de fericire se întâlnește omul în sufletul său încă de aici, pentru că sufletul său s-a întâlnit încă de aici cu Dumnezeu prin oamenii cărora le-a arătat iubirea. Și fericirea din suflet se revarsă pe fața lui, deci în trupul lui, coplesind greutatea și durerile cărora le este supus.

Sfântul Grigorie Teologul numește Împărăție a cerurilor chiar Sfânta Treime, deci suprema comuniune personală. Dreptii nu vor contempla în viața viitoare ființa divină, ci se vor hrăni din iubirea desăvârșită a comuniunii Persoanelor Sfintei Treimi. Din iubirea Aceleia se va revărsa unda iubirii peste oameni, care va realiza comuniunea între ei, fericindu-i: „Și atunci, pe aceia îi va primi lumina negrăită și contemplarea Sfintei și împărăteștii Treimi, Care îi va lumina mai limpede și mai curat și Se va uni, întregă, cu mintea întregă. Pe Aceasta singură o și numesc eu Împărăția cerurilor”<sup>30</sup>. Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că lumina iubitoare a Sfintei Treimi va umple de dulceață și-i va veseli pe cei ce se vor întâlni cu Ea și între ei: „Aceasta, cu dulceață, mă va îndulci și mă va veseli, ca, îndrăznind, să unesc ale mele cu ale Ei, înțelegând prin mine toată zidirea rațională a îngerilor și a oamenilor... Pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului... căci (El)... îi va umple de slavă și de fericirea proprie, dându-le viața cea veșnică și negrăită (pururea fericită)”<sup>31</sup>. Comuniunea treimică își face simțită prezența în îngeri și în oameni, unindu-i prin aceasta pe toți: aceasta este fericirea veșnică. Limba română are un cuvânt special prin care exprimă atârănarea (dependența) fericirii nu de posesiunea vreunor lucruri materiale sau a unor bogății spirituale trăite în izolare, ci de comuniunea cu persoanele iubite, fericire care se hrănește din comuniunea între Persoanele Sfintei Treimi, și acesta este cuvântul „dor”. Limba greacă nu are decât cuvântul „dorință”, care se referă atât la bunurile

<sup>30</sup> *In Patrem tacentem*, PG 35, 945 C.

<sup>31</sup> *Ambigua*, cap. 7 i, pp. 131-132.



impersonale, cât și la persoane, sau „poftă”, care se referă la lucruri. Nu cunosc nici alte limbi care să aibă un cuvânt care exprimă în mod deosebit așteptarea persoanei iubite. Numai „dorul” îl arată pe om așteptându-și fericirea de la reîntâlnirea cu persoana iubită, și nu din posesia egoistă a unor bunuri materiale sau spirituale. Când se zice uneori „dor de țară”, sau de satul natal, acestea sunt înțelese ca pline de persoanele iubite, sau de urmele spirituale lăsate de acelea în ele. Pot să am cât de multe bunuri materiale sau spirituale, dacă nu le am împreună cu persoanele iubite, acele bunuri nu mă fac fericit. Numai în „dor” își arată omul setea de transcendere reală a sa spre altă persoană iubită, dar care momentan e absentă.

Dar persoana umană, oricât este de dorită, atunci când e prezentă nu-i poate oferi toată fericirea așteptată celui ce a dorit-o. Tinzând spre fericirea nemărginită, omul arată că tinde spre Persoana absolută, Care are în Sine comuniunea desăvârșită din veci cu alte două Persoane și poate să-i facă parte și omului de ea. După întâlnirea cu oricare persoană dorită rămâne mereu în noi un dor după o fericire deplină, pe care n-ar putea-o aduce decât întâlnirea netrecătoare cu Persoana care ne poate arăta o iubire etern atotsatisfăcătoare, pe care o are în Ea însăși prin comuniunea din veci cu alte două Persoane. De aceea se vorbește în limba română despre un „dor nestins”, expresie care arată că omul tinde prin fire spre Persoana desăvârșit iubitoare, Care poate satisface cu adevărat setea nesatisfăcută de fericire a omului. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Cel ce a adus la existență toată firea cu înțelepciune și a sădit, în chip ascuns, în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat și nouă, umiliților oameni, ca

un Stăpân prea darnic, după fire, dorul de El, împletind cu acesta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului și ca nu cumva, greșind, să nu nimerim la ceea ce ne străduim să ajungem. Deci, mișcându-ne potrivit acestui dor în jurul Adevărului însuși, și al Înțelepciunii și al Cărmuirii ce Se arată tuturor în chip bine orânduit, suntem ajutați de acestea să ne silim să ajungem la Acela în vederea Căruia am primit dorul”.

Iar, în continuare, tot Sfântul Maxim arată că Acela la Care se silesc oamenii să ajungă, mânați de dorul întipărit în firea lor, este una cu Adevărul. Cei ce și-au pregătit sufletul în acest scop „se vor muta fără de osteneală, după viața aceasta, la adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă din viața de aici, prin înțeleșuri tot mai dumnezeiești”. „Căci, după ce aici au luat chipurile adevărului, li se va adăuga atunci adevărul descoperit”<sup>32</sup>.

Adevărul este Persoana sau Comuniunea personală supremă. Căci Ea este existența plenară, existența de Sine și fără sfârșit, existența vie și dăruitoare de iubire. Adevărul nu e un principiu cugetat, o lege, o formulă generală, pe care o putem face posesiunea rațiunii noastre. Adevărul este existența supremă independentă de noi, Care ne dă viață și ne ține în viață, Care e una cu viața de Sine și în Sine și Care, singur, are puterea să creeze și să susțină toate, dându-le tuturor viață cu voia Sa, nesilit de vreo lege sau de vreo putere care i-ar fi superioară, ci numai prin iubirea Sa liberă (cf. *Ioan* 14, 6). El e apa vie, după care ființa omească va înseta în veci, sau de care nu va socoti niciodată că s-a săturat (cf. *Ioan* 4, 14). Numai întrucât omul este și el

<sup>32</sup> *Ambigua*, cap. 124, pp. 459, 460.

persoană după chipul Persoanei supreme, Care Se comunică din veci altor Persoane, este și el adevăr, putându-se dărui și el altora ca viață adevărată și apă vie. Dar calitatea sa de chip al Adevărului, și atârănător de El, și-o vede omul mai ales în dorul nestins, sau în setea nestinsă după comuniunea cu Persoana supremă aflată din veci în comuniune cu alte două Persoane supreme, ca și în faptul că, în calitate de chip al acelei Persoane în comuniune cu alte două Persoane supreme, nu are viața decât în comuniune cu alte persoane.

Dumnezeu, fiind comuniune întreită de Persoane, este Adevărul și Misterul viu atotcuprinzător, sau întregul Mister al vieții, Care nu se poate cunoaște prin speculații, ci prin sorbirea de către om din El a vieții lui, iar persoana umană este și ea un mister viu, care nu se poate cunoaște de alte persoane decât în primirea ei de către acelea.

Preocuparea de viitor prin nădejde umple clipa prezentă a omului în așa fel, aproape încât nu o mai trăiește ca pe o clipă prezentă. Aceasta e tensiunea spre viitor. Fiecare clipă prezentă este în sine, dar și prin așteptare, trecere spre viitor, prima clipă a viitorului, prag al unei alte încăperi. Prezentul este deja viitor, viitor care ni se pune la dispoziție și de care dispunem, în parte, imediat. Dar este și trecut, atunci când ne îndreptăm atenția spre această clipă actuală. Prin ea se pregătește și se deschide omul pentru un viitor mai bun, care speră să-i fie dărui și care-l umple de nădejde. Dar se pregătește și se deschide lui nu numai prin fapte mai bune ca cele trecute, ci și prin iertarea celor ce l-au supărat și prin cererea iertării de la Dumnezeu pentru greșelile făcute de el. Omul ține această clipă prezentă deschisă și spre trecut, aducând trecutul în clipa de

față și aducând, din el, un ajutor pentru un viitor mai bun, așteptat cu nădejde. Trecutul e numai trecut și viitorul se deschide mai bun nădejzii prin curățirea ființei noastre de greșelile trecutului aduse în față, prin regretarea lor. Trecutul nu stăpânește ca o fatalitate ființa noastră. Animalul nu are trecut și viitor, căci nu are conștiință, deci nu are putere asupra lor. El nu are conștiința timpului, nici putere asupra lui. Omul își pregătește în prezent viitorul, prin repararea urmelor rele ale trecutului sau prin eliberarea de un trecut rău. Își poate schimba trecutul în clipele prezente, regretând ceea ce e rău în el și își poate pregăti, prin aceasta, viitorul pe care-l voiește și-l nădăjduiește mai bun. Timpul trecut nu lasă urme ireparabile. Omul e stăpân, în parte, în clipa prezentă, pe toate cele trei dimensiuni ale timpului. „Mai drept privește-n urmă spre cele ce-or să vie”<sup>33</sup>, se spune într-o poezie. Le are însă cu atât mai adunate în clipa prezentă, cu cât are prin ele prezentă veșnicia.

Pe măsură ce omul a adăugat la trecutul lui, e tot mai preocupat de repararea a ceea ce n-a făcut cum trebuie în acest trecut. Regretă neatențiile voite față de cei ce i-au fost aproape, spre a le repara în viitor. Retrăiește în alt mod acele clipe, regretând și reparând ceea ce a făcut greșit în ele. Regretele, ca remușcări ale ființei, sunt mai persistente în cel ce n-a fost atent în mod conștient, decât în cel ce n-a fost atent fără să-și fi dat seama. Dar, și în acest caz, regretă faptul că nu s-a silit să-și dea seama. Prin aceasta, omul devine mai atent în trăirea sa. El devine mai sensibil față de amintirile sale, iar această sensibilitate îl face mai

<sup>33</sup> Lidia STĂNILOAE, „Copacul pâinii”, în vol.: *Locul unde aștepți*, Ed. Cartea Românească, București, 1983, p. 21.



atent cu cei pe care i-a nesocotit, spre a câștiga iertarea lor și a lui Dumnezeu.

Dacă viitorul umple clipele noastre prezente prin așteptarea unei fericiri în comuniune cu semenii și, în mod deplin, în comuniune cu Dumnezeu, trecutul, cu greșelile sale, e prezent ca cel ce ne poate lipsi de această fericire viitoare în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, dar ne și poate ajuta, prin căință și reparare, să înaintăm spre ea. În prezența aceasta apăsătoare a trecutului ni se fac transparenți cei cărora am greșit, ca și cum ar fi prezenți cu o față mustrătoare, chiar dacă au murit. Ei ne apar ca unii ce n-au dispărut cu totul din legătura cu noi, ci continuă să ne apese cu o prezență chiar mai persistentă, ei putând să influențeze existența noastră eventual pentru veci, fie în rău, fie în bine – dacă ne căim pentru răul făcut lor. Ne apasă mai ales faptul de a nu fi fost recunoscători față de cei ce ne-au ajutat (părinți, binefăcători) și de a nu ne fi împlinit datoria recunoștinței față de ei. În amintirea involuntară și voluntară a lor licărește veșnicia noastră viitoare, fie rea, fie bună – dacă regretăm și reparăm nerecunoștința noastră.

Astfel, tot timpul nostru – trecut și viitor – este trăit în fiecare clipă prezentă ca unitate existențială ocupată de prezența altor persoane și deschisă veșniciei. Aceasta ne face transparent atât Absolutul personal – cu perspectiva comuniunii eterne cu El, sau a întoarcerii Lui de la noi –, cât și pe semenii noștri cărora le-am greșit, ei putându-ne mustra, în veci, pentru greșelile față de ei sau bucura în veci cu iertarea lor. În fiecare clipă prezentă putem trăi tema de o veșnicie chinuită, dar și nădejdea că vom putea câștiga veșnicia fericită dacă ne vom căi de greșelile făcute, pregătindu-ne astfel pentru ea. Trăim trecutul și viitorul

în prezent, într-o unitate existențială nu numai între ele, ci și cu cei pe care i-am cunoscut și cu Dumnezeu și, prin aceasta, cu veșnicia. Cu cât e mai prezent trecutul, cu căința pentru greșelile din decursul lui, cu atât suntem mai preocupați de viitorul veșnic. Și cu cât e preocupat cineva mai puțin de viitorul eshatologic, cu atât se gândește la trecut cu mai puțină căință. Acela se închide în mare măsură în prezentul fără orizont, trăit în mod inconștient, asemenea animalului. Acela nu adună tot timpul în prezent și nu e deschis veșniciei.

Dar nu ajunge să regretăm trecutul, fără a face din acest regret o forță pentru fapte de reparație în viitor și pentru viitor, sau măcar fără a trezi în noi, prin pomenirea celor cărora le-am greșit și prin fapte săvârșite în numele lor, sensibilitatea noastră reparatoare față de ei. Prin aceasta, căința pentru trecut ne ajută și mai mult la schimbarea întregului nostru trecut înscris în ființa noastră și la câștigarea viitoarei eternități fericite; devine și mai mult o forță pregătitoare a viitorului bun. Mai trebuie amintit că trecutul trebuie să ne îndemne și la iertarea greșelilor făcute față de noi de cei ce nu ne mai pot fi de față poate niciodată în viața de aici, ca să-i ajutăm la despovărarea lor în viața veșnică. Căci ținerea lor sub povara lipsei noastre de iertare față de ei ne poate ține și pe noi înșine, și aici și în veci, sub această povară, din cauza învârtoșării noastre față de ei. Prezența trecutului și a viitorului în conștiința noastră prezentă înseamnă o prezență a altora în noi pentru veșnicie, fie spre răul, fie spre binele nostru și aceasta depinde de noi. Această prezență ne poate scăpa, și pe noi și pe ei, de fatalitatea timpului și ne poate deschide veșnicia fericită, dar ne poate ține și ca robi ai ei. De aceea, nu putem uita

persoanele cu care am avut vreodată legătură, dar putem schimba fața lor și a noastră. Persoanele lor ne pot deveni favorabile (și a noastră, lor), ca să ne ajute în mișcarea noastră spre un viitor fără de greșeli și spre o reparare a trecutului, prin facerea de bine de aici înainte, căci, făcând astfel, ne mișcăm spre veșnicia fericită. Aceasta este semnificația timpului concentrat, în prezent, în persoane pentru persoane. El nu e o linie cronologică monotona și indiferentă, ci un prilej de creștere spirituală, de transcendere continuă spre comuniunea cu ceilalți și cu Sfânta Treime. Prin căință, noi transformăm trecutul, din forță determinantă spre relele identice, în forță spre binele reparator.

Trecutul poate fi viu pentru noi în clipa de față, ca putere prin care începem un viitor mai bun, sau un viitor în care se va repara ceea ce ne împiedică înaintarea spre veșnicia fericită. Astfel, nu numai trecutul determină viitorul, ci și viitorul schimbă trecutul, pentru cei convinși că înaintează spre veșnicie, în care cei din trecut se vor întâlni cu cei ce vor trăi în viitor. Trecutul se face astfel viu și posibil de îndreptat pentru noi în fiecare clipă, ca mijloc prin care ne transcendem spre comuniunea desăvârșită între noi, în unire cu Sfânta Treime, și spre eternitatea noastră fericită, în care ne vom întâlni cu cei din trecut. În acest mod putem repara trecutul. Dacă nu-i mai avem prezenți, în trup, pe cei față de care ne-am făcut vinovați, îi avem pe alții, cărora le putem face bine. Și prin aceasta facem bucurie lui Dumnezeu și celor cărora le-am făcut rău în trecut, căci ei văd, din regretul pentru relele pe care le-am făcut lor, că ne simțim îndemnați să facem bine acum altora, îndreptându-ne pe noi înșine din pricina vinei față de ei, deci îndreptându-ne și față de ei. Astfel, dacă generațiile de la începutul

istoriei determină numai viitorul, iar cele de la sfârșitul ei pot repara urmele trecutului, cele din decursul istoriei pot repara și urmele trecutului, dar pot influența prin aceasta în bine și viitorul. Și astfel, generațiile din toate timpurile se pot ajuta unele pe altele să înainteze spre veșnicie și spre comuniunea între ele.

Căci trecutul trăiește în noi ca prezență presantă, în clipele de față, numai dacă așteptăm, de la repararea lui, un viitor etern. Altfel, nu mai trăim cu interes vibrant în clipa prezentă nici trecutul, nici viitorul, ci închidem în plăcerea trecătoare a prezentului atât trecutul cât și viitorul, asemănându-ne în atitudine animalului. Numai simțindu-ne înaintând spre eternitate, retrăim în clipa de față trecutul ca temei pentru un viitor mai bun, modificând urmările lui în noi. Numai așa, omul trăiește în sine timpul deschis eternității. Numai așa, omul vrea să ducă în eternitate ființa sa mai curățită, în relație cu semenii și cu cosmosul. Nu putem înainta spre Împărăția cerurilor, care este o viață de comuniune deplină, ca persoane izolate, nepăsătoare față de alții, ci numai pregătindu-ne în decursul timpului pentru acea Împărăție a comuniunii prin efortul spre o comuniune cât mai accentuată cu semenii, sau spre o reparare a tot ce a slăbit în noi puțința de comunicare între noi. Dar putem face aceasta nu numai regretând trecutul greșit, ci și hotărându-ne pentru un viitor mai bun. Altfel, ar însemna să nu valorificăm – în prezent, prin reparare – trecutul pentru viitor. Căci, dacă vrem să valorificăm trecutul, e necesar să trecem imediat la săvârșirea faptelor bune. Prin aceasta noi trăim cu putere în mod real, în clipa prezentă, trecutul pe care-l regretăm și pe care nădăjduim că-l vom schimba într-un viitor bun și într-o eternitate fericită. Altfel, ne închidem în



clipa prezentă față de trecutul nereparat prin căința însoțită de fapte, și față de viitorul care va fi sterp, prin obișnuința de a amâna mereu pentru viitor schimbarea trecutului greșit și îmbunătățirea viitorului prin repararea trecutului. Prin aceasta, nu facem din timpul nostru o unitate și o forță de înaintare spre veșnicie, ci îl fărâmițăm în clipe prezente fără legătură între ele, care prin aceasta nu duc nicăieri, sau care sunt legate doar prin impulsurile inferioare, pe care nu le stăpânim, ci care ne țin fără voia noastră într-o existență lipsită de orizont. Închizându-ne în prezent, nu reparăm trecutul și nu pregătim viitorul cel bun și veșnicia fericită, ci rămânem mereu la mișcări spre plăcerile clipei care ne stăpânesc, mișcări pe care nu le conducem în mod liber spre o țintă bună. Prezentul e rodnic prin regretarea trecutului, pe care o însoțim de săvârșirea neîntârziată a faptelor bune, care dă putere hotărârii noastre de a continua săvârșirea lor în viitor. Atât trecutul cât și viitorul sunt eficiente în prezent prin regretul a ceea ce a fost rău în trecut și prin hotărârea spre cele bune pentru viitor, întărită prin fapta bună imediată. Acest regret și această hotărâre reprezintă însăși prezența eficientă a trecutului și a viitorului în clipa prezentă, dar și puterea clipei prezente asupra lor. Astfel, tot timpul poate rodi în clipa prezentă. Dacă nu se întâmplă aceasta, clipele prezente nu ne mai ajută să înaintăm, reparând trecutul, spre un viitor mai bun. Timpul trece ca o înșiruire de clipe goale și sterpe, care nu mai sunt stăpânite de noi, ci sunt lipsite de unitate, de tensiune, de o țintă.

Deci numai prin fapta imediată prezentul e trăit în mod real și eficient și, odată cu aceasta, noi stăpânim și trecutul și viitorul. Altfel, gândirea la trecut și la viitor rămâne mereu doar o teorie, care nu schimbă timpul și ființa noastră.

O zicală românească cere „să sărim în ajutorul” celui ce are nevoie de el. Prin aceasta, poporul nostru și-a dat seama de valoarea faptei imediate. Altfel, se tot amână săvârșirea faptelor pentru îndreptarea trecutului, deci se amână înaintarea spre un viitor mai bun. Și, prin această amânare, clipele prezente rămân mereu sterpe, deci în tot timpul care ni s-a dat ființa noastră nu mai înaintează cu putere spre ținta cea bună a eternității fericite.

Poate că iadul nu e decât neputința de a mai face pentru alții, în prezent și în viitor, ceea ce n-am făcut pentru ei în trecut, fiindcă ne-am obișnuit cu un prezent steril și cu un viitor steril. Cei din iad vor fi permanent într-un chin pentru trecut, pe care nu-l mai pot repara, un trecut pe care nu au vrut să-l repare în timpul vieții, fiindcă s-au obișnuit să nu-l mai repare, dar care totuși, și tocmai prin aceasta, îi chinuiește. Pe pământ îi avem tot timpul pe alții pe care îi putem ajuta, făcându-le în prezent binele pe care nu l-am făcut celor din trecut. În iad nu mai avem pe nimeni. Acolo nu mai există posibilitatea să îndreptăm în prezent ceea ce am făcut rău în trecut, pentru a ne îndrepta spre un viitor mai bun, spre o veșnicie fericită. În iad, neînaintându-se spre o țintă oarecare, nu se înaintează prin îndreptare spre o veșnicie fericită. Este un prezent identic cu o veșnicie chinuitoare, sterilă, imposibil de schimbat. Putința înaintării în timp implică în ea putința înaintării spre o țintă desăvârșită, care e una cu veșnicia fericită. Însăși mișcarea în timp implică faptul că timpul e făcut pentru înaintarea spre veșnicie. Chinul iadului constă și într-o neputință a oricărei transcenderi din situația în care ne aflăm, care este o eternitate dureroasă a nemișcării, pentru faptul că ne-am obișnuit cu ea pe pământ.

În iad nu mai există o nădejde în viitor, nici credința că putem repara ceva din trecut. Nu ne mai putem transcende spre alții, nu mai putem să ne transcendem spre misterul lor real, deci nici spre misterul nostru și al lui Dumnezeu Cel în Treime. Am uitat de Dumnezeu și Dumnezeu nu ne mai poate ajuta. Nu-i mai putem iubi pe alții și alții nu ne mai pot iubi pe noi. Nu mai găsim nimic vrednic de iubit și aceasta va dura veșnic. Suntem singuri pentru vecie, și știm că vom fi singuri pentru vecie. Suntem într-o superficialitate, într-o tocire etern neschimbată, într-o opacitate sau într-un întuneric chiar în raport cu ființa noastră. Existența noastră este redusă la monotonia eternă a închiderii în superficialitate și singurătate. Nu ne putem comunica nimănui și nimeni nu ni se mai poate comunica, pentru că nu mai avem încredere în nimeni. Nu avem ceva mai bun de comunicat, ci ne comunicăm numai mustrarea, ne comunicăm numai neîncrederea. În jurul nostru nu vedem decât răul și de fapt nu e decât răul. Iar întrucât în iad vom fi cu trupul, chinul singurătății, al nemângâierii, al neîncrederii dureroase va fi intensificat la maximum și în trupul nostru, prin răceala, nepăsarea și neîncrederea văzută a tuturor.





### III

## ÎMPLINIREA OMULUI ÎN IISUS HRISTOS

### **1. Aspirația persoanelor speciei umane după unirea deplină cu Dumnezeu și după nemurirea cu trupul, împlinită în Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul**

Umanitatea este una în ființa sau în specia ei, dar această ființă sau specie nu există decât în persoane diferite între ele. Faptul acesta a fost clarificat de Părinții Bisericii din Răsărit. Trebuința explicării lui Dumnezeu ca Unul în Treime i-a ajutat să descopere deosebirea care există între firea comună și persoanele diferite, atât cu referire la Dumnezeu, cât și la oameni. Ei au remarcat trei elemente ale persoanei, care o deosebesc de fire: a) starea concretă de sine a firii sau a ființei; b) anumite trăsături distincte ale fiecărei persoane, deci care nu sunt comune întregii naturi, deși ea nu există concret fără aceste trăsături care disting persoanele; c) faptul că firea comună și trăsăturile distincte imprimă persoanelor, ca al treilea element, nevoia unora de altele. Iar faptul că toate persoanele au nevoie și de natura universală și trăiesc dependența de un Absolut și aspirația după El implică o anumită legătură a naturii umane cu natura universală și cu acel Absolut, față de Care trebuie să

aibă o responsabilitate, ceea ce înseamnă că El are caracter personal.

Referindu-se la Sfânta Treime, Sfântul Grigorie Teologul spunea: „Trebuie să mărturisim și pe Dumnezeu Cel Unul și să mărturisim și Cele trei Persoane și pe fiecare cu proprietățile Ei... Iar Cele trei Ipostasuri să le mărturisim fără să cugetăm pe niciuna contopită, sau despărțită sau amestecată, ca să nu se desființeze totul. Căci prin ele se laudă Dumnezeu și mai mult, sau Se arată ca bun. Prin aceasta să se înțeleagă că Dumnezeu Cel Unul și Același, ca să-L numesc așa, are mișcare și viață, dar și identitatea de ființă”<sup>34</sup>.

După acest Sfânt Părinte, dacă s-ar afirma numai Ipostasurile divine, s-ar cădea în politeism; iar dacă s-ar afirma numai ființa, s-ar tăgădui Dumnezeul Cel viu și personal, Dumnezeul iubirii fiind supus unor legi ale esenței. În natura divină cea una există o mișcare, o viață, o voință, o bunătate. Dar această viață și bunătate nu se află într-o natură divină preexistentă Celor trei Persoane, ci chiar în relațiile dintre Ele, relații care le țin și unite, dar și distincte.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a văzut această deosebire între unitatea ființei și varietatea persoanelor și la oameni: „Iar dacă ființa și firea sunt același lucru, precum același lucru sunt persoana și ipostasul, e vădit că cele de aceeași fire și ființă sunt diferite între ele ca ipostasuri. Căci în niciuna dintre făpturi, pe cele două, adică firea și ipostasul, nu le vedem identice... Deci cele unite după una și aceeași ființă, adică cele ce sunt de una și aceeași ființă și fire, sunt numaidecât de o ființă între ele și de ipostasuri

<sup>34</sup> *Oratio Theologica III (Oratio XXIX), PG 36.*

diferite. De o ființă, prin rațiunea ființei comune (unității ființiale), văzută în ei neschimbată în identitatea firii, rațiune după care unul nu este mai mult ca altul ceea ce este și se numește. Căci toți primesc una și aceeași definiție și rațiune a ființei. Dar sunt de ipostasuri diferite, prin rațiunea diversității personale care îi deosebește, rațiune după care unul se deosebește de altul, neconfundându-se între ei prin proprietățile ipostatice caracteristice. Căci fiecare poartă, prin convergența unor proprietăți deosebite, rațiunea cu totul particulară a ipostasului propriu, după care nu are comunitatea cu cele de o fire și de o ființă. Iar cele unite în unul și același ipostas sau persoană, adică cele ce se completează prin unire în unul și același ipostas – prin rațiunea unității personale neîmpărțite, sunt de același ipostas (omo-ipostatice) întreolaltă, dar de ființă deosebită. Sunt de același ipostas prin rațiunea unității personale neîmpărțite, completată prin unirea între cele proprii lui, rațiune după care cele ce sunt părtașe de aceleași însușiri ale ființei comune primesc, prin întâlnirea între ele în existența concretă, trăsăturile caracteristice ale unui ipostas completat de ele, în care se vede identitatea lor întreolaltă, neprimind nicio deosebire, cum e cazul cu sufletul și cu trupul omenesc. Căci însușirile – care disting trupul cuiva de celelalte trupuri și sufletul cuiva de celelalte suflete –, concurgând prin unire, caracterizează și totodată despart de ceilalți oameni ipostasul completat de ele, să zicem pe cel al lui Petru și Pavel, dar nu sufletul lui Petru de trupul propriu, sau al lui Pavel de trupul propriu. Căci sufletul și trupul fiecăruia au o identitate prin rațiunea ipostasului cel unul, completat de ele prin unire, pentru că niciunul din acestea n-a stat de sine, despărțit de celălalt, înainte

de compunerea lor, în actul aducerii la existență a (ipostasului) speciei...

Iar dacă cineva se alcătuiește ca om concurgând deodată sufletul și trupul la formarea (ipostasului) speciei – prin rațiunea a ceea ce au comun părțile proprii salvând deoființimea cu alți oameni, iar prin rațiunea particularităților lor păstrând eterogenitatea față de alți oameni –, prin comunitatea după fire a părților sale el e unit cu alți oameni, întrucât poartă cu ei aceeași fire după specie, dar rămânând despărțit prin particularitățile părților de ceilalți oameni, față de care este o altă și diferită persoană sau ipostas. Căci prin rațiunea de persoană se distinge de alți oameni, dar păstrează unitatea monadei neîmpărțite a persoanei sale cu desăvârșire nedeosebită în ea însăși. Însă tot prin aceeași rațiune e una cu alți oameni, salvând deosebirea diversității ființiale a părților sale neamestecate.”<sup>35</sup>

Cele spuse de Sfântul Maxim au în ele un conținut care se cere clarificat mai pe larg.

Pentru realizarea unei comuniuni între oameni este necesară atât unitatea lor de natură, cât și deosebirea lor ca persoane. Căci fără unitatea de natură, persoanele n-ar avea între ele nimic în comun, iar fără deosebirea lor ca persoane, n-ar avea ce să-și spună și să-și dea una alteia. Sfântul Maxim descrie comuniunea de ființă mai mult ca fapt ontologic. Dar astăzi noi vedem, mai mult, și comuniunea ca fapt spiritual. Iar comuniunea ca fapt spiritual are

---

<sup>35</sup> „Epistola a XV-a către preaiubitorul de Dumnezeu Cosma, diaconul din Alexandria”, PG 91, 549, 552-553, în: *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMO, București, 2012<sup>2</sup>, pp. 186, 188-189, 190-191 (n. ed.).



ca bază nu numai ființa comună, ci și necesitatea de întregire a persoanelor înzestrate cu alte și alte particularități. Natura umană nerealizată în persoane diferite ar fi o masă fără viață și mereu aceeași, cum am văzut că spune Sfântul Grigorie Teologul că ar fi și natura divină, dacă n-ar fi realizată în Persoane. Iar persoanele deosebite fără o ființă comună ar fi niște entități total rupte între ele. Numai actualizată în persoane diferite, natura umană se arată că e animată de iubire și e vie, putându-se îmbogăți fie prin actualizarea a ceea ce are în ea, fie prin creșterea ei. De aceea, nu se poate cugeta natura umană nerealizată în persoane și nici persoanele fără o natură comună, sau natura umană apare realizată în mod necesar în varietatea de persoane. Deci natura comună nu se vede decât în persoane variate. Numai prin abstracție se poate gândi la o natură nerealizată în persoane variate. În concret nu există decât natura realizată în persoane, înzestrată deci cu note personale distincte. Prin aceasta natura umană se arată având viață în ea. Deși notele acestea se deosebesc de la persoană la persoană, totuși natura nu poate exista în concret și nu poate avea viață fără ele. Relațiile interumane nu se pot realiza fără deosebirea persoanelor prin aceste note. De aceea spune Sfântul Maxim că, prin rațiunea de persoană, omul e și distinct dar și unit cu ceilalți.

Precum am spus, numai existând în persoane variate, umanitatea poate fi explorată și revelată, ba chiar îmbogățită la nesfârșit, fie prin actualizarea a ceea ce are în ea, fie și prin creșterea ei spirituală reală. Și prin aceasta, chiar persoanele se îmbogățesc. Căci ființa e comună persoanelor, dar persoanele în care se realizează sunt variate. Nici despărțirea individualistă, nici uniformizarea într-o

masă nu revelează bogăția naturii comune și, deci, nici nu pot îmbogăți persoanele. Iar modelul acestei vieți umane adevărate este dat în Sfânta Treime.

De aceea, îmbogățirea spirituală e cu atât mai mare, cu cât persoanele în care se realizează natura umană în concret sunt mai multe și mereu altele. Dar ea se datorează și faptului că tocmai aceleași persoane sunt nepuizabile într-o relație continuă, prin indefinitul naturii comune pe care fiecare o trăiește altfel și și-o comunică conform cu modul deosebit al trăirii ei. Fiecare persoană este indefinită în conținutul pe care-l poate comunica, pentru că actualizează în alt mod firea umană integrală și relațiile ei cu lumea, însă nu ca unitate independentă. Astfel, în persoane se multiplică umanitatea în alte și alte moduri, prin modurile particulare imprimare în persoanele în care se concretizează ea și prin faptul că aceste moduri își sunt necesare unele altora, sau se întregesc unele pe altele, realizând, pe de altă parte, o singură umanitate tot mai îmbogățită. Aceasta pune în evidență valoarea eternă a fiecărei persoane, întrucât niciuna nu termină vreodată de comunicat, în modul propriu, tot conținutul naturii umane concretizate în ea. Nicio persoană nu poate fi înlocuită în modul propriu în care trăiește și comunică celorlalte persoane umanitatea și nu termină de comunicat vreodată aceasta, în modul ei.

Însă indefinitul naturii umane, realizat în persoane mereu deosebite, se datorează și faptului că ea este destinată, prin rațiunea și prin aspirația ei, spre o tot mai multă cuprindere. Omul nu se socotește niciodată ajuns la capătul cunoștinței prin rațiunea sa, cum am văzut că spune Sfântul Atanasie cel Mare. El vede în orice părțică a ființei sale și în orice lucru o rațiune plasticizată, dar vede și o

legătură rațională între toate, pe care nu o poate epuiza nicicând prin rațiunea sa. Omul e, în ființa sa, o logică întrupată, dar vede o logică extinsă și de neepuizat, prin analizele sale, și în legăturile sale cu tot universul. Prin libertatea lui poate totodată modela în diferite feluri această logică. Dar vede o logică și în relațiile sale cu celelalte persoane, iar logica aceasta o vede schimbându-se, îmbogățindu-se prin relațiile cu acelea. Lumea obiectelor și a semenilor poate descoperi oamenilor alte și alte posibilități, alte și alte forme de armonie sau de dizarmonie, ce-și au cauza în libertatea lor, în relațiile lor de iubire sau în cele animate de egoism și de dușmănie. Însă omul trăiește în mod normal o sete de iubire nesfârșită, care deschide perspective nesfârșite și logicii legăturilor dintre oameni, dar și legăturilor dintre ei și natură. Dacă medicina și alte științe ar vedea această posibilitate de modelare a trupurilor, a vieții economice a lumii și a relațiilor dintre oameni de către ei înșiși, sau de relațiile dintre ei, ele ar acorda importanță o mai mare spiritului și acestea le-ar feri de lipsa de eficiență deplină, care le vine din socotința că bolile și conflictele sociale se datorează unei naturi care nu poate fi decât așa cum este. Ar vedea că lumea e în mare măsură așa cum o fac oamenii și că ei ar putea ridica la niveluri de calitate tot mai înaltă relațiile dintre ei și dintre ei și realitatea lumii și deci și cunoștința lor s-ar putea înălța și lărgi cu mult mai mult, și ei ar pierde din rigiditatea lor.

Dar această posibilitate de schimbare și de înălțare a relațiilor dintre oameni și a vieții lumii depinde nu numai de libertatea lor, ci și de aspirația spiritului lor spre unirea tot mai intimă cu Absolutul, de Care omul se știe dependent și față de Care, când e luminat în conștiință, se simte responsabil și de la Care știe că îi vine o tot mai înaltă și

mai bogată viață spirituală. Omul se vrea împlinit, dar experiază faptul că nu se poate împlini numai cu ceea ce îi oferă semenii săi și lumea exterioară. Totodată știe că, în împlinirea aceasta, trebuie să înainteze etern și că poate înainta. Aceasta implică din nou calitatea fiecărei persoane ca entitate destinată eternității.

Omul poate coborî în adâncimea persoanei sale și a celorlalți, în relația cu ei, pentru că e legat, prin aspirația sa spirituală, cu Absolutul personal. Pe măsură ce se adâncește mai mult în sine, se simte mai unit cu Absolutul, mai penetrat de El, fără să se confunde cu El și invers, așa cum, pe măsură ce se simte mai unit cu altul în comunicare, își trăiește tot mai intens sinea proprie. Căci numai în bucuria comuniunii și în pornirea de expansiune comunicativă își trăiește orice persoană, în grad intens, sinea proprie; sau numai împreună cu sinea altuia își trăiește cineva, mai deplin și mai bogat, sinea sa.

Dar spiritul uman e legat atât de intim de trupul său, încât în sinea sa își trăiește și trupul său. Omul trăiește penetrat deci de Absolut, ca persoană compusă, spiritual-trupească. Dar prin trupul său, sau prin simțurile și faptele sale condiționate de trup, spiritul își trăiește unirea cu Absolutul, care se extinde și asupra universului exterior.

Iar în înaintarea fără sfârșit în această trăire e implicat din nou faptul că omul e făcut pentru eternitate. Omul e ființa care devine tot mai conștientă de prezența lui Dumnezeu în lume, care constată și face tot mai reală și mai vizibilă prezența infinității puterii și iubirii Lui în lume, pornind de la vederea și intensificarea acestora în sine însuși.

Omul e chemat prin aceasta la opera de transfigurare, prin Dumnezeu, nu numai a trupului său, ci și a întregii



materii a universului, operă pe care o împlinește cu atât mai mult, cu cât e într-o mai strânsă colaborare cu alții prin comuniune. Prin spiritul său, el mijlocește o mai eficientă prezență a lui Dumnezeu și în lumea exterioară, pe baza faptului că această prezență a lui Dumnezeu există „obiectiv” (real) în om și în lume și leagă pe om cu lumea în mod obiectiv, înainte de activitatea omului, care o intensifică și o face mai evidentă. Din acestea se deduce că natura umană nu este o realitate închisă în sine, ci este în legătură cu ființa divină. Iar în faptul că ființa umană există în persoane variate și își activează umanitatea ca iubire, prin ele, se arată că și în această privință se întâmplă cu ea ceea ce se săvârșește în Dumnezeu.

De aceea, se poate spune că lucrarea prin care persoanele umane transfigurează, prin spiritul uman – prezent ca suflet personal în fiecare om –, întregul univers, umplându-l mai deplin de Dumnezeu, e o lucrare susținută de lucrarea lui Dumnezeu și, precum omul împlinește această lucrare a sa în comuniune iubitoare cu ceilalți, așa o împlinește și Dumnezeu în calitatea Sa de Treime a Persoanelor pline de iubirea între Ele și față de toată creația. Din unirea cu Treimea de Persoane dumnezeiești iubitoare oamenii iau puterea de a-L vedea, prin comuniune, pe Dumnezeu în natura materială, și de a o transfigura, iar odată cu aceasta, puterea de a birui moartea cu trupul.

Dar omul nu-și poate duce aspirația lui la capăt, pentru că prin păcat a slăbit legătura lui cu Dumnezeu, deci a slăbit puterea spiritului său de a covârși pornirile spre plăcere ale trupului și, prin aceasta, de a-l face nemuritor și de a transforma, odată cu el, și materia universului prin colaborarea în comuniune desăvârșită cu semenii. De aceea,

Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, manifestându-Se în El iubirea desăvârșită a Persoanelor Sfintei Treimi față de creația Ei. În scopul acesta ia Hristos sufletul omenească unit cu trupul, ca să le unească pe acestea în mod deplin cu Sine și, prin aceasta, să biruie moartea trupului, și prin trupul Său înviat să transfigureze la sfârșit întreaga materie și să învie pe toți oamenii, împlinind aspirația lor după nemurirea cu trupul.

În aceasta se activează în mod deplin, prin har, legătura, într-un sens chiar ontologică, ce există între natura umană actualizată în persoane și natura divină actualizată de asemenea în Persoane, dar care a slăbit prin păcat. Transcendența naturii divine nu a făcut imposibilă adunarea Ei cu natura umană într-o Persoană, odată ce natura umană e după chipul lui Dumnezeu, fapt care se arată în mod deosebit în setea de cunoaștere și de iubire infinită a acesteia, adică într-o deschidere a ei spre infinit.

Dacă în om sufletul se poate aduna cu materia constituită de el în trup într-o persoană, cu baza în suflet, cu atât mai ușor se poate aduna firea dumnezeiască cu cea omenească într-o Persoană, mai precis în Ipostasul Cuvântului dumnezeiesc. Însă, dat fiind că aici una din firi e a lui Dumnezeu Creatorul, iar alta e creată – deci una e a lui Dumnezeu care Își arată în puterea creatoare libertatea Lui absolută față de creație, iar cea creată se arată prin aceasta cu totul dependentă în venirea ei la existență de Dumnezeu –, această libertate a lui Dumnezeu care Se face om și dependența de El a venirii la existență a firii Lui umane se arată și în modul cum Își aduce Dumnezeu Cuvântul la existență firea omenească, pe care o unește cu firea Sa dumnezeiască. Fiind preexistent din veci ca Ipostas al firii Sale

dumnezeiești, El își „asumă” firea Sa omenească, făcând uz într-un anumit grad de puterea Sa creatoare prin care-Și formează firea Sa omenească, dar fără de sămânță bărbătească, din Fecioara Maria, pentru a ține totuși în solidaritate firea omenească asumată de El cu umanitatea noastră, a tuturor. El nu Se face om prin puterea unei legi generale, stabilite desigur tot de El, în virtutea căreia orice om se naște fără voia lui, ca un exemplar al speciei generale, prin aducerea deodată la existență a unui suflet nou unit cu un trup nou, într-o persoană de sine, deosebită de Persoanele dumnezeiești sau de oricare din cele omenești.

Dar Fiul lui Dumnezeu Se face om din Fecioară și pentru a învinge de la început sensibilitatea excesivă a trupului, devenită ușor înclinată spre plăcere, după căderea speciei umane din legătura strânsă cu Dumnezeu, fapt care a micșorat puterea spiritului uman de a opri procesul coruperii trupului, ce conduce la moartea lui.

Numai prin zămislirea și nașterea Sa ca om din Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a dat putere spiritului Său uman de a birui moartea cu trupul, iar prin aceasta, și oamenilor ce se vor alipi Lui prin credință. Între zămislirea din Fecioară și înviere este așadar o strânsă legătură. Fiul lui Dumnezeu își formează firea Sa umană din Fecioară nu numai pentru a-Și arăta libertatea față de legea generală a formării oamenilor conform rânduiei speciei, ci și pentru a pune o stăpânire deplină asupra trupului însuflețit al oamenilor cu suflet slăbit, El având sufletul întărit chiar de la început. Sfântul Maxim indică libertatea Cuvântului în actul înominării Sale, subliniind faptul că El a luat (a „asumat”) firea noastră, preexistând din veci ca Ipostas dumnezeiesc. „Cel ce spune – zice Sfântul Maxim – că întruparea s-a făcut prin

asumarea trupului salvează și existența dinainte de veci a lui Dumnezeu Cuvântul, dar mărturisește în chip binecredincios și întruparea Lui voită și liber hotărâtă în timp.”<sup>36</sup> Aceasta a făcut-o nu „spre împlinirea unui oarecare întreg supus unei specii.”<sup>37</sup>

El își păstrează neconținut această libertate și în umanitatea asumată de El, ca Ipostas al ei, deci o întărește și pe ea în libertate. El suportă afectele ei ireproșabile (foamea, setea, oboseala, durerea), patimile, și chiar moartea, nu de silă, ci cu voia. De aceea le poate și birui. Dar le suportă în mod real, pentru ca să le biruiască în mod real și, prin aceasta, să ne dea și nouă, prin comunicare cu Sine – ca Cel ce a devenit om între oameni –, puterea de a le suporta cu o anumită stăpânire de noi înșine. Căci stăpânirea pe care o are asupra firii omenești asumate în actul aducerii ei la existență, prin și în Ipostasul Lui, ca și în suportarea afecțiilor ei ireproșabile nu înseamnă o robire a ei, ci o ridicare a ei la starea de fire a Ipostasului Său liber, infuzând și sufletului ei libertatea. Căci a luat firea noastră „prin voință”, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul<sup>38</sup>. Și, prin aceasta, Hristos aduce o împlinire a aspirației firii noastre după stăpânirea asupra afecțiilor și după o libertate față de ele și chiar față de legile naturii, stare de care noi ne învrednicim prin alipirea la El și prin comunicarea cu El, putând fie modela, fie chiar birui uneori aceste legi prin minuni, biruință de care ne vom împărtăși deplin la învierea noastră.

<sup>36</sup> „Epistola a XIII-a către Petru Ilustrul. Scurt cuvânt împotriva dogmelor lui Sever”, *Scrieri și epistole...*, p. 170.

<sup>37</sup> „Epistola a XIII-a către Petru Ilustrul...”, *Scrieri și epistole...*, p. 172.

<sup>38</sup> „Epistola a XIII-a către Petru Ilustrul...”, *Scrieri și epistole...*, p. 171.



Chiar în această concepere nepasională, Hristos arată, dar și depășește, o prezență mai simțită a lui Dumnezeu în nașterea omului, cum s-ar fi întâmplat dacă omul n-ar fi căzut în păcat la început. Căci Dumnezeu lucrează, și după cădere, la conceperea unui om nou în perechea de oameni, dar această lucrare a Lui e acoperită de senzația violentă a unirii prin trupuri, în urma sensibilizării exagerate a trupurilor lor după căderea în păcat. Dacă bărbatul și femeia nu s-ar fi tocit spiritual, prin cădere, față de simțirea lucrării lui Dumnezeu în unirea lor trupească, aceasta ar fi echivalat cu o copleșire de către ea a simțirii violente a plăcerii trupesti care îi stăpânește. Ei ar fi simțit – prin iubirea lor spirituală, însoțită de libertate – mai intens lucrarea și libertatea lui Dumnezeu, iar aceasta ar fi imprimat și pruncului conceput o mai accentuată putere virtuală a libertății. Totuși, ceea ce s-ar fi conceput din părinți ar fi fost tot un ipostas simplu omenesc de sine. Însă în cazul lui Hristos, firea umană asumată de Ipostasul Lui nu stă într-un ipostas de sine. Deci, ea fiind efectul lucrării Lui exclusive, trăită și înlesnită de curăția Fecioarei, libertatea Lui se exprimă și în voința firii Lui omenești. Poate de aceea spun Părinții că Fiul lui Dumnezeu a lucrat la zămislirea firii Lui prin sufletul Lui înțelegător. Și nu se poate contesta puterea spiritului de a declanșa procese în trup.

Astfel, după căderea în păcat, de spiritualizarea mai deplină a trupului și, implicit, a materiei nu ne putem împărtăși decât prin comuniunea cu Hristos, dar nu fără a pune în lucrare și libertatea noastră, care se întărește în noi tot prin El. De aceea, Sfântul Maxim a luptat cu atâta hotărâre pentru a afirma voia omenească a lui Hristos, din care se întărește și voia noastră. Hristos a pus în lucrare voia

omenească în El însuși atât în suportarea afectelor și morții, cât și în biruirea lor.

El a învins moartea, suportând-o cu tăria deplin refăcută a spiritului omenesc, arătată în învierea din ea. Dar această tărie a putut-o da spiritului Său omenesc, pentru că El însuși, ca Dumnezeu, era Ipostasul spiritului și al trupului Lui. Sau El însuși, ca Ipostas dumnezeiesc, era subiectul voii Sale omenești.

El nu era ca omul obișnuit, care e un subiect de sine, lipsit de puterea sau atotputernicia divină. Ipostasul firii sale omenești nu era altul decât Ipostasul dumnezeiesc. Între El, ca Ipostas al firii dumnezeiești, și firea omenească nu se intercala un subiect omenesc al acesteia. Între Ipostasul purtător al firii dumnezeiești și cel al firii omenești nu exista neidentitatea care există între orice ipostas omenesc și Ipostasul dumnezeiesc. Totuși, firea omenească asumată de El era firea noastră reală. El purta în Ipostasul Lui și trăsăturile firii noastre, și anume particularitățile proprii unui Ipostas deosebit, în umanitatea Lui, de toate celelalte ipostasuri umane, cum a evidențiat Sfântul Teodor Studitul.

Faptul acesta l-a pus în relief mai pe larg Felix Heinzer<sup>39</sup>, folosindu-se de comentariul Sfântului Ioan Damaschin la textele lui Leonțiu de Bizanț și ale Sfântului Maxim. Acest Sfânt a arătat că umanitatea lui Hristos nu se identifică nici cu specia fără atributele ipostatice (căci aceasta nu există „în chip abstract”), nici cu proprietățile unui ipostas care ar arăta în el cele ce aparțin speciei, ci cu proprietățile Ipostasului divin imprimare ei de Fiul lui Dumnezeu (ca Ipostas al ei), sau că Fiul lui Dumnezeu cel născut din Tatăl, luând firea

<sup>39</sup> *Gottes Sohn als Mensch*, Fribourg, 1980.

noastră din Fecioară și făcând-o părtașă la Ipostasul Lui, a dat și firii Sale omenești trăsătura filiației divine<sup>40</sup>. Hristos prelungește în umanitatea Sa caracterul Său ipostatic de Fiu, dar acum e trăit nu numai cu simțirea divină, ci și cu simțirea omenească. El Se simte Fiu al Tatălui și ca om.

Dacă firea omenească n-ar fi fost încadrată în Ipostasul Fiului, nu s-ar fi extins la ea calitatea filiației dumnezeiești și nici Fiul n-ar fi devenit Fiu al Tatălui și ca om. Dar, luând firea noastră, El a putut intra prin ea și în comuniunea cu ipostasurile umane obișnuite, însă le-a adus nu numai întregirea spirituală ce și-o aduc ele, ci le-a actualizat deplin relația filială cu Dumnezeu, iar prin aceasta, și potența învierii cu trupul. Căci, prin faptul că firea omenească e, în cazul Lui, firea Ipostasului dumnezeiesc al Fiului, El a putut învinge în ea moartea. Și pe toți purtătorii acestei firi, readuși la treapta de fii, Tatăl vrea să-i învie la o viață eternă împreună cu Fiul Lui. Astfel, toate aspirațiile persoanelor umane obișnuite se împlinesc în Hristos, Ipostasul dumnezeiesc al Fiului purtător al firii omenești: întărirea spirituală prin înfiere, în creștere neîncetată, puterea de suportare și deci de biruire a afectelor, sau libertatea mereu sporită față de ele, biruirea, la sfârșitul lumii, a morții cu trupul, eternitatea, comuniunea noastră cea mai intimă cu comuniunea desăvârșită a Sfintei Treimi, ca fii ai Tatălui și frați ai Fiului după har.

Deși s-ar părea că între Ipostasul dumnezeiesc purtător al firii umane și ipostasurile umane obișnuite este un

---

<sup>40</sup> *Dogmatica*, Cartea a III-a, cap. XI, în: *Gottes Sohn als Mensch*, pp. 76, 200 (trad. rom. de Pr. prof. Dumitru Fecioru), Ed. IBMBOR, București, 2005<sup>2</sup>, p. 135.

zid despărțitor, de fapt nu este așa, căci Ipostasul dumnezeiesc al Fiului, făcându-Se ca unul dintre noi, S-a făcut frate al nostru, primind să aibă comună cu noi firea noastră omenească. În același timp însă, El singur a putut învinge moartea prin Sine, aflându-Se în comuniune și cu Dumnezeu Tatăl și cu Duhul Sfânt, prin firea Sa dumnezeiască. Aceasta Îl deosebește de noi. Dar El e în același timp tot așa de unit cu noi cum e cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, sau cum suntem noi între noi, dar aducându-ne ceva ce nu putem aduce niciunul dintre noi celorlalți, aducându-ne adică învierea și viața în Dumnezeu ca fii refăcuți ai Lui. Ne aduce învierea pentru că e în comuniune cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și ne ridică și pe noi în această comuniune. Prin aceasta ne aduce, în comuniunea Lui cu noi, o putere cum nu ne putem aduce noi înșine unii altora. Căci, luând firea noastră, Se face și Fratele nostru, făcându-ne împreună fii, cu El, ai Tatălui.

Dar întrebarea principală e: Cum se poate face Ipostasul dumnezeiesc ipostas al firii omenești? Sau cum se pot uni, într-un unic Ipostas, firea dumnezeiască și cea omenească?

Am menționat că temeiul cel mai adânc al acestei posibilități stă în faptul că firea omenească este creată de Dumnezeu după chipul Lui. Adică în firea omenească asumată se actualizează deplin, prin Fiul întrupat al lui Dumnezeu, virtualitatea Lui de model al omului capabil de a se manifesta, ca și creatură, în mod înrudit cu Dumnezeu, precum în Dumnezeu e dată posibilitatea de a Se face om și de a Se manifesta într-un mod înrudit cu omul și, prin aceasta, posibilitatea Fiului Tatălui de a Se face frate cu omul și ca om. Creatura umană redă, în mod dependent de Dumnezeu



și în grad infinit de redus, pe Dumnezeu însuși. Dar în aspirația după infinitatea lui Dumnezeu se arată totodată capacitatea ei de a se îmbogăți la nesfârșit din El. Iar Ipostasul dumnezeiesc al Fiului, devenind subiect al chipului Său omenesc, trăiește această filiație divină a Lui în mod deplin actualizat.

Ce L-ar împiedica deci pe Dumnezeu să unească cu Sine, ca model al umanului și ca origine a lui, umanul ca și chip al Său creat? Iar acest chip uman, existent virtual în Cuvântul, El poate să-l actualizeze deplin când îl asumă făcându-i-Se ipostas, pentru că și ființa lui Dumnezeu există numai în Ipostasuri și pentru că așa există și chipul Lui omenesc creat. S-ar părea că Fiul lui Dumnezeu, neasumând firea omenească cu ipostasul ei, nu o asumă ca un chip deplin al Lui. Însă nu se poate spune că firea omenească nu primește și în Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat o existență concretă, așa cum primește în celelalte ipostasuri omenești. Dar firea omenească își primește această existență prin asumarea ei în Fiul lui Dumnezeu, întrucât El devine, prin aceasta, și ca om, atât Fiu al Tatălui cât și Frate cu oamenii. Deci în Ipostasul Cuvântului însuși trebuie să existe posibilitatea ca, pe lângă crearea omului după chipul Lui, să-și asume acest chip chiar în starea Lui de sine, sau în Ipostasul Lui, adică să Se facă stare de sine a chipului și temei al firii umane asumate, cu voia Lui. El are adică puterea de a fi, în El însuși, Cel în Care să poată exista firea omenească, înlocuind starea ei de sine. Astfel, Hristos are tot ce e propriu omului și în calitatea acestuia de persoană, dar nu ca persoană deosebită de cea dumnezeiască, ci chiar în Persoana Lui dumnezeiască poate primi firea omenească, imprimând în ea trăsăturile Sale personale ca trăsături

personale ale omului. El este, cum au spus călugării daco-romani din Scytia Minor, la 519-520, apoi Leonțiu de Bizanț și Sfântul Maxim Mărturisitorul, „o Persoană compusă”. Dar e o „Persoană compusă” nu în sensul de persoană dublă. Nici cum e omul: o persoană compusă din trup și suflet în baza legilor speciei sale, ci El e o Persoană compusă în baza virtualității proprii – ca și Creator al omului după chipul Său – de a Se face și om, virtualitate actualizată în mod deplin prin voia Sa, dar, pe de altă parte, prin naștere din om, cum se naște omul. În sensul acesta, Dumnezeu Cuvântul împlinește El însuși rolul de „sămânță” spirituală a firii Sale ce Se zămislește și Se formează în Fecioara Maria. El însuși e Ipostasul virtual al firii Sale umane și, ca atare, poate pune în mișcare formarea firii Sale omenești, devenindu-i ipostas actual. În această expresie a Sfântului Maxim Mărturisitorul socotim că e implicată posibilitatea virtuală a Ipostasului dumnezeiesc al Cuvântului de a Se face Ipostas al firii omenești, sau Fiu al Tatălui și ca om și, prin aceasta, Frate al oamenilor. Firea Lui omenească nu e formată printr-un proces exterior Lui și nu-I rămâne asociată fără o legătură mai profundă între El și ea.

În felul acesta, omenescul își găsește în Hristos împlinirea aspirației sale spre desăvârșita unire cu Dumnezeu și, prin El, cu toată creatura, sau poate uni toată zidirea cu Dumnezeu la maximum, fără să se desființeze deosebiră între uman și Dumnezeu. Hristos este astfel, ca Dumnezeu făcut om, adevăratul Mijlocitor între Dumnezeu și întreaga creație, actualizând în aceasta rolul necondiționat al omului, necesar în această lucrare, întrucât numai prin umanitatea făcută proprie Lui poate împlini Dumnezeu această operă.

Numai omul se poate uni prin spiritul său creat cu materia creată și, în același timp, numai el se deschide conștient lui Dumnezeu și infinității Lui, dar mijlocirea omului luat în sine nu e desăvârșită. În Hristos, fiecare om întâlnește nu numai un semen al său, ci și pe Dumnezeu, pentru că El este, după cealaltă fire a Lui, Dumnezeu. Deci, toți oamenii se întâlnesc în Hristos cu Dumnezeu, spre Care tind toți, și aduc în întâlnirea cu Dumnezeu și natura materială din trupurile lor, pe care și El o are prin trupul Lui. Dar trupul lui Hristos nu e trupul unui om obișnuit, ci însuși trupul Cuvântului dumnezeiesc. De aceea, toți pot vedea pe Dumnezeu, chiar prin trupul lui Hristos, și pot primi prin el pe Dumnezeu însuși, Care a adunat în Sine și universul material.

Astfel, în Hristos se împlinește cu adevărat aspirația oamenilor de a se întâlni în mod deplin cu Dumnezeu și între ei, ca fii ai Tatălui și frați între ei. Până când rămân numai între ei, înaintează într-o anumită cunoaștere și unire cu Dumnezeu și cu universul prin spiritul lor, dar, pe de altă parte, ei rămân închiși în legea speciei lor, primită la creație. În umanitatea lui Hristos, comună cu a noastră, îl întâlnim pe Dumnezeu însuși ca Ipostas al ei, căci ea nu mai rămâne, în realizarea ei ca ipostas uman concret, închisă în specia umană. În Hristos, ca Ipostas al umanității comune cu a lor, a străbătut între oameni Însuși Cuvântul dumnezeiesc. Dar El nu împlinește această operă prin umanitate fără a uni și varietatea ipostasurilor în comuniune cu Sine și întreolaltă, desăvârșind comunitatea care există între ipostasurile umane.

Dar umanul rămâne uman și creația, creație în această unire a lor cu Dumnezeu și în îndumnezeirea omului, care conduce și la transfigurarea creației, deși Dumnezeu

Cuvântul nu le adună pe acestea în Sine în mod exterior, ci le face ale Sale. În același timp, face umanitatea să se simtă și ea unită prin iubire cu Dumnezeu, iar creația să devină transparentă pentru Dumnezeu, în penetrarea ei de spiritul uman, văzător deplin de Dumnezeu împreună cu trupul.

Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, nu adoptă ca om numai sentimentul de Fiu al lui Dumnezeu, făcându-i și pe oameni să se simtă astfel cu toată calitatea lor de oameni, ci Se face Fiu real și al omului sau Frate cu el, deci Se trăiește în mod real ca Fiu al lui Dumnezeu și ca om. Și toți oamenii primesc prin aceasta, în calitatea lor de oameni, demnitatea de fii ai lui Dumnezeu. Iar pe Fiul lui Dumnezeu Îl trăiesc în mod obiectiv ca „Fratele” lor în umanitate. Și Dumnezeu Tatăl îi are în mod obiectiv ca fii, în calitatea lor de oameni, întrucât au fost făcuți în mod obiectiv frați ai Fiului Său Unul-Născut făcut om. Iar Fiul îi are și obiectiv, și îi trăiește și subiectiv, ca frați ai Săi întru umanitate. De aceea, pe cât se îndumnezeiesc oamenii, pe atât se înomenește Dumnezeu, sau viceversa.

Ceea ce se imprimă în umanitatea lui Hristos, sau ceea ce se duce la împlinire în ea este calitatea filiației față de Tatăl și a frăției față de oameni. Prin aceasta, se desăvârșește în ea calitatea ei de chip după modelul Fiului Unuia-Născut din Tatăl. Iar aceasta e ceea ce imprimă umanității asumate de El caracterul Lui personal, întărind prin aceasta în toți cei ce se alipesc la El acest caracter.

Sfântul Maxim subliniază ca trăsătură particulară a Ipostasului unitar al lui Hristos menținerea trăsăturii Lui ipostatice dumnezeiești și în calitatea Lui de om. Dar aceasta este însușirea Lui de Fiu. Trăsătura de Fiu e cea care face pe Hristos un Ipostas unitar, dar totuși compus. El trăiește



ca Fiu al Tatălui nu numai înainte de întrupare, ci și după ce Se întrupează și devine Fiu al omului, adică nu numai până ce e de o ființă cu Tatăl, ci și după ce se face de o ființă cu oamenii, deci S-a făcut Fiu al Tatălui și în calitate de om. Dar calitatea de fii este trăsătura principală a oamenilor ca oameni în raport cu Dumnezeu, și aceasta le-a dat-o Fiul chiar prin crearea lor. Și tot El o restabilește și o desăvârșește în oameni prin întruparea sa, întrucât, făcându-Se om, și-o însușește și El. El iubește pe Tatăl și e iubit de Tatăl nu numai ca Fiul Unul-Născut, ci și ca om împreună cu oamenii.

S-ar putea spune despre Cuvânt că unește în firea Sa omenească calitatea Sa de Fiu al Tatălui și de Frate al oamenilor, acceptând și El calitatea deplină de Frate al oamenilor și făcând-o astfel izvor de întărire a filiației noastre divine și a frățietății dintre noi.

Noi, oamenii, suntem fii ai Tatălui și frați între noi, întrucât suntem creați de Tatăl prin Fiul. Dar nu suntem aceasta prin noi înșine și, de aceea, nici nu avem puterea de a desăvârși aceasta de la noi. Hristos însă este, și ca om, Fiu desăvârșit al Tatălui și Frate al nostru prin El însuși. Căci El însuși Se naște și ca om. El trăiește cu intensitate nesfârșită aceste două calități de Fiu al Tatălui și de Frate al nostru. Și fiind cu aceste calități între noi, ca om, le poate întări și desăvârși și între noi prin relație sau comuniune nemijlocită.

Vom da unele texte din Sfântul Maxim Mărturisitorul ca încheiere pentru aceste reflecții referitoare la consecințele unirii celor două firi în Ipostasul Fiului lui Dumnezeu. El afirmă în aceeași propoziție atât rolul de „sămânță” al Fiului lui Dumnezeu în formarea firii Sale omenești din Fecioară, cât și că aceasta și-a primit în El nu numai „existența”, ci și „subzistența”, sau participarea la calitatea Lui de Ipostas;

ba încă și faptul că Ipostasul Lui s-a făcut compus prin aceasta și că firea omenească a fost „asumată” de El: „Cuvântul lui Dumnezeu..., întrupându-Se din Duhul Sfânt și din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria, S-a înomenit desăvârșit, adică S-a făcut om desăvârșit prin asumarea trupului înzestrat cu suflet înțelegător și rațional, și firea omenească și-a luat în El ipostasul, adică existența și subzistența, prin însăși zămislirea Cuvântului. Fiindcă Însuși Cuvântul a fost cu voia în loc de sămânță, sau mai bine zis sămânța întrupării, și S-a făcut compus după ipostas Cel prin fire simplu și necompus, căci Unul și Același – rămânând în persistența părților din care S-a constituit neschimbat, neîmpărțit și neamestecat, ca să fie după ipostas Mijlocitorul între părțile din care S-a compus – a depășit în Sine despărțirea părților sau a extremelor.”<sup>41</sup>

Iar după aceasta afirmă iarăși atât neconfundarea părților (firilor) din care S-a constituit, cât și unitatea ipostatică realizată de El între ele: „Căci..., unit după fire cu Tatăl și cu Maica Sa prin rațiunea comuniunii de ființă a părților din care S-a compus, S-a arătat salvând deosebirea părților din care s-a compus. Iar distingându-Se de extreme, adică de Tatăl și de Maica Sa, prin rațiunea particularității după ipostas a părților Sale, S-a arătat păstrând unitatea ipostasului Său cu totul nediferențiată, unind părțile Sale între ele în identitatea personală extremă.”<sup>42</sup>

Și iarăși: „Iar proprietatea particulară după ipostas a ambelor părți ale lui Hristos unite în compoziția întregului Hristos, înțeleasă împreună cu unitatea lor după ființă

<sup>41</sup> „Epistola a XV-a...”, *Scrieri și epistole...*, pp. 191-192.

<sup>42</sup> „Epistola a XV-a...”, *Scrieri și epistole...*, p. 193.

(cu Tatăl și cu Maica Sa – *n.n.*), a constituit trăsătura comună a părților ce caracterizează Ipostasul Cel Unul completat din ele. Căci spunem că S-a făcut comun Ipostasul Cel Unul al lui Hristos, completat din trup și dumnezeire prin unirea cea negrăită înfăptuită prin convergența firilor într-o unire naturală, sau adevărată și reală. Îi spunem comun, fiindcă S-a arătat ca Unul și Același ipostas cu totul particular al părților care s-au unit; mai bine zis, ca fiind Ipostasul Cel Unul și Același al Cuvântului acum și înainte, dar înainte fără cauză, simplu și necompus, iar pe urmă – datorită cauzei, prin asumarea trupului însuflețit mintal – devenit în mod neschimbat compus cu adevărat.”<sup>43</sup>

Iisus Hristos ne arată, prin unirea firii omenești cu cea dumnezeiască în Ipostasul Său unic, că umanitatea nu e închisă în mod fatal în îngustimea ipostasurilor unei specii supuse legilor imanenței, dar nici dumnezeirea nu rămâne închisă în transcendența ei. Ne arată că umanitatea poate fi făcută mediul libertății și infinității unui Ipostas absolut al dumnezeirii treimice iubitoare, fiind făcută fire a Fiului în-suși, sau El făcându-Se Fratele oamenilor în Care se adună toți ca fii, în comuniune directă cu Tatăl.

Frăția dintre oameni are deci o bază adâncă și un izvor direct inepuizabil de întărire în Hristos, sau în Ipostasul dumnezeiesc făcut om și devenit Fratele nostru central sau nemărginit de puternic prin dumnezeirea Lui, în atracția exercitată asupra noastră prin iubirea și forța Sa de Model și Izvor dumnezeiesc al filiației noastre în raport cu Dumnezeu Tatăl și al frățietății care decurge din ea. Noi înaintăm astfel nu numai revelând și dezvoltând împreună

---

<sup>43</sup> „Epistola a XV-a...”, *Scrieri și epistole...*, pp. 193-194.



potențele naturii noastre umane, sporite prin legătura ei cu cea dumnezeiască în baza creației, ci și primind prin Ipostasul ei central, Hristos – în baza comunicării directe a noastră cu El, ca Fiu al Tatălui –, puterile fără sfârșit ale dumnezeirii, în care ne adâncim prin comunicarea cu un Ipostas al ei. Și fiecare dintre noi, dacă ne alipim Lui prin credință, primind prin comuniunea cu El aceste puteri, le comunicăm altora, precum alții ni le comunică nouă. Prin toți se revarsă în noi puterile dumnezeiești ale lui Hristos și numai așa ne satisfacem la nesfârșit nevoia noastră de comuniune și de completare. Numai în Hristos se poate realiza deplina unitate între oameni, străină atât de anularea persoanelor, cât și de separația lor individualistă.

Dar Hristos, făcându-Se om format din suflet și trup, ne-a arătat și valoarea pe care o dă Dumnezeu trupului omenesc, chemat și el la eternitate prin înviere. Însă trupul nu are valoare numai ca entitate închisă în ea însăși, ci și prin faptul că penetrează, prin spiritul uman, întregul cosmos. Fiul lui Dumnezeu, luând trupul omenesc, duce și prin aceasta la îndeplinire destinația omului, penetrând prin trupul Lui cosmosul material și ajutând și trupurilor noastre să facă aceasta împreună cu El, din puterea Lui. Astfel, Fiul întrupat și înviat cu trupul pentru veci aduce toată creația în El și o spiritualizează.

În trupul omenesc asumat de Fiul lui Dumnezeu e temeiul și izvorul sfințirii întregului cosmos material și din El luăm putere să colaborăm și noi, prin trupul nostru, la sfințirea cosmosului, pentru ca, privind în chip curat la cosmos și lucrând asupra lui prin trup, prin cosmos să se întoarcă la noi starea de sfințenie pe care am introdus-o în el într-un grad și mai mare.



Toate acestea trei – calitatea de fii ai Tatălui și de frați între noi în Fiul Cel întrupat, învierea cu trupul pentru eternitate, sfințirea și transfigurarea cosmosului – provin din faptul că Hristos e Fiul lui Dumnezeu, născut El însuși din Fecioara Născătoare de Dumnezeu, acestea două fiind legate organic împreună. Dacă nu credem în acestea două, cad și primele trei. Căci, în acest caz, Iisus nu mai este decât un om care are lângă El pe Dumnezeu, ca prorocii Vechiului Testament: e un Iisus ca și cel conceput de deno-  
minațiunile neoprotestante.

În Creștinism, omul nu este înghițit de cosmos, ci cosmosul este transfigurat de om, pentru că este creat de Dumnezeu treimic, din Care o Persoană Se face om pentru veci. În Creștinism se afirmă valorile umane și deci persoana umană nu e o esență inconștientă, supusă unor legi, față de care persoanele nu ar fi decât niște apariții trecătoare și fără un sens propriu.

## **2. Dialogul omului cu Dumnezeu, înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin revelația din Vechiului Testament și prin rugăciune**

S-a insistat până acum asupra descrierii transcenderii omului către Dumnezeu prin sinea sa, prin semenii săi și prin natura exterioară. Dar omul aspiră la o întâlnire reală cu Dumnezeu ca partener de dialog, însă la acest dialog nu se poate ridica fără să vină și Dumnezeu, din inițiativa Lui, în întâmpinarea omului. Numai prin aceasta omul e ridicat

la un dialog direct cu Dumnezeu, dialog în care Dumnezeu e experiat de om în mod clar și intens ca Persoană, așa cum dorește El. E experiat ca Persoană care Se adresează și El omului, într-un dialog început și susținut de El, sau Care răspunde dorinței omului după întâlnirea cu El în mod direct. Căci dacă, ca om, nu trăiește în afara unui dialog cu semenul său, aceasta înseamnă că el se dorește prin fire și după dialogul cu Persoana supremă, care e cea mai deplină comunicare și cea mai reală întâlnire cu Dumnezeu.

De fapt, omul a fost pus în dialog cu Dumnezeu de la creația sa. Dar aplecarea spre o viață nutrită mai mult din cunoașterea proprie decât din dialogul cu Dumnezeu a slăbit acest dialog. Căci dialogul cere și ascultare, deci smerenie. Când Dumnezeu îi grăiește după căderea din relația directă cu El, omul se ascunde în tufișul naturii. Dacă mai aude glasul lui Dumnezeu, îl aude ca glas muștrător, fără să-L vadă pe Dumnezeu.

Totuși, așa slăbit, dialogul s-a mai păstrat cu unii dintre oameni o vreme (până la Noe), dar nici acesta ca un fapt permanent. Dar cei mai mulți dintre oameni au ieșit total din acest dialog prin voința lor, încă din primele timpuri ale umanității, ca după o vreme să iasă toți din el. Dar ei n-au putut ieși cu totul din necesitatea transcenderii spre Absolut. Necesitatea aceasta era întipărită în firea lor. Persoana creată, conștientă de relativitatea sa, aspiră după Absolut. Dar căutând să facă transcenderea prin sinea sa, prin semeni și prin natură, acestea nu-i permiteau o adevărată transcendere și, de aceea, nu-i descopereau în mod clar pe Dumnezeu ca Persoană și, deci, ca susținând prin voința Lui și prin interesul Lui dialogul cu oamenii. Rămânând mai mult la cunoașterea lui Dumnezeu din natură prin

puterile proprii, aceasta mai mult Îl acoperea pe Dumnezeu ca Persoană, coborându-L la treapta inferioară a unei esențe-obiect, sau nu lăsa decât o vagă bănuială asupra caracterului Lui de Persoană. Și bazându-se, în voința lor de transcendere spre Absolut, mai mult pe inițiativa lor, oamenii și-au format concepțiile proprii despre Absolut, amestecând în ele diverse trăsături ale relativului. Așa și-au format religiile naturale, cu zei prea puțin deosebiți de natură, religii menținute până azi de o bună parte din omenire. Oamenii L-au făcut pe Dumnezeu esență, asemenea naturii, reducându-L din mândrie la structura rațională a unui obiect, pe care-l pot cuprinde prin rațiunea lor dornică de a-l limita și de a-l cuprinde în întregime, ferindu-se să-L admită ca Persoană, ale Cărei taină și inițiativă nu stau la dispoziția lor, nici a vreunor legi cognoscibile prin oameni.

Dar dacă Dumnezeu este Absolutul real, El este și Dumnezeu Creatorul, deci nesupus legilor naturii, ca esențele din ea, ci superior lor. El este și un Dumnezeu al iubirii și deci al inițiativei și voinței libere, căci nu face nimic silit, ci din proprie voință și iubire. Ca atare, El n-a creat nici pe oameni dintr-o necesitate internă, ci din dorința de a aduce la existență și alte ființe care să se bucure de tot ce pot primi din ceea ce vrea să ne dea El din iubirea Sa liberă, proprie Persoanei. Acesta fiind motivul creării oamenilor, era firesc ca Dumnezeu să nu-i lase pe oameni în necunoașterea iubirii Lui, care se arată cel mai direct în dialogul personal, dar care în același timp Îl menține, ca Persoană, inepuizabil prin cunoaștere în taina Lui. De aceea, El reintră din proprie inițiativă în dialog cu ei. Dar reintră în dialog direct numai cu cei ce sunt dispuși să-L admită cu smerenie ca Persoană și sunt deci pregătiți pentru acest dialog. Și numai prin

mijlocirea acestora Se descoperă și celorlalți ca Persoană. Căci, ca Persoană, El poate cunoaște și alege pe cei pregătiți ca să primească dialogul cu El. Chiar faptul că nu Se descoperă tuturor în acest dialog Îl arată ca Persoană.

Prin aceasta, este satisfăcută setea firească a oamenilor după întâlnirea reală și comunicantă cu Absolutul adevărat în dialogul cu El, voit și din partea Lui, este satisfăcută voința lor de neîncetată transcendere. Dar Dumnezeu îi și pregătește prin aceasta, prin unii mai în stare să intre în acest dialog, pe cei mai mulți dintre oameni. Dumnezeu restabilește astfel dialogul cu Avraam și cu ceilalți patriarhi din Vechiul Testament. Prin aceasta, se revine la credința în Dumnezeu cel adevărat, părăsindu-se de către urmașii patriarhilor religiile produse de rațiunea omenească. Căci acum Se descoperă Dumnezeu însuși ca Persoană, cum este de fapt, superior naturii și deosebit de ea.

Dialogul reînceput de Dumnezeu prin patriarhi ajunge astfel să fie folositor urmașilor lor. Deși Dumnezeu nu vorbește direct cu toți urmașii lor, dialogul cu patriarhii și prorocii e crezut de tot poporul Israel ca un dialog real, datorită credibilității de care se bucură patriarhii, ca părinți ai lor și proroci aleși dintre ei, pentru convingerea cu care le vorbesc. În acest dialog, Dumnezeu însuși Se descoperă ca ceea ce este în realitate, sau ca Persoană și nu e cunoscut prin efortul omenesc. Descoperirea Lui sporește prin dialogul continuat cu prorocii. Acesta e, de asemenea, un dialog în care Dumnezeu voiește să ducă și mai departe și să țină în legătura cu Sine poporul Israel. Astfel, poporul Israel, fiind ajutat ca să stăruie în această legătură cu Dumnezeu, va putea să ajute omenirea întreagă la acceptarea dialogului în forma directă și desăvârșită cu Dumnezeu.



Un Dumnezeu personal poate da și o putere spre împlinirea voii Lui, comunicată prin dialog. Dar, precum am văzut, prin patriarhi și proroci, nici descoperirea lui Dumnezeu în dialogul restabilit cu poporul Israel, nici dialogul însuși n-a luat o formă deplină directă și desăvârșită cu toți oamenii. Aceasta se arată în faptul că, în grăirea Lui prin patriarhi și proroci, Dumnezeu rămânea încă distant față de marea mulțime de oameni, ba într-un anumit fel El rămânea distant chiar patriarhilor și prorocilor. Căci El rămânea în alt plan când comunica, prin dialogul cu ei, voia Sa. Iar aceasta cerea, când era transmisă celorlalți oameni, o exprimare a ei de către proroci prin cuvintele lor. Dar setea oamenilor de Absolut și iubirea Lui de oameni cerea ca dialogul acesta al iubirii să fie dus la o treaptă și mai înaltă, sau la treapta cea mai din vârf pentru posibilitățile oamenilor, cu toți oamenii care voiesc. Și Dumnezeu a dus la deplinătate descoperirea Sa prin dialogul direct cu oamenii, în faptul că Însuși Fiul Său Se face om și descoperă pe Dumnezeu în Sine, într-un dialog în care le-a devenit partener la nivelul lor, dar fără să înceteze de a rămâne totodată Dumnezeu. Aceasta s-a petrecut în Hristos. Acum Fiul lui Dumnezeu, Cel de o ființă cu Tatăl Său, a coborât până la nivelul omului, nemairămânând nicio distanță între El ca Dumnezeu și oameni. În felul acesta El intră într-un dialog direct cu toți oamenii, grăind El însuși în limba lor și pe înțelesul lor, deși, prin ceea ce le grăiește, le deschide poarta spre prezența Sa și spre viața Sa niciodată posibil de înțeles și de exprimat în infinitatea ei.

Dar despre această coborâre a lui Dumnezeu și despre ridicarea oamenilor la primirea deplinei Lui descoperiri în modul accesibil lor, în dialogul cu totul direct cu El, se va vorbi în capitolele următoare.

Aici mai arătăm numai câteva din însușirile prin care Revelația prin patriarhi și proroci e superioară transcenderii naturale a omului spre Dumnezeu.

Dumnezeu nu Se mai descoperă acum numai prin ceea ce a pus în natură și în om la creație, căci acest fel de descoperire a Lui și de transcendere a oamenilor putea lăsa de multe ori, cum am văzut, pe oameni cu impresia că ceea ce li se descoperă nu e decât natura și firea lor umană. El Se descoperă direct prorocilor, ca să nu mai poată fi confundat de ei cu natura. Se vede în aceasta o inițiativă a Lui deosebită de lucrarea Lui în natură, de ceea ce a pus în ea prin creație. Apare deodată cu aceasta cunoașterea lumii ca fiind creată de Dumnezeu, Creatorul cel transcendent ei. Prorocii au experiența clară că lor le vorbește Dumnezeu, ca Unul ce e deosebit de firea lor și a semenilor și de natura cosmosului. Ei „aud” cuvântul Lui direct, ca un cuvânt al voinței și al iubirii unei Persoane; ei nu interpretează voia Lui din natură și din ei înșiși sau din alții. Ei se văd ajutați în acest dialog și de faptele săvârșite de Dumnezeu în natură, dar mai presus de natură, și de faptele săvârșite unorii de Dumnezeu prin ei. Iar prorocii transmit și celorlalți oameni această „auzire” a lui Dumnezeu ca Persoană și le dau spre vedere faptele lui Dumnezeu, deosebite de ale naturii, săvârșite de El, direct sau prin ei, în natură.

Deci, s-ar putea spune că această descoperire a lui Dumnezeu e nu numai o transcendere a omului la Dumnezeu, în baza potențelor firii, ci și o coborâre deosebită a lui Dumnezeu la relația directă cu omul, deși, pe de altă parte, această descoperire e o ridicare a omului de către Dumnezeu la legătura cu El însuși într-un mod mai clar, mai sigur, mai direct decât prin firea lor și prin natură. Și

oamenii au nevoie de această intrare sigură în legătură cu Dumnezeu Cel personal, căci le-o cere însăși firea lor prin trebuința de a ajunge prin continua transcendere la capătul ei, unde e întâlnirea sigură cu Dumnezeu Cel personal.

Dar s-ar mai putea pune întrebarea: De ce nu vorbește atunci Dumnezeu tuturor oamenilor? La această întrebare s-a răspuns înainte. La acest răspuns se mai poate adăuga că, deși Dumnezeu vorbește unora, El își arată în această vorbire intenția de a Se adresa tuturor prin faptul că, vorbindu-le aceluia, îi trimite să comunice și celorlalți cele pe care li le-a comunicat. Vorbește unora pentru ca ei să spună și celorlalți. Prin aceasta, și ceilalți, pe de o parte, trăiesc faptul că Dumnezeu le vorbește și lor, deci e o Persoană care Se interesează de ei, iar, pe de alta, se unesc în credința în spusele prorocilor și cunosc că ceea ce aud de la Dumnezeu prin ei nu e un proces care se petrece în ei prin firea lor. Cel ce simte porunca de a comunica și altora ceea ce i se spune lui simte, prin aceasta, că porunca îi vine de la o Persoană; și cei ce văd convingerea celor ce le vorbesc – că le vorbesc din necesitatea de a împlini o poruncă, fiind în stare să meargă până la moarte în împlinirea acestei porunci – simt în aceasta că cei ce le vorbesc le grăiesc de fapt din porunca unei Persoane.

S-a scris într-un capitol anterior despre calitatea cuvântului de a fi apel sau solicitare a unei persoane adresată altei persoane, de la care se așteaptă răspunsul. În cazul vorbirii lui Dumnezeu către proroci și, prin ei, către ceilalți oameni, cererea lui Dumnezeu adresată prorocilor e *chemarea* la ascultarea și împlinirea datoriei lor de a spune și celorlalți ceea ce le-a spus El. Chemarea lor e legată de trimiterea lor. Și chiar în aceasta prorocii Îl simt pe Dumnezeu

ca Persoană. Dar prin aceasta, Dumnezeu le adresează și celorlalți, ca Persoană, chemarea de a crede și împlini ceea ce se cuvine să îplinească ei din cele ce li se spun prin proroci. E chemarea ca, prin aceasta, să vină mai aproape de El.

Dar această chemare e totodată o chemare la un grad mai înalt de existență, la o transcendere mai înaltă a lor spre Dumnezeu. Oamenii cresc nu numai prin ceea ce le dă Dumnezeu ca viață prin vorbirea Lui, ci și prin ascultarea și împlinirea – din puterea chemării pe care le-o adresează Dumnezeu, Care coboară la ei – a ceea ce le cere El, ca să-i atragă mai aproape de El. O esență nu poate chema și coborî din ea însăși și nu poate atrage pe oameni spre stări mai înalte decât cele permise de legile naturii. Numai un Dumnezeu personal poate face aceasta, și numai El îi poate ajuta pe oameni să se ridice mai presus de ceea ce le impun legile naturii.

Orice om îl ajută pe altul să crească, cerându-i prin cuvântul lui să se ridice la o treaptă mai înaltă. Și îl ajută să se apropie de starea mai înaltă cerută, căci se află el însuși în ea. Dar acest ajutor îl dă prin excelență chemarea lui Dumnezeu prin proroci.

Astfel, prin Revelarea Sa, Dumnezeu Se arată nu numai ca Persoană care Se descoperă luminând pe oameni în privința Sa, ci și ca factor care-i ajută să crească, să urce mai sus în existența dată lor prin creație. E o creștere care echivalează cu înaintarea lor în apropierea de El, în unirea cu El, ca Persoană mai presus de natură. Dacă panteismul îi lasă pe oameni închiși în ceea ce au prin fire, în ceea ce se poate dezvolta prin potențele ei, Dumnezeu Cel personal îi ajută prin Revelația Lui să sporească în unirea lor cu El



și, prin aceasta, să depășească cadrul fatal al legilor naturii. Chemarea lui Dumnezeu pornește de la o Persoană superioară naturii și se îndreaptă spre o altă persoană, ca ultima să răspundă, depășind închiderea în simplele posibilități ale naturii.

Dar în Revelația Vechiului Testament, Dumnezeu le comunică oamenilor, prin dialogul cu ei, numai anumite puteri superioare naturii și, în plus, făgăduința viitoarei lor mântuirii ca ființe întregi, prin asigurarea învierii cu trupul și a vieții veșnice. Fiul Său însă, luând firea noastră în Ipostasul Său, nu-i dă acesteia numai niște puteri superioare limitate și făgăduința mântuirii viitoare, ci o face partașă la viața Lui veșnică, biruind cu totul despărțirea ei de Dumnezeu. Iar prin unitatea ființială cu firea noastră, îi comunică și ei învierea cu trupul și viața veșnică plenară pe care o are El ca om. Dreptii din Vechiul Testament se duc, după moarte, la o viață mai apropiată de Dumnezeu, dar petrecerea în Raiul comuniunii cu Fiul lui Dumnezeu făcut om și învierea în trup le rămâne numai ca o făgăduință.

Oamenii arată că trăiesc întâlnirea cu Dumnezeu Cel personal în dialog, în baza descoperirii Lui ca Persoană, nu numai când răspund prin împlinirea celor cerute de El, ci și prin rugăciune. Căci prin rugăciune nu se vorbește numai despre Dumnezeu, ci omul se adresează direct lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu, revelându-Se prin cuvânt, se adresează, ca Persoana întâi, omului, ca persoana a doua, prin rugăciune rolurile se inversează; omul vorbește, ca persoana întâi, lui Dumnezeu, ca Persoana a doua. Amândouă pun în lumină valoarea omului, calitatea lui de partener ridicat la înălțimea dialogului cu Dumnezeu; amândouă Îl arată pe Dumnezeu ca Persoană atentă la persoana omului,

atât prin ceea ce îi cere să împlinească, arătându-Și bucuria pentru ascultarea de care dă dovadă el, cât și prin faptul că ascultă la cererea omului.

Rugăciunea nu se poate adresa decât unui Dumnezeu personal, nu unei naturi supuse legilor ei. S-a spus că rugăciunea l-ar umili pe om. De fapt, Dumnezeu îi acordă o mare cinste omului, arătându-Se ascultător la ceea ce îi cere el prin rugăciune și dându-i prin aceasta puterea să iasă de sub robia legilor naturii, cum nu poate face omul religiilor panteiste. În religiile panteiste nu există rugăciune, iar omul nu poate înfrânge legile naturii și nu le poate depăși, pentru că nu există un Dumnezeu persoană absolută, stăpână asupra legilor naturii și care dă și omului puterea să le stăpânească, dacă omul o cere. Numai un Dumnezeu care S-a revelat prin vorbire e Persoană și numai El dă temei rugăciunii, ca adresare directă a oamenilor către El. Numai un astfel de Dumnezeu poate da oamenilor cinstea de a avea și ei inițiativa de a realiza un dialog cu El, Dumnezeu arătându-Se totdeauna dispus să-l asculte pe om. De aceea, rugăciunea e cel mai înalt mod de transcendere reală a omului către Dumnezeu Cel personal, cu totul superior naturii și omului. Dumnezeu, Care S-a descoperit prin Revelație ca Persoană, S-a coborât la oameni din atenție față de ei și face aceasta și când ascultă de rugăciunea omului. Dacă prin creație omul e negrăit mai prejos de Dumnezeu, prin rugăciune Dumnezeu îl ridică la treapta partenerului de dialog egal cu Sine. Numai Persoana Se poate coborî, din inițiativa Ei, și numai Ea poate face ca și persoana la care Se coboară să urce la înălțimea Ei. De aceea, numai ajutat de Revelație și prin rugăciune, omul se transcende cu adevărat pe sine și natura, fiind ridicat până la înălțimea de partener de

dialog al lui Dumnezeu. O rugăciune se practica și în Vechiul Testament și se practică și în mahomedanism, pentru că și în ele Dumnezeu e crezut ca Persoană. Dar de o ridicare desăvârșită a omului la nivelul lui Dumnezeu nu se poate vorbi decât în Creștinism, unde Fiul lui Dumnezeu Se face Om, dar rămâne și Dumnezeu.

Am văzut că ființa comunitară a omului, sau calitatea lui de membru al comunității umane, se întemeiază pe dependența lui de Treimea de Persoane a ființei dumnezeiești – Izvorul a toată viața și lucrarea în comuniune. Oamenii nu s-ar simți în unire reciprocă între ei, dacă n-ar fi în ființa lor dependenți de suprema comuniune personală a lui Dumnezeu. Omul n-ar simți datoria necondiționată să răspundă solicitării semenilor săi prin fapte și cuvinte, nici nevoia de a-i solicita pe alții să-i răspundă, dacă n-ar avea în ființa lui pecetea relației dintre Persoanele Sfintei Treimi. Nu ar simți trebuința să ceară sfatul și ajutorul semenilor săi și să le dea pe ale sale celorlalți, dacă nu s-ar simți în unitate cu ei, după asemănarea Persoanelor comuniunii supreme. Insuficiența existenței în izolare, dar și o anumită insuficiență a comuniunii dintre om și om, îl îndeamnă să ceară împlinirea ei de la comuniunea desăvârșită a Sfintei Treimi. Iar Dumnezeu găsește modul de a da omului această împlinire și prin oamenii mai sensibili la comunicarea Lui.

Datorită faptului că Dumnezeu este întreit în Persoane, omul ajunge într-o relație mai clară cu Dumnezeu, prin Revelația Lui și prin rugăciunea sa. Cu acest Dumnezeu se întâlnește omul în Revelație și în rugăciune și acest Dumnezeu îl împlinește pe om. Dar acestea nu-l scot pe om din relația cu semenii săi, ci-l întăresc în ea. Așa cum descifrează cuvintele lui Dumnezeu din natura creată, în colaborare

cu semenii săi, așa aude mai clar cuvântul Lui, pe care Dumnezeu îl transmite prin alți oameni, îndeosebi prin proroci, iar deplin prin Fiul Său făcut om. Și așa cum cere ajutor și învățătură de la oameni, simțindu-se mânât la aceasta de insuficiența sa și de legătura în care au fost puși unii cu alții de comuniunea creatoare Care se află mai presus de ei, așa cere ajutorul lui Dumnezeu și învățătura Lui prin alții, îndemnat de alții, și în comuniune cu alții. În învățătura și ajutorul pe care i-l dau oamenii în viață, deși pe primul plan apar oamenii, e simțit de el adeseori și Dumnezeu, ca vorbind și lucrând, de dincolo de ei, prin aceia. În învățătura revelată și în rugăciune îi apare omului pe primul plan Dumnezeu, Care nu-l scoate din legătura cu oamenii, ci îi cere să-și întărească comuniunea cu ei în El, ca o condiție necesară pentru a spori în vederea și simțirea Lui.

Aceasta arată că umanul însuși a fost făcut capabil de a fi și de a se face mediu tot mai transparent pentru Absolutul personal. Omul a fost făcut capabil să asculte cuvântul lui Dumnezeu, să-l înțeleagă și să răspundă, ba chiar cu necesitatea de a-I cere cuvântul, și de a împlini ceea ce îi spune Dumnezeu Cel în Treime prin om. Dar, prin aceasta, este și organ prin care Dumnezeu își comunică cuvântul Său altora. Aceasta pentru că fiecare om e nu numai una cu celălalt prin ființă, ci și deosebit de el ca persoană, căreia îi poate comunica ceva și de la care poate primi cuvântul și care, prin aceasta, împlinește condiția de a putea fi mijlocitor al lui Dumnezeu, Care-i vorbește. Omul însă nu se mulțumește cu ceea ce lumea sau semenii săi îi dau de la ei înșiși. El se cere după comuniunea personală absolută. El nu se poate opri pe nicio treaptă a cunoașterii și a comuniunii



cu semenii săi, căci simte trebuința să urce la o nouă treaptă. El simte existența Absolutului și în forma neputinței de a se opri la vreo treaptă oarecare în comunicarea sa cu alții, căci fiecare îi trezește o sete după o treaptă mai înaltă, neputându-se opri decât la comunicarea cu Dumnezeu Cel în Treime. El stă astfel în permanentă legătură potențială cu Absolutul. Acesta i Se arată ca Unul în Treime ce-l atrage neîncetat și la niveluri tot mai înalte. Omul simte trebuința să urce tot mai sus ca persoană comunitară, neieșind din calitatea de persoană dornică de o tot mai deplină comuniune. El nu poate urca spre o deplinătate tot mai înaltă, spre deplinătatea primită din Absolut, decât ca o persoană în comuniune cu altă persoană. Treptele spre perfecțiune, parcurse prin chemare și efort, sunt ale persoanei și spre persoane aflate în comuniune, nu ale esenței și nu spre esență. Și vârful perfecțiunii nu poate fi decât Persoana aflată în suprema comuniune personală, nu o esență în care trebuie să se topească. Perfecțiunea vieții nu poate fi văzută la vârful unui urcuș care e una cu o esență, căci de viața adevărată ține conștiința proprie Persoanei aflate în comuniune cu altă Persoană, distinctă de ea, cu Care trăiește comuniunea din veci. Numai un astfel de vârf personal absolut al desăvârșirii în comuniune poate ajuta și da sens urcușului spre El al altor persoane, prin chemarea și îndrumarea comunicată de El în forma cuvântului, cărora omul le răspunde prin rugăciune și fapte de îmbunătățire continuă, ajutat de puterea lui Dumnezeu Cel Atotbun, deci Dumnezeul comuniunii desăvârșite.

În rugăciune, ca și în cuvântul spus de om sau spus omului, se manifestă caracterul de persoană al omului. Pe când în cuvântul omului – fie el cuvânt de învățătură

și de încurajare, fie cuvânt de cerere a învățaturii și ajutorului – se manifestă, pe lângă relația omului cu Dumnezeu, și relația omului cu semenii săi, în rugăciune se manifestă în mod direct relația omului cu Absolutul personal. Numai persoana creată se poate ruga și numai Persoanei absolute I se poate adresa rugăciunea, chiar dacă omul poate cere ceva și altor ființe conștiente create. Esența nu se poate ruga și nu se poate adresa rugăciunea esenței. În aceasta totul se mișcă conform unor legi. Puterea unor părți ale esenței poate fi întrecută de puterea din alte părți ale esenței, dar aici nu e vorba de raporturi personale: de milă, de iubire, de libertate propriu-zisă, care pot fi mai tari ca puterile manifestate în legile esenței. Rugăciunea și împlinirea ei aparțin altui mod de existență, aparțin modului superior al relației între persoane. În ascultarea rugăciunii de către Persoana absolută se arată din nou valoarea pe care Ea a dat-o persoanei create, se arată libertatea și puterea pe care Persoana absolută o are asupra naturii prin Ea însăși, dar și comuniunea personală absolută. Disprețuirea de către unii filosofi a rugăciunii – ca manifestare de umilință umană – vine dintr-o concepție panteistă, în care omul nu are, de fapt, nicio libertate și nicio valoare, ci e o piesă într-un automat complicat.

Puterea rugăciunii e mai mare decât legile naturale, decât legile esenței. E mai mare pentru că I se adresează lui Dumnezeu Cel personal, Care e mai presus de legile unei esențe, socotită de unii ca unicul fundament a tot ceea ce există. De aceea, puterea rugăciunii nu stă în puterea mai mare a unei părți a esenței asupra puterii altei părți, așa cum stă puterea descântecului. Puterea rugăciunii stă în faptul că

ascultată și împlinită de Dumnezeu Cel personal, superior esenței lumii, așa cum Subiectul atotputernic e superior obiectului. Cel ce se roagă se încrede în această putere a lui Dumnezeu Cel personal. Puterea rugăciunii vine din credința omului în Dumnezeu, nu din niște puteri ascunse în esența generală, aflate și în om.

Rugăciunea se adresează lui Dumnezeu ca lui „Tu” suprem, ea nu e un meșteșug al omului de a declanșa o putere oarecare în firea sa sau în natură. În rugăciune nu se pune în mișcare o forță impersonală spre unirea cu o altă forță impersonală sau împotriva ei. În rugăciune omul nu e singur, mai bine zis nu se manifestă o mișcare ce pare a fi a unei persoane singure. În rugăciune nu există resemnarea într-un fatalism, care numai trecător lasă impresia că poate fi învins.

Rugăciunea e o relație a persoanei umane cu Absolutul personal și iubitor – Sfânta Treime. Ea dă mărturie despre atenția pe care o acordă Absolutul, ca și comuniune personală, existenței create, ca persoană. În rugăciune persoana umană se știe încurajată de Absolutul personal iubitor, Care e mai presus de toate legile, să-I atragă atenția asupra ei ca s-o ajute să le biruiască. E o cinste deosebită pe care comuniunea absolută a Treimii o acordă persoanei create, nelăsând-o roaba naturii generale, ci încurajând-o să I se adreseze prin rugăciune, cultivând relația personală cu Ea. Prin rugăciune se arată că omul e făcut să fie cineva în fața Treimii personale absolute. Dumnezeu poate lucra, prin persoana umană care se roagă, minunile proprii Lui, sau fapte mai presus de toate legile naturii. Căci Dumnezeu l-a făcut pe om ca pe o ființă pe care nu numai că o ascultă, ci o ființă prin care și poate săvârși faptele Sale minunate,

mai presus de puterile naturii. Dumnezeu i-a dat omului o valoare și o structură spiritual-corporală așa de minunate, încât îl ridică la nivelul Său, sau alături de Sine, în săvârșirea faptelor Sale mai presus de legile naturii; îl face Dumnezeu după har.

Așa cum Dumnezeu l-a făcut pe om capabil să înțeleagă cu ajutorul rațiunii cuvântul Său direct sau revelat, tot așa l-a făcut capabil să se facă, prin rugăciune, împreună-subiect al faptelor Sale mai presus de fire: mintea și organele trupului omenesc sunt capabile să primească și să slujească, ca organe de împlinire și de comunicare, puterilor mai presus de fire ale lui Dumnezeu. Mintea omului se înalță și se lărgeste pentru a prinde înțelesurile comunicate de Dumnezeu, organele trupului său se imprimă de spiritualitatea puterilor dumnezeiești superioare legilor naturii. Omul se face încăpător și împreună-subiect al lucrărilor lui Dumnezeu și al vieții dumnezeiești.

Prin rugăciune omul, ca subiect, pătrunde în interiorul lui Dumnezeu și Dumnezeu, ca Subiect, pătrunde în interiorul omului. Rugăciunea e mijlocul prin care omul îl experiază, prin excelență, pe Dumnezeu. Ea îl ridică pe om mai presus de sine, fără ca să înceteze de a rămâne om. Omul întreg devine prin rugăciune un organ de percepere a lui Dumnezeu ca ascultător binevoitor și milostiv al lui, nu a unui „dumnezeu” supus omului prin puterea sa.

Omul, în rugăciune, se adresează lui Dumnezeu ca Celui ce e mai presus de orice determinare, ca liber stăpân peste toate și nestăpânit de nimic. Îl trăiește ca pe Absolutul personal iubitor, adică așa cum este de fapt Dumnezeu, dar ascultând cu bunăvoință, din milă și prețuire, rugăciunea omului. Iar pe sine, omul se trăiește în rugăciune



ca existență desăvârșit smerită, dependentă de Dumnezeu și numai de El, dar și iubită de El și eliberată de toate și stăpână cu El peste toate. În rugăciune participă și omul la calitatea Absolutului, fiind eliberat de toate legile naturii. S-a eliberat de toată grija, căci a aruncat-o asupra Celui ce-l poate elibera de ea. Trăiește cu Dumnezeu deasupra grijilor. Trăiește cu Dumnezeu cu sentimentul că este deasupra tuturor, că se împărtășește de treapta Lui personală absolută, dar nu din puterea proprie, ci din bunăvoința lui Dumnezeu și din iubirea Lui. E mai tare ca toate, dar, în același timp, se află într-o smerenie totală pentru că tăria pe care o simte în el e tăria mâinii celei tari a lui Dumnezeu. „Deci, smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca să vă înalțe la timpul cuvenit. Lăsați-I Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi” (1 Petru 5, 6-7). Cel ce se roagă simte că Dumnezeu îl ascultă cu atenția Lui personală, ca Izvor de nemărginită putere, trăiește cea mai intimă întâlnire personală și reciprocă interiorizare cu Dumnezeu, cu încrederea că El îl va scăpa de toate grijile sale. Dar aceasta nu exclude pomenirea altora în rugăciune. Însă nu se simte nici în privința acestora împovărat de griji, ci e asigurat de Dumnezeu că va lua de la ei, și deci și de la sine, grija lor, fără să-l lase nepăsător.

În rugăciune uiți de presiunea tuturor grijilor pe care ți le determină lumea, nu mai vezi decât pe Dumnezeu copleșindu-le pe toate, apărându-te pe tine și pe cei pentru care te rogi de toate și dându-vi-le pe toate cele cerute. Ești deasupra tuturor cu Dumnezeu, și nu te mai vezi, adică nu mai socotești că mai ești ceva sau că mai faci ceva prin tine, ci Îl vezi numai pe Dumnezeu revărsând asupra ta și a celorlalți puterea Lui atotmilostivă. Ești concentrat

într-o stare de maximă percepere și experiență a lui Dumnezeu și a revărsării luminii și milei Lui iubitoare peste tine și în tine și peste cei pentru care te rogi. În rugăciune Dumnezeu e pus în lumină în gradul cel mai înalt și mai covârșitor, dar fără să te anuleze, ci îmbrățișându-te cu iubirea și mila Lui.

Poetul Pierre Emmanuel a făcut remarci interesante despre cuvântul rugăciunii ca mijloc de transcendere a omului spre Dumnezeu și despre cuvântul poetului care e preocupat de exprimarea cât mai nuanțată a trăirilor sinei proprii. Reproducem unele dintre ele aici, reamintind că tot el a arătat cum oamenii trăiesc adeseori, și în cuvintele nepretențioase de comunicare între ei, sentimentul că, dincolo de imperfecțiunea cuvintelor, se află indefinitul propriu și infinitul divin. „Remarcăm aici o nouă deosebire – cea mai frapantă – între poet și omul care se roagă. Poetul se simte exilat în banalitate, când privește spre altceva sau spre altcineva, privat de perfecta imanență al cărei vis îl urmărește înlăuntrul său, printr-o interiorizare care îl desparte tot mai mult de exterior. Omul care se roagă este fericit în banalitatea sa și a lumii; el oferă această banalitate, așa cum este, Singurului care are puterea să o transfigureze. Pentru un astfel de om, viața interioară și viața exterioară coexistă, țesute împreună pentru a forma un unic desen. Rugăciunea, din partea omului, este ofranda materialelor din care se împlinește planul lui Dumnezeu; eu nu mă simt decât ceea ce faci Tu din mine. *Singur Tu ești*”. Prin rugăciune, cerem să dispară zidurile pe care le-am ridicat între noi. „Rugăciunea ne dă puterea să ne unim în Dumnezeu, să ne privim în El reciproc, nu unul contra altuia, ci în Dumnezeu. Orice rugăciune este o

credință într-o modificare, o speranță în ea, o mulțumire pentru însuși strigătul care imploră această modificare. Căci acest strigăt este o energie care lucrează<sup>44</sup>. Dar în ea e prezentă totodată lucrarea lui Dumnezeu.

Transfigurarea cuvintelor nu e numai o umplere a lor de un înțeles mai înalt, ci și de o putere care ne înalță, prin care ne transcendem. Prin această putere Dumnezeu însuși ne ridică deasupra noastră, din lumea creată, supusă legilor. Cuvintele, în general, sunt transfigurate când sunt adresate unei persoane respectate, iubite. Cu atât mai mult, când sunt adresate lui Dumnezeu. Ele prind ca un paratrăsnet puterea de Sus a lui Dumnezeu. Relația iubitoare între persoane transfigurează cuvintele, le umple de o putere și de înțelesuri mai presus de înțelesurile lor naturale. Persoanele dau puteri și înțelesuri mereu noi cuvintelor. Când mă întâlnesc cu tine într-o comunicare de cerere și de dar, nu pot stabili o graniță între ceea ce dau eu și ceea ce dai tu ca putere, ca înțelegere: între ceea ce dau eu chiar cerând și între ceea ce primești tu, împlinindu-mi cererea. Tot așa nu se poate stabili o graniță între lucrarea celui ce se roagă și a lui Dumnezeu în rugăciune. Chiar căldura cere-rii care-l înduioșează pe Dumnezeu este de la Dumnezeu. Dumnezeu m-a făcut partener al lucrării Sale, dar ceea ce dau eu vine în fond tot de la El. Eu sunt făcut partener al Lui când mă simt slab în fața Lui: „Când sunt slab, atunci sunt tare” (2 Corinteni 12, 10). Toate stau aici sub puterea lui Dumnezeu, devenită puterea mea, pentru că este o putere a iubirii noastre unite sau o putere a iubirii Lui, care a făcut să se nască iubirea mea.

---

<sup>44</sup> *La face humaine*, pp. 155-156.

### **3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu – temei al dialogului dintre Dumnezeu și om, în iubire și comunicare deplină: ca între Frate și frate și ca între Tată și fiu**

Am văzut că omul e însetat să se ridice la cea mai deplină întâlnire cu Absolutul personal, fără să se confunde cu El. Dar la aceasta nu poate ajunge omul din inițiativa și puterea lui, tocmai pentru că Absolutul adevărat e personal și, de aceea, se cere și voința Lui și, mai precis, inițiativa Lui ca să realizeze între El și om un dialog real, ca între persoane. Într-un astfel de dialog a intrat Dumnezeu cu omul prin patriarhi și proroci sau prin Revelația Vechiului Testament. Dar am văzut că dialogul acela nu era cel mai deplin dialog după care înseta omul și deci nici cea mai înaltă treaptă a Revelației lui Dumnezeu, Care nu Se descoperă în mod deschis decât în dialog.

Pentru această supremă treaptă a dialogului, care este și dialogul supremei iubiri, dar și al descoperirii celei mai depline a lui Dumnezeu, într-o formă accesibilă omului, se cerea ca Însuși Dumnezeu să coboare în dialog la treapta de partener uman al omului, dar să rămână și Dumnezeu. Dar, pentru realizarea acestui dialog suprem, nu se cerea ca omul să fie făcut Dumnezeu după fire, pentru că aceasta l-ar fi anulat pe om, deci ar fi fost contrar dragostei lui Dumnezeu față de el și l-ar fi arătat pe om ca pe rodul unui act de voință al lui Dumnezeu. Numai un Dumnezeu făcut El însuși om, coborât la treapta de om, fără să înceteze a fi și Dumnezeu, putea ridica la deplinătate dialogul Lui cu omul și duce la capăt descoperirea Sa, fără să dea altora, de Sus, încredințarea să le vorbească oamenilor, cu gura lor,



cuvintele lor despre Sine și despre iubirea Sa, ci vorbind El însuși despre Sine cu gură de om și arătându-Și chiar prin aceasta iubirea Sa fără echivoc față de om. Această coborâre la treapta de partener al omului, aflat la nivelul lui în dialogul cu el, era cerută atât de iubirea lui Dumnezeu față de om cât și de setea omului după iubirea totală a Persoanei absolute față de sine.

Dar realizarea acestui dialog cu adevărat intim și a acestei descoperiri depline în modul accesibil omului, nu se putea face decât din inițiativa lui Dumnezeu. El îl descoperea pe Dumnezeu în modul cel mai sigur ca ceea ce este, ca Persoană iubitoare de oameni, până la coborârea Lui la nivelul lor.

Dar o astfel de coborâre a lui Dumnezeu la nivelul omului nu se putea realiza decât prin asumarea de către El a umanului. Prin aceasta avea să se arate totodată marea cinste ce o acordă Dumnezeu umanului. Această cinste nu se putea arăta numai în faptul că Dumnezeu se adresează omului de departe, rămânând totuși exclusiv Dumnezeu, ci și în faptul că Se face El însuși om, fără să înceteze să fie Dumnezeu. Căci dacă n-ar fi rămas Dumnezeu, S-ar fi arătat ca un Dumnezeu care are nevoie să Se facă om, deci nefiind în esență mai presus de om. Și, în acest caz, nu i-ar fi venit omului o cinste de la Cineva mai presus de el și nicio înălțare reală prin ridicarea în dialogul cu El și prin puterile comunicate lui de Dumnezeu. Însuși Ipostasul dumnezeiesc Se face și ipostas al umanului. *Eul* Său nu va rămâne numai *Eu* dumnezeiesc, ci Se face și *Eu* uman pentru orice *tu* dintre oameni. El coboară până la a Se face experiat de noi ca *Tu* nemijlocit, ca orice *tu* omenesc, dar rămânându-ne și *Tu* dumnezeiesc, și până a mă face prin aceasta pe mine,

El care e Dumnezeu, un *tu* la nivelul Său. Și nimic nu e mai apropiat omului, prin cunoaștere și afecțiune, ca semenul său în poziția lui de *tu*, sau de *eu* care-l face *tu*.

S-ar putea obiecta că, în Vechiul Testament, Dumnezeu, apropiindu-Se de om numai ca Dumnezeu, Își făcea simțită dumnezeirea într-un mod mult mai coplesitor. El își făcea acolo simțită prezența prin tunete și fulgere sau șezând pe un tron înalt, slăvit de serafimi. Dar, prin aceasta, rămânea totodată în negură, sau Se arăta o clipă pe un tron, distant, într-o casă care se umplea repede de fum. În Hristos, Dumnezeu vine însă cu viața și cu fața noastră, apropiată și blândă, ba chiar ca un slujitor al nostru, Care spală picioarele ucenicilor Săi și merge, din iubire față de noi, până la jertfa de Sine. Îi slujesc și Lui îngerii, dar ca Celui ce suferă pentru noi (cf. *Matei* 4, 11); și El se arată în lumină, dar cu față de om și vorbind după aceea de patima Sa pentru noi. Ne arată că fața complexă și conștientă a omului, luminată de înțelegere și de iubire, trăite omenește, poate fi un mediu mai adecvat al măreției lui Dumnezeu. În unele de blândețe ce iradiază din ea ni se descoperă mai adecvat infinitatea superiorității lui Dumnezeu, decât în cutremurul și focul ce ne înspăimântă, cum ne spune prorocul Ilie (cf. *3 Regi* 19, 11-12). Pentru scurtă vreme, și în Vechiul Testament lua Dumnezeu chip de om pentru Avraam sau Daniil, dar aceasta era mai mult o prevestire a întrupării Sale viitoare, nu o asumare reală a umanului pentru veci. Omul nu era încă maturizat pentru înțelegerea unei așa de mari cinstiri pe care Dumnezeu i-o dă luând viața și fața omenească, asemenea lui. Putea fi ispitit la o idolatrizare a umanului. Trebuia ca omul să ajungă să-și dea seama că Dumnezeu poate lua față de om pentru veci, dar nu Se

confundă cu umanul; trebuia să ajungă să-și dea seama de adâncimea spirituală, de dincolo de om, care se poate arăta nu prin fața omenească mândră, ci prin cea înduhovnicită.

Întruparea lui Dumnezeu ca om îl arată pe om ca ființa cea mai capabilă de a deveni mediu al arătării lui Dumnezeu. Arată că se pot întrezări, prin om, adâncimile infinite ale lui Dumnezeu. Cuvintele omenești însușite de Dumnezeu, deci înțelese de mine, îmi deschid orizonturi infinite și îmi comunică adevăruri absolute. Omul e ființa cea mai accesibilă nouă și totuși cea mai revelatoare a Misterului absolut, Care e mai presus de noi. Dar nu orice față și nu orice cuvinte, ci numai cele ridicate la cel mai înalt nivel duhovnicesc.

Dar Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se *Tu* la nivelul meu, pentru mine, și *Eul* care mă face pe mine un *tu* la nivelul Său, rămâne pentru mine, spre deosebire de orice „tu” pur uman, mereu un *Tu* care, deși nu e numai uman, îmi este mereu în poziția imediată de *Tu*. Depinde numai de mine să-L trăiesc ca atare, mereu în relație directă, chiar dacă nu-mi este vizibil. Căci fiind, ca ipostas al umanului, și Dumnezeu, este mereu în fața mea și a oricărui om.

Astfel, iubirea maximă a lui Dumnezeu față de om se arată în dialogul în care intră și rămâne în veci cu orice om care voiește, prin asumarea umanității de către Fiul Său Cel Unul-Născut. Căci Acesta, luând în Ipostasul Său umanitatea noastră, Se face, și ca purtător al ei, Fiul Tatălui. Și, aflându-Se în legătură cu noi prin firea omenească comună, ne face și pe noi împreună fii cu Sine ai Tatălui, ținând numai de noi să actualizăm această calitate dată nouă, sau iubirea lui Dumnezeu ca Tată față de noi și a noastră față de Dumnezeu ca Tată. Astfel, Iisus a împăcat pe Dumnezeu cu

oamenii la un nivel suprem, la nivelul relației între Tată și fii, sau între Frate și frați.

Prin aceasta, dialogul Lui cu noi nu rămâne numai un dialog în scopul învățării noastre și al comunicării unor porunci sau a unor legi pe care ne cere să le împlinim cu puterile noastre, și al asigurării unei ajutorări în situațiile dificile în care ne-am afla în relație cu natura și cu oamenii, ci devine un dialog al comunicării continue de putere transformatoare, de maximă și veșnică ridicare spirituală a noastră în comuniunea cu Dumnezeu. Căci Fiul, având în umanitatea Sa pe Duhul Sfânt, prin aceasta trece Duhul și la noi, dacă voim să-L primim prin credință. Acesta e harul care ni s-a dat prin Hristos, și punerea noastră în relație de fii cu Tatăl, prin Duhul și Fiul, ne descoperă Treimea ca o comuniune a iubirii și izvorătoare de iubire față de noi. Și prin aceasta ne descoperă adevărul suprem, care dă sens existenței. Astfel, „din plinătatea Lui, noi toți am luat har, și har peste har. Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (Ioan 1, 16-17). În Hristos, umanul a fost ridicat astfel la cea mai înaltă treaptă a vieții, prin unirea cu Dumnezeu, treaptă după care însetează în pornirea lui de continuă transcendere.

Căci acum Însuși Cuvântul creator, Care are în Sine și puterea recreatoare, Se face om și intră în dialogul comunicării directe, recreatoare și îndumnezeitoare cu oamenii, care e prin aceasta și comunicare de putere continuă. Căci rămâne în această comunicare și când nu mai e văzut, fiind pentru veci om de o ființă cu noi după umanitate, dar și Dumnezeu pretutindeni prezent. Luând în Ipostasul Său umanitatea noastră pentru veci, Se leagă intim cu oamenii, ca orice om cu semenii săi. Prin aceasta Dumnezeu unește cu Sine toată creația în Ipostasul Său.



Dar Cuvântul, Care Și-a făcut proprie umanitatea și Se comunică prin ea oricărui om, lucrează în chip deosebit în omul care se reactualizează ca și cuvânt răspunzător față de El. Prin aceasta îl „arde” cu Duhul iubirii Sale, trezindu-l din nepăsarea lui, deși face aceasta în mod nevăzut. De aceea, e cu neputință a separa între lucrarea Cuvântului transformator și lucrarea omului ca și cuvânt răspunzător.

Oamenii fiind căzuți într-o slăbiciune care era susținută și de voia lor – căci e greu de distins între slăbiciunea firii și acordul voinței cu ea –, a trebuit ca asupra lor să lucreze, din focarul Cuvântului creator și recreator, Duhul Lui. Aceasta pentru ca să-i scoată din slăbiciunea firii căzute, care are și o slăbiciune a voinței, sau un acord al voii cu păcatul despărțirii de Dumnezeu, și să-i ridice într-o comuniune deplină cu Fiul lui Dumnezeu devenit om sau chip deplin restabilit al lui Dumnezeu.

Însă pentru a putea tămădui neputința oamenilor de a primi pe Fiul lui Dumnezeu prin firea omenească asumată de Acesta, mai trebuia ca El să ia umanitatea într-o stare aprinsă ea însăși de Duhul iubirii curate. Astfel, dată fiind greutatea pentru om de a restabili comunicarea cu Absolutul personal, odată ce nu poate restabili o comuniune desăvârșită cu semenul său, Absolutul personal nu Se mai oprește la învățătura ce i-o dă prin creație și prin cuvântul prorocilor, sau numai la o astfel de descoperire a Sa de la distanță prin alți oameni, ci intră într-o relație cu totul directă cu el prin aceea că Se face El însuși om desăvârșit, ca să intre prin aceasta în comunicare directă și de maximă intensitate și totală iubire cu oamenii, sau să-i atragă la o astfel de comunicare directă cu Sine prin puterea de comunicare umană deplină a Lui. De aceea a venit în maximă

apropiere de ei, ca Unul dintre ei, vorbind El însuși cu ei și comunicându-le puterea în forma în care și-o comunică oamenii, dar arătându-le totuși că El nu a încetat să fie Dumnezeu, sau că, în calitatea de om desăvârșit pe care a adoptat-o, le comunică de la Sine în mod direct o învățătură și o pildă despre viața deplină a omului în Dumnezeu și o dragoste pe care numai Dumnezeu le-o poate comunica prin om, adică în forma umană imediată, accesibilă lor.

Totodată Iisus, deși om, a dat prin desăvârșirea cuvintelor și faptelor Sale toate dovezile că e în același timp Dumnezeu. Oamenii se mai puteau îndoi de afirmația unuia sau altuia dintre proroci că lui i-a vorbit Dumnezeu. Căci, prin proroc, Dumnezeu vorbea în interiorul unui singur om. De aceea, se mai putea socoti că prorocul s-a scufundat în esența ultimă a existenței proprii oricărui om, cu iluzia că L-a găsit pe Dumnezeu ca Persoană și a vorbit cu El. Acum vine și vorbește și lucrează Fiul lui Dumnezeu însuși în mod vizibil, în moduri ce depășesc puterile omului, în fața multor oameni aflați împreună. Se adeverește ca atare multora, prin desăvârșirea unei umanități pe care nu a putut-o realiza nimeni, dar pe care o arată realizată în El, a unei umanități care – prin comunicarea reală și deplină în care intră cu oamenii, dar și prin puterea ce vine de dincolo de ea prin ea, ca superioară umanității și legilor naturii – nu poate să nu fie purtată de Dumnezeu, după mărturisirea comună a multor oameni aflați în apropierea Lui.

Face aceasta ca să-i convingă pe oameni că prin umanitatea Lui vorbește și lucrează Dumnezeu însuși. O face ca să-i ajute pe oameni să întâlnească în umanitatea Lui desăvârșită, asumată de El, prezența Lui ca Dumnezeu și să le comunice prin ea puterea dumnezeiască spre înălțarea lor,

care va sfârși în învierea lor și în fericirea eternă. Fiul lui Dumnezeu ia umanitatea noastră, moștenită de noi de la primii oameni, pe de o parte, ca să poată intra prin ea în legătură „naturală” cu umanitatea noastră ca Cel „de o ființă cu ea”, și, pe de altă parte, ca să realizeze prin Sine ca om, și apoi și în noi, suprema transcendere spre Absolut din partea omului și maxima coborâre a Lui ca Dumnezeu la oameni. Trupul omenesc însuși e făcut prin aceasta organ străveziu al tainei infinite a lui Dumnezeu.

El S-a coborât, dar nu ca să-Și piardă calitatea de Absolut nesupus legilor firii, mai ales celor de după cădere, începând cu cea datorită căreia omul se concepe prin unirea dintre bărbat și femeie, asociată cu o voluptate pătimasă. Numai așa a putut tămădui neputința oamenilor de a vedea prin fața semenului pe Dumnezeu însuși și neputința acestei fețe de a arăta prin ea pe Dumnezeu. Dar pentru aceasta trebuie să-Și ia umanitatea dintr-o persoană umană care a făcut și ea eforturi să se ridice peste această lege ce domina cu violență, prin plăcere, firea noastră, aducând din partea umanității contribuția ce se cerea de la ea pentru reluarea și desăvârșirea legăturii dintre om și Dumnezeu. Numai așa putea comunica El și celorlalți oameni, prin firea asumată, puterea unei renașteri în curăția și transparența deplină pentru Dumnezeu prin Duhul Sfânt. În scopul de mai sus S-a coborât la noi Fiul lui Dumnezeu, luând firea noastră, dar înălțând-o, de la începutul formării ei, la curăția deplină și în pornirea de dăruire desăvârșită, prin faptul că și-a luat-o dintr-o fecioară curată, desăvârșită, dăruită lui Dumnezeu, și a încadrat-o în însuși Ipostasul Său dumnezeiesc. Prin aceasta, nu a scos-o din unitatea contrastelor, ci le-a lărgit pe acestea, cuprinzând între ele și dumnezeiescul, și le-a unit la

maximum. Umanitatea noastră, devenită umanitatea Fiului lui Dumnezeu, a rămas umanitate: pe de o parte, ca Dumnezeu Cuvântul să participe prin ea la mărginirile și modurile noastre de a viețui, a vorbi și a pătimi, pe de alta, ca s-o ridice în acestea și în toate celelalte la măririle Sale dumnezeiești. Cuvintele Lui, deși cuvinte omeneste, au putut reda pe seama noastră – prin adevărul de necontestat, prin neclintirea convingerii și prin infinitatea de expresie a Celui ce le grăia – experiența infinității Lui dumnezeiești, iar faptele Lui, deși săvârșite prin trupul omenesc, au depășit, prin curăție și prin puterea lor mai presus de legile firii, nivelul faptelor omului.

Sfântul Maxim vede această înălțare a firii asumate de Cuvântul din Fecioara constând, mai precis, în următoarele trăsături imprimate ei, trăsături care au fost de mare importanță pentru mântuirea oamenilor în general: „Cel ce – din cauza *facerii primului Adam* – a primit să *Se facă om* nu a refuzat să *Se nască* din pricina căderii aceluia, acceptând *facerea* ca o coborâre la cel căzut, iar *nașterea*, ca golire de bunăvoie (chenoză) în favoarea celui osândit. *Facerea L-a adus la identitatea cu omul de la început* (prin suflarea de viață dătătoare), din care, luând «după chipul» ca om, a păstrat libertatea nepierdută și nepăcătuirea nepătată; *prin naștere a îmbrăcat, la întrupare, asemănarea cu omul stricăciunii* (coruperii), întrucât a luat chipul de rob și a suferit ca un vinovat Cel ce era fără de păcat, supunându-Se cu voia aceluiași afecte (pătimiri, trebuințe) naturale ca și noi, afară de păcat. Căci, luând aceste părți din amândoi, S-a alcătuit din părți și S-a făcut în chip desăvârșit un nou Adam, purtând în Sine prin părțile amândurora pe primul Adam nemișorât. Căci, acceptând prin coborâre *facerea lui Adam*



dinainte de cădere, și deci luând, la zămislire prin insuflare, în chip natural nepăcătuirea, nu a luat și nesticăciunea (incoruptibilitatea). Iar prin nașterea sub osânda de după cădere, luând, prin umilirea Sa de bunăvoie (chenoză), în chip natural, caracterul pătimitor (afectele), nu a luat și păcătoșenia”<sup>45</sup>.

Fiul lui Dumnezeu *Se face* și *Se naște* ca om cu amândouă părțile, pentru că Se concepe dintr-o Fecioară, dar ia umanitatea adevărată dintr-o făptură omenească adevărată. Fiind făcut, e fără păcat ca Adam dinainte de cădere; fiind și născut are totuși și din stricăciunea din Adam de după cădere. Le unește pe amândouă pentru că Se naște din Fecioară. Numai așa îl poate mântui pe om, murind pentru el, dar și înviind.

Fiul lui Dumnezeu *Își asumă* umanitatea noastră din Fecioară și din puterea lui Dumnezeu, și deci fără de păcat; dar asumând-o dintr-o femeie – care aparținea neamului omenesc de după cădere, și care deci a moștenit afectele de după păcat și moartea – a primit de la ea și aceste afecte și moartea. De aceea a putut folosi pătimirea și moartea pentru a le birui în umanitatea Sa primită prin naștere, datorită nepăcătuirii primite prin facere. Așa poate transmite puterea Lui curățitoare fraților Săi întru umanitatea primită prin naștere – pe care umanitatea o are prin facere – prin a doua naștere a lor din Duh. El Se face deci, și ca om, liber de puterile înrobitoare ale păcatului și, prin aceasta, Se eliberează de puterile înrobitoare ale pătimirii și morții, moștenite prin naștere. El e deschis, prin umanitatea Sa asumată prin nașterea din Fecioară, trăirii dumnezeirii.

---

<sup>45</sup> *Ambigua*, cap. 108, pp. 403-404.

Aceasta pentru că umanitatea Sa este unită, de la zămislire, cu dumnezeirea în aceeași Persoană. Nepăcățuirea primită prin facere – curăția care nu o mai poate despărți de Dumnezeu – se datorează faptului că umanitatea Sa este unită de la conceperea din Fecioară cu dumnezeirea în același Ipostas. Dar acest fapt sau această unire a fost posibilă datorită conceperei ei din Fecioară, sau această concepere a fost urmarea încadrării ei în Ipostasul dumnezeiesc al Fiului lui Dumnezeu. Prin aceasta El a asumat afectele dar, neprimind păcatul, le-a biruit. A primit să suporte afectele de durere și moartea pentru a le birui în umanitatea Sa și a rezistat afectelor de plăcere, fiind, datorită conceperei din Fecioară și încadrării în Ipostasul dumnezeiesc al Fiului, lipsit de păcatul care-L ispita spre ele. A suportat pe primele și a rezistat ultimelor cu tărie biruitoare, nelăsându-Se dus de ele la păcat. El primește odihna și hrana necesare trupului, dar rămâne necucerit lăuntric de plăcerea păcătoasă a lor. El Se eliberează astfel, ca om, de afecte. Trăiește cu putere biruitoare, având umanitatea unită cu dumnezeirea în Ipostasul Său dumnezeiesc și născută fără de păcat din Fecioara. El biruie ca om orice frică și plăcere care L-ar putea face să Se îngrijească de Sine, învingând egoismul păcatului. El Se dăruia întreg oamenilor cu iubirea pe care o răspândea, pe care Și-o însușea în umanitatea Lui din dumnezeirea Lui, iubire care nu era slăbită de vreun egoism păcătos. Umanitatea Lui a fost ridicată la starea la care aspiră să ajungă firea noastră autentică. Nu S-ar fi putut concepe din Fecioară, dacă nu era umanitatea Cuvântului, și n-ar fi fost fără de păcat, dacă nu S-ar fi conceput din Fecioară. Iar fiind fără de păcat și asumată de Cuvântul, umanitatea a putut fi mediu al întregii comunicabilități a Cuvântului.

Umanitatea noastră a ajuns la culmea ei în Hristos, căci era participantă la comunicabilitatea iubitoare și la caracterul absolut al Ipostasului Său dumnezeiesc și, prin aceasta, participa la libertatea Lui absolută față de tot ce-ar fi putut-o înrobi în mod egoist. Prin aceasta, ne dă și nouă mâna să urcăm spre culmea la care se află ea. Ne face și pe noi, cei de o ființă cu El după umanitate, persoane capabile de o desăvârșită comuniune, libere de orice egoism.

El Se pune, ca om, în slujba oamenilor în mod benevol, datorită faptului că este cu totul stăpân pe Sine, sau datorită faptului că El este Însuși Fiul lui Dumnezeu Care, smerindu-Se, S-a pus în slujba lor prin întrupare, iar umanitatea Lui născută din Fecioară nu se naște cu egoismul păcătos al plăcerii celor născuți pe cale obișnuită.

Umanitatea Lui este ridicată la treapta de supremă transcendere de sine în Dumnezeu, depășind grija de sine în ascultare deplină de Dumnezeu, fiind asumată ca umanitate a Ipostasului Fiului lui Dumnezeu, dar fără a fi confundată cu dumnezeirea Lui. El e Subiectul ei, iar ea participă la calitatea Lui de Subiect fără să se piardă ca umanitate. Părinții vorbesc, de aceea, de Ipostasul Lui compus. Trăiește cu umanitatea adâncimea misterului uman în adâncimea misterului suprem al dumnezeirii Sale. De aceea, misterul dumnezeiesc își dezvăluie, prin umanitatea asumată, adâncul lui izvorător de lumină și o desăvârșește și pe ea, ca mister deplin mijlocitor și revelator al misterului divin.

El S-a putut pune, și ca om, întreg în slujba mântuirii oamenilor din robia păcatului, a afectelor și a morții, adică Și-a înălțat umanitatea în această treaptă supremă pentru noi, nu folosind-o ca pe un obiect, ci dându-i și ei cinstea

să voiască aceasta. Aceasta pentru că o ia fără de piedica și umbra păcatului și gata de colaborare prin voința ei în acest scop, întrucât din primul moment S-a conceput dintr-o Fecioară care s-a hotărât să rămână pentru totdeauna Fecioară și s-a păstrat așa, și, mai mult, s-a opus prin voia ei oricărui păcat personal sau oricărei obișnuințe moștenite, care împingea la păcătuire sau la întreruperea comunicării cu Dumnezeu. Cu această stare de transcendere a Fecioarei S-a întâlnit, desăvârșind-o, Însuși Absolutul personal, sau Fiul lui Dumnezeu Care S-a sălășluit în ea, întărindu-i pregătirea și dându-i puterea pentru a-I da umanitatea. Prin aceasta, El Și-a luat din ea nu numai umanitatea Sa curată, ci a realizat dialogul deplin al iubirii cu primul om deosebit de Sine, fapt care a echivalat cu curățirea Fecioarei de păcatul strămoșesc.

În Fecioară, umanitatea noastră a realizat cea mai înaltă transcendere spre Absolutul personal, peste legea intrată în firea noastră prin păcat, cu împreuna Lui lucrare. Iar prin coborârea Lui în ea, El a efectuat cea mai deplină coborâre la om, luându-Și însăși umanitatea Lui din ea cu colaborarea ei. Astfel, umanitatea asumată din ea, cu consimțământul ei, este rodul acestei coborâri depline a Fiului lui Dumnezeu la un om și a transcenderii maxime a acestui om spre El, cu ajutorul Lui.

În Hristos, Dumnezeu Se coboară în gradul maxim la oameni, făcându-Și din umanitatea noastră propria umanitate sau devenind Subiectul ei. Iar umanitatea e ridicată în El la maximum în Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul învrednicind-o să fie umanitatea Lui. Dacă Ipostasul e starea de sine a firii în Hristos, această stare de sine a firii e primită de starea de Sine a lui Dumnezeu



Cuvântul. *Eul* ei ipostatic este *Eul* de adâncime infinită al Cuvântului dumnezeiesc. Dar acest *Eu* ia și trăsături umane, suportă ca ale Sale mărginirile umane, pătrunzându-le cu razele pornite din infinitatea dumnezeirii Sale și deschizându-le aceleia. Prin aceasta, El S-a făcut cel mai adânc fundament al nostru, sau centrul ipostatic al nostru al tuturor, și purtătorul celei mai simțite responsabilități sau griji pentru toți, prin aceasta comunicându-ne și nouă, atât cât putem primi, din simțirea Lui pentru semenii noștri.

Mai mult nu Se poate coborî Dumnezeu la om, mai mult nu putea fi ridicată umanitatea la Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este Dumnezeul iubirii – și numai așa poate fi Dumnezeu Cel adevărat, Care a creat din iubire pe oameni –, nu era nimic mai firesc decât ca El să fi mers până la această desăvârșită coborâre la ei, pentru a Se uni cu ei și pentru a-i conduce la fericirea veșnică prin această unire a lor cu El. Dar în aceasta se arată că umanitatea a fost creată capabilă să se facă umanitatea Subiectului dumnezeiesc, să fie marcată ea însăși de Subiectul dumnezeiesc, ca să poată El însuși gândi prin mintea ei, voi prin voința ei, simți prin simțirea ei și exprima prin cuvintele ei. Prin aceasta se valorifică la maximum calitatea făpturii umane de chip al lui Dumnezeu în toate facultățile ei. Chipul e ca un fel de proiecție în care se vede și e prezent originalul, care e cu atât mai curat, cu cât proiecția e mai curată, spune Sfântul Grigorie de Nyssa. Sau, mai amănunțit: „Dat fiind că Dumnezeu e Binele cel mai mare și mai înalt, spre Care tind toate câte au dorința binelui, de aceea spunem că mintea, ca una ce a fost făcută după chipul Celui preabun, până ce participă la asemănarea Arhetipului, pe cât e cu putință, rămâne

și ea în bine.”<sup>46</sup> În mod firesc omul, ca și chip al lui Dumnezeu, participă la Dumnezeu care e supremul Bine. Iar de Bine nu se satură cineva niciodată și nu se oprește niciodată în înaintarea mai departe în El. Dar când, prin voință, omul a slăbit legătura cu El, Fiul lui Dumnezeu însuși Se face, ca supremul Bine și Izvorul binelui, Subiectul umanității care aspiră și participă de bunăvoie la o tot mai deplină unire cu Binele, pentru ca aceasta să nu mai poată cădea niciodată din Bine, odată ajunsă la cea mai mare unire și asemănare cu originalul. Iar în noi, ca persoane deosebite de Cuvântul întrupat, participarea maximă la Bine și unirea maximă cu El are forma dialogului iubitor cu El și al dialogului iubitor între noi în El. Căci cei însuflețiți de bine tind spre unirea neconfundată între ei.

Dar umanitatea nu se poate menține și nu poate progresa în bine fără voința proprie. Un bine făcut de silă nu e bine. Hristos S-a făcut om și pentru a face umanitatea bună din voința ei. De aceea, umanitatea asumată de Hristos și ridicată la cea mai înaltă treaptă a împărtășirii voite de bine nu e ridicată și nu se află în această stare ca obiect, ci cu colaborarea ei. Și, de aceea, Hristos n-a luat din Fecioara o umanitate care să nu aibă și în ea dorința binelui. Dar aceasta înseamnă că însăși Fecioara, care îi comunică Fiului lui Dumnezeu umanitatea voitoare de bine din sine, avea voința binelui, voința de a se uni cât mai mult cu Binele în Persoană, prin dialogul cu El. De aceea, nu este ușor de spus ce are umanitatea lui Hristos, în voința ei spre bine, de la Fecioara și ce are din partea lui Dumnezeu. „Nu se poate deosebi deplin și adecvat între ceea ce, în experiența noastră,

<sup>46</sup> *De hominis opificio*, cap. 12, PG 44, 161.

este în mod real numai experiența noastră, ceea ce putem noi, și puterile care sunt în mod haric în noi.”<sup>47</sup> Această îmbinare are loc tocmai în cei care nu sunt conștienți de ea. Dar cu cât mai mult a trebuit să fie așa în umanitatea ce se forma în Fecioara, ba și în umanitatea Fecioarei.

Avem în acestea, și mai ales în ceea ce am citit din Sfântul Grigorie de Nyssa, o altă formă a „hristologiei transcendente” de care vorbește Karl Rahner<sup>48</sup>. Avem o implicare a posibilității întrupării Fiului lui Dumnezeu și a voinței Lui pentru aceasta, pusă de El chiar în aspirația naturii umane spre unirea ei maximă cu El, ca Bine suprem.

În conceperea și formarea umanității Sale din Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a fost într-o lucrare de negrăită eficiență. Dar aceasta nu a exclus lucrarea umanității Sale și a Fecioarei; dimpotrivă, a ridicat la maximum colaborarea acestora. Căci, cu cât era mai eficientă lucrarea iubitoare de umanitate a dumnezeirii, cu atât era mai simțită ea de umanitatea Lui și a Fecioarei, deci cu atât mai întărită era lucrarea lor de colaborare iubitoare. Sufletul omenesc al lui Hristos lucra și el la formarea umanității Sale, precum lucra și trupul și sufletul Fecioarei. Dar pentru ca Fiul lui Dumnezeu să-și ia o umanitate curată sau deplin iubitoare, era necesar ca aceasta să nu fie opera unei inițiative omenesti, susținută și dusă la îndeplinire numai de o pereche de oameni concentrați prea mult și prea orb unul spre altul, în plăcerea unuia de altul, ci era nevoie de „facerea”

---

<sup>47</sup> H. MÜHLEN, *Entsakralisierung*, p. 76.

<sup>48</sup> *Grundlinien einer systematischen Christologie*, în: Karl RAHNER, Wilhelm THÜSSING, *Christologie – systematisch und exegetisch*, HERDER, 1972, pp. 62-63.

dumnezeiască, dar cu consimțirea Fecioarei care era concentrată numai spre Dumnezeu. De aceea aici, însăși conceperea (*facerea*) și nașterea umanității Sale se produc din inițiativa și cu lucrarea principală a Celui ce S-a făcut om. El însuși Își formează umanitatea, dar nu exclude nici *nașterea* ei din umanitatea existentă – reprezentată printr-o femeie și consimțită de ea, dar dintr-o femeie Fecioară –, deci implicând și facerea Celui ce Se naștea din ea. Aici facerea dumnezeiască are rolul covârșitor și de aceea și nașterea este din inițiativa și lucrarea lui Dumnezeu.

Facerea s-a săvârșit și în cazul lui Adam. Dar pe când, în Adam, Dumnezeu face un om ca persoană de sine, fără colaborarea unei Fecioare, aici Fiul lui Dumnezeu își formează umanitatea Sa articulată în Ipostasul Său dumnezeiesc existent de mai înainte. Și totuși, Își formează această umanitate dintr-o femeie, ca persoană umană existentă, deci cu o colaborare omenească. Facerea umanității Sale e mai asemănătoare facerii Evei din Adam. Dar acolo Adam dormea, în timp ce era scoasă Eva din trupul lui. Fecioara însă nu doarme, ci colaborează. Aici, umanitatea aduce de la început o colaborare a voinței concentrată în întregime spre Dumnezeu, imprimând și firii omenești a Celui ce Se naște din ea o colaborare. Umanitatea concepută nu e nici ea obiect, ci e chemată la o existență înzestrată cu voință. Ipostasul dumnezeiesc al umanității asumate, având o conștiință, nu se poate să nu păstreze, împreună cu conștiința Fecioarei, și conștiința umanității. Dar umanitatea lui Hristos nu e o umanitate animată de voința unei existențe de sine. Sfântul Ioan Botezătorul are și el o conștiință de sine în pântecel mamei sale, deși nu participă la conceperea sa, cum nu participă la aceasta nici ceilalți oameni și nici Adam și Eva.



O facere a umanității de către Dumnezeu nu lipsește cu totul nici în aducerea oricărui om la existență după cădere, dar, pe de altă parte, nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om are și o colaborare omenească. De altfel, nașterea oricărui om este un eveniment de taină produs de lucrarea lui Dumnezeu și de colaborarea, încă din primul moment al conceperii, a umanului care naște și a lucrării celui ce se naște. De aceea, Fiul lui Dumnezeu Se poate face El însuși om numai din femeie, dar El Se face om din Fecioară, deci facerea în cazul Lui are un rol negrăit în raport cu a celorlalți oameni. Prin aceasta, se arată totodată că El are în Sine nu numai capacitatea de a fi prototipul creator al unor persoane de sine stătătoare, ci și capacitatea de a Se face El însuși chipul Său uman (cf. *Filipeni 2, 7*), și astfel ridică umanitatea la suprema înălțime. Faptul că ea nu are în El un ipostas aparte (în sens nestorian) nu o micșorează, pentru că însuși Ipostasul dumnezeiesc al Fiului Se face și Ipostas al umanității. Aceasta înseamnă o capacitate a Ipostasului dumnezeiesc al Cuvântului de a Se face Ipostas al umanității și capacitatea umanității de a se face fire a Ipostasului dumnezeiesc. Ipostasul dumnezeiesc, purtător al ființei dumnezeiești, poate uni cu ea și firea omenească, sau Se poate face și Ipostasul acesteia. După cum în umanitatea comună a omului obișnuit este prezentă și unitatea lui de persoană distinctă, tot astfel, atât în dumnezeirea cât și în umanitatea comune lui Hristos, este prezent același unic Ipostas, este prezentă aceeași unică Persoană distinctă. În Hristos, într-un Ipostas unic, se realizează o unitate a contrastelor, dar a tuturor contrastelor în unitatea cea mai strânsă a părților celor mai extreme ale realității. Acest Ipostas dumnezeiesc dă umanității lui Hristos putința de a actualiza în modul

cel mai înalt toate resursele firii omenești, cum nu sunt realizate ele în niciun ipostas simplu uman, acesta rămânând etern în mișcare spre această realizare. Dar aceste resurse ale firii omenești sunt păstrate, în mod integral și nealterat, umane. Ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului devenind Ipostas al firii omenești, umanitatea Lui devine și ea participantă la calitatea Lui de Subiect, la săvârșirea de către El a tuturor faptelor Lui, la trăirea vieții Lui integrale divino-umane.

Fecioara trăise tot timpul dinainte în ascultarea de și în răspunsul la cuvintele lui Dumnezeu, cuvinte în care-L simțea ca lucrător pe Cuvântul ca Ipostas. Dar când aude cuvântul Arhanghelului, aude prin el și pe Cuvântul ipostatic dumnezeiesc, Care-i spune că voiește să-Și formeze umanitatea din ea și, în același moment, ea și simte începând în ea formarea umanității Lui, sau pe Cuvântul în această lucrare a Lui. „Deodată cu glasul, Te-a văzut pe tine, Doamne, întrupat”, se spune în *Acatistul Bunei Vestiri* (Icos I). Cuvântul lui Dumnezeu are în Sine puterea de a face, când se rostește, din Sine cele pe care le spune, căci are în Sine modelele tuturor celor cărora le dă o existență concretă. Cum n-ar avea atunci puterea să-Și producă, din trupul Fecioarei, chipul Său uman propriu? Cum n-ar avea puterea să facă pe Fecioara să răspundă la cuvântul Lui nu numai prin cuvânt, ci cu toată ființa ei, cu mișcarea ființei ei de formare a umanității Lui din ea?

Fecioara e numită în cântările Bisericii nu numai Maica lui Dumnezeu, ci și Mireasa Lui. El produce în trupul Fecioarei, prin puterea Lui creatoare, mișcarea de formare a umanității Sale ca și chip uman concret al Ipostasului Său, ca și chip uman aflat virtual în Sine.

Fecioara, cu sensibilitatea ei duhovnicească, aude oarecum spiritual vestirea adusă prin Arhanghel, dar aude și-și da seama spiritual că ființa pe care o simte că s-a apropiat de ea și-i vorbește nu e Ființa supremă, căci o simte vorbindu-i cu frică în numele supremului Stăpân, dar ea Îl simte totodată pe El însuși vorbindu-i. Și cuvântul Lui, sau pe El însuși – Cuvântul Persoană supremă – Îl simte pătrunzând prin spiritul ei în ființa ei trupească și începând formarea umanității Lui în ea.

Sfântul Grigorie de Nyssa stăruie asupra faptului că trupul omului este organizat prin spirit și prin rațiunea lui, ca acestea să se poată manifesta prin el<sup>49</sup>. Sfântul Maxim Mărturisitorul, continuând ideea, spune că și Cuvântul lui Dumnezeu Își formează sau Își organizează trupul din Fecioara „prin mijlocirea sufletului rațional, și nu a primit prin mijlocirea trupului neînsufletit un suflet rațional venit după aceea”<sup>50</sup>. Dar aceasta înseamnă că în sufletul rațional sau în spirit sunt puterile de organizare a trupului, ca un fel de rădăcini spirituale ale lui.

Cuvântul lui Dumnezeu Se sălășluiește întâi în sufletul înțelegător al Fecioarei, formându-Și, cu consimțământul ei, sufletul Său înțelegător plin de puterile sau de rădăcinile spirituale ale trupului Său și, prin aceasta, își formează din trupul Fecioarei trupul Său. Cuvântul dumnezeiesc Se sălășluiește în ea – sau e primit întâi de persoana Fecioarei cu înțelegerea, ca și Cuvânt ipostatic –, Se află în cea mai intimă comuniune cu ea, Căruia ea I se dăruiește deplin. Din întâlnirea aceasta, care e în același

<sup>49</sup> *De hominis opificio*, cap. 9, PG 44, 149.

<sup>50</sup> *Ambigua*, cap. 113, p. 434.

timp o interiorizare a Lui în ea, rezultă formarea trupului Lui în trupul ei. Fecioara trăiește în sine viața dumnezeiască a Cuvântului ce începe să-Și formeze în ea firea Lui omenească, viață care continuă să crească drept viață a Stăpânului absolut. Ea începe să vieze ca Maică și Mireasă a Stăpânului absolut Ce se face om, sau Fiul ei omenesc. Trăiește aceasta ca o slăvire a ei, dar cu negrăită smerenie. Ea Îl slăvește pe Dumnezeu Cel ce Se formează din ea ca om. Ea Îl slăvește pe Dumnezeu care a slăvit-o, căutând spre smerenia roabei Sale. Ea știe că o vor ferici toate neamurile pentru această slăvire ce s-a adus smereniei ei.

Dar, în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om din Fecioara, se poate descifra și un alt sens al lucrării Lui în ea, un sens important pentru nașterea noastră din nou.

Adam este adus la existență numai de Dumnezeu prin facere, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Și nu e adus numai prin cuvântul „să fie” (*Fiat*) ca celelalte creaturi, ci Dumnezeu intervine cu o lucrare deosebită în formarea trupului lui din pământ. Aceasta arată că, în mod nevăzut, trupul lui Adam era organizat prin lucrarea lui Dumnezeu ca trup personal, deosebit de felul cum se constituiau, cu grămada, prin voia lui Dumnezeu, trupurile vii ale diferitelor specii de animale. Dar acest trup personal al omului nu putea să nu aibă în el ceea ce e propriu omului, adică sufletul rațional formator al lui. Iar Părinții spun, în general, că prin suflarea de viață dată de Dumnezeu acestui trup specific omenesc se înțelege harul dumnezeiesc, unit intim cu sufletul rațional de calitate personală. Vladimir Lossky, urmând Sfântului Grigorie Palama spune: „Suflarea divină indică un mod



de creație, în virtutea căreia spiritul uman e intim legat de har<sup>51</sup>. Dacă totuși *Facerea* vorbește de suflarea sufletului viu în Adam, în mod deosebit de formarea trupului lui, e pentru a arăta că sufletul rațional nu e din pământ sau din materie, ca trupul, și că harul e necreat.

Dar harul îl arată și mai mult pe Adam ca persoană. Căci harul cere primirea lui (măcar virtuală) de către persoană și colaborarea omului cu el sau relația voluntară cu Dumnezeu și aspirația spre o tot mai deplină unire cu Dumnezeu. De aceea, s-ar putea ca Adam să fi fost format dintr-o dată ca trup imprimat de suflet, adică aflat în poziția de primitor (actual sau virtual) al Duhului Sfânt.

Pe Eva n-o mai creează Dumnezeu din pământ, ci din Adam. Deci tot printr-un act de facere, nu de naștere. În aducerea la existență a femeii din bărbat se mai arată că în bărbat se cuprinde virtual femeia și în femeie, bărbatul, și că în Cuvântul lui Dumnezeu, „prin Care toate s-au făcut”, se cuprind concentrat, ca în modelul lor, chipul ambelor feluri ale persoanelor umane. De aceea, în actul facerii femeii nu se cere o colaborare conștientă a lui Adam și deci este exclusă și o simțire de plăcere pătimasă în actul aducerii ei la existență. Aceasta o arată faptul că ea e adusă din Adam la existență în starea lui de somn. Prin această facere se arată totuși calitatea ei de partener al actualizării naturii umane. Fiind adusă la existență și ea fără unirea pătimasă dintre bărbat și femeie, este de presupus că și ea s-a împărțit de suflarea Duhului Sfânt, pe Care-l avea Adam unit cu sufletul lui rațional.

---

<sup>51</sup> „Théologie Dogmatique”, în: *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 1964, pp. 225-226.

Sfântul Grigorie de Nyssa declară că, dacă nu s-ar fi produs căderea în păcat, nici ceilalți oameni nu s-ar fi „născut” din unirea pătimașă între bărbat și femeie, ci s-ar fi creat ca îngerii. Dar probabil că el nu exclude faptul că Dumnezeu S-ar fi folosit, în acest caz, în aducerea celorlalți oameni la existență de bărbații și de femeile existente în colaborare iubitoare, cum s-a săvârșit la facerea Evei din Adam, pentru a-i încadra în solidaritatea umană, dar într-un mod nepătimaș, cum nu ne este dat nouă să știm; în orice caz, într-un mod în care puterea spiritului plin de har, comunicată între ei, nu ar fi îngăduit apariția în trupuri a senzitivității pătimașe. Ar fi fost un mod de aduce-re a lor la existență după o altă „lege”, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, după o lege a iubirii spirituale care copleșește senzitivitatea pătimașă.

După căderea în păcat, oamenii au venit la existență prin naștere, din unirea pătimașă între bărbat și femeie, și nu se poate exclude și o anumită lucrare de facere din partea lui Dumnezeu, precum nu se poate exclude o anumită legătură a oamenilor cu Dumnezeu și după cădere. E un fapt care-i menține ca și chipuri ale lui Dumnezeu și explică o persistență a rațiunii și a libertății, care sunt legate de calitatea lor de chip al Lui, chiar dacă rațiunea și libertatea, și deci și legătura cu Dumnezeu, au o formă slăbită. Aceasta se vede și în necesitatea unei transcenderi de sine a omului spre Absolut, chiar dacă e gândit în mod umbrit și strâmbat. Facerea din partea lui Dumnezeu se referă mai ales la suflet: „Deci facerea sufletului... nu se înfăptuiește dintr-o materie ce subzistă, ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de viață făcătoare, în mod negrăit și necunoscut, cum singur Făcătorul lui știe.

Sufletul, primind existența la zămislire deodată cu trupul, e adus în existență spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compunerea cu sufletul spre a fi o specie cu acela.<sup>52</sup>

Sufletul e adus la existență, prin voia lui Dumnezeu, nu numai concomitent cu trupul provenit din trupul părinților, ci și într-o unitate negrăită cu acela: mai bine zis, e un suflet ce are în sine puterile corespunzătoare trupului personal, care începe să se formeze nu fără lucrarea sufletului, la zămislirea lui din părinți. De aceea cel ce se naște se poate numi fiu al părinților săi și după suflet. E imposibil de distins, în concret, între suflet și trup. Unitatea lor negrăită e atât de adâncă, încât se poate spune că cel ce se naște moștenește păcatul strămoșesc în întregul ființei lui. Dumnezeu aduce la existență un suflet conform firii omenesti căzute, dar conform și persoanei care o actualizează. Și în acest suflet sunt puse puterile care lucrează la formarea trupului corespunzător lui chiar de la conceperea omului. Părinții nu sunt singura cauză a aducerii la existență a pruncilor, deși ei sunt folosiți ca factori ce prilejuiesc conceperea și formarea pruncilor și dau din trupurile lor materia pentru trupurile pruncilor, care se organizează influențate de sufletele părinților, dar și de sufletul fiecărui prunc corespunzător trupului lui.

În cazul întrupării Fiului lui Dumnezeu, asupra umanității Lui se produce suflarea Duhului Sfânt chiar de la început, ca și în cazul facerii lui Adam, dar într-o măsură negrăit mai mare. Căci Cel ce Se concepe acum ca om

---

<sup>52</sup> *Ambigua*, cap. 111, p. 414.

nu mai e numai om, ci e Însuși Fiul lui Dumnezeu, Care are în Sine pe Duhul Sfânt din veci. Căci îngerul spune Fecioarei: „Duhul Sfânt se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt (Fiului lui Dumnezeu) te va umbri” (Luca 1, 35). El poate primi de la concepere pe Duhul Sfânt, ca om, căci Cel care Se concepe ca om există ca Ipostas dumnezeiesc în mod conștient de mai înainte și pornește la formarea firii Sale ca atare, deci Îl poate primi și în calitatea de om, de la început, pe Duhul Sfânt, dându-și-L El însuși, ca Dumnezeu, Siesi, ca om, dar dându-L și Maicii Lui spre a Se putea concepe în ea ca om, deși e Fecioară. Duhul Sfânt o face totodată pe Fecioara să-și dea consimțământul conștient și hotărât la acest act și să creadă neîndoielnic în el, știind că e mai presus de fire, deci din puterea dumnezeiască.

Acest nou Adam are pe Duhul nu ca om de sine, care se poate despărți de El, ci ca om Care – fiind totodată și Dumnezeu – nu mai poate pierde pe Duhul Sfânt, și Îl va comunica și tuturor fraților Săi întru umanitate prin mijlocirea văzută a apei. De aceea Se va boteza în apa Iordanului, având unit cu Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt, ca să poată primi și ei pe Duhul Sfânt prin Botez, când se afundă în apa Botezului în numele Sfintei Treimi. Mai menționăm că Duhul Sfânt – pe Care-L comunică Dumnezeu Cuvântul umanității Sale chiar de la conceperea ei din Fecioară, făcând ca această umanitate să fie fără de păcat, cum a fost și primul Adam la facerea lui –, comunicându-Se în același timp și Fecioarei, o scoate și pe ea din păcatul strămoșesc, atât ca să poată da Fiului ei dumnezeiesc, din trupul și sângele ei, trup omenesc lipsit de păcatul strămoșesc, cât și ca să-L poată naște ca Fecioară.



Ea n-a primit pe Duhul Sfânt și deci curățirea de păcatul strămoșesc chiar de la conceperea din părinții ei, căci n-a fost scoasă din solidaritatea cu oamenii de după cădere, ci a fost ridicată la această stare în mod deosebit de El prin și pentru conceperea Fiului lui Dumnezeu din ea ca om, din primul moment al intrării Lui în unire cu umanitatea, care a însemnat și o decizie a ei pentru deplina unire cu El.

Am văzut mai înainte că fiecare om trebuie să iasă, prin decizie personală, din păcatul strămoșesc al firii omenesti, chiar dacă părinții sunt creștini. Dar capacitatea de decizie i-o dă fiecăruia, pe de altă parte, Duhul Sfânt înainte de Botez. El îi dă puterea deplinei personalizări prin dezrobirea de slăbiciunile depersonalizante ale naturii căzute și prin intrarea în dialogul cu Dumnezeu. Propriu-zis, e greu să se distingă între puterea de decizie pe care Duhul o dă omului, pentru a se decide pentru o viață dezrobită de păcat, și decizia pe care o aduce omul însuși pentru a primi în Botez pe Duhul Sfânt sau pentru a primi oferta de dialog cu Dumnezeu ce i se face prin Duhul Sfânt. Existența cea nouă vine omului în legătură cu cosmosul, reprezentat de apă, prin Duhul Sfânt lucrător prin același cosmos, reprezentat de apă – simbol al comunicabilității Duhului Sfânt, Care dă și omului puterea de comunicare contrară egoismului.

Din starea de simplă existență la care sunt aduși prin nașterea din părinți, pruncii trebuie să intre în existența deplin liberă renăscută în Hristos, sau în dialogul cu Dumnezeu, printr-o naștere pentru care se decid în mod activ, personal, stăpâni pe ei înșiși și slujitori liberi ai lui Hristos. Aceasta nu înseamnă că cei născuți din părinți creștini nu pot fi botezați la vârsta prunciei, căci strânsa unire sufletească dintre ei și creștinii maturi lângă care trăiesc dă

garanția că ei își vor însuși prin proprie hotărâre nașterea din Duhul Sfânt al libertății prin Botez, sau vor actualiza dialogul cu Dumnezeu în care au intrat virtual prin Botez. Din conștiința plină de Hristos a celor care sunt în jurul lor, vor actualiza și în ei conștiința prezenței lui Hristos și libertatea lor în El, Care a venit în ei prin Botez. În general, toți cei ce-L primesc pe Hristos în Botez pot să se și împărtășească de Trupul și Sângele Lui eliberate de orice robie a egoismului, apropiindu-se prin aceasta spiritual de Fecioara, deși nu ca unii ce-L nasc pe El după trup. Ei constituie prin aceasta trupul tainic al lui Hristos, sau Biserica. Dacă cuvântul omenesc îi ține pe oamenii slăbiți de păcat într-o legătură slabă, sau chiar într-o legătură a luptei între ei, pentru că fiecare exprimă prin cuvânt părerea că e centrul lumii, numai Cuvântul întrupat îi poate uni cu adevărat, pentru că văd unii în alții pe același Cuvânt al lui Dumnezeu din al Cărui cuvânt vin toate și prin Care revin toate la existența deplină în unitate.

Prin Botez, omul intră în mod personal pe calea unei vieți omenești adevărate, prin unirea cu Hristos în Duhul Sfânt. Aceasta e o personalizare adevărată și deplin comunicantă a lui, prin acceptarea în comun cu ceilalți a calității de fiu al Tatălui după har, împreună cu Fiul Cel de o ființă cu Tatăl, putând spune după aceea către Tatăl: „Avva, Părinte”, întărit de Duhul Sfânt – Duhul Fiului. El se naște din nou, obținând calitatea de fiu al Tatălui, depășind cu totul starea de rob al naturii, mai precis al naturii căzute sub puterea unor impulsuri inferioare și lipsite de puterea de a rezista unor influențe rele. În om, la Botez, ia existență și putere conștiința de fiu liber al lui Dumnezeu, cu totul superior legilor naturii căzute. Aceasta i-o aduce

Duhul Sfânt: „Unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (2 Corinteni 3, 17). „Stați deci tari în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi și nu vă prindeți iarăși în jugul robiei” (Galateni 5, 1), dar în tăria acestei libertăți omul este ajutat și de cei din jurul lui, dacă s-au unit și ei, prin Botez, cu Duhul lui Hristos.

O oarecare putință de a distinge între decizia omului pentru Botez și puterea de decizie pe care i-o dă Duhul, înainte de Botez, ne oferă faptul că Duhul îl cheamă pe om înainte de Botez la decizia pentru Botez, adică îi dă conștiința de *chemat*, sau tensiunea spre unirea deplină cu Duhul în Botez. Distincția între *chemarea* simțită de om, ca atracție exercitată asupra sa de către Duhul Sfânt, manifestată în pornirea lui de a se mișca spre unirea deplină cu Dumnezeu în Botez, și decizia pentru Botez o arată Biserica primelor secole în faptul că cei *chemați* nu puteau sta la Sfânta Liturghie până la sfârșitul ei. Dacă creștinii botezați se împărțeau toți, cei *chemați* trebuiau mai întâi să se boteze. Omul era chemat spre Botez. Cel chemat simte că e atras de Dumnezeu, dar că merge și el spre Dumnezeu. Dumnezeu îi vine în întâmpinare ca Părintele în întâmpinarea fiului pierdut din Evanghelie. Trebuie observat că, dacă poate fi chemată o persoană, ea poate fi chemată numai de către o altă persoană și unirea dintre ele le lasă neconfundate. De aceea, la Botez, cel ce se botează primește un nume ca persoană, pentru vecie, în Împărăția cerurilor. Pe baza pregătirii prin chemare, cel ce se botează poate răspunde cu hotărâre, la întrebarea preotului, că se leapădă de satana și se unește cu Hristos.

Botezul este pus în legătură și cu moartea lui Hristos, cum vom vedea mai pe larg în capitolul următor. Căci

primele botezuri s-au săvârșit după moartea și învierea lui Hristos, fiindcă numai după aceea a iradiat deplin Duhul Sfânt din trupul lui Hristos, putându-i face și pe cei ce se vor boteza să se unească cu Hristos în Duhul Sfânt. Dar fiindcă Botezul ni se dă cât suntem pe pământ, pentru o viață personalizată în Hristos, el ne dă în primul rând puterea să o trăim pe pământ ca o jertfă adusă Tatălui împreună cu Hristos din puterea Duhului lui Hristos, așa cum a trăit-o Hristos după nașterea ca om. Prin aceasta, chipul dumnezeiesc în om este restabilit în deplinătatea lui prin sufletul rațional unit cu Duhul Sfânt, după ce a murit omul cel vechi înstrăinat de Dumnezeu și s-a născut omul curățit de păcatul strămoșesc, asemenea lui Hristos. Hristos n-a trebuit să moară spiritual la Botez ca să trăiască o viață curată, căci El e om nou de la nașterea cu trupul. Omul însă trebuie să moară spiritual la Botez, ca să înceapă cu și din Hristos o viață nouă. Dar ia puterea să moară din moartea pe cruce a lui Hristos, care are alt sens. Astfel, omul unește în sine în Botez moartea pe cruce a lui Hristos și nașterea Lui, ca să trăiască cu Hristos viața Lui de după naștere. Botezul este un nou act de creare a omului de către Cuvântul. Hristos Se botează înainte de moartea Sa pe cruce, pentru a-l introduce în ape pe Duhul Sfânt, prin Care îi va crea din nou pe oameni. Dar dă Botezului și puterea morții Sale de pe cruce, căci omul vechi moare și se naște un om nou.

Despre nașterea noastră cu Hristos în Botez vorbește, în secolul al XIV-lea, Teofan al Niceii, implicând în această naștere renunțarea la viața moartă de mai înainte, cum a renunțat oarecum Hristos, prin moartea pe cruce, la viața purtătoare a afectelor de după păcatul strămoșesc. Omul nu e omorât în Botez, ci moare de bunăvoie, căci nu este



născut ca om nou fără să voiască și el. „Aflând (Dumnezeu Cuvântul) chipul Său zdrobit de păcat și asemănarea dumnezeiască cu totul lepădată, a socotit că trebuie mai întâi să-l retopească și să-l remodeleze pe acesta și așa să-l readucă la frumusețea de la început, mai bine zis la una și mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. Căci introduce în apă puterea Sa creatoare, prin care a zidit pe om după chipul și asemănarea dumnezeiască, vrând Creatorul să-l refacă prin ea din nou... De aceea, intră El însuși în apă și Se botează, în primul rând ca să dăruiască apei harul remodelator, căci nu avea nevoie de curățire Cel ce ridică păcatul lumii; în al doilea rând, ca să ridice la *frăția cu Sine* pe cei renăscuți prin Botez... datorită aceluiași mod de renaștere, mai presus de fire, după trup. Și, de fapt, face cristelnița dumnezeiescului Botez un chip al pântecelui feciorelnic și neprihănit, în care Și-a format firea noastră și S-a născut. Căci precum, pătrunzând în acel fericit și de Dumnezeu încăpător pântece cu dumnezeirea dezvelită, a rezidit și remodelat pârga frământăturii noastre, dându-i existență în Sine și făcând-o Fiu al lui Dumnezeu în același Ipostas cu Sine, prin venirea Sfântului Duh, fără împreunare bărbătească, așa, intrând pe urmă în apă – dar nu cu dumnezeirea goală, ci cu pârga frământării noastre rezidită în colimvitra (cristelnița) originară (în pântecelul Fecioarei) –, a făcut-o oarecum, prin prezența Sa și a Sfântului Duh, alt pântece remodelator al întregii noastre firi. Căci a arătat-o și pe aceasta izvor al mântuirii, în stare să renască din nou în chip supranatural, fără împreunare trupească [...] pe cei ce vin la Hristos cu credință și să-i facă fiii ai lui Dumnezeu și frați ai Săi după har...

Negreșit este și o mare deosebire între primul pân-tece și al doilea. Cu atât mai mare, cu cât e mai mare Domnul născut din pân-tecele Fecioarei față de cei născuți din nou din pân-tecele Botezului... Cei născuți din nou din al doilea pân-tece sunt frați după har ai Fiului lui Dumnezeu născut din primul... Totuși deosebirea între al doilea și primul e atât de mare, pe cât de mare e, prin fire, deosebirea între simbolul exterior și adevăr. Căci noi din apă nu primim nimic spre aducerea la ființă a omului nou zidit după Dumnezeu. Fiindcă tot ce ne dă această naștere din nou și rezidire dumnezeiască e din prezența Sfântului Duh.”<sup>53</sup>

Fecioara a fost Născătoare conștientă, din puterea Sfântului Duh, a Fiului lui Dumnezeu însuși ca om. Ea a trăit acest fapt cu totul supranatural și cutremurător. Duhul Sfânt i-a conștientizat la culme acest eveniment ce se petrecea în ea și i-a acordat calitatea de Născătoare de Dumnezeu, dându-i puterea să nască fără de păcat pe Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta ea însăși se naște din nou, cu o consimțire și cu o conștiință de o intensitate care întrece orice intensitate a conștiinței noastre despre prezența și lucrarea Duhului Sfânt la nașterea noastră, din nou, la Botez. Căci El îi dă trăirea unei lucrări extraordinare ce se petrece în însuși trupul ei. Ea intră într-o viață nouă, ca să dea viață nouă umanității luate de Fiul lui Dumnezeu din ea. Trăiește faptul că în ea se petrece nu numai venirea Absolutului personal, ci și conlucrarea ei la asumarea unei umanități noi de către El din ea. Trăiește o vie comunicare între trupul ei înnoit și trupul nou al Cuvântului ce

<sup>53</sup> *Epistola a III-a: Către preoți*, PG 150, 326-330 C.

se formează în ea și aceasta dovedește că există o astfel de comunicare și între conștiința ei și Cuvântul însuși.

La oamenii care primesc Botezul, acest rol în unirea și în conștientizarea faptului unirii lor – ca oameni noi – cu Cuvântul – ca Omul nou – îl are de asemenea Duhul Sfânt. Duhul Sfânt e Cel care conștientizează pe om de ridicarea lui, prin El, din viața automată sau înrobită a naturii căzute, la înnoire, prin unirea înțelegătoare (cuvântătoare) cu Dumnezeu Cuvântul născut ca Om nou.

Fiul lui Dumnezeu, deși Se naște ca om fără de păcatul strămoșesc din Fecioară, deși primește pe Duhul Sfânt Cel curățitor și sfințitor încă de la începutul conceperii Sale ca om, odată cu Fecioara, totuși Se botează și din apă, nu pentru a Se curăți de păcatul strămoșesc și a Se înnoi ca om, ci pentru ca El, Cel curat și nou, să sfințească apele prin Duhul Sfânt, pentru ca cel ce se botează în ele să ia, din Duhul Lui de Om nou, puterea unei vieți noi, comunicante, asemenea Lui. Pe lângă aceea, El vrea să arate că S-a făcut cu adevărat om ca noi și vrea să scape și umanitatea noastră de păcat, așa cum a scăpat-o pe a Sa. Deci, în Botezul Său, El ia atitudine pentru noi împotriva păcatului nostru strămoșesc, ale cărui urmări încă le poartă, ca să ne îndemne și pe noi să ne botezăm luând atitudine împotriva acestui păcat.

În primirea morții pe cruce, această atitudine a Lui va ajunge la capăt: curățirea urmărilor păcatului în firea omenească. Duhul Sfânt Se pogoară la Botezul lui Iisus asupra Lui ca om pentru noi. Prin Botezul lui Hristos, Duhul Sfânt revine la mișcarea Sa de la început pe deasupra apelor, ca să dea putere oamenilor să se nască din nou ca persoane în legătură cu Dumnezeu Cuvântul, așa cum, la începutul creației, dădea putere acesteia să apară din ea



existențele specificate umane, dar și pământului, ca din el, prin lucrarea specială a lui Dumnezeu, să vină la existență trupul primului om fără de păcat. Ba se poate spune că, dacă atunci Duhul S-a mișcat întâi asupra apelor, și apoi a fost suflat și asupra lui Adam în particular, acum El se redă întâi umanității lui Hristos, apoi Se mișcă din umanitatea lui Hristos, redând apelor calitatea de mijloc pentru nașterea din nou a oamenilor în starea fără de păcat de la început, vie și ușor comunicabilă, lipsită de egoism, asemenea lui Hristos ca om. Căci Cuvântul din Care Se mișca atunci Duhul Sfânt asupra apelor e acum Cuvântul întrupat. Prin Duhul Sfânt, El recrează întâi umanitatea Sa, unită cu Sine în Ipostas. Trebuia să aibă loc acum această inversare a ordinii coborârii Duhului. Căci mântuirea începe acum de la umanitatea Cuvântului făcut om. La Botezul în Iordan, El e declarat de Tatăl Fiul, ca reprezentant al umanității, arătându-se că toți sunt chemați să vină la această calitate, și anume prin Duhul Sfânt revenit asupra apelor, de astă dată nu din Cuvântul neîntrupat, ci din Cuvântul făcut El însuși Om nou; prin aceasta, toți sunt ridicați la starea mai înaltă de fii printr-o a doua naștere, care de această dată e și voluntară, cum a fost și nașterea ca om a Fiului lui Dumnezeu. Căci El Se botează în numele lor, ca reprezentant al lor, nu pentru Sine. El le arată ce se face și ce trebuie să facă ei înșiși, premergându-le cu pilda Lui. El Se botează ca Cel făcut Fiul ca om, pentru a-i face pe toți oamenii fii, la Botezul Său, dându-le virtual, prin ape, pe Duhul Său deplin, împlinind lucrarea pe care o binevoiește Tatăl: „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit” (*Matei 3, 17*). Se botează ca Mântuitor al lor, ca primul născut dintre mulții frați ai Săi. O face



aceasta la vârsta de treizeci de ani, vârstă de om matur, când Își începe lucrarea mântuitoare.

Iar lucrarea aceasta o pornește începând să biruiască în Sine afectele de pe urma păcatului strămoșesc, care se manifestă în noi toți și pe care le-a luat și El asupra Sa. De aceea Se duce să le biruiască întâi în pustie, prin dezlipirea de ispitele lumii. Căci a luat și El foamea noastră, a luat și El osteneala și umilirea simțită de cei asupriți și disprețuiți, dar le-a biruit, arătând aceasta în decursul întregii Lui vieți. De-abia la sfârșit, după învățătura despre El dată lor și după arătarea prin pildă a vieții pe care trebuie să o ducă și oamenii, au biruit ei și moartea, cea mai grea urmare a păcatului, asumată și de El din solidaritate cu noi. Aceasta ne arată că și noi trebuie să luptăm, după Botezul nostru, împotriva urmărilor păcatului strămoșesc, ca să le biruim și să biruim chiar moartea, primind-o cu credința că nu vom rămâne definitiv în ea.

De aceea, noi ne unim la Botez nu numai cu Hristos care S-a născut din Fecioara ca Om nou, fără de păcat, și vrea să Se unească în această stare cu noi, ci și cu Hristos care a biruit urmările păcatului strămoșesc și chiar moartea, dându-ne și nouă putere pentru această biruință totală asupra morții, pe care a câștigat-o El pentru noi prin învierea Sa, cum ne-a arătat prin scoaterea de sub stăpânirea morții definitive, adică din iad, a dreptilor din Vechiul Testament și chiar a lui Adam și a Evei, ca începători și reprezentanți ai întregului neam omenesc.

Noi ne botezăm în acest Hristos, ca, prin unirea cu El și prin tăria de oameni noi, să biruim și noi urmările păcatului strămoșesc, după curățirea de păcatul însuși în Botez, dar nu fără lupta noastră în acest scop.

Această putere de eliberare de sub toate robiile, inclusiv a morții, ne-o dă Duhul lui Hristos prin Botez; ne-o dă Duhul Care e nu numai al lui Hristos Dumnezeu, ci și al lui Hristos Omul cel nou.

Astfel, în Botez ne și naștem, ca oameni noi, cu Hristos cel Ce S-a născut ca Om nou din Fecioara fără de păcatul strămoșesc, dar și murim cu Hristos cel Ce a murit, ca urmare a nașterii Sale ca Om nou, tuturor urmărilor păcatului strămoșesc, inclusiv morții. Botezul e și simbolul pântecelui feciorelnic, dar și al mormântului lui Hristos, din care Mântuitorul nostru s-a născut, și ca om, la viața biruitoare a morții, la viața veșnică.

Dar între nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara și nașterea noastră din nou din Duhul Sfânt este și o mare deosebire. El Se naște ca om real din Fecioara, rămânând și Dumnezeu. El își face din firea omenească fire a Ipostasului Său dumnezeiesc. Omul obișnuit care se naște din Botez nu e Dumnezeu după fire, Care Și-a luat firea omenească. Omul obișnuit se naște din nou din Duhul Sfânt, rămânând numai în firea omenească. El se naște din nou primind harul înnoirii sale ca om, sau Duhul lui Hristos. Duhul Sfânt, Care din Fiul ca Dumnezeu a pătruns și în firea Lui omenească, Se extinde și în fiecare om care se botează, înnoind și firea omenească cu care se naște fiecare. Cei ce se botează devin numai fii după har ai Tatălui ceresc, nu fii prin încadrarea firii omenești în Ipostasul Fiului Unul-Născut. Toți devin fii, rămânând oameni, dar uniți cu Fiul Unul-Născut, prin Duhul extins de firea Lui omenească și în firea lor, pe care o au comună cu El. Fiul lui Dumnezeu S-a coborât mai mult la starea noastră de oameni, decât ne-am înălțat noi la El ca Dumnezeu. El Se face Subiectul real al firii noastre

omenești; noi nu ne facem subiecte ale firii dumnezeiești. Dumnezeu Se face om, ca noi să ne facem dumnezei, dar nu dumnezei după fire, cum S-a făcut El om după fire, ci după har. El Se face cu mult mai mult om, decât ne facem noi dumnezei. Dar numai după umanitatea pe care Și-a în-sușit-o astfel ne împărtășim de calitatea Lui de Fiu al lui Dumnezeu.

El trăiește umanitatea asumată ca a Sa și, în Ipostasul Lui, ea se află în comunicare deplină cu dumnezeirea Lui. Ca om, El trăiește dumnezeirea Sa aflată în unire cu umanitatea Sa în mod diferit de cum trăim noi umanitatea noastră pătrunsă de Duhul Său cel Sfânt cu dumnezeirea Lui.

Chiar Fecioara a trăit altfel decât noi dumnezeirea Celui ce S-a făcut Fiul ei. Ea o trăia ca dumnezeire a Fiului ei Care Se naștea ca om din ea și Care, ca Dumnezeu, a ră-mas cu ea în relația afectuoasă de Fiu cu Maica Lui. Noi o trăim numai ca dumnezeire a Fratelui nostru, dar a Fratelui numai după umanitate.

Dar cum se poate trăi conștient Absolutul personal în umanitatea Lui? Sau cum Își poate face Dumnezeu din umanitatea asumată o umanitate a Ipostasului sau a Persoanei Sale?

Am spus înainte, în mod general, că această unitate a Absolutului personal cu umanitatea asumată și simțirea Lui de către noi prin ea e făcută posibilă de calitatea omului de chip al lui Dumnezeu. Dacă chipul are aspirația nesfârșită spre Binele absolut, adică spre Subiectul Lui, spre dialogul deplin al iubirii cu El, omul e într-un fel oarecum deschis Lui.

Dacă Sfântul Grigorie de Nyssa ar fi spus că diferența între prototip și chip constă numai în binele mai mare

reprezentat de Dumnezeu față de binele mai mic reprezentat de om, s-ar fi putut trage concluzia că în Hristos umanitatea nu se deosebește de dumnezeire în mod esențial și că poate ajunge, prin progres, ca și dumnezeirea.

Dar spunând Sfântul Grigorie că Dumnezeu e Binele necreat și neschimbabil, pe când omul e un bine creat și schimbător, a indicat și ceva care-L distinge în esență pe Dumnezeu de om și faptul că omul niciodată nu poate ajunge la treapta lui Dumnezeu: deci, că între Dumnezeu și umanitate este nu numai ceva comun, deosebit doar după grad, ci și o deosebire de netrecut; sau că în Binele dumnezeiesc este ceva veșnic apofatic și din alt plan pentru umanitate, deși ea poate înainta veșnic în unirea cu El, și deși El poate fi tot mai mult în ea.

Totuși, între om ca și chip și Dumnezeu ca prototip este și ceva asemănător. Avem aici aceeași unitate a contrastelor, pe care am văzut-o caracterizând pe om în multe privințe. Această unitate dă putință omului să se apropie mereu de Dumnezeu și lui Dumnezeu să fie tot mai prezent în om, dar aceasta nu-i va confunda niciodată.

Se poate spune deci că, în aspirația omului spre Binele absolut, Care e comuniune interpersonală de supremă desăvârșire în iubire, omul poate ajunge pe trepte tot mai înalte, dar, cu toate acestea, omul nu se poate identifica niciodată cu Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în veci un mister pentru om, dar un mister din care iradiază tot mai multă lumină, tot mai multă iubire și viață trăită de către om, tot mai mult sens. Dumnezeu însuși, în calitate de Bunătate supremă trăită în comuniune personală, coboară spre cei ce se înalță spre El din dorința de a ajunge la cât mai mult bine, făcându-i să-I simtă bunătatea tot mai mult,



iar prin aceasta, să-I simtă tot mai mult caracterul personal sau de comuniune interpersonală. Căci bunătatea este proprie persoanei sau comuniunii între persoane și, ca atare, este trăită și de noi în dialog cu Ea și ne atrage tot mai mult. Dar totuși rămâne, în ființa Ei, deosebită de om.

Pe treapta cea mai înaltă s-a înălțat spre Dumnezeu, dintre oameni, Fecioara Maria, iar cea mai mare coborâre a lui Dumnezeu Cel bun spre oameni a fost cea a întrupării Fiului lui Dumnezeu săvârșită în Maica Fecioară și apoi cea prin jertfa Lui de pe cruce pentru noi, jertfă pe care o poartă în El ca faptă a iubirii trăită în veci. Iar dacă bunătatea poate încovoia și copleși legile rigide ale materiei, în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om această copleșire a putut atinge un grad maxim, El asumând umanitatea noastră.

Iar în unirea prin credință, din iubire, cu Hristos, Subiectul absolut, simțim și noi această înălțare continuă în comuniunea cu Cel Atotbun, coborât și El în întâmpinarea noastră. Și această trăire a noastră cu El, bazată pe coborârea Lui la noi, începe în noi la Botez. Această trăire e și o trăire a transcenderii noastre, care include și o transcendere a trupului de către suflet, dar și o transcendere a trupului însuși, străbătut de suflet, dincolo de sine, și, prin aceasta, a omului întreg spre Dumnezeu, Subiectul absolut. Această transcendere o poate realiza orice om ca și chip al lui Dumnezeu sădit în firea lui ca aspirație spre Absolut, pe care-l păstrează și după cădere. Dar la cea mai intensă trăire a lui Dumnezeu, Subiectul absolut, a ajuns Fecioara pentru că El însuși S-a coborât prin sufletul ei în trupul ei, făcându-și chiar un trup propriu din trupul ei. De aceea, ea a ajuns până la trăirea lui Dumnezeu cel transcendent în ea, ca Persoană deosebită de ea, dar unită la maximum cu ea.

În Hristos însă umanitatea a ajuns și mai sus, căci s-a trăit și se trăiește veșnic nu ca persoană deosebită, ci ca umanitate a Subiectului absolut însuși. Ipostasul dumnezeiesc nu-i mai este umanității străin, ci propriu, iar în aceasta trăiește o maximă unire, pe care nu o poate înțelege omul, pentru că nu o poate experia. Să revenim la deosebirea între trăirea bunătății lui Dumnezeu de către om și de către El însuși ca om: omul trăiește această bunătate sporită de mila Lui, Care a binevoit să vină ca om la noi, El o trăiește în mod accentuat prin smerenia ființei Sale, simțind și prin aceasta cât de mult ne depășește Dumnezeu prin bunătatea Lui, și deci simțind chiar în această coborâre superioritatea Lui absolută ca Dumnezeu. Numai Cel înalt Se poate coborî și în simțirea coborârii Lui e prezentă simțirea înălțimii Celui ce S-a coborât.

Sfântul Grigorie de Nyssa arată și prin alte considerații că Dumnezeu este, pe de o parte, bun într-un sens înrudit cu noi, făcuți după chipul Lui, iar pe de alta, într-un sens care depășește tot ce intră sub puterea înțelegerii noastre. Primul lucru îl spune prin cuvintele: „Dacă Dumnezeu este plinătatea bunătăților, chipul Lui propriu nouă stă în a avea toate felurile binelui, adică toată virtutea, înțelepciunea și tot ce se cugetă ca bun, iar unul dintre toate e și a fi liberi și a nu fi supuși vreunei stăpâniri a naturii, și a fi de sine stăpânitori în ceea ce vrem să alegem; căci virtutea este ceva nesupus firii și de bunăvoie, fiindcă virtutea nu poate fi ceva silit și forțat”. Al doilea lucru îl spune Sfântul Grigorie de Nyssa, zicând: „Dumnezeu este prin firea Lui tot ce se poate cugeta că e bine; mai bine zis, este dincolo de tot binele ce se poate cugeta”<sup>54</sup>.

54 *De hominis opificio*, PG 44, 184.

Expresia „Dumnezeu e dincolo de tot binele ce se poate cugeta” nu înseamnă că e altceva decât binele, ci că e dincolo de binele așa cum îl putem cugeta noi. Binele are în Dumnezeu niște trăsături și simțiri neînțelese, necuprinse de noi. Este caracterul Lui necreat și neschimbat. E în aceasta poate cea mai deplină spontaneitate din veci, căci binele nu se face din necesitatea unei legi.

De fapt, în ce ar putea consta „binele necreat” și „binele mai presus de tot ce înțelegem noi ca bine”? Binele, în general, stă în primul rând în a fi în mod plenar. Dacă e așa, Binele suprem e Binele necreat, Care e în veci prin Sine ca o deplină și veșnică spontaneitate și nu se epuizează niciodată în existență și în această calitate a lui. În al doilea rând, Binele constă în a se bucura în mod conștient de existență. Dar bucuria vine din a avea în sine o putere de iradiere eternă, de dăruire nemărginită, de cea mai înaltă calitate și simțire. Acesta este Binele pe Care noi nu-L putem înțelege: existența identică cu puterea de iradiere eternă, inepuizabilă și conștientă sau bucuroasă de această iradiere. Această adâncime de existență dăruitoare neajunsă e un mister, care e neînțeles de noi, căci e inexplicabil prin vreo cauză. Din veci, trebuie să fie în Dumnezeu o pornire fără margini spre dăruire și iubire. De aceea, trebuie să fie în El cineva Care dăruiește totul din această iubire nemărginită și cineva care primește existența plenară din veci, dintr-o astfel de dăruire și iubire. Numai aceasta dă bucuria adevărată și Celui ce dăruiește și Celui ce primește. Dar este mai presus de înțelegere cum poate iubi cineva pe altul din veci și totuși să-i dea el însuși existența, să-i dea totul, să se dea pe sine însuși. Iar bucuria Celui ce dă și a Celui ce primește e deplină când are fiecare pe un al Doilea, sau amândoi pe

un al Treilea care Se bucură împreună cu Cel ce dăruiește și cu Cel ce primește. Deci, în binele dumnezeiesc e implicată Treimea Persoanelor. Doi inși nu se pot bucura deplin unul de altul, dacă nu au pe un al treilea care să se bucure împreună cu fiecare de celălalt.

Infinitatea de existență, înțelegerea de Sine a acestei existențe, dărnicia iubitoare între Persoanele eterne sunt trăsături ale Binelui dumnezeiesc mai presus de înțelegerea noastră, dar dând sens adevărat, pe de altă parte, întregii existențe. Dar noi trăim în noi legătura cu aceste Persoane, dar și o oarecare reflectare a legăturii iubitoare dintre Ele în noi. Căci cum s-ar explica altfel binele din noi? Iar ca și chip și umanitatea are implicate, în binele ei, conștiința bucuroasă și dărnicia iubitoare. Dar nu le are acestea de la sine și în grad nesfârșit, ci simte că binele din ea e de la un Bine plener, existent etern prin El însuși. Simte că ea este ajutată ca să fie bună, ca să facă binele. E o taină și existența omului, dar cu atât mai mare e taina existenței nesfârșite a lui Dumnezeu care există prin Sine, și fără de Care nu se poate explica cea a omului. Omul are nevoie continuă să recurgă la altceva pentru a se explica și simte mereu trebuința unui ajutor superior pentru a fi bun și pentru a face binele. E o conștiință de sine și în om, o conștiință că e bun, dar nu ca în Dumnezeu, Care e conștient de Sine ca fiind de la Sine și ca fiind bun prin El însuși. E o dărnicie și o comuniune și între oameni, dar nu ca în Dumnezeu. Căci oamenii au nevoie de o continuă transcendere în comuniunea lor spre o treaptă mai înaltă, pe când Dumnezeu se află într-o comuniune pe care nu simte nevoia să o depășească, ca să atingă o comuniune mai înaltă. Toate acestea sunt mai presus de înțelegere mai ales în Dumnezeu, căci nu le putem cugeta fără



Dumnezeu. În om, binele se poate întări, dar poate și slăbi. Se poate întări în măsura în care oamenii transcind mai mult spre Dumnezeu, Izvorul binelui din ei. Prin aceasta, el poate spori. Din Dumnezeu se poate câștiga o existență mereu sporită și se poate ajunge la o tot mai mare înțelegere a ei, dar prin aceasta se poate ajunge și la trăirea unui tot mai mare mister al Lui și la un sentiment de dependență tot mai mare de El. Existența lui Dumnezeu este atât de deosebită de a noastră ca oameni, dar în același timp se poate spune că este cea mai plină de sens existență, sau existența prin excelență, nemaitrebuind să întrebi de nimic altceva pentru a o explica. Dar tocmai de aceea este și existența mai presus de orice explicare. De aceea se poate spune că, acolo unde nu se crede în Sfânta Treime, toată realitatea devine fără sens, se relativizează, devine inexplicabilă, insuficientul e confundat cu infinitul, binele cu răul, totul e văzut ca fiind de aceeași valoare și fără valoare, totul e justificabil și contestabil printr-o dialectică inexplicabilă și nesatisfăcătoare. Toate se explică numai prin misterul dător de sens dar, în același timp, mai presus de înțelegere al Sfintei Treimi. Dacă Tatăl nu mai e Tată etern, nici eu nu mai sunt eu însumi pentru veci, ci devin mereu altul, sau nimic. Dar pe Tatăl etern nu-L pot explica din nimic altceva. Totul se afirmă și totul se neagă unde nu e acest Tată. Dacă toate apar dintr-o esență unică, ea este și izvorul războiului dintre ele și, în acest caz, nimic în existență nu mai are vreun sens. Inexplicabilul Sfintei Treimi are un sens, inexplicabilul războiului întreținut de acea esență n-are niciun sens.

Cele spuse despre bine pot fi aplicate și raportului umanității lui Hristos cu dumnezeirea Lui. Hristos trăiește în umanitatea Sa o existență dăruită de dumnezeirea Sa și

umanitatea este capabilă să o primească, având în aceasta o oarecare înrudire cu dumnezeirea, dar fiind și deosebită de ea. Umanitatea Lui are toată tăria la care poate ajunge umanitatea omenească, dar o are din plinătatea Lui neclintită și veșnică. Inexplicabilul Sfintei Treimi dă un sens tuturor; cel al esenței din care ar ieși războiul lor nu le dă niciun sens. Inexplicabilul Sfintei Treimi e mai presus de înțelegere; al esenței născătoare a războiului e contrar înțelegerii și rațiunii. Inexplicabilul Sfintei Treimi e un apofatic luminos, izvorător al binelui, care ne bucură; cel al esenței producătoare de război e un apofatic întunecat, izvorător al răului, care nu e acceptat decât de silă. Dumnezeirea pe care Fiul întrupat o are din Tatăl Se trăiește ca cel mai înalt bine care-l poate bucura pe om, deci binele trăit de om își are izvorul în dumnezeirea Lui. Iar Iisus își trăiește cu umanitatea Sa dumnezeirea Sa, pline amândouă de bucurie filială pentru Tatăl.

Aceste adâncimi inexplicabile ale existenței, fiind adâncimi ale binelui, nu opun pe Dumnezeu omului, nu-L împiedică pe Dumnezeu Cuvântul să-Și facă umanitatea proprie Ipostasului Său, nici să-Și trăiască dulceața bunătății Lui ca Dumnezeu prin umanitatea asumată de El, făcută și ea pentru bine și capabilă de a se bucura de bine. Chiar faptul că dumnezeirea Lui se știe dăruită în asemenea măsură umanității o face să-și trăiască dulceața bunătății ei, dar face și umanitatea Lui să trăiască această dulceață de care e însetată, și s-o manifeste în dăruirea ei către dumnezeire. Dar noi nu putem experia toată dulceața bunătății dumnezeiești, trăită omenește de Hristos, însă o experiem în parte. Iar bunătatea aceasta e plină de sensuri, pe care de asemenea nu le putem înțelege deplin. De aceea, noi

nu putem cunoaște nici toată bogăția de sensuri a bunătății dumnezeirii cunoscute de umanitatea lui Hristos, cunoașterea noastră fiind departe de cunoașterea și înțelegerea pe care o are El, ca om, despre Sine, ca Dumnezeu.

Dar poate cunoaște El dumnezeirea Lui și toată plinătatea ei prin umanitatea Lui? Întrucât este același Subiect al dumnezeirii și al umanității, nu se poate spune că, cu o parte a *Eului Său*, cunoaște dumnezeirea Sa și toate ale ei, iar cu alta nu le cunoaște. Dar cu umanitatea Lui își cunoaște adâncimea dumnezeiască și toate ale ei în modul propriu umanității, lărgită și adâncită la maximum, dar nu desființată. El are cunoștința că umanitatea Sa e unită în aceeași Persoană cu dumnezeirea Sa și trăiește dumnezeirea ca Izvorul a toată cunoștința, puterea, bucuria și adâncimea umanității Sale. El nu-și vede umanitatea confundată cu dumnezeirea, dar nici nepărtașă, în modul ei propriu, la unele dintre bunurile dumnezeirii. El trăiește umanitatea Lui și o vede deschisă, fără îngustare, bunătății, iubirii și înțelegerii dumnezeirii, dar conștientă că acestea nu sunt ale ei prin fire, ci se revarsă în ea din dumnezeire. El trăiește cu umanitatea Sa în orizontul infinit care e propriu dumnezeirii Lui, dar nu e propriu și ei prin fire.

Își simțea umanitatea ridicată la treapta de umanitate a Persoanei Sale dumnezeiești, dar înainte de moarte trăia și slăbiciunile ei apărute de pe urma păcatului, dar pe care totuși le biruia neconținut. De aceea, simțea umanitatea Sa făcând încă eforturi în această direcție, căci ea își păstra voia și lucrarea ei omenească. Nu trăia confundarea ei cu dumnezeirea Sa. Trăia în Sine transcenderea umanității Sale până la treapta de umanitate a Sa (ca *Ipostas dumnezeiesc*), dar trăia și voința și setea ei, ajutate de *Ipostasul ei*

dumnezeiesc, de a urca și mai mult în această transcendere spre transfigurarea ei deplină și trăirea, cu ea, a dumnezeirii Sale. Aceasta se făcea prin voia ei, prin care se depășea mereu. Dar această transcendere a ei se va realiza deplin prin primirea morții pe cruce și, în mod culminant, prin biruirea morții prin înviere. Dar nici prin înviere nu se va confunda umanitatea cu dumnezeirea, de care se va simți desăvârșit străbătută și transfigurată în starea de înviere. Umanitatea Lui nu se pierde în dumnezeire, în sens panteist, în veci, deși ea se îndumnezeiește la culme. Ea trăiește fericirea supremă a omeneșului în unire maximă cu dumnezeirea în aceeași Persoană și El însuși, ca Ipostas dumnezeiesc, trăiește această fericire a umanității Sale. El trăiește infinitatea fericirii dumnezeiești, dar și participarea în formă omenească la această fericire.

Hristos trăiește, cu umanitatea Sa, iubirea infinită față de om a dumnezeirii Sale, deci nu ca iubire pe care o are de la această umanitate, ci ca revărsată în ea din dumnezeirea Sa. Dar trăiește această iubire și față de frații Săi, cunoscând în același timp toată nevoia lor de iubire. Concomitent, cunoaște și iubirea umanității Sale față de Dumnezeu, odată ce ea s-a umplut de puterea iubitoare adusă ei de dumnezeirea Sa. Și această iubire față de Dumnezeu din partea umanității Sale o comunică și celorlalți oameni, frați ai Săi, și prin aceeași umanitate a Sa o înțelege, rămânând ca aceștia să și-o însușească și prin efortul lor, fiecare în gradul în care s-a străduit, pe care El de asemenea îl înțelege. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că prin toate privirile omului se vede mintea lui: „La fel se poate minuna cineva și de lucrarea privirilor. Căci și prin ele mintea lucrează asupra celor din afară ale trupului și atrage spre sine chipurile celor



văzute, imprimând în sine pecetea celor văzute.”<sup>55</sup> Dar în Hristos, mintea care aduna prin ochii trupului imaginile celor din afară a fost făcută mintea Ipostasului dumnezeiesc. Se poate deci spune că prin ochii lui Hristos privește Cel ce e totodată Dumnezeu, deci El îi privește pe oameni ca pe frații Săi, cu înțelegere de Frate întru umanitate. Umanitatea este ridicată în El la calitatea de organ și mediu suprem al dumnezeirii, al înțelegerii simțitoare și iubitoare a oamenilor de către Dumnezeu întrupat ca om.

Și cine poate privi cu mai multă înțelegere la oameni decât Omul care e în același timp Dumnezeu? Ce ochi se puteau umple de atâta milă față de oameni, dacă nu ochii Omului care era totodată și Dumnezeu? Și cine le putea arăta atât de multă înțelegere și le putea comunica aceasta prin modulațiile glasului Său, dacă nu Omul care era totodată și Dumnezeu? S-a spus că Dumnezeu S-a făcut Om ca să îndumnezeiască pe om. Dar nu trebuie să trecem așa de ușor peste partea întâi a afirmației. Dumnezeu S-a făcut atât de mult Om, cât l-a îndumnezeit pe om. Adică, pe cât de mult s-a îndumnezeit omenescul lui Hristos, pe atât de mult S-a înomenit dumnezeirea Lui. Dar nici dumnezeirea Lui nu ieșea din firea ei, nici umanitatea Lui, ci fiecare se arăta ca ea însăși cu atât mai mult, cu cât o făcea pe cealaltă mai mult mai asemenea ei. Omul e cu atât mai îndumnezeit, cu cât e mai om, și Dumnezeu Se arată cu atât mai Dumnezeu cu cât Se apropie mai mult de umanitate. Cu cât Dumnezeu Se face Om mai mult, cu atât Se arată mai mult ca model al omului, plin de iubirea pe care vrea s-o aibă și omul. De asemenea, cu cât mai mult se face omul Dumnezeu

---

<sup>55</sup> *De hominis opificio*, PG 44, 142.

prin unirea cu Dumnezeu, cu atât mai mult se arată ca om, așa cum îl vrea Dumnezeu. Cu cât e Dumnezeu mai aproape de om prin iubire, cu atât e mai luminoasă arătarea dumnezeirii Lui.

Știm că sufletul simte înțepăturile trupului, căci trupul singur n-ar putea simți durerea lor. Dar pe linia sufletului lui Hristos se întinde, dincolo de el, dumnezeirea Lui, strâns unită cu sufletul și, prin el, cu trupul. Oare nu simte durerile trupului Ipostasul dumnezeiesc prin și împreună cu sufletul Lui omenesc? N-a simțit pe cruce aceste dureri sufletul Ipostasului lui Hristos, care nu era numai al dumnezeirii, ci și al trupului Său? Dacă prin ochii trupului nostru mintea își descoperă durerile ei pentru alții, oare prin ochii Ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos nu se vedeau durerile trupului purtător al umanității, dureri trăite pentru noi cu simțirea Lui omenească? Dar durerile văzute prin ochii lui Hristos nu erau durerile Subiectului Său, Care era totodată Subiect dumnezeiesc? Putem spune că nimeni n-a compătimit și nu compătimizește mai mult ca Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om din iubire pentru noi. De aceea, nimeni n-a pățimit mai mult pentru noi, în trupul său, ca Fiul lui Dumnezeu Cel făcut om pentru noi. Acesta este sensul expresiei „Unul din Treime a pățimit cu trupul”, pentru care au luptat cu mare energie călugării daco-romani din Dobrogea, la începutul secolului al VI-lea, și care, până la urmă, s-a impus ca hristologie a Bisericii. În toate acestea se vede sensul viu, concret, al „coborârii” lui Dumnezeu la noi.

El își arată autoritatea supremă dându-ne porunci ce ni se impun, dar acestea sunt poruncile iubirii, pe care o manifestă întâi El însuși ca nimeni altul. Ne poruncește să ne iubim unii pe alții, cum ne iubește El pe noi. Iar prin

aceasta ne cere să ne înțelegem unii pe alții și să ne acordăm unii altora cea mai mare prețuire, cum ne înțelege și cum ne acordă această prețuire El însuși. Dar iubirea ne face, în același timp, liberi față de noi înșine și de toate și ne cere, ca și condiție pentru ea, libertatea.

Ne cere să ne smerim și să fim blânzi, dar ne dă și puterea necesară spre aceasta prin pilda Lui. Ne cere să luăm jugul Lui, dar acesta este jugul smereniei și blândității Lui susținute de libertatea pe care ne-o întărește El. Și, pentru o conștiință accentuată, nu există jug mai izvorâtor de responsabilitate decât jugul smereniei și al blândității libere. Nu ne cere să fim și să facem decât ceea ce este și ce face El. Dar nu e poruncă mai puternică decât aceea pe care o împlinește Cel ce o dă. Ne cere să ne eliberăm de patimile noastre, prin care suntem robii noștri și robim pe alții, dar face aceasta prin pilda și prin puterea libertății Lui, afirmată prin răbdarea și prin înfrânarea Lui. Și prin aceasta ne dă puterea să ne eliberăm și noi și ni se ia orice drept de sustragere de la acestea, prin scuza că prin această poruncă voiește să ne facă robii Lui. Manifestă astfel autoritatea Celui ce vrea să participăm și noi la puterea și libertatea Lui prin iubire și smerenie. În El se realizează întrepătrunderea contrastelor celor mai extreme: a dumnezeirii cu creația, sau cu omul constând din suflet și trup, care e atât de slab în putere. El își ia un chip supus în fața actelor dușmanilor din afară, ca să poată simți durerile fraților Săi și să poată fi răstignit pentru ei. Dar unește cu această stare de obiect voluntar al lor simțirea de Subiect liber absolut, Care primește El însuși să Se aducă jertfă și să suporte durerile și moartea, ca să le biruiască, dându-ne și nouă această putere. În toate ni Se arată ca Absolutul personal al iubirii, Care suportă

toate de bunăvoie, ca să le biruiască pe toate, vrând să ne unească cu El în această calitate a Lui.

Toate acestea ni-L fac accesibil, dar simțit ca Subiect plin de o putere mai presus de noi. Îl trăim ca Absolutul personal, dar simțim în umanitatea asumată de El trăirea de către El a slăbiciunii noastre în mod benevol și, prin aceasta, simțim compătimirea Lui reală și înțelegătoare, căci Se supune voluntar tuturor durerilor pentru noi. Îl știm ca pe Cel ce e mai presus de orice stăpânire, dar primind benevol pentru noi pătimiri mai mari decât cele pe care le purtăm noi. Tocmai în această apropiere benevolă a Lui de noi, mai mult decât a oricărui om, tocmai în înțelegerea extremă a Lui pentru noi Îl simțim ca Absolutul personal al iubirii, Care stă, ca Ipostas, la temelia umanității Lui și a noastră. Simțim realizată în El cea mai înaltă culme a umanității, pentru că e susținută de Ipostasul Lui dumnezeiesc. Îl simțim ca vârf spre care trebuie să tindem ca oameni în veci, fără să ne putem identifica niciodată cu El. El este viitorul nostru etern, perspectiva nesfârșitei noastre umanizări, echivalentă cu îndumnezeirea.

Acest Absolut, luând fața noastră omenească, a făcut-o supraomenesc de omenească, prin faptul că e fața omenească a Absolutului nesfârșit în iubirea Lui. Dar a făcut fața noastră atât de supraomenesc de omenească în Sine, pentru a ne atrage și pe noi spre această stare a ei. Dar tocmai prin aceasta a făcut-o iubită de Tatăl ceresc, căci e fața Fiului Unul-Născut al Tatălui. S-a făcut, și prin fața omenească, tot așa de iubit de Tatăl ceresc, ca și în calitatea de Fiu de o ființă cu El.

Aceasta nu numai pentru că în umanitatea Lui e întâipărită o iubire dumnezeiască față de noi, accesibilă nouă, ci și pentru că, rămânând Fiul Tatălui în această calitate de



om, a rămas și în această calitate în iubirea din veci față de Tatăl, pe care imprimând-o și umanității Sale, a făcut ca iubirea din veci a Tatălui față de El, ca față de Fiul Unul-Născut, să fie și o iubire față de El în calitatea Lui de om. Aceasta, pentru ca Tatăl să iubească pe toți cei iubiți de Fiul Său întrupat, Cel ce S-a făcut frate al lor, și ca toți să-L iubească pe Tatăl Lui ca pe Tatăl lor.<sup>56</sup> Căci Fiul întrupat, câștigându-ne iubirea față de El prin iubirea pe care ne-o arată, ne câștigă și iubirea față de Tatăl Său, hrănită din iubirea pe care o are El față de Tatăl Său.

În Fiul întrupat Care ne iubește Îl vedem pe Tatăl Lui care-L Îl iubește din veci și ne iubește și pe noi, și Care L-a trimis pe Fiul Său să câștige – prin iubirea Lui, ca om, față de Tatăl Lui – și iubirea noastră de fii față de El, ca Tată al Fiului, dar și iubirea față de Fiul, ca Unul ce S-a făcut Frate al nostru.

Iar iubirea aceasta față de Fiul Tatălui și față de Tatăl însuși îi pune pe toți în comunicare cu Absolutul personal al Sfintei Treimi. Dar numai în iubirea noastră, care nu cade niciodată, trăim iubirea absolută a Persoanelor Sfintei Treimi, dăruită și nouă. Numai având-o pe ea, avem fericirea și siguranța valorii noastre eterne, valoarea nerelativă a persoanei proprii și a celorlalți. Fiul, iubind pe Tatăl și ca om în modul absolut, cum Îl iubește din veci ca Dumnezeu, ne ajută să-L iubim și noi pe Tatăl cu această iubire, iar Tatăl, iubind pe Fiul ca om cu iubire absolută din veci, ne iubește și pe noi cu această iubire, dând o valoare absolută persoanelor omenesti și făcându-le să-și acorde și ele această

---

<sup>56</sup> Olivier CLEMENT, *Questions sur l'Homme*, Stock, Paris, 1973, vorbește chiar de „sacramentul fratelui”, căci prin omul iubit, în curăție, transpare și uneori Se comunică Fiul lui Dumnezeu.

valoare, iubindu-se cu iubirea cu care le iubește Tatăl ce-  
resc, cu iubirea cu care El Îl iubește pe Fiul Său Unul-Năs-  
cut și cu care ne iubește Acesta, ca Cel făcut Frate al nostru.

Dar aceasta nu anulează modul specific omenesc al iu-  
birii Fiului întrupat față de Tatăl și modul omenesc în care  
noi Îl iubim în Fiul pe Tatăl, potrivit cu care ne iubește și  
Tatăl pe noi. Căci Fiul și Tatăl voiesc ca noi să fim oameni în  
veci și ne iubește în această calitate. Fiul însuși S-a coborât  
pentru veci la această calitate a noastră, dar prin ea ne-a  
ridicat pe noi la calitatea Lui de Fiu iubit din veci de Tatăl  
și iubitor al Tatălui. Iubirea Fiului și a Tatălui față de noi ne  
confirmă în umanitatea noastră. Ei arată că Se bucură să ne  
iubească pe noi ca oameni, dar în gradul absolut, și voiesc  
ca noi să-I iubim pe Ei, în calitatea noastră de oameni, dar  
ca pe Absolutul. Noi păstrăm modul omenesc al iubirii și  
Fiul își însușește acest mod omenesc al iubirii față de Tatăl,  
iar Tatăl se bucură de iubirea noastră omenească față de El,  
însușită și de Fiul Lui, iubindu-ne și El pe noi, ca pe Acela.

#### **4. Moartea jertfelnică a lui Hristos: cea mai mare coborâre a Lui la noi, în timp, și cea mai mare apropiere a Lui ca om de Tatăl, și jertfa noastră în Hristos: cea mai mare unire între noi și Dumnezeu, în timp**

Moartea, în care se sfârșește fiecare viață omenească  
de pe pământ, nu a putut fi imprimată umanității de către  
Creatorul ei. Dumnezeu nu a putut crea pe oameni – ca  
ființe cunoscătoare și cu puteri transformatoare în lume,

ca ființe capabile de o nesfârșită înaintare în bine – spre a muri. Moartea s-a introdus prin despărțirea lor voluntară de Dumnezeu, Izvorul vieții. Iar odată introdusă, nu mai putea fi îndepărtată din lume de către ei înșiși, oricât de mult ar fi voit. Însă nici Dumnezeu nu putea să accepte moartea ca sfârșit definitiv al oamenilor. De aceea întreprinde El însuși învingerea ei. În acest scop Se face om Însuși Fiul lui Dumnezeu, ca să învingă moartea în umanitatea Sa, pentru oameni. Dar nu o învinge neprimind-o, căci biruința asupra ei nu putea fi completă decât câștigată chiar de către Cel asupra Căruia s-a exercitat puterea ei până la capăt. Numai așa s-a putut imprima în firea omenească a tuturor puterea biruitoare asupra morții.

Astfel, Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, folosește chiar moartea pentru a învinge moartea. El întoarce rostul morții: în loc de mijloc de trecere la cel mai redus grad de viață, ea e folosită de El ca mijloc de biruire a morții și de intrare ca om în viața veșnică. Dumnezeu dă astfel, în Fiul Său Cel întrupat, un rost pozitiv chiar morții.

În acest scop, îi dă întâi rostul pozitiv de a evidenția și susține, prin suportarea perspectivei ei și a ei înșăși de către om, adevărul unei vieți mai înalte. Acest adevăr îl afirmă mai întâi Fiul prin viața și prin cuvântul Său. Prin aceasta El își atrage moartea violentă din partea unei forțe publice care păzește și vrea să mențină ordinea vieții omenești la nivelul existent. El își atrage moartea pentru că nu Se conformează interdicțiilor puse de această forță în calea chemării oamenilor spre o viață mai înaltă, de mai sinceră împlinire a datoriilor lor față de Dumnezeu și față de aproapele. Forța aceasta pedepsește uneori cu moartea pe cei ce nu se supun legilor ei. Dar îi pedepsește și pe cei ce îi

cheamă pe oameni la o viață mai înaltă, o viață prin care să depășească compromisurile tolerate de această orânduire. Astfel, din jertfa vieții Sale, Hristos face un mijloc de atragere a oamenilor spre o viață de relații mai frățești între ei, prin iubirea arătată de El lui Dumnezeu și oamenilor.

Dar adevărul pe care-l propovăduiește și pentru care suferă Hristos moartea nu constă numai din atât. El suferă moartea pentru că Se prezintă ca Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat venit să-i scape pe oameni de moarte prin moartea Sa. O spune aceasta de mai multe ori: „Că așa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*Ioan 3, 16*); sau: „Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-Și dea sufletul ca răscumpărare pentru mulți” (*Matei 20, 28; Marcu 10, 45*). Același lucru îl dă de înțeles de câte ori spune că „va fi dat la moarte, dar a treia zi va învia” (cf. *Matei 16, 21; 20, 18-19*). Dar dacă va fi dat la moarte pentru neamul omenesc (cf. *Ioan 11, 50-52*), fiind nu numai om, ci și Dumnezeu, desigur că tot pentru el va învinge moartea. Tot despre învingerea morții prin moartea Sa pentru toți vorbește Iisus, după Sfântul Evanghelist Ioan, și când spune: „Iar Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine. Iar aceasta zicea, arătând cu ce moarte avea să moară” (*Ioan 12, 32-33*). Despre biruirea morții prin moartea Sa grăiește Iisus și când zice: „Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica” (*Ioan 2, 19*). Căci Sfântul Evanghelist Ioan adaugă: „Iar El vorbea despre templul trupului Său. Deci, când S-a sculat din morți, ucenicii Lui și-au adus aminte că aceasta o spusese și au crezut Scripturii și cuvântului pe care îl spusese Iisus” (*Ioan 2, 21-22*).



Că va suporta moartea pentru mulți, pentru ca și viața cea nouă la care se va ridica după moarte prin biruirea ei să fie în folosul oamenilor, o spune Mântuitorul și la Cina cea de taină, declarând: „Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor” (*Matei 26, 27-28*).

Iisus a fost deci dat la moarte mai ales pentru că susținea că e Fiul lui Dumnezeu, Care a venit să scape lumea de moarte prin moartea Lui. Voința forței publice de a-L supune morții s-a întâlnit cu voința Sa de a primi moartea pentru a o birui.

Era inevitabil ca o societate în care religia era întemeiată pe ideea unui Dumnezeu Care nu Se poate face om ca să moară pentru oameni, ca o societate care nu putea înțelege aceasta și nu putea admite să i se zdruncine ordinea întemeiată pe credința într-un astfel de Dumnezeu să dea la moarte pe Cel ce contrazicea fundamentul ordinii ei, precum era inevitabil ca Dumnezeu Cel întrupat să învingă moartea acceptând-o, nu ferindu-se de moartea care I se impunea ca mijloc de a învinge moartea. Dacă n-ar fi făcut-o, ar fi lăsat mai departe pe oameni în ideea că moartea care așteaptă pe orice om este o încheiere definitivă a vieții.

Prin moartea Lui, Hristos oferea umanității o unire maximă cu Absolutul, unire pe care reprezentanții oficiali ai respectării lui Dumnezeu de la distanță nu o puteau crede. Era absurd pentru ei să accepte ideea că se poate învinge moartea de către cineva care este supus morții ca orice om muritor. Forța aceasta voia să arate oamenilor, prin moartea ce I-o impunea, că Hristos nu este Dumnezeu și nu poate învinge moartea, spre a nu se slăbi ordinea întemeiată pe o distanțare a lui Dumnezeu de lume. Iar El voia

să le arate că, chiar acceptând moartea, este totuși Dumnezeu, pentru că o acceptă ca să o învingă.

Apostolii, după ce L-au văzut pe Hristos înviat, s-au convins în mod neîndoielnic că El a învins moartea pentru El și pentru toți, și prin aceasta îi poate atrage pe toți la Sine și la Tatăl, întrucât i-a împăcat cu Dumnezeu de Care se înstrăinaseră prin păcat. Dar s-au convins și de faptul că El este cu adevărat Dumnezeu și că Dumnezeu nu este indiferent față de moartea care stăpânește asupra oamenilor și nici lipsit de puterea de a-i scăpa pe oameni de ea.

Sfântul Apostol Pavel spune: „Dar Dumnezeu își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși. Cu atât mai vărtos deci, acum, fiind îndreptați prin sângele Lui, ne vom izbăvi prin El de mânie. Căci dacă, pe când eram vrăjmași, am fost împăcați cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, cu atât mai mult, împăcați fiind, ne vom mântui prin viața Lui” (*Romani 5, 8-10*).

Această semnificație a morții lui Hristos, ca mijloc de împăcare a noastră cu Dumnezeu și de îndreptare a noastră, nu poate fi redusă la faptul că, prin primirea ei, Hristos ne-a pus la inimă o învățătură oarecare a Lui, cerându-ne și dându-ne curaj să ne punem viața pentru ea. Această învățătură constă tocmai în aceea că ne face să știm în mod sigur că El ne-a mântuit de moarte prin moartea Lui, întrucât este cu adevărat Dumnezeu. El ne dă putința, prin moartea acceptată și biruită de El, să ne mântuim „de moarte”, adică să ne împărtășim de viața Lui, la care a intrat prin înviere. Din starea la care s-a ridicat umanitatea Lui prin biruirea morții vine în noi harul, care nu ne aduce numai vestea că suntem îndreptați în fața lui Dumnezeu, ci ne face drepti, nemaifiind

supuși fără voie păcatului (cf. *Romani* 5, 19). Cu alte cuvinte, din starea la care S-a ridicat El prin moarte, învingând-o, ne vine și nouă „moartea păcatului”, sau puterea de a nu mai trăi în păcatele ce ne duc la moartea definitivă (cf. *Romani* 6, 2), ci de a ajunge prin unirea cu El și, prin El, cu Tatăl Său la învierea cu trupul întru fericirea veșnică. Căci El a învins moartea nu numai pentru că a fost Dumnezeu, ci și pentru că umanitatea Lui a fost fără de păcat și pentru că a fost unită cu Dumnezeu, sau chiar Îl avea pe El ca Ipostas, iar unirea aceasta s-a desăvârșit în biruirea morții.

Această semnificație a morții lui Hristos o prezintă Sfântul Apostol Pavel și mai direct în *Coloseni* 1, 21. Căci aici spune, și mai direct, că împăcarea adusă nouă prin moartea lui Hristos depășește împăcarea juridică, arătând că moartea lui Hristos nu este numai o plată achitată lui Dumnezeu de Fiul Său făcut om, pentru ofensa sau nesocotirea pe care l-am arătat-o prin neascultare, ci mai ales o reîntărire produsă în ființa noastră prin dăruirea ei lui Dumnezeu, iar acest lucru Îi place lui Dumnezeu. Chiar prin moartea suportată cu umanitatea Sa, Hristos S-a arătat pe Sine că ține, ca om, mai mult la Dumnezeu decât la lucrurile lumii și chiar la viața Sa în lume. Iar prin tainica noastră unire cu Hristos Cel mort cu trupul față de aceste lucruri, ne însușim și noi moartea Lui față de cele ale lumii, prin care păcătuim, alipindu-ne și noi de Dumnezeu și, prin aceasta, sfințindu-ne. E o mutație radicală care se produce în umanitate prin reîntărirea în legătură cu Dumnezeu. „Dar pe voi, care oarecând erați înstrăinați și vrăjmași cu mintea voastră, arătați în faptele viclene, acum v-a împăcat prin moartea (Fiului Său) în trupul cărnii Lui, ca să vă pună înaintea Sa sfinți, fără de prihană și nevinovați” (*Coloseni* 1, 21-22).

În acest mod, Hristos a transformat moartea, din pedeapsă pentru păcat, în mijloc de înălțare a umanului la Dumnezeu și de întărire a lui. Ea devine jertfa prin care omul reîntărit spiritual se reunește cu Dumnezeu și cu semenii săi în iubire, iar prin aceasta se sfințește.

Moartea suportată de Hristos creează în noi, dacă ne unim cu El, o stare nouă, de încetare a alipirii egoiste și pătimășe la cele ale lumii și de dăruire Tatălui și voinței Lui de a ne iubi unii pe alții. Iar aceasta ne dă tăria biruirii morții.

Acest lucru îl spune Sfântul Apostol Pavel în *Filipeni* 3, 10-11, declarând că, prin credință, eu vreau „să-L cunosc (să-L experiez – *n.n.*) pe El și puterea învierii Lui (putere ce vine din starea Lui înviată – *n.n.*) și să fiu primit părtaș la patimile Lui, făcându-mă asemenea cu El în moartea Lui (imprimând în mine starea spirituală a morții Lui – *n.n.*), ca, doar, să pot ajunge la învierea cea din morți”. Cine voiește să ajungă la învierea reală cu Hristos trebuie să trăiască și moartea lui cu El. E vorba, mai întâi, nu de o moarte ca despărțire a trupului de suflet, ci de o stare în care trupul e mort față de toate faptele care-l înstrăinează pe om de Dumnezeu.

În acest sens, în *Epistola către Evrei* 10, 12-14, se spune: „Acesta, dimpotrivă, aducând o singură jertfă pentru păcate, a șezut în vecii vecilor de-a dreapta lui Dumnezeu, și așteaptă până ce vrăjmașii Lui vor fi puși așternut picioarelor Lui. Căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la desăvârșire veșnică pe cei ce se sfințesc”. Aceasta o spune Sfântul Apostol Pavel după ce a vorbit de jertfa repetată în fiecare an de arhiereul din Vechiul Testament.

Astfel, moartea este ea însăși poarta de intrare a umanității lui Hristos – și, după ea, și a celor ce se unesc cu El



– la starea de supremă întâlnire cu Dumnezeu, de desăvârșită intimitate cu El, o stare care rămâne ca atare în Hristos și în care îi ridică tot mai mult și pe cei ce își însușesc, prin unirea cu El, moartea Lui. E o stare de deplină transcendere a umanului la Dumnezeu cel absolut în viața Lui, sau independent de toate.

Moartea lui Hristos este desființarea afectelor, ca urmări ale păcatelor, în umanitatea Lui. Iar alipirea la El ne dă putere și nouă, încă în cursul vieții acesteia, să ne eliberăm în parte de puterea acestor afecte, sau puterea de a ne înfrâna de la păcatul prilejuit adeseori de ele. Moartea este pentru Hristos ca om o biruire a morții, ca ultima consecință a păcatului și o deschidere a căii spre înviere, iar pentru noi, prin alipirea la El în Botez, începutul căii de biruire a afectelor și de pregătire pentru a trece prin moartea trupească, atunci când va veni, la fericirea unei mai mari apropieri de Dumnezeu cu sufletul și, la sfârșitul chipului acesta al lumii, la învierea cu trupul.

Hristos înlătură afectele în umanitatea Sa, suferindu-le până la capăt cu tărie pe cele de durere, și refuzând cu aceeași tărie pe cele de plăcere; El le biruie cu contribuția umanității Sale, întrucât aceasta are, în nepăcătuirea ei pentru faptul că este umanitate a Ipostasului dumnezeiesc, puterea de a le suporta pe unele și de a le refuza pe altele până la capăt, istovindu-le puterea prin puterea Lui de răbdare sau de refuz.

Moartea lui Hristos este, în realitate, o omorâre a morții – înțeleasă ca închidere în îngustimea opacă a vieții în trup și în lume, a vieții care, după scurte plăceri, duce la moartea definitivă. Moartea lui Hristos, și a noastră în unire cu El, Care a murit și a înviat, e transcenderea totală spre

unirea cu Dumnezeu: pentru Hristos ca om, spre unirea desăvârșită; pentru noi, spre o unire tot mai mare, până la unirea deplină cu Hristos și cu Tatăl prin înviere. Pe Hristos, moartea ca jertfă L-a așezat ca înviat de-a dreapta Tatălui, lucrând de acolo, cu iubirea maximă arătată față de noi pe cruce, la veșnica desăvârșire a celor ce cred și la supunerea definitivă sau la privarea totală de putere a vrăjmașilor Lui, adică a demonilor și a celor ce nu vor crede în El. Celor ce cred le poate da, în cursul acestei vieți, și putința să se schimbe, iar demonilor le ia puterea, în sensul că cei ispitiți de ei pot să lupte în această viață împotriva lor și să devină tari spiritual.

Omorârea morții noastre – înțelesă ca închidere în îngustimea și în întunericul vieții opace în lume și în trup, și ca moarte finală cu trupul – a luat puterea din omorârea morții în Hristos prin învierea Lui. Aceasta se spune în *Epistolele Sfinților Apostoli*. Ele descriu starea de dreptate ca echivalentă cu această omorâre a morții de către cei ce se unesc cu Hristos. Celor scăpați de moarte, înțelesă ca o astfel de opacitate, li Se face transparent Fiul lui Dumnezeu Cel nemuritor, întrupat ca om și înviat, Care le comunică viața Lui odată cu puterea de a se comunica și ei altora.

Sfântul Apostol Pavel spune: „Iar acum harul iubirii lui Dumnezeu s-a dat pe față prin arătarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Cel ce a nimicit moartea și a adus la lumină viața și nemurirea prin Evanghelie” (2 *Timotei* 1, 10). Nimicind moartea, El a desființat și puterea întunericului dușman care-i ducea spre moarte pe cei ce trăiau, potrivit ispitei lui, o viață opacă, robită, despărțită de Dumnezeu. „Deci, de vreme ce pruncii (dați lui Hristos de Dumnezeu – *n.n.*) s-au făcut părtași sângelui și trupului, în același fel

și El S-a împărțășit acestora, ca să surpe prin moartea Sa pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul” (*Evrei 2, 14*). El a putut învinge moartea și pe susținătorul ei chiar prin umanitatea Sa, pentru că, chiar în starea Sa de muritor, prin umanitate avea transparența pentru și comunicarea iubitoare cu Dumnezeu Tatăl, deoarece, ca și purtător dumnezeiesc al ei, sau ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, era lipsit în această umanitate de păcatul despărțitor de Dumnezeu Tatăl. De aceea, El n-a fost învins definitiv de moarte, ca de o putere nimicitoare mai tare ca El, ci a gustat-o numai, și aceasta pentru frații Săi. Sfântul Chiril al Alexandriei o socotește ca un somn. Iar biruind-o prin umanitatea Sa, nu fără colaborarea acesteia, această biruință a adus slavă umanității Lui și, prin ea, tuturor celor ce, în unire cu El, se vor ridica prin moarte la lumina vieții eliberate de nonsens, sau de întunericul morții definitive: „Pe Cel micșorat cu puțin față de îngeri, pe Iisus, Îl vedem încununat cu slavă și cu cinste, din pricina morții pe care a suferit-o, astfel că, prin harul lui Dumnezeu, El a gustat moartea pentru fiecare om. Căci ducând pe mulți fii la mărire, I se cădea Aceluia, pentru Care sunt toate și prin Care sunt toate (Tatălui – *n.n.*), să desăvârșească prin pătimire pe Începătorul mântuirii lor” (*Evrei 2, 9-10*).

Moartea I-a adus lui Hristos preainălțarea umanității (cf. *Filipeni 2, 9*), nu ca o plată dată din exterior, ci prin însăși suportarea ei, sau prin faptul că puterea acestei suportări în acțiune a fost trecerea spre viața biruitoare a morții (pasca).

Chiar prin pătimire și moarte, Hristos învinge pătimirea și moartea, dovedindu-Se mai tare ca ele. Aceasta nu numai pentru că umanitatea Lui era în comunicare conștientă neîmpiedicată cu Dumnezeu, fiindcă era nepăcătoasă,

ci și pentru că El a primit pătimirea și moartea umanității Sale nu pentru Sine, ci din milă atotgeneroasă, și deci plină de putere, pentru frații sau pentru copiii Săi. Acestea n-au avut, în El, puterea să-L împingă la păcat, pentru că nu și-au avut originea în vreun păcatul personal, care arată o slăbiciune a firii, ci au fost simple prilejuri de suferire altruistă pentru ceilalți, dar și de biruire a lor prin răbdarea lor cu toată tăria. Ele n-au fost ocazii de a-L face și mai ne-transparent pe Dumnezeu umanității. Prin suportarea lor S-a arătat și mai înțelegător și mai milos pentru frații Săi în umanitate și le-a dat pilda și puterea de a lupta și ei pentru eliberarea de sub robia slăbiciunii trupului, prin alipirea la Dumnezeu, Izvorul tăriei spirituale și al libertății. Căci, din milă pentru alții, a luat putere și a dat putere pentru răbdarea și biruirea durerilor și morții. Fiindcă cel milos se depășește pe sine din dragoste, până la a pătimi și suporta moartea pentru alții cu tărie. Mila și dragostea sporesc puterile de răbdare a pătimirii și a morții. Iar în Hristos, Care e și Dumnezeu, răbdarea din milă a avut atâta putere, încât a copleșit patima și L-a ridicat din moarte.

În pătimire și în jertfa vieții pentru alții, ajung chiar eu dincolo de mine. Și chiar când nu o fac cu conștiința că mă îndrept spre Dumnezeu, tot mă îndrept spre El prin tăria spiritului. Cu atât mai mult, când o fac cu conștiința că mă adresez lui Dumnezeu pentru frații mei. Hristos S-a scufundat cu umanitatea Sa, plină de iubire pentru frații Săi, în dumnezeirea Tatălui, deci și a Sa, mișcând, ca răspuns, dragostea și puterea Tatălui pentru umanitatea Sa, dar și pentru toți cei care Se aducea jertfă. Numai uitând, practic, deplin de tine, în dăruirea ta altuia, te scufunzi deplin în el, provocând ca răspuns unda dragostei lui. Când faci aceasta



pentru alții, dăruindu-te lui Dumnezeu, unda dragostei Lui e mișcată, ca răspuns la dragostea ta, și peste cei pe care îi iubești până la a uita de tine. Dar, prin aceasta, cel ce se uită pe sine se înalță totodată pe sine la unirea cu Acela căruia se aduce pentru ei, și-i înalță și pe aceia la aceasta, prin pilda și puterea lui. Iar dacă moartea ca jertfă ridică la o viață mai înaltă pe cel ce se jertfește și pe cel pentru care se jertfește, moartea ca jertfă nu poate fi decât a persoanei către persoană și pentru persoană.

Hristos ca om, dăruindu-Se Tatălui pentru frații Săi, S-a urcat ca nimeni altul la înălțimea totalei uniri cu Tatăl și în umanitatea Sa, precum era în dumnezeirea Sa. Și la această înălțime pot urca și frații Săi, oamenii, dacă-L primesc ca jertfă adusă pentru ei, adică dacă sunt pătrunși sufletește de ea. Cel ce se jertfește de bunăvoie trăiește ca un eliberat de tot ce-l robește, chiar și de sine: trăiește părtaș la Absolutul personal, mai ales când se dăruiește Lui. Hristos învinge ca nimeni altul moartea prin moartea Lui, pentru că în acceptarea morții de către El – ca totală dăruire Tatălui pentru cei făcuți de El frați ai Săi din iubire – se manifestă o supremă tărie iubitoare a Persoanei Sale față de Tatăl, pentru oameni. Iar tăria cu care intră în starea de moarte, sau tăria de renunțare la un mod inferior de viață, care e totodată puterea intrării la un mod superior de viață, îi venea umanității lui Hristos din dumnezeirea Lui. Moartea era primită de El cu umanitatea Lui nepăcătoasă, prin toată puterea aflată potențial în ea și care se potențiază la maximum prin unirea cu dumnezeirea. O umanitate eliberată de slăbiciunea păcatului, și devenită și prin aceasta total transparentă pentru dumnezeirea cu care era unită într-un Ipostas – în comunicare cu ea și pătrunsă de ea –,

actualizează în sine însăși resurse negrăite, sporite de tăria ce-i vine de la Dumnezeu pentru biruința asupra celei mai mari slăbiciuni omenești. Căci, în Hristos fiind moarte toate pornirile ce o despart de Dumnezeu, umanitatea Lui se deschide în mod deplin puterilor lui Dumnezeu.

Starea de moarte a lui Hristos, ca stare de trecere spre viața nouă, acceptată pentru Dumnezeu și în Dumnezeu, noi o primim prin Botez, odată cu mărturisirea credinței în puterea pe care ne-o dă primirea Lui în starea morții ca trecere spre înviere, și în Sfânta Treime, din iubirea și deci și din puterea Căreia va trăi cel ce se botează, slăbind afectele sau slăbiciunile care sunt urmări ale păcatului strămoșesc în umanitatea lui și biruind atracția mult mai slabă a lor. De aceea, ne botezăm în moartea lui Hristos, în numele Sfintei Treimi. Ne botezăm în iubirea lui Hristos, Care a murit pentru noi ca să ridice umanitatea la o viață mai presus de moarte; dar și în numele Sfintei Treimi, a Cărei iubire ne-a adus-o Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om și murind pentru noi.

Sfântul Apostol Pavel leagă strâns botezarea, sau scufundarea în Hristos care a murit, de viața nouă a Lui primită de noi, care e o viață plină de putere împotriva păcatului: „Noi, care am murit păcatului, cum vom mai trăi în păcat? Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții. Căci... cunoaștem că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului. Căci cel care a murit a fost eliberat de păcat. Iar dacă am murit împreună cu

Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El... Căci cel ce a murit a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar cel ce trăiește, trăiește lui Dumnezeu. Așa și voi, socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru" (*Romani 6, 2-11*).

Moartea lui Hristos, pe care o purtăm în noi, e echivalentă cu viața Lui fără de afecte la care a trecut. De aceea, rămânând în El, putem birui și noi orice ispită sau greutate. Numai voia noastră ne poate despărți de viața în El. Moartea lui Hristos e omorârea vieții în păcat, care e o slăbiciune ce ne duce la moartea definitivă, deci care e tare numai în aparență: „Doborâți fiind, dar nu nimiciți; purtând totdeauna în trup moartea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (*2 Corinteni 4, 9-10*). Moartea lui Iisus față de viața în păcate trebuie să fie definitivă în noi, pentru a rezista prin tăria ei ori de câte ori moartea din păcat sau din ispitele din afară încearcă să pună stăpânire pe noi.

Ea trebuie să fie o stare continuă de jertfă, echivalentă cu forța cea mai adevărată, cum e și în Hristos, în sensul că poate totdeauna să ne insufle puterea Lui de jertfă, puterea vieții adevărate, fiind, chiar prin aceasta, o totală dăruire a umanității Sale lui Dumnezeu. Iar condiția pentru această continuă capacitate de jertfă ne este dată în același timp de trupul nostru muritor. Cum poți arăta tărie dacă n-ai o slăbiciune pe care să o învingi? Pe de altă parte, aceasta fiind echivalentă cu moartea față de păcat, e una cu viața de continuă comuniune cu Dumnezeu, de continuă transcendență spre El. Aceasta e însă proprie stării de jertfă. Gradul cel mai înalt al acestei jertfe l-a atins Hristos cu umanitatea Lui, și numai uniți cu El putem fi și noi în ea. Avem deci

paradoxul: pe de o parte, ne dăruim total sau renunțăm la noi, pe de alta, ne umplem total de Dumnezeu și de puterea Lui. Numai în starea de jertfă totală se poate intra la Tatăl. Dar noi nu putem face aceasta decât uniți cu Hristos, spune Sfântul Chiril al Alexandriei în scrierea sa, *Închinare în Duh și Adevăr*. Numai renunțând total la mine, mă umplu total de celălalt și de adevărata putere din el. Deci nu renunț dintr-un sentiment că totul e nimic, ci din dorința de a mă dărui și deci de a mă deschide celui alt ca Absolutului personal. Nu te poți dărui din iubire în mod conștient esenței impersonale, în care nu găsești o iubire conștientă. Nu există jertfă în concepțiile panteiste. Acolo sunt legi de apariții și dispariții ale individuațiilor, cărora li te supui cu resemnare, vrând-nevrând. Sunt apariții și dispariții inexplicabile, fără sens.

Numai dăruindu-te total altuia, ca jertfă, în mod liber, intri în sanctuarul intimității sau al inimii lui. Și numai așa îți răspunde și acela cu darul vieții lui pline de iubire. Numai dăruindu-Și Hristos în mod total umanitatea Tatălui, a intrat cu ea în Sfânta Sfintelor dumnezeirii Lui. Dar îi ajută să intre cu El și pe cei care, unindu-se cu El în stare de jertfă, își însușesc și ei această stare, căci în acest scop S-a adus El jertfă. Aceasta înseamnă că S-a adus pentru noi. Datorită acestei iubiri, Hristos nu așteaptă pasiv să ne unim cu El în starea de jertfă, ci răspândește din această stare a Lui – stare de iubire, care L-a adus până la jertfa pentru noi – puterea atractivă de a ne uni cu El în starea Lui de jertfă. O mamă care suferă pentru fiul ei îl atrage ea însăși pe el ca să ia parte la suferința ei plină de iubire pentru el și, prin aceasta, să iasă din egoismul și nepăsarea lui.



Așa cum Hristos ca om, jertfindu-Se Tatălui, nu mai trăiește decât Tatălui, dar trăiește Tatălui pentru noi, fiind la maximum unit cu Tatăl și cu noi, așa și noi, murind tuturor lucrurilor și nouă înșine de dragul Lui, trăim numai Lui și Tatălui, dar trăim, cum voiește El, și altora: „Căci dragostea lui Hristos ne ține împreună pe noi, care socotim că, dacă Unul a murit pentru toți, toți au murit. Și a murit pentru toți, ca toți cei ce viază să nu mai vieze loruși, ci Aceluia care a murit și a înviat pentru ei” (2 Corinteni 5, 14-15).

Sfântul Chiril al Alexandriei a pus în evidență faptul că, prin moartea ca jertfă (fie ea și numai o moarte spirituală), noi intrăm împreună cu Hristos la Tatăl. El repetă stăruitor afirmația că la Tatăl nu se poate intra decât în stare de jertfă curată. Iar la starea de jertfă curată nu ne putem ridica decât în Hristos. Prin jertfa curată, care a părăsit orice egoism, omul intră cu Hristos la inima Tatălui, cum intră de altfel și la inima fraților săi, așa cum voiește Tatăl. Astfel, Fiul lui Dumnezeu Se face om pentru ca să ridice iarăși la Dumnezeu umanul înstrăinat de Dumnezeu, nu numai în Sine, ci și în toți cei ce se alipesc Lui prin credință.

Fiul lui Dumnezeu a făcut umanul iubit de Tatăl, prin faptul că S-a făcut El însuși om și S-a dăruit ca om jertfă Tatălui, deci a făcut ca iubirea Tatălui față de om să urce la o treaptă supremă. Prin jertfa Sa ca om, pentru oameni, Fiul lui Dumnezeu a comunicat și fraților Săi întru umanitate puterea iubirii Sale până la jertfa față de Tatăl.

În jertfa lui Hristos ca om și în jertfa noastră din puterea jertfei Lui, umanul trăiește cea mai înaltă transcendență spre Absolutul personal, cea mai înaltă unire cu El. Din puterea jertfei lui Hristos ne unim și noi cu Tatăl și între noi, prin Botez. Căci fără pornirea spre jertfă, trezită în noi de

Duhul lui Hristos, nu am putea renaște ca oameni noi uniți cu Hristos și aflați în comunicare între noi în Biserică. De aceea, ca să renaștem ca oameni fără de păcat, străini de egoism, ne botezăm nu numai în Hristos, ci și în Tatăl și în Duhul Sfânt. Prin Botez intrăm la Tatăl prin Duhul, împreună cu Fiul. Ne facem și noi fii ai Tatălui împreună cu Fiul care S-a jertfit din dragoste pentru noi, jertfindu-ne și noi împreună cu El Tatălui din iubirea față de Tatăl, care ne-a fost comunicată de Fiul. Dar această înălțare la Tatăl face să ni se deschidă izvoarele vieții nemuritoare din Tatăl, iar în aceasta trăim uniți și mai mult cu Hristos, Care S-a răstignit și a înviat pentru noi. Dar la această unire ne ridică în mod culminant Hristos, prin împărtășirea noastră de Trupul și Sângele Lui. Aceasta împlinește unirea noastră cu Hristos și deci intrarea noastră ca jertfe cu El, ca jertfă, la Tatăl.

Lucrurile acestea ni se spun în *Epistola către Evrei*: „El a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare. [...] Drept aceea, fraților, având îndrăzneală, să intrăm în Sfânta Sfintelor prin sângele lui Iisus, pe calea cea nouă și vie pe care pentru noi a înnoit-o, prin catapeteasmă, adică prin trupul Său” (9, 12; 10, 19-20). Însuși sângele nostru se curăță de pornirile spre plăceri egoiste prin Sângele Lui jertfit.

Moartea lui Hristos, purtată în noi, este o transcendere a noastră spre Absolutul personal, este eliberarea noastră de orice robie. Cea mai înaltă transcendere a realizat-o umanitatea lui Hristos. Aceasta o spune cuvântul: „Și a șezut de-a dreapta tronului slavei” (*Evrei* 8, 1), în Sfânta Sfintelor. Și numai în unirea cu El prin credință, unire pe care

o face posibilă unirea noastră după fire cu umanitatea Lui, și deci și iubirea Lui de Frate comunicată nouă, avem și noi putința unei depline transcenderi.

**5. Învierea lui Hristos și învierea noastră viitoare în El, sfârșitul transcenderii omului spre Absolutul personal: cea mai deplină coborâre înveșnicită a Lui la om și cea mai mare înălțare înveșnicită a noastră la El**

Hristos nu rămâne în starea morții decât atât cât să se vadă că El a murit cu adevărat, adică până a treia zi. Unirea deplină ca om cu Tatăl prin jertfă Îi aduce fără întârziere starea de înviere. Aceasta arată că nu se ajunge la înviere fără să se treacă prin moartea ca jertfă, dar nu numai ca să se arate că trebuie să se treacă de la trupul acesta muritor la cel nemuritor, ci și pentru că starea la care se ajunge prin moartea ca jertfă e o stare de unire deplină cu Dumnezeu, deci cu totul superioară celei trăite în trupul muritor. E o stare la care trece, prin moarte, cel ce va învia. Hristos ajunge la înviere îndată după starea în care intră prin moartea primită ca jertfă, dar noi ajungem la ea la sfârșitul acestui chip al lumii, când materia întregă se va transfigura, după ce va servi, în forma actuală, tuturor oamenilor de după noi spre creșterea spirituală și spre primirea în trupul acesta muritor a morții lui Hristos. Aceasta și ca să ne rugăm aici cu înțelegere pentru cei ce au fost pe pământ înaintea noastră. Învierea fără întârziere a lui Hristos e preaînălțarea Lui (*Filipeni 2, 9*), fiindcă El a primit Cel dintâi moartea ca jertfă

de bunăvoie pentru ca El să ne fie nădejdea învierii tuturor și focar de atracție spre ea. Învierea lui Hristos prevestește deplina „trecere” de la viața înrobită legilor naturii, din starea actuală, la viața din Dumnezeu Cel absolut, în care materia va fi ridicată, în Duhul Sfânt, peste legile care o înrobesc și prin care ea înrobește pe om.

Starea morții față de păcatele plăcerilor egoiste este o treaptă mai înaltă, la care omul urcă în transcenderea sa. Prin moartea cu trupul, acceptată din credință, va trece la o treaptă și mai înaltă. Iar învierea cu trupul va fi trecerea la cea mai înaltă treaptă. Starea morții față de păcat e o biruire a prea marii dependențe a omului de lume și de trupul ajuns într-o robie față de lume prin păcat, sau prin slăbirea legăturilor cu Absolutul personal. Moartea cu trupul va fi o eliberare completă a trupului de aceste dependențe. Dar starea de înviere va fi ridicarea de către suflet a trupului la treapta pe care sufletul a atins-o printr-o mai mare penetrare a lui de Dumnezeu. Astfel, se atinge starea de transparență desăvârșită a lui Dumnezeu prin omul întreg. Prin înviere, sufletul reunifică trupul cu sine, dar și cu Dumnezeu, la nivelul cel mai înalt, după asemănarea lui Hristos. Se restabilește omul întreg, dar la treapta de supremă transcendere și de deplină transparență a lui Dumnezeu prin el, asemenea lui Hristos și în unire maximă cu El.

La învierea cu trupurile vor fi duși, la sfârșitul chipului actual al lumii, și cei ce nu au lucrat deloc la pregătirea lor pentru un trup deplin transparent și care deci n-au trecut cu sufletul prin moarte la o treaptă mai luminoasă. Căci și aceia vor ajunge la o eternitate a lor cu trupul, fiindcă Hristos, înviind, a eternizat identitatea tuturor oamenilor creați de Dumnezeu în întregimea lor sufletească. Dar



trupurile acelora vor avea o opacitate dusă la extrem și vor fi chinuite de patimi imposibil de satisfăcut, în așa fel încât nu va mai fi în ei nicio mișcare de spiritualizare a lor, din cauza extremei slăbiciuni la care a ajuns spiritul lor. Opacitatea în care vor fi încremeniți va fi o rigiditate chinuitoare în rău, echivalentă cu extrema neputință spirituală a comunicării. Din această cauză, din sufletul lor nu se mai vede nicio mișcare spre bine, spre lumină, nici pentru ei, nici pentru alții, nu li se mai permite nicio deschidere spre alții. Deosebiți de aceștia vor fi cei ce s-au pregătit insuficient pentru transparența învierii. Deși sufletele lor trec după moarte într-o stare oarecum întunecoasă, vor putea fi ajutați să ajungă la o înviere fericită de rugăciunile altora.

Omul nu e om cu adevărat fără trup. Dumnezeu a voit să Se facă transparent pe Sine și prin spiritul omului și prin materie. De aceea l-a creat pe om cu trup. Numai prin trup se comunică în întregime spiritul lui. Înțelegerea de către om a nesfârșitelor nuanțe ale existenței nesfârșit de variate, bucuria lui deosebită de fiecare om, bunătatea de toate felurile, manifestată în tot felul de acte, toate potențate de puterile corespunzătoare ale lui Dumnezeu lucrătoare în om, iau aspecte de frumuseți negrăite, arătându-se prin ochii trupului, prin dulceața glasului, prin toată delicatetea și curăția feței. Dar aceasta înseamnă o transparență a trupului dusă până la un grad care face imposibilă contestarea realității spiritului.

Dar despărțirea omului de Dumnezeu, Izvorul infinitei vieți spirituale, a slăbit, pe de o parte, forța de iradiere a spiritului omenesc prin trup, pe de alta, a făcut trupul în mare parte opac și fața hidoasă, nesimpatică, prin faptul că omul s-a ocupat în cea mai mare măsură, dacă nu chiar

exclusiv, de plăcerile sale egoiste. Mișcările pătimase din el au fost și cauza descompunerii treptate a trupului, descompunere terminată prin moarte. Omul aproape că și-a pierdut conștiința că are un spirit stăpân pe mișcările pătimase și însetat după îmbogățirea din Absolutul personal. Spiritul și-a pierdut puterea asupra trupului, care, agitat de lăcomie, de voluptăți și de eforturile consumului, capătă un chip urât, lipsit de sinceritate, și se descompune treptat. Dar el totuși va învia, cu urâtenia ce i-a devenit proprie. Încă din cele mai vechi timpuri, din cauza întunecării conștiinței și preocupării de plăcerile egoiste, oamenii au devenit numai trupuri (*Facerea 6, 3*), care nu mai erau transparente din punct de vedere spiritual.

Pentru refacerea trupului ca mediu transparent al spiritului și al Absolutului personal S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu – suprema Existență spirituală –, S-a adus jertfă și a înviat ca om, pentru a face pe toți oamenii care se unesc cu El prin credință să ajungă, prin puterea spiritului reînțărît în ei de prezența Sa, în starea de supremă și veșnică transparență trupească. Dar cei ce nu fac și din partea lor eforturi în această direcție vor învia cu trupurile stăpânite de patimi și cu fețele urâțite de ele.

Învierea lui Hristos n-a fost deci o readucere a trupului Său la starea dinainte de moarte, căci aceasta L-ar fi ținut iarăși supus stricăciunii (coruperii) și morții. Dar n-a putut fi nici ridicarea într-un trup cu totul străin de cel dinainte de moarte, ci a fost o readucere la viață a trupului Său dinainte de moarte, dar spiritualizat la maximum, pătruns desăvârșit de armonia și comunicativitatea spiritului unit cu Dumnezeu. Trupul lui Hristos păstra urmele cuielor, dar prin el se vădea viața sufletului Său, imprimată de gândurile și

faptele Lui generoase și mântuitoare, purtat de extrem de luminosul său Ipostas divin. Apostolii au cunoscut, în trupul lui Hristos cel înviat, trupul Lui de dinainte de moarte, dar ridicat la cea mai luminoasă slavă, transparentă și frumusețe duhovnicească.

Datorită stării înduhovnicite, era un trup total transparent pentru sufletul și dumnezeirea Sa și deci cei ce-l vedeau își dădeau seama de prezența dumnezeirii în el. Era un trup eliberat de orice dependență de condițiile vieții în lume. Participa deplin la viața Absolutului personal, era prin aceasta un trup luminat de slava Absolutului. Era un trup al libertății desăvârșite și un transparent neumbrit al rațiunii, al înțelegerii și al simțirilor curate. Prin el nu se vedea decât lumina. Era un trup care nu mai era supus necesităților comune cu cele ale animalelor. În acest fel de trup se va îmbrăca fiecare om iubitor de Hristos la înviere, dar păstrând notele lui personale și tot ce s-a imprimat în el prin faptele și gândurile lui cele bune din timpul vieții pământești. Aceasta e slava pe care o vede Sfântul Apostol Pavel când spune: „Așteptăm ca Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos, care va preface chipul trupului nostru, după chipul trupului slavei Sale” (*Filipeni 3, 20-21*). E aceeași slavă în care s-a îmbrăcat trupul înviat al Domnului, care e atât de coplesit de Duhul, încât se poate spune că Domnul cel înviat e Duhul. Iar aceasta înseamnă că trupul Lui are desăvârșita libertate. Sfântul Apostol Pavel spune aceasta prin cuvintele: „Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului acolo este libertatea. Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (*2 Corinteni 3, 17-18*).

Trupul înviat va ajunge în starea spre care a fost creat trupul, prin ridicarea la participarea deplină la Absolut, prin „trecerea” lui la viața total liberă a Absolutului, trecere numită în evreiește „Paște”. Învierea lui Hristos e „Paștele” Lui și temelia „Paștelui” nostru al tuturor.

Despre caracterul duhovnicesc și, de aceea, plin de slavă sau de lumină al trupului înviat al lui Hristos vorbește Sfântul Apostol Pavel și când declară că, prin înviere, și trupurile noastre vor deveni trupuri duhovnicești, nesticăcioase și pline de slavă: „Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu, iar Adam cel de pe urmă (Hristos) cu Duh de viață dătător”. De aceea și trupul nostru „se seamănă (trupul) întru stricăciune, înviază întru nesticăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru slavă... Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc” (1 Corinteni 15, 45, 42-44).

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că aspirația și chiar mișcarea spre înviere sunt sădite în ființa noastră de Dumnezeu. De aceea, tot Dumnezeu o și susține, dar nu-l împiedică pe om să o săvârșească și el. „Răul nu e mai tare ca puterea cea bună... Nici nu pot fi schimbarea și alterarea mai tari și mai persistente decât Cel ce e pururea la fel și fixat în bine. Voia dumnezeiască e neschimbabilă, dar caracterul schimbător al firii noastre nu rămâne fără niciun rău. Dar ceea ce se mișcă pururea, dacă înaintează spre bine, nu va sfârși niciodată mișcarea înainte, dat fiind drumul de parcurs. Căci nu va afla vreodată vreun capăt a ceea ce caută, ca să se oprească din mișcarea spre aceea”<sup>57</sup>. Față de cei ce aduc ca obiecție împotriva mișcării spre înviere faptul că trupurile se descompun prin moarte și judecă dumnezeirea după

<sup>57</sup> *De hominis opificio*, PG 44, 201.



măsuri omenești, declarând că nici Dumnezeu nu poate învia trupul, Sfântul Grigorie spune: „Este în suflet o afecțiune și iubire naturală față de trupul cu care a conviețuit, o afecțiune și o cunoștință de pe urma puterii sădite în fire, în baza unirii sufletului cu el. Iar prin aceasta rămâne într-o comuniune neconfundată cu trupul propriu, care-i distinge pe unii de alții. Deci, sufletul atrăgând iarăși la sine ceea ce-i este înrudit și propriu, ce greutate ar sili puterea dumnezeiască să oprească cele ce sunt familiare ca să se miște fiecare spre ceea ce îi este propriu, printr-o atracție negrăită a firii?”<sup>58</sup>

Dumnezeu a pus deci firea omenească într-o veșnică mișcare, care, după despărțirea sufletului de trup, le face să tindă a se readuna. Contribuția Lui la învierea celor morți e în primul rând aceea de a nu se opune pornirii sufletului de a se readuna cu trupul.

Concepția Sfântului Grigorie despre tendința sufletului după readunarea cu trupul pe care l-a avut, ca și ideea lui despre aspirația omului, ca întreg, spre existența fără sfârșit, corespund învățaturii despre unitatea de ființă a omului, care constă din trup și suflet.

În învățătura creștină oamenii, odată căzuți în păcatul strămoșesc, nu se mai pot elibera ei înșiși de moartea trupului. Rolul lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, este indispensabil în scopul acesta, pentru că omul nu poate reintra prin sine în cea mai deplină legătură cu Dumnezeu – înțeleasă ca și comunicare, fără să înceapă această comunicare de la Dumnezeu. Iar învierea depinde de aceasta. Dacă cei plecați de aici încremeniți în rău nu mai pot să se întoarcă spre bine nici cu ajutorul lui Hristos,

<sup>58</sup> *De hominis opificio*, cap. 26, PG 44, 255.

chiar dacă și ei învie, ceilalți, care au săvârșit binele ajung la învierea definitivă întru fericire. În amândouă cazurile, oamenii ajung la o oprire a mișcării. Ultimii se opresc în odihna fericită, pentru că umanitatea încadrată în Ipostasul Fiului lui Dumnezeu e într-o comunicare desăvârșită cu dumnezeirea, în veci neschimbată, din care li se comunică și lor această stabilitate la înviere, dacă din partea lor au făcut eforturi să se unească cu Hristos prin credință. Dulceața unirii desăvârșite cu Hristos e așa de mare în starea lor de înviere, că mișcarea lor se oprește într-o veșnică odihnă comunicativă în Hristos și cu Hristos Cel înviat. E o idee pe care a clarificat-o Sfântul Maxim Mărturisitorul. Numai asumarea firii omenești în Ipostasul Cuvântului, prin încadrarea ei în acest sân suprem de desăvârșită iubire al existenței, asigură împotriva morții definitive sau unor reîncarnări nesfârșite, provocate de etern nedepline mulțumiri, pe cei ce voiesc. Oamenii se pot uni ușor cu Fiul lui Dumnezeu, Care a intrat în putința comunicării veșnice cu ei prin umanitatea asumată și prin iubirea nemărginită pe care le-o comunică prin ea. Prin aceasta îi ține statornici în fericirea maximă a odihnei în El, încât nu mai doresc o mișcare mai departe, care se poate schimba din bună în rea, din iluzia că e mai bună. În această odihnă veșnic comunicantă și în continuă sporire în El îi ține Hristos nu numai prin faptul că e, ca Dumnezeu, infinit în puterea de viață dătoare a învierii, ci și prin faptul că e Persoană și nu o esență, ca în platonism și origenism, incapabilă de o iubire conștientă. E o Persoană dumnezeiască nepuizabilă în dragostea nesfârșită pe care ne-o arată. La aceasta se adaugă faptul că această Persoană e totodată om, arătându-ne, în dragostea Ei nețarmurită, capabilă de alte și alte manifestări,

o intimitate și o înțelegere umane, dincolo de care nu mai simțim trebuința să trecem. În felul acesta, Omul Hristos însuși e și culmea existenței fericite la care ajunge omul. Căci, în El, Omul însuși e și Dumnezeu. În Omul însuși află omul odihna fericirii eterne și infinite, și tocmai de aceea cel ce refuză comuniunea cu Hristos refuză totul.

De altfel, însuși Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă neschimbarea mișcării în bine, când vorbește de mișcarea stabilă sau de stabilitatea mobilă a celor înaintați în desăvârșire. Iar dacă există o stabilitate eternă în bine a celor desăvârșiți, de ce n-ar exista și o nemișcare din agitația în rău a celor învârtoșiți în el? Dar e o nemișcare care totuși nu e odihnă. Aceasta ne arată că învierea în fericire e o culme a întregului uman, o ridicare a lui din relativitatea unei continue insatisfacții și o împlinire a aspirației fundamentale care-l stăpânește pe om, și că învierea în nefericire e o insatisfacție continuă, fără nădejdea scăpării din ea. Dar odihna în culmea reală a fericirii nu este o încremenire, ci o stabilitate mobilă și o bucurie continuă, prin părtașia la iubirea infinită a aceluiași Subiect infinit de iubitor. Iubirea desăvârșită e și etern stabilă și etern mobilă pentru că e vie și dă viață, pentru că cel ce iubește e mereu viu în manifestarea iubirii lui către cel iubit, e mereu viu în comunicarea pleneră cu cel iubit, și cel iubit e mereu viu în iubirea nesfârșită care i se arată.

Această fericire culminantă, în comuniune cu Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat și înviat ca om pentru veci și cu toți cei uniți în această comuniune, nu poate avea loc fără transparența spirituală maximă și preacurată a trupurilor, deci fără înduhovnicirea desăvârșită a lor, sau o are ca efect pe aceasta. Iubirea, transparența spirituală prin trupuri, care

asigură în același timp integritatea complexă a ființei și a vieții umane, și înduhovnicirea, care este totuna cu o negrătită îmbogățire și adâncire spirituală, sunt interdependente.

Dar la această culme a fericirii prin înviere omul nu poate ajunge de unul singur, după moartea sa, ci numai împreună cu toți, la sfârșitul lumii. Căci e o comuniune universală, o bucurie a fiecăruia de fiecare. Dar ea e dăruită unora și refuzată altora, pe temeiul unei Judecăți de obște. La Judecata aceasta se va osândi sau se va pune în evidență, pentru veci, ceea ce au făcut înaintașii pentru înălțarea sau degradarea urmașilor, și în ce măsură urmașii s-au rugat pentru păcatele înaintașilor și au topit, prin faptele lor bune, faptele rele ale acelora și urmările lor în ei, dar și în aceia, în baza comunicării din iubire între ei și aceia. Înaintașii se vor mântui prin bunele influențe lăsate asupra urmașilor, iar urmașii se vor mântui pe ei și pe cei dinaintea lor prin rugăciunile și prin faptele bune săvârșite pentru înaintași și pentru ei înșiși, dar și prin influențele bune lăsate asupra urmașilor lor. Fiecare va vedea în urma lui efectele pe care faptele sale le-a lăsat asupra urmașilor, dar și asupra înaintașilor, prin rugăciunile și faptele sale făcute în numele acelora. Aceasta va descoperi rostul succesiunii generațiilor în istorie, sau va lumina însuși rostul istoriei – ca umanitate succesivă chemată să înainteze, dar nu în mod silit, spre ținta de supremă desăvârșire a ei în Dumnezeu în mod solidar, în mare măsură. Istoria va arăta solidaritatea în bine sau în rău a generațiilor de oameni care s-au succedat. Ea e chemată la o purificare continuă pentru Împărăția veșnică, până la Judecata din urmă. Dar faptele pentru înaintași și urmași nu pot să nu fie și fapte pentru contemporani. Numai așa ne pregătim pentru Împărăția veșnică iubiri între noi.



Cei buni se vor face atunci deplin transparenți prin trupuri, iar cei răi își vor arăta – chiar în opacitatea lor nu atât materială, cât spirituală, egală cu însingurarea lor – egoismul și dușmănia pe care le-au întreținut în istorie, indiferent în care timp au trăit. Cei de la sfârșit vor fi condamnați nu pentru influența rea asupra urmașilor, ci pentru lipsa rugăciunilor pentru predecesori și a faptelor bune altruiste către contemporani. Toți trebuie să creștem spiritual prin iubirea față de toți, toți avem datorii față de toți. Vom fi mântuiți și duși în Împărăția iubirii, sau osândiți la o însingurare schizofrenică pentru ceea ce am făcut sau nu am făcut tuturor. Aceasta pune în lumină importanța fiecăruia, ca far de lumină sau ca izvor de întuneric, de ură și de amăgire în istoria omenirii, oricât de modest ar fi, întrucât s-a făcut, prin influența pe care a avut-o în ea, o pricină de osândă sau de mântuire și pentru sine, dar și pentru alții.

Dar de transparența spirituală a oamenilor prin trupuri, care se va arăta atunci, ține și transparența lor prin lumea obiectelor, prin cosmos. Cei buni vor lumina atunci deplin, comunicându-se mai mult și prin lumea materială. Cei răi o vor acoperi de întuneric și o vor face o piedică în comunicare. Pe de altă parte, aceasta își va descoperi prin cei buni sensurile ei adânci și frumusețea armoniilor din ea, căci oamenii nu vor mai folosi lucrurile ca pe niște mijloace de întreținere a trupurilor. Mișcările de suprafață a forțelor din ea, corespunzătoare trebuințelor trupesti, vor fi copleșite de arătarea adâncimii lor spirituale, de revelarea tot mai mare a minunatelor lor armonii, ca și de contemplarea liniștită a acelor sensuri de către oameni, care-l vor vedea în ele pe Dumnezeu, concomitent cu adâncirea lor în ei înșiși și în ceilalți, prin comuniunea dintre ei.

Nu se poate ca lumea să nu tindă și ea spre o țintă a desăvârșirii ei, care nu poate fi decât o deplină revelare a frumuseților ei în Duhul Sfânt. Numai mișcarea spre deplina ei transparență și iluminare pentru Dumnezeu și spre starea de mediu de comunicare desăvârșită între oameni, îi poate revela sensul de operă creată prin Cuvântul în Duhul Sfânt, pentru a se umple tot mai mult de Ei. Aceasta va fi „ceruri noi și pământ nou, în care locuiește dreptatea” (2 Petru 3, 13; cf. *Apocalipsa* 21, 1), sau viața comuniunii în iubire. Se va ajunge la acestea nu printr-o transformare evolutivă, ci după multe zguduiri sociale, dependente de voia oamenilor și de influența pe care o vor avea demonii asupra ei, printr-un foc care va desface stihiiile arzându-le, și va face să piară cerurile de acum (2 Petru 3, 10). Dar și acestea vor contribui la creșterea spirituală a unora, ca să ajungă și ei la învierea într-o fericire. Nu numai omul, ci și universul trebuie să treacă prin moarte pentru a depăși starea actuală, supusă unor legi rigide, și a deveni mediu transparent al Absolutului personal, Care va copleși legile ce robesc acum pe oameni prin iubirea Lui, care va umple și persoanele umane.

Învierea lui Hristos ne-a revelat că chipul actual al lumii este destinat sfârșitului, sau transfigurării. Până la învierea lui Hristos nu se știa de aceasta. Se cugeta că chipul acesta al lumii, în care persoanele apar și par că mor definitiv, va dura veșnic în nonsensul lui, asemenea unui Cronos care naște mereu prunci noi, pe care-i mănâncă. Învierea lui Hristos ni s-a arătat ca început al părții finale a acestui chip al lumii, căci la învierea Sa Hristos lucrează asupra lumii prin trupul eliberat de rigiditatea lui, ca să o ridice la starea de mediu potrivit vieții oamenilor înviați cu

trupul pentru veșnicie. De aceea, Apostolii prezintă timpul de după învierea lui Hristos ca timpul de pe urmă.

Prin învierea lui Hristos s-a proiectat asupra lumii și a timpului lumina sensului adevărat al ei. Lumea aceasta nu poate fi din veci și nu poate dura în veci. Aceasta ar arăta-o ca pe o existență prin sine, dar profund imperfectă, profund imprimată de rău, ceea ce implică o totală contradicție; sau ca o existență care, în această îmbinare de bine și rău, sau mai degrabă dominată de rău, nu are nimic mai puternic deasupra ei. Învierea lui Hristos „a umplut toate de lumină”. Învierea lui Hristos și învierea noastră în El arată biruința finală a binelui în lume, dezvăluind adevărata relație între oameni. Ea dă un sens și o țintă pornirii de transcendere a oamenilor spre comuniune, pe care o experimentează din timpul viețuirii în lume, și arată că Dumnezeu lucrează pentru a face trupurile oamenilor și cosmosul legat de ele mediul prin care să se manifeste transparența Sa, conducându-le spre eternitatea fericită a deplinei transparențe și comunicări a Sa și a oamenilor între ei.

## **6. Tainele Bisericii: trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu Cel slăvit în Treime prin Hristos, în cursul vieții noastre pământești**

În Hristos, umanitatea își realizează aspirația de a se transcende până la unirea cea mai deplină cu Dumnezeu, Absolutul personal. Pentru aceasta trebuia ca unirea cu El să se facă în trei moduri:

a) trebuia ca umanul să se unească cu dumnezeirea într-un unic Ipostas, Cel al Fiului lui Dumnezeu, pentru ca oamenii, unindu-se cu El ca și cu un om, să se unească în El cu Însuși Fiul lui Dumnezeu, devenind pentru veci fii ai Tatălui ceresc;

b) pentru aceasta, Fiul lui Dumnezeu trebuia să Se unească la întrupare, în mod deosebit, cu o Fecioară, luându-Și din ea umanitatea curată de păcat, adică deschisă total lui Dumnezeu din punct de vedere spiritual;

c) oamenii trebuiau să se unească cu Fiul lui Dumnezeu făcut om ca persoane distincte, așa cum au fost creați de Dumnezeu, fără să se confunde nici cu Dumnezeu, nici între ei.

Acestea sunt cele trei moduri de transcendere a umanului până la unirea cu Dumnezeu, primele două fiind necesare celui de-al treilea.

Modul din urmă se realizează în trepte, care se numesc *Taine*. Prin ele oamenii urcă în transcenderea lor până la capăt, atât spre Dumnezeu cât și întreolaltă, omul aspirând spre amândouă. De fapt, prin ele realizează până la capăt atât unirea cu Dumnezeu, cât și unirea întreolaltă. Dar capătul transcenderii nu înseamnă și oprirea nemișcată în ea. Niciodată omul nu rămâne nemișcat în transcenderea spre Dumnezeu și spre semenul său. Dumnezeu și semenul său, și chiar sinea proprie, îi rămân în veci mistere, în a căror comunicare nesfârșită se poate pătrunde tot mai mult, dar, de la un anumit punct, fără să se mai poată ieși din ele, ci odihnindu-se veșnic în ele. Capătul transcenderii înseamnă numai o formă a transcenderii peste care nu mai poate fi alta.

Tainele nu sunt transcenderi în planul creat, de la o treaptă la alta, ci de la creat la Absolutul necreat. O oarecare



transcendere spre Acesta se realiza și înainte de Hristos, prin gândirea omului la sine și prin relațiile cu semenii, cu natura și cu Dumnezeu, Care Se făcea oarecum simțit și necesar de cugetat prin toate.

Dar cea mai deplină și clară transcendere spre Absolutul necreat nu s-a putut face decât atunci când a venit El însuși în întâmpinarea oamenilor, ca Omul Hristos, El intrând astfel pentru vecie în dialog cu ei.

Credința creștină afirmă că această unire în trepte nu e o operă a omului și nici o confundare cu Dumnezeu (lucru care e arătat și de faptul că Fiul lui Dumnezeu Se face un om distinct de noi, sau ia umanitatea noastră în Ipostasul Său veșnic distinct, în mod neconfundat), prin învățătura care arată că transcendera aceasta are loc prin harul venit prin Hristos, în comunicarea cu El.

Iar faptul că relația intimă cu Dumnezeu, în care intră prin Taine, accentuează calitatea omului de persoană unică de valoare eternă, scăpată de sub forța naturii depersonalizate prin patimi, se arată nu numai în aceea că Dumnezeu însuși e o Treime de Persoane, ci și în aceea că, în fiecare Taină, omul care o primește este indicat cu numele. Ca persoană unică, El e primit, prin fiecare Taină, în comuniunea veșnică – prin Hristos, Persoana dumnezeiască devenită și om pentru vecie – a Persoanelor dumnezeiești, indicate și Ele cu numele, asigurându-i-se prin aceasta fericirea veșnică.

Dacă la naștere omul primește un nume din partea persoanelor existente, pentru că în relația cu ele se definește ca persoană nouă, unică, de neînlocuit, prin Taine i se asigură existența eternă ca persoană unică, prin faptul că e primit de Dumnezeu în comuniunea cu Sine, care e comuniune

supremă de Persoane neconfundate între Ele și, de aceea, purtătoare și Ele de nume distincte. Numai persoanele pot da fericire și nume altor persoane.

Întâi se asigură persoanei umane existența prin nașterea din nou (prin Botez), după asemănarea lui Hristos ca om, prin Duhul Sfânt. Astfel omul, devenit rigid datorită egoismului său, este repus în comunicare cu Persoanele Sfintei Treimi și cu semenii. Acest fapt se arată prin scufundarea lui în apă, simbol și organ al Duhului Sfânt, care încorporează numita persoană, în mod neconfundat, în comunitatea de persoane neconfundate ale Bisericii, toate aflate în comuniune cu Sfânta Treime, prin Hristos.

Astfel, în *Botez* se naște omul nou în Hristos, un om deplin personalizat și deschis comunicării cu Sfânta Treime și cu semenii. De aceea, atunci se săvârșește și prima treaptă a transcenderii adevărate a omului spre semenii săi, sau unirea cu ei prin comunicarea frățească în Biserică, ca trup tainic și viu, multipersonal, al Domnului, încredințându-se totodată și răspunderii celorlalți, reprezentați prin nași, care îl țin în unitatea cu ei prin credință. Am mai văzut că este o naștere a omului cu concursul voinței proprii prin Duhul Sfânt, Care face să răsară în om în mod clar conștiința lui de om nou, ca fiu al Tatălui, unit cu Hristos ca Frate al lui comunicant și, prin El, cu Tatăl și cu semenii săi – ceilalți fii ai Tatălui și frați ai lui Hristos și ai săi. Botezul s-ar putea numi de aceea și Taina deplinei înfrățiri a oamenilor, care sunt înfiați de Tatăl în Hristos, prin Duhul Sfânt, și sunt deci vii în comunicarea lor iubitoare cu Dumnezeu și cu ceilalți.

De o nouă transcendere, în calitatea de persoană ce a ieșit de sub robia forțelor naturii, se împărtășește omul prin

*Taina Mirungerii*, care este o întărire a lui în starea de înfiere de către Dumnezeu, sau în starea de om nou; e o întărire în viața cea nouă în Hristos și în conștiința de bărbat și de împărat peste aceste forțe, pe care i-o trezește această Taină în viața de toate zilele; e o întărire în lupta bărbătească cu patimile înrobitoare. Acum Duhul Se imprimă mai ferm în om și Se îmbibă și mai mult în toate mădulele lui, ca un untdelemn greu de distins de ele, înmuindu-i rigiditatea egoistă, imprimându-Se ca o pecete în toate organele trupesti, prin care lucrează sufletul lui în care S-a sălășluit Duhul Sfânt, dându-i chipul luminos al dragostei față de Tatăl, împreună cu Hristos și cu ceilalți frați în Hristos, și curajul să spună, din puterea Duhului aflător în el, împreună cu Hristos: „Avva, Părinte!”.

Dar cel ce a devenit om nou în Hristos sau în unire cu El, și a fost imprimat în toate puterile sufletului și în organele simțurilor trupului de Duhul Sfânt, poate înainta mai departe în unirea cu Hristos, poate realiza o nouă treaptă a transcenderii. Aceasta are loc în dumnezeiasca *Euharistie*. Acum Hristos nu mai pătrunde în om numai prin harul, sau prin energia Lui, asemenea apei sau untdelemnului, ci cu însuși Trupul și Sângele Lui, primite de om de bunăvoie în sine. Unirea cu Hristos a ajuns acum la treapta cea mai înaltă. Omul are acum în ființa sa Trupul și Sângele lui Hristos, pline de dumnezeirea Lui, dăruindu-și și el trupul și sângele lui Hristos, pentru a le avea comune pe ale sale cu ale Lui atât el, cât și Hristos. Omul nu simte însă această unire, așa cum simte Hristos că e unită umanitatea Sa cu dumnezeirea Sa în El, ca Ipostas dumnezeiesc. Omul are doar o conștiință a împlinirii acestui fapt și aceasta îi pune în mișcare mai mult sau mai puțin simțirea. El e ridicat de

Hristos, ca Cel ce poartă simțirea de jertfă imprimată în El, la treapta cea mai înaltă de persoană, adică la treapta de persoană gata de dăruire jertfitoare Tatălui, pentru semenii săi, împreună cu Hristos. Cu cât te dăruiești mai mult, cu atât ești mai înălțat ca persoană și într-o comuniune mai accentuată cu cel căruia i te dăruiești. Pentru adâncirea continuă a acestei simțiri i se dă omului puțința unei mereu repetate împărtășiri cu Trupul și cu Sângele lui Hristos, pentru o intensificare neîncetată a acestei conștientizări și personalizări, dezvoltate pe măsura dăruirii de sine. Responsabilitatea omului e trezită cât mai mult prin rostirea numelui lui. Valoarea cu care e îmbrăcat omul prin primirea lui Hristos Cel înviat, prin jertfa ca om, la viața de veci se afirmă prin asigurarea vieții sale de veci pe seama Lui. El va fi în veci unit cu Hristos, dar neconfundat cu El.

Trezirea acestei responsabilități începe și ea printr-o chemare spre împărtășire. Aceasta este anticipată și ea de o chemare a celor ce o vor primi: „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste, să vă apropiați”. Iar unirea tot mai adâncă cu Hristos, sau transcenderea neîncetată spre Absolutul coborât la om, cu Care omul nu se poate totuși identifica în veci, deși l-a ridicat la o comunicare eternă cu Sine, se exprimă din partea credincioșilor prin rugăciunea: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai adevărat, în ziua cea neînserată (pururea luminoasă – *n.n.*) a Împărăției Tale”.

Că Cel cu care ne unim sau spre Care ne transcendem continuu pe pământ este o Persoană deosebită de noi, pe de o parte mai presus de noi ca Dumnezeu, pe de altă parte, coborâtă la noi ca om, se arată în faptul că omul nu-și dă singur Tainele și nici printr-un semen întru totul asemănător, ci prin preot, care e, pe de o parte, om ca noi, pe de alta,



învădit cu un har deosebit din partea lui Hristos. În viața viitoare, Hristos însuși ni Se va face sesizat ca prezent în împărțășirea de El: pe de o parte, ca om, pe de alta, deplin luminat de dumnezeirea Sa și inepuizabil în comunicarea de Sine.

Mai menționăm că omul, realizând mereu transcenderea de sine și deci și înaintarea spre adevărata sa sine, prin primirea deasă a Trupului și Sângelui lui Hristos, e tot mai conștient, cât trăiește pe pământ, de greșelile pe care le-a săvârșit și le săvârșește, care îl împiedică în această înaintare. De aceea, el trebuie să-și întărească trăirea transcenderii și practicarea comunicabilității în Sfânta Euharistie, prin cererea și obținerea iertării greșelilor sale și prin împăcarea cu ceilalți. Iar acesta e primul lucru pe care trebuie să-l facă, adresându-se lui Hristos tot prin preot, din conștiința că nu și-a greșit sieși și nu-și cere de la sine iertarea și nu și-o dă singur, sau nu i-o dă cine știe ce esență impersonală aflată în adâncul său. Căci nu poți cere iertare decât de la o Persoană conștientă, Care te ajută să trăiești în legătură cu Ea: Persoana lui Dumnezeu. Numai Aceasta îți poate da iertare de greșelile săvârșite față de persoane și, în ultimă analiză, față de Ea, Care iubeste toate persoanele pe care le-a creat. Numai printr-o mărturisire deasă devii tot mai mult persoană conștientă de responsabilitatea proprie. Mărturisirea e un exercițiu în comunicarea sinceră și în înălțarea prin smerenie.

Căci greșelile sunt săvârșite nu numai față de oameni și iertarea nu se obține numai de la ei. Niciun om nu te poate elibera deplin de conștiința vinei. De aceea, iertarea se cere și se obține prin preotul învestit de Hristos cu un har deosebit: de trimis al Lui. *Sposedania* este astfel și ea un

act de transcendere, o trecere peste o piedică a legăturii netulburate cu Dumnezeu, o trecere care nu se poate face fără ajutorul lui Dumnezeu însuși. Ea este înlăturarea de către Hristos a unei piedici ce se ridicase în tine în calea unirii mântuitoare cu El în Sfânta Împărtășanie.

Dar prin Sfânta Împărtășanie ne unim și mai mult, într-o comunicare tot mai neîmpiedicată, nu numai cu Hristos, ci și cu toți cei ce se împărtășesc cu același Trup și Sânge al Lui, prin care ne comunică tuturor dragostea Lui, vrând să ne unească în modul cel mai strâns cu Sine și între noi. Ne depășim astfel pe noi înșine continuu, îndreptându-ne nu numai spre Dumnezeu făcut om, ci și spre ceilalți oameni, devenind tot mai mult un trup al lui Hristos împreună cu ei, prin comunicare. Căci nu ajungem niciodată la viața deplină, proprie trupului comun, fără comunicarea cu ceilalți, ci rămânem celule uscate, bolnave. Pe de altă parte, în misterul lui Hristos ca Dumnezeu făcut om trăim totdeauna mai deplin misterul propriu în întâlnirea noastră comună cu misterul celuilalt. Această comunicare cu ei în Hristos provoacă în noi trăiri de fericire, pe care nu le-am fi putut avea altfel, pregătindu-ne astfel pentru fericirea veșnică. Fără smerenia mărturisirii, nu depășim rigiditatea mândriei noastre, nu ne pregătim și noi înșine pentru comunicarea a cărei putere o primim din împărtășirea cu Hristos, nu facem și din partea noastră transcenderea necesară înălțării și umanizării noastre continue. Iar această comunicare o trăim și în cererea și obținerea iertării greșelilor noastre tot mai abil mascate față de Dumnezeu și de semenii noștri, greșeli care, mai ales când ocolim mărturisirea lor din mândrie, slăbesc comunicabilitatea și unirea noastră cu Dumnezeu și cu ei.

Dar este de menționat că, în *Sfintele Taine*, ne transcendem spre o unire cu Hristos tot mai adâncă și, împreună cu El, ca fii, spre unirea cu Tatăl în Duhul Sfânt, cu conștiința că însăși transcenderea aceasta, care ni se pare că o facem din puterea noastră, e din puterea lui Dumnezeu.

Dumnezeu este Absolutul liberei iubiri în Sine însuși, pentru că este Treime de Persoane și, ca atare, nu are nimic în El străin de El. El are în Sine totul, pentru că este existența nemărginită prin Sine și iubirea interpersonală în Sine. Treimea Cea de o ființă Se arată în iubirea desăvârșită a fiecărei Persoane față de fiecare Persoană a Ei. Iubirea Ei se vedește și prin iubirea comună dintre mine și tine față de al treilea, și prin bucuria celui de-al treilea de iubirea fiecărei persoane față de alta. Această iubire ne-o aduce Fiul întrupat al lui Dumnezeu, dăruindu-ni-Se prin Trupul și Sângele Său. Prin jertfa adusă Tatălui pentru noi, El a făcut iubirea Sfintei Treimi accesibilă nouă și lucrătoare în noi, în forma cea mai impresionantă și mai eficientă. Spre acest Absolut al iubirii Sfintei Treimi ne transcendem în *Sfintele Taine*, din puterea iubirii Ei ce ni se comunică în ele, ca, umplându-ne de ea, să ne iubim și mai mult unul pe altul și împreună să iubim pe al treilea, sau să avem bucuria unuia față de altul sporită de bucuria celui de-al treilea.

Dar ne ridicăm în iubirea Sfintei Treimi, în care se arată unitatea Ei de ființă, ajutați de Unul din Treime, Care a coborât la noi ca om. Acesta S-a umplut și ca om de iubirea proprie Persoanelor Sfintei Treimi, comunicând-o și nouă treptat, în măsura în care o putem primi, ca să ajungem la suprema treaptă a ei în viața viitoare. El ne-a adus această iubire și nouă, ca să putem iubi și noi Persoanele Sfintei

Treimi și să ne iubim tot mai mult unul pe altul cu iubirea cu care Se iubesc Ele și ne iubesc și pe noi.

De aceea, în Sfintele Taine ne unim cu Hristos, dar prin Duhul Lui, Care ne dă iubirea și simțirea de fii ai Tatălui și, prin aceasta, de membri ai Împărăției iubitoare a Sfintei Treimi. Deci ne unim prin Fiul lui Dumnezeu făcut om cu Sfânta Treime. Aceasta se arată și prin începerea Sfintelor Taine cu binecuvântarea Împărăției Sfintei Treimi, cu excepția *Sposedaniei*, ceea ce-l arată pe om slăbit în calitatea de membru al Împărăției Sfintei Treimi. Astfel, ne ridicăm în alt sens la împărtășirea de puterea iubitoare și de libertatea absolută a Sfintei Treimi, scăpați de sub robia oricărei patimi egoiste.

Sunt trei motive pentru care ne botezăm în numele Sfintei Treimi și afirmăm lucrarea ei în toate Tainele pe care le primim:

a) pentru persistența Celor trei Persoane din veci și până în veci, ceea ce constituie temelia pentru durata veșnică a fiecărei persoane create;

b) precum în Sfânta Treime fiecare Persoană durează în veci, în unicitatea sau identitatea Ei, așa durează după creație și viețuiește, prin participarea veșnică la fericirea Sfintei Treimi, fiecare persoană umană care stă în legătură cu Ea, prin credința în veșnica unicitate a Persoanelor Ei. Precum Tatăl rămâne veșnic Tatăl și Fiul veșnic Fiul și Duhul Sfânt veșnic Duhul Sfânt, așa rămâne în veci fiecare persoană umană ea însăși, netopindu-se, în sens panteist, în marea și tulburătoarea esență, nici schimbându-se prin reîncarnări, în același sens panteist;

c) fericirea persoanelor umane ce durează veșnic în legătură cu Sfânta Treime constă în iubirea dintre ele și Sfânta



Treime și în iubirea întreolaltă. Această unire cu Sfânta Treime și între noi în iubire ne-o aduce Unul din Treime, Fiul cel Unul-Născut, prin întruparea Lui. Dacă n-ar fi Unul din Treime, Hristos n-ar avea nicio putere să ne dăruiască viața veșnică întru fericirea de-a fi iubiți de Tatăl cel infinit bun, de Fiul, devenit Frate al nostru, în Duhul Sfânt.

Dar unirea cu Unul din Sfânta Treime întrupat ca om se săvârșește în Sfintele Taine prin elementele creației cosmice, în care lucrează puterea creatoare și susținătoare a Sfintei Treimi, făcând-o de folos nouă, și cu care, după slăbirea ei prin căderea omului în păcat, revine în plinătatea legăturii prin Fiul făcut om și prin Duhul cel Sfânt, ca să ne-o facă din nou mijloc de spiritualizare spre viața veșnică. Hristos însuși, coborând în apă și primind și ca om pe Duhul în această coborâre, a făcut ca apa să fie, din nou, bună comunicantă a puterii Sfintei Treimi și a puterilor refăcute ale firii umane, arătând că la temelia ei (de element curățitor și de viață susținător în sens fizic și biologic) revine din nou, în mod plener, ca viață spirituală nemărginită, Duhul Sfânt din Fiul făcut om, așa cum la început, iradiind din Cuvântul, Se purta pe deasupra apelor, exercitându-Și puterea de curățire și puterea comunicativă de viață spirituală și veșnică. Deci Sfânta Treime întregă face iarăși, prin Hristos, natura mediu comunicant al iubirii Sale față de oameni și între oameni.

Iar pâinea și vinul – ca susținătoare ale vieții noastre trupești – sunt făcute din nou de Hristos, la Cina cea de taină, tot prin Duhul Său Cel Sfânt, semne văzute ale Trupului și Sângeului Său, umplute de viața dumnezeiască și veșnică, deci comunicante ale Fiului lui Dumnezeu făcut om, jertfit Tatălui, înviat pentru noi și iubit de Tatăl, cu Care suntem uniți și noi. Dacă cosmosul este făcut ca să ne transcendem prin el, în

Sfânta Împărtășanie are loc prin Duhul Sfânt cea mai deplină transcendere a lui Hristos ca om spre Dumnezeu și cea mai deplină coborâre a lui ca Dumnezeu la noi, după ce această transcendere și coborâre a început la Botez și continuă prin toate ierurgiile. Dacă în Hristos, la Botez și la Cina cea de Taină, această transcendere și coborâre s-a făcut în Unul pentru toți, în Sfintele Taine se face în fiecare persoană.

Cosmosul întreg e arătat astfel legat cu noi nu numai pentru existența noastră pământească, ci și pentru cea spirituală și veșnică. Noi transcendem starea lui de acum, dar nu-l anulăm, ci-l folosim transfigurat de energia iubitoare a Sfintei Treimi lucrătoare în noi și în el, spre mântuirea și spiritualizarea noastră. Urcăm prin el spre Hristos sau îl găsim prin el pe Hristos și, prin Hristos, aflăm Sfânta Treime, fără să ne dispensăm de el. Prin aceasta se sfințește și el și e făcut mijloc de sfințire a noastră, sau de unire a noastră cu Sfânta Treime și între noi, cum nu se întâmplă în starea noastră de păcat, sau de egoism trupesc. Aceasta ne arată că, în toată viața noastră în care trebuie să ne folosim de el, trebuie să transcendem, pe de altă parte, starea lui obișnuită, ca să ne devină tot mai transparent pentru Dumnezeu, tot mai umplut de lumina și puterea Lui, tot mai comunicant al puterii Lui, care-l ridică peste starea în care ne împiedică în realizarea acestei uniri în iubire.

Dar în transcenderea spre Sfânta Treime și în coborârea Ei la noi, ne folosim nu numai de elementele văzute ale creației, ci și de cuvintele și gesturile simbolice ale preotului, care, rostite și săvârșite în numele lui Hristos și al Sfintei Treimi, se fac comunicante ale puterii lucrătoare a lui Hristos și a lui Dumnezeu Cel în Treime, fiind cuvinte și gesturi de transcendere spre Dumnezeu și de coborâre a Lui la noi. Căci, repetându-se cuvintele și amintindu-se

faptele mântuitoare ale lui Hristos, Acesta și le recunoaște și le retrăiește ca ale Sale, retrăind în Sine starea Celui jertfit și având starea Celui înviat pentru frații Săi cei mulți și a Celui așezat ca om de-a dreapta Tatălui, ca să ne ridice și pe noi lângă Sine sau în Sine, fără să ne confundăm în această maximă unire cu El și între noi. De altfel, toate binecuvântările lui Dumnezeu în Treime vin la noi prin cuvinte însoțite de semnul Crucii.

Prin aceasta, Sfânta Treime ne pregătește ca, la sfârșitul chipului actual al lumii, iubirea din sânul Ei să se reverse întreagă peste toate ființele conștiente, dar și peste tot cosmosul, ca toate să fie în comunicare cu Ea și între ele, ca toate să fie unite în Ea cum sunt unite Persoanele Ei. Aceasta este Împărăția veșnică a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, în care toți cei ce au crezut vor fi fii ai Tatălui și frați ai Fiului, plini împreună de Duhul Sfânt.

Iubirea existentă în lume, și prețuită ca fiind cea mai necontestată valoare, arată că la originea ei stă iubirea unei comuniuni desăvârșite de Persoane supreme și că lumea e rânduită să fie dusă, cu colaborarea ei, spre iubirea desăvârșită din care și-a luat originea.

## **7. Unirea finală și veșnică a tuturor în Hristos și, împreună cu El, în Sfânta Treime**

O întrebare de mare importanță este: Cum vor fi persoanele omenești împreună întreolaltă, și cu Dumnezeu cel în Treime, în Împărăția iubirii desăvârșite?

O încercare de a răspunde la această întrebare trebuie să țină seama de diferitele moduri în care persoanele pot fi împreună.

Mai întâi, suntem împreună între noi și cu Dumnezeu prin credință, în vremea existenței noastre în trupuri. Când ne iubim, suntem împreună sufletește, într-un fel de „interioritate reciprocă”<sup>59</sup>. Dar „interioritatea reciprocă” poate avea loc chiar dacă suntem despărțiți prin trupuri. Căci „interioritatea reciprocă” se conciliază cu existența de sine a fiecărei persoane. Continuăm să fim împreună cu toți cei cu care am fost vreodată împreună, comunicând sufletește, chiar dacă suntem despărțiți trupește. Îi avem pe cei iubiți lângă noi și în noi, în măsura în care ne-am apropiat de ei sufletește. Mă duc prin gândurile mele în mod real la cel pe care îl iubesc și el vine la mine prin gândurile lui în mod real, chiar dacă nici eu, nici el nu vedem această apropiere aieva.

Dacă e așa, eu pot fi și cu cei decedați prin gândurile pe care li le trimit și ei vin la mine prin gândurile lor, unii pentru că au nevoie de rugăciunile mele pentru ei, alții ca să mă întărească cu rugăciunile lor. Aceasta, chiar dacă eu nu simt că sunt prezent lângă cei ce au nevoie de rugăciunile mele pentru ei și poate nici ei nu simt că sunt prezenți lângă mine.

Cu atât mai mult e prezent Dumnezeu cu noi, nu numai ca Cel ce e pretutindeni prezent, ci și prin atenția Lui îndreptată spre noi, pe care de asemenea o simțim într-un

<sup>59</sup> Termenul „interioritate reciprocă”, folosit adeseori în această parte a lucrării, aparține lui Gabriel MADINIER, *La conscience morale*, P.U.F., Paris, 1954.



anumit fel, pe măsura gradului nostru de „simțire spiritua-lă”, de care vorbesc Părinții Bisericii. Sfinții simt cel mai mult prezența lui Dumnezeu, chiar în viața lor pământească.

Sufletele celor decedați își simt și ele prezența reci-procă, în măsura în care au fost într-o comunicare în viața pământească. Se află într-o stare de interioritate reci-procă, chiar mai accentuată decât cea din viața pământească în care au fost despărțite prin trupuri. Cei ce s-au bucurat de binele făcut lor de alții îi simt pe aceia, gândindu-se cu recunoștință la binele pe care li l-au făcut aceia în viață. Numai cei din iad sunt cu totul singuri, fiindcă nu au făcut niciun bine în viața de aici și n-au prețuit binele făcut lor aici de alții. Gândul la cei cărora le-au făcut rău sau la cei care le-au făcut lor rău și pe care nu i-au iertat, sau al căror bine făcut lor nu-l socotesc ca atare, nu-i apropie de aceia, ci se gândesc cu neplăcere unii la alții.

Dar sufletele care se gândesc mult unele la altele, cu sentimente de recunoștință, de iertare și cu voință de co-municare, se pregătesc pentru a-și fi interioare și prin vii-toarele lor trupuri înviate. Căci aceste trupuri, fiind cu totul transparente și fără necesități de hrană și tendințe spre alte plăceri, nu vor mai fi o piedică în calea acestei interiorizării reciproce și ea nu va mai fi slăbită de o distanță spațială între trupuri și de o anumită opacitate, care pune distanță și un întuneric peste suflete și le ține despărțite. Toți aceștia vor fi într-o deplină interioritate reciprocă, fără o piedică din partea trupurilor, dar și cu Hristos, prezent tuturor și în toți cu trupul Lui – mediul central de iradiere a dumnezeirii Lui și a afecțiunii Lui de Frate și, prin aceasta, izvorul stării de înviere și de nemurire a tuturor. Lumina bunătății Lui, transparentă prin trupul Lui, Îl face apropiat tuturor și Îl

arată într-o maximă comunicare cu toți, ceea ce le ușurează și comunicarea între ei, umplându-i pe toți de bucurie.

Rolul hotărâtor în unirea finală și eternă a tuturor îl are de aceea Hristos, căci lumina bunătății Lui, umplându-i și pe ei, îi face și pe ei apropiați și uniți prin comunicare (Ioan 17, 21). De aceea, El este cu adevărat Izvorul mântuirii sau al fericirii eterne, sau Mântuitorul tuturor. Căci e Ipostasul dumnezeiesc care ne-a creat pe toți, ne susține pe toți și ne dă tuturor, prin trupul Lui asumat, puterea mântuitoare așezată în el de firea Lui dumnezeiască. El nu e numai un Ipostas mai puternic datorită faptelor Sale omenesti, pe care le-a săvârșit pentru toți, ci și Ipostasul care ne cuprinde, fără să ne confunde cu Sine. Fiind Dumnezeu, S-a făcut Unul dintre noi, a intrat pentru vecie în relație cu noi ca Unul dintre noi, dar rămânând Dumnezeu, deci totodată cuprinzându-ne pe toți. Unit cu mine prin firea Lui omenască comună cu a mea, El mă și încadrează într-un anumit fel în Sine, mai bine zis ne încadrează pe toți. Dar ne dă și puterea să I ne comunicăm ca persoane unite cu El, cum nu ne dă nicio altă persoană, și să ne comunicăm și întreolaltă, desăvârșindu-ne totodată ca persoane proprii. Și astfel, fiecare îi află în Hristos pe toți, sau se unește în El într-un mod superior cu toți cei ce, prin credință, primesc de la El puterea comunicării cu El și între ei. Toți vor ajunge să se cunoască și să trăiască în Hristos în plinătatea lor, toți pot ajunge să-L simtă pe El ca pe un ipostas comun și propriu, care însă nu-i confundă cu El, ci îl descoperă pe fiecare sieși și celorlalți, la maximum, ca fiind vrednic de iubirea maximă. Aceasta pentru că toți sunt încadrați ontologic în Ipostasul Lui iradiant de iubire atotcuprinzătoare. Toți pot ajunge prin aceasta să se simtă în El ca în sânul lor, ca acasă

la ei, deși e Fiul lui Dumnezeu, comunicând fiecare cu El și cu toți în modul cel mai familiar. Fiind, ca Fiu al lui Dumnezeu, Ipostasul central al ipostasurilor lor, ca Ipostas superior, El mișcă ipostasurile lor spre comunicarea cu El și între ele. Acestea le spune Sfântul Simeon Noul Teolog:

*„Noi ne facem mădularele lui Hristos – și Hristos se face mădularele noastre:*

*Hristos devine mâna mea, Hristos, piciorul meu, al ticălosului de mine,*

*Și mâna lui Hristos, piciorul lui Hristos sunt eu, ticălosul!*

*Eu mișc mâna mea și mâna mea este Hristos întreg*

*Căci nu uita că dumnezeirea e neîmpărțită,*

*Eu mișc piciorul și iată că el strălucește ca Hristos!*

*Nu m-acuza de blasfemie, ci primește acest adevăr*

*Și închină-te lui Hristos care te face așa,*

*Fiindcă, dacă voiești, te vei face mădularul lui Hristos*

*Și așa toate mădularele fiecăruia dintre noi*

*Se vor face mădulare ale lui Hristos și Hristos, mădularele noastre.”<sup>60</sup>*

Dacă Hristos este Ipostasul superior al fiecăruia dintre noi, mădularele mele sunt ale Lui, dar și gândurile mele sunt ale Lui. Și cum ipostasul e prezent în mădulare, El e prezent în mod activ în fiecare mădular și în fiecare gând al fiecăruia dintre noi și fiecare mădular al meu e al lui Hristos, fără a înceta să fie al meu. Prin fiecare credincios sunt unit cu Hristos, sau, cu cât sunt mai unit cu Hristos, cu atât sunt mai unit cu fiecare, și în fiecare văd frumusețea lui Hristos.

---

<sup>60</sup> Syméon le Nouveau Théologien, „Hymne XV”, în: *Hymnes*, vol. I, *Sources Chrétiennes*, nr. 156, Paris, 1969, p. 286.

În trupurile noastre înviate și deplin transparente, această unire a fiecăruia cu Hristos prin fiecare va fi un fapt simțit cu negrăită intensitate și bucurie. Iar fiind uniți cu Hristos prin fiecare, fiecare dintre noi și toți împreună ne vom simți uniți cu Tatăl și plini de Duhul Sfânt, rămânând totuși neconfundați unii cu alții în trupurile și sufletele noastre, deși, pe de altă parte, ne vom afla într-o maximă interioritate de comunicare reciprocă. Văzându-se fiecare în fiecare, vede totodată în fiecare pe Hristos. Vom fi toți într-o relație foarte apropiată aceleia în care se află Persoanele Sfintei Treimi, pentru că va fi prezentă la maximum Ea însăși, prin Hristos, în noi.

Dar, după Sfinții Părinți, persoana sau ipostasul nu este o simplă stare de sine a unei naturi comune, neaducând nimic deosebit acestei naturi. Persoana aduce „modul” ei propriu și unic în activarea naturii comune sau a însușirilor ei. De aceea, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, în Hristos, Ipostasul dumnezeiesc poate face uz propriu de voința firii umane asumate<sup>61</sup>. Voința aceasta rămâne liberă, căci Ipostasul dumnezeiesc nu ridică umanitatea la desăvârșire fără voia ei. Putința de a ține în armonie voința umană cu cea divină stă în faptul că cea dintâi își găsește în Ipostasul divin adevărata libertate, dar și tăria de a persista în bine, căci nimic nu cucerește atât de mult o voință adevărată ca binele, înțeles drept comuniune în iubire cu alții. Și Ipostasul Cuvântului, ca Ipostas creator, susținător și călăuzitor al voinței tuturor spre bine, asumând în Sine voința umană, a ridicat-o la acest uz firesc suprem, câștigându-i libertatea pentru bine, deci

---

<sup>61</sup> PG 91, 137.



pentru iubirea față de El ca Dumnezeu și față de noi, în chip desăvârșit.

Astfel, umanitatea ridicată în Ipostasul dumnezeiesc la cea mai deplină și mai firească libertate, se împărtășește de caracterul Lui absolut, sau de voința Lui superioară, prin iubirea pentru toate și pentru toți, nemaiputând fi robită de nimic. În aceasta se arată că voința sa a ajuns voința Ipostasului dumnezeiesc. Totuși, ea nu e anulată, căci Hristos voințește și ca om, în chipul cel mai firesc și mai desăvârșit, ceea ce face bucurie omului și semenilor. El nu trăiește numai bucuria dumnezeiască pentru binele pe care-l trăiește și-l face, ci și bucuria omenească pentru unirea cu acest bine. El vrea binele pentru toți nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om. El vrea și ca om unirea și comunicarea cu toți. O vrea aceasta ca Dumnezeu, în mod dumnezeiesc, și ca om, cu afecțiune omenească, susținută de familiaritatea Lui cu noi.

În general, ipostasul sau persoana poate actualiza în mod mai deplin și mai drept, sau mai puțin deplin și drept, sau deloc drept, potențele firii umane comune, folosindu-le, în primul caz, spre întărirea unității ei prin iubirea între persoane, ca purtătoare ale aceleiași firi, iar, în al doilea caz, spre sfâșierea ei prin dezbinare egoistă și prin folosirea mai redusă și mai strâmbă a acelor potențe. Cu cât vrea o persoană să le folosească mai mult pentru sine, cu atât le pune în valoare mai puțin, sau le pune în valoare în mod păgubitor pentru ea. În acest sens, se poate spune că, în Hristos, resursele firii umane s-au actualizat deplin, folosindu-se spre bine și spre întărirea unității tuturor în Hristos, ca Ipostas dumnezeiesc comun al lor. Dar resursele firii se actualizează mai deplin printr-o comunicare reciprocă între ipostasuri. De aceea, păcatul ca patimă egoistă

ține închise potențele multiple ale firii. Cea mai desăvârșită actualizare a firii umane a realizat-o Ipostasul divin în Hristos, pentru că El, ca Ipostas creator și susținător și mântuitor al tuturor, are cea mai cuprinzătoare generozitate. Având în Sine Ipostasul, unul, infinit, atotluminos, mai presus de ființă al dumnezeirii, ca Izvor al resurselor infinite de viață în unitate și făcând firea noastră asumată de El deschisă la maximum resurselor dumnezeiești, Hristos pune în valoare maximă potențele firii noastre, prin actualizarea lor de către potențele divine creatoare ale lor și prin îndreptarea lor generoasă spre Dumnezeu și spre semenii. El duce astfel la o împlinire deplină aspirația firii omenești create, după modelul firii dumnezeiești, ca sursă de bunătați negrăit de bogate, deschisă îmbogățirii la nesfârșit cu bunătațile dorite, care se voiesc dăruite în mod nelimitat.

Prin aceasta, Hristos devine centrul care satisface aspirația ipostasurilor umane spre îmbogățirea cu bunătați la nesfârșit și spre unitatea iubitoare desăvârșită între ele. În scopul acesta, Fiul lui Dumnezeu nu trebuie să Se facă ipostas divin în fiecare om. Căci așa, toată umanitatea ar fi purtată de un unic ipostas și deci ar înceta posibilitatea iubirii între ipostasuri umane neconfundate, deci ar înseta și setea firii umane după iubire și posibilitatea de a o satisface prin relația între persoane deosebite.

Dar revărsarea de iubire din centrul și vârful umanității, Care este Hristos, este atât de puternică, încât atrage cu supremă tărie în comuniune cu El – și deci și între ei – pe oameni, dar neanulându-le libertatea. Prin aceasta, Hristos conduce firea umană purtată de multiple ipostasuri spre o unitate iubitoare pluriipostatică tot mai mare, asemenea celei din Sfânta Treime, înlăturând dezbinările produse în

ea de ipostasurile căzute în egoism. Fiecare persoană umană – trăind în alt mod bogăția nesfârșită a bunătăților dumnezeiești primite prin Hristos și pornirea de a le comunica tuturor, ca și dorința de a primi infinitatea bogăției divine în toate formele personale – trăiește cea mai vie comunicare cu toate persoanele. Dar bogăția de bunătăți trăite și comunicate în mod variat de toți, în Hristos, e bogăția de bunătăți a Sfintei Treimi, care se comunică tuturor prin umanitatea Lui.

Unind pe oameni cu Sine prin umanitatea Sa, ridicată la generozitatea nemărginită, Hristos unește cu Sine pe toți și ca Fiu al Tatălui și, prin aceasta, îi face pe toți uniți și cu Tatăl în Duhul Sfânt. Astfel, Dumnezeu Cel în Treime Se face totul în toate, fără să le desființeze, pentru că le iubeste pe toate. Spre acest scop a creat Dumnezeu umanitatea pluripersonală: pentru a uni pe oameni între ei și cu Dumnezeu. Dumnezeu însuși revelează astfel un nou mod al iubirii din interiorul Său. El nu are nevoie de umanitate pentru a realiza acest nou mod al iubirii Sale, pentru că bucuria de iubirea din interiorul Său copleșește infinit bucuria pe care o poate avea din manifestarea ei ca iubire între Sine și oameni, arătată și între oamenii înșiși. El revelează această iubire în mod liber. De altfel, o iubire care n-ar fi deplin liberă, n-ar fi propriu-zis iubire.

Creștinismul arată astfel că Dumnezeu se preocupă cu dragoste de oameni și că se bucură de iubirea pe care I-o arată ei și pe care și-o arată unii altora, ca un alt mod al iubirii față de El, în calitatea lor de persoane umane unice. Dumnezeu nu-i ține nici separat de Sine, ca în religiile monoteiste care proclamă un singur Dumnezeu, nici nu-i duce la contopirea cu Sine, ca în religiile panteiste (budism,

hinduism etc.). Aceasta nu l-ar mai da putința manifestării unui nou mod de iubire și a unui nou mod de bucurie, rezultat din ea. Nu l-ar mai arăta pe Dumnezeu liber pentru acest mod de iubire și de bucurie. În scopul acesta, una din Persoanele dumnezeiești Se face și om, ca să-i unească în Sine pe oameni în iubire în gradul maxim, realizându-se prin aceasta unitatea Lui ca om cu oamenii, și a lor cu Sfânta Treime, Care e modelul unității noastre de ființă în persoane iubitoare deosebite, neconfundate între ele și nici cu Creatorul lor.

Preocuparea lui Dumnezeu pentru fiecare om se arată și în interesul pe care El îl manifestă pentru relația Sa cu fiecare om, dar și în concluzia pe care o trage, la Judecata din urmă, din seriozitatea sau din neseriozitatea cu care și-a jucat fiecare, prin lucrarea lui, rolul în viața familiei, a cunoscuților, a neamului, a omenirii.

Iubirea lui Dumnezeu față de oameni nu nesocotește valoarea acordată acțiunii fiecăruia dintre ei în cursul vieții pământești. Aceasta ar însemna că Dumnezeu nu ia în serios nici felul bun sau rău în care s-a comportat fiecare, nici pe ei ca persoane, și nici pe cei asupra cărora au avut un efect bun sau rău. La acea Judecată, Dumnezeu va aprecia felul în care au folosit oamenii puterea de iubire dată lor, care va da pe față tot ce s-a făcut de către ei bun și rău. Atunci iubirea Lui se va arăta ca iertare pentru cei ce vor recunoaște, cu căință, răul făcut și nu se vor mândri și atunci cu acest rău, lăudându-se cu el ca și cu un pretins bine, ținând la o judecată proprie. Aceasta va face ca cei cărora li se va face parte de fericire, deși au făcut și rele, să nu creadă că primesc această fericire prin meritul lor.



Prin aceasta, toate ambiguitățile care au acoperit cu ipocrizie nerușinată viața istorică vor fi înlăturate și supuse unei ultime rușinări. Firea autentică a omului se cere după ultima descoperire a adevărului în toate. Trebuie să se arate odată, în strălucirea lui reală, sensul istoriei și felul în care fiecare om i-a slujit, sau a căutat să-l pervertească. Trebuie să se condamne odată toată minciuna ce s-a dat drept adevăr și să se pună în lumină adevărul. Și adevărul va fi pus în mod definitiv în lumină, atunci când nu se va mai putea continua încercarea de a relativiza din nou adevărul. Trebuie să fie arătată odată pentru veci strălucirea celor ce au slujit adevărului, dar au fost disprețuiți de cei ce au stăpânit cu ajutorul minciunii. Fiecare se va arăta atunci în fața tuturor pentru vecie așa cum este: cei ce au făcut cele bune, acoperiți de modestie, îmbrăcați în cinstea și slava veșnică care nu li s-au recunoscut în viață, dar pe care le-au meritat; cei ce au făcut cele rele, cu chipul dezbrăcat de falsa slavă, dar putând să primească și ei o fericire prin iertare, dacă s-au smerit și căit, recunoscând falsitatea slavei pe care au căutat-o. Vor fi văzuți în mod descoperit și cei ce au făcut rău în mod mai mult sau mai puțin acoperit, dar care s-au căit și au recunoscut importanța rugăciunilor care s-au făcut pentru ei înainte de acea Judecată. Numai cei mândri și încăpățânați vor rămâne în rigiditatea lor, dar, în același timp, dezbrăcați de falsa slavă pe care au pretins și încă mai pretind că o au, sau că le este podoabă. Unii vor fi văzuți în bunătatea reală pe care au avut-o, dar au acoperit-o cu modestie și aceasta le va aduce slavă, dar și în gândurile și faptele rele pe care au căutat să le acopere și care le vor aduce rușine și aceasta îi va smeri. Vom vedea neîmplinirile datoriei noastre dintr-o neputință reală, sau scuzate

cu o pretinsă neputință și, dacă ne vom fi căit de ele, vom primi iertarea, iar dacă nu ne-am căit și ne-am obișnuit să le afirmăm mai departe, bazându-ne mai mult pe propria judecată, vom rămâne în chinurile veșnice produse de lipsa comuniunii. Din marea și universală unitate și comunicare a tuturor în Hristos, Care va îmbogăți pe fiecare cu tot ce are deosebit fiecare, vor lipsi numai cei ce au încremenit atât de mult în mândria lor izolatoare, încât nu vor mai putea voi să se elibereze de ea.

Norma vie după care vor fi judecați toți va fi Hristos, și aceasta înseamnă că El ne va judeca, și toți cei ce ne vom aduna în comuniunea fericită ne vom aduna deplin în Hristos, iar toți cei rămași în izolare și în chinurile ei vor fi cei care nu au voit să se apropie de Hristos.

# PARTEA a II-a





## I

# SFÂNTA TREIME – PLINĂTATEA EXISTENȚEI ȘI DECI A IUBIRII

### **1. Sfânta Treime ca plinătate din veci a existenței și cauză a existenței temporale, prin creație, și a mișcării ei spre Sine**

Existența în general este din veci. Potrivit credinței noastre, n-a putut fi cândva când n-a existat nimic. Existența în general nu s-a putut ivi din nimic. În acest caz ar trebui să socotim nimicul ca existență virtuală. Deci tot la o existență din veci am ajunge.

Dar existența din veci trebuie să aibă plinătatea conținutului cunoscut și cugetat de noi, sau chiar nesfârșit mai bogat decât cel cugetat de mintea omenească aflată în continuă înaintare în cugetare; o plinătate la care nu se mai poate adăuga nimic: deci e fără margini, sau infinită. N-a avut trebuință să se adauge în timp ceva esențial nou existenței ei care datează din veci. Numai prin puterea ei creatoare s-a putut adăuga ceva nou. Posibilitatea acestui adaos nou la existența din veci trebuie să fi fost dată potențial în existența din veci. Ca un astfel de adaos trebuie socotit tot

ce constatăm ca mărginit în putere și insuficient prin sine, dar care, ca atare, nu poate fi socotit propriu-zis un adaos prin ființă.

Existența din veci trebuie să fie din veci plenitudinea, ba chiar plenitudinea în formă actualizată. Aceasta pentru că, oricât ne-am duce cu gândul spre veșnicia de când e existența, nu putem ajunge la un moment în care am putea socoti că existența în general a ajuns la starea cerută pentru actualizarea potențelor ei. Nici mai târziu nu se pot ivi momente pentru apariția a ceea ce e dat în existența din veci. Altfel, înainte de orice moment ar fi putut exista alte momente, pentru o apariție sau alta. De aceea, nu se identifică veșnicul cu temporalul. Între ele este o deosebire ontologică, dar nu o înstrăinare totală. Veșnicul nu e supus temporalului. Temporalul și mișcarea din cursul lui are un început deosebit în ființă de ceea ce e din veci. Iar prin aceasta arată că nu-și are existența prin sine. Și chiar prin aceasta ne face să postulăm existența veșnică, care este prin sine. De aici urmează că existența din veci trebuie să fie din veci desăvârșită, sau să aibă din veci plenitudinea, și anume plenitudinea actualizată, pentru că altfel ar trebui să fie în ea o creștere și, cu cât s-ar merge mai înapoi, ar trebui să se meargă spre un minus mai accentuat, ajungându-se chiar la inexistență, fapt imposibil după credința noastră.

Astfel, noi credem că, pe lângă existența insuficientă în care trăim în viața aceasta, este o existență superioară, spre care ființa noastră are o aspirație de neînăbușit. De fapt, existența în care trăim își arată pe de o parte insuficiența ei, pe de alta, chiar în insuficiența și temporalitatea ei, ființa noastră e imprimată de aspirația spre o existență desăvârșită. Într-un fel, ea se arată legată de existența desăvârșită pretemporală.

Deosebirea între aceste două planuri ale existenței și aducerea la ființă a planului temporal de către cel veșnic – nu prin emanație din el, ci prin creare, în vederea înaintării aceluia la unirea cu planul veșnic și prin aceasta la desăvârșire, sau la vindecarea lui de insuficiențele în care a căzut prin despărțirea de planul veșnic – o prezintă Sfântul Maxim Mărturisitorul într-un fel în care unește ridicarea din această stare a planului existenței nedesăvârșite cu ridicarea ei din temporalitate și spațialitate. Căci temporalitatea și spațialitatea sunt legate de mărginire, precum de veșnicie e legată nemărginirea existenței. Timpul, ca și condiție a existenței create, e menit să ducă mărginitul la împlinirea cu nemărginitul, iar nemărginitul n-are nevoie de timp și de mișcare, pentru că are în sine plenitudinea existenței. Deci timpul nu e menit să țină lumea într-o schimbare fără sfârșit. Timpul e drum, dar drumul fără o țintă n-are sens. Dar nefolosirea timpului ca drum spre perfecțiunea veșnică a făcut din el o continuă înlocuire a formelor identice ale creației, sau o apariție și o corupere continuă a lor. Timpul e menit să confirme persistența identității persoanelor în el, cu toată îmbogățirea lor cu alte experiențe, dar și să ducă la stabilitatea lor îmbogățită în veșnicie, dar nu la o stabilitate în ele înseși, ci în jurul Celui prin Sine infinit în existență, întrucât lumea creată nu poate ajunge prin sine la existența plenară proprie. După căderea în păcat, acest rost și l-a recâștigat timpul prin asumarea umanității create de Dumnezeu Cel nemărginit.

„Lumea însă este, spune Sfântul Maxim, un spațiu mărginit și o stabilitate mărginită, iar timpul, o mișcare circumscrisă (mărginită). De aceea, mișcarea din cursul vieții transformă cele aflătoare în lume. Când însă firea va trece

cu lucrarea și cugetarea peste spațiu și timp (adică peste cele fără de care nu este nimic, sau peste stabilitatea și mișcarea mărginită), și se va împreuna nemijlocit cu Providența, va afla Providența ca pe o rațiune prin fire simplă și stabilă, ce nu are nicio margine și de aceea nicio mișcare. Deci, până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mișcării transformatoare din pricina stabilității mărginite a lumii și a corupției prin alterare, în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în Care a ajuns, o stabilitate pură în mișcare și o identică mișcare stabilă, săvârșită etern în jurul Aceluiași Unul și Singur”<sup>1</sup>. Iar în altă parte, Sfântul Maxim prezintă stabilitatea pururea mișcătoare a creaturilor în jurul existenței plenare ca odihnă, pentru că nu e mișcare care trece de la una la alta, fiindcă în existența plenară, la unirea cu care au ajuns, au tot ce râvnesc să aibă. Ele se deschid tot mai larg existenței infinite cu care s-au unit. Însă nu dobândesc o nemișcare totală, pentru că nu au în ele plinătatea existenței.

Existența plenară, deși mișcată spre altceva, sau în jurul a altceva, are totuși în ea puterea care atrage creaturile spre sine sau în jurul ei, deci într-o mișcare temporală, sau netemporală, adică stabilă, datorită faptului că pe de o parte își sunt insuficiente, iar pe de alta pentru că se simt atrase de existența plenară. Iată cum descrie Sfântul Maxim atracția exercitată de Cel nemișcat asupra creaturilor și odihna lor în El: „Iar începutul a toată mișcarea naturală a celor ce se mișcă este facerea celor ce se mișcă,

<sup>1</sup> Răspunsuri către Talasie, 65, în: *Filocalia*, vol. III, Ed. IBMBO, 2009<sup>2</sup>, p. 490.



iar cauza a toată facerea este Dumnezeu, ca Făcător la ei. Iar sfârșitul (ținta) facerii naturale a celor făcute este stabilitatea pe care o produce, desigur după străbaterea tuturor celor mărginite, infinitatea în care, nefiind nicio distanță (interval), se oprește toată mișcarea celor ce se mișcă natural, neavând unde, cum și spre ce să se miște, având ca sfârșit, în calitatea Lui de cauză, pe Dumnezeu, Care hotărâniceste toată mișcarea”<sup>2</sup>.

Desigur că numai un Dumnezeu personal poate atrage persoane, și numai persoane care aspiră la desăvârșirea sau împlinirea lor. O esență impersonală nu poate atrage persoanele decât ca să le anuleze. Atracția are loc de la Dumnezeu cel personal spre persoane cărora El le acordă o valoare eternă. Iar faptul de a atrage sau de a pune, prin creație, fapăturile în mișcare spre El arată că din Dumnezeu iradiază o putere atractivă. Deci El nu e într-o mișcare moartă, ci într-o nemișcare a plenitudinii născătoare de mișcare în cele ce, fiind create, tind spre plenitudine. El își manifestă această putere atractivă prin actul iubitor al creației și prin legătura providențială, de asemenea iubitoare, cu creaturile. Iar când fapăturile umane au devenit insensibile la atracția iubitoare a Creatorului desăvârșit, S-a făcut El însuși Ipostasul firii lor, ca aceasta să aibă în Sine atât atracția plenitudinii, cât și simțirea acestei atracții în mod nepieritor.

Dar Părinții Bisericii cunosc în Dumnezeu nu numai o putere născătoare de mișcare în creaturi, datorită plenitudinii Lui, ci și o mișcare în El însuși și anume în calitatea Lui de Treime. Aici Creștinismul se deosebește categoric de Aristotel. Vom vedea aceasta în subcapitolul ce urmează.

---

<sup>2</sup> *Ambigua*, cap. 77, pp. 294-295.

## 2. Sensul treimic al existenței din veci, desăvârșite și plenare

Se pune întrebarea: În ce constă desăvârșirea sau plenitudinea existenței fără de început și nesupusă temporalității și evoluției monotone și nesatisfăcătoare, legate de temporalitate?

Ea trebuie să aibă niște însușiri opuse insuficiențelor lumii temporale. Pe de altă parte, ea trebuie să aibă niște însușiri care reprezintă împlinirea deplină a aspirațiilor celor bune ale lumii temporale, spre care aceasta tinde prin continua transcendere spre ele, transcendere care e esența mișcării normale a ființelor conștiente din cadrul lumii. Cu alte cuvinte, existența plenară trebuie să fie ferită, pe de o parte, de insuficiența pe care o prezintă ordinea materială și animală a existenței prin inconștienta ei; pe de altă parte, trebuie să aibă o conștiință ca cea umană, prin care subiectul ei nu se știe dependent în libertatea lui de o ordine inconștientă, sau ca cea a spiritelor create, prin care subiectele ei se știu dependente de un Creator absolut. În existența supremă conștiința trebuie să se acopere cu existența plenară, sau să o știe pe aceasta stăpână în mod absolut (ca și creatoare) peste orice altă existență.

În primul rând, desăvârșirea sau plenitudinea acestei existențe constă din a fi prin ea însăși. Ca atare, ea e din veci, deci e inepuizabilă. Ea n-are nevoie de altceva pentru existența sau completarea ei. Are prin ea tot ce cugetă omul ca ținând de existență și mai mult decât poate cugeta el. Ea nu are mai presus de ea, sau mai adânc decât ea, vreo treaptă de existență spre care să se miște, ci e desăvârșită.

„Dumnezeirea, fiind desăvârșită, nu caută vreo creștere în vreun bine, fiind deplinul bine, mai bine zis plinătatea a tot binele. Acestea toate fiind deci însușiri proprii Celui desăvârșit și supraplin, e vădit că cele opuse acestora, adică hotarul, marginea și mișcarea văzute în creație, sunt caracteristice lipsei, absenței desăvârșirii Celui supradesăvârșit”<sup>3</sup>. Sfântul Maxim Mărturisitorul<sup>4</sup>, de la care a luat Teofan acest cuvânt, mai declară că Dumnezeu, având nemărginirea pe care nu o are făptura, împlinește setea de nemărginire a acesteia, desigur prin har.

Pe de o parte, desăvârșirea existenței veșnice nu poate fi lipsită de bucuria conștientă a existenței ei, iar pe de alta, nu poate fi lipsită de conștiința posesiunii depline a stărilor și puterilor nemărginite, total independente, spre care tind făpturile temporale. Existența desăvârșită trebuie să fie, de aceea, o existență conștientă de starea desăvârșită și de nimic dependentă a existenței ei. Absența acestei conștiințe ar știrbi grav desăvârșirea sau plenitudinea ei și ar face de neînțeles acea desăvârșire sau plenitudine. Conștiința de sine face parte din componentele esențiale ale existenței desăvârșite sau plenare. Absența conștiinței coboară existența la treapta cea mai de jos, sau într-un întuneric și într-o dependență totală de ceva superior ei și într-o absență a oricărei bucurii a ei de ea însăși. Iar conștiința de propria existență a unor făpturi temporale, și deci mărginite în existența lor, este și ea mărginită și conștientă că există ceva superior de care ele depind. Deci conștiința lor despre

---

<sup>3</sup> TEOFAN AL NICEII, *Cuvânt despre Maica Domnului*, cap. IX, ed. Martin Jugie.

<sup>4</sup> *Răspunsuri către Talasie*, PG 90, 621 B.

propria existență este imprimată de o anumită insuficiență. Chiar ele își dau seama că nu știu despre ele totul, căci își dau seama că conștiința lor e legată de ceva ce ele nu sunt și e lipsită de cunoașterea deplină a aceleia și, fără cunoașterea deplină a aceleia, nu se cunosc nici pe ele deplin. În același timp, conștiința lor le spune că nu pot dispune deplin de ele înseși, nici de cele de care depind, nici chiar de cele ce sunt în parte dependente de ele. În conștiința existenței de sine a fapturilor create intră și conștiința că ele nu sunt prin ele înseși, ci depind de o existență superioară și, în ultimă instanță, de existența pleneră sau desăvârșită, pe care de aceea nu o pot cunoaște deplin, și chiar dacă ar cunoaște-o, nu și-ar putea-o anexa existenței proprii prin puterea lor.

De aceste lipsuri nu suferă Existența supremă. Conștiința ei de Sine cunoaște în acest Sine totul și știe totodată că acest tot îi este propriu. Conștiința ei de Sine se acoperă cu totul și prin aceasta dispune de totul și se bucură de totul. Existența supremă, căreia îi spunem Dumnezeu, este „Soarele” a toată existența. De aceea, Fiului lui Dumnezeu cel întrupat I se spune „Soarele dreptății”. Iar El a spus despre Sine: „Eu sunt Lumina lumii”. El este „Adevărul” sau toată realitatea. Lumina Lui și deci și conștiința Lui se întind peste toate și alungă întunericul care, altfel, ar acoperi toate. De aceea, tot El a spus: „Cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (*Ioan 8, 12*). Lumina Lui este însoțită de viața totală. El e Lumina tuturor pentru că e Viața tuturor.

Dar așa cum existența nemărginită dă conștiinței de Sine bucuria nemărginită, la fel existența mărginită se reflectă în conștiință ca o bucurie mărginită. Și de aceea,



aceasta tinde continuu la o bucurie mai mare, în unire cu existența plenară. Chiar aspirația aceasta arată că e conștiință de existența plenară unită cu bucuria plenară.

În ceea ce privește conștiința umană, chiar ceea ce se cunoaște de către ea nu stă sub puterea ei. Nu stau sub puterea ei nici procesele trupului, care fac parte din ființa omului. Cu atât mai puțin nu stau sub puterea ei fenomenele naturii. Ea se îmbogățește cu timpul prin cunoașterea fenomenelor naturii exterioare ei, dar și din comunicările altor conștiințe umane. Chiar timpul, de care depinde îmbogățirea ei, arată nedeplinătatea ei, care nu ajunge în timp la deplinătate, deci care cere, pentru obținerea acesteia, depășirea timpului. Conștiința umană cunoaște cu atât mai puțin temeiurile ei în existența veșnică plenară. Numai existența plenară, creatoare a lumii spirituale și materiale, are și conștiința deplină a acesteia.

În existența supremă, conștiința acoperindu-se deplin cu toată existența, nimic din existență fie existența plenară proprie, fie existența creată inferioară nu-i este total exterior sau inaccesibil.

O altă însușire de care nu poate fi lipsită existența plenară este bunătatea, care se hrănește din iubire, care hrănește iubirea. Dacă fără bucuria de existență, existența ar indica un minus, fără bunătate sau iubire nu poate fi bucurie. A iubi existența înseamnă că ai de ce te bucura în ea. Bucuria de existență și iubirea merg mână în mână. Și fără de ele existența se dovedește într-o mare lipsă. Absența iubirii vine din sărăcia existenței. Când nu poți iubi suferi de egoism, care e plin de teama de a nu avea o existență suficient de bogată. În bunătate sau iubire e o revărsare de existență din tine, care chiar prin aceasta crește în tine, în chip misterios.

Căci în iubire actualizezi în tine niște potențe pe care altfel le nesocotești și nu le simți.

Sfântul Chiril al Alexandriei prezintă pe neoplatonicul Profiriu, atribuind chiar lui Platon — care, după Profiriu, amestecă necreatul cu creatul sau cu emanatul — ideea că Dumnezeu, Care depășește toată cugetarea, poate fi socotit ca „Unul” și ca „Bunul”. După Profiriu (Cartea a IV-a, *Istoria filosofică*), Platon a conceput și chiar a exprimat la rândul său dogma unicității lui Dumnezeu. „Acestuia niciun nume nu i se potrivește; conștiința omenească nu-l poate cuprinde și numirile ce i s-au dat, pornind de la existențele inferioare, îl desemnează impropriu. Dacă trebuie, totuși, să îndrăznim să ne servim de cuvinte pentru a vorbi despre Dumnezeu, suntem siliți să folosim cuvântul «bun»; numele de «unul» pune în valoare simplitatea naturii Sale și prin aceasta perfectă Sa autonomie; căci Dumnezeu n-are nevoie de nimic, nici de părți, nici de substanță, de puteri sau de lucruri, ci este, dimpotrivă, cauza lor. Iar numirea de «bun» arată că tot ce e bun provine din El, toate celelalte realități imitând, pe cât posibil, caracterul propriu al lui Dumnezeu”<sup>5</sup>.

Dar filosofii elini n-au putut fi consecvenți, pentru că n-au cunoscut caracterul personal al lui Dumnezeu. A fi bun înseamnă a fi bun cu altă Persoană din veci, deci a iubi altă Persoană și a comunica bucuria de Persoana iubită unei a treia Persoane. Altfel, ce bunătațe este aceea din care ies, în virtutea unei legi, alte existențe? Pentru panteismul filosofiei eline nu poate exista un Dumnezeu cu adevărat bun. Din recunoașterea că Dumnezeu e bun, ea ar fi trebuit

<sup>5</sup> Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Contre Julien*, I, în: *Sources Chrétiennes*, nr. 322, Paris, 1985, p. 191.

să conchidă că El e Treime, deși atât de unită prin desăvârșirea iubirii, încât El să fie în același timp Unul.

Iar un astfel de Dumnezeu din veci iubitor, dacă voia să-și arate și față de altă existență iubirea, această existență nu putea fi decât creată din nimic. Căci unei existențe emantate din El, sau organizate dintr-o substanță preexistentă, nu i-ar fi arătat o iubire desăvârșită prin emanare sau organizare, pentru că aceste acte ar fi fost acte produse de o necesitate căreia existența fundamentală i-ar fi fost supusă; sau existența organizată de ea n-ar fi avut totul din iubirea ei.

De aici se vede că bunătatea este proprie persoanei libere și în ea se vede relația unei persoane față de altă persoană. Când ești bun cu altul, nu numai acela se bucură de bunătatea ta, ci și tu însuți te simți fericit, arătând iubirea. Aceasta arată că bunătatea sau iubirea nu poate fi trăită decât ca a unei persoane față de tine, sau ca a ta față de aceea. Și dacă nu ne putem închipui că iubirea sau bunătatea s-a ivit cândva în cursul timpului, trebuie să admitem că din veci a fost o Persoană care a iubit și o alta iubită de Ea și viceversa, precum și o Persoană care S-a bucurat cu fiecare dintre Ele de iubirea Uneia sau față de Cealaltă. Însă în iubirea fiecărei Persoane față de Cealaltă trebuie să fie o deosebire, căci nicio persoană nu este lipsită de ceva propriu. În Dumnezeu o Persoană iubește ca Tată și alta ca Fiul, iar a treia Se bucură cu fiecare de Cealaltă, ca Duh Sfânt.

Iubirea arată, pe de o parte, o distincție între persoanele ce se iubesc și, pe de alta, o unire între ele pe măsura iubirii reciproce. E un paradox între bucuria că cel pe care îl iubești este altul decât tine, dar în același timp ești unit cu el. Între oameni bunătatea sau iubirea fiind nedeplină, unirea produsă de ea este și ea nedeplină. Dar paradoxul

amintit nu e depășit nici în cele mai înalte trepte ale bunătății sau iubirii. Acest paradox ni se face cunoscut pe treapta lui supremă, între Persoanele Sfintei Treimi. Între Persoanele Ei este cea mai desăvârșită iubire, deci, în același timp, cea mai mare unire, concomitentă însă cu infinita afirmare a fiecărei Persoane de către Celelalte. Existența supremă, ca unitate supremă și ca afirmare reciprocă totală a celor Trei Persoane, are iubirea nesfârșită în Sine însăși. Ea n-are nevoie de alte existențe pentru a-și întări iubirea și deci existența și bucuria de ea.

În existența supremă am văzut că conștiința acoperă totul, are deschis totul, care e nemărginit. Dar numai în iubirea fără margini I se deschide fiecărei Persoane totul nemărginit sau dumnezeiesc, ipostaziat în Cele trei Persoane. În iubirea desăvârșită nu mai rămâne în nicio Persoană ceva nedeschis, sau nearătat și necomunicat Celorlalte. Conștiinței fiecărei Persoane dumnezeiești, existența (ființa) totală nu-i mai este deschisă numai ca a Sa, ci și ca a Celorlalte. Aceasta înseamnă că existența (ființa), de care e conștientă o Persoană supremă, nu e numai existența (ființa) ei, ci și a altei sau a altor Persoane. Amândouă sau toate trei sunt Subiecte ale aceleiași existențe (ființe). Iubirea ține de existența Lor proprie, întrucât iubind existența sau ființa proprie, fiecare Persoană iubește existența Celeilalte sau a Celorlalte două Persoane sau ființa lor. Și la fel, bucuria de existența proprie e una cu bucuria Celeilalte sau a Celorlalte două Persoane. Fiecare Se bucură de existența proprie, bucurându-Se una de alta. Aceasta înseamnă că Cele trei Subiecte sunt conștiente de comunitatea existenței sau ființei lor plene, nu numai ca de o posesiune comună, statică a ei, ci ca de o existență comună în



continuă comunicare desăvârșită. Prin aceasta Persoanele dumnezeiești pot arăta iubirea desăvârșită. Iar în distincția lor, una din Persoanele dumnezeiești e dăruitoarea existenței desăvârșite și nemărginite din veci Celorlalte două Persoane. În Ea iubirea are calitatea dăruirii părintești. În altă Persoană, iubirea are calitatea recunoscătoare a primirii filiale a existenței. Iar în a treia, iubirea are calitatea participării la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, primind însă această calitate tot de la Tatăl. Dar nu numai Persoana ce Se dăruiește afirmă existența Celei căreia Ea îi dăruiește existența Sa, ci și Cea care o primește afirmă pe Cea care I se dăruiește, bucurându-Se de această dăruire și prin aceasta făcând bucuria Dăruitorului. Nu numai Tatăl îl afirmă pe Fiul, ci și Fiul îl afirmă pe Tatăl, bucurându-Se de existența dăruită de El. Aceasta e bunătatea sau iubirea reciprocă a unei Persoane față de alta. Bunătatea aceasta este legată de însăși existența Lor. Tatăl nu-Și poate trăi existența și nu Se poate bucura de ea, decât ca existență ce Se dăruiește, plină de iubire, Fiului. Iar Fiul nu-Și poate trăi existența decât însoțită de bucuria primirii ei de la Tatăl, Care i-o dăruiește dintr-o iubire nemărginită, conformă existenței Lui. Iar Duhul își trăiește plinătatea existenței bucurându-Se de bucuria Tatălui de Fiul și viceversa. Valoarea Lui fiind confirmată prin aceasta de Ei, El îi confirmă prin aceasta la rândul Lui.

În aceasta văd Părinții Bisericii mișcarea interioară a Sfintei Treimi. Dar tot în aceasta văd și identitatea dintre mișcarea și odihna Ei. Astfel, Sfântul Grigorie Teologul spune: „Prin Cele trei Ipostasuri se laudă unitatea și mai mult, sau se arată Dumnezeu ca bun. Prin aceasta înțelegem că Dumnezeu Cel Unul și Același, ca să-L numesc așa,

are mișcare și voință, dar și identitate de ființă.”<sup>6</sup> Iar Sfântul Grigorie de Nyssa spune la rândul său: „Căci acesta este paradoxul suprem între toate: puțința ca mișcarea și odihna să fie același lucru”<sup>7</sup>. Acest paradox ține de iubirea desăvârșită între Persoanele de o ființă nemărginită. Iubirea e și mișcarea între Ele, dar și unirea totală între Ele și ne-plecarea vreuneia din Ele mai departe de celelalte, deci odihna fiecăreia în celelalte (*perihoreza*), având fiecare în celelalte totul și neavând trebuința de a căuta ceva dincolo de Ele.

În iubirea și plinătatea Persoanelor supreme își găsesc odihna și făpturile conștiente, care prin mișcarea lor depășesc cele create și deci mărginite, inclusiv pe ele înseși: „Taina lui Hristos s-a arătat, pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia care este după ființă cu totul nemișcat, ieșind din mișcarea lor spre ele înseși și a uneia față de alta”. Dar tot el spune că odihna făpturilor din odihna Sfintei Treimi este o continuă îndumnezeire, care nu poate exista fără exercitarea unei lucrări dumnezeiești asupra lor: „Prin aceasta vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare”<sup>8</sup>.

E de remarcat că Sfântul Grigorie Teologul vede, în citatul de mai sus, mișcarea între Cele trei Persoane dumnezeiești ca iubire, sau ca bunătate. De aceea, vede bunătatea lui Dumnezeu unită cu existența Ipostasurilor Lui. Fără Ele, Dumnezeu nu S-ar dovedi ca bun. Numai între Ele poate avea loc mișcarea iubirii; fără Ele, mișcarea nu

<sup>6</sup> Citat de Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, PG 91, 548.

<sup>7</sup> *Viața lui Moise*, PG 44, 405 C.

<sup>8</sup> *Răspunsuri către Talasie*, 60, în: *Filocalia*, III, p. 375.

ar avea niciun scop. Deci bunătatea divină e una cu însăși existența întreit ipostatică a lui Dumnezeu. Un Dumnezeu monopersonal, sau esență impersonală, nu poate fi bun sau iubitor. Însăși monopersonalitatea l-ar apropia de calitatea de esență. El n-ar putea avea, în acest caz, o mișcare iubitoare în Sine și o odihnă fericită a acestei mișcări în El. El are mișcarea iubitoare în Sine, pentru că are iubirea ca o mișcare a unei Persoane spre alta, pentru că e întreit în Persoane. Dar fiecare Persoană are totodată odihna continuă a acestei mișcări în Persoana iubită, sau o mișcare stabilă, pentru că fiecare are în comun cu celelalte plenitudinea nemărginită a existenței sau a ființei.

Și mai clar vorbește Sfântul Grigorie Palama de o mișcare în Dumnezeu, comentând următoarele cuvinte ale Sfântului Grigorie Teologul: „Singur El are lucrarea desăvârșit nepasivă, lucrând numai, dar nu și pătimind în ea, nici devenind, nici schimbându-Se”. După ce le reproduce, Sfântul Grigorie Palama spune: „înfățișând apoi lucrarea (lui Dumnezeu) ca opusă celei a făpturii, a arătat limpede că El nu este făptură. Iar mergând ceva mai departe, a zis de această lucrare că este mișcarea lui Dumnezeu. Cum nu va fi deci necreată mișcarea lui Dumnezeu?”<sup>9</sup>

În altă parte, Sfântul Grigorie Palama declară că nu se poate vorbi de bunătatea separată a unei singure Persoane a lui Dumnezeu. Fiecare Persoană e bună numai pentru că e unită cu Celelalte. Dumnezeu e Dumnezeu numai pentru că e Treime. O persoană singulară nu e Dumnezeu. Fiecare

---

<sup>9</sup> O sută cincizeci de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire, cap. 128-129, în: *Filocalia*, vol. VII, Ed. IBMO, București, 2013, p. 602.

Persoană e Dumnezeu numai în unire cu Celălalte două, de aceea nu sunt trei Dumnezei. Fiul e Dumnezeu, dar numai pentru că e de o ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. „Să luăm deci seama că este un singur Dumnezeu adevărat și desăvârșit în trei Ipostasuri adevărate și desăvârșite, nu întreit – să nu fie! – ci simplu. Căci bunătatea nu este întreită, nici o treime de bunătați, ci bunătatea cea mai înaltă e o Treime Sfântă.”<sup>10</sup> Nu poate fi o Persoană bună fără o legătură cu alta. Tatăl e bunătațe, pentru că naște pe Fiul; Fiul e bunătațe pentru că Se naște din Tatăl. Tatăl este bun pentru că este Tată al unui Fiu, și Fiul este bun pentru că este Fiul unui Tată, pentru că Se iubesc în această calitate. Dacă n-ar fi Treime, Dumnezeu n-ar fi bunătațe și iubire. Iar fiind bunătațe și iubire, este Treime. Tatăl este născător pentru că este bun; are un Fiu pentru că este bun. Bunătatea și iubirea nu pot fi simțirea și starea unei existențe monopersonale, care nu este de o ființă cu alte Persoane. Dionisie Areopagitul spune: „Numele de bun, de Cel ce este, de viață Făcător și îndumnezeitor și toate câte se cuvin întregii dumnezeiri, ca origine a tuturor, dacă nu le primește cineva ca și comune și unite pentru Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, îndrăznește în mod neîn-găduit să sfășie monada supranumită și atotputernică”<sup>11</sup>. Iar în Scolia acestui text, Sfântul Maxim spune: „Bine a scris Marele Dionisie. Căci lucrările dumnezeiești, toată teologia le atribuie nu unei singure Persoane, ci Sfintei Treimi, afară de proprietățile Celor trei Persoane”.

Mișcarea interioară a lui Dumnezeu e posibilă pentru că e întreit în Persoane; dar tot de aceea, această mișcare

<sup>10</sup> *O sută cincizeci de capete...*, cap. 37, *Filocalia*, VII, pp. 528.

<sup>11</sup> *De divinis nominibus*, cap. IV, I, PG 3, 693.



își găsește odihna în El însuși. Însă și pentru că nu caută un plus de existență în afară de El, deci niciun plus de unire prin iubire cu altă existență. Dar tot de aceea tinde și omul spre Dumnezeu; pentru că e bunătatea supremă ca Cel întreit în Persoane. Iar tinzând spre bunătatea fără sfârșit, omul tinde totodată spre veșnicie. Căci în Dumnezeu existența este una cu bunătatea din veci, deci nesfârșită.

Omul nu urcă din veci la bunătatea lui Dumnezeu, pentru că nici bunătatea Lui nu este din veci coborâtore, dat fiind că nu există din veci în afară de El o existență inferioară. Aceasta L-ar face într-un anumit fel și pe El dependent de ea, în care caz iubirea Lui față de ea n-ar mai fi liberă, deci iubire adevărată. În Dumnezeu există din veci o iubire între Persoane egale, Dumnezeu neurcând prin ea mai sus și nici coborând mai jos, deci necompletându-se nici prin una, nici prin alta. În Dumnezeu există, din veci și până în veci, aceeași revărsare a plenitudinii de iubire între Persoane egale. Fiind nemărginite în viață, revărsarea iubirii între Ele este la fel de nemărginită din veci și până în veci. Este o revărsare totală de la Persoană la Persoană. Dar Tatăl e numai Tată, pentru că e numai dăruire: Se dăruiește total unui singur Fiu, iar Fiul se întoarce total spre Tatăl, cu iubire filială, nefiind decât Fiu și nu Tată al altei Persoane.

Dacă dăruirea și primirea iubitoare este semnul bunătații sau al iubirii, dăruirea și primirea nemărginită țin de Dumnezeu cel în Treime. El este, prin ființa Lui întreită în Persoane, bunătate sau iubire. Dionisie Areopagitul socotește că cea mai proprie numire ce se cuvine existenței divine, care o deosebește de toate, este aceea de bunătate, sau de bunătate suprabună. De aceea, chiar prin existența sau supraexistența ei, adică prin existența ei nemărginită în bogăție

și în sens, Ea extinde binele ca existență la alte existențe.<sup>12</sup> Prin adaosul de suprabunătate la bunătatea lui Dumnezeu, sau de supraexistență la existența Lui, Dionisie Areopagitul se desparte de Porfiriu, afirmând transcendența lui Dumnezeu, sau discontinuitatea Lui de ființă cu lumea.

Sfântul Maxim Mărturisitorul îl numește pe Dumnezeu „bucuria de sine existentă de toate bunătățile, unind în plenitudinea existenței divine *bucuria, existența de sine și bunătatea*”. Dar la acestea mai trebuie adăugat că de bucurie ține *conștiința de sine*, dar și *iubirea față de alții*, sau iubirea altuia față de sine. Niciuna din aceste cinci însușiri nu poate lipsi existenței plenare. Pe toate trebuie să le aibă în grad nemărginit.

Mai trebuie însă menționat că, deși plenitudinea existenței ține de ființa comună supremă, aceasta nu există real cu toate însușirile amintite decât în ipostasuri diferite. Iubirea care ține de ființa plenară nu se poate actualiza decât între ipostasuri diferite. Persoanele se iubesc atât pentru că au aceeași ființă, cât și pentru că sunt trei și fiecare aduce ceva unic celorlalte, întregindu-le. Astfel, ființa comună este realizată în Persoane diferite. Nu există niciodată ființa comună înainte de persoane. Numai prin cugetare se poate distinge ființa comună de persoanele în care este realizată. Iar faptul că orice persoană are ca origine altă persoană, sau alte persoane, arată fecunditatea ființei numai existând în persoane diferite.

Acest fapt îl afirmă credința creștină și în Dumnezeu. Și în El ființa sau natura comună nu există decât în Persoane, iar existența lor se datorează puterii de naștere

<sup>12</sup> *De divinis nominibus*, cap. IV, I, PG 3, 693.

manifestată printr-una dintre Persoane. În Treime este un Tată în Care se manifestă puterea de naștere a ființei divine. Tatăl este exclusiv Tată, este Persoană născătoare și purcezătoare prin excelență. El nu este și Fiu al altei Persoane. El numai naște, nu este și născut. El e Tată dinainte de veci. Nu apare un Tată din vreo esență sau din vreun alt tată, care ar duce înapoi șirul de tați într-o desfășurare fără sfârșit. La începutul tuturor este un Tată absolut netemporal, Persoană conștientă și iubitoare. El este Născătorul ca Persoană care are ființa plenară nemărginită. Calitatea de născător dinainte de veci e legată de iubirea conștientă a unei Persoane, nu de o esență sau ființă impersonală inconștientă. Dacă existența dinainte de veci n-ar avea puterea nașterii, n-ar fi plenară. Și dacă n-ar fi a unei Persoane conștiente, ar fi a unei esențe inconștiente supuse unei legi superioare fără nicio explicație și lipsite de iubire, deci de plenitudine. Este născătoare o Persoană conștientă dinainte de veci. Ceea ce există dinainte de veci e un Tată și un Fiu, ca Persoane. Persoana nu Se naște decât din altă Persoană, și aceasta dinainte de veci. Nu naște și nu Se naște decât Persoana, chiar înainte de veci. Nu există ceva din veci înainte de un Tată și un Fiu. Fiul este, prin urmare, și El dinainte de veci dintr-un Tată. Un Fiu care ar apare cândva în timp n-ar implica un Tată dinainte de veci, ci o esență emanatoare, supusă dezvoltării temporale. Totul cade în acest caz sub timp. Și în zadar se afirmă în acest caz că această esență supusă evoluției în timp e eternă. Dacă ar fi eternă, ar fi fără sens și inexplicabil să devină Tată și Fiu cândva, în timp. Esența trebuie să fie din veci a unui Tată și a unui Fiu personal. A lega de timp anumite apariții atât de noi ale unei esențe eterne este o absurditate și o contradicție.

Ființa supremă și plenară există din veci ca Tată și Fiu, sau Își manifestă dinainte de veci, odată cu existența ei, calitatea de a naște și de a Se naște în mod conștient și iubitor ca Persoane îndreptate una spre alta. Fiul nu apare cândva, pentru că Tatăl nu apare cândva în timp. Fiul este născut din Tatăl „dinainte de toți vecii”. Dinainte de toți vecii, de toți *eonii* relativi la o altă existență gândită de Dumnezeu, există iubirea conștient fecundă a unei Persoane supreme Ce naște din ea o altă Persoană. Nașterea în Dumnezeu aparține planului etern, netemporal și ea implică Persoana care naște și Persoana care Se naște. O Persoană supremă dă naștere altei Persoane dinainte de toți vecii, ceea ce înseamnă că, pe de altă parte, o Persoană naște și alta este născută dinainte de toți vecii, fără să fi existat ceva înainte de Persoana care naște și de Persoana născută.

Tatăl naște nu dând o parte din ființa Lui, ci dând-o întregă. El totuși continuă să existe, având și El ființa întregă. Tatăl și Fiul au din veci în comun ființa întregă, dar Tatăl dând-o, iar Fiul primind-o. Dinainte de veci apare din sânul Tatălui nu o Persoană cu o ființă repetată, ci purtând aceeași ființă întregă a Tatălui. Ființa plenară nu se repetă, pentru că ea este nemărginită și din Tatăl, Care o poartă întregă, Se naște și e născut dinainte de toți vecii un alt Ipostas purtător al ei. Ființa divină cea nemărginită nu apare ca repetare a ei în alt ipostas, ci ca alt mod de posedare a ei. Nașterea face ca ființa divină să fie purtată și în mod filial, pe lângă cel patern, sau o arată din veci purtată în aceste două moduri, fără de care nu s-ar arăta iubitoare. Aceasta arată activă iubirea în viața interioară a lui Dumnezeu. Dumnezeu e Viața, iar Viața e iubire



interpersonală. Iar cea mai curată și mai deplină iubire și viață e cea pe care Și-o comunică Tatăl și Fiul suprem.

Am văzut că în Dumnezeu numai o Persoană este Tată dinainte de toți vecii. El nu e și un Fiu al unei esențe sau al unui alt Tată și așa la nesfârșit. Și este numai Tată al unui singur Fiu, pentru ca iubirea Lui părintească să aibă prin aceasta gradul absolut. Altfel, mulți fii ar reprezenta alte și alte moduri de existență ale ființei divine. Aceasta n-ar putea fi primită întregă de un unic Fiu, ca El să o aibă împreună cu Tatăl. Numai primind-o întregă un unic Fiu de la Tatăl, și iubirea între Ei este absolută. În sfârșit, mai mulți fii ai aceluiași Tată, sau ai unor tați decurgând unii din alții și deveniți la rândul lor fii, ar reprezenta emanații în trepte ale existenței supreme. Și aceasta datorându-se unei legi, ar arăta că divinitatea nu-și poate păstra plenitudinea existenței, ci e purtătoarea unei potente neplenare, ceea ce ar face inutilă și imposibilă o lume creată, categoric distinctă de existența plenară a divinității, dar putând fi ridicată în desăvârșirea lui Dumnezeu, cum nu poate fi ridicată o existență emanată dintr-o esență neplenară. Ar fi o singură lume cu diverse grade de existență, deci nici plenară, nici cu totul dependentă de autotputernicia lui Dumnezeu, capabil să o ridice la Sine din insuficiențele ei. De aceea și Fiul trebuie să fie numai Fiu, nu și Tată. Numai așa este plin întreg de iubirea față de Tatăl, este întors întreg spre Tatăl, arătând unirea Lor, dar și punând în relief paternitatea absolută a Tatălui. Vom vedea că aceasta va face ca întreaga existență creată să fie întoarsă și ea spre Tatăl. Totul se unește prin Fiul în Tatăl. Numai așa se poate realiza o unitate desăvârșită între toate, o unitate filială a tuturor în unicul Tată prin unicul Fiu. Numai dacă toate vin din iubirea

Tatălui, toate se întorc cu iubire filială spre Tatăl. Toate vin la existență din iubirea Tatălui, Care le face după chipul Fiului. Toate sunt iubite de Tatăl în Fiul și toate se întorc spre Tatăl prin Fiul. Nu există pentru Tatăl o existență iubită dincolo sau în afară de Fiul. Și de aceea toate sunt făcute pentru a fi adunate în Fiul și împreună cu Fiul în Tatăl. Căci nici cele ce provin din iubirea Tatălui prin Fiul nu pot găsi o țintă a iubirii lor în afară de Tatăl, în care se adună împreună cu Fiul. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Aceasta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El... Iar vestitor (înger) al ei S-a făcut Însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă este îngăduit să spunem, însuși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntru veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos”<sup>13</sup>.

Tot Sfântul Maxim spune că, dacă omul nu s-ar fi despărțit prin neascultare de Dumnezeu, n-ar fi căutat ținta sa înaintea sa, printr-un așa-zis progres, ci și-ar fi dat seama că ținta sa e însăși originea sa; deci s-ar fi întors spre ea, cunoscând-o cu ușurință ca țintă a sa<sup>14</sup>.

Despre neieșirea Sfintei Treimi din Sine, îmbinată cu adunarea tuturor în Ea, Sfântul Grigorie Palama spune: „Căci bunătatea nu este întreită, nici o treime de bunătăți, ci bunătatea cea mai înaltă este Sfânta Treime... revărsându-Se

<sup>13</sup> Răspunsuri către Talasie, cap. 60, *Filocalia*, III, p. 373.

<sup>14</sup> Răspunsuri către Talasie, cap. 59, *Filocalia*, III, p. 366.

din Sine spre Sine fără să curgă din Sine, bazându-Se pe Sine în chip dumnezeiesc dinainte de veacuri în chip dumnezeiesc; și fiind nehotărnicită și hotărnicindu-Se singură pe Sine și pe toate hotărnicindu-le și spre toate întinzându-Se, nelăsând niciuna dintre existențe în afară de Sine”<sup>15</sup>. Se hotărniceste pe Sine, căci nu Se amestecă cu cele create, dar le cuprinde pe toate, nefiind nimic în afară de Sine și în afară de cele create prin puterea Ei.

Dar Fiul își arată întoarcerea Sa, prin iubire, spre Tatăl nu numai prin faptul că nu mai naște și El alt fiu, din care s-ar naște altul și așa mai departe, ci prin faptul că există o a treia Persoană, neprovenită din El, ci ipostaziată ca o suflare iubitoare a Tatălui către El, Care îl atrage și El pe Fiul spre Tatăl. Tatăl îl are astfel pe Duhul ca pe Cel ce Se bucură împreună cu Sine de Fiul, iar Fiul, ca pe Cel ce Se bucură cu Sine de Tatăl. Căci bucuria a două Persoane una de alta se cere împărtășită de o a treia și se arată desăvârșită când fiecare primește pe o a treia să se bucure împreună cu ea de cealaltă. Iar a treia Persoană nu trebuie să fie alta și alta pentru fiecare din cele două, căci Cele două Persoane nu S-ar vedea într-o deplină unire între Ele. Tatăl și Fiul se bucură și Ei împreună cu Duhul, dar acest al Treilea nu poate proveni decât din Tatăl și nu poate fi îndreptat decât spre Fiul, ca Fiul să-L primească ca pe Cel care Se bucură și El de Sine cu Tatăl și, cu Sine, de Tatăl. Fiul nu poate fi originea unei Persoane pe care să o aibă, din inițiativa Sa, bucurându-Se împreună cu El de Tatăl. El rămâne Fiu chiar în împreuna-bucurie a Duhului de bucuria Lui de Tatăl.

---

<sup>15</sup> *O sută cincizeci de capete...*, cap. 37, *Filocalia* română, VII, p. 448.



Iar când Fiul se face om, bucuria Tatălui de Fiul ca om și de toți cei uniți cu El are împreună cu ea bucuria Duhului; iar bucuria de Tatăl a Fiului întrupat, și a celor alipiți Lui prin credință, este întărită de împreună-bucuria Duhului.

Sfântul Grigorie Palama o spune aceasta astfel: „Fiindcă bunătatea ce provine prin naștere din bunătatea înțelegătoare ca dintr-un izvor este Cuvânt, iar Cuvânt fără Duh nu ar putea să-și închipuie cineva care are minte, de aceea Dumnezeu-Cuvântul, Care e din Dumnezeu, are împreună provenind din Tatăl – pe Duhul Sfânt. [...] Duhul acela al Cuvântului celui mai înalt e ca o dragoste negrăită a Născătorului față de Cuvântul născut în chip negrăit. De Acesta se folosește față de Născătorul și Cuvântul și Fiul preaiubit, dar ca unul ce-L are împreună ieșit cu Sine din Tatăl și odihnindu-Se în El, prin unitatea ființe. [...] Aceasta, ca să învățăm că nu numai Cuvântul, ci și Duhul este de la Tatăl, nu născut, ci purces, dar fiind și al Fiului, Care-L are de la Tatăl ca Duh al Adevărului, al Înțelepciunii și al Cuvântului. Căci Adevărul și Înțelepciunea sunt Cuvântul potrivit al Născătorului, Cuvânt care Se bucură împreună cu Tatăl, Cel ce Se bucură de El. [...] Această bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului este Duhul Sfânt, ca unul Ce e comun amândurora în ce privește întrebuintărea (de aceea Se trimite de amândoi la cei vrednici), dar numai al Tatălui în ce privește existența; din care pricină numai de la Tatăl purcede ca existență”<sup>16</sup>.

Deși Sfântul Grigorie Palama declară categoric că Duhul purcede numai de la Tatăl, el afirmă și o legătură

<sup>16</sup> O sută cincizeci de capete..., cap. 36, *Filocalia*, VII, pp. 525-526.



între Duhul și Fiul, ca „o împreună ieșire” a Duhului cu Fiul din Tatăl, dar a Duhului prin purcedere, iar a Fiului prin naștere. Pe de altă parte, Duhul e în folosul comun al Tatălui și al Fiului, ca unul ce reprezintă bucuria comună a unuia de altul. Dar întrucât are purcederea numai de la Tatăl, nu și de la Fiul, însă împreună cu nașterea Fiului întărește bucuria unuia de altul a Tatălui și a Fiului: bucuria Tatălui ca bucurie de Tată, iar bucuria Fiului ca bucurie de Fiu. Aceasta face ca Fiul să aibă și El o bucurie de purcederea Duhului din Tatăl. Numele de Cuvântul și Înțelepciunea date Fiului accentuează și mai mult interioritatea reciprocă dintre Tatăl și Fiul.

O bucurie a unuia de altul, necomunicată unui al treilea, care e în legătură cu amândoi, e o bucurie închisă. Necomunicarea ei și a iubirii pe care o produce unui al treilea este însoțită de o frică a micșorării iubirii unuia față de celălalt prin comunicarea ei unui al treilea. Această frică o are și cel iubit. Și el se teme că cel ce-l iubește îl va iubi mai puțin dacă va comunica iubirea pe care o primește de la el unui al treilea, sau dacă acela socotește că iubirea lui față de sine se întărește prin comunicarea ei unui al treilea. Necomunicarea iubirii unui al treilea ar însemna că fiecare dintre cei doi se teme de o prea mare intimitate a unuia dintre ei cu un al treilea, de prea marea deschidere a unuia dintre ei unui al treilea. Aici apare gelozia, dar aceasta apare numai în iubirea nedeplină a fiecăruia dintre ei.

Am văzut că bunătatea sau iubirea nu poate fi simțirea unei existențe monopersonale, a unei existențe solitare. Dar Dumnezeu este bun și iubitor nu numai pentru că este un Tată și un Fiu care Se iubesc, ci și pentru că fiecare comunică și unui al treilea bucuria iubirii lor. Aceasta este și ea o

experiență a omului ca și chip al lui Dumnezeu. Chiar știrea de sine a cuiva e condiționată de știrea de un altul și știrea amândurora de ei e condiționată de știrea de un al treilea. Aceasta este legătura ființială între persoane. Știrea de mine e atât de unită cu știrea de tine, încât Sfântul Grigorie de Nyssa a putut spune că în Sfânta Treime, unde unirea între Persoane e desăvârșită, Tatăl îl știe pe Fiul ca „un alt Sine”<sup>17</sup>. Nu pot ști de mine, dacă nu știu de tine și de un al treilea. Așa putem înțelege că Fiul are și calitatea de Cuvânt și Înțelepciune. Ca atare, e un Cuvânt și o Înțelepciune în unire cu Tatăl și cu un al Treilea. Mă disting de tine ca persoană și totuși, nici chiar în conștiința de mine, nu mă pot despărți de conștiința de tine și de un al treilea. Fiul este Cuvânt și Înțelepciune, dar este Cuvântul și Înțelepciunea Tatălui. Fără un Cuvântător nu poate fi Cuvânt. Și Tatăl, știind de Sine, știe de Fiul; revelându-Se ca vorbitor al Cuvântului, Îl naște pe Cuvântul ca Persoană nedespărțită de Sine. Iar iubirea pe care o suflă peste Fiul este și ea o Persoană distinctă. Iar Fiul, primind suflarea iubitoare și, prin aceasta, îmbrățișarea Tatălui, o trăiește pe Aceasta și ca fiindu-I proprie; ca penetrată în El, dar și ca Persoană deosebită de Sine și de Tatăl. Fiecare Persoană le trăiește deodată pe Celelalte două. Nu poți trăi izolat cu una, fără alta, ci pe fiecare o vezi unită cu o a treia și tu însuși te vezi unit, printr-una, cu o a treia. Tatăl îl vede unit cu Fiul pe Duhul care strălucește din Fiul, Fiul îl vede împreună cu Tatăl pe Duhul care purcede din El. Fiecare Îl vede, împreună cu al Doilea, pe al Treilea.

Fiul e numit și Cuvântul sau Înțelepciunea Tatălui, arătându-se și prin aceasta că prin El Se revelează Tatăl.

<sup>17</sup> *Contra Eunomium*, Liber II, PG 45, 495.

Iar bucuria Tatălui de Fiul, comunicată unui al Treilea, arătând desăvârșirea iubirii Tatălui față de Fiul, e considerată și ca o suflare a Vieții Tatălui spre Cuvântul Lui. În comparație cu Cuvântul, ca imagine a Tatălui în gândirea Lui despre Sine, Duhul reprezintă revărsarea iubitoare a Tatălui ca Viață peste imaginea Sa. Tatăl nu poate simți în deplinătate viața Sa fără bucuria de imaginea Sa. Și imaginea și bucuria de ea redau plinătatea existenței lui Dumnezeu numai dacă sunt Ipostasuri sau Persoane. Tatăl nu S-ar putea bucura deplin de imaginea cugetată a Sa și de simțirea Sa ca Viață, care cuprinde și imaginea Sa, dacă n-ar comunica și ea cu Tatăl. Tatăl este Izvorul chipului și al vieții sau simțirii existenței Sale, toate trei trăindu-Se ca Ipostasuri strâns unite. Chipul gândit al Tatălui nu L-ar reda în întregime pe Tatăl sau Izvorul Său, dacă n-ar avea și simțirea Tatălui, deși nu se confundă cu ea. Nici simțirea sau viața Lui n-ar fi întreagă, dacă n-ar fi simțire de chipul Tatălui, dacă n-ar cuprinde și chipul Tatălui în ea. De aceea, chipul Tatălui nu e privat de simțirea Lui și nici aceasta, de chipul Lui. Fiecare Persoană are în Sine, împreună cu Tatăl, și pe Cealaltă, cu toată bunătatea Tatălui. Dar fiecare trăiește toată plinătatea din relația Sa deosebită cu Celelalte două. Fiul trăiește toată bunătatea Treimii ca Fiu, însă tocmai prin aceasta o trăiește nu numai cu iubire filială, ci și cu iubirea care simte în ea iubirea Tatălui față de Sine. Iubind pe Tatăl ca Fiu, trăiește în iubirea Sa filială iubirea Tatălui față de Sine. Dar în iubirea Tatălui față de Sine nu trăiește numai pe Tatăl care-L gândește dându-I existența, ci și viața sau simțirea Tatălui față de Sine. Duhul, la rândul Său, deși Se trăiește ca Viața sau Simțirea Tatălui, trăiește odată cu Tatăl, ca Izvor al Vieții

sau al Simțirii, adică al Său, și pe Fiul ca Cel spre Care e îndreptat El ca Simțire a Tatălui.

Vom vedea că omul creat va fi și el, prin raționalitatea sau structura lui, capabil să fie recunoscut ca fiind după chipul Tatălui („după” Cel ce e „Chipul Tatălui”), și ca plin de sensibilitate, atât în planul natural, cât și în planul lui înălțat în Hristos. Dumnezeu Tatăl va fi nu numai cugetat, în natură și în Hristos, ci și simțit sau trăit ca Viață prin Duhul, sau Se va simți, prin toată suflarea Duhului, dar ca Persoană. De aceea, Duhul se numește și „de viață Făcătorul”.

Dumnezeu n-ar fi plinătatea existenței, dacă ar fi numai existența conștientă de Sine, sau existența ce se cugetă, reduplicându-se interior prin cugetare, și nu și ca viață ce se trăiește ea însăși și se bucură de Sine. Dar Dumnezeu Se trăiește conștient și Se știe bucurându-Se de existența Sa și simțindu-Se cu toată intensitatea. El este și izvor de gândire și izvor de viață, nedespărțite între ele și între ele și Tatăl ca izvor.

Mai trebuie subliniat, în înțelegerea Treimii ca plinătate a existenței, și faptul că Persoana a doua și a treia nu sunt pentru Persoana întâi sânnuri de odihnă, sau de oprire a mișcării mai departe, în sensul unei limitări. Sfântul Grigorie Teologul afirmă că Unimea dumnezeiască se oprește din mișcarea ei în Treime „din pricina desăvârșirii”. „Unimea, mișcându-se din pricina bogăției și depășindu-se doimea (căci e mai presus de materia și forma din care se alcătuiesc lucrurile), se hotărniceste în Treime din pricina desăvârșirii”<sup>18</sup>. Unimea se mișcă pentru că e bogată în existență, dar bogăția ei se arată desăvârșit în Treimea Persoanelor. Sfântul Maxim Mărturisitorul declară,

<sup>18</sup> *Cuvântarea a XXIII-a. Despre pace*, III, cap. 8, PG 35, 1160.



în explicarea locului<sup>19</sup>, că în Treime își are Dumnezeu desăvârșirea ca existență concretă, pentru că în Ea se arată concret ființa cea nemărginită.

De fapt, o persoană singulară, chiar dacă ar fi cugetată ca nemărginită, nu poate fi în mod real nemărginită, pentru că rămâne monotonă sau într-un infinit al vagului, al neprecisului, care nu e propriu-zis infinit. Iar dacă ar încerca să-și precizeze acest vag singular, ea l-ar delimita în mod real. Mai bogată și mai real variată este existența în două persoane. Celălalt, chiar dacă îți este o graniță a infinității tale monotone, într-un fel te scapă dintr-o infinitate „mărginită”. El îți deschide o altă infinitate, care o îmbogățește pe a ta. El îți îmbogățește viața, el este viața ta, te scapă de monotonia omorătoare.

Dar Sfântul Grigorie Teologul declară că, dacă prin al doilea nu ai trece spre al treilea, al doilea nu ți s-ar descoperi ca deschis infinității. Aceasta te-ar face să-l părăsești, fără ca să te poți opri nici la al treilea, căci el ți-ar fi și mai limitat ca punct de trecere spre al patrulea, și așa mai departe. Importanța celui de-al doilea e îmbogățită prin faptul că e punct de trecere, dar și de oprire la al treilea, care arată și importanța acestuia. Dar prin aceasta și al treilea contribuie la descoperirea și mai adâncă a infinității celui de-al doilea, făcându-te să-l iubești și mai mult. Astfel, în trei se trăiește în mod desăvârșit infinitatea de către fiecare în el însuși și în ceilalți doi. Ei au în această „hotărnicire” treimică adevărata infinitate.

Însă între oameni, niciodată nu se produce această oprire la trei persoane readunate în unitate, deoarece nicio

---

<sup>19</sup> *Ambigua*, cap. 1, p. 65.

treime omenească nu are infinitatea. Căci, la oameni, fiecare fiu devine și el tată al altui fiu sau al altor fii. La oameni, nici o treime nu se mulțumește să rămână la ea însăși. În Sfânta Treime însă, Tatăl este numai Tată, deci e îndreptat întreg spre unicul Fiu, are în El tot ce înseamnă Fiu, și de aceea Fiul e numai Fiu, deci e îndreptat întreg spre Tatăl, având în El infinitatea iubirii paterne îndreptată spre El, și Tatăl având în Fiul infinitatea iubirii filiale îndreptată spre Sine. Iar Duhul, îndreptându-Se din Tatăl spre Fiul și întorcându-Se din Fiul spre Tatăl, nu face decât să deschidă desăvârșit Fiului infinitatea Tatălui, și Tatălui, infinitatea Fiului, sau să Și-o vadă ca infinitate comună, care e totodată și a Lui, odată ce Și-a însușit iubirea fiecăruia de infinitatea Celuilalt.

Din cele spuse s-a văzut că Persoana dumnezeiască e mai mult decât infinitatea, căci ultima este a primei și nu invers. Persoana își manifestă cum voiește diferitele forme ale infinității, dar acestea nu dispun de Persoană. Dar am văzut că, dacă infinitatea unei persoane izolate este o infinitate vagă și formele în care e manifestată poartă trăsăturile unei unice persoane, infinitatea unei a doua persoane, deși născută de prima, deschide primei persoane o infinitate nouă și chiar o descoperă pe a acesteia într-o mai mare complexitate. Iar în comuniunea Celor două Persoane dumnezeiești cu a treia Persoană, infinitatea se descoperă și mai bogat, în mod desăvârșit, ca și unică infinitate de infinită varietate. Chiar la oameni se întâmplă aceasta: eu trăiesc persoana mea ca pe o mare taină, dar o trăiesc ca pe o taină mai mare în unire cu indefinitul semenului și ca pe o taină și mai mare în unirea noastră cu al treilea. E un indefinit de care nu mai dispun numai eu, căci nu mai este doar al meu.

Dumnezeu, ca Treime de Persoane supreme, este cu atât mai mult o mai mare taină. Fiecare din Persoanele dumnezeiești are în Sine infinitatea, dar o are în comun cu Celelalte două. Dacă ar fi numai o persoană, n-ar exista în ea nici simțirea infinității iubirii părintești, nici simțirea infinității iubirii filiale, trăite în comun, dar în mod deosebit de Tatăl și în mod deosebit de Fiul. N-ar simți împreună, tot în mod deosebit, nici infinitatea bucuriei de iubirea lor a Duhului Sfânt, Care le arată desăvârșirea iubirii Lor. O esență impersonală nu-și trăiește, în mod conștient și în toată varietatea, iubirea, deci e lipsită propriu-zis de bucuria nesfârșită a ei. Trăirea conștientă și în toată complexitatea a iubirii nemărginite este și ea o infinitate. Și nicio persoană solitară nu trăiește complexitatea infinității și formele bogate ale simțirii ei, ci rămâne potențială într-o infinitate mult săracită. În fiecare Persoană dumnezeiască e dată adâncimea potențială a întregii ființe dumnezeiești. Dar aceasta este trăită și manifestată la nesfârșit, în bogăția ei mereu activă, în relația dintre Persoană și Persoană. Căci numai în această relație interpersonală există concret ființa dumnezeiască și-și arată bogăția ei prin naștere și purcedere, ca iubire și viață în bucurie. Astfel, Dumnezeu are actualizată ființa Sa infinită, în mod desăvârșit, în Cele trei Persoane.





## II SFÂNTA TREIME ȘI CREAȚIA LUMII DIN NIMIC, ÎN TIMP

### 1. Sensul actului creator și motivul creației

Rodnicia, iubirea și viața infinită a lui Dumnezeu, deși fac plenară existența Lui în El însuși, datorită relațiilor dintre Cele trei Persoane, se pot manifesta și în aducerea la existență și în conducerea spre Sine a lumii deosebite de El după ființă. Pe de altă parte, iubirea dintre Cele trei Persoane dumnezeiești este singura explicație a creării unei alte existențe decât cea proprie Lui, care e dinainte de veci, plenară și necreată. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „elinii nu primesc aceasta (creația lumii), necunoscând bunătatea atotputernică, înțelepciunea și cunoștința Lui, capabile de lucru și mai presus de minte”<sup>20</sup>. Dumnezeu n-ar fi creator, dacă n-ar fi bun. Iar bun n-ar putea fi, dacă n-ar fi Persoană în relație conștientă cu altă Persoană din veci, mai bine zis cu alte două Persoane. Deci n-ar fi creator, dacă n-ar fi Treime. Dar și invers: dacă lumea aceasta n-ar

---

<sup>20</sup> *Capete despre dragoste. A patra sută, cap. 2, Filocalia, II, p. 129.*

fi creată, n-ar exista un Dumnezeu bun, conștient și liber. În acest caz, n-ar exista nicăieri bunătate și libertate. Lumea creată e dovada unui Dumnezeu bun, liber și conștient. Ea arată că conștiința, libertatea și bunătatea nu sunt numai niște fenomene trecătoare și ne semnificative, totul fiind o legitate oarbă și inexplicabilă în originea ei.

Dar bunătatea sau existența pleneră a lui Dumnezeu ca Treime nu-L silește să creeze lumea. În acest caz, lumea ar fi mai mult o emanație a unei esențe. Ca Treime transcendentă, Dumnezeu este plenitudinea liberă a existenței, având totul în Sine, și nimic nu-L silește să mai adauge ceva la existența Sa. Treimea explică atât existența lumii, cât și faptul că ea este deosebită de El după ființă, adică e o existență din alt plan, sau creată.

Dacă Dumnezeu ar crea lumea din necesitate, ea n-ar fi creată din bunătatea Lui, ba nici n-ar fi creată propriu-zis din nimic, ci ar ieși într-un fel din existența Lui. Și o bunătate silită la un lucru nu mai e propriu-zis bunătate, deci Dumnezeu n-ar fi în acest caz bun în gradul suprem și Izvor a tot ce este bun. În acest caz, insuficiențele și relele din lume ar deriva din El, nu dintr-o despărțire voluntară a lumii de El. Panteismul emanaționist a căutat să scape de sub puterea acestei concluzii logice, prin ideea gradelor tot mai reduse ale existențelor emanate din esența originară. Dar aceasta ar supune însăși acea esență unei nedeplinătăți sau mărginiri, admitând incapacitatea ei de a emana din ea la infinit existențe desăvârșite. Iar speranța panteismului evoluționist în faptul că, în timp, lumea va ajunge la o perfecțiune nu s-a dovedit reală, deși are înapoia ei veșnicia. Apoi de ce esența fundamentală n-ar emite din ea, de la început, forme de existență deplin evolute? În sfârșit, orice

panteism supune esența originară unei legități care își cere explicația ei, dar care nu se poate da.

Creștinismul admite atât perfecțiunea lui Dumnezeu, cât și insuficiența lumii prin ea însăși în calitatea ei de existență creată, dar capabilă de a se bucura de desăvârșire în Dumnezeu, dacă voiește și ea. Ea salvează prin aceasta atât demnitatea libertății în toată existența, fie ea divină sau umană, cât și existența reală a binelui sau deosebirea între bine și rău.

Sfântul Maxim Mărturisitorul întemeiază justetea învățaturii creștine despre creație prin următoarele cuvinte: „Unii spun că fapăturile există dimpreună cu Dumnezeu din veci. Dar aceasta este cu neputință. Căci cum pot cele întru totul mărginite să existe din veci împreună cu Cel întru totul nemărginit? Sau cum mai sunt propriu-zis fapături, dacă sunt împreună-veșnice cu Făcătorul? Dar aceasta este învățătura elinilor, care nu-L socotesc pe Dumnezeu Făcător al ființelor, ci numai al însușirilor.”<sup>21</sup>

Bunătatea desăvârșită a lui Dumnezeu, deci caracterul treimic al Lui, explică nu numai calitatea Lui de Făcător, ci și pe aceea de Făcător liber, deci faptul că El creează lumea atunci când voiește. Momentul creării e ales de înțelepciunea Lui nepătrunsă, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu, fiind Făcător din veci, creează când voiește prin Cuvântul cel de o ființă și prin Duhul, pentru bunătatea Sa nemărginită. Să nu întrebi: Pentru care motiv le-a făcut acum, odată ce e pururea bun? Fiindcă înțelepciunea ființei nemărginite e nepătrunsă...”<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Capete despre dragoste. A patra sută, cap. 6, p. 130.*

<sup>22</sup> *Capete despre dragoste. A patra sută, cap. 3, p. 129.*

Faptul că lumea este creată din nimic, în timp, e solidar cu faptul că lumea nu vine la existență ca o împlinire a lui Dumnezeu. Dumnezeu, ca existență pleneră prin ființă și prin Treimea de Persoane, nu mai poate fi împlinit de ceva. În acest caz, lumea ar trebui să existe din veci. Și El n-ar mai fi atunci propriu-zis Creatorul ei din nimic. Dar ca și Creator își arată superioritatea Lui absolută și transcendentă față de o lume care nu-L poate completa, cu mărghinirea și cu totala dependentă a existenței ei de Sine. A creat-o ca să se bucure și ea de existență prin împărțășirea de El. Căci orice grad de altă existență se datorează exclusiv Lui. Dumnezeu se bucură și El de lumea pe care o creează din nimic, în timp, dar numai din bunătatea Lui, căci se bucură de bucuria ei. Bucuria aceasta nu-I este necesară Lui, dar în nemărginirea bunătății Lui binevoiește să se bucure și alte ființe de existență și să Se bucure și El de bucuria lor și aceasta Îl face să le-o dăruiască. Dumnezeu e departe de orice trebuință, dar și de orice pizmuire a bucuriei altor ființe conștiente de existență. Totuși, această capacitate de nepizmuire, sau capacitatea de a se bucura de bucuria altora de o existență pe care El le-o poate da, care arată și ea desăvârșirea iubirii Lui, e un motiv care explică crearea lor de către El, dar ca o creare liberă.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Dumnezeu Cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea nevoie de ceva, ci pentru ca acestea să se bucure împărțășindu-se de El pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se de Cel de Care nu se pot sătura.”<sup>23</sup>

<sup>23</sup> *Capete despre dragoste. A treia sută, cap. 46, p. 115.*



În felul acesta, hotărârea lui Dumnezeu de a crea lumea și crearea ei se pot numi un *pogorământ*, nu o necesitate. Are și El bucurie din crearea lumii, dar nu o bucurie care-I este necesară, ci o bucurie care se unește, paradoxal, cu pogorământul benevol. E un pogorământ care se realizează din generozitate, din plenitudine, din desăvârșire, nu din silă, în care caz nici n-ar fi propriu-zis un pogorământ benevol. Plenitudinea e la baza pogorământului, nu o țintă spre care se tinde. El are bucuria să-și manifeste în această generozitatea plenitudinii. Și se poate spune că această bucurie a pogorământului din generozitatea plenitudinii exprimă unirea între libertatea lui Dumnezeu și iubirea care e proprie Lui.

## **2. Lumea, operă a lucrării libere și iubitoare a lui Dumnezeu cel în Treime**

Teologia apuseană n-a reușit să vadă creația ca operă a unirii între libertatea și iubirea lui Dumnezeu, datorită despărțirii de tradiția Părinților răsăriteni. Teologia occidentală catolică, deși afirmă că lumea e numai analoagă cu Dumnezeu și că Dumnezeu a creat lumea „după toată substanța ei” (*secundum totam suam substantiam*), e expusă pericolului panteizant, nefăcând o deosebire între ființa și lucrările lui Dumnezeu. De aceea, expresia de mai sus înseamnă fie că ființa divină are în Sine virtualitatea unor lucrări deosebite de ea, fie că se extinde ea însăși în obiectele aduse la existență. Nu credem că această învățătură e

dispusă pentru ultima soluție. Dar până nu se decide pentru deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu, e posibil să se tragă o astfel de concluzie. Și astfel, cu anevoie poate evita chiar o deosebire între Fiul și Duhul Sfânt și lume. Ea vrea să scape de această concluzie, declarând că în interiorul lui Dumnezeu nu se poate deosebi între ideea lumii și ființa lui Dumnezeu, dar îndată ce acea idee se îndreaptă spre obiectele exterioare ale lumii, ea devine multe<sup>24</sup>. Dar cum ar veni la existență diferite lucruri, dacă n-ar fi în Dumnezeu decât o singură idee a lor?

Teologia protestantă s-a zbatut în a vedea creația fie ca emanație din ființa lui Dumnezeu, fie ca produsul unui act creator, care nu are la baza lui decât o decizie cu totul discreționară a lui Dumnezeu. Emanationismul a fost propriu teologiei protestante din secolul al XIX-lea. Caracterul discreționar al actului creator, care a produs o lume ce nu are nimic de la Dumnezeu, a fost îmbrățișat de unii teologi protestanți din reacție extremă față de emanaționism. Astăzi se caută o soluție între aceste două poziții din dorința de apropiere de învățătura Părinților. În această orientare se declară că Dumnezeu s-a hotărât liber să creeze lumea (deci ar fi putut și să n-o creeze), dar în această hotărâre s-a manifestat ființa Lui. Jürgen Moltmann formulează această unire între hotărârea lui Dumnezeu de a crea lumea și manifestarea ființei Lui în actul creației în felul următor: „După învățătura emanaționistă, viața divină se deschide. Dar dacă hotărârea creării este o «hotărâre ființială» a lui Dumnezeu, trebuie să se spună că Dumnezeu se deschide

<sup>24</sup> Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Herder, 1963, pp. 950-961.

(spre a se comunica) în hotărârea pe care o ia.”<sup>25</sup> În fond, opinia aceasta nu se deosebește de cea a Părinților, pe care o vom prezenta noi în cele următoare, decât printr-o lipsă de exprimare potrivită, ca cea pe care au găsit-o Părinții, care au făcut o deosebire între ființa lui Dumnezeu, pe care El nu o poate comunica prin libertate, și putere, pe care o poate comunica în mod liber. Important e și că, în formularea lui Moltmann, tot voia lui Dumnezeu decide în ultimă instanță dacă să creeze sau nu lumea, iar voia nu poate comunica decât puterea sau lucrarea ființei, nu ființa însăși; iar lumea nu e însăși puterea sau lucrarea lui Dumnezeu într-o existență distinctă de Dumnezeu, căci nu poate lua ființă și subzista fără puterea sau lucrarea Lui. Totuși, Dumnezeu dă lumii ceva de la Sine prin puterea sau lucrarea Sa.

Avem aici un paradox: ceea ce e adus la existență și susținut în existență e din nimic, dar tocmai de aceea are ca bază puterea lui Dumnezeu. Iar puterea e din ființa lui Dumnezeu, dar se activează prin libertatea lui Dumnezeu. Părinții vorbesc de o „împărtășire” a lumii de Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „toată ființa mintală și sensibilă (supusă simțurilor)... primește prin împărtășire existența...”<sup>26</sup>.

Lumea creată n-ar putea veni la existență și dura în existență fără împărtășirea de Dumnezeu în oarecare fel. Ea nu e făcută din ceva: nici din ființa lui Dumnezeu, nici din altceva. Dar atunci înseamnă că își datorează existența exclusiv puterii lui Dumnezeu, care se manifestă în lucrarea

<sup>25</sup> *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*, Kaiser Verlag, München, 1985, p. 98.

<sup>26</sup> *Capete despre dragoste. A patra sută*, cap. 10, cap. 11, p. 131.



Lui. Fără lucrarea Lui, n-ar putea veni la existență o lume deosebită de Dumnezeu. Ea există și durează datorită puterii lui Dumnezeu, dar nu e însăși puterea lui Dumnezeu. Puterea exclusivă a lui Dumnezeu o creează și o susține, ca pe ceva deosebit de ființa și de puterea Lui. Puterea lui Dumnezeu e deosebită de puterea oricărei alte puteri prin faptul de a putea crea ceva din nimic și a-l putea susține în existență. Tot ce este real în lume e produsul exclusiv al puterii voluntare a lui Dumnezeu. Realul există în acest sens din împărțășirea de Dumnezeu. Lucrarea creatoare atotputernică a lui Dumnezeu se arată în faptul că ea poate aduce la existență ceva din nimic, sau nefolosindu-se de nimic. Puterea nemărginită a lui Dumnezeu s-a arătat în faptul de a fi creat ceea ce este deosebit de Sine, nefolosindu-se de nicio substanță.

Dar puterea și lucrarea lui Dumnezeu nu numai creează și susțin în existență fapăturile, nefolosindu-se de nimic, ci le pot și susține în lucrările lor, adăugând la puterea lor naturală, pe care le-au dat-o prin creație, o putere a Lui mai presus de fire. Puterea și lucrarea susținătoare sunt permanente, întăritoare și desăvârșitoare, comunicându-se ca dar numai celui ce crede și voiește să conlucreze cu ele. Ultima implică și din partea lui Dumnezeu și a creaturii o relație liberă, care nu produce o comunicare și confundare de ființă, pe când lucrarea creatoare și susținătoare a lui Dumnezeu e o manifestare liberă numai a lui Dumnezeu. Aceasta face posibilă și o lucrare liberă a creaturii, dar uneori fără o conlucrare conștientă cu puterea și lucrarea susținută a lui Dumnezeu, ba uneori e chiar o lucrare opusă acesteia. Însă în amândouă se vede voința liberă a lui Dumnezeu. Dumnezeu însuși creează printr-o putere a Sa o putere naturală



a creaturilor. Le-o dă pe aceasta ca să o aibă comună cu a Sa, sau face creaturile împreună-subiecte cu Sine ale puterii Sale mai presus de natura lor.

Lucrarea lui Dumnezeu, deosebită de ființa Lui, face posibilă atât existența Sa, ca Persoană liberă, deosebită de a creaturilor, cât și existența lor deosebită de a Lui. Cine neagă lucrarea lui Dumnezeu, deosebită de ființa Lui, neagă atât pe Dumnezeu ca Persoană, cât și creația ca deosebită de El. O spune aceasta Sfântul Grigorie Palama: „Dumnezeu având ființă pentru a exista și voință pentru a făptui, cel ce respinge deosebirea între ființă și voință respinge și existența și făptuirea lui Dumnezeu. Respinge existența Lui și facerea lucrurilor.”<sup>27</sup> Prin lucrare Dumnezeu face, prin ființă ființează. El nu creează lumea prin ființarea Lui, ci prin facere liberă. Aceasta face lumea deosebită de Dumnezeu, dar o face operă a Lui.

Faptul că există deosebire între ființa și lucrările dumnezeiești, și că numai existența în Dumnezeu a unor lucrări necreate dependente de voia lui Dumnezeu face posibilă aducerea la existență a unei lumi create deosebite de Dumnezeu, îl mărturisește Sfântul Grigorie Palama în multe feluri, precizând că lucrarea depinde de voia lui Dumnezeu, nu de ființa Lui: „Noi deci, nerătăciți de sunetul cuvintelor, ci adâncindu-ne în înțelesul lor și lăsându-ne conduși de adevărul lucrurilor, chiar și când zicem Duhului făcător al puterii și al cunoștinței și al celor apropiate, care aparțin

---

<sup>27</sup> „Antireticul al cincilea contra lui Achindin”, *Codex Parisinus Graecus*, 1238, f. 151 v. (citat din Justin Martirul și Filosoful), la: Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 445.

prin natură existențelor create, și prin Făcător înțelegem pe Creatorul celor făcute din nimic, și atunci ajungem la ideea lucrărilor și puterilor necreate ale Duhului, înțelegând că Duhul are lucrare de viață făcătoare și de înțelepciune făcătoare, din faptul că Duhul e numit Făcător al vieții celor vii și al înțelepciunii celor înțelepți, chiar dacă El creează o viață și o înțelepciune naturală și creată. Căci numai o cugetare neroadă și dobitocească nu vede, din creaturile Celui ce prin lucrarea Sa le-a adus la existență, lucrarea Lui, ci fie o confundă cu creaturile, fie o identifică cu ființa lucrătoare.”<sup>28</sup>

Învățătura aceasta vede o legătură indisolubilă a lumii create cu Dumnezeu cel necreat, dar fără să o confunde cu El și fără să vadă lumea ca o emanație, sau ca o operă necesară lui Dumnezeu, căci, în acest caz, L-ar supune pe Dumnezeu necesității de a produce lumea. Legătura amintită se datorează faptului că, prin lucrări, Dumnezeu se arată bun, dar și liber și atotputernic. Căci o bunătate fără libertate n-ar fi cu adevărat bunătate, iar fără atotputernicie ar fi o bunătate mărginită, care L-ar limita pe Dumnezeu însuși.

Lucrările prin care Dumnezeu creează lumea, o susține și o desăvârșește, ducând-o spre Sine, sunt forme ale bunătății necreate. Iar opera acestor lucrări poate fi atât lumea creată și darurile ei create, cât și darurile necreate ale îndumnezeirii ei, deci tot referitoare la ea. Prin aceasta se dovedește că bunătatea lui Dumnezeu nu e închisă numai în interiorul Lui, în relațiile Celor trei Persoane, ci se poate îndrepta și spre existențele din afara Sa, dar le poate și crea

<sup>28</sup> „Antireticul al cincilea contra lui Achindin”, *Codex Parisinus Graecus*, 1238, f. 144 v., în: *Viața și învățătura...*, p. 421.

pe acestea, nefiind silit împotriva voii Sale să-Și mărginească bunătatea numai la arătarea ei față de ceea ce ar exista deosebit de El. Iar puțința de a înzestra lumea creată cu darurile necreate arată atât atotputernicia Lui, prin care a creat lumea din nimic, cât și bunătatea Lui nemărginită, dar și o conformitate a lumii create cu Sine, odată ce ea se poate folosi de darurile necreate ale lui Dumnezeu, sau poate fi făcută mediu transparent pentru lucrările Lui necreate, iar persoanele create, subiecte ale altor lucrări, împreună cu Dumnezeu însuși, ridicând viața lor la înălțimea vieții Lui și la înălțimea de cunoscătoare și trăitoare reale ale vieții Lui, într-un dialog de deplină intimitate. Sau puțința lui Dumnezeu de a înzestra lumea creată cu darurile necreate aruncă o punte între Dumnezeu cel necreat și lumea creată, dar arată și că Dumnezeu a făcut lumea capabilă de a încăpea în ea viața Lui necreată. Aceasta arată din nou bunătatea nelimitată a lui Dumnezeu, care trece peste deosebirile dintre creat și necreat. Putința aceasta a bunătății dumnezeiești e implicată de altfel chiar și în faptul că, prin lucrări necreate, Dumnezeu poate da naștere unei lumi create.

Despre efectul creat al lucrărilor necreate ale lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie Palama spune, referindu-se la Dionisie Areopagitul: „Cum ar fi deci voirile cele dumnezeiești și bune create, dat fiind că sunt determinatoare și făcătoare ale lucrurilor? Cum sunt lucruri făcute ideile făcătoare de ființă ale lucrurilor, dat fiind că și preexistă în Dumnezeu și după ele a predeterminat și produs toate?...” Cum ar fi creată „însăși bunătatea și însăși ființa supraființială, Care e mai presus de toată bunătatea și dumnezeirea”? Ea e „Providența de bine făcătoare cea manifestată, Care e bunătatea ce depășește toate și e cauza tuturor bunurilor, existența, viața și

înțelepciunea, sau cauza făcătoare de ființă, de înțelepciune și de viață a celor ce s-au împărtășit de ființă, viață și minte.”<sup>29</sup>

Numai Fiul și Duhul Sfânt ies din ființa Tatălui și anume: Fiul prin naștere, iar Duhul Sfânt prin purcedere. Lumea este adusă la existență prin lucrarea voită a lui Dumnezeu, Care dă lumii o ființă deosebită de a Sa, adică din nimic, căci în afară de El nu mai există nimic. Căci dacă ar mai exista ceva, aceasta L-ar limita, privându-L de calitatea de Dumnezeu<sup>30</sup>.

Dintre teologii ortodocși de azi amintim pe profesorul Georgios Galitis, care explică creația prin lucrarea lui Dumnezeu, socotind că altfel lumea s-ar identifica cu Dumnezeu în mod panteist. În lucrarea *Zu einer Theologie der Materie* (Tesalonic, 1985), el zice: „Deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu ne apără de o mistică panteistă și de o înțelegere panteistă a materiei îndumnezeite.”

Teologia occidentală, necunoscând deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu, a ajuns inevitabil la un fel de înțelegere panteistă a lumii. Identificând în Dumnezeu ființa cu lucrarea, ea vede în lume o parte a ființei lui Dumnezeu. Dar aceasta este o imposibilitate. Tot ce iese din ființă e *născut* din ființă (la Dumnezeu există și *purces*). De aceea, teoria emanației unor grade mai reduse de ființă din ființa-izvor nu e valabilă.

Dar ființa nu există real decât în ipostas. De aceea, ca să *nască* trebuie să fie în ipostas. Ființa umană există în

<sup>29</sup> „Antireticul al cincilea...”, *Codex Parisinus Graecus*, 1238, f. 140 v., cap. 11, în: *Viața și învățătura...*, pp. 404, 407 (citată din Sf. Dionisie Areopagitul, PG 3, 816 C-D).

<sup>30</sup> Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Thesaurus*, IV, PG 75, 276.



ipostasuri, și orice ipostas se naște din alt ipostas. Iar această lege e dată chiar prin modul de a fi al lui Dumnezeu: Ipostasul Tatălui *naște* Ipostasul Fiului și *purcede* pe al Duhului. În creație, pământul, apa, aerul sunt naturi neipostaziate, care de aceea nu nasc, ci servesc doar ca materie de hrănire materială a ipostasurilor existente, fiind un fel de ființă virtuală a ipostasurilor.

Dar toate ipostasurile au nu numai puterea de a se naște, ci și de a lucra asupra a ceva, adică nu numai puterea de a-și comunica ființa prin naștere, ci și puterea de a face ceva asupra a ceva ce le este exterior, menținându-se prin aceasta legătura între elementele lumii, fără a le confunda. Animalele au această putere prin impuls involuntar. La fel, plantele iradiază din ele o putere fără voie. Omul lucrează cu voia asupra altora, dar își extinde o influență și fără voie. Dumnezeu, fiind desăvârșit, liber și atotputernic, lucrează numai cu voia, dar El poate, prin lucrarea Lui, nu numai să organizeze și să modifice ceea ce există, ci și să creeze o lume din nimic. În puterea de a face ceva exterior în mod voit se arată din nou caracterul de persoană al lui Dumnezeu și al omului. Astfel, dacă e propriu ipostasului de a naște, tot lui îi este propriu și să facă ceva. La om, ca existență conștientă, în lucrare intervine voința, dar într-o anumită măsură și în naștere. Aceasta îl arată pe om ca ipostas sau persoană. Dumnezeu, prin nașterea și prin lucrarea exclusiv voită, Se arată ca Persoană desăvârșită; iar în lucrarea prin care creează o existență din nimic, Se arată ca Persoană atotputernică. Emanația nefiind nici naștere, nici facere voită, ci o mișcare a esenței care nu există în mod real de sine, se dovedește a fi o simplă închipuire a filosofiilor panteiste.

Deci, deosebirea între Dumnezeu și om, în capacitatea amândurora de a naște din ființă și de a face ceva deosebit prin lucrarea voită, e că Dumnezeu poate și crea din nimic prin lucrare, pe când omul nu poate lucra decât asupra a ceea ce există.

La Dumnezeu, numai Fiul și Duhul Sfânt ies din ființa ipostaziată a Tatălui, Fiul prin *naștere*, iar Duhul Sfânt prin *purcedere*. Lumea este prin lucrarea voită a Lui, care-i dă o ființă deosebită de ființa Lui. Dumnezeu poate da ființă și altor existențe diferite de a Lui. Prin lucrarea de creare a unei alte existențe, Dumnezeu nu rămâne numai cu ființa Lui întreit ipostatică, iar prin lucrarea sa omul nu rămâne închis în natura sa pluriipostatică. De aici rezultă paradoxul: numai în faptul că lumea nu emană din ființa lui Dumnezeu, ci este creată din nimic, deci este cu mult inferioară Lui, se arată atotputernicia Lui, cu atât mai mult cu cât lumea e negrăit de măreață și de complexă în ființa ei. Dacă ea ar emana din El, L-ar arăta pe Dumnezeu – chiar dacă ea ar veni la existență prin voia Lui, cum se afirmă contradictoriu în unirea emanației cu voința – având în sine niște imperfecțiuni pe care le-ar transmite și lumii, și care, fiind imposibil de vindecat, L-ar arăta ca o esență lipsită de atotputernicie. Și, pe lângă aceasta, s-ar arăta că acest Dumnezeu nu poate crea o existență din nimic. Numai în crearea lumii din nimic sau în lumea creată din nimic se arată, în mod paradoxal, atotputernicia lui Dumnezeu, deci El se vedește ca Dumnezeu adevărat, nesupus în mod fatal unei îngustări.

Dar deosebirea între lucrările alese și folosite de voința lui Dumnezeu și ființa Lui arată că Dumnezeu are caracter personal, și anume că e o treime de Persoane, căci o Persoană solitară, fără iubirea din veci față de altă Persoană, nu e

Persoană. Unde n-ar fi decât ființa impersonală, totul ar fi emanație din ea. Dar aceasta am văzut că este imposibil. De aceea, creația, ca operă a lucrării dumnezeiești, este opera Sfintei Treimi. Iar întrucât ființa lui Dumnezeu e a Celor trei Persoane în mod nedespărțit, fiecare lucrare a lui Dumnezeu e a tuturor Celor trei Persoane. Am văzut mai înainte că Sfântul Maxim Mărturisitorul explică un text al lui Dionisie Areopagitul, spunând: „Toate lucrările dumnezeiești, toată teologia le atribuie nu unei singure Persoane, ci Sfintei Treimi, afară de proprietățile celor trei Persoane.”<sup>31</sup> Deci, fără Sfânta Treime, lumea nu s-ar fi produs prin creație, ci ar fi o emanație a unei esențe impersonale, ceea ce am văzut că este imposibil.

Dar aceasta nu înseamnă că lumea nu se împărtășește într-un fel de Dumnezeu. Aici avem un alt paradox: lumea e creată de Dumnezeu din nimic, dar, pe de altă parte, se împărtășește de puterea Lui necreată, fără ca aceasta să-i devină putere proprie prin fire. Proprii îi devin alte puteri necreate ale lui Dumnezeu, după ce a fost creată capabilă să devină și suport al lor – nu după ființa ei, ci după har –, care îi sunt dăruite mereu de către Dumnezeu cu voia Lui, sau având mereu punctul de plecare în Dumnezeu. Am dat unele citate despre aceasta mai înainte. Mai dăm unul din Sfântul Grigorie Palama: „E drept că toate se împărtășesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebire între această împărtășire și cea a sfinților. [...] Deosebirea aceasta e suficientă ca să ne arate că numai împărtășirea celor ce trăiesc dumnezeiește e necreată.”<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Comentează textul din PG 4, 242 B.

<sup>32</sup> „Ideile Sf. Grigorie în cursul polemicii cu Achindin”, *Codex Parisinus Graecus*, 1238, f. 206 v., în: *Viața și învoățătura...*, pp. 220, 221.

Faptul că lumea nu e o parte din ființa lui Dumnezeu – și insuficiențele ei arată aceasta – nu înseamnă că nu are o anumită asemănare cu Dumnezeu, sau că Dumnezeu nu are în voința Lui de a crea lumea un temei în plenitudinea ființei Lui. El are în plenitudinea ființei Lui capacitatea de a crea lumea, ca pe o existență capabilă de a fi într-o comunicare cu El, prin puterile naturale ce I le-a dat creând-o. De aceea, învățătura Părinților, deși afirmă că lumea e creată din nimic, și nu e o parte a ființei lui Dumnezeu, totuși o socotesc operă a atotputerniciei și înțelepciunii Lui. Deci lumea, deși creată din nimic, reflectându-le pe acestea sau tocmai de aceea, arată în sine semnele atotputerniciei și înțelepciunii lui Dumnezeu.

Atotputernicia, puterea fără margini a lui Dumnezeu, s-a arătat chiar în faptul că El a putut aduce ceva la existență fără să aibă nevoie de nicio substanță anterioară și poate susține acel ceva în existență exclusiv prin puterea Lui, fără nicio contribuție a unei substanțe, care ar ajuta la menținerea a ceea ce a creat.

Un Dumnezeu întreit personal, deci nesupus vreunei legi, este singura explicație suficientă a creării unei existențe deosebite de El. Desigur, lumea nu decurge în mod necesar din Treimea Lui. El nu e silit să o creeze, tocmai pentru că are în Treimea Lui toată bucuria de infinitatea și plinătatea vieții. Dar o poate crea pentru că are această plinătate. Treimea este temei atât pentru putința creării lumii din nimic, cât și pentru libertatea Lui de a o crea sau nu. Și Treimea are în iubirea din sânul Ei un motiv pentru crearea lumii. Neputința de a crea ar însemna că Dumnezeu este lipsit de libertate și de atotputernicie. Dar necesitatea de a o crea ar însemna de asemenea o absență în El a libertății și a adevăratei



atotputernicii și lumea venită în acest caz la existență n-ar fi propriu-zis creată, ci emanată din ființa Lui, pe de o parte bogată, pe de alta insuficientă, pe de o parte producătoare de viață, pe de alta de moarte, mai bine zis producătoarea unei vieți care poartă în ea germenul morții.

Dumnezeu poate crea lumea, dar nu e silit să o creeze. El se hotărăște în mod liber să o creeze. El își arată și în aceasta libertatea nemărginită și atotputernică. Creând-o din nimic, Își arată, pe lângă atotputernicie, suficiența Lui în Sine, libertatea Lui personală neîngustată, mai bine zis libertatea și atotputernicia tripersonală.

Dar a avut Dumnezeu nevoie să-și arate puterea Lui nemărginită creând lumea în mod liber și din nimic? Și cui a avut nevoie să o arate? Lumii? Aceasta ar însemna să nu aibă în Sine tot ce Îl putea face fericit. A avut nevoie să-și dovedească puterea Sieși? Dar El nu știe de puterea Sa și fără să-și arate? Deci, El n-a avut nicio nevoie să-și arate cuiva sau Sieși atotputernicia.

Hotărârea de a crea lumea fără folosirea vreunei substanțe preexistente a luat-o Dumnezeu știind de această putere a Lui. Aceasta pentru că știa că va face o lume conformă cu ceea ce are El însuși, sau cu ceea ce este El în Sine însuși. Nu poate veni la existență ceva care să nu aibă o asemănare cu vreun fel de existență posibilă care este în El. Căci El are în plenitudinea existenței Sale tot ce poate fi existență. Existența creată de El trebuie să aibă o asemănare cu unele moduri ale existenței Lui plenare. El creează și moduri inferioare, dar pe acestea întrucât sunt necesare modurilor superioare, mai asemănătoare existenței Lui plenare. Pe lângă aceea, chiar în modurile inferioare create este o raționalitate cu baza în raționalitatea Lui supremă.

Unii din filosofii elini socoteau că lumea, în varietatea ei, nu vine la existență de la un unic „dumnezeu”. Dumnezeu n-ar fi putut crea decât pe om, ca ființă superioară, nu și lucrurile inferioare. Sfântul Chiril al Alexandriei răspunde că aceasta ar atribui lui Dumnezeu un fel de dispreț față de celelalte părți ale lumii<sup>33</sup>. La aceasta se poate adăuga că omul e legat în existența lui de lumea materială inferioară. Toată creația e o unitate. În lume, omul vede sau descoperă pe Dumnezeu. Înseși unitatea și armonia ei sunt o minune. În întregimea ei unitară, omul vede măreția și înțelepciunea lucrării lui Dumnezeu și cu ajutorul ei se dezvoltă pe sine însuși. În plus, atotputernicia lui Dumnezeu se vede și în faptul de a fi dat o importanță unor lucruri așa de mici. În aceasta se vede înțelepciunea lui Dumnezeu, unită cu bunătatea Lui. Sfântul Chiril al Alexandriei găsește că, negând lui Dumnezeu voința de a crea părțile inferioare ale lumii, I se aduce marea ofensă de a-L socoti „orgolios și neputincios”: „De fapt, dacă Dumnezeu nu creează totul, aceasta este fie din orgoliu, fie din neputință... Dar Dumnezeu n-are decât o pasiune: bunătatea. Iar o existență bună nu e nici orgolioasă, nici neputincioasă. Și Dumnezeu este această bunătate: bunătatea totală de a crea toate lucrurile”.

Sfinții Părinți afirmă că lumea este creată nu numai de bunătatea lui Dumnezeu, ca să fie și ea asemănătoare cu El în bunătate, în întregirea ei, ci și de înțelepciunea Lui, ca să arate în ea această înțelepciune, dar și de puterea Lui, ca să arate în ea o asemănare cu puterea Lui.

Dar între lumea asemănătoare cu Dumnezeu și Dumnezeu, ca Prototip al acestei asemănări, este, pe de o parte,

<sup>33</sup> *Contra Julien*, în: *Sources Chrétiennes*, nr. 322, p. 305.

o infinită distanță, pe de altă parte, între El și lumea creată e o relație vie prin care lumea se umple tot mai mult de bunătatea, înțelepciunea și puterea Prototipului, fără ca Prototipul și lumea asemănătoare Lui să se confunde în sens panteist. Căci primul Își menține pururea ca suport identitatea, căci e Prototipul, deci lumea depinde de Acela și tinde spre El.

Dumnezeu este Prototipul plenitudinii, iar creația, chipul plenitudinii, chemat să se umple tot mai mult din plenitudinea Aceluia.

În atotputernicia lui Dumnezeu de a crea o existență fără trebuința ca aceasta să fie una cu ființa Lui, ci numai asemănătoare cu unele sau altele din conținuturile Lui și în armoniile voite de El, se arată o și mai mare libertate a lui Dumnezeu, decât în ideea că Dumnezeu s-a putut hotărî liber pentru aducerea lumii la existență, dar lumea adusă la existență prin această hotărâre nu putea fi decât parte emanată din ființa Lui.

După Sfinții Părinți, lumea este un chip și o umbră a prototipului dumnezeiesc ce înaintează mereu spre conținutul prototipului dumnezeiesc, care e în special Cuvântul Tatălui, ca să se umple de El, mai ales începând de la întruparea Lui, iar deplin în viața viitoare. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune aceasta astfel: „Chiar dacă ar avea omul în veacul acesta, în mod suprafiresc și înalt, puterea de a atinge cea mai înaltă măsură a virtuții, a cunoștinței și, prin aceasta, puterea de a se face stăpân pe știința celor dumnezeiești, se află încă în tipul și icoana arhetipurilor. Pentru că tot ce socotim noi acum că e adevărat e de fapt tip și umbră și icoană a Rațiunii celei mai înalte. Rațiunea (Cuvântul, Logosul – *n. n.*), Care în toate lucrează în vederea



viitorului și e făcătoare a tuturor, e înțeleasă ca existând și arătându-se în tip și în adevăr, ca una ce e mai presus de tip și de adevăr..."<sup>34</sup>. Teofan, mitropolitul Niceii, de la sfârșitul secolului al XIV-lea, reia ideea aceasta a Sfântului Maxim, aplicând-o în special la Maica Domnului, care, ca vârful creației, se umple de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat: „Deci, fiindcă taina privitoare la Născătoarea de Dumnezeu este crearea zidirii spre existența fericită, care s-a arătat față de creația ca existență simplă ca adevărul față de umbră și ca desăvârșitul față de nedesăvârșit, foarte bine s-a spus că cele ce există (cele create) sunt ca niște umbre și preînchipuiri ale adevărului arătat în Preasfânta Fecioară și ale tainei privitoare la ea. Căci e vădit că pentru existența fericită primesc făpturile existența simplă, fiindcă dacă nu vine la existența fericită, existența simplă este zadarnică, fiind nedesăvârșită.”<sup>35</sup>

Creația s-a făcut pentru a fi împlinită în Hristos. Aici remarcăm caracterul creației ca umbră a adevărului, sau a existenței plenare, menită să înainteze, prin și în Cuvântul, spre plinătatea existenței. Umbra se datorează și ea realității, sau adevărului care e Dumnezeu, accesibil nouă în Dumnezeu Cuvântul. Existența umbrei nu s-ar putea explica fără realitatea a cărei umbră este. Acesta este sensul pozitiv al umbrei, ca și legătura ei cu realitatea.

Lumea, ca umbră a existenței, se înțelege cu atât mai puțin ca stând în ea însăși, cu cât ea e numită umbră în sensul de chip al existenței plenare; adică în ea se vede conturul în parte inconsistent și totuși real al existenței

<sup>34</sup> *Ambigua*, cap. 102 c, p. 378.

<sup>35</sup> *Cuvânt despre Maica Domnului*, cap. III.



adevărate și deplin consistente a lui Dumnezeu. Ea e, prin aceasta, un mediu străveziu și o dovadă a existenței dumnezeiești, o formă dependentă și firavă a acelei existențe adevărate. Dar ea ar fi zadarnică, dacă ar fi destinată să rămână pururea umbră nedeplin consistentă, sau nesatisfăcută cu această existență nedeplin reală. Dacă totuși ar trebui să existe ca atare pururea, ar însemna că Dumnezeu însuși o proiectează în mod necesar ca o completare nesatisfăcătoare a îngustimii Lui. De aceea ea este, pe de o parte, o umbră a Cuvântului, pe de alta, Cuvântul e în ea, într-un grad din ce în ce mai lăuntric, mai consistent, ajutându-i și ei să înainteze cu voia ei în El. Și tot de aceea i-a fost dăruit timpul pentru această înaintare în realitatea a cărei proiecție este, având ca el să înceteze când ea se va umple de toată consistența Cuvântului. Deci timpul are o funcție pozitivă, legată de caracterul dinamic al lumii ca umbră a lui Dumnezeu și de scopul ei de a înainta spre unirea deplină cu prototipul. Timpul are o funcție pozitivă pentru lume, dar nu veșnică. Dacă creația n-ar trăi nicio prezentă a Cuvântului ca existență plenară în ea și mai presus de ea, fiind atrasă spre El, ea ar fi de fapt „umbră și vis”. Și cum ar mai exista, peste tot? În această stare de separație accentuată de Cuvântul, de raționalitatea întreținută în ea de Rațiunea dumnezeiască, ea ajunge stăpânită de moarte, datorită unei vieți voluntar dezorganizate și în dizarmonia tuturor părților ei.

Din caracterul de umbră al creației, teologul catolic Herbert Mühlen a tras concluzia că ea e, prin natura ei, *profană*. El identifică profanul cu creatul și sacrul cu necreatul, deci cu ființa lui Dumnezeu. El spune: „Sfințenia în sens strict teologic este ființa proprie a lui Dumnezeu. El se arată

în apropiere radicală de om și de starea lui de creatură, ca Cel absolut depărtat și de neînțeles. Dimpotrivă, creația este pur și simplu nesacru, profanul. De aceea omul, întrucât este creatură, nu poate experia prin sine sfințenia lui Dumnezeu. Nu e nimic dumnezeiesc în creatură, ca și creatură a lui Dumnezeu, și nimic creatural în Dumnezeu, ca și Dumnezeu creator. Dar aceasta nu exclude, ci include faptul că creatura, ca întreg, trebuie văzută ca referindu-se la Dumnezeu. Dacă creatura ar fi prin sine dumnezeiască, Dumnezeu n-ar mai fi Dumnezeu. De aceea această referire a creației la Dumnezeu trebuie declarată, de asemenea, ca profană<sup>36</sup>.

Socotim că această concepție se resimte de învățătura catolică despre păcatul ca *natura pură* a omului, și despre viața lui în Dumnezeu ca *supranaturală*. Față de ea, Părinții răsăriteni văd „natura” în calitatea ei de operă a lui Dumnezeu, ca „bună”. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Iar că nimic natural nu se împotrivesc lui Dumnezeu e vădit din faptul că cele naturale au fost create de Dumnezeu prin facere și că niciuna nu are ceva reproșabil în existența ei ființială, ci, dimpotrivă, sunt supuse învinuirilor prin abaterea lor. Căci prin această abatere ne facem părtași de tot răul prin socotința noastră arbitrară, asemenea șarpelui începător al răului, dar prin fire suntem făptură a lui Dumnezeu și zidire cinstită.” „Căci nimic din cele naturale, precum nici însăși firea, nu se împotrivesc vreodată cauzei firii. [...] Deci dacă ar spune cineva că ceva din cele două firi se împotrivesc lui Dumnezeu, vina ar arunca-o mai degrabă asupra lui Dumnezeu decât asupra

<sup>36</sup> *Entsakralisierung*, p. 71.

firii, ca asupra Unuia ce a sădit în firea celor create un impuls natural spre revolta față de El și lupta dintre ele.”<sup>37</sup>

Se poate deci spune că *profanul*, ca înstrăinare de Dumnezeu, apare ca o abatere de la fire. Dar firea nu e numai creată de Dumnezeu, ci, prin creație, e și pusă într-o legătură cu Dumnezeu. Creatura nu se poate menține în normalitatea ei fără o legătură cu Dumnezeu. Dar omul e persoană dotată cu voință liberă, ca dovadă că și Creatorul este Persoană, sau comunitate de Persoane libere, care voiesc pe om într-o relație liberă cu Ea. Deci omul poate să lucreze și împotriva legăturii cu Dumnezeu. Prin aceasta apare profanul. Căci, fiind dotat cu libertate, omul e chemat să întărească legătura cu Dumnezeu și prin voia lui liberă, primind în sine din ce în ce mai multă putere spre bine sau spre sfințenie din comuniunea cu Dumnezeu, Izvorul binelui. Deci, chiar dacă nu se spune că e sfânt de la început, omul are pornirea spre sfințenie. El nu e pornit prin fire spre profan, sau împotriva lui Dumnezeu, ca Izvor al binelui. Căci aceasta ar însemna că Dumnezeu cel bun l-a creat pe om contrar bunătății Sale. Caracterul de creatură nu e identic cu caracterul opus lui Dumnezeu, sau binelui, ci cu o anumită conformitate cu Dumnezeu și cu aspirația după o tot mai mare apropiere de El și de colaborare cu El. Iar Dumnezeu l-a făcut pe om spre această înaintare spre El și spre a-i dărui tot mai multe din darurile bunătății Sale. Omul a fost făcut ca chip al lui Dumnezeu, purtând în el dinamismul de a se înălța spre asemănarea cu Dumnezeu, sau de a se dezvolta pentru a ajunge la o tot mai mare

---

<sup>37</sup> „Tomul dogmatic trimis în Cipru diaconului Marin”, în: *Scrieri și epistole...*, pp. 334-335.



asemănare prin voia lui liberă. Chiar ca umbră a existenței plenare, creatul își are această existență de umbră tot de la Dumnezeu și e chemat să înainteze în existența plină, dar desigur cu ajutorul ei. De altfel, chiar umbra nu poate fi decât legată de realitate.

Chiar când omul se abate de la fire, deci spre rău, în el nu dispare orice urmă și dorință de bine. Sau chiar dacă neagă, prin conștiință și libertate, legătura cu Dumnezeu, el nu poate desființa în sine orice urmă și dorință a bine-lui. Și în binele rămas este o rădăcină a unei legături cu Dumnezeu, mai mult sau mai puțin voite, deci o rădăcină a sfințeniei. Căci a fi bun înseamnă a fi bun cu altă persoană, deci a recunoaște în persoană valoarea cea mai înaltă, aflată în legătură cu Dumnezeu cel nepieritor. Iar în aceasta se ascunde simțirea că, mai presus de toată existența, stă persoana legată de Persoana sau de Comunitatea personală veșnică și creatoare.

A declara creatul profan prin însăși firea lui înseamnă a considera că profanul, sau opusul binelui, vine de la un Dumnezeu în sens panteist, adică a nu cunoaște pe Dumnezeu ca și comuniune personală iubitoare, ci ca pe o esență imperfectă, supusă legii impersonale. Aceasta stă în legătură cu considerarea creației ca un fel de ființă redusă a dumnezeirii în sens emanaționist, deși la prima vedere considerarea creatului ca opus lui Dumnezeu ar putea indica o totală separație a lui de Dumnezeu. Creatul, neexistând însă decât prin Dumnezeu cel personal, nu poate fi cu totul profan, Dumnezeu ținându-l în atenția Lui. Ar mai putea fi întrucâtva profan, dacă ar avea o bază și în ceva deosebit de Dumnezeu, ceea ce L-ar limita pe Dumnezeu, privându-L de atotputernicie. Existența creată, deși e scoasă



din nimic, neexistând decât prin Dumnezeu cel personal și deci bun, deși inconsistentă prin sine, nu poate să fie ca atare profană. Creatul, nevenind la existență decât prin Dumnezeu ca și comuniune personală supremă, nu poate să nu fie imprimat de acest caracter și să nu fie adus la existență în vederea comuniunii cu El și să fie menținut de acest Dumnezeu în acest scop.

În concepția lui Mühlen, după care creația e prin fire profană, mai e implicată ideea că creatul nu vine la existență prin puterea lui Dumnezeu cel în Treime și nu se menține prin puterea Lui, ci printr-o poruncă capricioasă a Lui, ce-l ține despărțit de Sine, pentru a arăta cât de slabă este o existență deosebită de El. Creatura vine însă la existență și durează în ea prin „împărtășirea” de Dumnezeu cel în Treime, deși aceasta nu înseamnă că e o parte din ființa lui Dumnezeu, ci e din puterea Lui, care-i dă existență și-i susține ființa și puterea. Creatul este ființă și putere creată, produsă de puterea necreată a lui Dumnezeu, printr-o prezență lucrătoare a Lui în puterea sau în ființa celor create, cum am văzut că spun Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Grigorie Palama.

Prin cele de mai sus s-a recunoscut totuși caracterul creației de umbră a existenței plenare a lui Dumnezeu. Starea ei de umbră poate fi umplută tot mai mult de adevărul existenței plenare, dar poate să și slăbească tot mai mult, asemenea unui coșmar chinuitor ce pare când existență, când neexistență. Coruperea creației, manifestată în boli și în moarte, slăbește chiar și acest caracter de umbră propriu creației. Această înaintare în starea de umbră vine din slăbirea anormală a legăturii creatului cu existența plenară sau cu Dumnezeu.

Dar se poate pune întrebarea: De ce omul, ca și creatură, n-a fost făcut ca om desăvârșit de la început? De ce a fost creat ca să ajungă la desăvârșire parcurgând un drum spre ea? Dacă Fiul și Duhul Sfânt își primesc existența din Tatăl ca desăvârșită, de ce nu o primesc și oamenii prin creație?

La aceasta se poate răspunde: oamenii n-ar putea avea existența pleneră sau desăvârșită de la început, decât dacă s-ar naște și ar *purcede* și ei din ființa lui Dumnezeu, ca Fiul și ca Duhul Sfânt, iar aceasta ar însemna că n-ar mai fi un singur Fiul care să concentreze asupra Sa dragostea paternă absolută, pe care s-o reverse și peste noi când El se face Frate în umanitate cu noi. De aceea, fiind aduși la existență din nimic printr-o lucrare creatoare a Sfintei Treimi, oamenii nu pot avea de la început desăvârșirea pe care ar fi avut-o dacă ar fi primit ființa dumnezeiască, dar pot înainta în desăvârșire prin legătura tot mai strânsă cu Dumnezeu. S-ar putea întreba iarăși: Dar de ce nu li se dă, prin lucrare, toată desăvârșirea de la început? La aceasta se poate răspunde: o lucrare nu are în ea tot ce are ființa și deci nu poate da omului creat de ea însăși ființa, așa cum nici omul nu poate da altuia prin lucrare însăși ființa sa, așa cum o dă persoanei pe care o naște. E un lucru minunat că Dumnezeu poate produce prin lucrare persoane, cum nu poate produce omul. Persoana omului e creată și ea de Dumnezeu din nimic. Dar persoana produsă prin lucrarea lui Dumnezeu nu e una în ființă cu Persoana divină, Care-i dă existența prin facere sau prin lucrare. De aceea nu este una nici cu Persoanele divine care vin la existență prin *naștere* și *purcedere* din Tatăl, primind prin aceasta însăși ființa divină. Avem aici iarăși importanța distincției dintre ființa și lucrarea dumnezeiască, explicată pe larg de

Sfântul Grigorie Palama. Fără această distincție nu s-ar putea explica creația din nimic nici a lucrurilor și nici a persoanelor umane, care sunt distincte de Dumnezeu. Toate ar fi de aceeași esență, în sens panteist. Și toate ar fi condamnate la nedesăvârșire și moarte în mod definitiv, chiar dacă ar fi socotite divine.

Persoanele umane nu pot primi nici pe parcursul existenței lor ființa divină, ca să aibă de la un anumit moment plenitudinea existenței. Ele primesc scopul de a înainta în desăvârșirea existenței printr-o continuă lucrare a lui Dumnezeu și a lor. În Iisus Hristos lucrările ființei divine și lucrările ființei umane sunt unite într-o singură Persoană. Și din această unire a lor într-o singură Persoană în Hristos, primesc și persoanele umane puterea să înainteze în unirea cu Dumnezeu, simțind tot mai mult cum, din ființa dumnezeiască, se comunică ființei lor lucrarea Ei.

Desigur, persoana umană, deși creată și ea din nimic prin lucrarea divină, e adusă la existență, susținută în existență și ajutată în dezvoltarea ei prin lucrări dumnezeiești, altele decât cele referitoare la lucruri. Ba chiar în lucrarea creării omului se îmbină mai multe lucrări. E alta lucrarea alcătuirii trupului prin „măinile” Lui Dumnezeu, și alta cea a „suflării” sufletului în el, deși între ele este o unitate. Căci Dumnezeu creează un suflet înțelegător printr-o lucrare și prin alta ajută la dezvoltarea lui în înțelegere și iubire. E drept că toate cele create se împărtășesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebirea între împărtășirea celor materiale și împărtășirea persoanelor conștiente, și între a lor și a sfinților. „Cele ce trăiesc numai senzitiv, sau nici senzitiv, nu primesc puterea să trăiască în mod îndumnezeit.” Numai persoanele se „învrednicesc

de o împărtașire propriu-zisă”<sup>38</sup>. În ființa lui Dumnezeu se află puteri nenumărate, sau Dumnezeu are puțința de a se folosi de lucrări în grade diferite.

Această îmbogățire treptată a creaturii umane prin puterile dumnezeiești necreate, după ce ea a fost creată și înzestrată cu puteri create printr-o putere creatoare necreată, care cere și conlucrarea voită a persoanei umane libere și conștiente, face necesar timpul. Deci și timpul are ca premisă existența dumnezeirii personale, Care are puterea de a se folosi de lucrări voite, deosebite de ființă, potrivite persoanei create, a cărei creștere cere o conlucrare liberă a ei.

Dacă n-ar exista decât o esență care emană din ea individualități ce se înlocuiesc fără rost și fără o împlinire adevărată, n-ar exista o deosebire reală nici între timp și eternitate. Totul ar fi un timp veșnic, întrucât n-ar duce la nicio țintă adevărată și cu adevărat desăvârșită. Totul ar fi o temporalitate eternă, o eternitate care nu pornește dintr-o plenitudine și nu duce la ea, care nu are ca bază decât o existență insuficientă, insuficiență care nu poate fi depășită, dar nici nu poate fi dusă la inexistență. În viziunea creștină timpul e deosebit de eternitate, dar e produs de ea și duce la ea, având amândouă un rost; e produs de eternitate în mod voluntar pentru persoanele create ce înaintează în mod voluntar prin el spre împlinirea în eternitate.

Înainte de a încerca o înțelegere mai adâncită a rostului timpului pentru creaturile conștiente și libere, ne vom opri asupra sensului *nimicului* din care e produsă de Dumnezeu existența creată.

<sup>38</sup> „Ideile Sf. Grigorie...”, în: *Viața și învățătura...*, pp. 220-221.



### 3. Creația din nimic

Nimicul nu e un vid real, alături de Dumnezeu ca plenitudine a existenței, sau ca existență nemărginită; un vid care L-ar mărgini pe Dumnezeu prin fire, sau care L-ar constrânge să scoată din El lumea creată. Aceasta i-ar da nimicului un anumit sens pozitiv. Ca atare, creația nu înseamnă o anumită micșorare de Sine a lui Dumnezeu în favoarea lumii pe care o creează. „Este inexact și insuficient a spune că lucrurile sunt create și plasate în afara lui Dumnezeu. Însuși acest «în afară» este pus numai în creație și «creația din nimicul din afară» este tocmai o astfel de punere a unui «altceva» alături de Dumnezeu; desigur nu în sensul unei limitări a plenitudinii divine, ci în sensul că alături de Dumnezeu apare o substanță sau natură eterogenă a creației, diferită de El... Minunea creației constă în aceea că apare altceva cu totul nou, că picăturile eterogene ale creației există alături cu «nemărginitul ocean al existenței», cum zice Sfântul Grigorie Teologul. Este o distanță infinită între Dumnezeu și creație, dar distanță «nu de loc, ci de natură»..., cum spune Sfântul Ioan Damaschin”<sup>39</sup>. Astfel, pe de o parte, constatăm o mare coborâre a atenției lui Dumnezeu la nimicnicia creației, și, pe de altă parte, o manifestare a negrăitei Lui bunătăți în ea. Cu cât e mai mic cel la care se apleacă cineva, cu atât acela arată o mai mare bunătate în această aplecare.

---

<sup>39</sup> Georges FLOROVSKY, *Creation and Redemption*, Belmont, Massachusetts, 1976, p. 46 (se referă la: Sf. Grigorie Teologul, *Oratio XVIII*, PG 35, 1036; Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, 14, PG 94, 859).

Nimicul înseamnă că Dumnezeu n-a scos nici din Sine, nici din altceva lumea, că înainte de actul creației n-a existat vreo substanță din care ea ar fi fost adusă la existență, și nu i-a dat nici din ființa Lui existența. După definiția lui Toma d'Aquino, „creația este producerea unui lucru după substanța lui totală, nepreexistându-i nimic (*nullo praesupposito*) necreat sau creat”. Sfinții Părinți răsăriteni spun că lumea a fost adusă la existență „din ceea ce nu este”. A nu fi avut nevoie de ceva pentru a crea lumea nu înseamnă o mărginire a lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, este semnul atotputerniciei sau al puterii Lui nemărginite.

O seamă de filosofi și teologi occidentali au asociat cu crearea lumii o restrângere a lui Dumnezeu, pentru a face să se ivească un gol din care să o scoată. În ideea de o *chenoză* a lui Dumnezeu, odată cu crearea lumii (afirmată și de Serghei Bulgakov), este un adevăr. Dar, după Părinții răsăriteni, ea nu constă în a crea lumea din nimic, ci în a face o lume mărginită și în a Se coborî pentru veci la o relație cu ea. Căci dacă ar fi creat o lume nemărginită, aceasta ar fi fost o emanație din El, în baza unei legi interioare, care pe de o parte L-ar fi supus acelei legi, mărginindu-L în putere, pe de alta, L-ar fi arătat producând o lume în care viața e mereu anulată de moarte. De fapt, în coborârea la o lume creată mărginită se arată o negrăită măsură a iubirii Sale, așa cum în crearea ei din nimic se arată atotputernicia Lui. Constatăm deci paradoxul: pe de o parte, Dumnezeu, creând lumea și intrând în relație cu ea, își arată atotputernicia și nemărginirea iubirii ocrotitoare și mângâietoare, pe de alta, nu-și poate revărsa în ea toată puterea, căci aceasta ar avea ca efect distrugerea ei. Este o putere și în a ocroti un bob de rouă într-o palmă care-l poate distruge, sau a ține

ca tată în brațele iubitoare, dar și copleșitoare ca putere, copilul fraged, ușor de strivit. Dumnezeu nu este limitat de lume ca de ceva alăturat, căci o cuprinde în Sine sau El se sălășluiește în ea, depășind-o infinit de mult și învăluind-o în infinitatea Sa, El trăindu-Se întreg în ea și, dincolo de ea, în Sine însuși, ca Izvor din Care îi dă atâta putere câtă poate primi ea – și anume, ființele conștiente primesc mai multă –, așa cum tatăl revarsă, în înțelegerea copilului îmbrățișat, atâta putere câtă poate cuprinde el. Dar, pe măsura creșterii spirituale, unul primește din ce în ce mai multă, altul, foarte puțină.

Dumnezeu Și-ar putea manifesta toată puterea Lui asupra lumii numai când ea ar fi din ființa Lui. Dar aceasta, pe de altă parte, n-ar mai fi o lume creată, un semn al atotputerniciei Lui. De aceea, doctrinele panteiste nu pot explica insuficiențele lumii decât printr-o anumită mărginire a esenței emanatoare.

Deci, Dumnezeu se coboară, dând existență din nimic unei lumi mărginite, dar face aceasta benevol și Își arată astfel atotputernicia. Micimea lumii create nu-L arată și pe El mic în esență, cum îl arată doctrina emanationistă, ci nemărginit în putere și în iubire. Pe de altă parte, coborârea la nivelul ei arată caracterul Lui superior sau personal, căci face aceasta de bunăvoie.

Sfântul Ioan Damaschin unește creația din nimic cu atotputernicia, în sensul că Dumnezeu ar putea să și distrugă lumea aceasta și să creeze și altele, dacă ar voi<sup>40</sup>. În crearea lumii, pe de o parte este o coborâre, pe de alta, se manifestă puterea și libertatea lui Dumnezeu și pentru că

---

<sup>40</sup> *Dialogus contra Manichaeos*, 31, PG 94.

El ar fi putut să n-o creeze. Ea n-are în ea nimic căreia și-ar datora existența; în creație se revelează o mare minune. Lumea ar fi putut și să nu fie: „Dumnezeu n-a avut nevoie de ea”<sup>41</sup>. Biserica l-a dezaprobat pe Origen care afirma că lumea a fost o necesitate pentru revelarea puterii și bunătății Lui și de aceea El trebuia să creeze diferite lumi din eternitate, între care și pe cea prezentă<sup>42</sup>.

Libertatea aceasta a lui Dumnezeu în raport cu lumea poate da și omului o libertate. Dacă Dumnezeu, deși a gândit lumea din veci, n-a fost silit să o și creeze, sau ar putea să și distrugă lumea pe care a gândit-o din veci și să creeze și alta, la care a putut să și gândească sau a gândit de fapt, alegând pe cea pe care a voit-o. El poate să gândească în veci și diferite lucruri, astfel încât să nu-i silească pe oameni să le împlinească. Libertatea Lui față de lucrurile prevăzute poate să dea și oamenilor o libertate privitoare la lucrurile prevăzute de El. În niciun fel lumea nu-L silește pe Dumnezeu întru ceva. Dar Dumnezeu se poate angaja la ceva și această angajare benevolă nu Și-o dezmente. Iar prin aceasta cere și omului să țină seama de angajamentul Lui. Și dacă omul nu o face, înseamnă că nu se arată ascultător de El, ceea ce-l desparte sufletește de Dumnezeu și-i aduce suferințe, care se pot prelungi chiar etern, dacă nu se căiește.

A crea și a susține o existență care n-are în sine ca bază o substanță proprie sau ființa Lui e și ea o putere cum nu poate avea decât Dumnezeu. El realizează și susține prin aceasta un alt fel de existență, datorită exclusiv puterii Lui. În acest sens, s-ar putea spune că-Și adaugă un alt fel de

<sup>41</sup> G. FLOROVSKY, *Creation and Redemption*, pp. 52, 54.

<sup>42</sup> G. FLOROVSKY, *Creation and Redemption*, p. 54.



existență la existența Lui, căci nicio existență nu poate fi realizată și menținută fără o legătură cu existența Sa, unica bază pentru orice fel de existență. Prin creare înfăptuiește o altă posibilitate de existență, dar care depinde exclusiv de El, spre deosebire de ființa Lui, despre care nu se poate spune că Și-o aduce la existență. Această aducere la existență a lumii exclusiv prin voia Lui este și o coborâre, dar și o manifestare a atotputerniciei Sale. Iar această nouă formă de existență neputând exista fără puterea Lui, ea primește oarecum loc în El însuși. Astfel, coborârea sau „automărginirea” lui Dumnezeu la relația cu o existență mărginită, care nu poate fi decât legată de El, este o cuprindere a ei în El însuși, cum remarcă cu dreptate Moltmann, care adaugă: „Aceasta nu înseamnă o dizolvare panteistă a creației în Dumnezeu, ci forma definitivă pe care creația o află în El”<sup>43</sup>. În aceasta avem iarăși o coborâre a lui Dumnezeu, care arată atotputernicia și atotcuprinderea Lui. Deși face loc în Sine unei existențe mărginite, faptul că o susține și pe aceasta în Sine nu-L mărginește, ci-L arată, și în alt fel, nemărginit în putere.

Iar în unirea paradoxală a coborârii cu atotputernicia Lui se arată iubirea deplină. O iubire care n-ar fi asociată cu atotputernicia, dar și cu coborârea, n-ar fi o iubire deplină. Dumnezeu e atotputernic, dar și milostiv. În mila Lui se arată coborârea, însă cum ar fi un Dumnezeu adevărat Cel ce n-ar fi în stare de milă? Cu cât e mai puternic, cu atât e mai milostiv. Prin milă ridică ceea ce-i infinit mai mic și mai slab decât El, sau ceea ce n-are prin sine nicio putere la nivelul de partener al Său și în participarea la fericirea Sa.

<sup>43</sup> *Gott in der Schöpfung...*, p. 10.

Un Dumnezeu care ar fi creat lumea dintr-un capriciu arbitrar, numai pentru a-i arăta puterea Lui și nu din iubire față de ea, n-ar corespunde întru totul ideii ce-o avem despre atotputernicia Lui. Dumnezeu cel adevărat n-are nicio trebuință de lume, nici măcar pentru a fi slăvit de ea; nici măcar pentru a-Și satisface prin crearea ei un capriciu. Singura Lui bucurie de lume este bucuria ei de a exista și de a participa tot mai mult la existența Lui infinită. Și numai unirea puterii Lui cu mila Lui, sau cu bucuria ei de existența ei, îndeamnă creația la lauda Lui sinceră. Dacă lumea ar vedea numai mărirea Lui în existența pe care a primit-o, lauda pe care I-ar aduce-o n-ar fi întregă. Dacă ar vedea numai mila unuia care nu e atotputernic, lauda n-ar fi iarăși deplină. Îl laudăm pe Dumnezeu nu numai pentru că e tare, ci și pentru că e bun și milostiv, adică pentru că Se coboară la noi, deși e atotputernic. Cu cât e cineva mai mare, cu atât coborârea lui e mai reală. Coborârea implică o mare înălțime, așa cum dăruirea implică o mare bogăție, dar și o mare iubire. În coborâre se arată bogăția, nu pierderea ei. Cel puternic rămâne în esență puternic, pentru a se putea coborî. Cel darnic rămâne în esență bogat, pentru a putea dărui continuu. El poate coborî la planul inferior al celor mici, dar rămâne totodată chiar prin aceasta în Sine la înălțimea proprie și o face simțită pe aceasta în alt fel, sau într-un fel superior celor mici, chiar prin coborârea Lui ridicându-i la înălțimea Lui și pe ei prin har, dar nu prin ființă, cum este El.

O laudă deplină nu pot aduce lui Dumnezeu decât creaturile conștiente, pentru că numai ele trăiesc bucuria existenței ce li s-a dat. Lauda aceasta o aduc lui Dumnezeu îngerii și oamenii. Natura materială și animală dă

oamenilor un motiv în plus pentru bucuria existenței lor. Căci ea face oamenilor posibilă o existență complexă, bogată, un prilej de putere și pentru ei, făcând mai vădită măreția și iubirea lui Dumnezeu față de ei, ca surse de îmbogățire a existenței lor. Ei nu pot trăi deplin bucuria de existență fără lume. De aici se vede că lumea materială și animală e făcută pentru oameni, ca ființe conștiente. Ei laudă de aceea pe Dumnezeu și prin natura materială și animală; văd mărirea iubitoare a Lui coborâtă la ei și în existența acelei naturi. Astfel, prin oameni aduce și lumea materială și animală lauda ei lui Dumnezeu. Oricât ar fi ea de minunată în puterea și raționalitatea ei armonioasă, de o complexitate de necuprins, dacă ar fi fără om, ar fi fără sens. Lauda ei nedeplină capătă sens numai inclusă în lauda conștientă a oamenilor. Dacă Dumnezeu n-ar fi creat decât lumea materială și animală inconștientă, s-ar fi putut spune că a creat-o numai pentru Sine, ca să-și vadă în ea raționalitatea și puterea Lui, deci că El a avut nevoie de aceasta, căci ea n-ar avea o bucurie de existența ei. Iar o lume fără om, oricât ar fi de rațională și plină de semnele puterii lui Dumnezeu, n-ar arăta deplin puterea și raționalitatea Lui și nici iubirea Lui. L-ar arăta ca pe un dumnezeu insuficient sau cel puțin capricios în El însuși.

Dar coborârea lui Dumnezeu la lume, care face cunoscută mărirea Lui, se arată mai ales în relația Lui cu ea, ca lume temporală. Căci în aceasta se arată o participare a Lui la temporalitatea lumii și o legătură a Lui cu lumea schimbătoare pentru a o conduce, cu conlucrarea ei liberă – posibilă prin darul Lui –, la înălțimea Lui și la unirea veșnică cu El.



#### 4. Creația, adusă la existență în timp de un Creator, Care o gândește din veci ca să înainteze în timp spre El

Lui Mircea Eliade i se recunoaște meritul de a fi remarcat că religiile naturiste dau importanță naturii care se repetă, pe când Vechiul și Noul Testament acordă atenție principală timpului și istoriei. După el, „creștinismul este credința omului modern și a omului istoric, a omului care a descoperit totodată libertatea personală și timpul continuu (în locul celui ciclic)”, pe când „omul civilizațiilor arhaice suporta cu greu istoria și se silea să o desfacă în perioade”<sup>44</sup>. În acelea „timpul e privit numai biologic, fără să devină istoric”<sup>45</sup>. „Deosebirea principală între omul comunităților arhaice și omul comunităților moderne, cu o pecete accentuată a iudeo-creștinismului, constă în faptul că primul se simte legat indisolubil de cosmos, pe când ultimul se simte legat numai de istorie”<sup>46</sup>. Evreii sunt primii care au descoperit istoria ca manifestare a lui Dumnezeu, în așa fel încât „cosmogonia îndreptățește mesianismul și apocalipsa, și acestea pun bazele unei filosofii a istoriei”<sup>47</sup>. Creștinismul a pus în lumină faptul că eshatologia e timpul din urmă, apărut în Hristos și apropiat de sfârșitul timpului în veșnicie.

Fără să stăruie prea mult și să pună în evidență sensul existenței implicat în ea, Eliade leagă ideea de timp și de

<sup>44</sup> *Le Mythe de l'éternel retour: archetypes et repetition*, Gallimard, Paris, 1949, p. 161.

<sup>45</sup> *Le Mythe de l'éternel retour...*, p. 74.

<sup>46</sup> *Le Mythe de l'éternel retour...*, pp. XIII-XIV.

<sup>47</sup> *Le Mythe de l'éternel retour...*, p. 60.



istorie de ideea de Dumnezeu ca Persoană. Doar un Dumnezeu Persoană e stăpân al naturii și transcendent ei și de aici rezultă și valoarea persoanei, care nu se topește în natură, ci e chemată la o veșnică existență personală. Timpul și istoria îi sunt date acestui om pentru ca în cursul lor să înainteze neoprit, în natură, spre desăvârșire, care îi este necesară pentru veșnicia fericită.

Teologul grec Marcos Begzos vede caracterul istoric al întregii lumi influențat de spiritul uman, confirmat de noile descoperiri ale fizicii, mai precis ale lui Werner Heisenberg: *a)* simpla observație a omului modifică mișcarea dinlăuntrul atomului, și *b)* particulele elementare ale lumii fizice nu sunt corpuscule separate, ci părțile simetrice, deci în relație întregitoare. Lărgind ideea de relație la cosmosul întreg și influența observației umane asupra mișcării atomului la legătura oamenilor cu tot cosmosul și deducând de aici o puternică influență a umanității asupra naturii, iar de aici o negrăit mai puternică influență a Creatorului personal asupra lumii, teologul grec vede lumea creată de El și așezată în cadrul timpului, și condusă prin El, cu colaborarea umanității, spre desăvârșirea ei eshatologică<sup>48</sup>.

De fapt, dacă ținem seama că timpul este o succesiune de momente schimbătoare și ca atare e propriu existențelor schimbătoare, un timp care ar dura din veci și până în veci, dar care prin aceasta n-ar duce niciodată existențele schimbătoare la desăvârșire, n-ar avea niciun sens. Dacă lumea aceasta ar fi din veci, timpul ei, oricât de veșnic ar fi, nu ar face-o să-și depășească starea schimbătoare și

---

<sup>48</sup> *Fizica dialectică și teologia eshatologică. Dialogul filosofic contemporan al fizicii și teologiei, pe baza operei științifice a lui Werner Heisenberg, Atena, 1985.*

insuficiențele. Evoluția ei, chiar dacă are la dispoziție un timp etern, n-o scoate din ceea ce este ea prin fire: rămâne mereu schimbătoare, deci imperfectă. Aceasta înseamnă o nesocotire a sensului istoriei și a existenței la care a ajuns omenirea în Vechiul Testament și, mai deplin, în Creștinism, și o recădere în mentalitatea arhaică a religiilor naturaliste, copiate de filosofii panteiste.

Timpul nu e dat lumii decât ca un interval trecător spre pregătirea ei pentru desăvârșirea și neschimbarea ei în viața eternă. Dar această situare a lumii în timp, sau dotarea ei cu schimbarea în vederea desăvârșirii, implică faptul că ea nu e din vreo esență fundamentală sau din vreo altă esență, căci în acest caz n-ar putea înainta spre desăvârșire, ci e creată din nimic de un Creator personal din veci desăvârșit, Care i-a sădit aspirația înaintării spre El prin desăvârșirea ei din puterea Lui, sau din tot mai sporita comuniune cu El.

Lumea aceasta nu poate fi din veci, căci nu poate fi din veci o lume care să aibă o aspirație temporală spre o țintă – așa cum vedește ea –, fără să fi ajuns până acum la această țintă a desăvârșirii, care să o mulțumească. Ea trebuie să fi apărut în timp și trebuie să-și sfârșească vreodată forma existenței temporale sau schimbătoare. Și întrucât nici apariția ei în timp nu și-a putut-o da singură, nici sfârșitul ei în timp și nu și-l va putea da singură, înseamnă că acestea trebuie să vină de la Existența personală de supremă putere și desăvârșire, netemporală și neschimbată. Căci neschimbarea, în înțelesul ei pozitiv, implică plenitudinea nemărginită a existenței. Ființa plenară este neschimbată nu într-o sărăcie extremă a existenței, ci în plenitudinea Ei, dincolo de care nu mai poate înainta, căci are în Ea toată plenitudinea și bucuria de ea.

În înțelegerea sensului timpului legat de lume, trebuie să se țină seama că la originea și la sfârșitul lui stă o Existență veșnică și că el depinde în durata lui de acea Existență, ca drum spre ea. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Deci, până ce zidirea se află în lume, în chip temporal e supusă mișcării transformatoare, din pricina stabilității mărginite a lumii și a coruperii prin alternare, în decursul timpului. Dar, ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în Care a ajuns, o stabilitate pururea în mișcare și o identică mișcare stabilă, săvârșită etern în jurul Aceluiași Unul și Singur... Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providențiați cu Providența, adică unirea firii cu Cuvântul prin lucrarea Providenței, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire”<sup>49</sup>. În detașarea lor de lume, sfinții, ajunși pe culmile desăvârșirii, trăiesc cel mai intens apropierea veșniciei și sfârșitul timpului sau eshatologicul.

Dar se cade să vedem mai amănunțit în ce constă funcția timpului, ca și condiție a înaintării creaturilor conștiente spre desăvârșirea veșniciei. De ce are lumea actuală nevoie de el? Și cum se poate defini mai concret raportul timpului cu eternitatea?

La aceste întrebări credința creștină a dat un răspuns care acordă și timpului o valoare pozitivă. Dar, referitor la sensul și rostul timpului și la raportul lui cu eternitatea, s-au dat în istoria gândirii omenești și alte răspunsuri.

Un răspuns deosebit a dat Platon, preluându-l de la Parmenide. Ei consideră eternitatea existența care persistă, iar temporalul, ceea ce trece, lăsând amintiri din ce în ce

---

<sup>49</sup> Răspunsuri către Talasie, 65, *Filocalia*, III, pp. 490-491.



mai șterse. Omul trecător nu are decât perspectiva topirii în esența veșnică inconștientă. Nu persistă decât niște idei permanente, care trec de la persoane la persoane, ca niște valori impersonale. Precum se vede, această concepție amestecă înțelegerea impersonală a eternității cu o anumită desconsiderare a persoanei. Sufletul are ceva etern, impersonal, și ceva trecător, personal. De aceea poate coborî în alte și alte trupuri trecătoare. Dar, nemulțumit de trupul care-i impune temporalitatea, se desprinde mereu de orice trup, urcând în eternitate. Însă nu poate rămâne permanent nici în ea, ci coboară într-un alt trup, și așa mai departe. Se arată în aceasta o înțelegere ciclică a timpului. Sufletul nu se mulțumește nici cu eternitatea pură, nici cu timpul. În general, existența care rămâne nu se separă definitiv de cea care trece. Existența propriu-zisă poate fi numită divinul, dar ea nu e transcendentă cu adevărat temporalului.

Această concepție nu dă propriu-zis nicio explicație „veșnicului” existent și temporalului, care nu are în sine o valoare permanentă. Nimic nu câștigă omul de la timp. Nicio speranță, niciun regret nu însoțește viața în timp, decât doar speranța de a scăpa de el, dar nu pentru a câștiga dincolo de el o veșnică mulțumire și odihnă. Această concepție nu cunoaște decât o esență care există în mod orb și fără sens și care are nevoie de individualizări trecătoare.

Concepția aceasta l-a influențat, în parte, și pe Fericitul Augustin. Căci, deși vede în timp o calitate a creatului și ca atare îi vede originea în Dumnezeu, totuși îl consideră ca prea opus eternității. Totul în timp e supus, după el, trecerii și morții. Nu vede putința de a ne înălța, prin timp, treptat în Dumnezeu. De fapt, timpul ne poate face și să ne opunem în toate lui Dumnezeu, atunci când ne alipim



celor din lume și din timp ca unicele realități și nu vedem prin timp cele de dincolo de timp sau ale lui Dumnezeu; când nu căutăm să scăpăm de perisabilitatea celor din timp și de moartea ca uscăciune eternă de viață prin alipirea la cele materiale, trecătoare; când nu vedem timpul ca mijloc de înaintare spre veșnicia plinătății de viață în Dumnezeu. Deci timpul își pierde rostul pozitiv numai când îl socotim ca forma ultimă și exclusivă a realității. Dar are sens pozitiv când e văzut și folosit ca drum spre Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune că timpul ne e de folos când suportăm mai degrabă necazurile legate de el, în loc să alergăm după plăcerile trecătoare pe care ni le poate prilejui. Prin răbdarea primelor câștigăm, în timp, eternitatea fericită: „Îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor, și a celor din timp și veac... Spre aceasta le era acum tot zborul (sfinților), dorind slava ei în Hristos, ca precum au pățimit împreună cu El în veacul acesta (pe care, cum am zis, Scriptura l-a numit «timp»), așa să fie și slăviți împreună cu El în veacul viitor, devenind, într-un chip mai presus de fire, ai lui Dumnezeu după har”<sup>50</sup>.

În acest sens credem că vede și Fericitul Augustin sensul negativ al timpului. Dar întrucât chiar acest sens negativ al lui este necesar, timpul are totodată, chiar prin aceasta, un sens pozitiv. Chiar prin încercările dureroase, omul crește spiritual în timp. Dar timpul ocazionaază o creștere spirituală și prin multe experiențe nedureroase. Chiar în ceea ce nu ne dă, face să apară în noi mereu o margine, pe care ne cere să o trecem. El are și prin aceasta o transparentă spre veșnicie.

<sup>50</sup> Răspunsuri către Talasie, 59, Filocalia, III, pp. 361, 364.

Față de înțelegerea exclusiv pesimistă a timpului, se întreabă și teologul protestant Moltmann: Are timpul prin el însuși numai un sens negativ? Acest sens care nu-l poate despărți de moarte, ca un fel de unic efect al lui, i s-a dat chiar prin creație, nu i-a venit prin păcat? Și în urma păcatului a pierdut timpul orice sens pozitiv?

Sensul acesta pozitiv al timpului, sau lucrarea lui Dumnezeu în lumea temporală chiar după căderea ei în păcat, îl vede Moltmann afirmat chiar în Sfânta Scriptură: „Tradițiile biblice relatează despre experiențe ale vieții și ale timpului în istoria lui Dumnezeu cu lumea, care sunt determinate prin făgăduință, legământ, mântuire și alte fapte ale lui Dumnezeu.”

Așadar, timpul nu-l are pe Dumnezeu cel veșnic numai ca origine și țintă a lui, ci Scriptura îl vede pe Dumnezeu și lucrând în timp. Dumnezeu însuși Se coboară la o împreună-lucrare cu omul în timp. Istoria nu este deci numai a omului, ci și operă a lui Dumnezeu. Dumnezeu ține seama de timp, coboară în el, lucrează în el împreună cu omul, pune o pecete istorică a Lui pe timp.

Moltmann vede lucrarea lui Dumnezeu în timp, în determinările lui ca „timp al făgăduinței”, „timp profetic”, „timp al împlinirii făgăduințelor”, „timp mesianic”, „timp eshatologic”. Dumnezeu pune diferite peceti pe timp, desfășurând o „istorie a mântuirii”. Aceste feluri ale timpului ne arată că Dumnezeu rânduiește timpul pentru anumite împliniri, care nu se înfăptuiesc numai prin lucrarea omului. Lucrarea lui Dumnezeu însuși se face transparentă prin timp, ca o lucrare mereu variată dar continuă, care, ținând seama de istoria determinată de împrejurările variate ale vieții omenesti, se face și ea o lucrare istorică, dar provenind

din supraistorie și ducând istoria spre veșnicie. Nu orice timp e potrivit pentru orice împlinire care se înfăptuiește prin lucrarea lui Dumnezeu.

Sensul acesta pozitiv al timpului rezultă, după Moltmann, dintr-o „uimitoare autodeterminare a lui Dumnezeu de a trece, în vederea creației, de la eternitate la timp; Dumnezeu și-a retras, în această ființială hotărâre a Sa (pentru crearea lumii), eternitatea Sa, ca să-Și ia timp pentru creație și i-a dat creației Sale un timp propriu”<sup>51</sup>. Apreciem la Moltmann rostul pozitiv pe care-l atribuie timpului și vedem un adevăr în legătura strânsă pe care o face între eternitate și timp. Dar socotim că merge prea departe în derivarea timpului din eternitatea lui Dumnezeu, socotindu-l ca o reducere a eternității Lui. Aceasta provine din necunoașterea deosebirii dintre ființa și lucrarea lui Dumnezeu. Timpul este produsul lucrării lui Dumnezeu, ca și lumea, și Dumnezeu poate da un caracter temporal lucrărilor, nu ființei Sale. Căci pe acestea le poate activa și opri, dar ființa Sa nu.

Prin lucrări, Dumnezeu poate crea lumea și poate împlini în ea anumite făgăduințe. Fără îndoială, ele au o conformitate cu ființa dumnezeiască, și Dumnezeu face prin ele lumea tot mai asemănătoare cu ea. Dar o face umplând-o de aceste lucrări, însă nu de ființa Lui. Prin lucrările Lui și prin conlucrarea creației conștiente cu ele, creația urcă tot mai aproape de Dumnezeu, ba chiar devine o creație nouă, scăpată de „păcat”, de „lege”. Dar această „viață nouă” se trăiește o vreme în ambianța lumii actuale, în care continuă și formele ei vechi. E timpul creșterii multora dintre

<sup>51</sup> *Gott in der Schöpfung...*, p. 125.



oameni în Hristos. Cu Hristos începe timpul eshatologic, dar viața nouă se mișcă încă în legătură cu viața istorică.

Toate concepțiile asupra timpului, pe care le-am amintit, au în comun faptul că leagă timpul de om. Într-o lume fără om timpul n-ar avea niciun rost, sau nicio existență reală. Și însăși existența acestei lumi n-ar avea niciun sens. Căci un sens nesesizat de o conștiință este un sens acoperit de întuneric. Chiar dacă ar fi o desfășurare a existenței de la unele forme la altele, desfășurarea aceasta ar lăsa sensul ei acoperit și multe aspecte ale lumii nescosate din starea virtuală. Lumea își actualizează în mare parte sensul prin lucrarea omului și acesta se arată în folosul ce-l aduce lumea oamenilor, ca ființe conștiente care înaintează cu ajutorul ei spre un scop dincolo de ea, sau de repetiția ei monotonă prin individuațiunile ei supuse morții.

Dar, atunci, schimbările din lume trebuie să fie de folos pentru o creștere spirituală a omului. Ele se imprimă de un sens, pentru că există omul care vede în ele un ajutor pentru creșterea lui spirituală. Lumea are un sens pentru că are o temporalitate mărginită și pentru că omul legat de ea e la fel. Și omul are o temporalitate mărginită, pentru că înaintează în timp și în lumea temporală spre o țintă ultimă a desăvârșirii, pentru că nu e nemișcat spiritual, deci nu e desăvârșit de la început. Creșterea lui în timp spre o țintă e legată de împlinirea în lumea temporală a unor fapte, pentru sine sau pentru semenii săi, la momentele potrivite. Omul așteaptă acele momente, le folosește sau nu le folosește, nu le lasă să-i scape, sau le lasă, dar și în cazul din urmă e determinat de timp. Timpul trebuie folosit în mod pozitiv și poate fi folosit astfel pentru că e mărginit. În om se înscrie astfel, prin timp, o traiectorie, și în traiectoria aceasta



se vede realizarea sau nerealizarea lui. Omul e într-un dialog continuu de fapte cu semenii săi, dar și cu Dumnezeu, dialog provocat și dirijat de timp, de momentele pe care i le prezintă lumea.

Omul e temporal și trăiește lumea ca temporală, pentru că e persoană conștientă responsabilă față de semenii și de sine înaintea lui Dumnezeu. Dumnezeu îl face să fie atent la timp, la cerințele fiecărei clipe. Dumnezeu accentuează caracterul său de ființă temporală. Omul este ființă istorică și face viața în lume istorică, pentru că Dumnezeu îi cere să răspundă fiecărei clipe potrivit cerinței ei. Omul urmărește mereu scopuri și vrea ca, prin realizarea acestor scopuri, să ajungă la o realizare desăvârșită a sa pentru eternitate. Istoria rezultă din acorduri și dezacorduri între scopurile variate urmărite de mulțimea de oameni și de generații. Unii dintre ei vor ca prin faptele lor să ajungă în eternitatea desăvârșită a lor, alții nu cred în aceasta, dar urmăresc totuși alte scopuri. Și faptele tuturor au o influență asupra timpului tuturor, sau asupra istoriei generale. Dar întrucât ei urmăresc scopuri adeseori contradictorii, istoria nu înaintează în mod armonic spre acel unic scop al desăvârșirii, dar totuși se înscrie ca un drum al unei înaintări unitare spre o epuizare a virtualităților umane în timp. De aceea, fie că ar ajunge la ținta unei desăvârșiri comune, fie că în general renunță să mai urmărească o asemenea țintă și împiedică și pe puținii oameni care mai vor să o urmărească, ea devine de la o vreme inutilă, pentru că a slăbit la maximum colaborarea umanității cu Dumnezeu, Care folosește istoria spre a realiza în ea planul Lui de înaintare a oamenilor spre desăvârșirea în El, sau spre eternitatea fericită.

Deci, dacă factorii ei n-ar fi oameni, adică persoane libere și diferite, timpul și istoria n-ar exista, căci totul ar decurge uniform în baza unei legi identice și nici Dumnezeu nu ar urmări în ea niciun scop. Timpul și istoria implică libertatea și varietatea persoanelor umane și voința lor de a înainta spre un scop, fie că e identic pentru toți, fie că e variat. Timpul implică libertatea persoanelor umane, care n-au desăvârșirea de la început, dar aspiră spre ea, indiferent cum o înțeleg. Și cum fiecare persoană este unică, fiecare este lăsată prin libertatea ei să se realizeze în alte împrejurări ale timpului și în alt fel, în unicitatea ei. Fiecare ajunge la o formă proprie în apropierea posibilă a desăvârșirii ei, a desăvârșirii însușirilor ei, sau la forma cât mai strâmbată și imposibil de îndreptat a însușirilor proprii. De aceea fiecare persoană își are timpul ei, dar determinat de momentul general al timpului și determinând forma lui viitoare. Teoria reîncarnărilor anulează unicitatea persoanelor și a formelor lor realizate, dar și unicitatea momentelor temporale pentru fiecare persoană.

Dar persoanele, deși sunt libere, nu-și au existența și nici virtualitățile lor unice de la ele, ci sunt create, deci și timpul și împrejurările unice date unicității și libertății lor și aspirației lor spre desăvârșire. Timpul e intervalul între începutul existenței persoanei și sfârșitul ei apropiat de desăvârșirea sau de imperfecțiunea veșnică, pe care a câștigat-o. Atunci timpul va înceta: fie în neschimbarea plenitudinii, fie în imposibilitatea mișcării mai departe spre ea, adică în moartea ca uscăciune a vieții.

Din faptul că timpul este dat în mod deosebit fiecărei persoane pentru a înainta spre desăvârșire printr-o tot mai mare asemănare cu Existența desăvârșită prin Sine, Care a

și creat-o, urmează că persoana e creată ca existență temporală de o Existență personală supratemporală. Și dacă numărul persoanelor este limitat, și timpul este limitat. În aceasta se arată iarăși o legătură a timpului cu Dumnezeu cel supratemporal, dar personal, în relație cu un număr de persoane umane. În calitatea oamenilor ca persoane și în faptul că tind spre o desăvârșire ca persoane în comun, se arată că ei sunt creați de o Existență personală supremă în comuniune, spre o maximă asemănare cu Ea. Dar existența personală supremă în comuniune se arată nu numai ca și Creațoare a persoanelor create cu aspirația spre asemănarea cu Ea, ci ca și Comuniune care să le ajute în înaintarea lor spre Ea, prin exercitarea responsabilității lor în acest scop în timpul ce li s-a dat; ba chiar ca o Comuniune atentă la fiecare din persoanele create. Căci responsabilitatea fiecărei persoane față de semenii săi este susținută în om de responsabilitatea față de Comuniunea personală supremă, Care este atentă la fiecare și o impune fiecăreia, conform cerințelor impuse de timpul dat fiecăreia. Deci, fiecare om se află, în timp, în legătură distinctă cu Dumnezeu Cel în Treime și veșnic și, prin aceasta, cu persoanele apropiate Lui. El nu e închis lui Dumnezeu și în sine, în timp.

Cum se explică acest raport pozitiv al timpului cu Dumnezeul treimic Cel veșnic? Căci se pune întrebarea: Cum poate Dumnezeul treimic Cel veșnic să creeze timpul și să-l susțină ca drum spre înaintarea fiecărui om, în legătură cu alții, spre El? Răspunsul la această întrebare se ghidește de îndată ce veșnicia Persoanei supreme, mai precis a Comuniunii personale supreme, nu e cugetată ca o veșnicie amorfă, inconștientă, lipsită de libertate și de relație interioară. O astfel de Existență desigur că Se poate deschide și

relației cu persoana temporală, chemată la o comuniune tot mai accentuată cu alte persoane asemenea ei, dar și la comuniunea personală cu Existența supremă și desăvârșită. Ea poate crea și susține și persoane lipsite de plenitudinea Ei, în înaintarea spre desăvârșirea relației lor de comuniune cu Ea și cu persoane asemenea lor. Ar fi nefiresc să poată crea numai existențe supuse unei repetiții monotone, fără putința înaintării spre scopul unei cât mai depline și veșnice comuniuni cu persoane ca ea și cu cele mai presus de ea. Putința unei legături între Comuniunea personală supremă și veșnică și cea temporală e dată în faptul că amândouă sunt deschise în mod conștient binelui, Cea dintâi putându-se coborî din pornirea binelui spre persoane făcute să aspire spre creșterea în binele comuniunii, iar cea de a doua, capabilă să se înalțe spre binele Comuniunii supreme. Conștiința personală e prin sine dornică să se deschidă altor conștiințe spre comuniunea cu ele, și aceasta este una cu binele.

Bunătatea vrea să Se deschidă și prin coborâre la existențe inferioare, nu numai în relație cu conștiințe din planul ei. Cu cât bunătatea este mai mare, cu atât nu este numai comuniune mai deplină, ci și voință de comunicare a bunătății și unor conștiințe inferioare, pe care le și creează din nimic.

Extinsa precizare a deosebirii între ființa și lucrările lui Dumnezeu, făcută de Sfântul Grigorie Palama ne ajută să înțelegem prezența activă, mereu deosebită, a lui Dumnezeu în dezvoltarea temporală a creației, fără să considerăm aceasta ca o schimbare a ființei Lui neschimbate. Dacă Dumnezeu se folosește de lucrările Lui prin voința Lui, El poate să-și schimbe lucrările Sale în relație cu lumea care este temporală și deci schimbătoare în ființa ei, deși El



rămâne neschimbat după ființă, iar lucrările Lui urmăresc mereu atragerea acestuia în binele care e propriu ființei Lui. El se arată neschimbat în această libertate a folosirii lucrărilor Sale către făpturile cu existență personală (oameni). El se folosește mereu de altă și altă lucrare, potrivit cu fiecare situație și trebuință a lumii ca întreg, sau ale persoanelor singulare, dar rămâne cu ființa în aceeași iubire și putere absolută față de lume și față de persoanele conștiente și libere din ea. Căci El le dorește mereu binele, conform cu ființa Lui, dar le și ajută să înainteze în bine, în situațiile schimbătoare prin care trec persoanele create, în mediul schimbător al lumii. În Dumnezeu sunt toate posibilitățile de manifestare și comunicare ale binelui, dar le alege după cum o cer situațiile schimbătoare ale creaturilor. Aceasta ar putea explica până la un punct chiar aducerea la existență a timpului, sau a făpturilor schimbătoare de către Dumnezeu cel etern și neschimbat în ființă, dar nesfârșit în posibilitățile Lui de manifestare a binelui, aflate în ființa Lui ca într-un Izvor. Ea poate explica chiar o legătură a timpului cu eternitatea lui Dumnezeu, fără a se pune în pericol neschimbarea ființei Lui. Dacă ar fi și lumea din veci, ea n-ar mai fi operă a voinței Lui și nu ar mai exista nicio deosebire între ea și Dumnezeu. Iar insuficiențele lumii și-ar avea cauza în ființa Lui, deci și răul din ea. Timpul și lumea nu sunt din veci. Prin aceasta se evită eternitatea insuficiențelor și răului și atribuirea lor lui Dumnezeu.

O problemă care se dispută încă este dacă prin aceasta nu se introduce un „înainte” în veșnicia lui Dumnezeu față de lume și dacă prin aceasta nu se introduce în El o temporalitate. Hristos Andrusos a căutat să scape de această concluzie, admițând totuși un „înainte” de crearea lumii în

Dumnezeu, în următorul fel: „Nu trebuie să cugetăm vreun timp înainte de crearea lumii, intercalând vreo distanță temporală între existența lui Dumnezeu și creație. Dumnezeu etern este anterior lumii nu temporal, ci logic. De aceea este cu totul deplasată întrebarea: Ce făcea Dumnezeu înainte de lume și pentru ce a amânat crearea ei? [...] Dar dacă lumea se cugetă numai logic ulterioară lui Dumnezeu, nu urmează că ea este coeternă cu El. Desigur, nu putem determina începutul lumii în raport cu un timp anterior inexistent. Dar dacă începutul timpului nu se poate determina *a priori*, el se poate determina *a posteriori*. Astfel, nu se poate afirma eternitatea lumii, susținută de teologii din școala lui Schleiermacher, pe motivul că Dumnezeu se poate cugeta numai logic anterior lumii [...] Această teorie este, evident, un panteism deghizat. Determinând începutul temporal al lumii din timpul scurs de la începutul ei, vedem că ea ar fi putut fi mai veche decât este, prin urmare nu este eternă.”<sup>52</sup>

Expresia lui Andrusos: „Dumnezeu este numai logic anterior lumii” nu ni se pare fericită. Chiar el o contrazice când declară că totuși lumea a putut fi mai veche decât este. Crearea lumii în timp credem că se poate concilia cu admiterea unui „înainte” în Dumnezeu, prin învățătura despre deosebirea dintre ființa și lucrările necreate ale lui Dumnezeu. Cugetând la un „înainte de veacuri”, când a gândit Dumnezeu lumea, nu introducem timpul în veșnicia ființei Lui. Sfinții Apostoli scriu și ei în Noul Testament că Dumnezeu „întru El (Hristos) ne-a și ales, înainte de veacuri” (cf. *Efesenii* 1, 4; *1 Petru* 1, 19-20; *Apocalipsa* 13, 8). Dar acest „înainte” al cugetării nu introduce timpul în ființa lui

<sup>52</sup> *Dogmatica...*, pp. 109-110.

Dumnezeu, cum nu-l introduce nici cugetarea Lui anterioară la cele ce se petrec în lume după apariția ei. Dimpotrivă, el apără pe Dumnezeu de evoluție, sau de o apariție în El a ceva când săvârșește acel ceva în timp, făcând ceva conform cugetării Lui anterioare.

Dumnezeu n-a introdus în Sine un „înainte” temporal, când a creat lumea și timpul, pentru că El a cugetat lumea și timpul „dinainte de veacuri”. Dar n-a fost silit să creeze lumea dinainte de veacuri, pentru că nici cugetarea lumii și a timpului sau a diferitelor timpuri dinainte de veacuri n-a fost o necesitate pentru ființa Lui, ci faptă a voinței Lui. Ideea dinainte de veacuri a lumii și a timpului nu a fost o necesitate, de aceea nici ele n-au ieșit din El cu necesitate din veci. Avem aici taina Persoanei lui Dumnezeu, Care nu a fost silit înainte de a le crea să le gândească și apoi să le lucreze, neavând deci în ființa Sa numaidecât un „înainte” de orice gândire și lucrare, dar având o bază pentru ele.

Rezumând pe Sfinții Părinți, Florovski zice: „Idea lumii, gândirea și voia lui Dumnezeu privitoare la lume sunt evident eterne, dar, într-un sens, nu sunt coeterne și nu sunt legate în mod absolut cu El, ideea ei fiind «distinctă și separată», prin voia Lui, de «ființa» Lui. Distincția aceasta, deși paradoxală, între tipurile sau felurile eternității, nu introduce vreo separație sau tăiere în existența divină, ci exprimă, prin analogie, distincția între *ființă* și *voință*... Ideea lumii are baza ei *nu în esența, ci în voința* lui Dumnezeu. El «gândește lumea» în perfectă libertate și numai în virtutea acestei gândiri deplin libere..., El «devine» Creator... El ar fi putut de asemenea să nu creeze. Și «reținerea» de la crearea ei n-ar fi alterat sau sărăcit în niciun fel natura



divină.”<sup>53</sup> Dacă-i așa, Dumnezeu, hotărându-Se prin voința Sa să creeze lumea și timpul, a putut să le cugete dinainte de a le crea, în baza puterii date în ființa Sa, dar nu a fost silit să le și cugete și să le aducă la îndeplinire prin lucrare. Limba greacă a putut reda distincția între veșnicia ființei lui Dumnezeu și gândirea și voia Lui cu privire la lume și la timp înainte de veacuri, folosind pentru cea dintâi termenul „eternitate”, iar pentru ultimele termenul „veșnicie”. Lumea e gândită „înainte de toți vecii”. Gândirea lui Dumnezeu cu privire la cele deosebite de El întemeiază „vecii”. Lumea, prin gândirea și lucrarea lui Dumnezeu, ia și ea loc într-un fel în El însuși și prin aceasta în „veșnicie”, care nu e gândită sau nu e fără o relație cu timpul, fie ea viitoare (gândită de Dumnezeu ca viitoare), fie prezentă sau trecută. Astfel, Dumnezeu nu numai coboară în timp, gândindu-l, dându-i existență, sau ridicând pe cele ce au trăit în timp în Sine, ci îl are, de când îl gândește, într-un fel în El însuși, dependent de Sine, plin de Sine. Astfel este timpul, mai ales până e numai gândit și după ce a fost trăit de ființele create ca o altă „veșnicie”. În felul acesta Dumnezeu are, iar noi cugetăm în El, o eternitate a ființei Lui, sau o eternitate într-un sens fundamental „înainte” de gândirea și de crearea lumii, plasate într-o „veșnicie” cugetată ca o legătură a lui Dumnezeu cu lumea sau a lumii cu Dumnezeu, fără de care ea nu poate fi gândită, realizată și desăvârșită.

Această „veșnicie” implică o relație a lui Dumnezeu cu lumea și cu timpul, înainte de a fi lumea și timpul, fără ca aceasta să-L scoată din eternitatea proprie exclusiv Lui, sau ființei Lui.

<sup>53</sup> *Creation and Redemption*, p. 56.



Dar aceasta înseamnă că Dumnezeu se așază de bunăvoie, nu prin ființa Sa „de infinite ori infinit înainte de veacuri”<sup>54</sup> în relație gândită cu timpul lumii, cugetând să dea când va voi lumii temporale existență reală. Dacă n-ar gândi lumea și timpul înainte de creație, lumea n-ar mai fi creație, ci o emanație. Dacă ar trebui să creeze lumea odată cu gândirea ei dinainte de veacuri, iarăși ea n-ar mai fi creație, ci emanație. Dumnezeu este liber și față de timp, neproducându-l când îl gândește, dar și timpul capătă o mare valoare, fiind gândit înainte de veacuri de Dumnezeu.

Categoriile gândirii noastre nu pot reda însă decât în formă nedeplin înțeleasă taina relației lui Dumnezeu cu lumea și cu timpul, în gândirea și în voia Sa înainte de existența lor reală, care este însă o relație liberă. Nu poate interveni în Dumnezeu ceva deosebit fără voia Lui. Aceasta ar fi o evoluție panteistă. Dar nici nu poate fi gândită lumea de El prin însăși ființa Lui. Aceasta ar implica și ea o înțelegere panteistă a lui Dumnezeu, lipsindu-L de atotputernicie. Cine ne-ar mai elibera atunci de moarte, odată ce ea iese din însăși ființa Lui?

Dacă Dumnezeu poate trece, după crearea lumii, de la o lucrare la alta în relația cu ea, ceea ce înseamnă că S-a hotărât pentru o relație permanentă și veșnică cu lumea, fără ca aceasta să-I afecteze plenitudinea neschimbată, de ce n-ar putea accepta și o relație gândită cu lumea încă neexistentă în mod real în timp, fără ca aceasta să-I afecteze eternitatea plenitudinii? Și cum n-ar fi putut avea în Sine dinainte de crearea lumii, ca posibilități, aceste lucrări referitoare la

---

<sup>54</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Tâlasie*, 60, *Filocalia*, II, p. 373.

lumea pe care știa că o va crea? Lucrările Lui în lume, potrivit diferitelor momente ale dezvoltării ei temporale, nu sunt contrare eternității Lui și deci timpul însuși are o posibilitate de a fi adus la existență și susținut de eternitatea și în eternitatea Lui. El prevede și face să apară, în desfășurarea lumii și a vieții omului, situații potrivite pentru anumite împliniri din partea Sa, nu fără colaborarea oamenilor. El dă anumite făgăduințe poporului Israel și oamenilor, când socotește că ei sunt maturizați pentru a le primi. El pregătește trimiterea Fiului Său în lume și Acesta vine, de fapt, când această pregătire s-a împlinit. El dăruiește umanității învierea prin Fiul Său, când oamenii pot înțelege și primi această înviere. Și ei se pot pregăti pentru învierea lor de la sfârșitul veacului acesta al lumii, pentru veșnica lor viață viitoare în comuniune cu El, cu ajutorul altor lucrări ale Fiului Său înviat și ale Duhului Sfânt. Dumnezeu trăiește astfel timpul nostru, fără ca aceasta să determine schimbări sau îmbogățiri în plenitudinea ființei Lui. Această relație a Lui cu istoria oamenilor, ca să răspundă trebuințelor lor schimbătoare, dar pe linia binelui al cărui Izvor nesfârșit este, ca să le ajute să înainteze tot mai mult în binele Lui și, prin aceasta, să se înalțe în veșnicie, arată o unire a lor cu eternitatea Lui chiar din cursul vieții lor temporale. Prin lucrările Sale unite cu timpul nostru, El aduce veșnicia în viața oamenilor.

El trăiește astfel istoria noastră și Și-o face oarecum proprie, dar umplând-o de veșnicia Lui și astfel se ajunge la înaintarea ei spre veșnicia mai presus de timp a desăvârșirii oamenilor, care nu mai are nevoie de schimbare, sau de unire a timpului, sau de înaintare prin timp în eternitate. Dar odată cu trăirea timpului nostru, pentru ca să ne

ridice prin el și prin veșnicia Lui legată cu timpul nostru spre veșnicia lipsită de orice unire cu timpul, Dumnezeu trăiește și eternitatea Sa interioară pură, sau eternitatea ființei Sale. Mama trăiește trebuințele variate ale copilului, legate de etapele și împrejurările vieții lui temporale, ca să răspundă lor și să-l ajute în creșterea spre nivelul ei spiritual. Dar în același timp trăiește maturitatea ei spirituală, ca să-l poată ajuta din ea pe copil pe drumul dezvoltării lui. Dacă omul însuși poate trăi această îmbinare a maturității sale cu schimbarea lucrărilor sale potrivit timpului, socotim că ne putem folosi de ceea ce-i este posibil omului, pentru a înțelege cumva această îmbinare în Dumnezeu, de vreme ce omul este chipul lui Dumnezeu.

Chiar încrederea omului că Dumnezeu îi va asculta cererile determinate temporal are la bază această putință a lui Dumnezeu de a ține seama de momentele temporale schimbătoare ale omului, fără a-și schimba prin aceasta ființa Lui, fără a intra adică El însuși într-o dezvoltare temporală. El ia seama la timp, dar fără să-i fie supus El însuși, ci numai omul. El are milă de omul concret, în fiecare situație concretă a lui, și trăiește El însuși aceste situații temporale concrete ale fiecăruia, dar în lumina și cu puterea veșniciei Lui. Dar în faptul că poate asculta și împlini în același timp cererile variate ale unei mari mulțimi de oameni, Își arată totodată nemărginirea și atotputernicia Lui, care le învăluie, sau o nemărginire și atotputernicie din care pune în lucrare ceea ce voiește și cât voiește de fiecare dată, pentru fiecare dintre cei ce-l ascultă.

Sfântul Grigorie Palama spune: „noi numai pe Tine Te știm atotputernic din veac, și aceste puteri niciodată nu le rupem de natura Ta. Despre natura Ta ne-am învrednicit

să știm că e una și simplă și neîmpărțită în Sine; despre puterile Tale însă știm că sunt nu numai multe, ci și că întrec orice număr, cum spun Sfinții Părinți. Și prin fiecare din ele Te faci cunoscut pretutindeni unitar, simplu și neîmpărțit”<sup>55</sup>.

**5. Creația, adusă la existență ca o unitate armonioasă de către Sfânta Treime prin Fiul și Cuvântul cel Unul-Născut al Tatălui și susținută ca atare prin El**

Creația a fost adusă la existență ca un întreg armonios, susținut astfel de o raționalitate unitară, care unește în ea rațiunile tuturor părților componente ale lumii.

Întregul se vede în fiecare parte componentă, dar toate aceste întreguri sunt unite într-un întreg universal. Întregul fiecărei părți a universului este atât de eficient și de hotărâtor pentru specificul părților și pentru susținerea universului, încât e de admis că universul nu numai că este alcătuit din părțile componente, ci și adună și ține părțile împreună și le imprimă specificul lui. Acest întreg își arată puterea și în faptul că indivizii speciei se pot adapta diferitelor circumstanțe exterioare schimbătoare, primind modificări, dar nu pot fi scoși din specia lor. Câinele mai mic, sau de o rasă deosebită de altele, tot câine rămâne. Universul este un întreg compus din întreguri neconfundate și neschimbătoare, ci doar modificabile în anumite limite.

<sup>55</sup> „Apologie mai extinsă”, în: *Viața și învățătura...*, pp. 343-344.



Să luăm ca pildă a unui întreg component al universului, ca întreg format din părți inconfundabile, persoana umană. Ea este un întreg unitar biologic și spiritual care nu se repetă, care preexistă în sămânța părinților (ca alte întreguri) și care adună în ea alte și alte părți componente, imprimându-le pecetea lui unitară și nerepetată în nici o altă persoană.

Persoana este o unitate biologică și spirituală într-o mișcare interioară continuă, combinată din multele mișcări ale părților, sau ale organelor ei și ale subdiviziunilor lor, mișcări ce susțin întregul specific al persoanei și se manifestă și în mișcarea exterioară care e de multe feluri. Iar mișcarea biologică și în spațiu a persoanei ca întreg este toată imprimată de o raționalitate unitară, combinată din rațiunile extrem de complexe ale tuturor părților ei.

Unitatea spirituală, care reflectă și unitatea biologică și e reflectată de aceasta, se arată în faptul că fiecare persoană este un cuvânt cuvântător unic, ce are adunate în sine toate cuvintele limbii sale naționale, iar acestea manifestă în ele unirea ei cu întregul cosmos și unirea virtuală cu toți semenii săi, iar mai deosebit, cu cei de o nație. Nu se poate despărți persoana de cuvintele ei și de toate cele pe care le exprimă prin ele și de cei către care le exprimă. Ea este în primul rând unitatea cuvintelor sale; în ele se exprimă și se comunică. Ele sunt manifestarea sa conștientă rațională și emoțională. Dar în faptul că aceleași cuvinte sunt și ale celorlalte persoane și de aceea o persoană poate înțelege cuvintele lor și acelea pe ale ei – sau fiecare simte nevoia să comunice prin același tezaur de cuvinte pe care îl învață de la altele, dar îl și precizează împreună, rămânând totodată ca subiect unic, neconfundat cu ele – se arată unitatea de

întreg cuprinzător al fiecărei persoane, legat de întregurile personale neconfundate ale altora. Fiecare este un întreg care se poate exprima și comunica prin cuvintele comune, dar fiecare rămâne subiect neconfundabil cu alte subiecte ale acelorași cuvinte și într-un fel incomunicabil. Cuvintele nu există de sine; numai o persoană le rostește și numai o altă persoană le aude. Numai în comunicarea inepeuizabilă de sine prin cuvinte, persoana exprimă și lumea în care trăiește și care-i condiționează viața biologică și îi dă un conținut celei spirituale, necontopită cu a altora, dar legată de a lor și de a întregului cosmos. Astfel, prin cuvinte se arată ca un întreg neconfundabil nu numai întregurile personale între ele, ci și unitatea lor cu natura cosmică. Fiecare se arată ca o rațiune unită într-o rațiune comună cu altele, care unește rațiunile tuturor.

Unitatea cuvintelor într-o limbă comună arată unitatea oamenilor între ei și cu cosmosul, dar și unitatea omului în sine. Toate sunt unite în cosmos, dar într-o unitate variabilă, descifrată de oameni și modelată, în mod variat, de fiecare și de toți în comun.

Însă unitatea întregurilor personale, și a lor întreolaltă și cu lumea, în unul și același întreg nu poate fi de la sine. Această unitate este creată și susținută de un Subiect superior, Care nu numai că le vorbește spiritual persoanelor, ci le-a și creat și le susține în unitatea între ele și în unitatea lumii, ca atare, prin lucrarea Lui de Cuvânt suprem creator și susținător, ceea ce se reflectă în puterea transformatoare, nu însă și creatoare, a cuvintelor oamenilor. În Cuvântul personal suprem își are originea, ca într-un izvor, universul rațional întreg și toate întregurile raționale neconfundate, care fac parte din unitatea lui.

În mod special, El este prototipul omului care are în sine cuvintele ce-l exprimă pe el și toate cele cu care stă în legătură, ca unele ce vin și ele din Cuvântul suprem. Cuvântul creator și susținător are în Sine cuvintele sau rațiunile tuturor, ale unora ca subiecte de cuvinte, ale altora ca și conținut al lor, deosebit de conținutul persoanelor (subiecte ale cuvintelor), dar destinat să devină al lor. Dar în toate cele create și susținute, ca și cuvinte plasticizate de altă ființă, se reflectă și comuniunea eternă a Cuvântului suprem cu Persoana supremă a Tatălui și Persoana Sfântului Duh, care se reflectă și în comuniunea deosebită, prin cuvinte, dintre oameni.

Numai persoana vorbește și ea nu vorbește decât altei persoane, pentru că numai ele sunt conștiente de rațiunea lor și de raționalitatea tuturor, dar și pentru că numai ele trăiesc unirea între ele ca necesitate a comuniunii iubitoare și emoționale, dar care, prin libertate, poate deveni și neiuuitoare. Comuniunea își are baza în Dumnezeu, ca și comuniune supremă și desăvârșită de Persoane, ca și comunicare neconfundată a Lor. Ea se prelungește nu ființial, ci prin reflectare și lucrare voită în întregul rațional și emoțional al persoanelor umane, dar și în trebuința acestora de a-și comunica una alteia lumea, ca un întreg în parte de o ființă cu ele.

Dar persoanele umane nu comunică numai altora conținutul lor și al lumii gândit de ele, ci se și influențează unele pe altele, unindu-se tot mai mult prin cuvinte, și fac posibilă, prin cuvinte, conlucrarea lor în descoperirea împreună a energiilor ascunse în natură, dar și în combinarea lor în moduri noi, spre o mai amplă folosire a lor. În aceasta se arată că nu numai omul este, ca unitate intelectuală și

biologică, în mișcare unitară și multiplă, ci și natura este un întreg menținut ca atare printr-o mișcare unitară și multiplă a componentelor ei. Și tot în aceasta se arată caracterul dinamic, niciodată ajuns la capăt, al rațiunii umane, precum și faptul că tot universul este în mișcare, dar componentele lui rămân aceleași și în aceeași armonie rațională. În aceasta se reflectă faptul că Însuși Cuvântul, prin Care s-a creat și se menține universul ca același întreg armonios, susține în părțile universului, prin lucrarea Lui care se manifestă în nenumărate lucrări, mișcarea unitară și multiplă. Și tot El susține și o mișcare de cunoaștere și de organizare a forțelor universului, corespunzătoare lor. O susține aceasta nu numai ca și Cuvânt sau Rațiune creatoare supremă, ci și ca Fiu al Tatălui, Care vrea să adune tot mai mult întruaga creație în simțirea Sa filială față de Tatăl, legând lumea de Dumnezeu prin iubirea persoanelor conștiente. Raționalitatea ei unitară face posibilă iubirea între oameni și dă unității tuturor, cu Dumnezeu și între ei, bucuria iubirii.

Originea lumii și ținta ei nu este o esență impersonală din care ar ieși și în care s-ar topi toate fără rost, sau care ar susține prin aceasta o unitate rigidă unită cu moartea, ci un Tată personal iubitor. Toată existența își are originea într-un Tată iubitor și tinde să se unească, prin oameni, cu El în bucuria iubirii, fără să se topească în El.

Oamenii pot, prin gândirea și acțiunile lor libere, să descopere și să combine, prin conlucrare iubitoare, mișcările universului în care se manifestă energiile lui, sau aceste energii înseși în alte și alte forme. Dar ei sunt ispitiți prin aceasta, adeseori, să scoată unele energii ale universului din armonia lor, sau unii să le folosească pe unele împotriva altora, ceea ce are un efect nefavorabil asupra naturii și



asupra vieții omenеști legate de ea. Ei fac aceasta în legătură cu promovarea în ei înșiși a unor mișcări inferioare, unilaterale, a mișcărilor pur biologice, producătoare de plăceri, prin separarea lor de viața spirituală, care le pune o frână prin necesitatea iubirii între ei și față de Dumnezeu. Astfel, în loc să pună, prin spirit, în lucrare armonică puterile fizice ale naturii și puterile organismului biologic, ținând natura în armonia ei promovatoare de sănătate pentru oameni și organismul biologic sănătos, iar prin copleșirea lor de spiritul uman creator, să evidențieze o mai mare lumină în univers și o iradiere la distanță a puterii iubitoare a persoanelor, aduce o dezordine în forțele naturii și ale organismului biologic uman și, prin aceasta, o descompunere a armoniei lor, ceea ce conduce și la moartea întregurilor biologice ale persoanelor umane. Unitatea armonioasă a universului și a întregurilor umane face loc astfel dezordinii. Raționalitatea unificatoare face loc unei false raționalități a descompunerii, prin care fiecare individ își justifică pornirile lui egoiste. Este raționalitatea golită de iubire sau de armonia adevăratei raționalități; este o raționalitate care îi face pe oameni să se socotească nu aduși la existență de un Tată iubitor, ca să fie iubiți ca Fiul Său și pe Care să-L iubească împreună cu Fiul Său, ci ca produși de o esență față de care nu pot simți nicio iubire filială, așa cum nu pot simți nici față de semenii lor, aduși la existență spre moarte de aceeași esență.

Un astfel de univers nu mai este unit cu Fiul și Cuvântul unificator al lui Dumnezeu. Persoanele umane nu se mai consideră provenind, într-un fel, din singura origine iubitoare și conștientă a tuturor, din Tatăl suprem, promovând sentimentul filial față de El și unitatea între ele. Aceasta

este căderea lor din Rai, căderea din unitatea lor deplină în Cuvântul. Creatorul însă, nevrând să lase lumea în această stare, o va readuce în unitatea cu Sine printr-o mai strânsă unire a ei prin Cuvântul. În acest scop, Îl va trimite pe Fiul Său să Se facă om, să ia trup, pentru ca să înlăture moartea și să-i adune în El, prin iubirea până la jertfă, pe oameni – ca frați ai Săi și împreună fii ai Tatălui ceresc, și să aducă la armonie toate, înlăturând dezordinea și descompunerea și restabilind adevărata raționalitate. Dar era necesară o pregătire a lumii pentru aceasta.

### **6. Rolul deosebit al Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu în crearea lumii și în menținerea unității ei cu Dumnezeu și în ea însăși**

În Sfânta Treime, ființa lui Dumnezeu este trăită de Tatăl ca Izvorul supraființial a tot ce poate fi, ca plenitudinea prin excelență a existenței. De Dumnezeu-Tatăl nu se poate spune decât că este Izvorul pornit spre dăruirea a toată plenitudinea Sa. De aceea nu se poate înțelege fără Fiul, Căruia îi dăruiește toată existența Sa supraexistentă. Fiul, primind-o, are un motiv deosebit să cugete cu mulțumire infinită la Tatăl, Care-I dăruiește bogăția infinită a ființei Lui. De aceea, în Fiul, plenitudinea existenței primite este trăită îndeosebi ca lumină. Fiul este adâncit, ca Rațiunea supremă, în infinita bogăție ce I s-a dăruit din veci și I se dăruiește în veci de către Tatăl. Tatăl, la rândul Lui, privește cu o bucurie nesfârșită la bogăția infinită cugetată de Fiul cu mulțumire

de Fiu. Și bucuria aceasta, cu care Tatăl privește la ființa Sa dăruită Fiului și purtată și de Fiul, bucurie arătată și de Fiul pentru primirea ființei, e Duhul Sfânt, Care e și El purtătorul ființei Tatălui. Fiul, având în El ființa revelată și luminată în Sine, ca dăruită de Tatăl, Se bucură și El de primirea ei de la Tatăl cu bucuria cu care Se bucură Tatăl, adică împreună cu Duhul. Dar Tatăl și Fiul și Sfântul Duh se hotărăsc ca existența de care Se bucură Ei să facă bucurie și altor ființe conștiente, chiar dacă într-o măsură infinit mai redusă. Și astfel aduc la existență din nimic creația care redă – în natura variată a lumii, dar mai ales în capacitatea de gândire și de trăire constantă cu care sunt înzestrate persoanele create –, ca umbră, bogăția infinită a ființei primite de Fiul de la Tatăl, însoțită de trăirea ei, de către Fiul, ca dar și ca lumină, și de simțirea de către Duhul Sfânt a bucuriei de trăirea ei în comuniune.

Fiecare om e astfel ca un fel de chip al Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, sau o persoană „după chipul” Tatălui, Care este Fiul și Cuvântul, sau Rațiunea și Înțelepciunea supremă, având în Sine și bucuria Duhului. Fiecare om este chemat să gândească, cu bucurie de la Duhul, la taina ființei lui și a lumii primite de la Tatăl prin Fiul, așa cum gândește Fiul Unul-Născut la bogăția infinită a ființei divine primite de la Tatăl împreună cu Duhul. Căci, deși ființa omului și a lumii este numai o umbră a ființei divine primite de Fiul de la Tatăl, chiar în această calitate a ei de umbră reflectă bogăția și adâncimea ființei divine, și sentimentul afectuos al Fiului de mulțumire față de Tatăl pentru primirea de către El a ființei de la Tatăl, sentiment ipostaziat în Duhul.

De aceea și omul se adâncește, cu rațiunea și cu mulțumirea sa, în sine și în lume, cum Se adâncește Fiul împreună

cu Duhul în ființa primită de la Tatăl, avându-se pe sine și lumea ca imprimare de Fiul și de Duhul. Omul gândește la ceea ce este el și la ce este lumea legată de el, ca umbră a ființei dăruite Fiului de Tatăl, pentru că Fiul gândește la Sine și la tot ce are de la Tatăl. Omul ia cunoștință, cu mulțumire către Tatăl, de înțelesurile ființei sale și de înțelesurile lumii, primite de la Tatăl prin Fiul, pentru că le-a primit luminate în modelul lor de Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu și însoțite de bucuria întreținută în El de Duhul. Omul, cunoscându-se pe sine și lumea, întâlnește pe Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Care proiectează înțelesurile lor și mulțumirea originară pentru ele din Sine însuși, Care-L are pe Duhul. Omul se cunoaște pe sine și lumea prin Fiul și împreună cu El, și simte mulțumirea către Tatăl pentru existența sa și a lumii, prin Duhul Sfânt.

Lumea este o lume de înțelesuri pentru că ea poartă pecetea Cuvântului lui Dumnezeu și Duhul din Cuvântul îl îndeamnă pe om să mulțumească pentru existența sa și a lumii, pentru că, văzând că nu le are prin sine, le cugetă ca dăruite de Tatăl prin Fiul. Omul și lumea nu pot fi decât existențe de înțelesuri, pentru că sunt chipul existenței de înțelesuri originare primite de Cuvântul de la Tatăl. Omul trebuie să se recunoască pe sine și lumea ca dar de la Tatăl – ca supremă origine – pentru că el și lumea sunt chipul ființei divine primite de Fiul ca dar. Dacă n-ar fi un Tată care a dăruit ființa Sa Fiului, n-ar fi lumea ca și chip al acestui dar. Dacă la originea tuturor n-ar fi un Tată care face dar ființa Sa unui Fiu, n-ar putea fi nici existența omului și a lumii un dar al iubirii, ci o emanație impusă de o lege și n-ar avea rost o relație de mulțumire între om și Dăruitorul existenței lui și a lumii, întreținută de Duhul Sfânt.



Persoanele umane au primit de la Fiul pecetea ipostasului filial descoperitor al luminii ființei divine primite de El de la Tatăl, iar lumea poartă și ea întipărită în ea umbrele înțelesurilor ființei divine primite de Fiul de la Tatăl și revelate în Fiul. Lumea nu este un haos și nici omul nedoritor să descopere înțelesurile ei care sunt înrădăcinate în înțelesurile ființei divine, sau înțelesurile sale, înrădăcinate în înțelesurile Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, pentru că nici Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu nu e lipsit de calitatea de revelator al înțelesurilor ființei divine și al mulțumirii de a fi primit de la Tatăl o ființă plină de înțelesuri. Lumea este „lumină” (cuvântul românesc „lume” exprimă aceasta direct), dar aceasta pentru că este dăruită unui văzător și căutător de lumină în sine și în ea, dar o lumină care nu vine de la el. Lumea și omul sunt lumină și omul este căutător de lumină, dar nu sunt lumină de la ei înșiși, și nici nu au toată lumina în ei, pentru că ea vine de la un Dăruitor care are toată lumina în El și, de aceea, omul, căutând lumina până la capătul ei, trebuie să-L caute pe Dumnezeu – Izvorul infinit al luminii, sau Lumina infinită. Cuvântul lui Dumnezeu este imprimat în noi, ca Cel prin Care am fost creați după chipul Lui. Voind ca noi să ne înțelegem pe noi și lumea care se află în legătură cu noi, Tatăl ne-a creat prin Cuvântul Său ca rațiune cunoscătoare și cuvânt care exprimă înțelesurile descoperite ei de Dumnezeu și semenilor săi, pentru că Dumnezeu n-a creat prin Cuvântul Său un singur om după chipul Lui, ci mulți, ca să fie și între oameni o comuniune așa cum este în Sfânta Treime, o comuniune mai ușor accesibilă omului. Aceasta și pentru ca ei să se exercite mai ușor în iubirea ce li se cere să o arate și lui Dumnezeu, și pentru ca să poată contribui toți la înțelegerea, de către fiecare, a lumii care e atât de bogată, și,

prin aceasta, la înțelegerea lui Dumnezeu ca și comuniune de iubire desăvârșită.

Sfânta Scriptură ne spune clar că lumea a fost creată prin Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu: „Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan 1, 3). Aceasta o repetă și Simbolul niceo-constantinopolitan. Prin aceasta s-a imprimat în ea pecetea Lui, ca Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, sau pecetea unei filiații și raționalități de Sus. În special omul a fost făcut *după* „chipul Fiului și Cuvântului”, Care este chipul Tatălui. Iar natura cosmică e prelungirea actuală și potențială a omului ca astfel de chip.

Desigur, omul ca și creatură nu este chipul Fiului, așa cum este Fiul chip al Tatălui. Căci omul nu e născut din ființa Fiului, cum este născut Fiul din ființa Tatălui, ci este creatură. Fiind „*după* chipul Fiului și Cuvântului”, nu chipul Lui, omul este făcut să aspire spre Tatăl în unire cu Fiul și prin Fiul, nu să se îndrepte exclusiv spre Fiul, așa cum Se îndreaptă Fiul spre Tatăl. Fiul pune pe om pecetea Sa de Fiu al Tatălui, ca să fie și el fiu al Tatălui, dar nu prin ființă, ci prin originea ce o are ca și creatură de la Tatăl. Omul este fiu al Tatălui și aspiră, prin natura lui, spre originea personală a vieții sale care nu este din ființa Tatălui, ca a Fiului Unul-Născut, dar are ca origine și ca temelie puterea și lucrarea Tatălui. Dar o are din faptul că e creat de Tatăl prin Fiul și a primit prin aceasta pecetea Fiului.

Dar Fiul este și Cuvântul lui Dumnezeu, sau Rațiunea sau Înțelepciunea ipostatică a lui Dumnezeu. El a pus pe om pecetea Sa și întrucât l-a înzestrat, în firea lui, prin creație, cu rațiune sau cu înțelepciune: cu rațiunea care se mișcă spre infinitate și spre înțelegerea înțeleaptă, cuprinzătoare, neunilaterală, profundă a tuturor, deci și a lui Dumnezeu

în Care își au temeiul și explicația toate. Astfel, în rațiunea omului e pusă aspirația de a cunoaște, în fond, pe Dumnezeu și, în Dumnezeu, toate. De fapt, aspirației omului de a cunoaște totul, de a nu se opri la nimic finit și la nicio sumă a celor finite, trebuie să-i corespundă un obiectiv mai presus de toate cele finite, un obiectiv atotsatisfăcător al setei de cunoaștere a rațiunii omenesti. Omul aspiră prin rațiunea lui la o cunoaștere a nemărginitului personal, căci numai în Persoană nemărginitul e trăit în mod concret și ca o viață experiată în mod real. Omul, în persoana proprie și a altora, experiază reflectarea nemărginitului personal, concretizat ca viață. De aceea, cunoașterea sa și a altora într-un mod care nu e numai teoretic, ci și experimental, îi servește omului ca un mijloc prin care se urcă la unirea cu Dumnezeu – ca Izvor al vieții veșnice. Dar și cunoașterea naturii servește omului în cunoașterea lui Dumnezeu, fără de care el nu se poate înțelege. Natura îi servește ca un asemenea mijloc numai când omul își pune ultimele întrebări cu privire la originea ei, care nu poate fi de la ea, cu privire la temelia și la sensul ei ultim, ca și la legăturile ei cu taina persoanei indefinibile. Ea se dovedește ca dată omului ca mijloc de înaintare a lui spre Cuvântul, prin cunoașterea ei prin raționalitatea imprimată ei, accesibilă rațiunii umane, spre a se adânci în rațiunile ei, tot mai profunde, din Dumnezeu. Lumea poate deveni astfel străvezie pentru Dumnezeu. Dar omul, cunoscând natura ca dar multiplu al lui Dumnezeu către sine, ajunge, prin tot mai profunda cunoaștere rațională a naturii, și la cunoașterea iubirii lui Dumnezeu, Care i-a dat-o. La fel, prin cunoașterea tot mai profundă a sa și a semenilor săi – prin legătura afectuoasă ce-i leagă și îi ferește, îi încălzește și le luminează viața –

ajunge la cunoașterea iubirii lui Dumnezeu, Care le-a dat existența și le-o îmbogățește continuu prin natură și prin semenii lor.

### **7. Căderea lumii, sau slăbirea legăturii ei cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, și pregătirea ei, prin El, pentru întruparea Lui**

Omul n-a mers însă spre descoperirea semnificației curate a creației, spre descoperirea transparenței ei pentru Dumnezeu, deci nici spre descoperirea tainei spirituale a sa și a semenilor săi, care îl putea ajuta să descopere adâncimile lui Dumnezeu cel personal. El a fost ispitit să rămână la suprafața naturii sale, să se mulțumească cu satisfacerea plăcerilor pe care i le dă suprafața pur materială a lumii. El a rămas la folosirea trupească a naturii, care îi oferă niște plăceri pe care le socotește bune, când de fapt ele îi aduc urmări rele, și-a scos trupul de sub puterea spiritului, și deci a rămas la treapta de descompunere a lui, și chiar la moartea lui. El a lăsat deci acoperită natura ca „pom al vieții”, văzând-o numai ca „pom al cunoștinței binelui și răului”. Aceasta l-a scos din legătura conștientă cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, din adevărata raționalitate imprimată de El creației și ființei omului, ca și din sentimentul filial față de Dumnezeu, din conștiința, întreținută în el de Fiul, că lumea îi este dăruită de Tatăl ceresc, și din bucuria de acest fapt, dăruită de Duhul. Această împătimitate, egoistă și oarbă, de suprafața pur materială a lumii a adus și



o tot mai mare divizare și luptă între oameni. Chiar Adam și Eva dau vina unul pe altul pentru căderea lor din viața spirituală trăită în comuniune cu Dumnezeu, fapt care a slăbit și comuniunea dintre ei. Această cădere din unirea prin Cuvântul și îndepărtarea de „pomul vieții” echivalează cu scoaterea oamenilor din Rai, din comuniunea cu Dumnezeu și întreolaltă.

Ei au formulat o concepție asupra lumii ca lume de obiecte, a cărei raționalitate superficială poate fi cunoscută și întrebuințată – în tot felul de combinații ale energiilor ei materiale descoperite de ei – doar spre folosul lor pur trupesc. Ei și-au închipuit că puterea lor asupra naturii depinde exclusiv de ei, sau de niște zei care sunt în fond una cu ei, ca forțe ale naturii de o ființă cu forțele lor. Din acest motiv, au creat opere gigantice, care sunt semne amăgitoare ale puterii lor, ei nefiind conștienți de spiritul lor, prin care pot rămâne în mod real nemuritori. Așa au înălțat turnul Babel și piramidele. Orgoliul manifestat în înălțarea turnului Babel i-a condus până la situația de a nu mai avea aceeași limbă, sau de a nu mai avea cuvintele ca mijloc de unitate, iar cel manifestat în construirea piramidelor, pe cei cu mai mare putere socială și materială i-a condus la chinuirea celor mai mici, robindu-i, practic, în munca de construire a acestor monumente „păstrătoare” ale trupurilor lor.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu a continuat, în același timp, să-și manifeste puterea Lui în unii oameni, pentru a pregăti omenirea să primească pe Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, ca prin El să părăsească alipirea la suprafața materială și superficială a lumii, și să caute – prin trupul curățit de împătımirea față de cele materiale și prin natura văzută în adâncimea ei spirituală de „pom al

vietii” – transfigurarea ei și a trupului și unirea cu Dumnezeu. Întrucât căderea omului a venit prin creșterea poftelor trupești, care-și caută satisfacerea printr-o natură văzută numai în suprafața ei materială, devenită opacă, ridicarea lui din această stare nu putea veni decât printr-o detașare de această suprafață exclusiv materială a lumii, printr-o adâncire în ea ca „pom al vietii”, prin care se reface unirea lui cu Dumnezeu. Dar trupul nu putea ajunge la această putere decât numai asumat de Însuși Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu, în Care se trăiește ca trup al însuși Ipostasului dumnezeiesc al Fiului, Ce și-a pus pecetea raționalității și filiației Sale în el, la creație. În această calitate, Cuvântul poate reface și întări la maximum, în trupul asumat de El însuși ca Persoană, raționalitatea acestuia.

Pregătirea pentru această înțelegere a căii spre mântuire o va face Cuvântul lui Dumnezeu cu conlucrarea unora dintre oameni, ba chiar cu a unui popor întreg, poporul ales. Ea este preînchipuită, oarecum simbolic, de detașarea lui de lumea aceasta „egipteană” și de eliberarea de robia ei prin trecerea, printr-o pustie, spre țara unde va sluji liber lui Dumnezeu și va trăi în deplina unitate a credinței, sau a legăturii cu El și între ei. Ei se vor dezlipi, printr-o asceză anevoioasă, de robia egipteană care le produce plăcere prin „căldările ei cu carne”, mișcându-se într-o pustie patruzeci de ani, ceea ce simbolizează toată viața matură a unui om, pentru a ajunge în pământul veșnic al făgăduinței, sau în Canaan. Faptul că Cel ce ocrotește ieșirea aceasta simbolică a poporului evreu din atașarea la lume este Cuvântul, și că El îl va scăpa de moarte prin jertfa Sa, se arată în simbolul mielului pascal. El se prevestește pe Sine mai lămurit, ca Mântuitor viitor, prin cuvintele comunicate prin Proroci.

Omenirea este pregătită pentru primirea Lui ca om prin revelația Vechiului Testament, care este opera lui Dumnezeu prin Cuvântul. Acesta Se va face de fapt om, luând trup prin care va practica cea mai desăvârșită asceză a detașării de lume, ca să poată reveni ca om în Rai, dar nu ocolind moartea, ci biruind-o prin suportarea ei, ca ultimul act al detașării de lumea ca „pom al cunoștinței”, pentru a intra în viața veșnică, fără de moarte, prin învierea cu trupul.

Fiul lui Dumnezeu cel înviat, după o astfel de viață dezlipită de lumea superficială, va ajuta și celor ce se vor alipi Lui să parcurgă acest drum al Lui, ca să treacă prin moarte cu sufletul în Rai, iar la sfârșitul lumii întregi, în forma ei actuală îngroșată, să învie la viața veșnică și cu trupul, cu întreaga ființă omenească.

Dar unii oameni nu vor accepta această cale a lui Hristos. Și, în general, mulți oameni vor continua să se lase ispitiți, și după venirea Lui, de descoperirea energiilor cosmice și de combinarea lor în noi forme de gigantism, prin care cred că-și ușurează și-și fac mai plăcută viața trupească în lume.

### **8. Scopul ultim al creației după cădere: reunificarea în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat și pregătirea ei prin El pentru aceasta**

Din cele spuse s-a văzut că, prin creație, Dumnezeu a dat lumii ca scop unitatea ei în El. După cădere, Dumnezeu urmărește împlinirea aceluiași scop: reunificarea creației în El. Se adeverește astfel că este un scop plin de iubire. Iar ca

Dumnezeu să urmărească acest scop, trebuie ca El însuși să fie un Dumnezeu al iubirii, sau să cunoască iubirea în Sine din veci. Din faptul că Dumnezeu este Treime iubitoare de Persoane se explică astfel însăși crearea lumii și scopul creării ei. Dar faptul că este Treime nu-L obligă pe Dumnezeu să creeze lumea, căci aceasta n-ar mai fi cu adevărat iubire, însă o explică.

De aceea, Sfinții Părinți precizează ca scop al creării lumii, și al conducerii ei spre Sine, dorința de a împărtăși lumii iubirea pe care Tatăl o are față de Fiul Său, și ca ființele create conștiente să-I răspundă cu iubirea lor filială, care le vine din alipirea la Fiul Său Unul-Născut făcut om.

Acesta este și rostul pozitiv al timpului. Fără Cuvântul, și mai ales fără Cuvântul întrupat, făcut om ca să-i conducă pe oameni în timp spre iubirea pe care o are El față de Tatăl, timpul n-ar avea niciun rost. Timpul poartă pecetea Cuvântului și va fi asumat de Cuvântul întrupat, spre a-l conduce spre veșnicie, sau spre sfârșitul lui, fără a se pierde cele bune câștigate în decursul lui, ceea ce înseamnă conducerea oamenilor în timp spre veșnicia lor în El. Deci lumea nu numai că a fost creată prin Cuvântul dinainte de veci, ci și pentru Cuvântul, Care se va întrupa ca să adune lumea în veșnica unire cu Sine și, prin Sine, cu întreaga Sfântă Treime.

Lumea, care se compune din natură și oameni, este chemată la aceasta. Natura inconștientă e făcută pentru oameni, iar oamenii, pentru a urca în comuniunea filială cu Dumnezeu cel în Treime, prin adunarea lor în Fiul Tatălui. Natura e făcută pentru oameni, ca ei să fie ajutați de ea să urce în comuniunea între ei și cu Dumnezeu, dar și ca ei să o ridice și pe ea la treapta unui tot mai vădit mediu



transparent al lui Dumnezeu. Fără om, natura n-ar avea niciun rost și n-ar avea nevoie nici de un timp, cu sens progresiv, pentru a crește în unirea cu Dumnezeu. N-ar exista decât un timp al repetiției monotone. În urcușul lui spre Dumnezeu, în vederea creșterii lui spirituale, omul este ajutat de natură. El e cel ce adună din ea sensurile originii ei de la Dumnezeu și o folosește ca mijloc al comuniunii tot mai sporite cu semenii săi, fapt care-l ajută să crească și în comuniunea cu Dumnezeu – Izvorul iubirii dintre oameni.

Umanul e chemat să urce în mod conștient și liber, condus de Înțelepciunea ipostatică – Care e totodată Fiul lui Dumnezeu –, până la a fi făcut umanul Persoanei Lui, prin faptul că El se face om între oameni, rămânând și Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu. Omul este coroana creației mai ales întrucât Însuși Fiul lui Dumnezeu Se poate face, ca om, o astfel de coroană. Dumnezeu nu creează lumea pentru a o privi de sus și pentru ca ea să-L privească de la distanță, ci pentru ca ea să ajungă, prin umanitatea asumată de El, conținut al vieții Fiului Său, și ca viața dumnezeiască din Fiul Său să devină conținut al ei. Iar Fiul Său adună în Sine, ca om, toată creația, și actualizează în omul unit cu Sine calitatea lui de coroană a creației.

Omul este creat ca viața lui să devină viața lui Dumnezeu Cuvântul. Viața lui, care unește spiritul cu materia, devenind viața omenească a lui Dumnezeu Cuvântul, devine a Lui și lumea materială, mediu de manifestare al Persoanei dumnezeiești.

Am văzut că însăși observația imprimă subiectivitatea sau puterea spirituală a omului în mișcarea naturii. Nu e greu deci de admis că natura poate fi dusă, de oameni puternici în duh, spre transfigurarea ei prin Dumnezeu cel

lucrător în ei. Dar numai în Hristos și prin El, Dumnezeu lucrează deplin în umanitate.

Numai pentru că omul are nevoie de o creștere spirituală pentru unirea cu Dumnezeu – pentru că nu a fost emanat dintr-o desăvârșire asemenea Lui, sau într-o nedesăvârșire de nedepășit –, are timpul cu un sens sau cu un rost. Altfel, timpul nu ar avea niciun sens sau rost. Și întrucât creșterea spirituală a fiecărui om e legată de natură și de semenii săi, s-a dat întregii creații un timp. Și fiecare om e adus de Dumnezeu Cuvântul la existență într-un timp deosebit al lui, în care să poată crește ca persoană deosebită în alt moment al istoriei, și în legătură cu alte persoane, și pregătit de alți predecesori. Toate aceste timpuri personale sunt încadrate într-un timp al lumii ca întreg, în care fiecare om își are locul lui, cu responsabilitatea și îndatoririle lui, care se leagă într-un întreg al istoriei, și fiecare va avea să răspundă în ce măsură a contribuit la înaintarea ei în bine sau la buna înțelegere între oameni, sau în rău, în divizarea irațională dintre oameni, adică la conducerea ei spre adunarea în Ipostasul Cuvântului sau Rațiunii ipostatice a lui Dumnezeu, sau contrar acestei adunări, după ce Acesta a venit în întâmpinarea și în ajutorul nostru, făcându-Se om între oameni, sau partenerul nostru de dialog la nivel intim și egal, având puterea de a ne înălța la nivelul îndumnezeit pe care l-a imprimat umanității asumate de El. În acest scop, Dumnezeu l-a creat pe om ca partener posibil al Lui, pentru ca El să poată lua loc între oameni, ca să-i poată ridica prin har la îndumnezeire. Și, în legătură cu omul, a creat toată natura materială capabilă de a fi purtată de El, transfigurată de El, făcută mediu străveziu de manifestare a Lui; dar nu dintr-o necesitate a Lui, ci dintr-o iubire așa

de mare față de creație, încât a fost în stare să Se facă El însuși purtătorul ei, făcând-o mediu comunicabil al Lui.

Dacă Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul, după căderea ei sau după slăbirea legăturii ei cu El, care însă nu a încetat cu totul, tot prin El o conduce ca să poată primi pe Cuvântul întrupat în maximă intimitate cu oamenii, ca Acesta să scape pe oameni de moarte și să-i unească cu Sine, ducându-i la îndumnezeirea după har și la viața veșnică într-o desăvârșire. În aceste roluri Îl prezintă Sfântul Apostol Pavel pe Cuvântul întrupat la plinirea vremii, atunci când scrie: „Precum întru El ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui” (*Efeseni 1, 4*).

Dar aceasta, iarăși, nu înseamnă că, dacă Tatăl a născut din veci pe Fiul Său, a trebuit să creeze numai decît lumea. Ba, odată ce a creat-o, nici măcar n-a trebuit numai decît să Se și întrupeze Fiul Său. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune direct că, dacă lumea n-ar fi căzut, Dumnezeu ar fi dus-o în alt mod la unirea definitivă cu El, odată ce a fost unită prin creație cu Fiul și Cuvântul Său. El zice: „Căci trebuia ca, odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemenea Lui (prin aceea că avem prin împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuit dinainte de veacuri să fim în El), să ne și ducă la acest sfârșit prea fericit, dându-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale; dar omul, refuzând acest mod prin reaua întrebuintare a puterilor naturale, ca să nu se îndepărteze de Dumnezeu, înstrăinându-se, trebuia să introducă alt mod, cu atît mai minunat și mai dumnezeiesc decît cel dintâi, cu cît ceea ce e mai presus de fire e mai înalt decît ceea ce e după fire. Și acest mod e taina venirii atotainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți.

«Căci dacă (testamentul) cel dintâi ar fi rămas fără prihană – zice Apostolul – nu s-ar mai fi căutat loc pentru al doilea» (*Evrei 8, 7*). Și, de fapt, este vădit tuturor că taina ce s-a săvârșit în Hristos la sfârșitul veacurilor este dovada și urmarea greșelii protopărintelui de la începutul veacurilor.<sup>56</sup>

Deci, vorbind despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, Sfinții Părinți cugetă, în concret, la situația lumii căzute, punând în legătură întruparea cu crearea lumii. La situația aceasta cugetă ei, când văd întruparea condiționată, dinainte de veci, de existența unei Fecioare preacurate și de jertfa pe care avea să o aducă Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat.

Cu precizările acestea, se poate spune că gândirea dinainte de veci a lui Dumnezeu la lume și la timpul și la crearea ei e legată de Cuvântul lui Dumnezeu, de întruparea Lui, de adunarea lumii în Hristos cel înviat și, prin aceasta, de relația noastră filială cu Tatăl în Duhul Sfânt. Hristos este, în calitate de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, „Viața” și „Lumina” desăvârșită și veșnică a lumii, spre care e condusă de El. El e „Calea” prin care înaintăm și ținta căii, sau „odihna” veșnică și fericită a plenitudinii, spre care sunt conduși cei ce se alipesc de El prin credință. Fără El, lumea n-ar avea niciun înțeles. Cine nu știe de El umblă într-un întuneric total: „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (*Ioan 8, 12*). Acela, socotind că se va topi în esența lumii, nu vede și nu va vedea niciun sens al existenței lui. Iar declarându-Se El însuși „odihna” veșnică a tuturor, zice: „Veniți la Mine, toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (*Matei 11, 28*). Numai o persoană odihnește cu dragostea

<sup>56</sup> *Ambigua*, cap. 7 k, pp. 143-144.



ei; și numai Persoana care are în Ea dragostea și viața desăvârșită poate odihni deplin și veșnic pe toți cei ce vin la Ea. Mântuitorul spune că această odihnă constă în a-L avea pe Dumnezeu ca Tată; dar eu nu-L pot avea pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu-L am pe Fiul Lui ca Frate. Iar aceasta ni S-a făcut El, întrupându-Se: „Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere” (*Matei* 11, 27). Cine nu a cunoscut pe Hristos ca Fiul al Tatălui ceresc nu-L poate cunoaște pe Tatăl ceresc ca Tată, deci nu poate ajunge la odihna în El.

Oamenii nu pot găsi „viața” fără sfârșit, deci „odihna” de frământările și îndoielile lor cu rost și fără rost, decât în Tatăl – ca Izvorul nesfârșit a toată „viața”, sau Izvorul iubirii. Numai Tatăl unește în Sine izvorul vieții nesfârșite cu izvorul iubirii nesfârșite. Iar în El nu putem ajunge și nu ne putem simți fericiți decât în calitate de fii. Iar calitatea aceasta n-o putem dobândi decât în unire cu Fiul Lui Unul-Născut, făcut om.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a văzut progresul ființelor conștiente create în înaintarea, de la „existența” ce li s-a dat de Dumnezeu, la ținta ei: „existența fericită”, sau „existența veșnic fericită”<sup>57</sup>. Dar existența nu poate deveni bună decât în relație cu alte persoane. Iar „veșnic bună” nu poate deveni decât ca persoană eternizată în relație cu o comuniune de Persoane eterne prin Sine, adică cu Sfânta Treime. Această aspirație a persoanei umane e o dovadă că există Persoane eterne prin Sine și în fericită comuniune

---

<sup>57</sup> *Ambigua*, cap. 7 b, p. 106 (text și n. 30).

desăvârșită, Care pot crea și alte persoane care să voiască și să poată deveni veșnic bune, în relație cu Ele, dar și întreolaltă. Ca să se iubească și ele între ele cu o iubire veșnică, trebuie să se poată bucura de iubirea unor Persoane care au în Sine, din veci, iubirea desăvârșită între Ele. Dar la iubirea Persoanelor eterne și, prin ea, la iubirea persoanelor umane ajungem prin Hristos, Care e una din Persoanele comunității iubitoare eterne Ce S-a făcut om, aducând acea iubire și în relație cu persoanele umane create. Căci El a umplut de iubirea Sa eternă față de celelalte două Persoane divine și umanitatea pe care Și-a făcut-o proprie. Prin ea a arătat această iubire a Sa, ca Persoană divină, și în relația cu cei dintre care s-a făcut unul după firea asumată, încălzindu-ne și pe noi de iubirea Lui față de Celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi și față de oameni. Prin aceasta, Hristos a devenit Persoana care a extins iubirea dintre Persoanele divine – ca iubire între El, ca Persoană divină devenită și umană, și Celelalte două Persoane divine – și între Ea și persoanele umane. Aceasta este „odihna” spre care conduc pe toți cei ce se alipesc Lui.

Că lumea e creată pentru Hristos și prin El, pentru iubirea între oameni și Sfânta Treime și între ei înșiși, pentru că există Fiul Tatălui din veci, Care se va face om, sau pentru că Sfânta Treime vrea să extindă iubirea dintre Persoanele Ei și la oameni, deci și între ei înșiși și între ei și Ea, o spune Sfântul Maxim Mărturisitorul în următoarele: „Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Aceasta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, cugetat mai înainte de începutul lucrurilor, pe care, definindu-l, spunem că este ținta finală mai înainte cugetată pentru care sunt toate, iar ea pentru

niciuna. Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Aceasta este cu adevărat ținta finală a Providenței cu privire la cele providențiate, când se vor aduna (recapitula) în Dumnezeu toate cele făcute de El. Aceasta este taina care îmbrățișează toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, Care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar Vestitor (înger) al lui S-a făcut Însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu făcut om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem, însuși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit faptele începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit începutul existenței toate veacurile și cele aflătoare înlăuntru veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos. Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotărniciei (definitului) și nehotărniciei (indefinitului), a măsurii și a lipsei de măsură, a mărginirii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar această taină s-a împlinit în Hristos, Care s-a arătat în timpurile cele din urmă, aducând prin ea împlinire hotărârii celei de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia care este după ființă cu totul nemișcat, ieșind din mișcarea față de ele înseși și una față de alta; de asemenea, ca să primească prin experiență cunoștința trăită a Aceluia în Care s-au învrednicit să se odihnească, cunoștință care le oferă posesiunea fericită, neschimbată și statornică a Celui cunoscut de ele.”<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Răspunsuri către Talasie, 60, Filocalia, III, pp. 372-374.

Sfârșitul spre care sunt duse toate în Hristos este una cu îndumnezeirea lor, sau cu ridicarea lor peste insuficiențele pentru a căror depășire le e dat timpul. Iar „îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor, și a celor din timp și din veac. Iar concentrarea și sfârșitul timpurilor și veacurilor și a celor din ele este unirea nedespărțită a începutului adevărat și propriu cu sfârșitul adevărat și propriu în cei mântuiți.”<sup>59</sup>

Georges Florovski redă, după Sfântul Atanasie, ideea că lumea a fost creată prin Cuvântul și pentru Cuvântul astfel: „Creaturile sunt create prin Cuvântul în Duhul” și pentru Cuvântul, „în chipul Cuvântului”, „în chipul chipului Tatălui”, cum a exprimat aceasta și Metodiul de Olimp<sup>60</sup>. „Creația presupune Treimea și pecetea Treimii e imprimată pe toată creația... Aceasta presupune «iconomia mântuirii». Sfatul dumnezeiesc privind mântuirea și răscumpărarea este o hotărâre pretemporală și un scop din veci (*Efeseni* 3, 11)... Fiul lui Dumnezeu este din veci rânduit spre întrupare și cruce și de aceea este Mielul «Care a fost rânduit mai înainte de întemeierea lumii, dar care S-a arătat în anii cei mai de pe urmă, pentru noi» (*1 Petru* 1, 20); este «Mielul junghiat de la întemeierea lumii» (*Apocalipsa* 13, 8). Dar acest scop (întruparea și lucrarea Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii) nu e o necesitate a naturii (firii) dumnezeiești, nu este o lucrare a naturii Lui”, ci a voinței Lui, sau a „iconomiei Lui”<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Răspunsuri către Talasie, 59, *Filocalia*, III, p. 361.

<sup>60</sup> *Banchetul*, VI, PG 18, 113.

<sup>61</sup> *Creation and Redemption*, pp. 60, 71, 72.



Căci însuși faptul că timpul nu e folosit de făpturile conștiente numai spre înaintarea lor spre unirea cu Dumnezeu arată nu numai libertatea lor, ci și că nici crearea și conducerea lumii spre unirea cu Dumnezeu, deci nici timpul, nu sunt impuse de o necesitate a ființei Lui, ci sunt fapte ale voinței Lui libere, care se cer acceptate cu o libertate corespunzătoare din partea oamenilor. Ele sunt, de aceea, fapte libere ale Persoanelor divine și ale iubirii Lor în comuniune, care cer o acceptare și conlucrare liberă a persoanelor umane. Iubirea e faptă a libertății și se adresează libertății.

Din rostul timpului de a prilejui și face posibilă mișcarea lumii spre un scop final, și anume spre unirea ei cu Dumnezeu în veșnicia fericită neschimbată, rezultă caracterul dinamic al creației și al timpului legat de ea. Timpul e imprimat, ca mereu schimbător, chiar în creație. Dar e imprimat ca formă de trecere continuă spre mai mult. Timpul e de aceea trecător, dar nu trece fără să lase urme, ci prilejuind înscrierea unui progres spre desăvârșire în creație, pentru că însăși creația nu poate rămâne fixată în starea în care este în fiecare moment, ci trece mereu spre alte stări, mai bune (sau mai rele), prin timpul care trece. În mod normal, schimbarea creației și a timpului e din dorința de a trece spre o stare mai bună, mai bogată în viață. Dar creatura se poate amăgi și cu o mișcare spre o stare mai rea, cu aparența că e o mișcare spre mai bine. Ea poate fi și o mișcare a creației spre dezbinare, în amăgirea că prin aceasta se afirmă mai tare pe sine. Prin aceasta se slăbește, cu amăgirea că se îmbogățește. În amăgirea aceasta prin păcat, oamenii au căzut pradă morții. Dar cei ce revin la înaintarea spre Dumnezeu – Izvorul adevăratei vieți și, prin aceasta, la adevărata îmbogățire spirituală înving moartea trupului.

Dar să vedem, în mod special, care e rolul Cuvântului lui Dumnezeu în aducerea lumii la existență și în ce constă căderea ei și pregătirea ei pentru întruparea Lui.

Am văzut că pregătirea poporului ales pentru primirea lui Hristos trebuia să se realizeze prin detașarea de lume, pentru a se reface legătura lui cu Dumnezeu și pentru a ajunge la viața veșnică în El. Dar Hristos nu ne-a adus numai viața veșnică în Dumnezeu, în general, ci și legătura iubitoare cu Tatăl prin El, ca Fiu făcut Om și deci Frate cu noi. Oamenii sunt pregătiți astfel pentru primirea Cuvântului făcut Om, ca Fiu al Tatălui și ca Frate al lor, deci în scopul de a-i face, împreună cu Sine, fii ai Tatălui ceresc și frați între ei.

Pregătirea oamenilor pentru primirea cu înțelegere a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu ca Om nu se putea realiza fără a-i face să-și dea seama că divinitatea nu e una cu forțele naturii în sens panteist, și că Dumnezeul adevărat, fiind un Dumnezeu al iubirii, nu vrea să Se mențină la distanță de oameni, nici să Se facă un om plin de voința de stăpânire, ci apropiat în smerenia iubirii față de ei, și că aceasta este restabilirea adevăratei umanități. Ei trebuie să afle că Dumnezeu este în El însuși un Dumnezeu al iubirii între Tatăl și Fiul, uniți în Duhul Sfânt într-o comuniune mai presus de natură, și că deci raționalitatea naturii nu e de la ea însăși și nu e ultima realitate, ci e subordonată iubirii. Această pregătire se făcea prin simbolul mielului jertfit pentru eliberarea de moarte a primilor născuți, sau a întregului popor ales. Prin aceasta ei erau ajutați să înțeleagă că omul e chemat să fie partener al iubirii lui Dumnezeu, că omul are o valoare mai presus de forțele naturii, că nu e confundat cu aceasta, asemenea zeilor închipuiți

de el după cădere, și nu e supus patimilor care îl fac incapabil de iubire față de semenii săi. Numai așa avea să fie omul făcut să înțeleagă pe Dumnezeu Treimii, al iubirii desăvârșite, Care printr-o Persoană a ei coboară la om, Își face umanitatea proprie, Se jertfește pentru el, realizând cu oamenii o relație veșnică de frățietate, dar ridicându-i totodată, ca Cel rămas și Dumnezeu, la viața Sa dumnezeiască, unită cu a Tatălui și a Duhului Sfânt. Numai de la un astfel de Dumnezeu, coborât la ei ca Om din iubire, puteau primi puterea iubirii față de El și de semenii lor, puteau fi ridicați la nivelul de parteneri ai iubirii Lui.

Această perspectivă clară a tot ce va aduce Fiul făcut om o deschid cuvintele revelației Vechiului Testament, comunicate prin Proroci, deci cuvintele profetice. Ele prezintă mai lămurit și mai complet ceea ce se arătase prin ieșirea poporului evreu din Egipt, prin jertfa mielului pascal, prin trecerea lui, prin pustie, în Canaan. Ele prezintă mai lămurit ce fel de Dumnezeu este Cel ce se va coborî în Hristos la oameni și cum voiește El să devină și oamenii. Ele explicau că El se va coborî până la starea de Miel blând, Ce se va jertfi pentru ei, așteptând ca și ei să devină unii altora, din lupi, miei capabili să se jertfească unii pentru alții. Cuvintele comunicate de Cuvântul prin Proroci despre viitorul Mesia ajutau pe oameni să se ridice spre starea capabilă să-L înțeleagă, atunci când va veni între ei ca Miel conștient ce Se va jertfi pentru ei. Prin Prorocul Isaia se spunea oamenilor că Mesia va veni ca Cel ce „a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat” (*Isaia 53, 4*); „pentru aceasta îndoit în pământul lor vor moșteni (după creație, sau după intrarea în Canaan – *n.n.*) și de slava cea de-a pururi ei se vor bucura! Că Eu

sunt Domnul, Care iubesc dreptatea și urăsc răpirile nedrepte (neiubirea între oameni – *n.n.*). Eu le voi da cu credincioșie plata lor și legământ veșnic cu ei voi încheia” (*Isaia 61, 7-8*). La fericirea aceasta va duce El pe cei ce Îl vor primi. Cel ce va realiza această veșnică legătură cu oamenii va fi „ca un Prunc tânăr înaintea Domnului..., care a pătimit pentru fărâdelegile noastre, purtând certarea peste dânsul...” Că noi „toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră, și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărâdelegile noastre, ale tuturor. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat și neamul Lui cine îl va spune? Că s-a luat de pe pământ viața lui! Pentru fărâdelegile poporului Meu a fost dus spre moarte” (*Isaia 53, 6-8*).

Cel ce putea obține, prin jertfa Lui fără cârtire și șovăială, iertarea păcatelor noastre ale tuturor, nu putea fi de fapt decât de un neam mai presus de înțelegerea noastră, deci nu un om dintre noi, deși în același timp trebuia să Se facă unul dintre noi.

### 9. „Plinirea vremii”

Aducerea oamenilor în starea în care puteau înțelege pe Fiul lui Dumnezeu, venit ca un astfel de Miel de jertfă, avea să coincidă cu „plinirea vremii”. Până ce oamenii erau încă prea prinși de înțelegerea lumească a lucrurilor, adică nu înțelegeau că ei sunt mai presus de stihiele lumii



și în stare să primească iubirea unui Dumnezeu care are atâta iubire, încât e în stare să Se facă și om capabil de jertfă pentru ei, nu era „plinită vremea” în care puteau primi pe Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, socotind aceasta o sminteală, sau un fapt nedemn de Dumnezeu. Ei nu ajunseseră nici la înțelegerea unei valori atât de mari a omului în ochii lui Dumnezeu, încât să poată admite ca Însuși Dumnezeu să Se facă om, din marea prețuire a omului, nici a unei iubiri atât de mari a lui Dumnezeu, încât să binevoiască să Se facă om, pentru a înălța pe om, prin har, la înălțimea Sa. Nu erau în stare să înțeleagă că omul smerit și gata de jertfă poate fi totodată Fiul lui Dumnezeu, dar și omul adevărat, și deci să-L poată primi pe cel arătat ca om ca pe Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. „Tot așa și noi, când eram copii, eram robi înțelesurilor celor slabe ale lumii. Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea” (*Galateni 4, 3-5*).

Cine ar fi putut descrie atât de bine pe Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om și S-a jertfit pentru noi, dacă n-ar fi făcut-o El însuși prin Prorocul Isaia? E vădit că El însuși a făcut pregătirea omenirii pentru a-L primi cu înțelegere când va veni.

Pregătiți astfel, unii dintre evrei vor putea înțelege pe Hristos când, depășind porunca Legii vechi: „Să nu ucizi”, va cere: „Iar Eu vă zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreپți și peste cei nedreپți” (*Matei 5, 44-45*). Ei simțeau

acum puterea ca, urmând acestui îndemn, să părăsească orice dezbinare față de semenii lor și să refacă unitatea lor cu aceia, și că prin aceasta devin fii ai Tatălui, Care e plin de o astfel de iubire.

Dar „plinirea vremii” s-a arătat realizată în alt mod și între păgâni, la venirea Fiului lui Dumnezeu ca om în vederea înlăturării dezbinărilor între oameni și a unificării lor cu Dumnezeu și între ei, prin învățătura Lui și modelul de om arătat în El. În lumea de atunci își făcuse loc un sentiment de universalism. Expedițiile lui Alexandru cel Mare și regatele întemeiate de el răspândiseră limba greacă în toate părțile Răsăritului. Imperiul roman s-a întins după aceea, ca un stat unitar, în Occident și Orient, făcând cunoscută pretutindeni și limba latină, fără să o înlătore pe cea greacă, și a înlesnit circulația în tot cuprinsul lui. Negustorii greci întemeiaseră colonii în toată lumea cunoscută. Chiar evreii nu mai trăiau închiși în țara lor. *Vechiul Testament* devenise cunoscut în multe părți, dar mai ales în Alexandria, un centru de cultură mondială în acea vreme, și se încercau sinteze între el și filosofia greacă. Însăși filosofia greacă devenise cunoscută în toată lumea, ca o filosofie care, cu ajutorul rațiunii comune a tuturor oamenilor, relativiza despărțirile între oameni și ridica pe om deasupra naturii închipuie ca zeități, ba chiar făcea pe oameni să admită un izvor superior al rațiunii comune, superior naturii fizice. Oamenii de pretutindeni începuseră să se cunoască și să vadă că, în fond, toți sunt oameni și că aspirația spre adevărata umanitate și spre adevărul cel unic e comună tuturor. Începuseră să pălească în ochii lor deosebirile dintre ei. Își transmiteau cu ușurință zeii, dar vedeau că aspirația lor se întinde spre valori superioare și spre un adevăr

unic, pe care zeii nu le reprezentau. Poate că un fenomen asemănător, mult mai general, se trăiește și azi când, prin mijloacele de circulație și comunicare rapidă, oamenii și popoarele din toată lumea ajung să se cunoască și să vadă că, în fond, deosebirile cărora le-au dat importanță în trecut – făcându-i să se socotească despărțiți – sunt de minimă importanță față de esențialul credinței, care le este cerut de rațiunea adevărată. Omul, ridicat la o concepție superioară cu privire la ființa sa umană, prin cunoașterea oamenilor de pretutindeni, nu poate să nu fie animat de un sentiment de universalism. El vede tot mai mult că frățietatea, ca sentiment superior al omului, își poate găsi împlinirea reală în frăția cu toți oamenii.

Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu prin Care toate s-au făcut, vine nu numai ca un om de cea mai înaltă calitate, prin iubirea de care este însuflețit, ci și ca un om Care vrea să-i îmbrățișeze pe toți oamenii în iubirea Sa. El trece uneori granițele țării locuite de evrei, în părțile Gadarei și dincolo de Iordan (*Luca 8, 37*), în părțile Tirului și ale Sidonului, și vindecă o femeie cananeeancă (*Matei 15, 21-28*). Dușmănia conducătorilor evrei împotriva Lui s-a datorat și voinței Lui de a uni toate popoarele în credința în Dumnezeuul treimic al iubirii și Creator al întregii lumi.

La înălțarea Lui la cer, El trimite pe Apostoli să propovăduiască credința în El la toate popoarele și să boteze pe toți în numele Sfintei Treimi, al Dumnezeului iubirii. Iar la Cincizecime se adună în jurul Apostolilor, pe lângă iudei, „bărbați... din toate neamurile câte sunt sub cer” (*Fapte 2, 5*), și toți devin membri ai Bisericii universale care ia naștere atunci. Dacă, la Babilon, orgoliul născut din realizările mărețe în planul material al lumii a dus la despărțirea

limbilor, sau la dezbinare prin cuvintele menite să unească pe oameni, la Cincizecime, Duhul iubirii între Persoanele Sfintei Treimi, revărsat asupra lor, îi reunifică în Hristos – Cuvântul sau Rațiunea adevărată unică a lui Dumnezeu întrupat ca om.

Întrebarea Prorocului Isaia: „și neamul Lui cine îl va spune?” are și înțelesul că Hristos nu va fi din vreunul dintre neamurile cunoscute de pe pământ, ci mai presus de toate neamurile și cuprinzându-le pe toate. Numai așa a putut El reunifica toate popoarele și pe toți oamenii.

Universalismul acesta a fost și el o „plinire a vremii”, pregătită de Cuvântul lui Dumnezeu, sau de Rațiunea supremă „mai presus de rațiune”<sup>62</sup>, prin Care toate s-au făcut și Care s-a imprimat în toate. Acest universalism va ușura primirea Evangheliei de către toate popoarele. Acest sentiment universalist a mânat și pe Apostolii evrei să ducă Evanghelia lui Hristos în toate orașele lumii, întâi la evreii care locuiau în ele, apoi, începând cu Sfântul Apostol Pavel îndeosebi, și între celelalte neamuri.

Sfântul Apostol Ioan va deschide înțelegerea gândirii filosofice eline pentru Hristos, declarând la începutul Evangheliei sale că El e Logosul ce unește filosofii, dar e Logosul personal și mai presus de lume, Fiul lui Dumnezeu care ne poate uni nu numai în gândire, ci și în dragoste, între noi și cu Dumnezeu iubirii, ca fii ai Tatălui ceresc împreună cu Fiul Lui Unul-Născut.

Sfinții Părinți spun că treapta superioară la care a ridicat Cuvântul lui Dumnezeu, prin Proroci și prin lucrare directă în oamenii care I s-au deschis, umanitatea pentru

<sup>62</sup> Răspunsuri către Talasie, 61, *Filocalia*, III, pp. 383-384.



înțelegerea și primirea Lui și-a atins culmea în Sfânta Fecioară. Sfântul Grigorie Palama zice: „Fiindcă niciunul dintre oameni nu s-a aflat primitor de Dumnezeu cum trebuia, la urmă de tot a făcut pe Pururea Fecioara Maria ca pe un palat împărătesc, ca să se facă, prin curăția ei, încăpătoarea culminantă a plenitudinii lui Dumnezeu, dar și Născătoarea și pricinuitoarea (o, minune!) înrudirii cu Dumnezeu atât a oamenilor dinainte, adică a părinților de dinainte, cât și a celor de după ea... A fost așezată între Dumnezeu și oameni și L-a făcut pe Dumnezeu Fiul oamenilor, iar pe oameni, fiii lui Dumnezeu.”<sup>63</sup> „Dar, înainte de toate acestea, pentru Fecioara s-au făcut toate prezicerile Prorocilor; vechile minuni care au preînchipuit adevărul ce avea să vină; prefacerile atâtor generații și lucruri care arătau spre ținta acestei taine de obște”<sup>64</sup>. „Astfel, toate darurile câte erau răspândite în toți sfinții din veacuri, toate vredniciile câte le-au primit toți prietenii lui Dumnezeu la un loc, atât oamenii cât și îngerii, toate acestea le-a adunat Fecioara în sine și singură le avea pe toate”<sup>65</sup>. „Trebuia să fie fără asemănare în toate darurile și să primească de la Fiul ei o frumusețe minunată după trup (asemenea celei spirituale) și o înfățișare minunată Aceea care avea să nască pe Cel mai frumos decât toți oamenii, pentru că Fiul ei avea să fie mai pe urmă asemenea Maicii Lui în frumusețe, ca să se cunoască, și din frumusețea din afară a feței Lui, că e Pruncul ei.”<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> „Cuvânt la Intrarea Maicii Domnului în Biserică”, în: rev. *Aghios Nektarios*, nr. 4, 1981, p. 147.

<sup>64</sup> „Cuvânt la Intrarea Maicii Domnului în Biserică”, p. 147.

<sup>65</sup> „Cuvânt la Intrarea Maicii Domnului în Biserică”, p. 149.

<sup>66</sup> „Cuvânt la Intrarea Maicii Domnului în Biserică”, p. 151.

Realizările rațiunii umane au fost adeseori impresionante, pentru că veneau și ele dintr-o rațiune cu originea în Rațiunea supremă. Dar aceasta, închizându-și orizontul relației cu originea ei divină personală, și-a închis orizonturile pe care le poate da spiritului uman relația cu Dumnezeu cel viu și infinit, ca Izvor al iubirii, orizonturi care i-ar fi îngăduit să vadă adâncimea tainică a lumii în Dumnezeu. Voind să rămână la raționalitatea încăpută în limitele înguste ale înțelegerii proprii, oamenii n-au văzut dinamismul fără sfârșit al rațiunii. Rupând legătura cu Dumnezeu, oamenii nu au mai văzut decât lumea imanentă. De aceea n-au putut să se deschidă Înțelepciunii ipostatice atotcuprinzătoare, prin Care toate s-au creat și Care se revelează în armonia bogată și armonioasă a tuturor, dar le și depășește. Numai văzută astfel, rațiunea nu e manipulată unilateral de fiecare om, justificând tot felul de dezbinări și lupte între oameni. Numai văzută astfel, e puterea unificatoare a tuturor, și e nedespărțită de iubirea între toți.

Sfântul Maxim Mărturisitorul prezintă pe Hristos ca factorul unificator al tuturor, astfel: „nimic nu e atât de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeiasca iubire, nici atât de tainic și de înalt lucrător spre îndumnezeirea oamenilor. Căci cuprinde în sine toate bunătățile câte le prezintă cuvântul adevărului și chipul virtuții... Căci lor (adevărului și virtuții) le urmează taina iubirii, care ne face pe noi, din oameni, dumnezei și-i adună pe cei împărțiți în rațiunea generală a poruncilor, și cuprinzându-i pe toți în chip unitar prin bunăvoire”<sup>67</sup>. Iubirea universală și deci unificatoare

<sup>67</sup> „Epistola către Ioan Cubicularul. Despre iubire”, în: *Scrieri și epistole...*, pp. 52, 54.

a lui Hristos nu disprețuiește deosebirile între persoane și dezvoltarea fiecăreia în cadrul universal, în unire cu celelalte. E în toți, dezvoltându-i, dar în fiecare potrivit aceluia: „Dumnezeu Se arată...”, configurându-Se după ceea ce e propriu virtuții fiecăruia prin iubirea Lui de oameni... Deci mare bine este iubirea. Este binele cel dintâi și prin excelență dintre toate cele bune, ca una ce unește prin sine pe Dumnezeu cu oamenii și pe oameni în jurul celui ce o are, și ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să Se arate ca om prin asemănarea deplină cu Dumnezeu a celui îndumnezeit, prin binele care devine propriu omului, atât cât îi este cu putință lui. Ba, pe cât înțeleg, face pe om să iubească pe Domnul Dumnezeu din toată inima și din tot sufletul și din toată puterea, și pe aproapele, ca pe sine însuși (cf. *Deuteronomul* 6, 5)<sup>68</sup>.

Hristos promovează, prin iubire, pe fiecare om până la umanitatea deplină sau îndumnezeită după har, dar în unire cu toți, întrucât pe toți vrea să-i cuprindă în Sine. În El se înfăptuiește personalismul universalist, sau universalismul personalist. Aceasta pentru că fiecare om e gândit din veci de Dumnezeu ca persoană de neînlocuit, în unire cu toate. Și fiecare va duce în veci starea dobândită în timp prin eforturile sale, în unire cu ceilalți. Persoana nu e un produs al evoluției supuse unei legi impersonale și uniforme, nimicată de evoluția unui timp etern, lipsit de adevărata fericire pe care veșnicia o dă persoanei. Omul nu e jucăria timpului, ci se servește de timp ajutat de Dumnezeu, ca să se dezvolte în el pentru a trece dincolo de el, în fericirea comuniunii eterne cu Dumnezeu cel în Treime și cu semenii săi.

---

<sup>68</sup> „Epistola către Ioan Cubicularul...”, pp. 52, 54.

Dacă omul ar fi emanat dintr-o esență impersonală, supusă unei legi uniforme, moartea lui, ca întoarcere în această esență, ar fi definitivă. Dacă n-ar fi decât o esență supusă unei evoluții din veci și până în veci, ar trebui să constatăm că ea n-a produs în această evoluție nimic esențial nou, ci ar fi o desfășurare monotona, identică. Astfel, pentru oameni, a fi creați de un Dumnezeu transcendent lumii și iubitor, deci personal sau treimic, e un privilegiu. E un privilegiu pentru om să fie adus la existență de un Dumnezeu care gândește pe fiecare om din veci, dar îl aduce la existență din nimic în timp, căci prin aceasta omul are îndreptată spre sine atotputernicia, dar și iubirea de oameni a unui Dumnezeu iubitor în Sine însuși sau treimic, și ca urmare e sigur că, dacă Dumnezeu a binevoit să-l creeze, îl va și readuce la viața deplină și eternă și cu trupul, dintr-o moarte care nu e decât temporară – din pricina slăbirii legăturii sale cu Dumnezeu prin libertatea sa –, dacă va voi să se întoarcă la El. Iar pentru a da ocazie persoanelor umane, socotite atât de valoroase pentru Dumnezeu, să se alipească de El și să le scape prin aceasta de moarte, Însuși Fiul lui Dumnezeu se face om, înviind trupul Său ca pârgă a umanității. Dacă n-ar exista decât o esență oarbă, din care oamenii emană pe rând, ca să se întoarcă pe rând „în neființa” existenței impersonale, n-ar putea fi vorba nici de întruparea unui Dumnezeu mai presus de această esență, ca să poată învinge moartea produsă de întoarcerea în ea, ci doar de „un mare inițiat”, identic în esență cu toți oamenii. O esență care emană din sine indivizi umani, ca ei să se întoarcă în ea, pierind, ar fi un izvor de viață spre moarte, un izvor de viață înșelătoare. Și totul ar fi fără sens.



Numai un timp cugetat de o comuniune personală iubitoare, dinainte de veci, pentru persoane create din nimic, deci mărginite, pentru a câștiga cu voia lor, din iubirea cu care răspund acelei comuniuni de viață nemărginită, nemărginirea vieții în unire cu Ea, pentru veșnicia împreunei bucurii de comuniunea lor, e un timp cu un rost pozitiv. Timpul nu e nici opus eternității, dar nici una cu ea. Numai un timp ce-și are originea în eternitate, pentru creșterea spirituală a unor persoane create de iubirea unui Dumnezeu veșnic iubitor, sfârșește iarăși în eternitate, ducând cu el persoanele care s-au silit să crească pentru eternitate, în decursul lui. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „timpul este veac (eon), când se oprește din mișcare, și veacul sau eonul este timp, când, purtat de mișcare, este măsurat”<sup>69</sup>. Eonul e veșnicia care a făcut sau va face loc în ea celor bune, săvârșite în timp de persoanele create.

Fiul lui Dumnezeu cel etern, Care a creat persoanele în timp, pentru a le aduce imprimare de cele bune câștigate în timp, Se îmbracă în umanitatea noastră temporală, pentru a o duce plină de cele temporale în eternitatea Sa, ca prin ea să ne ajute și nouă să urcăm cu cele bune, câștigate de fiecare dintre noi în timp, în veșnicia Lui.

Dar adunându-ne în El, Hristos ne unește în El cu toți cei care am fost creați prin El și care am primit să ne readunăm în El, umplându-ne de eternitatea Lui dumnezeiască, trăită de umanitatea Lui ca veșnicie în care se păstrează urmele existenței Sale ca om în timp, făcându-ne astfel să ne simțim și mai apropiați de El. El ne va reunifica astfel pentru veci în Sine, cu Sine și între noi, într-o iubire

---

<sup>69</sup> *Ambigua*, cap. 46, pp. 242-244.

universală, dar în care fiecare aduce nota sa personală și popoarele, specificul lor.

Sfântul Grigorie Palama o vede pe Maica Lui Sfântă ca pe cea care s-a ridicat, prin iubirea ei deosebit de adâncă față de Fiul ei, la calitatea de punct viu și personal de întâlnire nu numai între uman și divin, ci și între toate neamurile: „Căci Dumnezeu a ales două neamuri: pe cel al iudeilor și pe cel al neamurilor. Iar între ele a fost așezată Născătoarea de Dumnezeu, ca întruchipare vie a toată bunătatea... Ea a făcut începătura noului Israel, adică a celor dintre neamuri, născând pe Cauzatorul tuturor, și i-a făcut pe ei cerești, în loc de fii ai cărnii”<sup>70</sup>.

Dacă Fiul lui Dumnezeu cel întrupat ne unește în Biserică, sau cu Sine, prin Duhul Său cel Sfânt, prin Duhul care, pătrunzându-ne cu sfințenia Lui, depărtează de la noi toată separația adusă de patima egoismului, Maica Sa, unită cel mai intim cu Fiul ei prin Duhul Lui cel Sfânt, ne ajută și ea să devenim duhovnicești, adică reunificați în Fiul ei, sau în Biserică, prin apropierea de ea.

---

<sup>70</sup> „Cuvânt la Intrarea Maicii Domnului în Biserică”, p. 147.

### III

## FIUL ȘI CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT ȘI ÎNVIAT CA OM, REUNIFICATORUL CREAȚIEI ÎN EL PENTRU VECI

### 1. Creația lumii din nimic și întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om

Dacă lumea n-ar fi creată din nimic, n-ar putea fi vorba de o întrupare a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu ca om și de mântuirea omului pentru veci. În acest caz, n-ar exista un Dumnezeu transcendent lumii și omului, un Dumnezeu care, fiind Creator al ei, e mai puternic ca ea și de aceea poate scăpa pe om de moarte și-i poate asigura o viață de veci nesupusă procesului de corupere al lumii actuale. Dacă lumea aceasta ar fi singura realitate, moartea care domnește în ea ar fi o fatalitate definitivă, chiar dacă persoanele care mor definitiv sunt urmate de altele. Nu viața ar învinge moartea, ci moartea ar învinge viața, căci viața persoanelor e scurtă, iar moartea definitivă.

Numai un Dumnezeu care e transcendent, ca ființă, lumii și legilor care stăpânesc acum în ea, poate birui moartea

căreia îi este supusă firea omenească despărțită de Dumnezeu, prin asumarea ei de către El. Și numai o lume care nu e din altă substanță eternă, alături de a lui Dumnezeu, ci e din nimic, nu are moartea ca ținând de substanța ei, ca o calitate pe care nu o poate birui nici Dumnezeu. Deci numai într-o lume creată din nimic de Dumnezeu cel transcendent și atotputernic, moartea poate apărea ca o slăbire voluntară a legăturii persoanelor umane cu Dumnezeu, unicul Izvor nesfârșit al vieții, unica existență prin Sine din veci și până în veci, dar poate fi și biruită de Dumnezeu cel atotputernic, dacă creaturile primesc din nou legătura ce li se oferă de către El. Dar această creare a lumii din nimic și căderea ființelor conștiente create din legătura cu Izvorul nesfârșit al vieții și Creatorul vieții create, și deci în moarte, și scăparea lor de moarte nu se poate explica decât din existența lui Dumnezeu cel de o ființă transcendentă ei, ca existență personală, liberă și atotputernică.

Astfel, pentru oameni e un privilegiu de a nu fi emanații succesive și definitiv pieritoare ale unei substanțe supuse unei astfel de legi, ci creaturile unui Dumnezeu transcendent, atotputernic și personal, capabil să folosească atotputernicia în mod liber, în manifestările iubirii Sale. Numai un astfel de Dumnezeu poate asuma o altă fire decât a Sa, cu atât mai mult când ea e creată din nimic de El prin atotputernicia Sa, dat fiind că nu mai poate apărea o altă existență decât prin El și că, fie ea cât de mică, e făcută importantă prin interesul pe care i l-a arătat creând-o. Și, prin aceasta, o face să scape de moarte, căci numai o fire omenească creată din nimic și nu dintr-o substanță care avea moartea legată de ea, care nu depindea în existența ei de Dumnezeu, a putut cădea într-o moarte din pura voință



ce i s-a acordat, deci și poate fi scăpată de ea de către Dumnezeu cel atotputernic, dacă ea primește oferta de a primi reluarea legăturii cu El.

Iar actul lui Dumnezeu de reluare a legăturii cu firea omenească, de astă dată pentru veci și în toată deplinătatea, pentru a-Și exercita deplina putere în scăparea definitivă a firii omenești de moarte, a fost un act de maximă unire cu ea, asumând-o ca fire a Persoanei Sale, dar fără a înceta ca El să rămână și Persoană a firii Sale dumnezeiești. Iar răspunsul pozitiv, care trebuia dat de om voinței Lui de a realiza această unire maximală, a venit din partea persoanei umane a Sfintei Fecioare Maria. Și această unire maximală, voită de Dumnezeu și acceptată de om, nu se putea explica decât prin iubire.

Aceasta este marea importanță a învățaturii despre asumarea firii omenești de către Fiul lui Dumnezeu în Persoana Sa, sau despre nașterea Sa ca om din Sfânta Fecioară. Prin aceasta, Dumnezeu se arată nu numai ca Dumnezeu cel atotputernic, Care a creat lumea și pe om, ci și ca Cel ce, prin atotputernicia Sa iubitoare, poate scăpa pe oameni de moarte și intra într-o comuniune ca de la egal la egal cu oamenii pentru veci, desigur cu cei ce primesc aceasta prin voia lor liberă. Dacă Dumnezeu a creat și această formă de existență conștientă, alături de a Sa, e ușor de înțeles că El vrea să o păstreze pe aceasta și pentru veci, și să o lege cât mai strâns de Sine. Nu poate lăsa să piară această formă de existență provenită de la El prin creare, nici să fie disprețuită și deci ținută la distanță de El, afară de cazul în care ea însăși refuză să primească strângerea ei, prin El, lângă El. Nu o poate lăsa în chinul veșnic al unei existențe sărăcite la maximum. Tot ce există nu există decât prin Dumnezeu și

nu poate fi fericit decât prin El. Dacă e așa, e „firesc” ca El să țină într-o legătură strânsă cu existența Sa tot ce a făcut să existe și să-l facă să se bucure de cât mai multe daruri ale Sale și de comuniunea cu Sine, ca îmbogățire a existenței create.

Aceasta este importanța diofizitismului. Căci în afirmația monofizită a contopirii firii omenești cu cea divină e implicată ideea că, în fond, și firea umană e de o esență cu cea divină, deci nu e creată, sau, dacă e creată, crearea ei a fost fără rost. Diofizitismul explică valoarea pe care a dat-o Dumnezeu și unei alte forme de existență, anume celei create de Sine din nimic, care pe de o parte depinde întru totul de El, pe de alta e prețuită de El ca fire deosebită de a Sa și vrea să o mențină, în veci, în strânsă unire cu a Sa. Această prețuire acordată unei alte forme de existență posibile și care depinde întru totul de Dumnezeu, deci nu e străină de El, își are explicația în faptul că ea se realizează în multe feluri de persoane, cu care Dumnezeu cel întreit în Persoane poate întreține un alt dialog al iubirii. Căci Dumnezeu a creat lumea ca pe un cadru pentru astfel de persoane conștiente, care aspiră spre Dumnezeu ca și comuniune de Persoane în plinătatea existenței și sunt capabile să înțeleagă tot mai mult viața spirituală a acelei comuniuni supreme și să se bucure de iubirea Ei, dar și să răspundă cu iubirea sa acelei iubiri. Ambele forme de existență, una divină și una creată de cea divină, sunt într-un anumit fel înrudite și capabile de o comuniune în iubire și, în același timp, capabile să înțeleagă existența care are o inteligibilitate și să se bucure astfel împreună de lumina ei. Monofizitismul nu recunoaște lui Dumnezeu puterea de a da ființă și unei alte forme durabile și consistente de

existență, de a o împodobi cu cele mai bogate daruri ale Sale, ca să se bucure de bucuria ei de existență ca dar al Lui și de relația de partener al ei cu Sine în înțelegerea existenței, în iubire reciprocă.

Dimpotrivă, nestorianismul în forma lui veche, sau modernă, nu vede pe Dumnezeu capabil de atâta iubire față de creația Sa, încât să unească la maximum, într-o unică Persoană, firea omenească creată cu firea Sa, și prin aceasta să Se facă Dumnezeu însuși unul dintre oameni, aflat în comuniunea cea mai intimă cu oamenii. Deci nici acesta nu vede deplina dragoste a lui Dumnezeu în actul creării din nimic a unor ființe conștiente, care să-L facă să Se coboare până la a se face El însuși Om și partener al oamenilor în iubirea și înțelegerea comună a existenței și în bucuria de ea.

În contrast cu aceste erori, Iisus Hristos e mărturisit în Evanghelie și de învățătura Bisericii ca Fiul lui Dumnezeu care, făcându-Se om dar rămânând și Dumnezeu, e singurul în stare să arate dragostea și atotputernicia lui Dumnezeu față de noi și, ca atare, să ne mântuiască de moarte și să ne asigure o viață veșnică în comuniune cu Sfânta Treime – Izvorul vieții în plenitudine. Dar, prin aceasta, în învățătura creștină despre Iisus Hristos e implicată și învățătura despre lume, creație a lui Dumnezeu în Treime, transcendent și atotputernic, personal și iubitor.

Domnul Iisus Hristos însuși Se mărturisește pe Sine ca atare. El se știe pe Sine ca Fiul Unul-Născut din veci din ființa dumnezeiască a Tatălui, dar și ca făcut om, de o ființă creată ca noi, care suportă durerile morții și frica de ea. El cere Tatălui să-L preamărească cu mărirea pe care a avut-o la El înainte de a fi lumea. El declară că este una cu Tatăl și

va veni împreună cu Tatăl în cei ce vor împlini poruncile Lui, dar și obosește, flămânzește, însetează. Pe amândouă acestea le trăiește ca una și aceeași Persoană. Le trăiește pe amândouă ca un singur Eu și e simțit de credincioși ca un Tu care e și Domn și Frate, și Împărat și Miel, și Stăpân și Cel ce poartă greutatea lor, și ca Unul din Treime și ca Unul dintre oameni. El e Unul din Treime, intrat în dialog etern cu oamenii ca om, dar ridicându-i pe oameni la nivelul Său dumnezeiesc prin îndumnezeire. Se trăiește atât ca Dumnezeu, cât și ca om, dar ca Eu unitar. Așa trebuie înțeleasă expresia lui Maxențiu daco-romanul, Leonțiu de Bizanț și Sfântul Maxim Mărturisitorul despre Iisus Hristos ca un ipostas „compus”. El e o singură Persoană, dar se trăiește și ca Dumnezeu și ca om. El nu modifică, făcându-Se și om, dumnezeirea Ipostasului Său. Făcându-Se om, nu introduce un nou ipostas în Sfânta Treime. Firea umană, care devine un alt mediu prin care se manifestă Ipostasul divin, îl lasă pe Acesta nealterat în întregimea Lui. Căci Ipostasul dumnezeiesc rămâne neschimbat în ființa divină a cărei concretizare ipostatică este din veci și până în veci, împreună cu Celelalte două Ipostasuri divine. Dar separația între divin și uman e depășită în Ipostasul Lui printr-o anumită corespondență cu divinul, care s-a dat umanului prin crearea lui de către divin. El (Fiul) își păstrează conștiința de Dumnezeu în pătimirea cu trupul și conștiința de om în săvârșirea lucrărilor dumnezeiești.

Cum e posibil să Se simtă Hristos, ca un singur Eu, și Dumnezeu și om? Fără pretenția de a da un răspuns deplin satisfăcător la această întrebare, mai presus de înțelegerea noastră, credem că e dată o putință a acestei uniri a celor două firi într-o Persoană în faptul că umanitatea



creată de Dumnezeu nu e contrară divinului, ci e un mediu real, dar într-un mod propriu, de manifestare a divinului, așa cum ochiul material, de exemplu, e un mediu care revelează în felul lui sufletul omului, precum mâna îl revelează în alt fel. Aceasta pentru că umanul a fost creat ca un mod smerit de trăire a divinului și divinul trăiește în măsură infinită ceea ce corespunde umanului. El trăiește în Eul Său absolut și relativul creat de El; în relativul umanității Sale își vede puterea absolutului dumnezeirii Sale – ca temelie a relativului umanității Sale; vede relativul umanității Sale ca făcut părtaș al absolutului Său, prin voia și puterea proprie. Câtă vreme noi ne trăim relativul ca dependent de Altul, neștiind dacă Acela ne va asigura existența în veci, Hristos își trăiește relativul ca dependent de El însuși, ca existența absolută, deci cu asigurarea dată de El însuși relativului Său că va fi părtaș la existența Lui absolută și veșnică. Își trăiește umanul nu ca veșnic prin el însuși, ci ca asigurat de veșnicie prin El ca Dumnezeu. Ca Dumnezeu se trăiește pe Sine și ca atotputernic și coborător, din iubire, la uman. În această coborâre trăiește și atotputernicia Sa, dar și simțirea slăbiciunii asumate; Se vede pe Sine cum suportă slăbiciunea, dar și cum o poate depăși. Nu-și trăiește o atotputernicie rigidă, ci coborâtă în mod liber și iubitor la slăbiciunea Sa (pe care a asumat-o) pentru a o vindeca. În slăbiciunea Sa e o atotputernicie personală de care dispune El însuși în mod iubitor. E atotputernic cu adevărat și prin faptul că face loc în Sine, prin atotputernicia Sa, și unei existențe slabe prin ea însăși, dar covârșite de Sine. Prin aceasta relativul, creatul a fost făcut deschis în El veșniciei, coplesirii caracterului lui creat, relativ, având în El temelie unei

existențe veșnice și fiind făcut mediu al atotputerniciei. Unirea necreatului cu creatul, făcându-se cu voia lor, asigură respectarea voinței ambilor. Necesitatea reducerii întregii existențe la necreat ar face ca totul să fie lipsit de voință și de atotputernicie reală, ceea ce este imposibil și fără sens.

Dacă consider lumea creată sau ca nefiind absolută – și trebuie să o consider așa, dată fiind insuficiența ei și lipsa ei de sens –, admit implicit un Creator care o poate ridica din insuficiența ei și îi dă un sens. În aceasta mă confirmă Domnul Iisus Hristos, ca Ipostas care unește în Sine pe Creator cu creația.

## 2. Semnificația unirii ipostaticе

Învățătura despre Mântuitorul Hristos, stabilită la Sinodul al IV-lea Ecumenic și precizată de Leonțiu de Bizanț și de Sinodul al V-lea Ecumenic, afirmă că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om rămânând și Dumnezeu, întrucât Aceeași Persoană a firii dumnezeiești S-a făcut și Persoană a firii omenești. El nu S-a unit cu o persoană omenească, ci a asumat în Persoana Sa, pe lângă firea dumnezeiască pe care o avea din veci, și firea omenească, fără să-i lipsească acesteia nimic prin faptul că a fost construită ca fire a Persoanei Sale dumnezeiești și nici Persoana dumnezeiască nepierzând ceva din caracterul ei de Persoană a firii dumnezeiești, prin faptul că s-a făcut și Persoană a firii omenești. Numai așa a putut fi Iisus Hristos o unică Persoană, dar atât dumnezeiască, cât și omenească.

Faptul că firea omenească nu s-a constituit în El ca persoană omenească are o importantă semnificație. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se Ipostas al firii omenești, i-a dat acesteia funcția de mediu de manifestare a iubirii lui Dumnezeu îndreptate spre toți oamenii și a iubirii Fiului Unul-Născut, ca om, față de Tatăl, făcându-Se omul cel mai iubitor al Tatălui ceresc, din Care poate iradia această iubire spre toți oamenii, ca să-i facă și pe ei în stare de iubirea Lui dumnezeiască, în formă umană, față de Tatăl și între ei.

Luând firea noastră în Ipostasul Său, nu într-un ipostas limitat, în rând cu celelalte ipostasuri umane, prin ea Hristos, ca Dumnezeu, Se poate afla într-o legătură intimă cu toți oamenii și ca atare într-o legătură cu toată creația la maximum, cu mult mai mult decât ar putea-o realiza persoanele umane. Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Care e Cel prin Care s-a creat și se susține în legătură deosebită cu Dumnezeu toată creația, vine prin întrupare într-o nouă legătură cu integralitatea ei. El nu mai e numai Creator și Proniator al ei și al oamenilor, ca persoane deosebite de Sine, ci Ipostas al umanității comune a tuturor oamenilor. E altceva să te afli în legătură cu ceva din afara ta și altceva ca acel ceva să devină parte a persoanei tale. Pe de altă parte, așa cum omul, ca persoană posedând un trup, are ca trup mai general tot cosmosul, la fel sau cu mult mai mult, prin trupul asumat, Fiul lui Dumnezeu își face un trup întreaga creație, în sensul larg al cuvântului. El Se face Ipostasul central al întregii umanități și creații.

Umanul în general și creația în întregimea ei îi devin astfel proprii, dar în același timp ca Celui ce e totodată Creatorul lor, prin faptul că Se face Persoană a lor, dar le

și înaltă, prin faptul că se face Subiectul lor, la treapta cea mai înaltă. Umanul trăit de Subiectul divin ca propriu își descoperă și actualizează toate puterile și cosmosul, privit și folosit, prin umanitatea Sa, de Fiul lui Dumnezeu prin Care a fost creat, își descoperă toate semnificațiile și transparențele. Propriu-zis umanul Lui e potențat prin puterea dumnezeiască la lucrările omenești cele mai înalte și la maximele posibilități de unire cu cele dumnezeiești.

Se realizează o unitate maximă între firea divină și firea umană, fără să se confunde. Divinul poate folosi până la capăt umanul pe care l-a creat, arătându-se adevăratul scop al creării lui. Dar și umanul poate trăi și folosi cu maximă intimitate divinul și puterile și bunătățile Lui, arătându-se din nou scopul pentru care umanul a fost creat. Astfel, fiecare fire e trăită de una și aceeași Persoană cu maximă intensitate, într-o întrepătrundere reciprocă: umanul e trăit în actualizarea tuturor potențelor sale prin pătrunderea de divin, dar aceasta numai pentru că e îndumnezeit. Și pentru noi toți se deschide perspectiva acestei experiențe nesfârșite a unirii umanului cu divinul, a pătrunderii de către el, a folosirii adevăratului uman prin îndumnezeirea lui și a cunoașterii nesfârșite a lui Dumnezeu, prin pătrunderea umanului și a cosmosului de divin. Fiul și Cuvântul suprem al lui Dumnezeu, Se face, cu raționalitatea și afecțiunea Lui filială, Subiect al umanului în comuniune cu noi, deschizându-ne perspectiva nesfârșită a trăirii cu adevărat raționale, dar și afectuoase, cu toate: cu Dumnezeu, cu semenii și cu natura. Căci numai unde este afecțiune curată, este și raționalitate adevărată. Numai unde este bunătate, este și raționalitate. De aceea, poporul român numește pe cel nerațional „nebun”, lipsit de bunătate. Și tot de aceea,



vechile traduceri românești ale textelor patristice numesc virtuțile „bunătăți”. Numai bunătatea este rațională.

Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Ipostasul supremei afecțiuni și rațiuni, intră cu noi într-o comuniune ca de la om la om, într-o legătură interumană, umanizându-Se deplin, dar îndumnezeind și firea omenească. El ne descoperă adâncimea fără sfârșit a fratelui nostru uman, când el e în comunicare cu Dumnezeu, căci acest frate ne descoperă pe Dumnezeu în el. Datorită lui Hristos, chiar prin firea noastră suntem puși într-o legătură actuală sau virtuală cu Fiul lui Dumnezeu, legătură ce se poate actualiza și experia la nesfârșit. Omul nu mai e închis în sine însuși, nici ca individ, nici ca specie. Calitatea sa de creatură a lui Dumnezeu e înălțată la calitatea de frate a Fiului lui Dumnezeu cel Unul-Născut, Care ne pune în relație cu Persoanele Sfintei Treimi. Căci asumarea firii umane în Ipostasul divin Îl coboară pe Acesta la treapta de Ipostas sau de Persoană umană în comuniune cu oamenii și ne ridică pe noi la comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi. Asumând Creatorul firea umană ca fire a Ipostasului Său, strâns unită cu firea divină, Se arată având în Sine capacitatea de a Se face ipostas al firii umane și pe ea o arată având capacitatea de a se face fire a Lui.

E „firesc” ca Dumnezeu să Se poată manifesta și prin ceea ce a creat. Primul efect pe care-l are asupra firii umane, făcută fire a Ipostasului Său, este restabilirea ei în normalitatea ei, din strâmbarea și închiderea egoistă în care a fost dusă de persoanele purtătoare ale ei, prin păcat. Ea e readusă în curăția ei de păcat chiar de la începutul formării ei în Sfânta Sa Maică. Ea e repusă prin aceasta în starea de deschidere normală față de Dumnezeu, Creatorul ei, și

recapătă prin aceasta forța de restabilire a comunicabilității cu toate concretizările ei în persoanele umane. Hristos Se face astfel Omul prin Care se comunică cel mai ușor cu Dumnezeu și Care se comunică cel mai generos tuturor oamenilor, dându-le și lor, dacă voiesc, această comunicabilitate frățească. Iar aceasta n-a făcut-o Fiul lui Dumnezeu folosindu-Se numai de voia Sa dumnezeiască, ci și de voia firii omenești asumate. Căci El a avut două voințe, dar a fost un singur voitor prin ele și nu s-ar fi manifestat ca Persoană integrală divino-umană, dacă nu s-ar fi manifestat și cu voia Sa omenească. El a readus la acordul deplin cele două voințe, odată ce, ca Dumnezeu Creatorul, a înzestrat firea omenească cu o voie în armonie cu voința dumnezeiască și cu o singură voie normală în toate persoanele umane voitoare, sau odată ce Dumnezeu însuși nu voiește ceva contrar firii omenești, sau dreptei ei dezvoltări prin voia ei<sup>71</sup>.

În sfârșit, dacă persoana omenească este o unitate cuprinzând conștient și influențând eficient tot universul creat, Domnul Iisus Hristos, ca Persoană divino-umană, este o unitate Care cuprinde în Sine conștient totul: dumnezeirea și creația, pe ultima în mod mai eficient decât toate persoanele umane la un loc. Din El lucrează nu numai spiritul uman în relațiile cu semenii și asupra lumii create, ci însăși dumnezeirea, în modul cel mai intim, mai interior ei, deci mai desăvârșitor asupra ei. În menținerea Sa pentru veci ca Persoană divino-umană, El are ca parte umanul sau creația, sau e dat temeiul pentru desăvârșirea eternă a întregii creații, dar prin uman, ca mediul activ cel mai important.

<sup>71</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Tomul dogmatic trimis în Cipru diaconului Marin”, *Scrieri și epistole...*, p. 334.

Creatorul întregii creații avea putința să cuprindă în modul cel mai intim umanul, ca pe factorul creat conștient și eficient asupra creației în gradul maxim, spre a duce prin el întreaga creație la ținta spre care ea a fost chemată, și pe el la unirea cu Sine și cu semenii.

Astfel, în Fiul lui Dumnezeu făcut om își află creația, prin firea umană asumată în El, unitatea desăvârșită în Dumnezeu, sau Dumnezeu devine totul în toate. În Hristos, Dumnezeu Cuvântul a redat toată puterea rațiunilor adevărate, imprimate în creație, în tendința lor spre deplina armonie între ele, prin mijlocirea umanității căreia S-a făcut El însuși ipostas.

### **3. Venirea Cuvântului în trup, ca „plinire a vremii”.**

#### **Alte sensuri ale „plinirii vremii” pentru întruparea Cuvântului**

Am văzut că unul din sensurile „plinirii vremii” pentru întruparea Cuvântului a fost ridicarea omenirii – prin unii din reprezentanții ei, și mai ales prin Sfânta Fecioară Maria – la o sensibilitate capabilă să înțeleagă adevărata înălțime a lui Dumnezeu arătată în smerenie, în iubire curată, în jertfa de Sine, dar și la o înălțime corespunzătoare omului, care e capabil să vină în întâmpinarea unei asemenea coborâri a lui Dumnezeu. Am văzut că un alt sens al „plinirii vremii” a fost ridicarea omului la sentimentul că este o făptură valoroasă și că fiecare poate iubi și poate fi iubit de către orice semen al lui.



Vom prezenta aici alte sensuri ale acestei „împliniri a vremii”. Unul constă în însuși conținutul prin care timpul e împlinit în ceea ce-i lipsește, conținut care totuși nu vine din desfășurarea timpului însuși, fie și cu ajutorul lui Dumnezeu, ci din partea lui Dumnezeu exclusiv. Timpul își are momentele și etapele rânduite pentru diferite împliniri parțiale și succesive în viața persoanelor, a popoarelor, a omenirii. Prin acestea își împlinește el însuși în mod treptat rosturile. Dar există și o împlinire generală a întregului timp, prin coborârea în el a Însuși Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu ca om. Prin aceasta se descoperă pentru ce e timpul. El este acum un timp „umplut”, fără să înceteze deocamdată ca timp. El se umple de toată puterea dumnezeiască, câtă poate lucra în timp, pentru ca oamenii să o poată folosi chiar trăind în timp, spre a ajunge, trăind în el, la viața veșnică, sau să se întâlnească și să conlucreze, chiar în el, cu Dumnezeu cel etern. Dar și pentru această împlinire a fost pregătit timpul, de mai înainte, de Cuvântul lui Dumnezeu și cu această împlinire rămâne timpul și după aceea, ca următorii oameni să ia putere, din această împlinire a lui, spre a înainta spre viața de dincolo de timp.

Dumnezeu a știut dinainte de veacuri că oamenii nu vor putea ajunge fără această împlinire a timpului, prin ei înșiși, la veșnicul sfârșit fericit al lui. Fiul lui Dumnezeu vine, prin aceasta, în întâmpinarea oamenilor, ca să-i ia de mână și să-i ducă împreună cu Sine, cu mai multă înțelegere și putere dată lor, în veșnicia Sa. Într-un fel însă, Cuvântul lui Dumnezeu se află în timp și în cursul pregătirii timpului pentru împlinirea lui, prin venirea Lui în el ca om. Și oamenii trebuie să se folosească fiecare de timpul ce i s-a dat pentru înaintarea cu El spre veșnicie. Dumnezeu a



cugetat dinainte de veacuri nu numai la crearea lumii, împlinind acest plan la „plinirea vremii” lui, și nu numai la desfășurarea ei în timp cu ajutor de deasupra ei, împlinind și aceasta, ci și la intrarea Lui însuși în timp, la cea mai proprie „plinire a vremii”, sau la vremea pentru aceasta. Căci n-a creat lumea ca să o țină la distanță de El, ci ca să o umple cât mai mult de Sine, fără să o desființeze, ci ca să o desăvârșească. „Plinirea timpului” pentru venirea Lui ca om în ea arată că omenirea n-a fost lăsată să înainteze singură spre El, având doar un ajutor al lui Dumnezeu de la distanță în înaintarea spre El, ci a fost necesară venirea Lui la ea și ca om în timp, ca să o conducă din maxima apropiere spre viața Lui în veșnicie. Timpul e cugetat din veci de Dumnezeu nu numai ca un cadru în care oamenii să înainteze spre El oarecum prin ei înșiși, ci și ca să fie asumat de El însuși, ca să le dea, din imediata lor apropiere, puterea înaintării cu El însuși spre veșnicie: „Iată Eu cu voi sunt până la sfârșitul veacului” (*Matei 28, 20*). Această prezență a Lui, continuată după înălțarea Lui la cer, nu mai e o prezență văzută, dar nu mai e nici numai o prezență de Cuvânt neîntrupat, cum era înainte de întrupare. Ea e prezența unei apropieri prin umanitatea Sa, prin care participă la viața omenească de pe pământ, în baza unității de ființă cu noi după umanitate. Așa cum nu credem că prin moarte se produce o uitare totală a celor morți de către noi, cu atât mai mult nu se produce o astfel de despărțire a Lui de noi, odată ce El s-a ridicat din moartea cu trupul la plenitudinea vieții umane. El rămâne în oameni și între oameni, dacă rămân și ei cu El prin credință, și Hristos însuși, când le-a dat porunca și făgăduința să rămână în El, le-a dat și puterea pentru aceasta: „Rămâneți întru Mine și Eu întru voi” (*Ioan 15, 4*).

Prin rămânerea lui Hristos cel întrupat în noi și între noi, după înviere și înălțare, s-a realizat și se menține o relație interpersonală cu cei ce cred în El, simțită de fiecare pe măsura credinței lui. E o relație care își atinge măsurile cele mai înalte în gradele diferite ale iubirii arătate Lui de către credincioși și arătate de ei unii altora: „Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea” (Ioan 15, 10); „Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, că veți avea dragoste unii față de alții” (Ioan 13, 35). Relația de iubire cu Fiul Tatălui făcut om, arătată și în relația de iubire între cei ce-L cred Fratele lor dumnezeiesc, este și o relație de iubire între ei cu Tatăl Fiului, cu Tatăl care iubește pe oameni cum Îl iubește pe Fiul Care S-a făcut om și Care iubește pe Tatăl și în această calitate. E o relație de iubire în care nu numai omul iubește pe Tatăl cum Îl iubește Fiul făcut om, ci și Tatăl îl iubește pe om cum iubește pe Fiul făcut om, între altele și pentru că omul iubește pe Fiul Lui ca pe fratele său: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi pe el, și vom veni și ne vom face locaș la el” (Ioan 14, 23).

Împlinirea timpului și a rostului lui de către Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e și o împlinire a lui de către Treimea iubitoare. Căci odată ce Fiul, ca Unul din Treime, S-a făcut participant la timpul oamenilor, Treimea însăși participă la timpul nostru, dar umplându-l cu veșnicia neschimbată a iubirii Ei, deci ridicându-ne și pe noi încă de pe acum în această veșnicie, deși n-o trăim încă în mod neschimbat și plin, ci cădem adeseori din trăirea deplină a ei. Această participare conștientă la iubirea Sfintei Treimi – la Izvorul etern nesecat și infinit al iubirii –, ca răspuns la iubirea Ei, care implică cea mai înaltă ridicare a umanității

noastre în timp, e participarea la împlinirea în timpul de față a timpului pregătitor din Vechiul Testament.

Momentul în care se produce întruparea Fiului lui Dumnezeu în timp, după pregătirea lui pentru acest eveniment, pentru ca să-l facă pe om să știe după aceea spre ce fel de sfârșit înaintea, ar putea fi socotit ca un centru al timpului. Dar Noul Testament îl numește mai degrabă timpul de pe urmă, nu însă chiar sfârșitul timpului. Aceasta pentru că, după ce vine în timp Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, timpul s-a umplut propriu-zis de Dumnezeu, stare la care a fost făcut să ajungă. Nu numai Dumnezeu a intrat în timp, ci și timpul a intrat în veșnicia lui Dumnezeu, deși n-a ajuns încă la sfârșitul lui ca timp. Căci, pe de o parte, se spune că Hristos a fost „orânduit mai înainte de întemeierea lumii, dar S-a arătat în timpurile de pe urmă” (*1 Petru 1, 20*), sau că Hristos „a pățimit acum, la sfârșitul veacurilor” (*Evrei 9, 26*), dar pe de alta, Hristos spune: „Eu voi fi cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (*Matei 28, 20*), iar Sfântul Apostol Pavel numește „sfârșitul, viață veșnică” (*Romani 6, 22*).

Până ce nu S-a arătat Fiul lui Dumnezeu întrupat, nu se putea ști de un sfârșit sigur și relativ apropiat al timpului. Dar odată ce a venit El, se poate vorbi în mod sigur de sfârșitul timpului în veșnicia lui Hristos, care a apărut în El în parte prin întrupare și, deplin, prin înviere. Ba se poate socoti că acest sfârșit al tuturor poate avea loc oricând, odată ce el a pătruns în umanitatea lui Hristos, comună cu a noastră.

Trebuie să ne întrebăm mai precis: De ce se poate considera Fiul lui Dumnezeu cel făcut om ca „plinire a vremii”? Fiul lui Dumnezeu cel întrupat ca om pentru veci se poate

considera ca „plinire a vremii” pentru că în El umanitatea este înălțată la culmea ei supremă supratemporală, sau pentru veci, ca umanitate a Ipostasului divin al Fiului lui Dumnezeu. Umanitatea asumată de El nu mai poate atinge o altă înălțime, deci nu mai poate aspira spre o altă țintă, odată ce a fost ridicată la treapta cea mai din vârf și atotdesăvârșită, unită într-un Ipostas cu infinitul dumnezeiesc. Pentru umanitate timpul s-a împlinit, odată ce ea a ajuns la ținta supremă prin învierea, înălțarea și ședere Fiului de-a dreapta Tatălui. A fi la dreapta originii personale a tuturor înseamnă a nu mai avea spre ce altă înălțime să mai tindă. E o taină cum, la această culme a vieții originare, Fiul lui Dumnezeu se poate afla nu numai cu dumnezeirea, ci și cu umanitatea Sa. Astfel, Tatăl e întreg în aceasta, ca prin ea să fie, la sfârșitul temporalității creației, în toate.

Dacă un timp etern, fără un Dumnezeu transcendent venit în el, nu e capabil, ca mișcare a unei esențe, de niciun progres real spre o țintă ultimă – căci de ce n-ar fi ajuns-o până acum? –, în Hristos cel transcendent timpului prin dumnezeirea Sa atotdesăvârșită timpul și-a atins ținta ultimă și culminantă, pentru umanitatea asumată de El, și pe cei ce se alipesc de El îi ajută să se apropie de acea culme încă în cursul istoriei, iar după învierea de la sfârșitul istoriei îi duce și cu trupul la veșnicia de dincolo de timp. Iar aceasta dă întregului timp, ca țintă, veșnicia sau plenitudinea vieții nesfârșite a celor din el în Dumnezeu cel iubitor, ca Treime de Persoane desăvârșite.

Hristos a adus veșnicia în timpul nostru, prin dumnezeirea Lui, în umanitatea asumată la întrupare și, deplin, prin înviere. Dar El ne-a arătat și cum putem înainta și noi spre veșnicie prin timpul nostru. Și ne-a dat și puterea spre



aceasta. El a atins veșnicia cu umanitatea Sa, prin bunătatea și jertfa totală de care s-a imprimat aceasta prin unirea cu Ipostasul divin. El ne-a arătat că veșnicia la care suntem chemați e una cu desăvârșirea și că noi trebuie să facem în timpul ce ne mai stă la dispoziție eforturi, ajutați de El, pentru a înainta spre desăvârșirea pe care ne-a arătat-o El ca om. Căci dacă n-ar fi urmărit să ne arate aceasta și să ne ajute la aceasta, ci numai să ne facă să sperăm că ne va duce la aceasta numai prin El, nu S-ar fi întrupat. El ne-a arătat prin întruparea Lui spre ce ne este dat timpul. El ne-a arătat prin întrupare semnificația și importanța timpului pentru eforturile noastre de a ajunge la capătul lui.

Desăvârșirea la care ne cheamă să înaintăm, urmând modelului Său, e și o unitate între noi, prin caracterul principal de bunătate, care transpune în forma umană a relațiilor dintre noi bunătatea unificatoare a lui Dumnezeu. Numai bunătatea poate da, și celui care o arată și celui căruia i se arată, o mulțumire fără săturare și-i poate uni. Numai de ea e legată veșnicia. Numai practicând-o cu bucurie în veci, trăim în plenitudinea vieții, din care nu voim să ieșim, trecând la altceva. Noi înaintăm spre veșnicie, devenind buni și jertfelnici în timp față de semenii noștri. Noi avem de făcut eforturi și de răbdat greutăți în înaintarea spre bine, asemenea lui Hristos și din puterea Lui, care a ridicat umanitatea Sa la bunătatea supremă prin unirea cu bunătatea divină în Unul din Ipostasurile Treimii iubitoare. Noi dobândim veșnicia primind-o în unire cu Fiul Tatălui întrupat din eternitatea Treimii, devenind în mod neschimbat buni cum este El ca om. Programul nostru este, cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, să înaintăm de la „existența” ce ni s-a dat la „existența bună” și, prin ea, la

„veșnica existență bună”<sup>72</sup>. Iar acest drum în timpul ce ni s-a dat îl putem străbate numai în Hristos.

În fond, Dumnezeu nu ne este numai transcendent, ci și asemănător și ne atrage spre Sine. El e în legătură cu noi ca Cel bun în sensul suprem și ca Cel ce a sădit în noi prin creație aspirația spre a fi buni. El nu poate să nu fie bun cu creaturile Sale, și nu poate să nu vrea să fim și noi buni. Bunătatea leagă persoanele. Întrucât e prin Sine bunătatea fără margini și creatoare, ne e și transcendent și apropiat. El e transcendentul care coboară la noi din bunătate, nu din necesitatea unei legi; coboară nu numai ca să ne arate bunătatea Sa, ci ca să ne facă și pe noi buni. Căci numai așa ne putem face părtași la fericirea Lui. Ne putem apropia de El, numai asemănându-ne tot mai mult cu El. De aceea, a pus în noi, chiar prin creație, setea după El sau după bunătate. În Hristos, Dumnezeu a realizat cea mai deplină coborâre la noi, arătându-ne chiar prin această coborâre cel mai înalt grad de bunătate, ca să ne ajute să urcăm și noi veșnic în bunătatea pe care ne-a arătat-o și ne-a făcut-o accesibilă și posibilă, în umanitatea Sa.

Hristos e Izvorul de putere al înaintării noastre în veșnicia bunătății dumnezeiești, nu numai pentru că e Ipostasul divin al umanității, ci și prin faptul că e Ipostasul Fiului lui Dumnezeu Tatăl. Prin aceasta întărește mișcarea umanității spre Dumnezeu ca origine personală supremă a ei, ca Tatăl prin excelență. Hristos e întors, ca Fiu, spre Tatăl, în veșnicia Lui. Lumea a fost creată prin Fiul pentru a-i impune prin El această mișcare spre Tatăl. Această mișcare o întărește și mai mult în umanitate, prin întruparea Lui.

<sup>72</sup> *Ambigua*, cap. 7 b, p. 106.

În Hristos, Cuvântul întărește, și ca Fiu, dependența afectuoasă a umanității de Tatăl. În mod clar și deplin, El imprimă, în umanitatea asumată, în mod accentuat, simțirea Tatălui ca Izvor de iubire și viață. Și, din Hristos, această simțire, evidență și mișcare se imprimă celor ce se alipesc Lui.

Acesta este progresul adevărat, care ridică ființele umane la cel mai înalt grad de frățietate, deci de umanizare, sau ridică creația dincolo de timp în neschimbarea bunătății, care e una cu experiența fericită a nesfârșirii ei. Prin aceasta, omul bun are în sine și primește de la ceilalți o fericire neschimbată, pentru că e nemărginită și totuși veșnic nouă în fericirea nemărginită pe care o dă. Omul are acum nemărginirea bunătății lui Dumnezeu, dar nu de la sine, ci din darul Lui prin Hristos, fapt care constituie și el un motiv de fericire. Aceasta e una cu îndumnezeirea, cu trăirea în lumina plenară a Soarelui existenței iubitoare.

Acesta e adevăratul progres, căci el duce pe om la împlinirea infinită. Un progres care nu duce la această țintă infinită, ci e mereu într-o mișcare neodihnită, nu e un progres propriu-zis, pentru că e unit mereu cu nemulțumirea fără sfârșit. În timpul în care drumul înaintează spre un progres care nu ajunge niciodată la ținta plenitudinii, nu se realizează de fapt niciun progres esențial.

Lipsa de plenitudine ține de însăși esența așa-zis fundamentală. Pot constata aceasta chiar cei ce susțin un timp existent din veci. În el nu s-a făcut un progres în bunătate, care e adevăratul progres. Teoriile reîncarnărilor nu scapă nici ele de această neputință de a ajunge vreodată la stadiul bunătății desăvârșite, din care nu mai trebuie să se miște cele ajunse la ea. Într-un timp care ar dura etern s-ar face

doar progrese în descoperirea unor noi moduri de utilizare a energiilor fizice, care ar sta în cumpănă cu pierderea altor moduri de folosire favorabilă a naturii, și care nu ar elibera pe oameni de nonsensul și tristețea morții, și nu ar avea nicio nădejde a scăpării de ea.

Nu s-ar putea spune nici că ar trebui ca fiecare om să fie totodată și Dumnezeu, ca Iisus Hristos, pentru a dobândi veșnicia. Aceasta ar însemna o multiplicare a ipostasului Fiului, ceea ce ar relativiza iubirea paternă și filială chiar în originea lor supremă, sau ar echivala cu o confundare a persoanelor umane. În orice caz, ar desființa deosebirea dintre Dumnezeu și oameni, în sens panteist, și Hristos nu ne-ar aduce nimic, nici scăparea de moarte.

Nu s-ar putea spune nici că firea umană asumată în Fiul lui Dumnezeu, neavând un ipostas propriu, nu e o umanitate deplină. Numai o fire umană asumată în unicul Fiu al lui Dumnezeu, ca umanitate a Ipostasului Lui, a atins suprema înălțime fără să se slăbească trăirea Lui ca Dumnezeu în autenticitatea și deplinătatea Lui, dându-se totodată cea mai înaltă valoare și actualizarea firii omenești. Fiul lui Dumnezeu, ca Cel prin Care s-a creat firea umană după chipul Lui de Fiu în relație cu Tatăl, poate valorifica, în calitate de Ipostas al ei, toate potențele puse de El în ea prin creație, actualizând toată capacitatea firii umane de mediu al deplinei manifestări a Fiului lui Dumnezeu Tatăl – ca și chip străveziu și intermediar între umanitate și dumnezeire –, umanitate deplină, dar neînghițită de dumnezeire. Dacă ipostasul este forma concretă de realizare a firii, Ipostasul divin al Fiului este nu numai actualizarea deplină a firii dumnezeiești, ci și actualizarea deplină a firii omenești, ea având dinainte de veacuri, ca și chip al ei, firea



umană ipostaziată virtual în Ipostasul Lui. Prin aceasta, El are capacitatea de a da existență reală firii umane în Ipostasul Lui și poate actualiza, în această calitate, potențele ei la maximum, fără să o scoată din aceste potențe specifice ei, căci îi dă existență nu scoțând-o din Sine, în sens monofizit, ci luând-o din umanitatea creată de El, prin nașterea din Fecioară.

Negrăita cinste pe care a dat-o Dumnezeu umanului s-a arătat nu numai în faptul că l-a făcut fire a Ipostasului Fiului Său, ci și prin faptul că El s-a făcut Ipostasul lui; nu numai prin faptul că l-a îndumnezeit, ci și prin faptul că S-a înomenit El însuși. Căci, rămânând „Dumnezeu desăvârșit (deplin), S-a făcut și om desăvârșit”, pogorând la trăirea umanului, fără să înceteze a fi Dumnezeu. Dumnezeu a trăit limitările mele, durerile mele, simțirile mele, a putut coborî la trăirea lor. Și a rămas în veci în trăirea ca om, fără să înceteze a fi Dumnezeu. Au conviețuit în El amândouă felurile de stări. Avem în aceasta un paradox de negrăit. Nemărginitul S-a făcut ipostas al mărginitului, dar arătând prin el nemărginitul. Umanul asumat nu l-a copleșit de dumnezeirea Sa, nu l-a trăit într-o generalitate abstractă, ci în forma concretă căpătată prin ipostazierea în El ca Dumnezeu, deosebită de forma concretă pe care o primește umanul în alte persoane (o spune aceasta Sfântul Teodor Studitul). Dar deosebirea lui Hristos, ca om concret, de ceilalți oameni concreți stă în faptul că are în concret calitățile bune ale tuturor oamenilor, sau că e om pentru toți, putând întări orice calitate bună a oricărui om, sau făcându-Se tuturor toate ca un om pentru toți oamenii, înțelegător al tuturor, apropiat de toți, cum nu e nici un alt om. Într-atât cinstește Dumnezeu fiecare faptură umană, încât Se face El

însuși făptură umană ca ele, și prin aceasta oamenii trăiesc comuniunea cu Dumnezeu în mod plinar. Fiul lui Dumnezeu trăiește existența umană, iar umanitatea Sa trăiește existența dumnezeiască. Hristos nu trebuie să părăsească firea umană pentru a trăi infinitatea divină.

Fiul lui Dumnezeu Se face om cu adevărat, fără a înceta să fie și Dumnezeu. Dar tocmai prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu poate realiza un dialog cu frații Săi întru umanitate, putându-le ajuta să ajungă la actualizarea firii lor la nivelul la care a ridicat El firea Sa omenească, dar și la nivelul de parteneri ai Săi, ca Fiu al lui Dumnezeu. Toți oamenii care vor sunt ridicați prin aceasta la nivelul comuniunii cu El, Care e și om și Dumnezeu, prin identitatea ființei Lui umane cu a lor. Hristos vorbește cu ei omenește, dar le comunică prin vorbirea Lui nu numai gândurile și simțirile Lui omenești cele mai înalte și mai curate, ci și puterea și dragostea Sa dumnezeiască nepuizabilă, mai presus de orice formulare exactă prin cuvinte. S-a coborât la ei ca om, dar i-a ridicat prin aceasta la Sine ca Dumnezeu.

Dacă ar înceta puțința înmulțirii persoanelor speciei umane, umanitatea n-ar mai exista ca fire în multiple ipostasuri umane, deci s-ar anula și calitatea lor de partenere ale Fiului lui Dumnezeu Cel întrupat, Care e vârful de Care suntem noi legați și spre Care aspirăm. De aceea, Dumnezeu a lăsat ca oamenii să se și înmulțească, chiar după păcat, punând în om puteri prin care se poate coplesi voluptatea actului de concepere, pentru a ajunge la spiritualizarea legăturii între soț și soție. Dar acestea se întăresc în lumina unui rost clar al lor în Hristos. Acestea au ca premisă deschiderea firii umane a lui Hristos și, prin ea, și a celorlalți oameni spre Modelul lor suprauman. Căci firea

divină nu e străină firii umane, ci e existența plenară a umbrei de existență creată care e firea umană. Iar umbra nu poate exista decât în legătură cu existența consistentă a cărei umbră este și, ca atare, e conștientă, dornică și capabilă să comunice cât mai mult cu Modelul ei consistent și prin Sine existent.

Umanitatea care aspiră prin fire spre tot mai multă existență, cu cât are mai mult din ea, cu atât e mai ferm în existență, iar existența e una cu binele. Existența e un bine, iar în bine se experiază în modul cel mai indubitabil și mai mulțumitor existența. Binele pornit de la o persoană întărește în existență pe alta. În Hristos, în Care umanul e ținut în unitatea neclintită cu divinul, prin faptul că e ținut în Ipostasul divin, umanul își atinge nu numai culmea binelui în forma proprie lui, ci și neclintirea în bine, iar prin aceasta și neclintirea în iubire. Dacă firea umană nu și-ar primi existența în Ipostasul divin, ea nu ar ajunge la această culme și neclintire a iubirii, deci umanitatea în general nu ar putea ajunge cândva la culmea iubirii. Astfel, în unitatea ipostatică a lui Hristos, nu numai firea umană și-a atins culmea existenței și a binelui, culmea ei de putere veșnică și neschimbată în bunătate, ci și firea divină și-a putut arăta în altă formă, în formă umană, prin darul făcut umanității, puterea culminantă și neschimbătoare în bunătate și iubire, atât cât și așa cum o poate arăta prin făptura umană, înțelegând prin neschimbabilitate nu o rigiditate, ci neputința ieșirii din comuniunea vie cu alții, echivalentă cu o neînțetată mișcare a autodăruirii desăvârșite. Iar aceasta nu e decât readucerea firii umane la starea ei adevărată, așa cum a fost cugetată de Dumnezeu, stare pe care o poate avea în comuniunea strânsă cu Izvorul neschimbabil și supraplin



al vieții sau al binelui. E o comunicare la care firea noastră nu mai putea fi readusă decât prin primirea ei în Ipostasul Fiului lui Dumnezeu, în care a putut învinge, unită cu firea dumnezeiască, toate cele contrare. Aceasta o spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Iar tăria puterii atotcovârșitoare Și-a arătat-o (Cuvântul lui Dumnezeu) dăruind neschim-babilitatea prin toate cele contrare suferite de El. Căci dăruind firii, prin pătimiri, nepătimirea, prin osteneli, odihna, și prin moarte, viața veșnică, a restabilit-o iarăși, înnoind prin privațiunile Sale trupești deprinderile firii și dăruindu-i acesteia, prin întruparea Sa, harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea.”<sup>73</sup>

„Împlinirea” (umplerea) timpului constă deci, pe de o parte, în extrema coborâre a lui Dumnezeu la fapăturile Lui temporale, iar pe de alta, în extrema înălțare a fapturilor temporale la veșnicia divină, fără să anuleze din ele, cât sunt pe pământ, temporalitatea trăită. Astfel, extrema coborâre e totodată extrema manifestare a iubirii și a puterii pozitive pe care iubirea Lui o are în Sine. Dacă crearea lumii temporale din nimic este prima coborâre minunată a lui Dumnezeu cel veșnic și iubitor la relația cu ceea ce nu este El, dar e adus la existență de El, asumarea vieții temporale a fapturii de către Dumnezeu este desăvârșirea primei coborâri, fiind un pas mai departe și consecvent al aceleia, deși nu impus lui Dumnezeu de vreo necesitate. Acum temporalitatea nu mai rămâne proprie fapturii deosebite de Dumnezeu, sau fapătura nu mai rămâne închisă în temporalitatea care o descompune treptat, ci Dumnezeu însuși își face proprie temporalitatea fapturii și chiar ființa

<sup>73</sup> Răspunsuri către Talasie, 61, *Filocalia*, III, p. 383.



ei temporală, creată de El din nimic. Mai jos nu poate coborî Dumnezeu la făptură. E suprema iubire arătată făpturii și suprema prețuire acordată timpului folosit de ea, pentru urcarea spre El. E „împlinirea” culminantă a timpului și a vieții temporale de către Dumnezeu. Dar, nerenunțând la eternitatea Lui, ridică timpul în ea; însă fără să-l anuleze. Cel etern își asumă timpul nostru, nu renunțând la eternitate, ci dând semnificație și valoare veșnică celor trăite în timp, în mod potrivit eternității, care le face demne de durată veșnică. Prin aceasta arată legătura între ambele, arată valoarea timpului pentru veșnicie, arată timpul ca slujitor al eternității, deși nu în mod necesar, ci prin libertatea persoanelor umane; arată cele bune, săvârșite în timp, capabile de o valoare și durată veșnice.

Dacă n-ar exista decât o desfășurare nesfârșită de timp, Dumnezeu cel etern ar rămâne despărțit total de el, și nu s-ar putea vedea timpul ca fiind creat de Dumnezeu, ci Dumnezeu ar fi fără nicio putere asupra lui, într-un dualism de neînțeles. Numai legat de eternitate, creat de Dumnezeu cel etern și slujind Lui sau făpturilor să ajungă la El, prin cele bune săvârșite în timp, timpul trecător capătă o valoare veșnică, o adâncime ineputabilă, pentru că acelea rămân legate de făptura care e creată ca să treacă prin timp, dar leagă totodată făptura de Dumnezeu, făcând-o capabilă să ajungă, cu ajutorul celor făcute în timp, în veșnicie. Omul nu e făcut pentru un timp trecător, ci pentru veșnicie, timpul servindu-i numai ca drum spre veșnicie. Valoarea timpului ca drum spre veșnicie a arătat-o Însuși Dumnezeu, asumând viața în timp, deci o viețuire trecătoare în timp. Faptul că Fiul lui Dumnezeu, prin asumarea firii create a asumat timpul acesteia, a dat vieții noastre o valoare

veșnică. Faptul întrupării Lui dă celor săvârșite de El în timp, dar și celor săvârșite de noi, o semnificație veșnică. Pentru un singur ceas de osteneală, Dumnezeu ne dă ferircirea veșnică. Nu ne cere eforturi sau pătimiri prelungite, până a nu le putea suporta, ci ne cere foarte scurte oboseli și răbdări pentru veșnice bucurii. Clipa temporală capătă o valoare veșnică. Dar aceasta ne cere și o intensă responsabilitate și atenție pentru orice clipă. Eforturile și pătimirile de o clipă se imprimă veșnic în ființa noastră, ceea ce arată adâncimea ei, din care nu se mai șterge nimic, pentru veșnicie. Numai căința noastră, făcută tot în timp, poate șterge urmele veșnice ale faptelor noastre rele din ființa noastră. Dumnezeu cel întrupat, dând faptelor Sale – săvârșite ca om, o singură dată în timp – o valoare veșnică, a dat această valoare și faptelor tuturor fraților Săi întru umanitate. Dar faptele Sale în timp ca om au o valoare veșnică pentru că sunt fapte desăvârșit bune și de aceea mântuitoare ale oamenilor, pentru veșnicie, adică fapte de susținere, sporire și adâncire a existenței persoanelor pentru veci. De aceea și faptele noastre în timp, asemănătoare faptelor Lui, au o valoare veșnică, pentru că promovează existența noastră ca persoane pentru veci, întrucât ne deschidem prin ele lui Dumnezeu – Izvorul vieții fără sfârșit. Orice faptă bună, și ca atare îndreptată spre Dumnezeu, afirmă două valori: pe Dumnezeu și persoana umană, punându-le în legătură. De aceea, orice astfel de faptă are o valoare veșnică. Binele se arată și prin aceasta ca mod de susținere și adâncire a existenței, sau ca mod de existență prin excelență.

Legătura persoanelor și a faptelor bune cu Dumnezeu a luat, după întruparea lui Hristos, caracterul legăturii acestor fapte cu Hristos și cu faptele Lui mântuitoare:

„Și întru această voință suntem sfințiți prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, o dată pentru totdeauna. Și orice preot stă și slujește în fiecare zi și aduce aceleași jertfe de multe ori, ca unele care niciodată nu pot să înlăture păcatele. Acesta, dimpotrivă, aducând o singură jertfă pentru păcate a șezut în vecii vecilor de-a dreapta lui Dumnezeu... Căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la veșnica desăvârșire pe cei ce se sfințesc” (Evrei 10, 11-14).

Numai ceea ce face bun persoana pentru altă persoană are urmare fericită în veșnicie. Cu atât mai mult jertfa trupului ei, care e jertfă de sine, are urmare veșnică bună. Jertfa trupului personal al Fiului lui Dumnezeu are urmare deplin mântuitoare pentru toți oamenii, căci e jertfa trupului Fiului lui Dumnezeu, imprimată în acesta pentru veci, prin ea revărsându-se spre oameni o bunătate nemărginită.

Persoana câștigă veșnicia într-o clipă, când folosește acea clipă pentru o dăruire totală, din credința în consecința veșnică a acelei dăruiri. Dar oamenii nu pot folosi astfel clipa decât prin credința în Hristos și prin puterea jertfei Lui. Valoarea aceasta o are dăruirea persoanei, pentru că ea este realitatea cea mai valoroasă de pe lume, valoarea nepieritoare. Numai dând ceva de valoare veșnică, persoana câștigă veșnicia. Aceasta a făcut-o Hristos mai mult decât oricine, dăruindu-Se pe Sine ca valoare eternă – valoare mai mare decât a oricărui om – prin jertfă, în care a renunțat la viața în timp, trecând imediat la veșnicia umanului Său, ca izvorător de viață veșnică pentru toți.

Pe de altă parte, jertfa te unește cu cei pentru care te jertfești, dacă și ei voiesc. Cu atât mai mult Se unește Hristos cu toți oamenii trăitori în timp, pentru care a adus jertfa desăvârșită. Prin aceasta le dă și lor veșnicia și astfel

dă valoare veșnică și faptelor pe care le săvârșesc și ei din puterea jertfei Lui. Pentru faptele săvârșite sau ne-săvârșite în timp, unii vor avea viața veșnică, alții osânda veșnică. Căci prin ele s-au unit sau nu s-au unit cu Hristos însuși, devenit om ca ei, dar aflător în veșnicia în care îi atrage și pe ei, prin faptele lor asemănătoare (*Matei 25, 31-46*).

Întâlnirea eternității lui Dumnezeu cu timpul făpturii, care o umple de Dumnezeu, nu e decât dialogul iubirii ridicate la desăvârșire. Dumnezeu se dăruiește întreg făpturii temporale, pentru că ea e creată pentru veșnicie. Prin această dăruire, Dumnezeu primește în Sine pentru veci conținutul ce se câștigă în timp, și făptura, deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei, sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui, sau își vede conținutul ei temporal umplut de eternitate. Se realizează între ele o *perihoreză* (interioritate reciprocă), fără să se anuleze.

În aceste sensuri trebuie să se „împlinească” timpul de către Dumnezeu Cuvântul, întrucât prin sine însuși nu e o realitate împlinită, satisfăcătoare, sau capabilă de împlinire. El devine „timp împlinit” întrucât intră în veșnicie, sau e înălțat în veșnicia lui Dumnezeu. Dacă timpul nu s-ar împlini prin Fiul lui Dumnezeu făcut om și dacă n-am crede că El e Dumnezeu, în Care timpul s-a împlinit pentru El și se va împlini și pentru noi, am rămâne profund nemulțumiți de insuficiențele lui. Simpla credință că vom scăpa de aceste insuficiențe prin înviere le dă un sens și ni le face suportabile, știind că nu ne vom topi ca persoane în esența inconstentă.

Dar timpul are această trebuință de împlinire nu numai pentru că manifestă o tensiune pe care nu și-o poate



satisface singur, ci și pentru că decăzuse, pentru mulți oameni, de la această năzuință, fiind el însuși socotit veșnicia. De aceea, pregătirea „împlinirii” lui de către Logosul divin și „împlinirea” lui prin intrarea în el a Logosului divin prin întruparea Lui, adică prin trup, e și o ridicare a lui dintr-o stare în care nu mai înainta spre veșnicia adevărată, în urma căderii din legătura cu Dumnezeu cel veșnic.

Pentru aceasta a trebuit nu numai ca Însuși Ipostasul divin să Se facă, din proprie inițiativă, și ipostas al umanului, adică să și-l ia din Fecioară, ci și ca umanul luat din această Fecioară să aibă și o altă curăție decât neconceperea Lui din unirea pasională dintre bărbat și femeie. Căci înălțarea umanului asumat la neschimbarea, adică la desăvârșirea în bine, trebuia să se facă nu numai ca față de un obiect, ci și cu conlucrarea lui. Dar acest fel de uman nu și-l putea forma Ipostasul divin decât dintr-o femeie care, pe lângă calitatea de Fecioară, trebuia să fie curată de orice gând contrar lui Dumnezeu, sau să fie prin toate gândurile ei dăruită lui Dumnezeu.

De aceea, omenirea a fost pregătită, prin Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, spre „plinirea vremii” potrivită venirii Lui, nu numai prin sensibilizarea superioară a umanului spre înțelegerea lui Dumnezeu ca Cel ce coboară, ci și prin conducerea umanului la un vârf de curăție, în care să nu poată suferi să cugete nimic contrar lui Dumnezeu sau Binelui. Coborârea extremă a lui Dumnezeu din iubire trebuia să fie întâmpinată de primirea Lui de către făptura creată, prin extrema ei înălțare spre El din iubire.

Desigur, acest vârf presupune calitatea de Fecioară a celei care naște pe Cel care vrea să Se nască din ea, deși

acest vârf e mai mult decât atât. De aceea, vom încerca în cele următoare să le înțelegem pe amândouă ca fiind una: pregătirea atotneprihănitei Fecioare pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu din ea.

#### **4. Nașterea Fiului lui Dumnezeu, ca om, din Sfânta Fecioară**

Nașterea Fiului lui Dumnezeu, ca om, din Fecioară înseamnă că El însuși S-a făcut om și aceasta nu pentru Sine, dintr-o necesitate proprie, ci pentru oameni, deci nu pentru a câștiga El ceva din aceasta, ci pentru a-i ajuta pe ei, prin coborârea Lui la ei din iubire. Fiul lui Dumnezeu nu Se putea face om supunându-Se legii firii după care sunt născuți oamenii, fără să fie întrebați, sau fără să se hotărască ei în prealabil pentru această naștere. El Se face om în mod liber, din proprie hotărâre, nu e făcut. Aceasta pentru că El exista înainte ca Dumnezeu. Dacă cineva ar afirma că ar fi putut accepta să Se nască precum un om, supunându-Se legii generale a nașterii oamenilor după păcat, în mod voluntar, se va răspunde că El nu putea admite cu voia să aibă ca act al conceperii Sale ca om actul pasional obișnuit al conceperii celorlalți oameni după păcatul strămoșesc, act care și-ar fi lăsat urma în El. Căci, născându-Se astfel, cum ar fi putut elibera de păcatul strămoșesc, imprimat în om și prin această pasiune, pe ceilalți oameni, dacă El însuși S-ar fi conceput cu acest păcat moștenit de la înaintași? Voind să Se facă om, dar și să ne elibereze de păcat, trebuia să fie de

la început ferit de acest păcat, sau să aducă cu Sine de Sus puterea de a Se face om printr-o concepere ferită de pasiunea împreunării trupești dintre bărbat și femeie. Nefiind făcut om prin această împreunare, ci făcându-Se El însuși, ferește de păcat firea umană de la început. Dar nu se putea face aceasta decât numai dacă Cel ce Se făcea om era Dumnezeu. Căci numai Dumnezeu poate elibera de păcat, odată ce lipsa de păcat vine din unirea cu Dumnezeu.

Trupul pe care Și-l ia Cuvântul dumnezeiesc din Fecioara, când Se face om, este semnul și mijlocul extremei Lui coborâri iubitoare la om. Dar El nu poate lua un astfel de trup decât dintr-un trup care s-a făcut și el semn și mijloc al iubirii extreme față de Dumnezeu. Căci nu se poate să nu se vadă legătura trupului asumat de El cu trupul Maicii Lui. Cuvântul a voit să facă din trupul Lui un mijloc al manifestării iubirii Lui extreme ca om față de Dumnezeu și al iubirii Sale extreme ca Dumnezeu față de oameni. Dar trupul acesta s-a format din sângele trupului străbătut de simțirile Maicii Sale și a rămas într-o legătură cu el. „Cele ale firii Maicii subzistă așa de mult în Unul-Născut, că El e cunoscut nu numai din însușirile dumnezeiești ale dumnezeirii, ci, la fel, și din cele ale Maicii. De aceea, precum Fiul, fiind de o fire și unit în chip natural cu Tatăl prin locuirea și viețuirea în Acela tot așa de mult ca și în Sine, are și trupul propriu împreună bucurându-se de acele bunătăți negrăite și mai presus de înțelegere, la fel, fiind co-natural după trup cu Maica Sa, prin legătura dragostei naturale și voluntare mai presus de fire și voie, este în ea tot așa de mult ca și în Sine prin suprafirescul dragostei. De aceea, are și dumnezeirea proprie nu numai drept cauza și dătătoarea acestei iubiri, ci și părtașă la ea din pricina unirii ipostatice,

așa încât Același are, și cu Tatăl și cu Maica, această negrăită petrecere, reciprocă unire și bucurie.”<sup>74</sup>

Unirea lui Hristos cu Maica Lui, după firea omenească, este mai intimă decât unirea cu ceilalți oameni. El este într-o unire nemijlocită cu ea, pe când cu ceilalți oameni este într-o unire mijlocită, într-un fel, prin ea. Dialogul Lui cu ea e primul dialog cu o persoană umană și e cel mai intim. Maica Îl iubește ca nici un alt om și El își iubește Maica mai mult ca pe orice om. El iubește pe oameni pentru că vede în ei înrudirea lor cu Maica Sa și simte în iubirea Maicii Sale dulceața iubirii omenești. Culmea iubirii Lui față de oameni s-a întâlnit în Maica Lui cu culmea iubirii omenești față de El. Maica Lui a fost și pregătită, dar a și contribuit la „plinirea vremii” în întâlnirea Fiului lui Dumnezeu cu umanitatea în umanitatea Lui luată din ea și, prin aceasta, în suprema iubire dintre El și ea. Însă nimeni n-a putut simți ca ea nici iubirea Lui față de Tatăl și nici față de oameni. Nimeni n-a simțit ca ea pornirea Lui de jertfă plăcută Tatălui și durerile suferite de El pe cruce pentru oameni. Ea e prima creatură umană care s-a asociat Lui, în gradul cel mai înalt, în această iubire față de oameni, care a mers până la jertfă. Totuși, El a rămas Izvorul acestei iubiri, iar durerea ei a fost în mod direct și primordial durere pentru El.

Intrucât, în Fecioara, lucrarea de formare a trupului Cuvântului nu e începută de bărbat, ci de Cuvântul însuși și El o și continuă, Fecioara nu e numai Maica Lui, ci și Mireasa Lui. Are astfel o îndoită iubire în Ea. Ea se face Maica Creatorului, dar numai pentru că se face Mireasa Lui și crede că El a iubit-o așa de mult, încât a binevoit să Se facă Mirele ei.

<sup>74</sup> TEOFAN AL NICEII, *Cuvânt despre Maica Domnului*, cap. XIII.



Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu s-a referit la ea, pregătind-o nu numai prin unele Prorocii, ci și prin fapte minunate și prin simbolurile prin care a susținut și călăuzit poporul Israel, în general. *Acatistul* închinat ei în cultul Bisericii, referindu-se la Ea, vede ca niște umbre ale adevărului: *marea* în care a fost înecat Faraon, *piatra* din care a izvorât apa vieții, *stâlpul de foc*, care conducea spre pământul făgăduinței, *mana* care ținea loc de *pâine*, chiar *pământul făgăduinței*, care încă nu era Împărăția reală a cerurilor, țara în care curge *lapte și miere*<sup>75</sup>.

Având, ca și Creator și Călăuzitor al ei, făptura conștientă în legătură cu Sine, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu o ridică în intimitatea supremă cu Sine, în persoana Fecioarei, făcând-o Maică a Sa și pe Sine făcându-Se din ea Fiu al Omului și Subiect al umanității asumate din ea, ca să o despartă definitiv de păcat. De această dată El nu lasă umanitatea să existe și să subziste în subiectul ei propriu, ci îi dă existență în El însuși ca Subiect, sau Se naște El însuși ca Subiect al ei, sau Se face El însuși om, ca Fiu al unei purtătoare a umanității. Fiind prototipul chipului Său, unește cu Sine ca prototip și chipul, sau Se face prototipul însuși al chipului Său.

Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Cel ce spune că întruparea s-a făcut prin asumarea trupului, salvează și existența dinainte de veci a lui Dumnezeu Cuvântul, dar mărturisește în chip bincredincios și întruparea Lui voită și liber hotărâtă în timp.”<sup>76</sup> El împlinește prin aceasta, în mod liber, planul dinainte de veci al eliberării firii noastre de păcat.

<sup>75</sup> *Acatistul Buneivestiri*, Icosul al VI-lea.

<sup>76</sup> PG 91, 530.

S-ar putea întreba cineva: Dar dacă firea Lui omenească e eliberată de păcat, prin faptul că primește existența ei în Subiectul divin, mai este aceasta o eliberare a omului adevărat de păcat, dacă omul e o fire care-și are propriul ei subiect? Am văzut însă că Subiectul divin, în Care e primită să subziste firea umană, în cazul lui Hristos nu e contrar subiectului uman, și ca atare S-a putut face și subiect uman și prin aceasta poate realiza comuniunea cu subiectele umane, dacă acestea voiesc, dar păstrează în această comuniune și calitatea de Subiect divin, putând astfel să comunice și umanității subiectelor umane obișnuite eliberarea de păcat pe care a imprimat-o umanității Sale. Subiectul dumnezeiesc Se face Subiectul firii umane pentru că, în ultimă instanță, El e la temelia existenței ei.

Fiul lui Dumnezeu Se naște ca om liber de păcat din proprie inițiativă, pentru că există ca Ipostas divin când Se naște ca om. El nu e născut ca om, fără să existe înainte de aceasta. De aceea, Își ia El însuși umanitatea Sa, sau Și-o formează, însă nu din nimic, ci din umanitatea existentă. Amândouă acestea înseamnă că-Și ia umanitatea dintr-o Fecioară, dar că El își asumă umanitatea ca Unul mai presus de ea, dar coborându-Se la ea, făcându-Se Subiect al ei, ca să o ridice din starea în care ea venea la existență ca persoană de sine în ceilalți oameni.

Hotărându-Se dinainte de veci să fie și Subiect al umanului, care e după „chipul” sau „umbra” firii Sale divine, Cuvântul lui Dumnezeu rânduiește din veci o Fecioară, pentru a Se naște din ea ca om din inițiativa Lui, arătând și în aceasta libertatea Lui față de legea căreia s-a supus firea noastră. El pune, dinainte de veci, timpurile în slujba împlinirii planului de întrupare a Sa din Fecioară, pentru

ca să Se poată naște din ea într-un mod mai presus de legea obișnuită, adică nesupus păcatului, spre eliberarea umanității de îngustimea vieții păcătoase și spre unirea ei cu înălțimea, adâncimea, lățimea și lărgimea vieții în Dumnezeu, întâi în El și, prin comunicarea cu El, în toți cei ce se vor alipi Lui (*Efesenii* 3, 18).

Ipostasul divin, voind să-Și asume în mod liber firea umană, n-a putut să o ia într-o formă supusă păcatului, ci curățită de păcat. Făcându-Se om în mod liber, această libertate nu înseamnă însă o stăpânire asupra omenității ca asupra unui obiect. Lucrul acesta ar fi fost posibil numai dacă umanul s-ar fi constituit ca străin de El. Prin întrupare Însuși Cuvântul devine om, dar în Ipostasul divin liber umanul nu poate deveni rob. De aceea spune Sfântul Maxim Mărturisitorul că El a asumat firea noastră „fără pasivitate”<sup>77</sup>. E drept, Cuvântul lui Dumnezeu a luat firea noastră cu afectele ireproșabile de pe urma păcatului strămoșesc, ca oboseala, trebuința de hrană, și supusă durerilor și morții. Dar, în faptul că ele țineau de o fire asumată liber, El avea totodată conștiința că le suportă numai pentru a le birui prin răbdare și, în acest sens, avea chiar în firea umană o libertate potențială față de ele, libertate care avea puterea de a fi actualizată mai ales în baza faptului că era firea Ipostasului divin făcut Subiect al firii umane și al afectelor ei, dar lucrător în acord cu aspirația ei de a birui aceste afecte prin răbdare. Căci dacă nu le-ar fi putut birui și ea însăși suportându-le, ci ar fi fost ferită de ele prin puterea dumnezeirii, n-ar fi devenit cu adevărat stăpână asupra lor, sau mai tare ea însăși ca ele. Prin aceasta

---

<sup>77</sup> PG 91, 532.

Hristos aduce o împlinire a aspirației firii spre biruința asupra afectelor și spre o libertate actualizată față de ele, stări de care ne face parte și nouă prin alipirea noastră la El ca om și prin comuniunea cu El.

Această tărie a firii umane asumate față de ele i-a venit chiar din faptul că a fost asumată de El în deplină libertate, prin aceasta întărind și în ea libertatea; dar i-a venit și din faptul că Și-a format-o într-o Fecioară care a rezistat în tot timpul – desigur și cu ajutorul Lui dinainte de întrupare – păcatelor personale, sau a stăruit tot timpul în legătură cu El. Ridicarea ei la acest nivel spiritual s-a datorat și pregătirii ei din partea Lui, dar și efortului ei. În acest sens, „plinirea vremii” s-a realizat și prin ea, sau de Dumnezeu cu împreuna ei lucrare. Părinții Bisericii socotesc că ea a fost înălțată nu numai la culmea umanității, ci și a cetelor îngeresti, adică a întregii creații. Teofan al Niceii spune: „Cum nu s-ar numi mai presus de toți îngerii cea lăudată de noi ca podoaba îngerilor..., cea care a adus zidirii întregi nu doar cuvinte și vreun sfat dumnezeiesc, cum au adus îngerii și Prorocii, ci pe Însuși Cuvântul ipostatic Cel unic și Unul-Născut al lui Dumnezeu, Care rămâne în veci, pe Cuvântul cel bun pe Care L-a scos dinainte de veacuri din Sine inima părintească, rodul, fătul și pecetea Marii Minți... pe Care L-a dat în chip nematerial îngerului și aducătorului Lui, adică Preasfintei Fecioare, căci S-a îngroșat în Aceasta și a luat formă în trupul din ea asemenea unui glas articulat în organele vocale, și prin ea S-a vestit ca orice sunet și S-a făcut vizibil întregii zidiri și a arătat nu vreun chip parțial al lui Dumnezeu, potrivit pentru vreo generație, ci... capătul din urmă, pentru care s-au întemeiat toate.”<sup>78</sup>

<sup>78</sup> *Cuvânt despre Maica Domnului*, cap. VI.



Dar la împlinirea întrupării Fiului lui Dumnezeu, printr-o supremă întâlnire și conlucrare a Maicii cu Fiul ei, a participat și Duhul Sfânt. Căci tot ce se face de Dumnezeu în creație se face de El ca Treime căreia Îi este proprie iubirea, adică de Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, sau cu „suflarea” Acestuia. Dacă Fiul și Cuvântul constituie modelul ontologic al creaturilor care își iau existența prin El de la Tatăl, Duhul e viața lor.

Această conlucrare își pune pecetea mai vădită în crearea făpturilor conștiente. *Facerea* ne spune că Dumnezeu, luând prin Cuvântul țărână din pământ, a creat trupul lui Adam, iar „suflând în fața lui suflare de viață (prin Duhul) s-a făcut omul cu suflet viu” (2, 7). Acestea nu sunt două acte succesive, ci simultane. Ele arată cum persoana creată vine la existență prin toate Persoanele divine. Iar simultaneitatea se vede mai clar în aducerea Evei la existență, cu trup și suflet deodată, din Adam. Forma primită de trupul lui Adam și al Evei nu există anterior sufletului, ci, prin însuși sufletul suflat prin Duhul, trupul ia forma lui. În însăși forma trupului se arată prezența lucrătoare a sufletului. Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi nu-și aduc lucrarea în mod separat, ci deodată, căci omul ca persoană e opera iubirii întregii Sfintei Treimi. Urmașii lui Adam de după cădere sunt și ei creaturi ale lucrării simultane a Tatălui prin Cuvântul și Duhul. Dar sufletul, ca suflare a Duhului în momentul conceperii lor, e slăbit de păcat, ca urmare a slăbirii legăturii omului cu Dumnezeu. Totuși, ceea ce se ia din părinți ia forma persoanei unice, prin suflarea Duhului în momentul conceperii ei din „pământul” părinților.

În cazul Fecioarei, „pământul” e trupul ei refăcut în curăție, deci profund înduhovnicit prin penetrarea lui de

Duhul Sfânt. Ea e „țarina mănoasă”, „brazda care dospes-te înmulțirea milelor”<sup>79</sup>. E țarina redevenită roditoare prin puterea lucrătoare în ea a Duhului Sfânt și de viață Făcător.

Rodnicia firii umane se reface în ea prin lucrarea Duhului Sfânt, fără să fie necesară sămânța bărbatului, cum n-a fost necesară femeia la scoaterea Evei din Adam, sau cum la început Cuvântul a adus la existență pe Adam și Eva, ca două chipuri distincte ale Lui, prin conlucrarea Duhului ce le-a dat viață. Aceasta se face și la noua creație a omului, când Cuvântul începe să ia din Fecioară chipul lui uman și, simultan, Duhul îi insuflă sufletul viu, contribuind la conceperea Fiului ca om. Dar acum umanul nu e conceput și format ca un ipostas de sine, ci în Ipostasul Cuvântului. Simeon Metafrastul afirmă în general, urmând Evangheli-ei Sfântului Luca (2, 35), lucrarea comună a Celor trei Persoane dumnezeiești la conceperea Fiului ca om, spunând: „Doamne, Cel ce singur ești curat și fără stricăciune, Care, pentru negrăita milostivire a iubirii de oameni, ai luat firea noastră din curatele și fecioreștile sângiuri ale celei ce Te-a născut pe Tine mai presus de fire, cu venirea dumnezeiescului Duh și cu bunăvoința Tatălui Celui de-a pururi veșnic”<sup>80</sup>.

Sfântul Maxim Mărturisitorul confirmă cele spuse de noi în rândurile de mai sus. Dar el pune biruirea morții într-o dependență de conceperea, lipsită de voluptate, a Domnului ca om din Fecioara. Fără nașterea din Fecioara, Hristos n-ar fi biruit moartea. N-ar fi fost o naștere liberă a unui om capabil să fie mai tare decât toate cele care sunt

<sup>79</sup> *Acatistul Buneivestiri*, Icosul al III-lea.

<sup>80</sup> *Ceaslov*, „Rânduiala Sfintei Împărtășiri”, Rugăciunea a treia în-ainte de Sfânta Împărtășanie.

mai tari decât omul. „Căci Cel ce – din cauza facerii primului Adam – a primit să Se facă om nu a refuzat să Se nască din pricina căderii aceuia, acceptând facerea ca pogorâre, iar nașterea, ca golire de bunăvoie (*chenoză*) în favoarea celui osândit. Facerea L-a adus la identitatea cu omul de la început (prin suflarea de viață dătătoare), din care luând «după chipul» ca om (prin Duhul – *n.n.*), a păstrat libertatea nepierdută și nepăcătuirea nepătată; prin naștere a îmbrăcat, la întrupare, asemănarea cu omul stricăciunii, întrucât a luat chipul de rob și a suferit ca un vinovat Cel ce era fără păcat, ca să Se supună cu voia acelorași afecte (pătămiri) naturale ca și noi, afară de păcat..., purtând în Sine prin părțile amândurora pe primul Adam nemicșorat. Căci, acceptând prin pogorâre facerea lui Adam (dinainte de cădere), și deci luând la zămislirea (la conceperea) Sa prin insuflare, în chip natural, nepăcătoșenia, nu a luat și nesticăciunea. Iar din nașterea sub osânda de după cădere luând, prin umilirea Sa de bunăvoie (prin *chenoză*), în chip natural, caracterul pătimitor (afectele), nu a luat și păcătoșenia. Și astfel Se face un nou Adam, primind aceeași facere afară de păcat și suportând aceeași naștere unită cu suferința. Căci împletindu-le desăvârșit în Sine pe amândouă între ele, prin comunicarea reciprocă între amândouă părțile, le-a tămăduit cu putere pe una cu alta, prin lipsa în Sine a consecinței extreme a fiecăreia. Celei dintâi și cinstite i-a făcut-o mântuitoare și înnoitoare pe cea de a doua, cea umilită, iar celei de-a doua i-a făcut-o susținătoare și tămăduitoare pe prima. Iar extreme numesc: a facerii, care e cea dintâi și cea cinstită, nesticăciunea, ca urmare a nepăcătoșeniei; a nașterii, care e cea de-a doua și cea umilită, păcătoșenia, ca una ce e unită cu patima și stricăciunea. Acestea



neprimindu-le Mântuitorul..., dar primind cele ce sunt din pricina lor, a făcut nașterea salvatoare a facerii, reînnoind prin patima (afectul) ce ține de ea, în chip minunat, nestricăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoare a nașterii, sfințind prin nepăcătoșenia ei nașterea supusă patimii. Astfel, facerea a salvat cu desăvârșire rânduiala firii prin creare... și a salvat cu totul nașterea (originea prin naștere), căreia îi era supusă firea din pricina păcatului, ca să nu mai fie stăpânită de modul provenirii prin curgerea seminței, asemenea celorlalte viețuitoare de pe pământ.”<sup>81</sup>

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește mai clar despre biruirea morții de către Hristos în toți frații Săi după umanitate, prin nașterea Sa din Fecioară, în următoarele: „Dar Domnul, făcându-Se om și dând o altă obârșie firii, pentru o a doua naștere, din Duhul Sfânt, și primind moartea atotcuenită din durere a lui Adam, devenită în El atotnecuenită, întrucât nu avea ca obârșie a nașterii Sale plăcerea atotnecuenită de pe urma neascultării protopărintelui, a adus desființarea ambelor extreme: a obârșiei și a sfârșitului făpturii omenesti după chipul lui Adam, ca unele ce nu au fost date de la început de Dumnezeu. Și așa a făcut pe toți cei renăscuți în El duhovnicește liberi de vina ce apăsa asupra lor. Drept urmare, aceștia nu mai au de la Adam plăcerea nașterii, dar păstrează din pricina lui Adam durerea care lucrează în ei moartea, nu ca o datorie pentru păcat, ci ca mijloc împotriva păcatului... Iar când moartea nu mai are plăcerea ca mamă care o naște și pe care trebuie să o pedepsească, se face în chip vădit pricina vieții veșnice. Astfel, precum viața lui Adam din plăcere s-a făcut

<sup>81</sup> *Ambigua*, cap. 108, pp. 404-405.



maica morții și a stricăciunii, la fel moartea Domnului pentru Adam (căci El era liber de plăcerea lui Adam) se face născătoarea vieții veșnice... Căci nu era cu puțință ca în Cel ce nu și-a luat nașterea din plăcere să fie moartea osândă a firii. Drept aceea, în El (moartea) a avut rostul să desființeze păcatul protopărintelui, din pricina căruia stăpânea peste toată firea frica morții. Căci dacă în Adam moartea a fost osândă a firii, întrucât aceasta și-a luat ca obârșie a nașterii ei plăcerea, pe drept cuvânt moartea în Hristos a devenit osândă a păcatului, firea recăpătând din nou în Hristos o obârșie liberă de plăcere...

Astfel, precum în Adam păcatul din plăcere a osândit firea la stricăciune prin moarte, și cât a stăpânit el a fost vremea în care firea era osândită la moarte pentru păcat, tot așa în Hristos a fost cu dreptate ca firea să osândească păcatul prin moarte și să fie vremea în care să înceapă a fi osândit păcatul la moarte, pentru dreptatea dobândită de fire, care a lepădat în Hristos cu totul nașterea din plăcere, prin care se întinsese peste toți cu necesitate osânda morții ca o datorie... Căci cel ce suferă moartea, ca o osândă a firii de pe urma păcatului său, o suferă după dreptate. Dar Cel ce nu o suferă de pe urma păcatului primește de bunăvoie moartea adusă în lume de păcat, spre desființarea păcatului, dăruind-o mai degrabă din iconomie firii ca pe un har spre osânda păcatului."<sup>82</sup>

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne pune astfel în evidență amploarea și adâncimea însemnătății nașterii Fiului lui Dumnezeu din Fecioara pentru mântuirea oamenilor. El acceptă prin aceasta crearea și nașterea, refăcându-le și

<sup>82</sup> Răspunsuri către Talasie, 61, *Filocalia*, III, pp. 384, 386, 387.

valorificându-le pe amândouă. El se creează pe Sine însuși ca om, dar Se și naște. El înlătură astfel stricăciunea și moartea adusă, prin păcat, ființei umane create de Dumnezeu, dar și patima legată de ea prin naștere. El cinstește și restabilește creatura primind această calitate, dar Se creează El însuși pe Sine ca om. Nu Se ferește nici de nașterea ca om, dar se naște El însuși din Fecioară, cinstind-o și pe aceasta, restabilind-o în curăție. El cinstește creatura (și prin aceasta actul Său de creare), ridicând-o la nivelul Său fără să o schimbe, întrucât a primit El însuși calitatea de creatură, dar Se creează El însuși pe Sine. Nu se ferește nici de nașterea din om, dar Se naște El însuși, nu e născut fără voia Lui, deși primește și o colaborare a creaturii la nașterea Sa. Pe amândouă le face oarecum acte comune (ale Sale și ale creaturii), ca să aibă în comun cu creatura ambele rezultate ale acestor forme ale obârșiei umanului. Prin aceasta le reface pe amândouă și le face o punte veșnică între Dumnezeu și creatură, fără să micșoreze pe niciuna.

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om din Fecioară, scoate conceperea din robia voluptății, aducând în ea puterea creatoare, făcându-Se un nou Adam, sau un nou început curat al umanității, deși născut dintr-o persoană umană, în solidaritate cu oamenii. Nașterea Cuvântului ca om și nașterea spirituală a celorlalți oameni la Botez, prin lucrarea lui Dumnezeu, care aduce și actul creator al Lui în ea, nu e însoțită de plăcerea înrobitoare, ci e un act de tărie curată a libertății. E și în aceasta o plăcere, dar o plăcere spirituală. Oamenii devin slabi spiritual, sau mai puțin oameni, prin nașterea din plăcerea trupească sau prin plăcerile voluptoase din cursul vieții, care-i stăpânesc în urma conceperii din voluptate. Și această slăbire a spiritului a adus asupra

trupului moartea și frica de ea. Acestea au fost biruite prin tăria spirituală pe care o imprimă umanului Fiul lui Dumnezeu, născându-Se ca om din Fecioară, datorită și puterii creatoare a Duhului pusă în ea și în umanul său, tărie comunicată prin Botez și celorlalți oameni care se alipesc Lui prin credință. Căci, născându-Se ca om din Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a dat această tărie nu numai chipului Său uman, ci și Fecioarei în mod deosebit, prin Duhul Său cel Sfânt, refăcând în ea rodnicia firii umane, prin întărirea duhului ei asupra slăbiciunii ființei umane, arătată în pornirea spre voluptatea conceperii din unirea trupească dintre bărbat și femeie. Asupra Fecioarei a suflat Duhul de viață Făcător din Hristos, Care Și-a format din ea, prin Același Duh, firea Sa umană. Fecioara a experiat acest eveniment și creșterea firii umane a Cuvântului în ea nu printr-o trăire pur simțuală, ci printr-una spiritualizată și curată. Căci ea e introdusă în Sfânta Sfintelor cea spirituală, în care nu au intrare femeile care experiază evenimentul conceperii și formării unei persoane noi în mod pur simțual. Sau ea a fost făcută adevărata și originara Sfântă a Sfintelor, neatinsă și nestrăbătută de niciun păcat, „unde primește pe adevăratul Arhiereu.”<sup>83</sup>

Duhul Sfânt o curățește deplin (chiar de păcatul strămoșesc) când începe să se formeze în ea chipul Prototipului, și însoțește această formare în curăție și în iubire totală pentru și către Cel ce Se formează ca om în ea, plin de iubire față de ea și față de toți oamenii. Prin aceasta, ea e ca un templu viu și însuflețit al Cuvântului și Fiului, Care își trăiește și ca om toată iubirea de Fiul față de Tatăl, dar și

<sup>83</sup> TEOFAN AL NICEII, *Cuvânt despre Maica Domnului*, cap XIII.



iubirea Tatălui față de El ca om și, prin El, față de toți oamenii, și în primul rând față de Maica Lui. Ea e negrăit de unită cu El, participând într-un fel, prin simțirea spiritualizată, la întruparea Lui mântuitoare, iar după naștere, la toate actele Lui mântuitoare, în așa măsură, încât Părinții Bisericii au numit-o și altar al jertfei Lui, și oglindă în care primesc un fel de alt chip toate simțirile și faptele Lui de oameni iubitoare. Căci nimeni nu însoțește mai mult ca mama lui pe cineva, în gândurile și simțirile lui de bucurie, sau de durere pentru alții. Și nu știm cum ne-ar arăta Fiul ei iubirea Lui de oameni, dacă n-ar arăta-o mai întâi și într-un grad deosebit de afectuos față de Maica Lui, care și ea Îl iubește mai mult decât toți oamenii.

Dacă Iisus Hristos nu S-ar fi născut din Fecioara, n-ar fi și Dumnezeu, ci simplu om. Dar, în acest caz, n-ar fi învins moartea și n-am fi mântuiți. Cei ce neagă nașterea lui Hristos din Fecioara neagă mântuirea.

## **5. Iisus Hristos, Dumnezeu creator și Ipostas al umanității create**

„Arătat-a făptură minunată, arătându-Se nouă, Făcătorul.”

(*Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos, Icosul al VII-lea*)

„Și Cuvântul trup S-a făcut.” (*Ioan 2, 14*)

Dacă lumea n-ar fi creată din nimic, ci ar fi ultima realitate, sau produsă dintr-o oarecare substanță eternă, n-ar putea fi mântuită de insuficiențele ei. Căci numai un



Dumnezeu transcendent ei prin ființă și atotputernic față de ea o poate mântui. Numai un Dumnezeu, Care a și creat-o din nimic, o poate și mântui. Pentru aceasta, Iisus Hristos nu e Mântuitorul ei decât dacă e și Creatorul ei. El Se face Mântuitorul ei, unind umanitatea creată de El cu dumnezeirea Sa, făcând-o parte a Persoanei Sale și, prin aceasta, legând-o cu Sine indisolubil și în cea mai deplină intimitate. Numai un Dumnezeu Creator poate da omului plenitudinea și veșnicia vieții Sale, scăpând-o de orice insuficiență și perisabilitate.

Iar creația avea, în calitate de operă exclusivă a lui Dumnezeu – așadar, creată din nimic –, putința de a se bucura de viața plenară a lui Dumnezeu și de veșnicia Lui, dacă ar fi persistat în legătura cu El. Dar ea a putut să și rupă legătura cu El, prin libertatea ce i s-a dat. De aceea, a trebuit ca Dumnezeu să facă firea omenească, inclusiv voința ei, parte a Ipostasului Său, pentru ca această voință, devenind a lui Dumnezeu însuși, să nu mai cadă din legătura cu El. Și a putut face aceasta numai pentru că e Creatorul ei. Aceasta l-a determinat pe Sfântul Maxim Mărturisitorul să apere voința omenească a firii asumate în Ipostasul Cuvântului întrupat.

Prin întrupare s-a dat nu numai firii umane putința de a fi scăpată de insuficiențele ei și de moarte, ci și voinței ce ține de ea putința de a lucra în acord cu voia lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor. Căci unitatea firii din oameni implică și unitatea voinței acestei firi, fără să-i anuleze ca persoane, ușurând prin comunicarea lui Hristos cu ei, după firea omenească, acordul voinței lor cu a Lui.

Și numai un Dumnezeu liber, Care a creat lumea din nimic, îi poate da și acesteia libertate și prin aceasta ea

poate deveni, din bună, rea, sau poate spori în bunătate sau se poate abate în răutate, după cum rămâne, sau nu rămâne, în mod liber în legătură cu Dumnezeu, sau se lasă readusă de El la bine, după căderea ei din legătura cu Dumnezeu. O lume emanată dintr-o ultimă esență, sau organizată dintr-o substanță de un demiurg îngustat de ea în puterea lui, nu poate fi scăpată de insuficiențele ei ce țin indisolubil de acea substanță. Ba, într-o astfel de lume, nu există deosebire între bine și rău, odată ce toate insuficiențele îi vin din acea esență. În acest caz, toată vorbirea omenească despre bine și rău, despre virtuți și răutăți, toate îndemnurile și năzuințele spre bine sunt o amăgire. În acest caz, toată vorbirea omenească despre bine și rău este o vastă minciună, o invenție înșelătoare fără rost, care de aceea naște întrebarea: De ce există? Ce forță împinge omenirea la această autoînșelare a ei?

Numai o lume înțeleasă ca și creație a lui Dumnezeu, degradată printr-o cădere liberă din legătura cu El, avea nevoie de o re-creare și poate fi re-creată de Creatorul ei atotputernic. Altfel, ar rămâne închisă în insuficiențele ei și în moartea care se opune aspirației spre veșnicie a oamenilor. Numai că o astfel de lume avea nevoie de o nouă creare a omului, în a cărei veșnică împlinire stă sensul creației, el fiind chipul lui Dumnezeu. Altfel, ar trebui să ne resemnăm cu o viață plină de insuficiențele pe care le manifestă și lipsită de sens. O viață conștientă, adusă la existență numai pentru a-și da seama că e spre moarte, ar supune ființa conștientă celui mai crunt nonsens. Astfel, numai Hristos ca Dumnezeu făcut om din iubire pentru oameni, pentru a-i scăpa de moarte, dă sensul după care se cere omul, ca singura ființă conștientă de sens și căutătoare a lui.

Dar tocmai de aceea, noua creație nu trebuie să anuleze pe cea veche, sau pe omul creat ca ființă conștientă, căzută în moarte. Trebuia deci ca Omul nou, pângă a omenirii înnoite, pe de o parte să Se nască din cel existent, pe de alta, să fie îmbinată nașterea Lui cu actul unei noi creații a omului: să unească existența prin naștere cu crearea din nou, care o putea reface pe aceea. Aceasta a realizat-o Cuvântul făcut om, folosind din nou puterea să unească cu existența prin naștere ceea ce o putea reface pe ea. Aceasta o putea face Cuvântul făcut om, folosind din nou puterea Sa creatoare.

De altfel, o anumită lucrare creatoare a Cuvântului nu lipsește nici din nașterea obișnuită a oamenilor. Căci El a dat oamenilor puterea să aducă alți oameni la existență prin naștere și El pune în fiecare persoană ce se naște un suflet unic, cu o responsabilitate deosebită în fața lui Dumnezeu pentru el și pentru alții.

Dar întrucât în această lucrare a lui Dumnezeu în nașterea oamenilor obișnuți se amestecă patima omenească și oamenii nu erau prea conștienți că își datorează venirea la existență lui Dumnezeu, trăgând toate consecințele din aceasta, Dumnezeu pune un început nou omenirii, printr-o lucrare intensificată și de aceea evidentă a puterii Sale creatoare în nașterea Omului nou, curățind chiar prin aceasta nașterea, mai bine zis conceperea Lui, de amestecarea în ea a pasiunii voluptății.

Însă nu era suficient ca Dumnezeu să facă un om înnoit numai ca persoană de sine, ca să înceapă o omenire înnoită; nici să-i facă pe toți noi ca persoane de sine. Căci aceștia puteau cădea din nou din legătura cu Dumnezeu, ca și oamenii primei creații. De aceea, Dumnezeu nu

numai că a creat pe om sau pe oameni din nou, ci S-a creat și născut pe Sine însuși ca unul din urmașii lui Adam, dar fără să înceteze să rămână și Dumnezeu. Numai pentru că, îmbinând crearea cu nașterea, Dumnezeu S-a făcut pe Sine însuși om, a putut să le vindece una prin alta. Am văzut explicația pe care o dă Sfântul Maxim Mărturisitorul acestei îmbinări. Dacă ar fi adus la existență prin acestea un om, acesta ar fi putut cădea iarăși, ca Adam, întinând din nou facerea prin nașterea din voluptate și nașterea, printr-o cădere în păcat a celui făcut.

Făcându-Se El însuși om și Frate cu omul, aceasta a fost suprema cinstire și înălțare pe care Dumnezeu a adus-o omului. Și a fost singurul mod de a curăța, prin facere, nașterea omului devenită pătimasă și de a face cu putință readucerea rodului facerii la nesticăciune și nepăcătoșenie definitivă pentru umanitatea luată în Sine, și de a da putința existenței celorlalți de a ajunge la libertatea de păcat și la nesticăciunea veșnică.

A fost suprema cinste și înălțare pentru om, căci S-a făcut om Însuși Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a făcut partener de dialog cu orice om, putându-i uni pe toți cu Sine și, în mod mai adânc, între ei. Noi ne dăm seama de minunatele și nesfârșitele posibilități puse de Logosul dumnezeiesc în om, culminând în posibilitatea de a Se face El însuși om sau de a fi umanul parte a Ipostasului dumnezeiesc. Dacă Logosul dumnezeiesc S-ar fi făcut om simplu, fără să rămână și Dumnezeu, printr-o simplă desfășurare a esenței sale, aceasta n-ar fi arătat aceeași uriașă cinstire acordată de Dumnezeu omului. Căci acest dumnezeu, devenind exclusiv om, n-ar fi fost dumnezeu adevărat, ci una în esență cu omul, supus unei legi a



desfășurării prin care ar fi ajuns om și neputincios de a scăpa pe om de păcat și moarte. Și n-ar fi arătat nici uimitoarea asemănare a umanului cu Dumnezeu, umanul rămânând doar uman, iar Dumnezeu, doar Dumnezeu. El ridică umanul la libertatea deplină a voii, care, deși e a firii umane, e folosită de Ipostasul divin devenit și ipostas al umanului. Creându-Se și născându-Se ca om, nu face umanul – pe care și-l creează și și-l dă prin naștere din Fecioara – rob fără de voie, ci Se face El însuși rob cu voia (*Filipeni 2, 7*), rob al Său, căci Fiul lui Dumnezeu însuși este purtătorul și Subiectul umanului pe care și-l asumă. Omul nu poate aspira la o mai înaltă libertate decât libertatea Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Libertatea Lui o scoate în relief Sfântul Maxim Mărturisitorul și prin declarația repetată că El își „asumă” firea umană, că aceasta nu I se impune fără voie. Dar asumând umanul ca al Său, sau făcându-Se prin aceasta El însuși om, nefiind făcut, El nu poate fi decât omul absolut liber, căci acceptă de bunăvoie chiar afectele ireproșabile ale firii de după cădere și, de aceea, le poate și birui. De aceea, El acceptă și nașterea din femeie ca mod al înomenirii Sale, dar o naștere în care Își arată libertatea Sa. Nașterea Sa ca om se unește cu auto-facerea Sa, înnoind-o pe una cu cealaltă. El nu se auto-creează ca un om despărțit de ceilalți, ci acceptă să Se facă om în unitatea de ființă cu ceilalți prin naștere, dar ca om înnoit, printr-o naștere înnoită prin creare.

De altfel Adam, chiar și numai creat, n-a fost închis față de ceilalți, fiind făcut pentru comuniunea de ființă cu ceilalți. Dar omul nu e închis nici în unitatea de natură sau de specie cu ceilalți oameni. El nu e, asemenea animalelor și plantelor, lipsit de o deschidere spre cele de dincolo de

lumea aceasta. Aceasta o arată și prin modul cum e adus la existență Adam. El a fost adus la existență nu prin legile speciei sale, ci prin Dumnezeu. Și Eva, la fel. Aceasta arată că, în general, nu ține de om să fie adus la existență nici exclusiv prin legile speciei de după cădere. Ține de el să fie doar într-o unitate de natură cu ceilalți oameni. Și Iisus S-a încadrat și El prin naștere în unitatea de natură cu ceilalți oameni. Dar, cu mult mai mult decât ei, nu S-a închis exclusiv în specia umană. Căci El n-a avut numai natura omenească adevărată, ci avea și natura divină purtată de Ipostasul Lui preexistent.

În acest sens trebuie înțeleasă și afirmația Părinților (în special a Sfântului Maxim Mărturisitorul) că Cuvântul „Și-a luat” („asumat”) firea omenească. El „Și-a luat” firea omenească adevărată prin naștere, adică din natura celorlalți oameni, dar nu I s-a impus aceasta. În „luarea” ei de către El din Fecioară s-a îmbinat „crearea” cu nașterea. S-a făcut om în mod liber prin Sine însuși, dar și în legătură cu umanitatea existentă, nu creând o fire umană din nou, despărțită de a celorlalți oameni. A intrat liber în unitatea de fire cu oamenii. Prin aceasta a re-creat firea existentă, fapt repercutat asupra tuturor oamenilor. Aceasta nu înseamnă numai o prețuire a firii omenești în ea însăși, ci a persoanelor umane reale, în care ea se realizează. El prețuiește prin naștere pe Maica Sa ca persoană, dar și pe ceilalți oameni în care firea omenească se realizează asemenea ei și din care a provenit ea. Iar aceasta înseamnă iubirea Lui față de oamenii în care s-a realizat și se realizează firea omenească, creată la început. Înseamnă o iubire cum nu o are niciun om, care e făcut om fără să fie întrebat. În libertatea cu care „Se face” om, deci nu e făcut,

se arată nu numai puterea Lui asupra firii noastre, ci și iubirea Lui, ca a niciunui alt om obișnuit față de noi.

Dar aceasta înseamnă și o capacitate a firii noastre, așa cum a fost creată de El la început, de a fi făcută fire a Ipostasului Său divin, chiar după ce a ajuns în păcat. Arată nu numai puțința ce i s-a dat de a fi vindecată, ci și capacitatea de a fi făcută parte a Persoanei Cuvântului, de a fi mediu al manifestării Persoanei dumnezeiești. Ea Îi devine proprie asemenea firii Lui divine. Creatul, fiind creat al Lui, poate să-I fie un mediu de manifestare a Lui ca Persoană, cum Îi este și firea divină, deși în alt mod. Înseamnă că Ipostasul divin are în Sine și puțința virtuală de a Se manifesta în formă umană, ca persoanele umane, și acest mod și-L actualizează ca mod al Persoanei proprii, prin asumarea umanului în unire cu firea divină necreată. Sau înseamnă că firea omenească a fost creată într-o anumită conformitate cu firea Lui divină, sau înzestrată cu capacitatea de a fi unită în unitatea unei Persoane, întrucât a primit existența de la acea Persoană și poate fi făcută părtașă la veșnicia Aceleia. Nu s-ar fi putut întâmpla aceasta cu firea unor specii necuvântătoare și necugetătoare.

De fapt, prin înțelegere, firea umană este deschisă planului superior celui material, iar prin cuvânt se arată capabilă de a primi și transmite sensuri din planuri spirituale niciodată închise. Dar aceasta înseamnă, iarăși, că însăși firea dumnezeiască, adică firea spirituală supremă și nemărginită în bogăția ei, nu e închisă într-o transcendență incomunicabilă și total neasemănătoare cu cea omenească; iar cea omenească nu e total lipsită de comunicare cu aceea. Desigur, faptul că „asumarea” firii umane de către Cuvântul nu se face pe calea generală, arată și realizarea

acestui fapt într-un mod mai presus de fire. Dar chiar acest mod mai presus de fire n-ar fi posibil, dacă n-ar exista o bază naturală pentru el. Firea necuvântătoare sau vegetală n-ar putea fi „asumată” pe cale supranaturală de Cuvântul, rămânând în El fire necuvântătoare, nedeschisă Lui prin cugetare.

„Asumarea” firii umane nu se face de către firea dumnezeiască, ci de un Ipostas al ei, deci nu e o mișcare între naturi, căci aceasta le-ar duce la contopire. Firea omenească asumată nu există mai dinainte, ipostaziată într-o persoană. Ea ia existență în Persoana care o asumă, ceea ce o face să-și înceapă existența tot în Persoană, dar într-o Persoană existentă, a altei firi. Dar aceasta nu înseamnă că ea e pur pasivă în actul asumării. Ea e asumată ca fire înzestrată cu voință, dar voința ei se pune de la începutul asumării ei la dispoziția Ipostasului care o asumă, lăsându-se asumată. Dar și Ipostasul care o asumă, întrucât Se face Ipostasul ei, ține seama și de voia umanului asumat, dar de voia lui naturală care vrea ceea ce vrea și Creatorul ei, nu contrară Lui.

Această voie a firii umane se arată în bucuria slujirii lui Dumnezeu, spre fericirea ei. Firea omenească are, în întregimea ei, tendința spre comunicare desăvârșită și fără sfârșit, adică, în ultima analiză, cu Dumnezeu, ceea ce se arată și în comuniunea plină de bunătate cu semenii. Căci comunicarea adevărată între firea omenească și cea dumnezeiască și între persoanele firii umane nu se face numai prin voința de înțelegere. Acesteia îi rămâne închisă adâncimea tainei divine și a persoanei semenului, mai ales când se produce o despărțire prin opoziție sau prin prea marea grijă de afirmare proprie. În acest caz, îi rămâne închisă și



taina lui Dumnezeu. Comunicarea adevărată are loc prin bunătatea în care se activează în mod real înțelegerea și libertatea. Pe măsură ce omul înaintează în bunătatea față de semeni, înaintează în înțelegerea și simțirea prezenței lui Dumnezeu, ca temelie a persoanelor față de care Își manifestă bunătatea. În bunătate se trăiește cel mai evident și mai simțit bucuria relației interpersonale, bucuria de existența proprie și a celuilalt. Bucuria de sporirea ei fără sfârșit conduce spre Izvorul personal, mai bine-zis interpersonal, suprem al bunătății. Dumnezeu n-a creat lumea ca să rămână despărțit de ea, dar ea nu e identică cu El. Existența noastră e dovada bunătății Lui – ca existență personală nemărginită, deosebită de noi – față de noi, ca ființe conștiente. Și Dumnezeu nu poate fi decât bun. Iar existența nu poate fi fără bunătate, și anume fără o bunătate supremă și fără sfârșit, adică fără Dumnezeu.

Dumnezeu nu dobândește bunătatea treptat, din altă parte, ci o are în Sine din eternitate. Bunătatea e comunicabilă oamenilor, făcuți pentru a se împărtăși de ea tot mai mult, prin dreaptă înțelegere și libertate. La activarea deplină a acestei capacități a fost ridicată firea umană în Hristos. În El, ea poate primi în mod culminant bunătatea dumnezeiască și o poate comunica mai mult decât orice om, sporind la maximum dorința și capacitatea ei de comuniune și comunicare. De aceea El a fost, ca nici un alt om, „omul pentru oameni”. „Pentru noi oamenii” S-a făcut El om din proprie voință și iubire, nu a fost făcut, sau nu S-a făcut pentru Sine, nici n-a devenit om pentru Sine, cum vor să devină și devin, în parte, oamenii, deși nu s-au făcut oameni din proprie voință. Paradoxul lui Hristos e că El se face om prin voința Sa, dar totuși nu Se face

pentru Sine, ci pentru noi, în veci; paradoxul omului obișnuit e că el e făcut om fără voia lui, dar devine om pentru sine: unul mai mult, altul mai puțin. Numai în Hristos, printr-o a doua naștere, pe care omul obișnuit o primește și cu voia lui, omul devine într-o măsură mai accentuată om și pentru alții, pentru că devine om pentru Dumnezeu, ceea ce îl face și om cu adevărat pentru sine, într-un sens care nu exclude calitatea lui de om pentru alții și pentru Dumnezeu. Extremele paradoxului lui Hristos sunt unite prin libertate, ale omului obișnuit, numai în parte prin libertate.

În acest scop și mod S-a făcut Fiul lui Dumnezeu om, sau a asumat firea noastră exclusiv „pentru noi oamenii”, adică „pentru a noastră mântuire” veșnică. Deci S-a făcut om pentru oameni, ca să-i scoată din opoziția și din separația lor față de Dumnezeu – devenit, din pricina opoziției față de El, depărtat de ei (în sens etic) –, iar prin aceasta și din separația între ei. Numai prin aceasta se realizează fiecare om cu adevărat, umplându-se de viață.

Redăm, despre îndumnezeirea umanului, un citat al Sfântului Maxim Mărturisitorul: „Lucrul cel mai desăvârșit al iubirii și ținta ultimă spre care tinde lucrarea ei este... să facă pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu să fie și să Se arate om... Deci mare bine este iubirea. Este binele cel dintâi și prin excelență dintre toate cele bune, ca una ce unește prin sine pe Dumnezeu și pe oameni în jurul celui ce o are, și ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să Se arate ca om prin asemănarea deplină cu Dumnezeu a celui îndumnezeit”<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> „Epistola a II-a. Către Ioan Cubicularul...”, *Scrieri și epistole...*, pp. 52-53, 54.

Iar despre înomenirea lui Dumnezeu tot el zice: „Unind cu adevărat în Sine și prin Sine cele pământești cu cele cerești, să aducă firea aplecată spre cele materiale a oamenilor, războită de păcat, lui Dumnezeu și Tatăl, mântuită, împăcată și îndumnezeită, nu prin identitatea ființei, ci prin puterea negrăită a înomenirii, spre a ne face și pe noi «părtașii firii dumnezeiești» (2 Petru 1, 4), «prin sfântul Lui trup și sânge»”<sup>85</sup>. Dar aceasta o realizează Fiul lui Dumnezeu printr-o naștere – nesupusă total legilor rigide ale firii de după păcat – dintr-o altă persoană omenească. Numai așa El a putut să scape și pe oamenii născuți conform acelor legi de servituțile firii lor, care îi duceau la moartea veșnică. Ei pot să-și însușească a doua naștere, conformă celei a Lui, prin Duhul Sfânt, la Botez.

Calitatea lui Hristos, ca om eficient pentru oameni, stă și în faptul că voia Lui omenească era în acord cu voia dumnezeiască și deci cu voia naturală a tuturor oamenilor, întrucât nu și-o afirma împotriva altora prin egoismul păcătos. Iar acest lucru nu era posibil pentru că era folosită de Ipostasul divin, Care voia și ca om ceea ce era în acord cu voia Lui divină și de folos tuturor oamenilor. În aceasta constă „îndumnezeirea” ei. Căci voia Lui umană a rămas voia firii comune a tuturor oamenilor, fiind folosită în acord cu voia divină și în favoarea tuturor, așa cum voiesc toți în normalitatea firii lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în privința aceasta: „Și dacă avea voința naturală ca om, voia, desigur după ființă, acelea pe care El ca Dumnezeu, creând-o, le-a sădit în firea Sa în chip natural, ca ținând

---

<sup>85</sup> „Epistola a XII-a. Către Ioan Cubicularul: Despre dreptele dogme ale lui Dumnezeu și împotriva ereticului Sever”, *Scrieri și epistole...*, p. 105.



de constituția și de conținutul ei. Căci n-a venit ca să strice firea pe care El a făcut-o ca Dumnezeu și Cuvântul, ci a venit să îndumnezeiască cu totul firea pe care El însuși a voit, cu bunăvoința Tatălui și cu împreună-lucrarea Duhului, să o unească cu Sine după ipostas, împreună cu toate însușirile ce-i aparțin în mod natural, afară de păcat. Deci ca Dumnezeu prin fire a voit cele dumnezeiești și părintești prin fire. Iar ca om voia iarăși Același cele omenești... neîmpotrivindu-se nicidecum voii Tatălui. Căci nimic din cele naturale, precum nici însăși firea, nu se opune vreodată cauzei firii... Iar că nimic natural nu se opune lui Dumnezeu e vădit din faptul că cele naturale au fost create de Dumnezeu prin facere și că firea nu are ceva reproșabil prin existența ei ființială, ci toate sunt supuse vinei pentru abaterile ei... Și a fost îndumnezeită voința Lui omenească, fără să fie anulată, fiind în acord în întregime cu cea dumnezeiască, prin consimțire, fiind mereu mișcată și întipărită în mod desăvârșit de judecata voii Tatălui.”<sup>86</sup> În mod liber voia și ca om ceea ce voia Tatăl, adică binele tuturor. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut și ca om voitor exclusiv al binelui oamenilor, cu deosebirea că, dacă în calitate de Dumnezeu făcea aceasta fără să sufere cele ale oamenilor, ca om făcea aceasta însușindu-și și capacitatea de pătimire a lor și moartea, dar numai pentru ei. Curăția altruistă a pătimirii Lui pentru oameni I-a dat puterea să învingă prin forța iubirii pătimirea și moartea, să slăbească puterea acelor sau slăbiciunea firii manifestată în ele, și din puterea Lui iau și oamenii puterea să le suporte cu efect biruitor. Binele își arată biruința în suportarea cu tărie a greutăților pentru

---

<sup>86</sup> PG 91, 77-80.



alții, nu în refuzul de a le suporta. E o suportare care nu e primită din neputință și unită cu protestul interior, ci din dragoste liberă.

Omul obișnuit e făcut om și pentru sine. Căci omul e făcut ca valoare veșnică pentru sine. Dar se realizează ca atare și el însuși, suferind cu răbdare greutățile și pentru sine și pentru alții, uneori și moartea, nu numai pentru sine, ci și pentru alții, și prin aceasta crescând spiritual. Dar păcatul face adeseori ca această facere a lui pentru sine să ia un caracter pur egoist, omul nevrând să știe că această calitate de om pentru sine i se realizează mai degrabă lucrând și suferind pentru alții. Prin aceasta, omul își însușește în mod pozitiv faptul de a fi făcut nu de sine, ci de Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om exclusiv pentru alții, reprezintă culmea generozității, din care se poate întări generozitatea umană spre a slăbi egoismul. El nu are nevoie să fie om pentru a exista în modul și gradul suprem. El se face om numai pentru oameni, purtând toate ale omului nu pentru a Se realiza pe Sine ca Dumnezeu, ci pentru a realiza în Sine culmea omului adevărat, pentru a da oamenilor putere să se înalțe în veci, să aibă un Model mai presus de ei, Care să-i ajute. El se trăiește, chiar prin aceasta, și ca Dumnezeu care S-a făcut om. Poate trăi și omul, prin faptul că nu s-a făcut el însuși om, pe Cel ce l-a făcut om, dar ca fiind mai presus de sine. Căci Dumnezeu nu e identic cu sinele omenesc, ca în Hristos, ci omul Îl trăiește ca pe Cel aflat dincolo de sine și superior sieși. Uneori se spune că omul își datorează existența, ca om, legilor speciei umane. Dar specia constă din indivizi. Și dacă fiecare își dă seama că nu e de la sine, nici toți la un loc nu se pot socoti ca origine ultimă a fiecăruia. De asemenea,

omul își dă seama că și natura își datorează existența rațională nu lui sau ei, ci are o origine superioară comună omului și ei, raționalitatea ei răspunzând rațiunii lui.

Luând firea noastră cu totul de bunăvoie pentru noi, Cuvântul ia toate pătimirile noastre ireproșabile, ca să fie om adevărat și să întărească omul adevărat în El, biruindu-l prin răbdarea lor, singura cale pe care putem înainta și noi spre omul întărit spiritual, spre omul adevărat. El le-a suferit pe acelea cu voia, dar fără a înlătura greutatea pătimirii lor și fără ca răbdarea lor de către El să fie mai ușoară. El suferă frica, durerile și agonia, folosindu-Se de voia omenească. Tocmai prin întreaga răbdare a lor cu voia își supunea voia Sa omenească voii dumnezeiești, deși, pe de altă parte, avea prin firea omenească și dorința să evite moartea. Era o voie care se învingea pe ea însăși. Căci în aceasta se arată adevărata voie: în a se învinge pe sine, supunându-se voii lui Dumnezeu, și prin aceasta firea omenească să se înalțe peste fire. Aceasta este îndumnezeirea care nu anulează pe om, prin transcenderea la Dumnezeu, ci îl realizează cu adevărat. Căci, prin ridicarea sa peste sine, omul crește așa de mult cu viața în Dumnezeu, încât numai prin aceasta ajunge om adevărat. Așa cum, biologic, omul nu poate trăi decât în aer, la fel nu poate trăi viața spirituală decât în Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul mai afirmă că Dumnezeu Cuvântul s-a făcut El însuși „sămânța” umanității Sale în Fecioara. Aceasta nu trebuie înțeleasă în sens emanaționist (ca extindere a ființei Sale divine în forma umanității), ci numai în sensul că El însuși era factorul Care a pus în mișcare în ființa Fecioarei procesul formării umanității Sale, ca formă realizată a potenței celui mai deplin chip al Său (*Filipeni 2, 6-7*), deoarece El însuși S-a făcut Ipostasul acestui chip.

Prin aceasta se confirmă, și în cazul întrupării Sale ca om, legea fundamentală care stă la originea oricărui om în lume: legea comuniunii. Adam a fost adus la existență numai de Dumnezeu, dar după sfatul dintre Cele trei Persoane ale Ei (tot o comuniune). Orice existență concretă a umanității are la origine o comuniune, adică iubirea. Hristos are la originea formării Sale ca om iubirea de supremă intensitate și curăția spirituală dintre Dumnezeu Cuvântul și Fecioara – Maica și Mireasa Lui. Omul e adus pe lume din iubire și pentru iubire, chiar dacă păcatul a întinat, prin voluptatea senzuală prezentă în aducerea omului obișnuit la existență, iubirea care-i stă la origine, slăbind-o pe cea spirituală.

Ca să revenim la învățătura că Hristos S-a făcut om pentru oameni în deplină libertate, repetăm că El n-avea nevoie să Se facă om pentru Sine. În acest caz, ar fi fost făcut om de o lege intrinsecă a Lui și deci n-ar fi fost propriu-zis Dumnezeu și nici n-ar fi putut să-i mântuiască pe oameni sau să-i scape de moarte. Ar fi fost una din formele individuale umane, în care se realizează esența (firea) tuturor. În acest caz, Hristos n-ar fi adus nimic nou în existența lumii, și ar fi fost supus legii conform căreia „toate-s vechi și nouă toate”: toate se nasc ca să moară. Viața poartă în ea viermele morții și moartea ar avea ultimul cuvânt. Și ce existență ar mai fi aceasta?

Numai dacă Hristos e Dumnezeu care S-a făcut om ca să scape pe oameni de moarte și să le dăruiască viața veșnică în El însuși, avem dovada unui Dumnezeu al iubirii, Care acordă un preț nemăsurat fiecărei persoane umane. În acest caz, nu numai Dumnezeu se face om pentru oameni, ci și fiecare om e făcut om nu numai pentru sine, ci și pentru ceilalți. Niciun om nu se poate realiza decât în comuniune cu ceilalți. Hristos e omul cel mai adevărat,

pentru că e Omul care trăiește exclusiv pentru alții, fiindcă e în același timp Dumnezeu. Acest Om desăvârșit sau exclusiv pentru alții nu poate veni pe lume decât pentru că există un Dumnezeu personal al iubirii. Fără un Dumnezeu iubitor nu poate exista om desăvârșit, sau desăvârșire umană.

Astfel, dacă Dumnezeu cel desăvârșit în iubirea Sa treimică nu are nevoie să Se facă om, oamenii au absolută nevoie de comuniunea cu El, iar după păcat, chiar de venirea uneia din Persoanele treimice ca om în comuniune deplină și netrecătoare cu ei. Numai așa se pot mântui de moarte pentru viața de veci. De aceea, El nu numai că vine ca om în această comuniune netrecătoare cu ei, ci o duce pe aceasta până la capăt, jertfindu-Se pentru ei și dându-le și lor puterea să se jertfească în diferite moduri unii pentru alții, pentru o biruință deplină asupra egoismului. Numai primită de El ca jertfă, moartea a putut fi învinsă de El în umanul Său, trecându-l la învierea și viața de veci, la viața nesfârșită în Dumnezeu. Iar această jertfă deplină pentru oameni e urmare a faptului că El s-a făcut om exclusiv pentru oameni.

## **6. Unirea celor două firi în Ipostasul cel unul al Cuvântului**

*a. Unitatea complexă a persoanei umane, cuprinzătoarea întregii creații*

Firea omenească nu există în ea însăși, ci ca ipostas sau persoană. Iar firea sau natura omului e alcătuită din două substanțe, pe care nu le vedem nici pe ele existând



distinct în sine. Materia, până nu e trup, nu poate fi numită una din cele două părți ale naturii omenești, iar sufletul nu începe să existe decât lucrând la organizarea materiei ca trup. Când, la moarte, sufletul părăsește trupul, acesta nu continuă să existe fără să aibă în el întipărite, ca amintiri și în oarecare fel ca prelungiri ale gândurilor și simțirilor, faptele săvârșite în timpul vieții în trup, sau urmările lor.

Unitatea sufletului cu materia devenită trup în persoana omului le imprimă amândurora o pecete într-un fel unică, fără să le contopească. În toate celulele, oricât de mult se deosebesc în compoziția lor, unitatea originară a persoanei pune o pecete unică. Persoana vie e prezentă aceeași în toate celulele, organele, gândurile, simțirile, actele ei. Persoana e unitatea unei complexități. În toate e prezentă și activă aceeași persoană întreagă; e prezent ipostasul respectiv întreg în fiecare din componentele sau actele lui. Totul e prezent ca ipostas unitar în fiecare componentă, deși prin fiecare se împlinește altă funcție, care susține și promovează întregul. Despre lucrul acesta a scris Sfântul Apostol Pavel, deși s-a mulțumit să-l descrie numai după arătarea lui în trup: „Căci precum trupul este unul și are multe mădulare, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos... Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? Dar acum sunt multe mădulare, dar un singur trup” (1 Corinteni 12, 12, 19-20).

Unitatea ipostasului sau a persoanei e o mare taină. Ea nu e numai o stare de sine concretă a firii umane, compuse din două substanțe, ci dă acesteia o unitate și o unicitate nerepetată, fără să contopească componentele și funcțiile lor și fără să uniformizeze persoanele. Dar ce e această unitate și unicitate? Rezultă ea din pornirea componentelor ei spre

unirea între ele? Aceasta nu se poate cugeta. Căci nu se poate spune că materia tinde să devină trup al sufletului. Apoi, componentele ar trebui să aibă o asemenea pornire într-o existență anterioară separată. Și de unde ar fi, în acest caz, ceea ce dă unicitate persoanei? Ar trebui căutată o altă cauză pentru unicitatea pusă în componentele ce ar preexista separat, mai bine zis în sufletul care ar porni la organizarea unui trup deplin corespunzător lui. Dar atunci omul n-ar începe să existe din momentul conceperii lui, prin iubirea trupească dintre părinți. Unitatea și componentele ei încep să existe deodată în unicitatea persoanei. Unitatea persoanei în componentele ei și unicitatea de neînlocuit a fiecăreia arată că trebuie să existe o cauză unitară a persoanelor, care are o privire peste toate, având grijă, în aducerea la existență a fiecăreia, ca ele să nu se repete. Ea realizează de la începutul fiecăreia unitatea tainică și de neînlocuit între componentele ei, folosind ca și contribuție pentru acest început unirea iubitoare dintre bărbat și femeie.

Dar faptul că sufletul poate continua să existe și după despărțirea trupului de el, pe când trupul nu mai poate exista după această despărțire, și că sufletul poartă în el tot ce a trăit în trup, arată că el e un fel de temelie formatoare a trupului, neexistând și neavând motiv să existe înainte de momentul când începe formarea trupului persoanei umane. Dar atât sufletul cât și trupul ce încep să existe deodată au ca temelie ultimă a lor puterea și intenția lui Dumnezeu, Care voiește să aducă pe lume o persoană nouă, nerepetată. Aducerea unei noi persoane la existență e opera suflării Sfântului Duh – Care-i dă existență ca unei persoane originale și în comuniune încă inconștientă cu alte persoane și cu Dumnezeuul treimic – în comuniune inițială cu părinții,

trăind ei înșiși în momentul conceperii ei o stare de intensă comuniune. *Facerea* spune că bărbatul și femeia sunt un „trup”. Noua persoană integrală ia ființă din acest „trup” unic al părinților, dar numai Dumnezeu Cel în Treime e cauza ultimă a persoanei unice. Ea deci nu poate exista în afara comuniunii hrănite din comuniunea Sfintei Treimi, aflându-și viața adevărată numai în comuniunea cu altul, care nu se poate situa nici el în afara comuniunii cu suprema comuniune. Fiecare om există prin creare de către Tatăl, din care ia putere nașterea din părinți, și primește pecetea luminii raționale, prin care se știe avându-și originea prin suflarea vieții de la comuniunea fericită a lui Dumnezeu Tatăl cu Fiul și Duhul Sfânt.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, urmând Sfântului Grigorie de Nyssa, socotește că conceperea unei persoane noi s-ar fi produs altfel, dacă n-ar fi intervenit păcatul. Dar faptul că Dumnezeu folosește pentru formarea trupului lui Adam pământul, iar al Evei, trupul lui Adam, arată poate că nici oamenii ulteriori n-ar fi fost aduși de Dumnezeu la existență fără folosirea „pământului” sau a persoanelor existente. Deosebirea de conceperea de după păcat ar fi stat poate într-o necopleșită trăire a suflării Sfântului Duh și deci și a unei comuniuni spirituale de împreună și responsabilă depășire a comuniunii dintre părinți spre Dumnezeul comuniunii treimice, în lucrarea Lui de aducere la existență a unei noi persoane, dar și spre aceasta însăși.

Nicio persoană nu se compune din părți preexistente în momentul apariției ei, ci e adusă la existență ca un întreg conform chipului ei nerepetabil, aflat în Fiul dinainte de veci, și de aceea nici nu se descompune de tot vreodată, ci va exista în veci, căci chiar după moarte, când rămâne fără

trup, toată viața trăită în trup rămâne întipărită în suflet și astfel persoana rămâne oarecum cu viața întreagă, deși nu mai poate săvârși alte fapte ca cele săvârșite în trup. Timpul trăit de persoană pe pământ rămâne în ea ca eon, sau ca întreg, ridicat la o unitate nepieritoare în veșnicie. Cuvântul lui Dumnezeu nu mai desființează în veci o persoană adusă la existență de El ca și chip al Lui de neînlocuit. Aceasta se vede și din faptul că are sădită în ea tendința de a se bucura în veci de viața fără de sfârșit și de comuniunea cu persoanele umane, cu care a fost în relație de iubire pe pământ.

De aceea și Fiul lui Dumnezeu se face om nu din nimic, ci dintr-o persoană umană, pentru a intra prin ea în comuniune cu toți oamenii care vor aceasta. Dar Se naște dintr-o Fecioară curată pentru a feri comuniunea Sa cu oamenii de orice îngustare egoistă. Astfel, Fecioara din care Se naște poate simți suflarea Sfântului Duh, care o ridică la curățirea de păcatul strămoșesc, ceea ce o face în stare să conceapă, ca om, pe Cel ce Se naște pentru comuniunea cea mai curățitoare cu toți oamenii care vor. Această suflare va avea loc și la Botez, când omul va conștientiza această împlinire a nașterii omului întreg. La nașterea din părinți, suflarea Duhului Sfânt, respectiv a Sfintei Treimi, își arată efectul numai în întemeierea unui om cu suflet rațional, înțelegător și liber, dar cu toate aceste funcții slăbite, într-un trup rob și el patimilor. La Botez, suflarea Duhului întărește sufletul cu o rațiune, înțelegere și libertate refăcute prin legătura mai strânsă, acceptată de o persoană, cu Fiul sau Cuvântul și cu Tatăl Lui, ceea ce înseamnă și un orizont lărgit și înălțat și un suflet întărit împotriva patimilor trupesti și egoismului.



Deci s-ar putea ca părerea Sfântului Grigorie de Nyssa și a Sfântului Maxim Mărturisitorul după care, în cazul nepăcătuirii, oamenii ar fi venit la existență prin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, să aibă sensul spiritualizării actului de procreare al părinților. Iubirea spirituală a părinților față de copil n-ar fi început numai după nașterea copilului, ci din momentul în care s-ar fi hotărât să se unească pentru a da prilej lui Dumnezeu, prin iubirea curată dintre ei, să aducă prin lucrarea Lui o nouă persoană umană la existență.

În definirea unicității persoanei aduse la existență intră și relația ei deosebită cu părinții care sunt deosebiți și răspunderea ei în tot ce face și în felul cum se dezvoltă în fața lui Dumnezeu, răspundere pentru oamenii din locul și timpul în care este adusă la existență, pentru contribuția ce o poate da pentru unirea lor cu Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și pentru înaintarea lor, prin dialogul dreptei înțelepciuni primite de la El, spre veșnicia lor fericită în Împărăția desăvârșitei comuniuni a Sfintei Treimi și, prin aceasta, la întărirea armoniei dintre ei în Hristos, încă de pe pământ.

Deosebirea ipostasului nerepetat al fiecărui om, vădită și prin relația lui cu alții, își are originea și importanța în deosebirea dintre Ipostasurile Sfintei Treimi, în care Tatăl e Tată, pentru că naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt, iar Fiul e Fiu, pentru că e Fiul Unul-Născut al Tatălui, iar Duhul Sfânt e unicul Ipostas purces din Tatăl. Fiecare din Acelea are toată ființa divină, dar Tatăl trăind-o ca Cel ce naște din ea pe Fiul și purcede pe Duhul, Fiul ca Cel ce o primește prin nașterea Sa de la Tatăl și Duhul ca Cel ce o primește prin purcedere de la Tatăl și Se odihnește cu ea în Fiul. Chiar dacă persoana nu se poate naște dintr-o

iubire total nepătimasă a părinților și poartă în ea urmarea acestui fapt, ea e chemată să se ridice la această iubire prin Botez, când asupra ei suflă, prin Duhul, cu o nouă tărie, viața iubitoare a Sfintei Treimi.

Astfel, persoana, ca subiect iubit și iubitor, nu se naște decât din persoane ce iubesc și sunt iubite și, în ultimă instanță, din puterea creatoare a Sfintei Treimi. Chiar dacă fiecare persoană își ia existența de la început prin unitatea între suflet și trup, ca membru al speciei, deci conform legii care face ca omul să apară ca ființă compusă din suflet și trup, nu prin hotărârea lui, legea aceasta nu închide total persoana în natura supusă unei legi. Fiecare om e mădular al aceleiași specii, dar păstrând caracterul de persoană dotată cu libertatea de care se servește, și care e servită prin rațiunea și înțelegerea ei. Iar rațiunea și înțelegerea deschid fiecărei persoane orizonturi superioare celor ale lumii materiale; în plus, în înțelegerea și în folosirea celor materiale, fiecare persoană aduce nota proprie și o libertate cum nu se întâmplă cu exemplarele celorlalte specii.

Identitatea de specie sau de natură păstrează persoanele umane într-o unitate a neamului omenesc, dar nu printr-un aport uniform, ci fiecare aduce în această unitate înțelegerea ei și toate persoanele se pot îmbogăți astfel neconținut în mod reciproc, lărgind mereu înțelegerea lumii și a vieții. Persoanele umane pot trăi astfel progresând la nesfârșit, dar se pot și împiedica în îmbogățirea și dreapta lor dezvoltare. Căci diferența între ele, dar și unitatea lor de natură, poate și ispiti pe fiecare să socotească punctul său de vedere ca fiind cel ce trebuie adoptat de toate celelalte.

Astfel, unele persoane pot înainta în dreapta lor înțelegere, cu ajutorul celorlalte, spre veșnicia iubirii fericite a

Împărăției cerurilor, altele, spre veșnica uscăciune și nefericire spirituală a singurătății pline de dușmănie. Dar însuși acest fapt arată că apartenența la specie nu le impune o înaintare uniformă, ci le lasă toată libertatea, ceea ce dovedește că modul în care se dezvoltă nu e numai produsul legilor unei specii total materiale și uniforme, ci, dimpotrivă, materia trupului e supusă forței libere a spiritului uman, chiar dacă orice fel de dezvoltare are o formă umană. Căci omul e om fie că ajunge în rai, fie în iad. Fie luminoase, fie întunecate, trăsăturile omului sunt tot ale omului. Aceasta arată iarăși că omul nu se face om prin el însuși, nici nu se poate desființa ca om. El e adus la existență în cadrul unei specii, conform legilor ei, dar ca persoană ce se poate dezvolta prin libertate într-un fel sau altul în cadrul ei. De specia lui ține spiritul înzestrat cu libertate și cu caracter personal distinct. Aceasta înseamnă că Însuși Creatorul ei este comuniune de Persoane diferențiate, dar de o ființă, și de aceea poate aduce pe om la existență ca persoană liberă și diferențiată în cadrul speciei, chemată să crească spiritual la nesfârșit în comuniune cu semenii săi și cu Treimea creatoare, infinită în existența și iubirea Ei.

Minunea omului și a unității lui larg cuprinzătoare ca persoană se arată și în faptul că el face și din materie organ de manifestare a sa și obiect al lucrării spiritului său, imprimând-o de spiritualitate. Materia devine, prin unitatea omului ca persoană, mediu al spiritului său: ochi al lui, cuprinzând în vederea lui tot mai mult din lumea materială, ureche a lui, prin care aude sunetele materiei cosmice și pune o pecete spirituală și o armonie în ele. În toate organele activează persoana sa, ca unitate spiritual-materială. Când se vorbește de spiritualitatea produsă de materie, se

uită că taina aceasta o înfăptuiește persoana umană dotată cu suflet. Și animalul vede printr-un ochi alcătuit din materie, dar aceasta e o vedere inconștientă, neînțelegătoare, de simplă atracție biologică. Persoana umană realizează și manifestă prin vedere o conștiință de sine, în relație cu obiectul văzut în mod conștient și cu întreaga ambianță cosmică în care se află. Omul nu desparte vederea de gândire, căci prin ea înțelege ceea ce vede, dar se întinde cu înțelegerea și dincolo de ceea ce vede. Persoana umană tinde să vadă și să cuprindă în gândire universul întreg și existența de care el depinde, și să audă pe oamenii de pretutindenii vorbindu-i și să le vorbească tuturor despre toate cele ale universului și despre cauza universului, aflată dincolo de ei. Prin aceasta arată că vrea să intre în legătură cu Subiectul creator și absolut. Omul, în calitate de creatură a Absolutului, e punte între Acela și întreaga lume dependentă de Acela. Prin aceasta el întinde un sens ultim asupra universului. Dumnezeu devine transparent prin univers, ba chiar lucrător asupra universului prin om, ca factor conștient.

Și toate se întipăresc, într-un fel deosebit, în fiecare persoană, în modul ei propriu de a fi. Persoana umană nu e numai un întreg spiritualizat, format din componentele sale concrete, ci un întreg care e sau ține să fie întreg în toate. În acest sens, fiecare persoană e o complexitate unitară de extindere universală și tinde să cuprindă prin aceasta, fără să le confunde cu sine, toate persoanele și, împreună cu ele, toată realitatea. Și mai minunat e faptul că persoana umană suferă durerea sau plăcerea celor ce se întâmplă în trupul ei sau îi ating trupul, fie că-și au originea în el, fie în universul în care trăiește. Ea simte sufleteste înțepătura din trup, sau plăcerea mângâierilor ce-i ating trupul.



Dacă ar fi numai trup, nu le-ar simți în mod conștient. În aceasta se vede din nou caracterul compus și complex al persoanei umane.

E drept că această trăire conștientă a celor ce se petrec în materia trupului, prin atingerile materiei lui de ceva din afara lui, sau prin procesele dinlăuntrul lui, se datorează misterioasei interpenetrări a spiritului și trupului, ca ființă unitară a omului. Dar această unitate are loc numai în persoană și numai ea trăiește spiritual procesele materiale din trup sau atingerile materiale din afara trupului. Aceasta se datorează faptului că trupul viu al persoanei nu e numai o realitate materială, ci și spirituală. De fapt, în trup, ca participant subiectiv la simțirea celor din el și ca obiect simțit, nu se poate face separație între material și spiritual. Dar unitatea aceasta o realizează numai persoana. Simțirile celor petrecute în trupul său le trăiește și animalul, dar nu reflectate într-o conștiință și într-o gândire.

Aceasta arată că materia nu e incapabilă să se unească cu spiritul în a simți împreună, ca dureri și plăceri, cele ce se întâmplă cu trupul, și de a se alcătui prin spirit într-un trup plin de spirit și organizat de el. Aceasta înseamnă că ea e făcută pentru spirit, ca participantă la subiectivitatea lui sau ca obiect al ei, și că durerile și plăcerile pe care spiritul le poate trăi în unirea cu ea pot fi puse de spirit în slujba bunei lui dezvoltări sau a celei rele. În materia trupului se reflectă simțirea și conștiința spiritului, sau prin ea se pot produce în spirit simțiri de durere și de plăcere. Ea poate fi spiritualizată de spirit, dar spiritul nu poate fi materializat de ea, deși e trăită și penetrată de spirit. Nu spiritul e făcut pentru a fi materializat, ci materia pentru a fi spiritualizată, deși prin această lucrare se întărește și spiritul și se actualizează

alte puteri ale lui și altfel, sau în mod mai accentuat și mai frumos. Dar și în aceasta se arată că materia e făcută pentru spirit, nu spiritul pentru materie, și că nu materia creează spiritul, ci un Spirit atotputernic o creează pe ea.

E drept că materia poate atrage și ea spiritul la o viață supusă ei. Dar, prin aceasta, omul ca întreg se îngustează. Existența nu se dezvoltă prin prioritatea acordată materiei, ci prin prioritatea pe care o acordă spiritului. De aceea, acordând prioritate materiei, omul nu se poate simți bine pe termen lung. Dimpotrivă, într-o viață în care materia e spiritualizată, se simte bine și se înfrumusețează, sau se luminează și spiritul și materia, sau omul întreg. Căci, în acest caz, persoana umană poate aduna în unitatea ei toate înțeleșurile și poate trăi, cu voia ei cea bună, toate contactele cu realitatea lumii materiale, spre îmbogățirea netrecătoare a sa și a celorlalți oameni.

Din cele spuse se vede că persoanele, cu înțelegerea variată și întregitoare adusă de ele privitor la existența lor și a lumii, nu sunt închise în uniformitatea oarbă a speciei, ci sunt lumini ce cresc în conținutul lor spiritual neîncetat, arătând că sunt făcute pentru veșnicie. Ele nu sunt închise în legile uniforme ale speciei, ca animalele inconștiente și lipsite de libertate. Ele sunt, în raport cu ele înseși și cu lumea, reprezentantele și ferestrele luminii celei mari a Fiului și Cuvântului iubitor și atotluminos, Creatorul și Călăuzitorul creației spre unirea lor tot mai strânsă cu El însuși. Căci ele își dau seama că nu sunt suficiente pentru a se explica și realiza în mod desăvârșit prin ele înșiși. Nici lumea nu le e suficientă pentru aceasta. Puterea aceasta o are numai Fiul și Cuvântul Creator. De aceea, Fiul și Cuvântul Creator a binevoit să satisfacă setea umanului de a ajunge

la această țintă, luând umanul, și cu el lumea întreagă, în El însuși, pentru a le lumina deplin și pentru a-i umple pe toți cei ce vor de lumina și plinătatea dăruită umanității asumate în El.

Dacă firea umană aspiră să cuprindă prin persoana ei pe toți semenii, lumea întreagă și pe Dumnezeu însuși în unitatea ei, dar nu o poate face aceasta numai în această calitate, căci lumea nu e creată de ea și nici Dumnezeu nu-i stă la dispoziție, ea se poate împărtăși de această cuprindere desăvârșită numai prin asumarea ei în Persoana Fiului și Rațiunii ipostatice a lui Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, cuprinde în Sine toată realitatea și pe toți oamenii fără să-i anuleze, cum nu se anulează nici oamenii prin comuniune, ci dimpotrivă, dând fiecăruia puțința să cunoască în Ea pe toți și pe toate și să se armonizeze toți, în unire cu Ea, în cuprinderea și înțelegerea tuturor de către Ea.

*b. Unirea firii divine cu firea umană în Ipostasul cel unul și atotcuprinzător al lui Iisus Hristos*

Această cuprindere a realizat-o Fiul lui Dumnezeu în Ipostasul Său, infinit mai cuprinzător decât cel uman, devenit și ipostas al firii umane sau om, unind în Ipostasul Său unic atât firea dumnezeiască, cât și cea omenească, fără ca acestea să devină o singură fire ca cea a omului, formată din suflet și trup, ci rămânând necontopite, sau El făcându-Se om fără să înceteze să fie și Dumnezeu. Prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu intră într-o solidaritate cu specia umană, dar rămânând nelimitat în puțința de cuprindere a întregii existențe. Însă, deși este prin firea Lui dumnezeiască absolut liber în această unire, El o poate uni pe aceasta cu firea limitată omenească, pentru că este, prin cea dumnezeiască, Creatorul celei

omenești, iar cea omenească este făcută cu brațele deschise pentru infinitatea celei dumnezeiești și capabilă, chiar în realizarea ei ca persoană sau în persoană, de o libertate de dezvoltare în cadrul speciei sale, datorită faptului că e creată de Dumnezeu ca parteneră a Lui sau deschisă Lui în înțelegere și iubire. Pe lângă aceasta, am mai văzut că umanul se poate înnobila ca atare numai prin comunicarea cu Dumnezeu. Legătura cu Dumnezeu îi este absolut necesară omului, pentru dreapta dezvoltare pentru care e făcut. Iar păcatul a făcut necesară, pentru scăparea de el a omului, unirea cea mai strânsă a lui cu Dumnezeu, în forma unirii firii lui cu Dumnezeu într-un Ipostas, și anume în Cel dumnezeiesc. Totuși, aceasta nu impunea lui Dumnezeu necesitatea de a Se uni cu umanul într-o singură fire, cum îi este necesară acestuia unirea între suflet și trup. Iisus Hristos realizează astfel Persoana cea mai larg cuprinzătoare, dar și desăvârșit liberă în comparație cu persoanele simplu umane.

Ideea despre calitatea lui Hristos ca „Persoană compusă” de un fel deosebit e afirmată, după câte știm, prima dată, de călugărul dobrogean, daco-romanul Maxențiu, și a fost reluată de Leonțiu de Bizanț, se pare originar și el din Dobrogea și prieten al lui Maxențiu, și apoi de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Maxențiu s-a servit de această idee pentru întemeierea formulei „Unul din Treime a pățimit cu trupul”, cu care grupul de „călugări sciți” (daco-romani), din care făcea parte și el și se pare și Leonțiu de Bizanț, s-a dus la anul 519 la Roma, ca să se opună atât monofizitismului care simplifica Persoana lui Hristos, contopind cele două firi ale Lui, cât și nestorianismului care, de asemenea, o simplifica, socotind că Hristos a pățimit numai ca persoană umană despărțită de cea divină.



Noi vom prezenta explicarea „Persoanei compuse” a lui Hristos de către Sfântul Maxim Mărturisitorul. Aceasta se vede în opoziția lui față de observația aderenților monofizitului Sever de Antiohia, după care, odată ce se recunoaște un unic ipostas compus al lui Hristos, trebuia să se recunoască și o compoziție a firilor Lui într-una singură. Sfântul Maxim Mărturisitorul răspunde că, afirmând pe Hristos ca „ipostas compus”, nu socotește părțile Lui componente de o vârstă cu ale omului, deci nu-L socotește pe Acesta aparținând unei specii sau naturi asemănătoare celei a omului, ca monofiziții. El declară că „tot ipostasul compus care stă sub o specie nu e compus din pricina lui, ci pentru firea care, fiind compusă, cuprinde și specia de o anumită categorie sub care se află el, ca particularul și singularul care are în sine totul întreg, sub comunul și generalul deplin... Căci la El (la Hristos) nu va putea afla nimeni nici gen, nici specie, care să supună pe Hristos vreunei categorisiri generale. Fiindcă n-a venit la noi prin trup Cuvântul atotdumnezeiesc datorită rațiunii firii, ci, unind prin modul iconomiei (prin libertatea prin care voia să ne mântuiască – *n.n.*) cu Sine, după ipostas, firea noastră, fără nicio lipsă, a înnoit-o.”<sup>87</sup> Nu printr-o lege generală s-a unit firea omenească cu cea dumnezeiască în Persoana unitară a lui Hristos, căci aceasta ar însemna să apară mulți „Hristoși” ca exemplare ale unei specii. El a unit firea omenească cu firea Sa dumnezeiască în mod cu totul liber și în afara vreunei legi, înnoind chiar prin aceasta viața firii omenești asumate în El, adică mântuind-o de moartea căreia îi era

---

<sup>87</sup> „Epistola a XII-a. Către Ioan Cubicularul...”, *Scrieri și epistole...*, pp. 131-132.

supusă, întrucât a fost asumată în Ipostasul Cuvântului dumnezeiesc, Care nu e supus speciei muritoare.

Omul e ipostas compus pentru că însăși firea lui e compusă. Hristos însă e „Ipostas compus” nu numai pentru că are în Sine firea omenească compusă, ci și pentru că a unit El însuși – în mod liber, nu din necesitatea unei legi generale – firea Sa dumnezeiască cu cea omenească, fără să le contopească. În El firea dumnezeiască nu se face o singură fire cu cea omenească, ca să dea naștere la o fire compusă mai largă, asemănătoare compoziției dintre suflet și trup. Firea Lui dumnezeiască nu se unește atât de mult cu firea umană, ca sufletul și trupul celei omenești. În acest caz, dumnezeirea n-ar păstra deplina libertate față de cea omenească, și deci iubirea ei față de firea omenească și atotputernicia ei mântuitoare ar fi limitate. S-ar manifesta o oarecare dependență a firii dumnezeiești de cea omenească. Dar adevărul e că între firea Lui dumnezeiască și cea omenească se păstrează o deosebire ontologică infinită. Hristos ține seama ca Dumnezeu de umanitatea asumată în mod cu totul liber. Acesta e unul din sensurile caracterului „compus” al Ipostasului lui Hristos, un sens cu totul diferit de cel al caracterului compus al ipostasului uman. Sufletul omului nu poate fi cugetat ca având o astfel de libertate față de trupul lui, cum are dumnezeirea lui Hristos față de umanitatea Lui. Nu unirea într-o fire a ființei divine și umane face Ipostasul cel unul al lui Hristos compus, ci păstrarea distinctă a firilor odată cu unirea lor într-un ipostas. Unitatea, dar și deosebirea între ele, e produsă și susținută exclusiv de Ipostasul cel unul, dar „compus” al lor, nu de unitatea de ființă produsă între ele. Aceasta e taina întregului prezent în părți, fără anularea lor.

Va trebui să stăruim ceva mai mult asupra acestei uniri a firilor în Hristos, ce se datorează exclusiv Ipostasului. Aceasta ne va descoperi o oarecare înțelegere a unirii firilor în Ipostasul Cuvântului întrupat și datorată Lui. Dar mai întâi aceasta ne va permite să observăm că nici unirea sufletului și trupului în firea umanității nu e așa de totală și de ușor de înțeles fără unitatea persoanei, cum ar putea deduce cineva din cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Putem spune însă de pe acum că puțința unității dintre suflet și trup, dar realizată numai în persoană, se datorează și faptului că amândouă sunt create, și anume de același Creator personal. El a făcut materia ca mediu general și deci și special de manifestare a spiritului și chiar ca obiect al rațiunii spiritului, însă numai când acesta are caracter de persoană și include în sine, ca persoană, materia. Deci materia a fost creată pentru spiritul ca persoană și ea servește ca mediu și obiect al spiritului, nu spre o organizare generală a ei, ci e destinată să fie transfigurată și prefăcută de fiecare spirit personal creat în trup deplin transparent spiritului. Caracterul personal al Creatorului a dat existență materiei, ca mediu și obiect general și special (ca trup) al fiecărui spirit uman, pentru ca acesta să o personalizeze sau să o facă în întregime mediu al său ca persoană. Prin aceasta, materia e încadrată în unitatea persoanelor distincte. Universul material, ca trup general al tuturor, într-un mod care totuși le ține distincte și ca trupuri în sens strict personal, e un mediu prin care persoanele umane comunică între ele, dar și un mediu prin care se realizează o comunicare între Dumnezeu Cel personal și oameni. Dumnezeu a creat universul material ca mediu de comunicare a persoanelor umane între ele și cu El. L-a creat astfel pentru că

El însuși este Persoană, sau comuniune între Persoane care voiește să comunice, prin el, și cu persoanele create. Într-un fel, creându-l, Dumnezeu a acceptat să aibă universul ca mediu al relației Sale personale cu oamenii ca persoane create. În această relație cu oamenii în mod deosebit se află Dumnezeu Cuvântul și Fiul Tatălui, pentru ca să ne aibă și pe noi, prin raționalitatea și sentimentul filial inspirat de existența ce ne e dăruită, legați împreună cu Sine de Tatăl, în Duhul Sfânt. Acesta este motivul pentru care Fiul și Cuvântul Își face din universul creat și un trup intim personal.

Tot ce există există în persoane, sau pentru a fi personalizat, pentru că Dumnezeu, suprema existență, e Treime de Persoane. Iar Persoana e în relație cu alte Persoane, pentru că așa e Dumnezeu. Și numai așa existența are sens și e capabilă de bucurie. Nu persoana e făcută pentru firea umană, ci firea e făcută pentru a fi ipostaziată în persoane. Persoana lui Hristos poate cuprinde firi diferite și, într-un sens, fiecare persoană poate cuprinde și aspiră să cuprindă totul, fără contopire și prefacere. În Hristos avem pe Dumnezeu care cuprinde ca Persoană totul: atât necreatul, cât și creatul.

Pe de altă parte, se poate spune că unirea firii omenești cu cea dumnezeiască în Ipostasul Cuvântului își are posibilitatea în Dumnezeu, Creatorul firii omenești, iar aspirația și putința acesteia de unire cu cea dumnezeiască până la îndumnezeire e aspirația și putința ce i s-a sădit de către Creatorul ei. Iar la baza acestei uniri și îndumnezeiri stă iubirea de Dumnezeu și setea ei de a se bucura de această iubire, pusă de Dumnezeu cel iubitor în creatura Sa conștientă. Dar și în aceasta se arată că Dumnezeu e Persoană și a creat pe om ca persoană capabilă de relația cu alte



persoane. Prin această relație iubitoare, persoanele tind să se facă cât mai apropiate și mai asemănătoare, dar fără să se confunde. Repetăm în acest sens un cuvânt al Sfântului Maxim Mărturisitorul dat și mai înainte: „iubirea... face pe om dumnezeu și pe Făcătorul oamenilor să Se arate ca om, prin asemănarea deplină cu Dumnezeu a celui îndumnezeit, prin binele (bunătatea) care devine propriu omului atât cât îi este cu putință lui... Iar aceasta înseamnă... afecțiunea față de primul bine, pe care întregul neam o are înăscută după fire prin întreaga providență.”<sup>88</sup>

Dacă firea omenească n-ar fi creată și n-ar putea fi îndumnezeită prin iubirea lui Dumnezeu față de ea și a ei față de Dumnezeu, n-ar putea fi nici unită cu cea dumnezeiască în Ipostasul Cuvântului, așa cum – dacă sufletul n-ar putea lucra prin materie din aceeași iubire, prin faptul că sunt create amândouă de același Creator în acest scop – n-ar putea exista unire între trup și suflet. Dar iubirea este o relație a unei persoane cu altă persoană. Dumnezeu creează persoane prin faptul că e Persoană, sau Treime de Persoane. Omul se folosește de materie pentru a arăta iubirea sa față de alții, prin faptul că e persoană.

Dar dacă Fiul lui Dumnezeu unește din iubire firea omenească cu firea Sa dumnezeiască, prin aceasta nu o contopește cu aceea. Ele rămân două firi infinit de deosebite, unirea lor nefiind asemănătoare unirii dintre sufletul și trupul omului. Persoana lui Hristos nu devine o singură fire formată din firea dumnezeiască și omenească, așa cum e persoana omenească o singură fire prin unirea sufletului și trupului, chiar dacă le unește în Ipostasul Său dumnezeiesc.

<sup>88</sup> „Epistola a II-a. Către Ioan Cubicularul...”, *Scrieri și epistole...*, p. 54.

Căci El a putut exista din veci și fără firea omenească, pentru că a putut avea iubirea în El însuși ca Unul din Treime, dar sufletul fără trup nu poate exista. Dumnezeu nu anulează creatul, unindu-l cu Sine într-o Persoană sau făcându-l mediu de manifestare a Sa, odată ce l-a creat El însuși și prin întrupare vrea să-l facă mediu al relației Sale celei mai intime cu oamenii, ca persoane în trupuri. Dar pentru aceasta trebuie să rămână Dumnezeu nemicșorat sau neschimbat. Căci din contopirea firilor n-ar avea nici Dumnezeu, nici oamenii un folos adevărat. Creația s-ar dovedi greșită sau o îngustare a lui Dumnezeu și în cazul în care s-ar pierde ceva din uman și în cazul în care s-ar schimba divinul în Hristos.

Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Căci se mărturisește pretutindeni... că Unul din Sfânta și Cea de o ființă Treime, Fiul Unul-Născut – fiind Dumnezeu desăvârșit după fire și luând cu adevărat trupul cel de o ființă cu noi, însuflețit rațional și mintal, din Sfânta Maică a lui Dumnezeu și Pururea Fecioara, și unindu-l cu Sine în mod propriu și nedespărțit după ipostas – este astfel Unul ca și înainte, dar nu necompus după ipostas (măcar că e simplu după fire, ca Unul ce a rămas Dumnezeu și de o ființă cu Tatăl) și în același timp îndoit în fire, ca Cel ce S-a făcut trup.”<sup>89</sup>

Explicând în continuare afirmația că Unul din Treime e simplu după cele două firi, chiar după ce S-a întrupat, dar în același timp compus după Ipostas, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că compunerea se referă la faptul că

<sup>89</sup> „Tomul dogmatic trimis diaconului Marin în Cipru”, *Scrieri și epistole...*, pp. 328-329.

firile prin care se manifestă Ipostasul cel Unul au rămas neschimbate. După el, monofiziții ar trebui să spună că ipostasul e numai simplu, odată ce confundă firile din El. Dar dacă țin să afirme că e compus, trebuie să se folosească de număr spre a arăta că cele unite au rămas neamestecate<sup>90</sup>.

Deci unitatea după fire a Unuia din Treime constă în faptul că El rămâne Același ipostas al Fiului Unul-Născut și după întrupare, și e compus după Ipostas prin faptul că-Și face proprie firea omenească neanulând-o, dar nici dublându-se ca ipostas. Aceasta, pentru a Se manifesta El însuși și prin ea fără să o altereze, sau fără să o contopească cu firea dumnezeiască, deși prin ea Se manifestă Același Dumnezeu în alt mod, în modul omenesc.

Acest adaos omenesc la modul Său dumnezeiesc de manifestare lasă Ipostasul Fiului totuși Unul, pentru că nu e contrar modului Său divin de manifestare. Ele pot fi moduri de manifestare diferite ale aceleiași persoane. Aceasta face compus Ipostasul întrupat al Fiului lui Dumnezeu.

Dacă Hristos nu S-ar fi compus în modurile Lui de manifestare, ar însemna că nu a luat și nu menține cu adevărat firea omenească, ceea ce ar fi una cu monofizitismul. Deci „compoziția” Ipostasului înseamnă, pe de o parte, unitatea lui Hristos ca Persoană, pe de alta, doimea firilor Lui. El e „Unul”, dar „compus”, pentru că Persoana e una, dar firile sunt două. „Compoziția” Ipostasului nu înseamnă că El însuși devine dublu, ci înseamnă nu numai că firea Lui omenească asumată e nealterată, ci și că El însuși rămâne Unul, firea Lui omenească neîncepând să existe într-un ipostas deosebit, în înțeles nestorian.

---

<sup>90</sup> „Epistola a XII-a. Către Ioan Cubicularul...”, p. 131.

Așa cum o persoană omenească e aceeași în diferitele ei moduri de manifestare, punând pecetea ei unitară și unită pe toate, arătând în aceasta unitatea și unicitatea ei, dar arătându-se și „compusă” în aceste moduri, așa e până la un loc și Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Același, făcându-Se om, nu încetează a fi Dumnezeu, deși El nu Se dedublează, ci Își arată unitatea și unicitatea Sa și în mod și formă omenească.

Am văzut că, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, Hristos nu Se face un ipostas „compus” în sensul în care este omul un ipostas compus, prin faptul că sufletul și trupul lui formează o fire compusă. Omul este o astfel de fire compusă, pentru că sufletul și trupul nu pot exista decât împreună (exceptând răstimpul de la moarte la înviere, în care sufletul are în sine imprimate urmele vieții în trup, fiind preocupat de ele), fiind create unul pentru altul, ca un întreg. Firea dumnezeiască a lui Hristos nu se compune cu cea omenească în mod necesar, pentru că ultima ar fi creată pentru Acea, și nici invers, pentru că cea dumnezeiască nu ar putea fi fără cea omenească. Hristos se face un Ipostas „compus” în mod liber, întrucât, pe lângă firea Sa dumnezeiască pe care o are din veci, Își ia cu voia proprie și pe cea omenească, pentru că El a creat-o și de aceea Se poate și manifesta în modul cel mai intim și prin ea. Hristos se compune prin El însuși cu voia, adică există ca Ipostas al firii dumnezeiești din veci și, ca atare, nu poate înceta să fie El însuși, luând însă ca mediu de manifestare și firea omenească creată chiar de El cu această capacitate de mediu de manifestare a Lui. Hristos se compune numai ca Ipostas, adică nu e compus prin faptul că firile Lui ar fi fost o singură fire compusă. Ele ar fi fost așa, numai dacă ar fi fost



amândouă create una pentru alta, sau existând una pentru alta în baza vreunei legi. „Orice fire – compusă din componentele ei prin însași nașterea (facerea) în același timp a părților ei și prin venirea lor la existență din ceea ce nu este, și spre împlinirea armoniei tuturor, de la puterea ce dă existență întregului și susține în existență cele produse – are cu necesitate părțile ei cuprinse unele în altele. Așa e cazul cu omul și cu celelalte câte au primit o natură compusă. Astfel, sufletul cuprinde fără voie trupul și e cuprins de trup și dă trupului viață fără vreo liberă hotărâre”. Dar „n-ar îndrăzni vreodată cineva... să spună despre Hristos că este o singură fire compusă”, ca nu cumva să vadă aceasta ca produsul unei necesități și înlănțuiri naturale și de aceea „să deducă mai departe că e întreg creat și provenit din cele ce nu sunt, și circumscris, și pătimitor, și nu de o ființă cu Tatăl, și că sau trupul e împreună-etern cu Cuvântul, sau Cuvântul e de aceeași vârstă cu trupul... Căci cel ce e de o fire compusă e vădit că e compus și după fire. Iar cel ce e compus după fire nu va fi niciodată de o fire și de o ființă cu Cel simplu... Deci nu e îngăduit celor binecredincioși să spună că Hristos e o fire compusă... Ci mai degrabă să mărturisească un ipostas compus și două firi ale lui Hristos, ca să Se cunoască și de o fire cu Tatăl, după dumnezeire, și Același și de o fire cu noi, după trup..., ca Cel ce e Mijlocitor între Dumnezeu și oameni.”<sup>91</sup>

Propriu-zis, „compunerea” Ipostasului Cuvântului nu poate fi înțeleasă nici ca o îmbogățire prin folosirea modurilor de manifestare a firii umane, pe care Și-o face proprie

<sup>91</sup> „Epistola a XII-a. Către Ioan Cubicularul...”, h, *Scrieri și epistole...*, pp. 128, 129-130.

pentru a Se manifesta prin ele, așa cum are loc o îmbogățire a ipostasului uman prin experiențele sufletului în trup. Dimpotrivă, Ipostasul Cuvântului se „sărăcește” făcându-Se ipostas al firii umane. Dar „sărăcirea” aceasta Îl face să Se comunice mai deplin prin iubire făpturilor Sale conștiente. Cuvântul se poate face Ipostasul creaturii Sale conștiente, pentru că e Creatorul ei. El a coborât de la înălțimea Lui, creând-o. Dar El se coboară și mai mult, făcându-Se El însuși creatură, fără a înceta să fie și Creator, trăind mai direct ceea ce a dat creaturii Sale să trăiască. Iar ea, primind prilejul să trăiască în El, sau să se bucure de manifestarea Lui prin ea ca Subiect al ei, se înalță în El însuși, sau El însuși se face prezent în modul cel mai deplin în ea.

El se coboară pentru a trăi, în modul cel mai intim, umanul creat. Dar tocmai în această coborâre Își arată plinătatea iubirii și a puterii Lui fericitoare pentru oameni. În sensul acesta vorbește Sfântul Apostol Pavel și de „sărăcirea” Fiului lui Dumnezeu pentru noi, dar și de îmbogățirea noastră prin aceasta. Cu cât S-a coborât mai mult, ca să intre în dialog cu noi ca un egal al nostru, cu atât ne-a arătat mai mult iubirea Lui și ne-a îmbogățit cu dulceața ei întăritoare. Însușindu-Și slăbiciunile noastre, nu poate să nu-Și arate puterea în suportarea lor. Suferind durerile umanului, dă suportării acestei suferințe din iubire o putere care duce umanitatea Lui la puterea învierii, comunicându-ne și nouă această putere. „Sărăcirea” Lui e o formă a mărimii puterii Lui iubitoare și, de aceea, biruitoare. Spune Sfântul Apostol Pavel: „Cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a săracit, ca voi să vă îmbogățiți cu sărăcia Lui” (2 Corinteni 8, 9). Cel smerit îți face loc în el. Cel ce se coboară la tine din iubire, cu atât mai

mult. El devine bogăție deschisă pentru tine, câtă vreme înainte era o bogăție închisă în el.

Renunțând la chipul Lui de slavă și îmbrăcând chipul nostru de rob smerit, slava chipului Său acoperit s-a arătat în altă formă, în chipul de rob slujitor al tuturor, care e chipul nostru restabilit. Și, așa, a redat acestui chip slava lui firească, ba chiar mai presus de aceasta, făcându-l să iradi-eze de slava dumnezeiască a chipului Său, îndumnezeind chipul nostru pe care a binevoit să-l accepte pentru veci (*Filipeni 2, 6-10*). Totul e paradoxal în ceea ce face Cuvântul, întrupându-Se și jertfindu-Se pentru noi, căci, coborându-Se, ne înalță, sau face eficientă puterea Lui înălțătoare pentru noi; primind moartea, a biruit moartea. Iar omenescul creat de El îi este mijloc pentru această nouă formă de putere și de slavă. De fapt, prin aceasta ne arată slava Sa eficientă asupra umanului, puterea ei cuceritoare pentru uman. Nu cei ce se măresc prin trecătoarea și exterioara slavă lumească, și sperie cu ea pe alții, cuceresc inimile oamenilor, ci cei ce se sărăcesc și se umilesc, dar în mod vădit pentru alții, și iau chipul smerit al slujirii. În acest mod, Rațiunea ipostatică divină lucrează cu eficiență sporită la restabilirea armoniei între creaturile conștiente, armonie creată de Ea.

Astfel, asumarea firii umane de Cuvântul, deși n-o anulează pe aceasta, nu desface în două ipostasuri pe Cel ce o asumă, ci Îl face compus în manifestările Lui, devenind mai interior umanității create de El și relațiilor dintre oameni, și prin aceasta restabilind și ducând la o cât mai mare unitate viața lor și creația întregă, conform vocii Lui de la începutul creației. Așa înțelegem cum încapă Cel necuprins după firea Sa dumnezeiască – în baza calității Sale de Creator al firii noastre –, ca Ipostas, în pântecul Fecioarei,

cuprinzând-o în infinitatea Lui într-un fel pe ea și, în alt fel, firea luată din ea, și pătimește de străpungerea cuielor în trupul Său, fiind în același timp, ca Dumnezeu, deasupra acestei străpungeri. Același e transcendent, neîncăput și nepătimitor după firea dumnezeiască, dar e și prezent și pătimește pe cruce după cea omenească. Acesta e sensul „compunerii” Ipostasului Său. Același *eu* al meu suferă înțepătura în trup și e mai presus de durere, după suflet. Dar faptul din urmă nu-l micșorează pe cel dintâi. Și Dumnezeu Cuvântul întrupat le trăiește pe amândouă, pentru că nu e numai purtătorul din veci al firii Sale dumnezeiești, ci, de la întrupare, e purtător și al celei omenești, prin voia Lui și în virtutea posibilității pe care I-o dă calitatea Lui de Creator al ei. Căci El a făcut pe om capabil să simtă cu sufletul înțepătura din trupul său.

Troparul Nașterii Domnului spune aceasta în mod concentrat:

*„Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște  
Și pământul, peștera, Celui neapropiat aduce,  
Că S-a născut nouă Prunc tânăr,  
Dumnezeu Cel mai înainte de veci.”*

Persoana Lui e, ca întreg, în orice loc unde e vreo parte a ei, deci unde e și trupul ei; e în orice punct atins de degetul ei sau al altcuiva, dar și pretutindeni unde voiește. Precum persoana umană e prezentă întreagă în orice punct al trupului, simțindu-se atinsă de ceea ce o atinge în acel punct, ca și în orice act al ei, și oriunde privește, așa și Hristos, ca ipostas al omenescului, e prezent oriunde poate fi prezent omenescul Lui, dar ca Ipostas al dumnezeirii Sale e



prezent și lucrător în locuri mai presus de cele unde poate fi prezent cu omenescul Lui, nepărăsind nici acolo simțirea celor omenești. Persoana divină poate fi accesibilă și deschisă și finitului, cum nu poate fi ființa ei infinită. Persoana divină întrupată poate deveni și Subiectul unor acte finite și dureroase, cum nu poate deveni firea divină infinită. O esență ultimă impersonală, prezentă pretutindeni, nefiind prezentă în mod conștient și liber, n-ar avea o adevărată eficiență prin prezența ei. Totul ar decurge la fel și atunci când nu ar fi prezentă decât prin puterea ei monotonă, inconștientă, supusă aceleiași legi.

Numai ca Ipostas a putut coborî Cuvântul în omenesc, dar nepărăsind dumnezeirea Sa, ca să facă accesibile simțirii omenești adâncimile dumnezeirii, sau să vedem omenescul adâncit în taina dumnezeirii. Aceasta e una cu îndumnezeirea omenescului, fără ca el să dispară ca omenesc, și cu dumnezeiescul înomenit, fără ca acesta să înceteze să fie dumnezeiesc. Dacă persoana umană pune o pecete unică pe toate celulele și simțirile ei, Persoana divino-umană a lui Hristos pune o pecete unică pe actele Lui dumnezeiești și omenești, fără să desființeze nici dumnezeiescul, nici omenescul. Iar Ipostasul Lui nu e decât modul de existență concretă, filială și supra-rațională, a dumnezeirii care, întrupându-Se, pune pecetea filială și rațională cea mai marcantă pe umanitatea asumată.

Consecința prezenței și lucrării aceleiași Persoane prin amândouă firile, Biserica a formulat-o în învățătura despre comunicarea însușirilor lor, ceea ce înseamnă că Aceleiași Persoane, când e numită Dumnezeu, I se pot atribui însușirile și pătimirile ireproșabile și lucrările firii omenești, iar când e numită om, I se pot atribui însușirile și lucrările firii

dumnezeiești. Astfel, spunem: „Cel dinainte de veci Se face Prunc tânăr”, sau: „Cel mai presus de ființă Se naște”, sau: „Dumnezeu a pățimit pentru noi, a flămânzit”. Dar spunem și invers: „Capul Tău (ca om), pe care l-ai aplecat pe cruce, să înalțe capul meu cel palmuit de potrivnici”, sau: „Preasfințele tale mâini, pironite de cei fără de lege pe Cruce, să mă tragă spre Tine din prăpastia pierzării”<sup>92</sup>. Această atribuire a însușirilor și faptelor omenești Lui, ca Dumnezeu, și a însușirilor și faptelor Lui dumnezeiești, Lui, ca om, se poate face pentru că Persoana Lui cea una le are și pe unele și pe altele. Persoana le unește în Sine ca unitate pe ambele, fără să le confunde. În aceasta se vede că e „compusă”, dar totuși una.

Ipostasul divin Se face Subiectul ambelor firi și le cuprinde pe amândouă, oricât de deosebite sunt, dar nu așa cum se face persoana umană subiect al sufletului și al trupului ei. Persoana umană poate face aceasta pentru că e chipul unitar al Cuvântului, Care cuprinde în ființa Lui divină puterea prin care le-a creat pe toate; iar în Hristos umanul nu mai e constituit numai ca și chip de sine al Cuvântului, ci El însuși S-a făcut ipostasul umanului, depășind ca atare orice despărțire între dumnezeirea și umanitatea asumată, fără să le contopească. El cuprinde în Ipostasul Său filial ambele feluri de filiații: cea necreată și cea creată prin El după chipul filiației Sale divine și purtând pecetea ei, vrând să actualizeze în mod desăvârșit în toți oamenii filiația chipului ei.

Numai persoana umană realizează în mod concret unitatea între părțile ei, prin personalizarea lor identică și întregitoare, unitate pentru care sunt făcute acestea, pentru că ea

---

<sup>92</sup> „Rugăciunea Sf. Isaac Sirul”, în: *Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos*.

are ca model Persoana Cuvântului. Cu atât mai mult Persoana Cuvântului poate face fire a Sa componentele unite ale firii umane, sau pe aceasta o poate face fire a Sa pe lângă cea dumnezeiască, după al cărei model e făcută firea omenească, îmbrățișând într-o unitate largă, atotcuprinzătoare, dumnezeirea și umanitatea asumată, împreună cu tot cosmosul care e legat de aceasta. Dacă la vârful și la originea existenței n-ar fi Persoana – respectiv comunitatea desăvârșită a Persoanelor treimice desăvârșite –, ar lipsi puterea unificatoare a toată existența creată și temelia unității persoanei create.

La vârful existenței nu e o esență care se ramifică și se actualizează în ipostasuri conștiente. Dacă există persoane, înseamnă că la vârful etern al existenței trebuie să fie Persoana, pentru că persoana nu apare decât din persoană. Iar Persoana care e la vârful existenței cuprinde din veci în Sine ca Izvor, în mod conștient, toate persoanele actuale sau posibile. Există o Persoană care din veci e Tată al unui Fiu pe Care îl iubește și de Care se bucură desăvârșit împreună cu altă Persoană, pe Care o purcede spre Fiul și Îl umple pe Duhul Sfânt de lumina bucuriei Fiului pentru Tatăl. E o Persoană care e numai Tată și singur Tată, ca origine desăvârșită prin excelență, deci conștientă, a toată existența; și un Fiu care e numai Fiu și singurul Fiu, Născutul desăvârșit al unicului Tată, personificare desăvârșită a afecțiunii filiale față de personificarea desăvârșită a afecțiunii paterne. Prin Fiul, Tatăl aduce la existență și existența creată, purtând și ea pecetea afecțiunii filiale, ca una ce nu e de la ea, ci are existența de la unica origine care e Tatăl. Fiul, apropiindu-Și la culme creația în iubirea față de Tatăl, Se face și om, asemenea creaturilor conștiente, ca Tatăl să vadă și în ele pe Fiul Său și să le iubească și pe ele în El. Iubirea originară și eternă între



Persoanele Sfintei Treimi se extinde spre alte persoane, adică spre persoanele create. La toate se extinde iubirea între Tatăl și Fiul, făcându-le pe toate fii și frați. La toate se extinde și bucuria unui al Treilea față de iubirea dintre Cei doi, Care e personificată din eternitate prin Duhul Sfânt. Toată existența e existență de persoane sau pentru persoane, sau existență a comuniunii iubitoare între persoane, pentru că numai așa fiind, existența e luminată de conștiință, simte largimea libertății și se bucură de fericirea iubirii. Unde nu sunt acestea, nu e niciun sens, nicio rațiune. Unde nu e Fiul iubitor față de Tatăl, nu e nici Rațiune și Cuvânt.

Dar Fiul, fiind Fiul unicului Tată, făcându-Se și Om, nu se face fiu al unui tată omenesc. Originea Îi rămâne una. El rămâne, și ca om, Fiu al Tatălui, căci firea omenească Și-o asumă El însuși, născându-Se din Fecioară, în baza faptului că există din veci ca Fiu al Tatălui. El păstrează astfel, și ca om, o poziție de stăpânitor liber al creației, luând din ea, prin El însuși, firea omenească. El se menține ca Fiu al unicului Tată ceresc pentru a întări și în oameni conștiința lor filială față de Tatăl, ca ultimă origine a tuturor.

### **7. Natura umană, asumată în Ipostasul Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu spre înveșnicirea oamenilor și refacerea comuniunii lor cu Dumnezeu**

S-a văzut că persoana umană aspiră să cuprindă în unitatea ei toată existența: de la vârful ei, până la cele mai coborâte forme ale ei, și să dureze în veci.



Dar persoana umană nu poate urca prin ea însăși până la calitatea de Subiect divin cuprinzător al întregii existențe în mod desăvârșit și până la comuniunea cu Dumnezeu ca egală cu El, neavând o parte a persoanei ei comună cu Dumnezeu. Setea aceasta după vârful absolut al existenței, sădită în natura umană de Dumnezeu însuși, e satisfăcută de aceea, din iubire, de Unul din Ipostasurile dumnezeiești, de Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Care a imprimat în mod special această sete în natura umană, în calitatea Lui de Fiul al Tatălui, întors spre originea Lui, și de Cuvânt care Se arată ca Rațiune în această înțelegere a primirii existenței Sale din Izvorul patern suprem.

Astfel, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om ca să împlinească setea umanității pentru adevărata înțelegere a sensului existenței ei și pentru realizarea acestuia în raportul ei filial cu Tatăl – ca origine supremă a ei. Fără întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, omul ar fi rămas lipsit de sensul existenței lui, ar fi rămas lipsit de adevărata raționalitate și afecțiune, a cărei culme curată stă în filiație, care i se întărește prin Fiul făcut om.

Pe lângă aceea, umanul cuprinde în Hristos totul, pentru că Însuși Hristos care se află în comuniune de ființă nu numai cu Dumnezeu, ci și cu oamenii, cuprinde totul. Astfel, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om ca să împlinească setea umanului de a cuprinde în el toate formele de existență, de la Dumnezeu până la umanitate și, prin ea, creația de care e legată. Pe toți îi are Dumnezeu Tatăl, în Hristos, în comuniune cu Sine, ca fii ai Săi și ca frați ai Fiului, și fiecare om are, în comuniunea cu Hristos, pe Dumnezeu Tatăl ca Tată și pe Fiul ca Frate, și pe toți oamenii ca frați, readunați în cea mai intimă comuniune de frați ai Fiului și fii ai

Tatălui. Acest scop al întrupării Sale l-a exprimat chiar Hristos, spunând că voiește ca toți să fie în El una, precum El și Tatăl una sunt (*Ioan 17, 21*). E ceea ce a spus și Sfântul Apostol Pavel: „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce l-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți” (*1 Corinteni 15, 28*). În acest scop, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu ia în Sine firea omenească, ridicând-o la calitatea de fire a Ipostasului divin, împlinind și prin ea rolul de Ipostas filial și înțelegător atotcuprinzător, fără să anuleze forma omenească a filiației și înțelegerii.

Aceasta e semnificația asumării în Ipostasul Său divin a firii și voinței umane. Până ce persoanele își au existența concretă în ipostasuri proprii, ele nu sunt deschise deplin lucrării lui Dumnezeu prin ele; ele nu fac parte din Persoana Lui și Dumnezeu nu poate fi Subiectul intim al tuturor persoanelor omenești, necuprinzând în intimitatea Sa toate cele ale umanului. Pe de altă parte, un ipostas divin care nu și-a făcut umanitatea proprie nu intră într-o comuniune deplină, sau într-un dialog direct, cu toți oamenii și deci nu ridică umanitatea tuturor la împărtășirea desăvârșită de Ipostasul divin care Se comunică prin umanitatea Lui. În asumarea naturii umane în Ipostasul divin e implicată comuniunea desăvârșită între persoanele umane și Cele divine și între ele. Făcându-Se ipostasul firii umane, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut de fapt omul pentru fericirea oamenilor, pe care ei nu ar fi câștigat-o altfel.

Aceasta nu înseamnă că umanul asumat de Fiul lui Dumnezeu nu e un uman fără trăsături personale proprii, distincte de ale celorlalte persoane umane. Lucrul acesta l-a clarificat Sfântul Teodor Studitul, dovedind prin aceasta

putința reprezentării Domnului Iisus Hristos în icoane, ca Persoană distinctă de alte persoane, arătată chiar prin umanitatea Sa, deci cu o față omenească concretă și distinctă. Sau, în umanul asumat de Fiul lui Dumnezeu e imprimat caracterul personal al Acestuia ca Fiu (model) al tuturor. Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu făcut om pentru oameni, dar are în calitatea aceasta o existență concretă. Sau tocmai aceasta Îl deosebește ca om de toți: că e om exclusiv pentru oameni, cum nu e nicio altă persoană omenească; deci că e altul, chiar ca om, în raport cu ceilalți oameni. Și aceasta pentru că e pe de o parte Dumnezeuul creator al tuturor, pe de alta, pentru că l-a făcut pe fiecare om ca persoană deosebită cu o valoare proprie și vrea ca fiecare să crească în comuniune cu El ca atare, conform chipului său deosebit aflat din veci în El – ca Model al tuturor –, și ajutat de aceea, în alt mod, de El însuși în creșterea spre o tot mai mare asemănare cu El. Deci din El luminează o atenție deosebită spre fiecare și totuși îl vrea pe fiecare la fel de fericit și înfrățit cu toți, sau fericit tocmai în această înfrățire cu toți și în comuniune cu El. Dar aceasta înseamnă că vrea să-i adune pe toți în Sine. Însă vrea să-i adune într-o unitate simfonică, nu uniformă, îmbogățind prin aceasta natura lor comună, deci și pe fiecare, prin contribuția proprie a fiecăruia și deci a tuturor. Vrea ca fiecare din cei adunați în El să se bucure și de ceilalți. Căci dacă i-ar fi făcut pe toți la fel, nu s-ar îmbogăți spiritual unii prin alții și nu s-ar bucura fiecare de fiecare, și însuși creatorul ar dovedi o lipsă de profunzime și o imaginație săracă. De aceea, Hristos urmărește atât refacerea unității firii umane, neasumând-o într-un ipostas deosebit, cât și unirea neconfundată și fericitoare a tuturor cu El și în El, prin dialogul direct și fortificat al Lui, ca om,

cu toți oamenii. Dar nu face aceasta iubind pe toți în general ca specie, ca masă, îndemnând și pe oameni să facă la fel, sacrificând în favoarea ei persoanele, ci iubind pe fiecare persoană în parte, în împrejurările concrete, și îndemnându-i și pe oameni să facă la fel, făcând atent pe fiecare la orice moment al vieții lui trăit în legătură cu persoanele ce-i sunt în preajmă. Faptul că Fiul lui Dumnezeu nu a asumat natura noastră ca pe o persoană distinctă nu implică o nesocotire a persoanelor umane, ci o angajare a Fiului lui Dumnezeu însuși, ca om, în dialogul cu fiecare om purtător al naturii pe care o are și El. De aceea, a acceptat să vină ca om între oamenii concreți, într-un moment anumit al istoriei, dar cele pe care le-a făcut atunci pentru oamenii din preajma Sa le face pentru toți oamenii din toate timpurile. Cine prețuiește un moment al timpului, cu oamenii concreți din el, le prețuiește pe toate. Cine fuge în abstract în timpul său, fuge de tot timpul, sau de toată existența creată reală, destinată să ajungă în veșnicie prin folosirea bună a timpului ei și nu nesocotindu-l. În cazul acesta, omul însuși ar rămâne nerealizat.

Omul nu se poate opri de la o judecată proprie cu privire la mișcarea spre bine a voii comune a firii. Căci el trebuie să judece în raport cu împrejurările concrete, în care trăiește în fiecare moment, ce e bine de ales și ce trebuie evitat. Dar prin judecata aceasta nu trebuie să se hotărască la o lucrare contrară altora, ci favorabilă lor, ca să fie cu adevărat favorabilă și lui, sau unificatoare. Numai așa lucrează concret conform voii generale a firii.

Dar atunci omul se conformează și poruncilor lui Dumnezeu, deci modului de a lucra al lui Hristos. Judecata sau socotința proprie trebuie să se identifice cu voia



lui Dumnezeu, Care vrea binele nostru sau dreapta noastră dezvoltare în asemănare cu El. Așa a făcut Hristos ca om. Judecata sau socotința proprie trebuie să fie numai o însușire de către noi a vocii lui Dumnezeu și un efort de a o cunoaște cât mai bine. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul nu cere omului să nu facă uz de o socotință proprie și liberă, dar îi cere ca prin ea să nu dezbine voia cea comună a firii, adică socotința proprie să nu fie condusă de iubirea egoistă de sine, ci de iubirea de ceilalți, adică să promoveze prin iubirea reciprocă voia adevărată a firii comune, conformă cu voia lui Dumnezeu: „Căci am cunoscut pentru care motiv Dumnezeu a legiuit oamenilor trebuința ca toți să miluiască și să fie miluiți unii prin alții: pentru că, voind să ne unească prin fire și prin liberă voință unii cu alții și împingând spre aceasta tot ce este cu adevărat omenesc, ne-a întipărit cu iubire de oameni poruncile mântuitoare. Dar iubirea egoistă de sine a oamenilor și stăpânirea sporită a lor de către ea, făcându-i să se respingă unii pe alții și odată cu aceasta să respingă și legea aceasta, sau să o tâlcuiască în mod sofistic, a tăiat firea cea una în multe părți și, introducând nepăsarea în ea, a înarmat firea însăși împotriva ei prin socotința proprie a fiecăruia. De aceea, tot cel ce a putut, printr-o cugetare cuminte și prin noblețea prudenței, să înlăture diviziunile din fire, s-a milostivit înainte de alții de sine însuși, aducându-și socotința proprie la conformitatea cu firea și unindu-se prin socotință cu Dumnezeu în favoarea firii.”<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> „Epistola a III-a. Către Ioan Cubicularul”, *Scrieri și epistole...*, pp. 59-60.

Dar această putere de readunare a firii la identitatea cu ea însăși, de la dezbinarea prin orgolioasa socotință proprie, noi nu o putem primi decât de la Hristos prin comuniunea acceptată cu El, Care a readus-o în Sine la unitatea ei și la unirea cu Dumnezeu, făcându-Se El însuși Ipostasul ei, Care voia și prin voia firii asumate, aceasta neavând un ipostas deosebit al ei. De aceea, prin comuniunea acceptată cu El, ne însușim și noi unitatea de voință cu El ca om și deci cu Dumnezeu: „Pentru ea (pentru iubire, *n. red.*) Însuși Făcătorul firii (lucru cu adevărat înfricoșător chiar de auzit!) îmbracă firea noastră, unind-o pe aceasta fără schimbare cu Sine după ipostas, ca s-o oprească de a fi purtată încoace și încolo, și să o aducă la Sine adunată în ea însăși și neavând față de El sau față de ea însăși nimic care să o despartă prin socotință. Dar la această unitate în ea însăși (personalizată în mulți) și cu Sine, Fiul lui Dumnezeu a adus firea noastră făcându-Se El însuși Ipostas al ei, din iubire, și făcând-o mediu al iubirii Lui. Astfel, El face arătată calea preaslăvită a iubirii, cu adevărat dumnezeiască și îndumnezeitoare și călăuzitoare spre Dumnezeu, de care se poate spune că e și Dumnezeu și pe care la început au acoperit-o spinii, dar pe care El prin patimile pentru noi, purtate întâi de El și care închipuie acei spini, a dăruit-o tuturor curățită de patimi.”<sup>94</sup>

Deci, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, precum se vede, iubirea e puntea care unește Ipostasul divin cu firea omenească. Ea unește chiar cele deosebite după fire, pentru că iubirea e viața unitară a persoanei. Iubirea e Dumnezeu însuși, Persoana desăvârșită. Persoana, cu cât e mai

---

<sup>94</sup> „Epistola a II-a. Către Ioan Cubicularul...”, *Scrieri și epistole...*, pp. 55-56.

desăvârșită, cu atât se identifică mai mult cu iubirea. Dar, ca atare, persoana se unește cu altă persoană fără să se confunde, chiar când una e Creatoare și alta creată. O Persoană își revarsă iubirea spre altă persoană, chiar dacă a doua e de altă ființă, infinit inferioară. Propriu-zis, numai pentru că Dumnezeu e Persoană, a putut crea alte persoane și le poate uni cu Sine în modul cel mai deplin, fără să le anuleze. Iubirea aceasta, Care e una cu Dumnezeu ca Persoană, și deci ca și comuniune de Persoane, e în stare, prin har, nu numai să ridice la nivelul Său persoanele create, făcându-Se ca ele, ci și să compătimizească cu ele, până la a Se jertfi pentru ele, pentru a intra cu adevărat la inima lor.

Dar pentru că Dumnezeu voiește, prin întruparea Sa, unirea persoanelor umane cu Sine, prin asumarea umanității pentru a și-o face comună Lui și lor (unirea firii umane cu Sine), aceasta nu trebuie să fie o fire care este despărțită printr-o socotință proprie de Dumnezeu și de ceilalți oameni. Ea trebuie să fi devenit una în socotința ei cu voia lui Dumnezeu și cu voia naturii umane adevărate a celorlalți oameni. Iar prin această unitate ajunge la efectul ei mântuitor pentru alții, când și ei se deschid puterii unificatoare a firii și voii Lui umane, ca să câștige dragostea față de Dumnezeu și față de semenii lor, dragoste care li se îmbie și lor. Cuvântul întrupat îi duce prin aceasta la unitatea în firea și voia lor, sau la unitatea cu Dumnezeu și între ei, fără să se confunde cu Dumnezeu și între ei.

„Avraam, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, ...s-a înălțat spre Dumnezeu, părăsind particularitățile (interesele particulare ale) celor divizați și care divid, nemaisocotind pe celălalt om ca pe un altul decât sine, ci cunoscând pe toți ca pe unul și pe unul ca toți (neanulând în unul pe toți).

Căci nu mai cunoștea în sine pe omul socotinței (liberului arbitru), care susține despărțirea și dezbinarea până ce nu se conciliază cu firea, ci pe cel al firii care păstrează prin ea neschimbarea, privind la rațiunea cea atotuna, împreună cu care Îl cunoștea apărând pe Dumnezeu și prin care El stăruie să Se arate ca Bun, aducând în Sine fapăturile Sale...". Sfântul Maxim afirmă, precum se vede, strânsa legătură interioară între rațiune și bunătate. Nu e bun cine nu e rațional, nu e rațional cine nu e bun. Prin rațiunea adevărată se armonizează toate, dar aceasta e o faptă a bunătății. Prin Rațiunea ipostatică, Ce și-a pus pecetea pe toate și le ține în armonie, ni se descoperă Tatăl Ei – Izvorul bun al tuturor. Poporul român a sesizat aceasta când a numit lipsit de bunătate: *ne-bun* pe cel irațional. Dreptii din Sfânta Scriptură sunt cei mai buni, pentru că au dreapta cunoaștere.

Dar Sfântul Maxim continuă: „Căci nu era cu putință să se adune cum se cuvine în Cel simplu și Același cel ce nu era făcut ca Același și simplu ca El, ci împărțit încă prin socotință (orgolioasă – *n.n.*), în raport cu firea, în multe părți, dacă nu una Acela mai întâi, prin iubirea de oameni, socotința cu firea și nu arăta în amândouă rațiunea împăciuitoare și neseparată (nerăzvrătită) și nemișcată spre nimic altceva din cele de după Dumnezeu. Readusă la această rațiune (unitară), firea rămâne netăiată și nedivizată în cei ce au primit acest dar, netăindu-se prin socotințele heteronome ale celor mulți.”<sup>95</sup>

Aceasta ne dă un nou temei pentru înțelegerea faptului că Cel ce unește firea noastră în Ipostasul Său este

<sup>95</sup> „Epistola a II-a. Către Ioan Cubicularul...”, *Scrieri și epistole...*, pp. 50-51.



Rațiunea ipostatică divină. Numai în Ea este pornirea unificării, pentru că este pornirea spre armonizarea tuturor, și nu poate să nu aibă în Sine iubirea ca legătură a tuturor. Numai Cuvântul Izvorului cel bun al existenței poate uni cu Sine firea umană creată prin El și, prin aceasta, pe toți cei ce vor, dar și creația legată de ei. Întruparea ca om este o operă a Rațiunii ipostatice dumnezeiești, pentru că este Ipostasul iubit de Tatăl și iubitor al Tatălui tuturor și prin Ea Tatăl iubește toate. Prin Ea toate Îl iubesc pe Tatăl, ca și Origine iubitoare a lor.

Trei lucruri s-au realizat prin unirea neconfundată a firii umane cu cea dumnezeiască în Ipostasul Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu.

a) Umanul e ridicat la personalizarea în Dumnezeu, iar Persoana Fiului lui Dumnezeu coboară la starea de Persoană a umanului, fără să înceteze să fie Persoană divină și fără ca umanul să piardă ceva din uman. Aceasta ar arăta o incompatibilitate între divin și uman. Însă apropierea dintre divin și uman merge până la acest grad, fără ca ei să se păgubească unul pe altul: umanul devine la maximum uman, primind ca ipostas propriu Ipostasul divin, și Ipostasul divin, făcându-Se ipostas al umanului, nu pierde nimic din această calitate a Lui. Căci firea umană devine proprie Ipostasului divin purtător al firii dumnezeiești, fără ca firea omenească să se contopească cu ea, ci fiind înălțată la maximum, chiar dacă această înălțare păstrează formele cele mai autentice umane. Căci și în smerenia și în pătimirea curată se arată înălțimea produsă de prezența dumnezeirii în uman.

b) Prin aceasta se pune baza unui dialog veșnic al fiecărui om care voiește cu Dumnezeu Cuvântul cel întrupat,

al unui dialog care, în parte, ține pe Fiul lui Dumnezeu coborât la nivelul omului, pe de alta, înalță pe om la nivelul lui Dumnezeu, umanizat prin coborârea Lui. E o coborâre în care se străvăd în Hristos-Omul adâncimile infinite ale divinului și prin care umanul înălțat, fără a se pierde ca uman, își revelează în dumnezeirea Lui adâncimi și capacități de înțelegere, de curăție și de iubire nebănuite.

Amândouă aceste efecte sunt făcute posibile datorită faptului că Dumnezeu este o existență personală virtual atotcuprinzătoare și omul, la fel. Deosebirea e doar că omul urcă la această atotcuprindere cu ajutorul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu coboară și la cuprinderea umanului, care e deosebit de El, dar creat de El. Numai persoana umană poate tinde să cuprindă în sine toată existența și numai Dumnezeu poate să o cuprindă de fapt, dând și omului puțința realizării setei lui de cuprindere a tuturor. Numai Dumnezeu Persoană poate să adune în Sine, fără să le contopească, formele de existență inferioară, penetrându-le și făcându-le interioare Lui ca Persoană, precum numai persoana umană poate aduna în sine, pe de o parte, materia ca trup penetrat de spirit, fără să o contopească cu spiritul său, și, pe de altă parte, în Hristos poate cuprinde și pe Dumnezeu și, în El, toate. Numai un Dumnezeu ca Persoană poate cuprinde, pe lângă firea Lui, și o altă fire, făcând-o parte a Persoanei Lui. Dacă n-ar putea face aceasta, El ar fi o natură supusă unei legi în sens panteist și n-ar exista libertate și iubire nicăieri. Numai ca Persoană, Dumnezeu poate face aceasta cu voia, ca să Se poată manifesta și prin medii care o fac accesibilă unor persoane care se servesc de aceleași medii de manifestare. Numai ca Persoană, Dumnezeu poate voi să intre în dialog cu persoane de altă

fire și, ca atare, poate să-Și împrăzieze firea lor, făcând-o comună, pentru a realiza deplin acest dialog. Și poate face aceasta, fiindcă firea pe care Și-o însușește e creată de El ca Persoană divină, ca și firea persoanele purtătoare ale ei, în vederea acestui dialog al iubirii. Un dumnezeu care ar produce persoane din altă esență, silit de o lege, dacă ar avea o legătură cu ele, și-ar însuși esența lor dintr-o necesitate și deci și legătura cu ele i-ar fi impusă pentru a se completa. Dar acest dialog n-ar mai fi un dialog al iubirii și un astfel de dumnezeu n-ar mai fi un dumnezeu liber și deci adevărat, ci o existență supusă unei legi. Dumnezeu personal, liber și adevărat e numai Acela care Își poate face proprie Persoanei Sale și o fire neidentică cu a Sa și poate intra, prin aceasta, în dialog deplin cu purtătoarele ei, în baza faptului că a creat El însuși, prin atotputernicia și iubirea Lui total liberă, acea fire și persoanele în care subzistă ea. Din viața acelor persoane Acest Dumnezeu își poate face viața Sa proprie, ca mediu de manifestare al vieții Sale divine. Și dialogul acesta nu poate avea ca motiv și conținut decât iubirea Lui față de oameni și voința de a-i ridica la nivelul Său prin harul îndumnezeitor. Într-un alt capitol vom vedea că dialogul cu oamenii presupune nu numai capacitatea pe care a dat-o Dumnezeu persoanelor umane prin creație de a fi parteneri ale dialogului cu Dumnezeu și de a fi ridicate la o cât mai mare asemănare cu El, ci și capacitatea Lui de a-Și însuși, în calitate de Creator al lor, firea și limbajul lor și de a Se arăta lor prin modul lor uman de a fi.

c) Al treilea efect al întrupării Fiului lui Dumnezeu e reunificarea firii omenești cu Dumnezeu în modul cel mai intim și, prin aceasta, reunificarea ei în ea însăși, adică a oamenilor între ei. Din reunificarea aceasta va rezulta

iertarea și curățirea de păcat și de moarte a oamenilor care se alipesc lui Hristos și între ei. Căci unirea Fiului lui Dumnezeu cu oamenii prin umanitatea comună le comunică și lor puterea dată firii Sale și nu poate să nu însemne și o compătimire cu ei, care le aduce iertarea de păcate și scăparea lor de moarte, din puterea învierii comunicată prin umanitatea Lui și, ca urmare, o viață veșnică și fericită în comuniune cu El – Izvorul de nesfârșită iubire și viață –, dar și între ei.

Ne vom opri ceva mai mult în descrierea acestui ultim efect al asumării firii umane de către Fiul lui Dumnezeu, prezentând conținutul celor exprimate de Sfântul Maxim Mărturisitorul în textele de mai înainte.

Dumnezeu ne-a creat după chipul Său ca să fim asemenea Lui, spre a înainta într-o existență tot mai deplină, în legătură cu ființa divină subzistentă în Persoanele divine, prin activarea iubirii. Dar abătându-se oamenii de la această cale, prin orgolioasele socotințe egoiste, au rupt firea lor omenească de firea dumnezeiască, cea atât de unită în Persoanele ei și în ea însăși, împărțind-o în tot atâția indivizi în câți există ea. Ca s-o ridice din nou la unirea cu firea Sa dumnezeiască, ca și Izvor de viață al ei, dar și la puterea de a se păstra în unitatea ei în persoanele în care se concretizează, după modelul Treimii, din puterea care păstrează Persoanele divine în unitatea firii divine în care se arată viața și iubirea Lor, Fiul lui Dumnezeu a unit firea noastră cu firea Sa divină în unitatea Persoanei Lui, prin care o pune în relație personală cu Celelalte două Persoane treimice, cu Care El ca Persoană Se află în unitate, bucurându-Se și ca om de viața și iubirea ce o are în această relație, prin firea Sa divină din veci.



Unind firea umană cu firea Sa divină – trăită ca și comuniune iubitoare a Celor trei Persoane divine –, Cuvântul a readus-o la unirea cu Modelul și Izvorul ei suprem, astfel că El poate trăi și ca om în cea mai deplină unire iubitoare cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, ceea ce înseamnă că poate trăi cu omenitatea și în comuniunea treimică veșnică, dar are și posibilitatea unei comuniuni, prin ea, cu persoanele umane, în măsura în care acestea se deschid Lui, și prin aceasta sunt ridicate și ele la comuniunea Lui ca om cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

Prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu S-a păstrat, și ca om, în relația de iubire pe care o are, ca Dumnezeu, cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Și tot prin aceasta a pus și voia umană asumată în acord deplin cu voia Celui ce a creat-o (Creatorul firii și voii ei) pentru o viață în unitate, deși în persoane diferite. A făcut aceasta întrucât S-a făcut Ipostas comun al firii și voii divine și al firii și voii umane. Astfel, Cel ce mișcă voia Sa umană e identic cu Cel ce mișcă voia Sa divină, care e identică cu a Tatălui și a Sfântului Duh. De aceea, Fiul lui Dumnezeu, Care a făcut voia omenească și a înzestrat-o cu setea de a înainta spre bine, sau spre El ca existența desăvârșită, și de a dura în veci, nu voiește să o ducă la această țintă fără voia ei, căci n-ar mai fi fire omenească adevărată. Dar firea omenească nu poate ajunge la acest scop fără voia lui Dumnezeu. De aceea, Hristos unește în Sine nu numai cele două firi, ci și cele două voințe. Prin aceasta a readus firea asumată la rațiunea ei proprie, care e conformă cu rațiunea firii divine, deși nu e identică cu aceea, deci voiește, când se menține în normalitatea ei, să ajungă la cuprinderea a tot ce e bun și desăvârșit în Persoană, adică în Persoana lui Dumnezeu

cel întrupat, la bucuria în veci de Acesta, așa cum și Dumnezeu voiește ca ea să ajungă la această cuprindere a Lui.

Dacă desăvârșita armonie a firii divine în ea însăși nu poate fi decât desăvârșita armonie între Persoanele în Care este ipostaziată, restabilirea în desăvârșita armonie a firii umane în ea însăși nu poate consta nici ea decât într-o armonie vie și iubitoare între persoanele umane în care este ipostaziată, ceea ce înseamnă o conformitate a conviețuirii dintre ele cu comuniunea Persoanelor divine. Dar această comuniune desăvârșită li s-a făcut comunicabilă persoanelor umane printr-una din Persoanele divine, Care S-a făcut una dintre ele: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi” (Ioan 15, 9). Prin asumarea firii umane și prin armonizarea ei cu Unul din Treime făcut om, Hristos a reactivat nu numai legătura ei cu comuniunea treimică, ci și armonia ei în persoanele umane purtătoare ale ei, care e comună și Lui, readucând-o la asemănarea ei cu armonia firii divine subzistente în Persoanele divine. Însuși Iisus Hristos anunță această provenire a puterii de comunicare între oameni din unirea desăvârșită ce există între El și Tatăl: „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine” (Ioan 17, 23).

Faptul că firea omenească și voia ei erau ale Ipostasului Cuvântului, Care le-a unit cu firea și cu voia Sa dumnezeiască, nu împiedică firea omenească să facă eforturi în activarea voii ei de către Ipostasul Lui divin, spre menținerea ei în acord cu Dumnezeu. Voia firii omenești e ajutată pentru că firea dumnezeiască a Ipostasului Său dumnezeiesc voiește aceasta. Ipostasul divin nu anulează voia omenească asumată, ci contribuie la susținerea efortului ei

de a se menține în normalitatea ei, care constă în acordul cu voia dumnezeiască, căci nu i-a fost dată pentru o existență moleșită, de constatare pasivă a conformării ei cu voia dumnezeiască, ci pentru a aduce contribuția ei în afirmarea acestui acord. Hristos, ca Ipostas divin al voii omenești, nu putea să nu aleagă binele, dar această alegere nu putea să nu se facă și cu contribuția voii Lui omenești.

Așa cum spune El Tatălui că voiește ca voia Sa să se armonizeze cu voia Lui (*Matei 36, 39*), așa îi învață și pe oameni să spună, desigur cu voia lor: „Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ” (rugăciunea „Tatăl nostru”, *Matei 6, 10*). Voiește să se spună aceasta de către toți oamenii de pe tot pământul, ca să fie uniți între ei, întrucât sunt uniți în împlinirea voii lui Dumnezeu, după modelul unității de voință a Persoanelor Sfintei Treimi. Mântuitorul S-a făcut om, ca să facă și ca om voia Tatălui, deci să o aducă la conformitatea cu firea umană, iar prin aceasta să-i ajute și pe oameni să facă la fel și, așa, să se unească cu Tatăl și între ei. „Pentru că M-am coborât din cer nu ca să fac voia Mea (omenească, deviată în socotința orgolioasă – *n.n.*), ci voia Celui ce M-a trimis pe Mine. Și aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din toți pe care Mi i-a dat să nu pierd pe niciunul, ci să-i înviez în ziua cea de apoi. Că aceasta este voia Tatălui Meu, ca oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viața veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (*Ioan 6, 38-40*). Voia Tatălui este învierea și viața de veci a celor pe care i-a adus la existență. Conformându-și voia lor voii Tatălui, se împlinesc voia lor adevărată și se folosesc pe ei înșiși. De aceea a luat Hristos voia omenească, pentru ca să o pună în acord cu voia Tatălui, spre mântuirea umanității asumate, și prin aceasta să-i determine pe toți să facă la fel,

ca să dobândească mântuirea. Iar cei ce lucrează așa lucrează ca Fiul, iubind și ei, ca Fiul, pe Tatăl, spre a fi iubiți și ei, ca Fiul, de către Tatăl. Iar viața de veci este una cu iubirea omului de către Tatăl, iubire acordată omului ca Fiului Tatălui făcut om. Pe cel ce iubește pe Tatăl, așa cum Îl iubește Fiul Unul-Născut, Tatăl nu-l lasă să rămână în moarte.

E de remarcat că, în rugăciunea „Tatăl nostru”, Hristos ne-a învățat nu numai să socotim pe Dumnezeu ca Tată, asemenea Lui, ci și să cerem iertarea păcatelor noastre. Dar cine ne iartă păcatele mai sigur ca un Tată căruia ne-am făcut fii, pentru care scop a venit Însuși Fiul Lui Unul-Născut, ca să ne facă fii asemenea Lui? Și cum nu ne-ar ierta și Fiul care S-a făcut prin întrupare, în mod deplin, Fratele nostru? Mai mult, Acesta, făcându-Se om, a luat păcatele noastre și a pățimit pentru ele în locul nostru. Nu e vorba de o preluare juridică a păcatelor noastre asupra Lui, ci de o profundă suferință pentru ele în locul nostru, ca unul Ce s-a identificat tainic cu noi. Și aceasta a putut-o face pentru extrema sensibilitate a iubirii Lui față de noi, dat fiind că El nu avea niciun păcat, care să-L închidă în vreun egoism față de noi. El era cu totul deschis nouă, cu umanitatea Lui curată trăită de Ipostasul Său divin – cuprinzător generos al tuturor oamenilor și al durerilor lor. Pe de altă parte, numai pentru că Cel care suferă în locul nostru pentru păcatele noastre este în același timp Dumnezeu, ne dă adevărata siguranță că am fost scăpați de chinul păcatelor săvârșite. Chiar faptul că merge până la moarte pentru noi ne dă siguranța că această iubire fără margini ne dă iertarea păcatelor: „Dumnezeu învederează dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși” (*Romani 5, 8*).



Deși peste Hristos veneau foamea, setea, oboseala, frica de moarte, chinurile morții și moartea însăși, El le accepta cu voia, neopunându-Se voii dumnezeiești, pentru că numai răbdându-le întârea voia omenească în acordul cu firea comună tuturor și cu Dumnezeu. Această pătimire în locul nostru, în fața lui Dumnezeu, este spre restaurarea unității cu noi prin umanitatea Lui, spre buna plăcere a Tatălui. De aceea, pătimirile și moartea Lui implicau, în compătımirea ce-o manifesta prin ele pentru noi, și iertarea noastră de păcatele care ne dezbinau și ne făceau să suferim. Numai El putea face aceasta cu toată generozitatea, pentru că era Ipostasul divin cu simțire omenească solidară cu a semenilor Săi în umanitate. Și știind noi că El ne iartă, mergând până la moarte în compătımirea cu noi, ni se liniștește conștiința în mod deplin: „El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit și chinuit de Dumnezeu. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat” (*Isaia 53, 4-5*). Valul dragostei Lui compătimitoare față de noi copleșește toate păcatele noastre, dărâamă zidurile egoismului nostru, realizând o unitate comunicantă între viața Lui iubitoare și viața noastră.

Deși pătimirile nu-I erau plăcute, nu li se opunea cu voia dumnezeiască, cu care se pune de acord și voia Sa omenească, pentru că ele slujeau scopului întrupării Sale, ci le-a biruit răbdându-le din compătımire pentru noi și, în final, biruind însăși moartea primită de El pentru noi prin această răbdare atotbiruitoare. Iubirea e mai tare decât moartea pentru că deschide pe Cel ce o are celor iubiți, și

pe aceștia, Celui ce-i iubește până la moarte. Iubirea până la moarte Îl deschide Izvorului vieții sau lui Dumnezeu pe Cel ce renunță cu totul la Sine. Iubirea până la moarte aduce, Celui iubitor și celor iertați prin iubirea Aceluia, învierea și viața de veci.

În măsura în care Hristos ca om făcea efortul de a răbda cele ale slăbiciunii omenești, din iubire de oameni, ca Dumnezeu comunica firii Sale omenești puterea de a fi mediu al lucrării dumnezeiești, prin care învingea acele slăbiciuni. Numai în măsura în care umanul sporea cu voia în efortul de a suporta durerile, în acord cu voia Lui dumnezeiască, Hristos își făcea activă prin uman puterea dumnezeiască. El făcea și minunea de a înmulți pâinile când socotea de bine, dar răbda și foamea când socotea că e necesar, pentru eliberarea umanului de această slăbiciune prin răbdare, și pentru a se solidariza din compătimire cu oamenii și a obține iertarea lor de la Tatăl, pentru păcatele lor, și a le comunica și lor asigurarea iertării, prin pătrunderea în inima lor.

El răbda cu smerenie sărăcia, hula și pătimirea, pentru a da și oamenilor pilda răbdării, pentru ca și ei să depășească frica egoistă, realizând unirea cu Dumnezeu și cu semenii. Fiul lui Dumnezeu arăta astfel, ca om, o altă tărie decât cea a slavei și bunăstării lumești. El suferea de acele slăbiciuni, în interior, când socotea de folos. Alteori, concomitent cu suferirea lor, Se afla într-o stare superioară suferinței, sau într-o mulțumire că putea suferi; iar uneori își arăta și în exterior o putere care copleșește orice putere omenească vizibilă, săvârșind vindecări minunate, dar în același timp suferind și de oboseală. Atât când suferea cu răbdare nedoborâtă, cât și când săvârșea minuni prin cuvintele și mâinile trupului, sau când le trăia pe amândouă,

Se arăta că e atât Dumnezeu cât și om, sau e Dumnezeu îmbrăcat în chipul robului, sau rob plin de puterea stăpânitoare dumnezeiască.

Chiar și omul, ca persoană compusă din suflet și trup, poate trăi îmbinări de astfel de stări paradoxale, dar într-un grad mult mai diminuat. De ce nu ar fi trăit Cuvântul însuși îmbinarea diferențelor, cu mult mai mari, dintre umanitatea pe care a creat-o și dumnezeirea Sa? De ce n-ar fi putut accepta o chenoză benevolă spre creatura Sa, care, pe de altă parte, era un semn al atotputerniciei Sale? De ce n-ar fi putut accepta chiar această maximă unire a umanității cu dumnezeirea Sa, făcând-o parte a Persoanei Sale, și arătând și în aceasta capacitatea uluitoare a acesteia pentru o astfel de unire, capacitate pe care o primise ca și creație a Sa? Dacă practică neîncetat chenoza în relație cu creația Sa, susținând-o, iar omului îi deschide, ca unei ființe înțeleghătoare și libere, orizonturile mereu mai înalte și mai bogate ale existenței legate de El, de ce n-ar fi putut ridica creatura Sa umană până la starea de a-L avea pe El însuși ca Ipostas, Care se folosește de puterile ei la nivelul la care i le-a dat?

Dar Cuvântul Creator, trăind umanul într-o extremă intimitate și la maximă înălțare și curăție, a fost un Om cum n-a mai fost altul atât de desăvârșit în viața, în învățătura și în faptele Sale, toate transparente ale dumnezeirii Sale. Chiar și numai în aceasta s-a arătat că n-a fost numai om.

Din alt punct de vedere, Hristos trăiește ca Dumnezeu și om într-o unitate, dar nu într-o uniformitate, așa cum se întâmplă și cu omul, care trăiește, ca suflet și trup, într-o unitate, dar totuși nu într-o uniformitate. Persoana umană tinde să cuprindă toate, iar Cuvântul întrupat cuprinde de fapt toate, fără să le uniformizeze.

S-a spus că Dumnezeu nu poate fi Persoană, pentru că persoana e limitată de alte persoane. El nu poate fi de aceea decât o forță infinită. De fapt, numai persoana, și prin excelență Persoana divină, poate cuprinde totul. Ea e conștiința forței infinite și folosește în mod liber puterea Sa infinită. Prin aceasta, ea e superioară simplei infinități. Iar faptul că se află în comuniune cu altă persoană nu o limitează. În celălalt i se deschide infinitatea în altă formă. Infinitatea de unul singur e monotonă, nu e adevărata infinitate. Infinitatea ce se activează conform unor legi, ca simplă extensie uniformă, e limitată de aceste legi. Persoanele divine sunt infinite pentru că infinitatea infinit de complexă Îi este deschisă fiecăreia și I se comunică prin celelalte Persoane atât de total, încât nu o mai simte ca pe o infinitate ce nu I-ar fi proprie.

Ca Persoană, Fiul lui Dumnezeu nu-și pierde infinitatea nici când asumă în Sine umanitatea finită în putere, căci și umanitatea este deschisă infinitului. Pe de altă parte, cu dumnezeirea Sa străbate și prin finitudinea umanității, făcând-o mediu transparent al infinității dumnezeirii Sale. Ipostasul dumnezeiesc Își arată și-și manifestă infinitatea dumnezeirii în formă nouă, prin mediul uman.

Hristos trăiește umanul Său ca dependent de dumnezeirea Sa proprie, dependent de Sine, deci Se trăiește pe Sine ca Ipostas suveran al umanității Sale și pe ea o trăiește ca părtașă la suveranitatea Sa. Trăindu-Se dependent de Sine însuși ca Dumnezeu în umanitatea Sa, o simte în același timp proprie Subiectului Său suveran, participantă la suveranitatea Sa și mediu al lucrării Sale suverane, iar pe Sine însuși ca Dumnezeu Se trăiește ca Ipostas al umanității Sale dependente. El se supune Sieși, depășind prin aceasta



supunerea. În suveranitatea Ipostasului ce a devenit propriu umanității Sale, se simte ca om eliberat de orice servitute. În Sine, ca om, trăiește dependența de Sine însuși ca Dumnezeu, și prin aceasta libertatea față de toate. Căci Același Se simte și Dumnezeu atotsuveran și om dependent de Sine însuși. În Sine nu se anulează nici umanul, dependent de divinul propriu și participant la suveranitatea lui, nici divinul suveran al Său. În Ipostasul Său dumnezeiesc umanitatea Sa s-a făcut dependentă de Sine însuși. În El umanitatea a fost adusă la totală dependență de dumnezeire, dar de dumnezeirea proprie, deci e suveran peste orice chiar în umanitatea Sa.

Dumnezeu Cuvântul, ca întregul întregii existențe și ca prototip al umanului, Se naște ca om din întregul Fecioarei, dat fiind că umanul Său e, pe de o parte, chipul întregului originar Care e Cuvântul dumnezeiesc, pe de alta, se imprimă de către El însuși ca Ipostas dumnezeiesc filial, devenind astfel ipostas unitar divino-uman.

Dar există și o conformitate a părților cu întregul, sau o capacitate a lor de a fi asimilate întregului. Dacă e așa, de ce n-ar exista o conformitate a creației, sau, în mod special, a umanului cu divinul pentru a putea forma cu acesta un întreg ipostatic, dar nu printr-o lege care ar lua divinului calitatea de divin liber și creator? Cine ar putea scoate la iveală și explica deplin paradoxala și infinit de largă și de complexă unitate a Celui ce, fiind Fiul lui Dumnezeu din veci și prototipul omului, S-a făcut și om adevărat?

Această extremă unire a umanului cu divinul într-o Persoană, prin care se realizează cea mai desăvârșită treaptă a umanului, cu toată taina ei, nu ține pe Hristos departe de oameni, de comunicarea cu ei și de înțelegerea lor, ci

dimpotrivă. Cu cât comunicarea e mai vie și El e mai apropiat de oameni, cu atât unirea aceasta e mai tainică. Încercând omul să o facă inteligibilă (să o înțeleagă rațional, *n. red.*), realitatea ei rămâne într-o depărtare abstractă, mai puțin înțeleasă, mai puțin dătătoare de viață.

Înțeleg pe om mai mult atunci când îl văd în taina comuniunii iubitoare, decât atunci când îl reduc la o formulă rațională abstractă, schematică. Iar Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, Și-a însușit și cuvântul omenesc, ca cel mai propriu mijloc de înțelegere între oameni, pentru a Se face și El înțeles, dar înțeles în taina Lui, ca și omul, chiar dacă nu era numai om, ci și Dumnezeu.

### **8. Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat ca om restabilește funcția cuvântului omenesc: de a-i uni pe oameni între ei, și între ei și El, ca Dumnezeu făcut om**

Prin întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu realizează unirea între Dumnezeu și oameni nu numai prin aducerea vocii umane la acordul cu firea umană și cu voia lui Dumnezeu, ci și prin faptul că, în calitate de Cuvântul ipostatic, în Care își au originea toate cuvintele care întrețin unitatea între ipostasurile umane, restabilește această unitate prin cuvinte. Întrupându-Se, Se face El însuși unul din ipostasurile umane unite prin cuvinte. Totalitatea unitară a cuvintelor unei persoane arată că persoana însăși este rădăcina vie, dar nu ultima, a acestei totalități de cuvinte. Prin faptul că aceași sumă totală de cuvinte e proprie tuturor persoanelor

și fiecare dintre ele le folosește pentru a le comunica altora și le aude comunicate de către altele, se arată și unitatea dialogică dintre persoanele umane, toate avându-și originea în aceeași sursă creatoare Care este Cuvântul suprem necreat. Acest Cuvânt, dacă a făcut persoanele ca subiecte reciproc comunicatoare de cuvinte, nu se poate să nu aibă în El, și înainte de întrupare, pornirea de a comunica persoanelor umane, în oarecare fel, cuvintele originare ca gânduri nesonore, iar odată întrupat, în mod sonor, dar și pornirea de a asculta cuvintele lor nesonore, ca gânduri, înainte de întrupare, iar după întrupare, sonore. De aceea El e Izvorul cuvintelor umane pe care, înainte de întrupare, le comunică ca gânduri prin persoane mai sensibile la „glasul” Lui nesonor, și după întrupare, le comunică prin cuvinte sonore, cu scopul de a întări prin ele pe oameni în unitatea cu El și între ei.

Pentru a face mai uniți pe oameni cu El și între ei, prin suma de cuvinte imprimite oamenilor, Însuși Cuvântul din Care vin cuvintele tuturor Își asumă, pe lângă calitatea de Subiect – Izvor al totalității cuvintelor tuturor –, și calitatea unuia din subiectele care sunt legate între ele prin cuvintele sonore, dar dând cuvintelor Sale puterea unificatoare supremă, pe care o are în Sine – ca Origine a tuturor subiectelor create ce sunt legate prin cuvinte. De aceea cuvintele lui Hristos au o putere unificatoare excepțională, prin evidența adevărului pe care îl exprimă, prin iubirea pe care o comunică, prin acoperirea lor cu viața Lui, cu faptele de putere ale Lui, prin însuși modul prezenței Lui în ele, ca Persoană de viață dătătoare.

De fapt, cuvântul e persoană, sau persoana e cuvânt. Nu poate fi una fără alta. Cuvântul e persoană pentru

persoană și persoana e cuvânt pentru persoană. Chiar dacă tace, persoana îmi vorbește. Ea îmi vorbește pentru că e viață care palpită pentru mine, care e atentă la mine și-mi spune aceasta prin cuvinte sau prin simpla ei prezență.

Întâi persoana se gândește pe ea și prin aceasta se naște pe ea ca un alt sine, iar prin gândirea la sine își vorbește sieși. Aceasta se petrece în mod cu totul real în Dumnezeu. Dumnezeu e Persoană ce gândește la Sine. Prin aceasta Se naște ca un alt Sine. Cel gândit de El este Cuvântul Său. În Dumnezeu e o Persoană care Își vorbește Sieși ca unui alt Eu, Care e Cuvântul gândit, rostit sau născut de El. Dar acel Cuvânt nu e pasiv, ci Își însușește gândirea Tatălui despre Sine. Ei sunt uniți în gândirea Lor comună despre Ei. Și nu mai au nevoie de o lume, pe care trebuie să o gândească și să Și-o comunice prin gândire sau vorbire, ca să fie uniți și prin aceasta, căci au în Ei tot ce e posibil. Gândesc împreună doar la Duhul Sfânt, Care purcede de la Tatăl și Se odihnește peste Fiul, fiecare bucurându-Se împreună cu Duhul Sfânt de Celălalt. Dar nici prin Duhul Sfânt nu ies din unitatea Lor de ființă.

Omul creat prin Cuvântul Tatălui gândește și el la sine, producându-și o imagine despre sine. Dar această imagine neavând o realitate adevărată, omul are nevoie să se unească prin cuvânt cu alte persoane reale. Unirea lor devine și mai adâncă, atunci când gândesc împreună și-și comunică gândirea prin cuvinte referitoare la Dumnezeu, ca Origine a lor, și la lumea ca mediu ambiant comun și necesar persoanelor lor. Dar toate cele la care se gândesc oamenii și le comunică prin cuvinte își au originea în Cuvântul lui Dumnezeu. De aceea El, făcându-Se ipostas al cuvintelor omenești, Se face om care se gândește nu numai la Sine,



ci și la Tatăl, la oameni și la lume, și le vorbește acestora despre ele, despre scopul lor. Prin cuvintele lui, omul se unește cu toți oamenii și, împreună cu ei, cu întreaga natură umană, și în ultimă instanță cu Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se ipostas al vorbirii omenești, intră și El într-o comuniune mai strânsă cu oamenii și cu cosmosul creat de El ca mijloc de unificare între oameni și între ei și El. Faptul că oamenii pot comunica și realiza o unire între ei prin cuvinte arată că sunt aduși la existență, ca și cuvinte ipostatice, de Același Cuvânt, că își sunt prin aceasta unul altuia viață din viața originară a Cuvântului suprem, sau că în originea lor comună în El – Cuvântul cuprinzător – au temelia unității și vieții lor și calității lor de viață a unuia pentru altul, ceea ce se arată în faptul că sunt cuvinte cuvântătoare sau persoane unele pentru altele. Oamenii, ca și cuvinte ipostatice de o ființă, nu sunt despărțiți unii de alții, cum nu sunt nici Persoanele Sfintei Treimi, deși prin libertatea lor pot face ca unitatea lor să fie o unitate chinuitoare și cuvintele lor pot deveni mijloacele unei astfel de unități. Oamenii, ca și cuvinte ipostatice, sunt cuvinte comunicante de viață unii către alții, deși, tot prin cuvinte, își pot deveni și dușmani unii altora.

Cuvintele unei persoane nu sunt numai legate între ele, ca un întreg din care se combină alte și alte legături prin gândirea unei judecăți adaptate fiecărei situații, arătând persoana însăși ca un cuvânt unitar și totuși variabil în manifestările lui, ci leagă și persoanele între ele. De aceea sunt adresate de o persoană altora, ca și ea să primească cuvintele de răspuns ale acelorora, răspuns care se produce întotdeauna, chiar dacă nu ia forma sonoră, audibilă. Persoanele sunt legate astfel într-un întreg dialogic virtual

sau actual prin cuvintele pe care și le comunică sau și le-ar putea comunica, fapt nedespărțit de viața ce și-o comunică. Sunt legate ca și cuvinte vii într-un întreg viu, ale cărui părți neuniforme, dar îngăduitoare, sunt persoanele ca întreguri. Prin cuvinte, ele își comunică viața ce o au dintr-un Izvor comun, ca dintr-un întreg, prin comunicare fiecare promovând pe fiecare în identitatea ei neconfundată, dar și în unitatea de nedesfăcut între ele, și, în ultimă analiză, în întregul viu al Cuvântului dumnezeiesc.

Dar întrucât oamenii pot folosi, precum am văzut, tezaurul comun al cuvintelor și pentru slăbirea unității dintre ei, sau pentru a o prefăce într-o unitate chinuitoare, Însuși Cuvântul original și cuprinzător al tuturor cuvintelor umane ipostatice S-a făcut ipostasul direct al lor, pentru a reface și duce la desăvârșire funcția unificatoare și de viață comunicantă a cuvintelor între persoanele umane și, prin aceasta, chiar viața adevărată a acestora. Prin aceasta a restabilit în El – ca Origine comună a lor, devenit și ipostas uman al lor –, în mod desăvârșit, funcția cuvintelor de comunicare unificatoare între persoanele umane și de descoperitoare a conținutului adevărat și a sensului profund al persoanelor și al lumii, care toate sunt, în normalitatea lor, ca întreg, transparente ale Cuvântului Creator și ale Celorlalte două Persoane ale Sfintei Treimi, Care a pus pecetea iubirii Lor, ca armonie minunată, pe toți și pe toate.

Cuvântul dumnezeiesc întrupat folosește ca om cuvintele omului, nu pentru a exprima opinii unilaterale, care nu pot uni în ele acordul tuturor, ci adevărul atotcuprinzător, în care fiecare om află ceea ce răspunde întrebărilor tuturor despre toate și-i îndeamnă la iubirea între ei. Hristos apare astfel între oameni ca și Cuvântul care explică și exprimă

în mod echilibrat și profund toată realitatea, dar mai ales Îl face simțit pe El, ca Persoana iubitoare și atotcuprinzătoare supremă care dă viață tuturor și-i ajută să se comunice, ca viață, unii altora.

Fiul lui Dumnezeu cel întrupat S-a folosit în mod special de funcția unificatoare a cuvântului între oameni, umplându-i prin el de El, ca și Cuvânt atotcuprinzător și iubitor al tuturor, și învățându-i să ocolească orice dușmănie: „Iubiți pe vrășmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreți și peste cei nedreți” (Matei 5, 44-45).

Învățătura lui Hristos se poate numi astfel învățătura cea mai unificatoare, sau singura învățatură unificatoare între oameni. Cuvintele Lui sunt cuvinte ale Cuvântului ipostatic suprem, sau ale Rațiunii-Izvor. Rațiunea adevărată este rațiunea care îmbrățișează toate, arătând importanța tuturor aspectelor și părților realității, cum o face și iubirea. Cuvintele Lui sunt expresiile Lui ca și Cuvântul creator și susținător al tuturor în armonie, Cuvântul fundamental al unității cuvintelor ipostatice create, care sunt oamenii. Iar această unitate își are ultimul izvor în Tatăl, începătorul unic și fără de început al tuturor prin Fiul Său, Care e în același timp Logosul sau Rațiunea armonizatoare a tuturor.

Oamenii există și ei ca persoane ce se întregesc prin ființa, rațiunea și iubirea reciprocă ce le sunt proprii, și sunt chemați să susțină cu voia unirea dintre ei și să o sporească tot mai mult. Oamenii sunt ajutați să întărească unitatea între ei și prin faptul că își comunică punctele de vedere

asupra lumii și cunoștințele despre ea, care se arată și prin aceasta unitară și comună lor și destinată să sporească unitatea între ei, dar și între ei și ea, și să mărească conținutul care-i unește, fără să-i confunde ca persoane distincte, ci fiecare să se bucure de conținutul spiritual tot mai bogat al celuilalt. Aceasta arată că și lumea, constituită din rațiuni sau cuvinte plasticizate, sau făcută ca să fie înțeleasă și exprimată de oameni în cuvinte comune, își are originea în același Cuvânt sau Logos creator al oamenilor. Comunicându-și experiența și modul de folosire a ei în cuvinte comune, oamenii pot să urce la unificarea în El ca Rațiune și Cuvânt-Izvor al tuturor rațiunilor și cuvintelor imprimate potențial în oameni și în lume, sau în legătura dintre ei și dintre ei și lume. Prin lume, Cuvântul face legătura între oameni și între ei și lume, și, mai mult, o legătură cu El în-suși. Și numai o legătură a lor, care își au temeiul în Cuvântul Creator, e o legătură fundamentală care durează în veci. Iar fără o durată fundamentală și veșnică a omului pentru semenii săi, legătura superficială și pur trecătoare a lor cu el e lipsită de sens și de mulțumire consistentă.

Lumea e și ea un mijloc care ajută și întărește trebuința oamenilor de a comunica între ei și de a cunoaște că această comunicare are temeiul în Cuvântul creator și va dura în veci. Dar așa cum cuvintele, deși îi leagă pe oameni, îi pot ține și într-o legătură de dușmănie, așa și lumea poate face aceasta.

Necesitatea veșnică a comunicării oamenilor între ei prin cuvinte arată că celălalt e viața mea, care mi se comunică, fie că-mi vorbește, fie că mă ascultă. Ca să simt că trăiesc, trebuie să vorbesc cuiva, și trebuie să știu că mă ascultă cineva, dar trebuie și să-mi vorbească cineva ca să



simt aceasta. Persoanele sunt vase comunicante și în comunicare e viața lor. Viața e comunicare între doi sau mai mulți. Fiindcă nu vreau niciodată să încetez să trăiesc, prin aceasta îl voiesc și pe celălalt ca veșnic partener de comunicare. Dar această veșnicie nu ne-o putem da noi, precum nici viața de o clipă nu ne-o putem da noi. Cine ne-a dat viața a pus pe ea pecetea voinței de a vieții împreună cu altul în veci. Celălalt îmi este partener în viața veșnică. Dar prin ceilalți comunicăm și cu Dumnezeu cel veșnic. Simt în celălalt o putere misterioasă de a-mi da viața în veci, care nu poate fi numai de la el. În altul e un izvor de viață (pentru mine), care nu poate să nu se hrănească dintr-un Izvor suprem, de vreme ce și el are nevoie de mine ca izvor de viață pentru el, și eu nu mă simt astfel prin mine însumi. Caracterul de persoană – pe care-l are celălalt, ca izvor de viață pentru mine, dar și eu, ca izvor de viață pentru el – arată că Izvorul suprem de viață are caracter de Persoană. El e, pentru mine, „Tu” suprem în orice „tu” și „Eu” suprem în orice „eu”. Aceasta ne dă putința să înțelegem cum în Hristos, ca „Tu” uman, putem simți pe „Tu” divin, trăind aceasta, până la un punct, și în relația cu fiecare om.

Ceea ce stă la baza comunicării adevărate între oameni, prin lumea care e trăită și ea în cuvinte, e interesul unuia pentru altul și al voinței fiecăruia de a vedea în altul un interes pentru sine. Aceasta poate fi numită iubire în sens larg. O persoană nu poate trăi fără să iubească și să fie iubită de alta și fără să-și comunice această iubire și să aștepte răspuns la comunicarea ei. În această comunicare de sine a celuilalt către mine, care e iubirea lui față de mine, și în comunicarea mea către el, care e iubirea mea față de el, este viața mea și a lui.

În această situație S-a plasat Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om, pentru a întări voința noastră de a ne comunica altora și de a dori comunicarea altora către noi. Prin cuvinte, iubirea unuia sau viața unuia vine la altul, și fiecare are nevoie neîncetată de această comunicare. Nu se poate mulțumi cineva cu amintirea că a comunicat cândva cu o persoană anume, ci acea persoană trebuie să i se comunice mereu, sau acela să știe că va putea comunica iarăși cu ea în viitor, sau că ea se află în prezent într-o comunicare de gânduri cu sine. Am nevoie să iubesc și să fiu iubit neîncetat. Încetarea totală a comunicării iubirii e una cu moartea sau cu iadul. Omul trebuie să știe că măcar Dumnezeu are un interes față de el și că semenul său îi poate fi partener veșnic de comunicare numai susținut de Dumnezeu.

Având trebuință de neîncetată comunicare, omul o poate și oferi, dar o poate și primi. Aceasta înseamnă că persoana umană are în sine o infinitate virtuală și o veșnicie virtuală, întrucât nu se epuizează niciodată setea ei de a se comunica altuia și de a primi comunicarea altuia. Infinitatea și veșnicia sa virtuală nu sunt o infinitate și veșnicie individualiste, ci în comuniune, adică într-o infinitate și o veșnicie virtuală a iubirii. Această sete de infinitate și veșnicie are nevoie să se hrănească din izvorul unei iubiri care nu obosește dăruindu-se și nu vede o oboseală în iubirea pe care i-o dăruiește altul. Aceasta are loc între Persoanele divine. Omul e un amestec de infinit și mărginit în iubirea sa. E un amestec de sete de dăruire și de primire continuă, dar și de nemulțumire în raport cu ceea ce dă altuia sau primește de la altul. Omul nu ajunge la puterea unei iubiri neîncetate decât față de o persoană sau față de câteva persoane, cu care s-a obișnuit să comunice în iubire, și poate cu niciuna permanent.

Trebuie să existe însă un Izvor al iubirii universale și neîncetate cu toate persoanele, Care trebuie să fie o Persoană sau o comuniune desăvârșită de Persoane. Omul nu se putea pune de la sine în comunicare deplină cu acest Izvor, ca să capete și el puterea unei astfel de iubiri. De aceea, acest Izvor S-a făcut El însuși om accesibil oamenilor și S-a aflat într-o comunicare directă și neîncetată cu noi, dându-ne puterea să tindem și noi spre această țintă, contribuind la folosirea iubirii ca funcție unificatoare veșnică. El a folosit iubirea cu această funcție și ne-a învățat și pe noi, prin cuvintele Sale, să tindem la aceasta. El a arătat iubirea aceasta prin viața Sa de model uman suprem, iar învățătura Sa despre ea a exprimat-o în cuvinte. Viața Sa a fost atât de total dăruită oamenilor, încât Și-a jertfit-o pentru ei. Și iubirea Sa a fost aceeași pentru toți în așa măsură, încât s-a rugat și pentru cei ce L-au dat la moarte. El a arătat astfel că viața deplină este viața sau iubirea pentru toți. N-a folosit nici natura ca să manifeste vreun egoism, căci nu Și-a luat din ea decât cele ce Îi erau cu adevărat strict necesare, ba uneori nici acestea. Nu a voit să aibă nici măcar un loc propriu, unde să-Și plece capul pentru odihnă (*Matei 8, 20*). A avut atâta milă față de toți cei în suferință și în lipsuri, încât a vindecat pe cei bolnavi de boli incurabile și S-a identificat cu toți cei lipsiți, suferinzi și prigonțiți (*Matei 25, 34-40*).

Pe oameni i-a învățat să iubească și pe dușmanii lor (*Matei 5, 44*). Aceasta înseamnă a vedea în fiecare om o existență vrednică de atenția iubirii și care are nevoie de ea pentru viața sa și a socoti că niciunul nu poate fi viața adevărată, decât în măsura în care devine subiect de iubire altora. Viața e identică cu iubirea, iar ele sunt identice cu persoana. Iar viața adevărată nu vrea să sfârșească niciodată, ci să crească

în continuu. Dar aceasta e și singura cale prin care toți sunt aduși la unitate. Iar unitatea desăvârșită nu o pot avea decât într-o unică Persoană atotiubitoare, sau într-o Comuniune desăvârșită de Persoane desăvârșite.

Niciun om nu a putut să se ridice la o astfel de culme a umanității. Numai El, prin întrupare, S-a arătat ca Viața oamenilor, sau ca adevărata Persoană ce poate fi Izvor de viață și de iubire pentru toți. Ca atare, nu putea fi aceasta decât Dumnezeu cel personal făcut om. Fiind Viața pentru toți, El este și Adevărul, chemându-i pe toți să se împărtășească de El ca Viață și să devină viață pentru alții și să le comunice și altora lumina Adevărului de care ei s-au împărtășit prin împărtășirea de iubirea Lui față de alții. Ca Izvor al vieții, El poate aduce la viața veșnică și pe cei morți: „Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi” (Ioan 11, 25).

Nu putem defini sensul lui *a fi*. El este opus însă lui *a nu fi*, sau morții. Filosofia greacă a ajuns la noțiunea de *ființă*. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât ceva ce este. Dar nu spune ce este. Și tot ce există nu există pur și simplu, ci există ca ceva, într-un anumit mod. De aceea sunt multe feluri de ființe. Însă orice ființă există concret în indivizi sau ipostasuri. Aceasta a fost numită de filosofia greacă *ființa* întâi. Însă ipostasurile umane sau divine sunt persoane. Realitatea persoanei a preocupat cu deosebire pe Părinții Bisericii, ei trebuind să definească modul în care Dumnezeu nu e numai o ființă ci și trei Persoane, iar Hristos nu e numai o Persoană, ci și două naturi (ființe). În spiritul Părinților, se poate spune că în persoanele de o ființă, care au nevoie una de alta, se manifestă puterea și voința ființei de a fi în unitate, prin persoanele ce țin una la alta, deci se iubesc.



Cu cât e mai puternică ființa, sau existența, ea ținând mai mult de *a fi*, cu atât se manifestă mai mult în iubirea dintre persoane. Cea mai mare iubire este între Persoanele divine, pentru că puterea lor de *a fi* ca unitate este nemărginită. Ființa umană, care e după chipul celei divine, își manifestă și ea puterea și voința ei de a fi prin iubirea dintre persoanele în care există concret. Dar puterea ei de a fi, deci și puterea persoanelor ei de a se iubi, îi vin din sursa existenței nesfârșite, Care este Dumnezeu.

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, ca Una din Persoanele în Care se manifestă iubirea dintre Persoanele divine, ca tărie nemărginită a existenței și ființei divine, Se face și persoană a firii umane, pentru a întări voința și puterea acesteia de *a fi* în toate celelalte persoane umane, în care a slăbit această putere de *a fi*, adică de *a fi* în unitatea ființei umane. Dacă ființa umană a fost creată cu puterea de a se menține în *a fi* prin iubirea între persoanele umane, susținută de puterea iubitoare și de tăria nemărginită în *a fi* manifestată în iubirea dintre Cele trei Persoane dumnezeiești, de ce n-ar putea fi readusă ființa umană – a cărei unitate sau putere de *a fi* a fost slăbită de slăbirea iubirii între persoanele umane – la acea unitate sau putere de Una din Persoanele divine făcută și persoană umană? De ce nu s-ar fi făcut persoană umană una din Persoanele divine, în Care se manifestă puterea și voința de *a fi* în unitatea ființei divine, Care are puterea și voința de a reface tăria de *a fi* a ființei umane, pentru ca puterea de unitate și de *a fi* a acesteia să se manifeste în iubirea, refăcută de Ipostasul divin, dintre persoanele umane în care subzistă ființa umană?

Libertatea persoanei dă posibilitate unora dintre persoanele umane să-și țină ființa într-o unitate slăbită cu

ființa din celelalte persoane și cu puterea ce-i vine acesteia din firea umană luată de Fiul lui Dumnezeu. Iar această unitate slăbită a firii oamenilor se arată în lipsa de iubire a unora față de alții și față de Persoana Fiului, purtătoare a ființei umane împreună cu cea divină. Suferința ce le vine lor din aceasta se poate prelungi în veci, ca maximă slăbire a existenței lor.

Prin toată învățătura, viața și capacitatea Lui de pătimire pentru oameni, Hristos a lucrat pentru a reface unitatea ființei în oameni și unitatea între oameni. El ne-a arătat pe Dumnezeu, Tatăl Său, ca Tată al nostru al tuturor, voind să sădească în noi o afecțiune unificatoare față de Tatăl nostru suprem și față de El, ca Frate al nostru, iar prin aceasta și între noi. El ne-a arătat că suntem chemați să formăm o Împărăție veșnică, în care Împăratul e Tatăl nostru și Fratele nostru și noi toți, frați deplin iubitori.

Mai trebuie remarcat că, dacă în orice cuvânt nu se exprimă numai un sens, ci se manifestă și persoana concretă și specială care-l rostește, în cuvintele lui Hristos Se exprimă și Se manifestă însuși Ipostasul Lui divin în formă omenească, în unda de dăruire a vieții și puterii Lui dumnezeiești. Dacă orice semen e cuvânt pentru mine, pentru că e persoană, sau e persoană pentru mine pentru că e cuvânt rostit, adică e viața ce mi se comunică atunci când stă lângă mine sau gândește la mine – afară de cazul când, ne-iubindu-mă, folosește cuvintele sau prezența sa mai mult pentru a-și descoperi sau acoperi dușmănia –, Hristos e supremul Cuvânt dătător de viață pentru mine, pentru că e aceasta El însuși, odată ce S-a întrupat pentru noi, oamenii.

Întrucât, prin cuvintele Lui, nu ni Se dăruiește numai cu viața, ci voiește să ne dăruiască și puterea, ca să ne silim și

noi să ne însușim cu voia această viață și să comunicăm și noi altora viața și iubirea pe care ni le-a comunicat El, S-a făcut și adevăratul nostru învățător. El ne-a făcut cunoscută viața, dându-ne puțința să o trăim în unire cu El. Arătându-ne iubirea, am învățat de la El iubirea. Nu e un învățător doar prin teorie, ci un îndrumător tainic (*Mistagog*) în ceea ce ne învață. El ne dă învățătura cea mai înaltă în forma cea mai eficientă. El e Cuvântul care are și ne comunică viața desăvârșită și veșnică, nesfârșită, aflată în El. Iar întrucât în această viață suntem chemați să înaintăm și noi prin voința noastră în tot viitorul, avându-L pe El ca Model și Izvor de comunicare a ei, El este și Prorocul prin excelență, ca Unul ce are și ne comunică tot ce vom avea de la El și vom voi să avem sau să vedem la nesfârșit. El a arătat în Sine și ne-a comunicat prin cuvintele Sale, și continuă să arate și să ne comunice, culmea vieții veșnice a umanității.

Până nu venise Dumnezeu ca om, oamenii erau pregătiți prin Lege și prin Proroci spre comunicarea cu Dumnezeu, Care se va face om. Până atunci, Dumnezeu era departe și oamenii erau neputincioși să ajungă la desăvârșire, lipsindu-le comuniunea cu Dumnezeu. Acum au intrat în comuniune cu Dumnezeu, devenit accesibil lor ca om, și prin aceasta au intrat pe calea desăvârșirii. Dar înaintarea în această comuniune și desăvârșire e nesfârșită. Omul neipostaziat în Persoana Fiului lui Dumnezeu nu va ajunge niciodată la înălțimea Omului Hristos. Într-un fel Legea și Prorocirile se împlinesc: s-a intrat în timpul din urmă, în ajunul veșniciei. Dar, pe de altă parte, Hristos în Care s-au împlinit Prorocirile rămâne Preot și Proroc în veac. Suntem în realitatea comuniunii cu Dumnezeu, care a fost Prorocită, dar realitatea aceasta împlinită rămâne, pe



de altă parte, o cale continuă; înaintăm veșnic în Prorocirea împlinită în Prorocul care are în Sine însuși dumnezeirea, nu ne-o descrie ca fiind îndepărtată de noi.

Acum avem pe Fiul lui Dumnezeu venit între noi ca Frate. Și, uniți cu El, am intrat în relație filială cu Tatăl. Suntem în dialog direct cu Fiul venit între noi, dar, împreună cu El, și cu Tatăl. Acum nu ne vorbește Dumnezeu prin oameni, ca Proroci, ci „sfârșitul Legii este Hristos” (*Romani* 10, 4). Dar El este în același timp Proroc, pentru că în timpul vieții în lume ne vorbește și comunică cu noi, ca Dumnezeu, prin trupul nostru pământesc, iar după învierea Sa și a noastră ni Se va comunica prin același trup în veci, chiar dacă el va fi transfigurat și transparent la culme. El e înainte-Mergătorul Său către noi și pentru noi și Prorocul Său veșnic. Nu e altul ca Proroc și altul ca Dumnezeu. Nu ne prezice pe Altul, ci Se comunică pe Sine și ne Prorocește o tot mai deplină comunicare a Sa, dar pururea prin trup, ca să ne desăvârșim și noi veșnic nu ieșind din trup, ci rămânând în trup, adică rămânând oameni.

Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Schimbarea... dumnezeiască la Față a Domnului își are în chip înțelept simbolul ei. Căci El trebuia să Se creeze în chip neschimbat ca noi, primind, pentru nemăsurata iubire de oameni, să Se facă chipul și simbolul Său și să Se arate din Sine în mod simbolic pe Sine; și prin Sine, Cel arătat, să călăuzească spre Sine – Cel cu totul ascuns în nearătare – toată creația și să ofere oamenilor, cu iubire de oameni, prin lucrarea dumnezeiască în trup, semnele vădite ale infinității nearătate și ascunse dincolo de toate.”<sup>96</sup> Hristos însuși e numit de

<sup>96</sup> *Ambigua*, cap. 47, pp. 246-247.



Sfântul Grigorie Teologul „înainte-Mergător al Său”, „mergând – după Sfântul Maxim Mărturisitorul – El însuși înaintea Sa prin ghicituri, cuvinte și tipuri și, prin acestea, călăuzind spre adevărul din afară de acestea.”<sup>97</sup>

Întrucât este El însuși Adevărul etern și infinit, este sfârșitul Prorociei, iar întrucât nu Se face cunoscut deplin în timpul vieții Sale pământești, și nici chiar în timpul vieții noastre pământești și a vieții generațiilor viitoare, este totodată Proroc. Este Prorocul ultim, descoperindu-Se pe Sine însuși tot mai mult și în continuu ca Adevărul însuși și ca Viața veșnică în continuă și tot mai bogată comunicare și comuniune. Un adevăr despre care se poate doar vorbi și nu vorbește și El însuși despre Sine, și nu se comunică continuu tot mai bogat, nu e Adevărul. Aceasta ar arăta că n-are putere să se comunice, să cuprindă în sine totul, ar fi un adevăr limitat.

Subliniem că Hristos n-a vorbit și deci n-a îndeplinit slujirea de Proroc numai cât a fost pe pământ. Pe lângă faptul că e Proroc continuu, prin starea de înviere prin care ne arată starea noastră viitoare veșnică și ne atrage spre ea, El vorbește și îndeplinește și acum slujirea de Proroc prin cei ce vorbesc în numele Lui, mai ales prin cei ce sunt investiți prin harul Lui cu o răspundere de a vorbi în numele Lui și despre El. Dacă oamenii, când folosesc cu seriozitate cuvântul, ca mijloc de legătură și de susținere între ei, simt că cuvântul lor și răspunderea folosirii serioase a lui e de la Dumnezeu Cuvântul, că prin cuvântul dintre ei îi leagă Dumnezeu Cuvântul însuși între ei, cu atât mai mult simt aceasta când vorbesc în numele lui Hristos, Cuvântul

---

<sup>97</sup> *Ambigua*, cap. 83 d, p. 336.

întrupat ca om, când comunică altora cuvântul Lui. Atunci, odată cu ei, Se comunică prin ei Hristos însuși. Ei simt cuvintele lor pornind de la Hristos, sau că El vorbește prin ei. Aceasta se arată atât în răspunderea de a comunica cuvintele Lui sau cuvintele despre El, cât și în răspunderea altora de a le asculta. A spus-o aceasta Hristos însuși: „unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu (și adunarea în numele Lui nu poate fi lipsită de vorbirea în numele Lui și despre El – *n.n.*), acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (*Matei 18, 20*). De aceea vestește pedeapsă grea pentru cei ce nu folosesc cuvântul cu seriozitate, sau cu răspundere față de viața veșnică a celor cărora le vorbesc, ci îl folosesc spre smintea la acelora, sau spre călcarea împlinirii voii lui Dumnezeu spre mântuirea lor. Cine vorbește trebuie să fie cu deosebire plin de grijă față de cei ușor de ispitit prin puțină lor cunoștință: „cine va sminti pe unul dintr-aceștia mici, care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară și să fie afundat în adâncul mării” (*Matei 18, 6*). În cuvintele rostite în numele lui Hristos se simte autoritatea Lui, ca Cel ce e „Domnul”, ca Cel prin a Cărui imitare și de a Cărui apropiere și comunicare depinde viața noastră veșnică întru fericire. Ele sunt rostite și ascultate de acea „în numele Domnului”, ca și cuvinte ale adevărului și ale vieții adevărate. Sunt cuvinte ce vin de la „Domnul” vieții. Un teolog contemporan zice: „Iisus Hristos, Domnul slujitor, se leagă de cuvântul unui om care-L mărturisește pe El. El acoperă propovăduirea Sa ca Domnul înviat și prezent, Care întemeiază, eliberează, îndeamnă pe fiecare și îi (asigură) anunță această întemeiere și eliberare (de păcate) prin cuvântul unui om. Aici, în cuvântul omenesc al propovăduirii care mărturisește pe Iisus Hristos, credința

întâlnește deci în mod real pe Iisus Hristos ca Persoană... Omul, prin al cărui cuvânt e mijlocit Iisus Hristos, persistă în importanța și răspunderea proprie, dar de el se leagă Iisus Hristos. Această mijlocire a lui Iisus Hristos înseamnă o potențare a ascunzimei Lui." Această ascunzime se trăiește prin calitatea de slujitor a celui ce vorbește despre El, dar ea e totodată o accentuată transparență a lui Hristos prin acela<sup>98</sup>.

Deci, într-un anumit fel, Hristos se trăiește, în cuvântul altuia despre El, ca Domn sau ca Împărat. Dar El se trăiește în același timp ca Proroc. Pentru că, prin cuvântul slujitorului Lui, se referă la împrejurările date și la viitorul eshatologic al ascultătorilor, sau aceia văd în Hristos viitorul lor eshatologic. Hristos continuă astfel să-Și împlinească slujirea profetică pentru întreaga lume. „Iisus Hristos, ca Domnul Slujitor, este astfel prezent în misiunea Lui, în drumul prin timp și prin lume, de la Ierusalim în tot pământul, de la moartea Lui până aici. E prezent în Biserică, prin lume și prin timp, până azi.”<sup>99</sup> Ba e prezent ca Cel ce deschide mereu, ca Proroc, perspectiva vieții viitoare, făcând-o tot mai înțeleasă și mai sigură cu argumente mereu noi, luate din insuficiențele succesive ale istoriei.

Fără Hristos nu există sau nu se știe de un viitor veșnic al persoanelor omenesti, deci de un sens al vieții istorice. Sensul istoriei e legat de Hristos ca Proroc etern. Hristos se adeverește astfel, prin cuvântul cu implicație profetică propovăduit prin oamenii care cred în El și în mod deosebit

---

<sup>98</sup> Hermann DEMBOWSKI, *Gründfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi*, Kaiser VERLAG, München, 1969, p. 313.

<sup>99</sup> Hermann DEMBOWSKI, *Gründfragen der Christologie...*, p. 309.



prin slujitorii Lui, ca unica nădejde a oamenilor într-o existență nepieritoare a lor, față de toate cele pieritoare din jurul lor și prin aceasta ca Unicul Adevăr, ca temelie nepieritoare a vieții lor netrecătoare. Hristos, ca Proroc veșnic, e identic astfel cu Hristos ca Adevărul plin de sens, ca unicul Adevăr nepieritor, întrucât, prin asigurarea veșniciei umanității în El ca Dumnezeu, e și Viața reală a tuturor persoanelor care, prin conștiința lor, se cer după un sens. Hristos e unicul Adevăr, pentru că e Persoana iubitoare din veci, Care Se face om ca să asigure și oamenilor viața veșnică. Iar această asigurare ne-o susține prin nădejdea pe care ne-o comunică prin cuvântul Lui, propovăduit în tot cursul istoriei pieritoare de slujitorii lui și din porunca Lui, și, prin aceasta, de El însuși, Care există în chip nepieritor ca înviat.

Nu stăruim aici asupra faptului că El însuși e Prorocul existenței noastre veșnice, întrucât, ca Cel înviat, ne va face parte și nouă de viața veșnică. Despre aceasta se va vorbi pe larg în alt capitol. Aici menționăm doar faptul că El e Prorocul ultim, întrucât ne va fi în veci ținta Care ne atrage spre tot mai desăvârșita asemănare și comuniune cu El. Chiar în starea Lui de slavă, El continuă să ne fie Proroc, pentru că ne prezintă dumnezeirea prin umanitatea Lui slăvită și ne atrage și pe noi să ne umplem de slava Lui tot mai mult, care e una cu tot mai înalta desăvârșire a umanului, asemenea umanului făcut propriu Persoanei Lui. El este ultimul și supremul Proroc, pentru că umanitatea nu a urcat mai sus de El, ca Model pentru noi, și dumnezeirea nu s-a arătat și nu se va arăta mai deplin de atât prin umanitate. Înălțarea umanității la treapta de umanitate a Ipostasului Său dumnezeiesc și slăvirea ei supremă în această calitate, și atracția pe care o exercită prin aceasta pentru



noi nu pot fi depășite de vreo altă treaptă a umanității, de vreo altă calitate a umanului – ca mijloc de comunicare a dumnezeirii către noi. Dincolo de ce ne-a spus, ne-a arătat și ne-a asigurat și nouă, sau ne va spune, ne va arăta și ne va dărui El despre noi și despre Sine, nu ne va putea spune, arăta și dărui nimeni. El este în veci culmea descoperirii lui Dumnezeu prin umanitate și pentru oameni. Ne-a arătat umanul la treapta supremei îndumnezeiri și actualizări. Ne-a arătat relația cea mai înaltă dintre Dumnezeu și oameni, relația celei mai depline iubiri între Dumnezeu și oameni și între oamenii înșiși. Aceasta este Împărăția lui Dumnezeu, care va fi Împărăția Tatălui și a Fiului – ca Frate al nostru – și a frăției celei mai depline dintre noi.



## IV

# PREGĂTIREA ÎMPĂRĂȚIEI CERURILOR CA UNITATE A TUTUROR ÎN DUMNEZEU, PRIN JERTFA ȘI ÎNVIEREA FIULUI LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT

### 1. „Unul din Treime a pătimit cu trupul” (pentru noi)

Am văzut că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat pregătește pe oameni pentru Împărăția cerurilor prin cuvântul și pilda vieții Sale unificatoare. Dar El ne pregătește și mai mult pentru această Împărăție a unității desăvârșite a iubirii, prin pătimirea Sa curată cu trupul pentru noi. Căci și aceasta are o funcție unificatoare, prin ridicarea oamenilor din egoismul despărțitor.

Precum cea dintâi are ca temei unitatea Persoanei Lui divino-umane, așa și pătimirea Lui cu trupul pentru oameni are ca temei această unitate a Persoanei Lui. Fiul lui Dumnezeu nu ar putea vorbi oamenilor și nu Și-ar putea arăta cu atâta eficiență unificatoare conformitatea ca om cu culmea de desăvârșire cerută prin cuvintele Sale, dacă n-ar fi, pe lângă Dumnezeu, și om în trup. La fel, n-ar fi posibilă pătimirea Lui curată și ea n-ar avea suprema

eficiență unificatoare, dacă n-ar fi a Fiului lui Dumnezeu, dar întrupat ca om.

Această funcție unificatoare și desăvârșitoare a umanului, cerută de Împărăția cerurilor, o împlinește Hristos, și mai mult decât prin cuvinte, prin suportarea în curăție, deci cu tărie biruitoare, a slăbiciunilor firii noastre de după cădere: foamea, setea, oboseala și dușmănoasele necazuri de la oameni. Căci suportarea biruitoare a tuturor dădea pildă de depășire a grijii egoiste de sine.

Prin toate, cât trăiește pe pământ, Ipostasul divin Se arată coborât ca om real la înțelegerea noastră și la participarea la slăbiciunile omului. El Se arăta prin ele cu atât mai unit cu noi, cu cât nu pune în satisfacerea unora din aceste slăbiciuni (foamea, setea), sau în suportarea altora (sărăcia, dușmănia) nimic egoist, nicio nemulțumire, prin urmare niciun păcat. Ba, mai mult, le suferea cu voia, nu din necesitate.

Dar Și-a arătat și mai mult dragostea pentru noi, și puterea unificatoare, prin pătimirile Lui dureroase (batjocorire, biciuire, primire de oțet amestecat cu fiere, chinurile morții, frica de moarte, moartea), pe care iarăși le-a primit cu voia și nu le-a suferit din necesitate și n-a căutat să le evite supunându-Se slăbiciunii egoiste. A arătat tărie deosebită în suportarea slăbiciunilor acceptate de bunăvoie și n-a căzut sub apăsarea unor slăbiciuni de care ar fi avut parte fără voie. Omul de rând suportă multe slăbiciuni, pentru că nu poate scăpa de ele; Hristos le-a suportat, chiar dacă le putea evita. Cel dintâi e slab în suportarea slăbiciunilor, pentru că nu poate face altfel și pune un protest în suportarea lor fără voie. Hristos e tare în suportarea lor, pentru că ar putea să nu le suporte și nu pune nicio nemulțumire în suportarea lor.



Ipostasul divino-uman cel unul al Lui era întreg, și în cuvintele Lui și prin faptele Lui de putere săvârșite prin trupul Lui deschidea orizonturile infinite și eterne, dar și în trăirea reală, însă de bunăvoie, a slăbiciunilor și a pătimirilor noastre; și prin toate realiza unirea iubitoare cu noi și ne-a dat și nouă această putere de unire cu El și între noi.

Toate manifestările lui Hristos, oricât de variate, erau ale Persoanei divino-umane a Lui, în întregul ei. De aceea, în orice manifestare parțială a Lui era Persoana Lui întregă, cu toate părțile ei. Faptele și simțirile Lui prin trup erau ale Ipostasului Său dumnezeiesc întrupat întreg, chiar dacă în unele se arăta puterea Lui dumnezeiască, iar în altele, slăbiciunea omenească. Căci și în cazul din urmă manifesta o răbdare curată și de bunăvoie, ca nici un alt om, iar cele dintâi se săvârșeau prin trup. Din faptele trupești și din suportarea slăbiciunilor omenești nu era absentă dumnezeirea și din faptele de putere dumnezeiască nu era absentă umanitatea ca mediu transfigurat al ei, cum nu e absent sufletul din faptele noastre prin trup și nici trupul, din gândirea noastră cea nematerială.

Taina unității Persoanei și a pătimirii lui Dumnezeu Cuvântul cel întrupat e legată cu faptul că trupul omenesc nu e o materie de sine, ci materie organizată de spirit și mediu al lucrării lui, sau materie însuflețită; e materie organizată de spirit conform funcțiilor lui spirituale și, așa zicând, spiritualizată. Prin trup își trăiește sufletul simțirile conștiente; trupul condiționează cugetarea și simțirea conștientă. De aceea, sufletul și trupul formează o fire. Iar Fiul lui Dumnezeu a asumat în Persoana Lui natura umană integrală și n-o lasă în El ca o natură umană de sine. El o îndumnezeiește, așa cum spiritul uman spiritualizează

trupul, deși El nu organizează trupul și sufletul acesteia, așa cum organizează sufletul trupul uman, întrucât dumnezeirea Sa nu constituie împreună cu omenitatea Sa o fire, așa cum e sufletul cu trupul. Ba, mai mult, în Hristos nu numai natura omenească, ca unitate formată din suflet și trup, se îndumnezeiește, cum se însufletește trupul de suflet, ci și Ipostasul divin se înomenește, așa cum sufletul omenesc trăiește cele ale trupului<sup>100</sup>.

Contribuții serioase la înțelegerea pătimirii celor omenesci de către Dumnezeu Cuvântul a adus monahul daco-roman (unul din „călugării sciți”) Ioan Maxențiu, la începutul secolului al VI-lea și, după el, Leontiū de Bizanț, care a preluat toate argumentele celui dintâi. Pățimirea prin trup a fost, după ei, a Cuvântului întrupat, pentru că trupul a fost „propriu” Persoanei Lui în sensul cel mai strict, nu cum e Biserica Trupul lui Hristos, sau cum e veșmântul sau vreun obiect „propriu” unui om. „Acest trup, spune Maxențiu, nu e al omului asumat, ci al lui Dumnezeu, al Cărui templu este. Căci dacă nu e al lui Dumnezeu, cum poate comunica oamenilor viața veșnică?”<sup>101</sup>

Leontiū de Bizanț precizează, împotriva monofiziților, că nu cu dumnezeirea pătimea Cuvântul întrupat, ceea ce ar transforma Creștinismul în panteism și ar face dumnezeirea o esență supusă legilor schimbătoare, ci cu trupul pe care și l-a asumat de bunăvoie, ca o altă fire pe lângă firea dumnezeiască. Dar Ipostasul ambelor firi fiind unul, trebuie să se spună că acest unic Ipostas, sau Persoană,

<sup>100</sup> Despre îndumnezeirea materiei din trupul omenesc a se vedea la: G. GALITIS, *Zur einer Theologie der Materie*, Tesalonic, 1985.

<sup>101</sup> *Dialogi contra Nestorianos*, Liber I, PG 86, 137.

pătimea în trupul pe care și l-a făcut propriu, pe lângă firea Sa dumnezeiască. Trupul nu era despărțit de Persoana Lui, ca un trup impersonal, sau nu constituia o Persoană deosebită, cum socoteau nestorienii. În aceasta se arată taina că trupul omului e însuflețit, dar al lui Hristos e îndumnezeit; nu e o materie de sine existentă. Avem în aceasta taina Persoanei, una în esențe diferite, care, reprezentând și partea superioară, străbate și organizează și utilizează partea inferioară ca mediu de manifestare al părții superioare, având putința să facă aceasta. Căci așa cum, când se spune că trupul a fost tăiat de sabie, nu se spune că a fost tăiat și sufletul, dar se spune că a suferit aceasta persoana, pentru că i s-a tăiat o parte, așa se spune și de Hristos când pătimea cu trupul, că pătimea Persoana Lui, pentru că a pățimit în trupul primit în Ipostasul Lui. „Precum spunem că cutare s-a lovit la picior sau a fost atârnat de mâini, tot așa, spunând că Dumnezeu Cuvântul a pățimit cu trupul, înțelegem prin aceasta pe Hristos după unirea eternă a firilor.”<sup>102</sup> Combătând monofizitismul, în alt loc, tot Leonțiu zice: „Cuvântul cel fără trup nu și-a adus trupul pătimitor Siesi, Cel nepătimitor, pentru că Dumnezeu ar fi avut nevoie de o desăvârșire a Sa prin pătimire, sau prin ceva pătimitor. De aceea, același Cuvânt S-a arătat și înainte și după ce a luat trupul și pătimirile trupului. Aceeași Persoană este și pătimitoare și nepătimitoare, arătându-Se prin aceasta o unică Persoană, dar în două firi.”<sup>103</sup>

Dând ca exemplu pe om, căruia i se atribuie ca întreg ceea ce se întâmplă numai sufletului sau numai trupului,

<sup>102</sup> *Tractatus contra Nestorianos*, Liber VII, PG 86, vol. I, 1761.

<sup>103</sup> *Tractatus contra Nestorianos*, Liber VII, cap. VI, PG 86, vol. I, 1768.

Leonțiu conchide: „E vădit că, și când pătimește ceva trupul lui Hristos, se spune că pătimește Însuși Cuvântul cel nepătimitor, din pricina unirii și nu numai din pricina unei relații familiare, cum afirmă nestorianismul, gândindu-se la un fel de compătimire a unei persoane cu alta. Căci S-a și născut pentru aceasta, ca Unul ce, ca Ipostas, a suportat și El nașterea cu trupul, nu pentru a exista și trupul ca atare, ci pentru a exista El întrupat, și pentru ca Ipostasul Lui nevăzut să-și ia formă când trupul Lui a luat existență în El (în Ipostasul Lui).”<sup>104</sup>

E de remarcat aici afirmația paradoxală: pătimește Cuvântul cel nepătimitor. Iar pătimirea nu e numai o compătimire, ca a unei persoane cu alta, în care alta e pătimirea persoanei care pătimește și alta, a celei care compătimește. Cuvântul lui Dumnezeu pătimește, nu compătimește. Iar aceasta pentru că e o unire a trupului cu El, nu doar o apropiere familiară. E greu de înțeles această „unire” care face pe Cuvântul cel nepătimitor după ființa dumnezeiască să pătimească totuși El însuși cu trupul. Nu se poate spune că o jumătate din Persoana Lui pătimește, iar o jumătate nu pătimește. E mereu taina Persoanei ca întreg, Care e prezentă în fiecare simțire și faptă a părților ei.

Nestorienii, datorită neînțelegerii tainei Persoanei ca întreg, afirmau că nu se poate spune că a pățimit Cuvântul, pentru că patimile sunt ale firii omenești, iar Cuvântul fiind al firii dumnezeiești, care e nepătimitoare, nu poate pătimi. Ei identificau persoana cu firea. Socoteau că nu poate exista un Ipostas care să unească în El două firi și să experieze ca Unul și Același toate ale lor. Împotriva acestei

<sup>104</sup> *Tractatus contra Nestorianos*, Liber VII, cap. X, PG 86, vol. I, 1776.



opinii simpliste, Leontiū spune: „Deci se spune că a pătimit și Cuvântul ca Ipostas. Căci a asumat și ființa pătimitoare în Ipostasul Său, împreună cu cea proprie, nepătimitoare. Și predicatele ființei se fac pe drept cuvânt și predicate ale Ipostasului.”<sup>105</sup> Predicatele celor două firi, atribuite Unuia și Aceluiași Ipostas, desigur că nu sunt simple podoabe statice, ci simțiri, fapte, calități, iar ele nu se trăiesc despărțite. Hristos simțea în același timp durerea crucii, dar și mulțumirea de a o suferi pentru oameni. El trăia și slăbiciunile firii omenești, dar și puterea de a le suporta și de a nu fi doborât de ele. În cele omenești, autentic și deplin trăite, simțea și puterea de a le trăi în modul cel mai curat.

Dar Leontiū de Bizanț nu afirmă numai faptul că Dumnezeu Cuvântul a pătimit cu trupul, ci caută și o explicație mai profundă a acestei pătimiri în iubirea Lui și în scopul pentru care El și-a asumat trupul și pătimirea lui. Acesta spune în următoarele: „Să știe adversarul că e mai cuvenit și mai demn de Hristos că El a pătimit cu trupul, decât că nu a pătimit. Căci Dumnezeu nu e simplu nepătimitor, ci și pricinuitor de nepătimire celor în care vine. Căci nu-L credem numai nemuritor, ci și pricinuitor de nemurire celor care se unesc cu El. Fiindcă, unindu-se trupul și Cuvântul printr-o unire cum nu se poate spune mai adâncă, fără amestecarea celor de altă și altă ființă..., nu se poate spune simplu că a pătimit și Cuvântul cum a pătimit trupul și că e pătimitor după fire, decât întrucât este Hristos și că, fiind unit cu trupul, Cel pricinuitor de nemurire a pătimit cu trupul după iconomie (nu prin fire, ci ca Cel ce a asumat de bunăvoie trupul nostru pentru a-l mântui de moarte – n.n.),

<sup>105</sup> *Tractatus contra Nestorianos*, Liber VII, cap. IX, PG 86, vol. I, 1776.

și că face să se vadă o întrupare a lucrării naturale a Cuvântului, care este opusă oricărei pătimiri. Și e foarte posibil și înțelept să se săvârșească aceasta dintr-o bunătate nemăsurată a lui Dumnezeu, prin pătimirea în partea omenască a Celui pricinuitor de nepătimire, producând nepătimirea întregii firi omenesti pentru veci. Acesta a fost scopul Lui. Iar patima, producându-se prin bunăvoința Celui ce pătimește, are rațiunea lucrării.”<sup>106</sup>

Pătimirea Cuvântului cu trupul nu e o pătimire explicată prin lipsa Lui de putere. *Căci El primește de bunăvoie pătimirea*, și chiar în aceasta se arată o superioritate a Lui asupra pătimirii. Iar acceptarea benevolă a pătimirii are ca scop arătarea puterii Cuvântului asupra pătimirii, prin biruirea ei. Aceasta înseamnă însă intrarea Cuvântului dumnezeiesc într-un contact cu pătimirea, o întâlnire interioară cu ea. Învinge apa râului cel ce trece prin ea înotând, luptând cu ea, nu cel ce evită această intrare în ea. Astfel, se poate spune că pătimirea Cuvântului cu trupul e mai degrabă o *lucrare*, un prilej de manifestare voluntară a puterii, decât o pasivitate.

Ideea e luată de Leonțiu tot de la Maxențiu, care spunea că Dumnezeu Cuvântul însuși „se face trup din milă”<sup>107</sup>, deci cu voia și pentru altul, nu din necesitate. Dar Leonțiu o dezvoltă și pe aceasta în mod propriu. S-ar părea că mila de care vorbește Ioan Maxențiu și care e și ea o pătimire, dar și o lucrare, e mai degrabă o compătimire față de alte persoane. Dar mila Fiului lui Dumnezeu față de oameni nu i-ar putea scăpa de pătimire, deci n-ar fi eficientă, dacă n-ar

<sup>106</sup> *Tractatus contra Nestorianos*, cap. XI, PG 86, vol. I, 1776.

<sup>107</sup> *Dialogi contra Nestorianos*, cap. I, PG 86, vol. II, 112.

lua asupra Sa pătimirea lor în firea lor omenească pe care a asumat-o, ca să o învingă în aceasta. Fiul lui Dumnezeu nu se mulțumește numai cu o compătimire cu oamenii, cum fac ei în raporturile dintre ei, deși aceasta e cauza acceptării pătimirii pentru ei. Iubirea Lui desăvârșită merge până la capăt, făcându-Și proprie pătimirea lor ca unul dintre ei; nu numai ca să le dovedească o solidaritate sau o iubire eficientă, ci și ca să scape firea lor de neputința biruirii pătimirii. Dacă mila lui Dumnezeu trebuie să fie mai mult decât o compătimire exterioară cu cei care suferă, Fiul lui Dumnezeu a trebuit să o aibă într-un anumit fel încă înainte de a Se fi întrupat, într-un mod spiritual. Căci ce L-ar fi îndemnat să Se facă om și să pătimească cu trupul asemenea lor, ca să-i scape de domnia ei, dacă nu era în El această milă încă înainte de întrupare?

Chiar în milă e o putere care îi dă celui ce compătimește puterea să rabde și el pătimirea, iar lui Hristos să o și biruiască. Importanța pe care o acordă credința creștină pătimirii și jertfei lui Hristos pentru mântuirea noastră nu poate trece peste acest efect al ei. Hristos este atât de unit cu noi în pătimirea Lui pentru noi, și pătimirea Lui are în ea atâta iubire și atâta putere, încât aceasta iradiază din ea o putere deosebită pentru noi, dându-ne și nouă puterea să biruim, din puterea pătimirii Lui, pătimirea noastră din pricina păcatelor. Poate în aceasta stă unul din sensurile învățaturii că noi ne mântuim murind cu Hristos, sau din puterea lui Hristos. Pătimirea Lui până la moarte pentru noi ne comunică o putere care ne face și pe noi să murim poftelor egoiste și durerilor de pe urma acestora, sau omului cel vechi și egoist al nostru. Avem aici un sens pozitiv al morții noastre și al morții Lui: este moartea grijii de sine.



Un alt adaos în explicația pe care o dă Leontiū pătimirii lui Hristos pentru noi îl avem în afirmația lui că Hristos se deosebește între Ipostasurile dumnezeiești, având în plus proprietățile omenești, iar între cele omenești, puterea de a le depăși pe acestea prin proprietățile dumnezeiești<sup>108</sup>. Deci Cuvântul dumnezeiesc Își însușește ca Ipostas și proprietatea pătimirii ce ține de firea omenească. Trăindu-Și firea omenească, trăiește și pătimirea ei, căci Persoana Lui, ca una, nu e străină de nimic din cele ale firii Sale omenești. Eu simt, ca persoană căreia îi aparține și trupul meu, înțepătura trupului meu, deși ea nu se produce în sufletul meu. E mereu taina persoanei ca întreg, care e prezent, în fiecare parte a sa cu toate părțile sale. Persoana e o taină. Ea se intuiește, se constată, se trăiește ca întreg în toate părțile ei și în simțirile acestora.

Persoana lui Hristos e puntea care unește pe Dumnezeu cu creația. El e, între Persoanele dumnezeiești, și om, iar între cele omenești, și Dumnezeu. Aduce, în relația cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, trăirea celor omenești, dar rămâne și Persoană dumnezeiască; și aduce între oameni conștiința că e și Dumnezeu, deși e și om ca ei. Dar aceasta are ca urmare influența trăirii celor omenești de dumnezeirea Sa și a celor dumnezeiești de umanitatea Sa. Își îndumnezeiește umanitatea și Își umanizează dumnezeirea fără să le schimbe după ființă, căci n-ar putea face aceasta, dacă n-ar fi atât Dumnezeu adevărat, cât și om adevărat.

Leontiū pune în relief două idei în explicarea afirmației „Cuvântul a pătimit cu trupul”: a) unirea maximă a celor două firi într-un Ipostas, fără să o înțelegem în toată adâncimea

<sup>108</sup> *Tractatus contra Nestorianos*, cap. VII, PG 86, vol. I, 1768.



ei, ci cugetând-o oarecum analogă cu unirea dintre suflet și trup, și b) bunătatea lui Dumnezeu, Care a voit ca prin pătimirea Cuvântului nepătimitor după firea dumnezeiască, dar pătimitor după cea omenească, să scape pe cea din urmă de pătimire, nu evitând pătimirea ei, ci coplesind-o cu puterea firii nepătimitoare, care o poate face și pe cea omenească nepătimitoare, dar păstrând conștiința că nu prin sine a dobândit această stare. Dumnezeu este bun. Aceasta este marea taină a lui Dumnezeu și experiența fundamentală a credinciosului creștin. Dumnezeu, ca bun, explică toate. Puterea Lui e egală cu bunătatea Lui. Onticul nu e separat de iubire, de bunătate, ci una cu aceasta. Iubirea sau bunătatea e realitatea desăvârșită, și ea explică toate. Cine e bun, există; și invers. Iar bun nu poți fi fără să vrei. Prin bunătate se poate uni Dumnezeu cu omul, care este și el, dar cu temeiul în „Cel ce este”. Cine e bun are și puterea voinței pentru lucruri libere.

Explicând cum a biruit Hristos moartea și stricăciunea (coruperea existenței) firii omenești, suportându-le, Leonțiu spune: „Trebuia să guste pătimirile noastre până la experiența morții însăși, dar nu să și ajungă în stricăciune în mod actual. Ci, precum avea în toate ceea ce-i al nostru, dar și ceea ce-i mai presus de noi, așa avea și în privința morții. Căci e propriu nouă a muri, dar și (dorința) de a ne vindeca de moarte; însă a nu ne corupe e propriu puterii mai mari a Cuvântului, Care a împiedicat gustarea ei, neîngăduind trupului să se corupă. Aceasta pentru ca de la El să treacă și la noi, și să se facă pârga nestrăciunii noastre. Deci, a nu se produce stricăciunea ține de puterea neschimbată și de rațiunea minunii, nu de legea firii”<sup>109</sup>. Puterea neschimbată

<sup>109</sup> *Contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 86, vol. I, 1364 B.

i s-a dat însă firii noastre de către Existența desăvârșită, iar Acesteia nu-I poate lipsi bunătatea și generozitatea – prin care a dat acea putere firii noastre –, și de aceea coboară la ea.

Recurgând la bunătate pentru explicarea faptului că Ipostasul lui Hristos, Cuvântul întrupat, a pătimit cu trupul, coborându-Se la el, dar a și biruit în el pătimirea morții și coruperea, Leonțiu le vede împlinite prin lucrarea Cuvântului, care nu se produce fără libertate și fără să aibă, ca Izvor al ei, ființa dumnezeiască. Cuvântul dumnezeiesc trăiește pătimirea prin bunătate, deci prin lucrare, dar nu prin ființa dumnezeiască; o trăiește ca o gustare a ei, fiind capabil să o copleșească.

Mai precis, Își însușește prin bunătate (milă) – ca lucrare a lui Dumnezeu – simțirea pătimitoare a firii omenești. Bunătatea arătată în lucrarea dumnezeiască se unește cu simțirea pătimirii, ca lucrare a firii omenești, trăindu-le împreună fără să anuleze pe niciuna: căci nu poate lipsi din El bunătatea (care în fața durerii ia calitatea de milă), care dorește să scape de pătimire firea omenească, nici pătimirea, de care bunătatea (mila) vrea să scape omenirea.

Dacă Hristos ar pătimi cu firea omenească fără bunătatea (mila) dumnezeiască, ar pătimi fără voia Lui dumnezeiască și fără ca rezultatul să fie scăparea firii omenești de pătimire. În acest sens, Ipostasul dumnezeiesc Își însușește proprietatea firii omenești. Căci nu pătimește cele ale firii omenești fără voia dumnezeiască. Dar voia aceasta acceptă pătimirea cu firea omenească din bunătate sau milă, cu simțire adică, pentru a scăpa firea omenească de pătimire.

Bunătatea aceasta se referea însă nu numai la firea omenească asumată de El, ci și la firea fraților Săi întru umanitate. Propriu-zis, pentru bunătatea (mila) față de ei

acceptă pătimirea în firea asumată de El, simțind-o. Dar în însuși faptul că pătimea nu din cauza păcatului Său ca om, păcat legat cu egoismul, stătea puterea biruirii pătimirii. În generozitatea curată a pătimirii Sale, care-i venea firii Sale omenești din dumnezeire, El avea și puterea suportării, dar și a biruirii ei. El își comunica, prin pătimirea Lui de nesfârșită generozitate, iubirea față de oameni. Și din iubirea aceasta a mers până la moarte, dar n-a ajuns la actualizarea coruperii trupului Său, căci aceasta ar fi însemnat că nu ar mai fi putut să-și comunice iubirea fraților Săi, sau că iubirea Sa nu ar fi fost nelimitată în puterea ei. Iubirea Lui, comunicată și umanității Sale, a fost mai tare ca moartea și El a învins-o în umanitatea Sa pentru toți.

Dar bunătatea aceasta n-ar fi avut-o Hristos, dacă n-ar fi fost Ipostasul firii dumnezeiești și dacă aceasta n-ar fi mers cu El în manifestarea ei până la unirea ei cu firea omenească în Persoana Lui pentru veci. Nu se poate spune cât de mult a iubit Dumnezeu umanitatea făcând-o parte a uneia din Persoanele Sale. Mai departe nu putea merge în iubirea Lui față de oameni. O persoană dă fiecăreia din părțile sale ceea ce are în cealaltă parte. Așa a dat Fiul lui Dumnezeu firii omenești, pe care Și-a făcut-o proprie, lucrările firii Sale dumnezeiești, fără să le anuleze pe cele ale celei omenești. Le folosește pe ambele într-o împreunare neconfundată, pe cele omenești înălțându-le, pe cele dumnezeiești coborându-le, făcându-le să participe unele la altele. Celor omenești le-a dat nepătimirea și nemurirea, ca lucrări dumnezeiești, celor dumnezeiești trăirea nepătimirii și nemuririi în forma omenească, datorită simțirii părții omenești. Prin lucrarea bunătății dumnezeiești a suportat, ca purtător al părții superioare, slăbiciunile celei inferioare, ca să le învingă,



suportându-le din bunătate sau milă față de ea, dar mai ales din dorința de a le învinge prin această suportare din milă.

Unirea dintre cele două firi în Hristos nu conduce nici la o contopire a lor, care ar fi făcut ca firea dumnezeiască să-și însușească proprietățile firii omenești sau viceversa (monofizitism, panteism), dar nu a rămas nici ca o unire între două persoane de aceeași fire, care ar avea o lucrare identică (cum e în Sfânta Treime). Ea e o unire între două firi diferite, care își pot comunica liber lucrările, lucrările unei firi pot deveni lucrările celeilalte firi, prin libertatea lor. Este unirea a două firi într-un Ipostas sau într-o Persoană care, fiind Subiectul ambelor firi, dispune Ea însăși de ambele voințe și de ambele lucrări și îmbină în mod diferit cele două feluri de lucrări, sau lucrările dumnezeiești și pătimirile omenești, îmbinare făcută în mod liber, într-o lucrare unitară compusă.

În acest sens se poate spune că nu rămânea nici ca Dumnezeu străin de pătimirile Sale ca om. Căci simțea în ele cu milă pătimirile fraților Săi întru umanitate și ca Persoană trăia prin milă, într-un fel, aceste pătimiri, chiar dacă nu-i erau proprii după ființa uneia din părțile Sale (dumnezeirii). Iar din această milă dădea putere și umanului Său să le biruiască cu răbdare în Sine, pentru ca puterea aceasta să devină și puterea fraților Săi.

Astfel, dacă Fiul lui Dumnezeu a dat putere umanului nostru prin cuvintele și pilda vieții Sale, El ne-a dat și ne dă și mai multă putere prin pătimirea Sa. Căci prin aceasta, mișcat de bunătatea Sa față de oameni, ni S-a dăruit El însuși și mai deplin.

În unirea, voită de El, a firilor Sale și în folosirea unitară liberă de către El a voilor și lucrărilor lor era dată temelia pentru unitatea Lui ca Dumnezeu și om. El întărește



umanitatea Sa prin dumnezeirea Sa și, ca Dumnezeu, Se umanizează, prin folosirea îmbinată a lucrărilor celor două firi, în scopul facerii de bine pe seama umanității de obște, al unificării fără contopire a oamenilor cu Sine ca Dumnezeu, ca și întreolaltă, și al eliberării firii noastre de slăbiciunile afectelor și de moarte. Nu voia să biruiască nepuțința și moartea fără să le suporte. Căci numai așa putea întări firea noastră în mod real, arătând-o capabilă de suportarea lor până la capăt. Spunea cuvintele adevărului ca Dumnezeu, dar și ca om sau pe înțelesul omului, pentru a face și umanul factor activ de înțelegere și comunicare a Lui. Făcea minuni ca Dumnezeu, dar cu participarea activă a umanului, nu numai ca instrument pasiv, pentru că a întărit și în umanitate voința de a face bine fraților întru umanitate. Răbda pătimirile pentru oameni ca om, dar nu fără o întărire din partea bunătății Sale ca Dumnezeu, pentru a activa în umanul Său bunătatea Sa față de oameni și prin aceasta în oamenii înșiși, pentru a-i ridica cu voia, și nu fără efortul lor, din slăbiciunea egoismului, care e o robie a lor.

Dacă le deschizi inima oamenilor prin cuvinte de iubire, și-i ajuți să se înalțe prin pilda vieții proprii și prin diferite fapte în favoarea lor, cel mai mult le deschizi inima și-i înalți prin pătimirea pentru ei. Iar Hristos n-a pătitit nici în cea mai mică măsură pentru El, ci pentru ei toți.

Hristos Și-a manifestat bunătatea față de oameni nu numai ca Dumnezeu, acceptând pătimirea cu firea Sa umană, pentru a-i scăpa de ea, ci și ca om. Căci El putea să nu pătimească cu firea Sa omenească, aceasta fiind unită cu dumnezeirea Sa la maximum în Ipostasul Său dumnezeiesc, ca parte împreună-purtată de El, ca parte a Persoanei Lui, cum e trupul cu sufletul. Iar prin aceasta a îndumnezeit-o,

așa cum sufletul își însuflețește trupul. Căci spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu, făcându-Se om... a reînnoit firea, ... ba mai mult, i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea din care nu mai putea nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă cu Însuși Dumnezeu cel întrupat – ca sufletul cu trupul – printr-o unire neamestecată, și ea a primit, datorită arătării Lui prin ea, să se ascundă atât de mult, cât de mult S-a făcut El arătat prin ea și S-a socotit ieșit din ascunzimea Lui naturală.”<sup>110</sup>

Ca atare, El a pătimit ca om nu din necesitate, ci din bunătatea puternică transmisă și umanității Sale. Oamenii obișnuiți pătimesc cu trupul din pricina slăbiciunii spiritului lor, de pe urma slăbirii legăturii lor cu Dumnezeu. Deci pătimesc fără voie și rabdă pătimirea cu resemnare și fără nădejdea de a scăpa de ea. În pătimirile lor sunt amestecate și plăcerile și patimile lor păcătoase, care le vin din slăbirea legăturii cu Dumnezeu și care întrețin slăbirea acestei legături.

Hristos pătimește ca om fără să fie într-o asemenea slăbire a legăturii cu Dumnezeu și fără a fi amestecată în pătimirea Sa vreo plăcere egoistă sau vreo patimă păcătoasă. Pe de o parte, nu simte nicio plăcere egoistă, pentru că Se înfrânează de la ele, pe de alta, suportă pătimirile neplăcute, căci știe că nu există altă cale de a scăpa de ele umanitatea Sa, decât prin suportarea lor. Hristos rabdă pătimirile ireproșabile și cu voia Sa dumnezeiască și cu cea omenească, dar și cu siguranța că, răbdându-le, le va birui în firea Sa omenească, deci din iubirea Sa dumnezeiască, comunicată și firii omenești, pentru a mântui, prin puterea dată firii Lui omenești, pe frații Săi întru umanitate.

<sup>110</sup> *Ambigua*, cap. 109, pp. 407, 408.

Pătimirile ireproșabile ale lui Hristos nu au în ele, datorită supunerii voii Lui omenești voii Sale dumnezeiești, nicio plăcere egoistă și nu-L ispitesc cu îndemnul de a scăpa de ele. Ele nu reprezintă astfel nicio slăbire a legăturii cu Dumnezeu. Prin suportarea lor de către El, ferită de păcat, poate elibera umanitatea Sa de ele și poate comunica și umanității fraților Săi puterea de a se elibera de ele, dacă ei se înfrânează de la satisfacerea unora și de la scăparea de altele, adică se silesc să nu se despartă de Dumnezeu prin păcat. Hristos ca om are, chiar sub povara pătimirilor pe care le suferă pentru oameni, puterea de a le suporta pe unele și de a se înfrâna de la altele, putere care-I vine din firea Sa dumnezeiască.

Cum am văzut, pătimirile ireproșabile ale lui Hristos – căci numai acestea Și le-a putut însuși El, dată fiind îndumnezeirea firii Sale umane la asumarea în Ipostasul divin, prin nașterea din Fecioară – au fost posibile pentru că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat nu a încercat să scape de ele. Puterea firii Sale dumnezeiești, dată și firii Sale omenești, nu a oprit apariția acestor pătimiri, cum am văzut că o spune Leonțiu de Bizanț. Această reținere nu arată nicio slăbiciune a firii Sale dumnezeiești și nici a umanității Sale, ci o altă formă a puterii lor, adică bunătatea față de oameni și voința de a-i aduce în legătură cu Dumnezeu și cu puterea Lui, care se va manifesta și în ei ca înfrânare și suportare. Chiar înfrânarea și suportarea, ca manifestare a puterii, fac posibilă participarea Cuvântului lui Dumnezeu la pătimirile trupului Său. Și în această participare, din bunătate, a Fiului lui Dumnezeu cel întrupat la pătimirile trupului Său stă puterea Lui de a le învinge. Căci prin ea se produce o transformare a rostului pătimirilor omenești: ele devin o dăruire către Dumnezeu a omului, anticipări ale morții sale, ca dăruire completă lui

Dumnezeu. Căci pătimirile sunt acceptate până la moarte, ca formă a renunțării totale și de bunăvoie la existența egoistă de sine a umanului creat, ca dăruire lui Dumnezeu Creatorul, ca semn că de la El își are existența și că și-o poate primi de la El, înnoită, prin această renunțare. Dar în Hristos, în Care se produce această dăruire în mod cu totul voluntar și iubitor, e oprită înaintarea ființei umane spre desființarea totală, adică e oprită actualizarea coruperii ei, care a început să lucreze în firea noastră după cădere și care a fost primită și de Hristos în firea Lui omenească, pentru a o birui. Oprirea coruperii totale a trupului, a făcut ca, din moarte, Hristos să treacă ușor la viața învierii.

Astfel, prin pătimirile ireproșabile ale lui Hristos se țintește eliberarea de către El a fraților Săi întru umanitate de ele, din iubire față de ei, și ele sunt acceptate pentru ca, prin suportarea lor, Fiul lui Dumnezeu întrupat să Se îndrepteze și mai mult ca om către Dumnezeu Tatăl, ca să-i aducă prin aceasta și pe oameni în această îndreptare iubitoare a Sa spre Tatăl. Căci El știe că în această iubire față de Dumnezeu, în care atrage și pe oameni, îi face și pe ei să se depășească și să-și părăsească egoismul, ca împreună-fii ai Tatălui, și frați ai Fiului făcut om, și ca frați între ei.

## **2. Moartea lui Hristos, ca jertfă adusă Tatălui pentru noi**

Dar reținerea lui Hristos ca Dumnezeu de la evitarea pătimirilor cu trupul are și alt rost, care promovează și mai mult unirea Sa ca om cu Dumnezeu și cu frații Săi întru



umanitate. Trăirea cu răbdare a pătimirilor omenești adâncește umanul în taina lui și în legătura lui cu Dumnezeu. În suferințe, El își trăiește nemărginirea pe care o are prin Sine ca Dumnezeu, dar faptul că totuși există în această mărginire și amenințarea de către nimic – ca om creat din nimic –, aceasta se datorează exclusiv lui Dumnezeu, singura existență neamenințată de nimic. Umanul, în suferință, își trăiește insuficiența, dar și mărirea puterii lui Dumnezeu, care-l face să existe exclusiv prin El. În suferință trăiește experiența puterii lui Dumnezeu și deci minunea existenței sale prin El și în El, mai mult decât în prosperitatea ademenitoare, dar trecătoare. Așa se explică de ce omul scapă de superficialitate printr-o viață plină de greutate.

Desigur, sunt și oameni care nu văd în situații de suferință decât nimicul individual, sortit pieirii definitive într-o esență impersonală supusă unor legi oarbe. Și ei se resemnează cu această perspectivă a desființării lor definitive. Dar, în pătimiri, Hristos a trăit profunda încredere a umanului în dumnezeirea Lui și a Tatălui Său. A trăit umanul Său încadrat pentru veci și în mod nepieritor în Ipostasul Fiului Cel de o ființă cu Tatăl. De aceea S-a predat cu totul Lui, știind că în El va avea învierea și viața fără de sfârșit, în ciuda tuturor greutăților, durerilor și chiar morții, pe care le suferă pentru o vreme: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu” (*Luca 23, 46*). Hristos a schimbat astfel conținutul morții, transformând-o – dintr-o extremă golire de existență, prin despărțirea de Dumnezeu, și, drept urmare, dintr-o destrămarea a trupului – într-o pătrundere deplină în Dumnezeu, Izvorul vieții. Știind, ca Dumnezeu, că a scos umanitatea din nimic, știe tot așa de bine că, odată ce umanitatea înaintea și iarăși spre nimic, adică spre moarte, prin

despărțirea ei de Dumnezeu, reunirea ei cu Dumnezeu în El o oprește de a trece în nimic prin moarte, trecând-o la o viață înnoită, care, prin asumarea în Ipostasul Lui, nu mai e supusă morții. Arătând însă că n-a fost străin de frații Săi în umanitate nici în privința morții, a arătat că știe și că omnescul Său moare prin părăsirea Lui de Dumnezeu și de aceea a strigat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” (*Matei 27, 46*). E un strigăt prin care dă glas și durerii extreme în care a fost lăsat de Dumnezeu, sau faptului că a renunțat El însuși, din iconomie, ca Dumnezeu, să o evite și să-Și oprească umanitatea asumată de la pătimire și moarte. Parcă ar spune: „Pentru ce M-ai lăsat să merg până la această durere, sau până la moarte?”

Dar pentru El, Dumnezeu n-a dispărut din conștiință, ca pentru oamenii necredincioși, pentru care moartea e o golire extremă de viață spirituală și o distrugere definitivă a trupului. Căci El îl simte pe Tatăl Său chiar în experiența morții, care e o sărăcire extremă a umanului de viață, sau îl vede ca Tată chiar în părăsirea Sa ca om de către El, până la a-L lăsa să moară în astfel de chinuri, știind că o face aceasta pentru binele veșnic al Său ca om și al fraților Săi umani, ca Unul ce S-a predat prin moarte total lui Dumnezeu, sau a primit scufundarea cu trupul în încetarea viețuirii, ca scufundare încrezătoare în puterea Tatălui care îl reînvie la viața străbătută total de dumnezeirea care îl înveșnicește. Aceste două sentimente îmbinate, trăite de Hristos în moarte, ni se arată și în ceea ce spune Sfântul Apostol Petru la Pogorârea Sfântului Duh și în prima sa *Epistolă*, că Hristos a coborât cu sufletul la iad și cu trupul a fost lăsat în mormânt, părăsit de suflet, dar tocmai în această margine a existenței experiază puterea ce I se dă de Dumnezeu (și de

Sine însuși ca Dumnezeu) de a învia (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 31), iar această înviere începe prin prefacerea iadului în loc de experiență a puterii lui Dumnezeu, Care-L învie, și de propovăduire a ei duhurilor de acolo.

Mai precis, în prima sa *Epistolă*, Apostolul Petru consideră chiar moartea lui Hristos cu trupul ca trecere la învierea cu duhul; iar aceasta ca să ne conducă și pe noi, prin umanitatea Sa moartă și înviată, la Dumnezeu: „Pentru că și Hristos a suferit o dată moartea pentru păcatele noastre, El, Cel drept, pentru cei nedrepti, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul, cu care S-a pogorât (la iad) și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare” (1 *Petru* 3, 18).

Prin moarte (pogorârea la iad) El trece la rai chiar unele suflete de acolo, dar numai prin învierea cu trupul face cu putință mântuirea continuă prin Botez a celor de pe pământ, „nu ca ștergere a necurăției trupului, ci ca deschidere a cugetului cel bun către Dumnezeu, prin învierea lui Hristos” (1 *Petru* 3, 21). De fapt, așa începe învierea noastră încă de pe pământ (cf. *Ioan* 5, 25): prin deschiderea cugetului către Dumnezeu, pentru ca din El să se reverse în suflete viața lui Dumnezeu, Care va învia la sfârșitul chipului actual al lumii și trupurile noastre (cf. *Ioan* 5, 28-29). Dar pentru aceasta trebuie să murim și noi în Botez cu Hristos, pentru ca din puterea morții Lui, care este predarea vieții Sale omenești Tatălui, să o primim din El înnoită. Atâta doar că noi, la Botez, nu ne-o predăm ca Hristos prin moartea cu trupul, ci cu sufletul, pentru ca să putem să o predăm la sfârșitul vieții pământești și cu trupul, pentru a învia la învierea de obște. Căci Dumnezeu n-a rânduit să murim cu trupul la Botez, pentru că nu a rânduit să încetăm să

viețuim cu acest trup pe pământ și să trecem îndată la viața învierii. În acest caz, n-ar mai continua viața omenirii pe pământ și nici toate eforturile de înduhovnicire a vieții omenești pe pământ din puterea Botezului. Hristos însuși n-a murit cu trupul decât după ce Și-a împlinit misiunea de propovăduire pe pământ. Și a înviat îndată cu trupul, pentru că trupul Lui era trupul Ipostasului dumnezeiesc și acest Ipostas poate lucra asupra celor de pe pământ, dându-ne chiar trupul Său înviat în Euharistie.

Murind vieții păcătoase sau omului vechi la Botez, cu voia, obținem și iertarea de acea viață. Însă pentru că noi nu putem muri acelei vieți decât din puterea morții lui Hristos, această moarte a Lui este temelia iertării noastre. El ne are pe toți uniți cu umanitatea Sa în Ipostasul Său și de aceea moare pentru toți, sau înnoiește în fundamentul ei firea noastră a tuturor, unită cu a Sa în Ipostasul Său, având să ne însușim și personal ceea ce avem toți virtual în firea lui Hristos care a murit pentru toți, deci pentru păcatele tuturor, și a înviat pentru a pune în firea Lui înviată învierea virtuală a tuturor. Iar iertarea nu e actul unei conștiințe a superiorității față de cel pe care îl ierți, ci bucuria de a-l vedea primind iarăși comuniunea cu tine, prin căința de răul ce ți l-a făcut, care îi stingherea această comuniune. Iar Dumnezeu îți ușurează această căință prin jertfa Fiului Său – ca o adevărată căință pentru tine, care antrenează și căința ta.

În această predare și unire deplină a umanității lui Hristos cu dumnezeirea Lui și a Tatălui, care are ca urmare învierea Lui, e și puterea de unire a lui Hristos cu toți oamenii care vor. Prin aceasta ei primesc puterea de a muri și învia cu El, mai ales că umanitatea Lui ne e comună și



nouă, ea nefiind îngrădită într-un ipostas uman, capabil de a o închide în mod egoist în sine. Ca Ipostas dumnezeiesc al umanității noastre, Hristos este centrul de atracție și de iubire al tuturor. De aceea Hristos, Care S-a scufundat cu umanitatea asumată, prin pătimire și prin moarte – în numele tuturor, sau ca un centru al tuturor –, în dumnezeirea Sa și a Tatălui, dă într-un anumit fel tuturor celor ce I se alipesc prin credință puterea de a se scufunda împreună cu El în Dumnezeu sau de a se „deschide”, prin moartea lor, în chip spiritual, lui Dumnezeu, pentru a și învia din aceeași putere a lui Hristos. Așa trebuie înțeleasă afirmația multor oameni duhovnicești că Hristos însuși e prezent în pătimirea și moartea celor ce cred în El, El pătimind și murind sau scufundându-Se cu ei în dumnezeirea Sa și a Tatălui.

Așa se înțelege cum e prezent și în toți cei ce suferă greutăți, sau se ostenesc în înfrânări pentru binele altora. Numai din această înțelegere a mântuirii – ca solidaritate a lui Hristos cu noi și a noastră între noi în Hristos – rezultă importanța ascezei creștine ca și drum spre desăvârșire. Hristos e cu toți, ajutându-i, dacă vor, să înainteze spre Dumnezeu prin răbdarea pătimirilor și înfrânarea de la plăcerile care îi moleșesc și îi slăbesc pe oameni în spiritul și voința lor. De aceea, tot cel ce rabdă pătimirile și se înfrânează de la voluptăți poate spune: „Nu eu, ci Altul (Hristos) rabdă pătimirile în mine (și se înfrânează de la ispite moleșitoare).”<sup>111</sup> În aceasta stă eficiența permanentă a pătimirilor lui Hristos.

Caracterul de jertfă pentru noi al morții Fiului lui Dumnezeu cel întrupat îl exprimă pe scurt Simbolul

<sup>111</sup> Ana AKIMATOVA, *Requiem*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 25.

niceo-constantinopolitan prin cuvintele: „Și S-a răstignit pentru noi”. În calitatea de Fiu al lui Dumnezeu făcut om de bunăvoie, Hristos nu a suferit moartea din necesitate, deci pentru Sine, ci din iubirea culminantă pentru oameni, aceasta având, prin urmare, caracterul exclusiv de jertfă absolut liberă pentru ei. Dar acest caracter l-a putut avea jertfa Lui numai pentru că, deși S-a săvârșit cu trupul, nu a fost a unui simplu om, ci a Fiului lui Dumnezeu, sau pentru că Fiul lui Dumnezeu însuși a primit moartea în trupul Său, jertfa căpătând prin aceasta o valoare sau o eficiență infinită și permanentă. De aceea, toate explicațiile date pentru participarea Fiului lui Dumnezeu la pătimirea trupului Lui sunt valabile și pentru participarea Lui la moartea cu trupul. Și de aceea, în moartea Lui ca jertfă se vede negrăita prețuire, de un grad cum nu se poate mai înalt, pe care o dă Dumnezeu oamenilor, arătând corespondența ei cu valoarea infinită a jertfei Lui. Iar această valoare e implicată în unitatea divino-umană a Persoanei lui Hristos. Tot în ea am văzut implicată și valoarea pătimirilor Lui pentru oameni. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat nu e străin de moartea Lui cu trupul. Tot ce trăiește cu firea Lui umană, trăiește într-un anumit fel Persoana Lui ca întreg.

Fără îndoială, menținem ceea ce am afirmat mai înainte că jertfa nu o poate aduce lui Dumnezeu decât cel creat din nimic. Numai el poate trăi sentimentul că poate recădea în nimic, dar dacă nu recade, aceasta și-o datorează exclusiv lui Dumnezeu. Deci poate accepta cu încredere amenințarea morții ca intrare în nimic, asigurat prin neîndoielnică lui credință că, în clipa în care va înainta cu viața pământească spre nimic, va fi readus de Dumnezeu Creatorul la o viață înnoită, ca printr-o nouă creare, care îl oprește de

la căderea în nimicul din care a fost creat, lăsându-i numai trupul să moară, iar sufletul umplându-l de o viață înnoită. Aceasta se petrece cu cel ce merge la moarte cu atâta încredere în Dumnezeu și cu atâta iubire față de El, încât nu poate admite că Dumnezeu îl va lăsa să cadă cu adevărat în nimic. Primind moartea astfel, în aducerea sa cu sufletul la viața reînnoită trăiește cu intensitate, ca răspuns la încrederea și iubirea lui față de Dumnezeu, iubirea Lui care nu-l poate lăsa să cadă în nimic, sau în moartea definitivă. Moartea are ultimul cuvânt numai pentru omul care, nerecunoscând că-și are existența de la Dumnezeu, nu poate crede nici că El îl poate readuce, din nimicul în care se prăbușește prin sine, la o nouă viață din puterea creatoare a lui Dumnezeu. Adică cel ce nu are iubire față de Dumnezeu, ca față de Creatorul Său care l-a creat din iubire, nu poate crede nici că El îl poate ridica din moarte, din aceeași iubire, dar la o viață înnoită pentru încrederea extremă arătată lui Dumnezeu. Dar și pentru acela moartea nu e, pe lângă destrămarea trupului, decât numai extrema sărăcire a sufletului.

Faptul că omul nu primește moartea ca pe ceva firesc dovedește că nu e firească nici nerecunoașterea vieții ca dar al iubirii și atotputerniciei lui Dumnezeu și nici totala neîncredere în Dumnezeu, ca Cel ce nu-l va lăsa să moară definitiv. Astfel, omul respectiv se zbate între neîncrederea că Dumnezeu îl va readuce la viață și o oarecare speranță că va fi scăpat de moarte.

Iisus Hristos a fost liber de această îndoială nu numai pentru că El, ca om, S-a născut fără păcatul strămoșesc al slăbirii legăturii cu Dumnezeu, ci și pentru că ipostasul umanității Sale supuse morții era Însuși Fiul lui Dumnezeu,

Care trăia deplina siguranță a unirii Sale cu Tatăl, cu Care era unit după ființa dumnezeiască. El cunoștea că viața umanității Sale e dar al Său, ca Ipostas dumnezeiesc, deci cunoștea și puterea Lui, unit după ființă cu Tatăl, de a o readuce din moarte la viață. Fiul trăia și ca om toată iubirea față de Dumnezeu Tatăl, Care a adus prin El la existență atât umanitatea în general, cât și umanitatea Lui, și deci și o poate readuce la existență odată ce acceptă moartea din solidaritate cu semenii Săi, care trebuie să moară din pricina păcatului, dar se predă morții cu convingerea că Se predă Tatălui, ca să-L aducă din nou la viață ca om, știind că Tatăl va răspunde cu iubirea Lui la iubirea Sa ca om, iubire cu care Se predă Tatălui, schimbând direcția morții.

În moartea care, înainte de învierea lui Hristos, părea să aibă ultimul cuvânt, era implicată creația omului și a lumii din nimic de către un Dumnezeu atotputernic și iubitor, precum și refuzul omului de a răspunde iubirii Celui care l-a creat; dar era implicată și puterea Aceluia care, după căderea omului în moarte din pricina despărțirii de El, poate să-l readucă la viață, dacă se întoarce și omul la Dumnezeu. Era implicată crearea omului, ca persoană de neînlocuit, de o Persoană atotputernică și iubitoare Care l-a creat pentru a răspunde iubirii Lui, dar omul nu a răspuns. Iar în învierea lui Hristos vedem descoperit acest sens al morții, dar și schimbarea direcției ei, de la căderea reală într-un accentuat gol al existenței din pricina îndepărtării voluntare a omului de Dumnezeu, în acceptarea morții cu încrederea că aceasta poate fi o predare a vieții proprii lui Dumnezeu, Care nu o va lăsa să se prăbușească nici măcar în sărăcia în care cad oamenii obișnuiți, ci va primi El însuși darul ei, reînnoind-o.



Oamenii, care se resemnau cu părerea că moartea lor este definitivă, își căutau o falsă mângâiere în ideea că ei nu se prăbușesc în nimic, ci într-o esență generală. Dar uitau că aceasta, fiind lipsită pentru ei de puterea de a reînnoi existența lor personală și conștientă, tot nimic este. Aceasta e cugetarea panteistă. Dacă această cugetare ar corespunde adevărului, omul n-ar trebui să se întristeze de moarte ca de ceva nefiresc. În acest caz, omul n-ar fi fost adus la existență de o iubire și nu ar fi avut imprimată în el vrednicia de a fi iubit și pornirea spre iubirea persoanelor cu care a conviețuit. Iubirea, ca și persoana, ar trebui considerate ca niște iluzii amăgitoare, de care e bine să ne eliberăm cât mai repede și fără regrete.

Pentru gândirea panteistă consecventă, persoanele nu se aduc la existență din iubire, deci n-ar trebui să sufere când nu sunt iubite și n-ar trebui să iubească pe alții până la a-și da viața ca jertfă pentru ei. Totul ar trebui tratat cu o totală indiferență, cu o scârbită resemnare, sau cu un indignat refuz de a suporta din necesitate o lege fără sens, totuși omului cerându-i-se, în mod contradictoriu, să i se conformeze cu voia. Numai unicitatea și valoarea eternă a fiecărei persoane dă un caracter dramatic morții, care e opusă persoanei, și numai unicitatea persoanelor și fericirea lor în iubirea reciprocă face moartea nefirească, dar îi dă și valoare de preț imens, pentru scăparea persoanelor iubite, prin suportarea ei pentru ele. Fără valoarea veșnică a persoanei, moartea uneia pentru alta nu are niciun preț; ea nu mai poate fi un semn al iubirii, odată ce iubirea însăși n-ar avea niciun rost. În panteism nu poate exista moartea ca jertfă, nu poate exista o noblețe a morții. Însă persoana învinge moartea prin jertfă, o păstrează în amintire și ea

rodește iubire. E ceea ce s-a petrecut cu moartea lui Hristos, cea de oameni iubitoare.

Esența panteistă nici nu naște din iubire persoane, nici nu creează și re-creează din iubire. Nu cunoaște aceste două sau trei feluri de aducere la existență a unor persoane din iubire. Din ea emană doar forme individuale trecătoare. Budismul recomandă ferirea de orice sentiment, pentru o liniște care nici nu dă persoanei o asigurare și nici nu-i poate da o mulțumire veșnică. E o concluzie consecventă a panteismului.

Cu cât e mai atotputernică Persoana care aduce la existență persoane din nimic, cu atât se poate vedea mai mult, ca motiv al acestui act, iubirea liberă a Ei față de ele și, ca rezultat, iubirea acestora față de Ea.

O formă de manifestare a iubirii unei Persoane față de alta este nașterea Celei de a doua din prima. Dar Dumnezeu e în stare și de o altă formă de manifestare a dragostei Sale față de alte persoane: e crearea lor din nimic. Aceasta înseamnă că le poate ridica la nivelul Său, fără să le anuleze caracterul de creaturi din nimic, dar manifestându-și în același timp și deplina Lui libertate față de ele. În panteism nu există nicăieri vreo libertate, așa cum nu există iubire. Existența în el e lipsită de cele două note esențiale ale nobleței și măririi ei: libertatea și iubirea. Ridicarea creaturilor la nivelul Său o realizează Dumnezeu prin îndumnezeirea lor prin har, care e însoțită de iubirea și libertatea Lui, dar și a lor. Aceasta înseamnă a le ridica, prin har, la nivelul Fiului cel Unul-Născut.

Esența nici nu naște, nici nu creează în mod liber, deci n-are nicio formă de iubire și de manifestare a ei, pentru că, lipsindu-i acestea, este neliberă și impersonală. Ea

numai emană în baza unei legi. Atunci, de unde există în lume iubire și libertate?

Dar Persoana care manifestă iubirea din veci față de Persoana născută de Ea, și e iubită din veci de Aceea, poate să nu fie iubită de persoanele pe care le creează din nimic și în timp. Căci ele nu sunt desăvârșite în existență ca Persoanele dumnezeiești, ci sunt făcute să înainteze în desăvârșire prin legătura tot mai strânsă cu Dumnezeu, în mod liber. De aceea, ele pot să facă și inversul, necultivând iubirea față de El. Dar când s-a întâmplat aceasta, Persoana creatoare a rămas în iubire față de ele. Însă a folosit un alt mijloc de a câștiga iubirea acestora, anume a trimis pe Fiul Său de o ființă cu Sine, deci cu o iubire de nepierdut, să Se facă și om de o ființă cu oamenii, pentru ca unindu-Se cu ei după ființa asumată, dar rămânând și Fiu al Tatălui după altă ființă, care nu poate pierde iubirea față de Tatăl, să le transmită și lor iubirea Sa față de Tatăl, dar să răspândească peste ei și iubirea ce o are Tatăl față de Sine; sau să Se facă Frate cu ei în iubirea comună față de Tatăl și în iubirea Tatălui față de El și față de ei.

Acesta își arată iubirea desăvârșită față de Tatăl, ca Fiul Unul-Născut al Lui, dar, fiind făcut și om, o arată în numele oamenilor, făcând din moartea la care sunt supuși ei din pricina păcatului o moarte ca predare a vieții Lui omenești Tatălui în numele lor, pentru ca să le transmită și lor această primire a morții Lui ca predare a vieții lor Tatălui, însușită de ei întâi în mod spiritual, apoi, la sfârșitul vieții pământești, însușită ca moarte cu trupul, pentru a-și arăta până la capăt iubirea lor față de Tatăl, împreună cu Fiul Unul-Născut.

Iată de ce numai Persoana dumnezeiască a Fiului Unul-Născut făcut om putea să Se aducă Tatălui cu maximum

de iubire, pentru ca această jertfă să fie văzută și ca jertfă deplin iubitoare a oamenilor și chiar să-i atragă și pe ei în această pornire de predare a vieții lor, ca jertfă iubitoare, Tatălui. Numai Persoana Fiului (ca Fiul Tatălui unit cu Tatăl Său) putea trăi cu toată claritatea provenirea din nimic a umanității Sale și înaintarea ei spre El cu voia, dar și aflarea la fundamentul ei a lui Dumnezeu Creatorul. El a trăit simțirea morții ca un om real, dar și ca pe o liberă și totală dăruire Tatălui, ca nici un alt om. În această dăruire, moartea a fost biruită în El, prin trăirea intensă și atotluminoasă a dumnezeirii Sale și a puterii care i-a creat umanitatea și i-o va aduce, prin predarea ei Lui, la o viață nouă. El a primit moartea ca să reprimească viața umanității Sale din Dumnezeu, înnoită. Mai precis, trăirea dumnezeirii Sale filiale a imprimat umanității Sale trăirea morții, ca dăruire filială către Tatăl. Iar aceasta i-a adus învierea, ca iubire a Tatălui față de Fiul făcut om. El a putut trăi astfel desăvârșit acceptarea totală a predării ca om Tatălui, pentru că a voit să Se dăruiască total lui Dumnezeu. Dar chiar în această voință a Sa ca om de a Se dăruia Tatălui, El a trăit totodată cel mai deplin omenescul Său, capabil să se dăruiască total lui Dumnezeu, deci revenit în legătura cea mai strânsă cu Dumnezeu și de aceea primind de la El umanitatea înnoită și eliberată definitiv de moarte și ca centru al noii umanități, pentru toți oamenii care vor voi.

Nicio persoană pur omenească nu se putea aduce ca o astfel de jertfă de viață cauzatoare și nicio Persoană pur dumnezeiască nu Se putea aduce jertfă murind. Hristos S-a putut aduce o astfel de jertfă sau a putut fi Jertfa și Arhiereul mântuirii reale, numai pentru că a fost Fiul cel preaiubit al lui Dumnezeu, sau Persoana cea mai iubită de Dumnezeu



și mai iubitoare, dar purtătoare de fire omenească, pentru a fi și jertfa, din partea omului, cea mai iubită de Dumnezeu și cea mai iubitoare de Dumnezeu. Aceasta e valabil și pentru calitatea Lui de Învățător sau de Proroc. Numai pentru că a fost Fiul lui Dumnezeu purtător de umanitate, a putut fi Arhiereul și Jertfa deplinei iubiri de Dumnezeu și de oameni și deci Mântuitorul lor, dar și Învățătorul și Prorocul desăvârșit și veșnic pentru oameni, înălțând pe oameni veșnic spre culmea umanității Sale – cel mai propriu mediu comunicant și chip împlinit al dumnezeirii. Fără Hristos, Dumnezeu-Omul, oamenii n-ar avea perspectiva realei înaintări în infinitul cunoașterii și comunicării cu Dumnezeu și împlinirii în El, pentru depășirea monotoniei unei lumi supuse unor legi care o țin în continua repetiție, nici perspectiva scăpării de pătimiri și de moarte și a unei vieți de comuniune desăvârșită și fericită. Fără Hristos, persoanele de neînlocuit n-ar dura în veci.

Nicio persoană simplă omenească nu poate da oamenilor învățătura unei vieți desăvârșite, fără de sfârșit, pentru că nu are în sine conținutul existenței desăvârșite. Și nicio Persoană pur divină nu putea da oamenilor o astfel de învățătură, în forma accesibilă lor, și putința împlinirii ei în viața lor, decât arătându-le-o împlinită chiar în El ca om, ca viață de desăvârșită comuniune cu Dumnezeu și cu semenii.

Numai Fiul lui Dumnezeu făcut om a putut fi puntea reală de comunicare între Dumnezeu și oameni, ca Arhiereu și Jertfă de Sine și ca Învățătorul și Prorocul perspectivei de înaintare veșnică a oamenilor în desăvârșire și în fericirea comuniunii cu Dumnezeuul existenței plene, dar și în desăvârșită comuniune între ei. El a realizat

vârful umanității, pentru că a făcut-o parte a Absolutului dumnezeiesc personal.

Să dăm unele texte din Sfânta Scriptură cu privire la caracterul de jertfă al morții lui Hristos, adusă de El însuși, înainte de a purcede la analiza lor. Mai întâi, Însuși Hristos pune în legătură arătarea Sa în lumină pe muntele Tabor cu moartea pe care va avea să o suporte și cu învierea Sa (cf. *Matei* 17, 12, 22-23; *Marcu* 9, 9; *Luca* 9, 22, 31), ceea ce înseamnă că prin moarte va trece la înviere și la schimbarea trupului Său în trup strălucitor de slavă, deci că moartea Lui nu va fi ca orice altă moarte (o golire extremă de viață), ci o umplere de viață dumnezeiască, nepieritoare și iradiantă, din pricina belșugului spiritual al dumnezeirii Lui. E o ridicare a trupului la culmea destinației lui de mediu penetrat de viața spirituală fără sfârșit, sau a materiei, la treapta de organ atotfrumos și luminos al funcțiilor spiritului. La Luca se spune că Moise și Ilie, care s-au arătat în lumină lângă Hristos pe Tabor, vorbeau despre sfârșitul pe care avea să-l împlinească (Hristos) la Ierusalim, deci cu voia Lui (cf. *Luca* 9, 31). Prorocii principali din Vechiul Testament, care anunțaseră venirea și lucrarea lui Hristos dintr-o comunicare cu El, Cuvântul neîntrupat, vedeau acum ceea ce le spusese Cuvântul neîntrupat despre întruparea Sa și, în comunicarea cu El de acum, aflau de la El în mod precis care va fi sfârșitul operei Lui mântuitoare pe pământ: moartea la Ierusalim și învierea. Și comunicau aceasta și Apostolilor, arătând continuitatea Prorociei lor de mai înainte în ceea ce se arată acum în mod deplin convingător pe Tabor – adevărindu-se că Hristos e Dumnezeu cel întrupat, Prorocit de ei – și în ceea ce se va mai întâmpla, ca încheiere a lucrării Lui ca Dumnezeu întrupat.

Prin aceasta Apostolii înșiși erau încredințați că pământul a fost unit cu cerul prin Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, că Omul Hristos e Dumnezeu Cuvântul și că El unește prin aceasta prezentul și viitorul cu trecutul, sau pe toți cei ce au crezut și vor crede în El. Cerul se arată unit cu pământul nu numai prin faptul că Cel ce Se arăta în trup pe Tabor e Fiul lui Dumnezeu venit pe pământ, ci și prin anunțarea că El va trece iarăși la cer, dar nu fără trupul asumat, ci cu el, dar trecut, prin moartea ca jertfă, la înviere. De altfel, chiar Schimbarea la Față lega prezentul cu viitorul eshatologic, iar prin prezența Prorocilor, și cu trecutul. Pe Tabor toată istoria se prezenta în rostul ei adânc, ca o unitate. Ea se prezenta având ca axă dinamică pe Hristos care, înainte de întrupare, a pregătit lumea pentru aceasta prin Proroci, ca întrupat i-a dat învățătura desăvârșirii și a adus jertfa eliberării de pătimiri și de moarte, și ca înviat va conduce umanitatea spre însușirea de către ea a stării de nepătimire și de viață a învierii, în veșnicie.

Cu puțin înainte de istorisirea Schimbării la Față, Evangheliile prezintă pe Iisus, Care începe să vorbească despre moartea ce I se va pricinui de către arhieriei și cărturari, urmată de înviere, ca despre cele ce sunt rânduite cu bun rost de Dumnezeu, deci nu ca despre o moarte obișnuită. Căci îi spune lui Petru, care îi cere să evite această moarte: „Mergi înapoia Mea... Sminteală Îmi ești; că nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor” (*Matei 16, 23; Marcu 8, 33*). Se vede de aici că moartea Lui a fost rânduită de Tatăl și acceptată de El, făcând-o mijloc de trecere spre învierea Lui și de mântuire a oamenilor. Aceasta arată Hristos că se va întâmpla și cu cei ce vor urma Lui, primind crucea: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine,

să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie. Că cine va voi să-și scape sufletul, îl va pierde; iar cel ce își va pierde sufletul pentru Mine, îl va afla" (*Matei 16, 24-25*; cf. *Marcu 8, 35*). Evanghelistul Luca relatează că, cu opt zile înainte de Schimbarea la Față, Domnul a spus ucenicilor aceste cuvinte, prin care prevestea moartea Sa ca trecere spre înviere și făgăduia viața veșnică celor ce-și iau crucea, urmând Lui, și renunță la viața de aici (cf. *Luca 9, 22-24, 28*). Prin ele, Hristos vestește că moartea Lui și moartea celor ce urmează Lui a încetat să mai fie o sărăcire extremă de viață, devenind o întoarcere la plinătatea vieții, adică la viața în Dumnezeu.

Aceasta nu face decât să confirme cele pe care le-am spus în paginile de mai înainte, că moartea lui Hristos îl trece pe El, ca om, la viața care conferă un rost și morții celor ce se alipesc Lui prin renunțarea la îngustarea în eul propriu și în plăcerile trecătoare din viața pământească, și prin scufundarea, prin comuniune, în Izvorul personal nesfârșit al vieții și al iubirii, ceea ce echivalează cu primirea vieții ca infinitate a bunătăților dumnezeiești sau supreme. Căci în aceștia, încă în timpul vieții pământești, Se sălășluiește Hristos cu „lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea” și cunosc „iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință”, umplându-se „de toată plinătatea lui Dumnezeu” (*Efesenii 3, 17-19*).

Hristos spune și mai direct că moartea Lui e „ceasul” în care va fi proslăvit de Tatăl ca om, „cu slava pe care am avut-o la Tine (ca Dumnezeu – *n.n.*), mai înainte de a fi lumea” (*Ioan 17, 1, 5*), adică înainte de a Se fi coborât la relația cu o materie netransfigurată, odată ce, prin moartea trupului format din ea și prin învierea lui, va urca și materia sau trupul din ea la desăvârșita transparentă pentru dumnezeirea



Lui cea dinainte de acea coborâre. Iar această proslăvire spune că îi va veni de la Tatăl, pentru că El însuși a pregătit, prin eliberarea de pătimire sau prin înduhovnicirea trupului Său și prin primirea morții acestui trup, capacitatea lui și a materiei lui – în El în mod actual și virtual în ceilalți – de a fi mediu transparent al Treimii în general și a Lui în special, pentru a Se arăta așa cum a fost înainte de a fi coborât la relația cu o lume netransfigurată și de a lucra în ea ca atare. Odată ce materia trupului lui Hristos s-a scufundat prin moarte în dumnezeirea Sa și a Tatălui, slava dumnezeiască pe care aceasta o primește pentru veci și care de aceea și iradiază din ea e viața dumnezeiască care se va arăta din nou din El, dar acum prin trup. Proslăvirea aceasta va fi întâi a Fiului cel întrupat, dar o va avea, prin El, și Tatăl, întrucât moartea pentru care S-a hotărât Fiul, ca jertfă adusă Tatălui, e și spre lauda Tatălui care L-a trimis pe Fiul Său la această lucrare pentru lume. În acest sens, Fiul nu mai e în lume. Într-un fel, nu mai sunt în lume nici cei prin care El va continua lucrul Lui în lume, căci lumea îi urăște, dar, în alt fel, ei totuși continuă să fie în lume, cu scopul de a o ridica din starea de „lume”: „Eu le-am dat cuvântul Tău, și lumea i-a urât, pentru că nu mai sunt din lume, precum Eu nu sunt din lume” (Ioan 17, 14).

De aceea, Hristos declară că va face parte de proslăvirea pe care o va primi El și celor ce Îl vor iubi și ei pe Tatăl ca și El prin jertfa Sa, și Îl vor iubi și pe El pentru jertfa Lui (cf. Ioan 15, 10 și 17; 14, 15 și 21). Căci spune ucenicilor: „în casa Tatălui Meu multe locașuri sunt. [...] Și dacă Mă voi duce și vă voi găti loc, iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt Eu” (Ioan 14, 2-3). Deci ucenicii, deși nu mai aparțin spiritual lumii acesteia supuse morții (ca săracire

extremă de viață), rămân în lume, înainte de a primi moartea care-i trece la viață, pentru a propovădui cuvântul Domnului și a se jertfi ca El. De aceea și spune lui Toma: „Unde Mă duc Eu, tu nu poți să urmezi Mie acum, dar mai târziu Îmi vei urma” (Ioan 13, 36).

Din toate rezultă că El ridică, prin mărturisirea de către El a Tatălui și prin iubirea Lui până la moarte pe pământ, umanitatea Sa la o slavă dumnezeiască, pentru ca să urce la aceasta și pe cei ce Îi imită exemplul; sau El e într-un fel prezent încă de pe pământ și în aceia, ca să-i ducă prin moarte la deplinătatea slavei Lui. El ne face parte de mântuire, ca slavă veșnică a noastră, întrucât, ridicând umanitatea Sa la această slavă prin mărturisirea și iubirea Tatălui pe pământ și prin moartea pe care o primește pentru această iubire și mărturisire, vine în noi și lucrează în noi, cât suntem încă pe pământ, ca să ne dea putere să urmăm Lui.

Sfântul Apostol Pavel vede moartea lui Hristos urmată de slavă, întrucât, făcându-Se om, a primit-o dintr-o smerenie care prețuia pe Dumnezeu și pe semenii Săi, mai mult decât viața Sa pământească. De asemenea, de slava la care ajunge Hristos prin moarte el leagă slava la care pot ajunge și oamenii, dacă practică o smerenie prin care nu caută slava deșartă, ci socotesc pe alții mai de cinste și de o mai mare însemnătate decât sinele propriu, fiind responsabili în fața lui Dumnezeu pentru aceia. Viața veșnică îmi vine prin alții și, în ultimă instanță, de la Dumnezeu, prin iubirea mea față de ei în Dumnezeu și prin iubirea lor față de mine ca răspuns, căci altfel sunt gol. Eu trebuie să mor mie însumi din dragoste pentru Dumnezeu și pentru alții, uniți cu El, ca prin moarte să nu mă mai definitivez într-un eu golit de viață, fiind separat de Dumnezeu și de semenii. Eu mă

deschid lor și ei mi se deschid, numai recunoscând împreună pe Dumnezeu ca Izvorul comun, nemărginit și atotgeneros al vieții și al iubirii, prin acceptarea comunicării cu El și între noi. De aceea, nu după moarte vine preainălțarea lui Hristos ca o răsplată, așa cum nu după iubirea până la moarte față de Dumnezeu și față de alții viața lor devine viața mea, ci chiar dintr-o astfel de moarte, ca întâlnire cu Dumnezeu și cu semenii în iubirea maximă, țâșnește viața, cum a țâșnit sângele dătător de viață din coasta trupului mort sau total dăruit al lui Hristos. Căci spune Sfântul Apostol Pavel: „Faceți-mi bucuria deplină, ca să gândiți la fel, având aceeași iubire, aceleași simțiri, aceeași cugetare. Nu faceți nimic din duh de ceartă, nici din slavă deșartă, ci cu smerenie unul pe altul socotească-l mai de cinste decât pe sine însuși. [...] Gândul acesta să fie în voi, care era și în Hristos Iisus, Care, Dumnezeu fiind în chip, [...] S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor [...], S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte de cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume... Drept aceea... toate să le faceți fără de cârtire și fără îndoială, ca să fiți fără de prihană și curați, fii ai lui Dumnezeu, neîntinați” (*Filipeni 2, 2-3, 5-9, 12, 14-15*). Moartea lui Hristos e numită în mod direct jertfă pentru oameni, căci se aduce de către El ca om lui Dumnezeu odată cu intrarea în Sfânta Sfintelor, dar nu ca să Se bucure numai El de această intrare, ci ca să obțină veșnica răscumpărare și pentru oameni. Dacă în Vechiul Testament jertfele de animale erau mai mult un chip al intrării lui Hristos ca om în starea de jertfă la inima lui Dumnezeu, Hristos intră în mod real, ca jertfă, la Dumnezeu și, prin El, orice persoană

omenească care voiește intră cu aceeași dragoste, ca jertfă, înaintea lui Dumnezeu, fiind primit cu aceeași dragoste de către Tatăl. Sfânta Sfintelor e această culminantă apropiere de Dumnezeu, în care ajunge Hristos ca om și, cu El, orice frate al Lui întru umanitate. Dăruirea totală de Sine e înălțarea supremă, până în fața lui Dumnezeu. Cine face aceasta are de fapt experiența lui Dumnezeu, a supremei iubiri personale primitoare a Lui. Dar Cel care ne ajută să intrăm acolo este Hristos ca om, Care e și Dumnezeu. Căci El intră acolo ca o jertfă de Sine preacurată, liberă de orice reținere, ca o jertfă netrecătoare. De aceea nu trebuie să repete jertfa Sa, cum se repetau jertfele din Vechiul Testament, pentru că o jertfă mai curată, mai totală ca aceasta nu se poate aduce și la inima Tatălui nu se poate intra cu vreo altă jertfă. El, ca jertfa de Sine a Fiului adusă Tatălui, stăruie conștient în dragostea culminantă față de Tatăl, bucurându-Se cu aceeași dragoste culminantă de primirea ei de la Tatăl împreună cu toți cei ce se alătură stării Lui de jertfă, împărtășindu-se de ea. În această stare, simte revărsându-Se în El ca om, neîncetat, toată viața dumnezeiască, pe care o face să curgă și în toți cei ce mor cu Sine, din puterea Sa de dăruire, care au ieșit din starea egoistă, în care omul se vrea existând de sine, separat de Dumnezeu și de semenii.

Se spune adeseori că toate trec. În realitate, nimic nu trece. Toate faptele, gândurile, imaginile lumii, simțirile care au ca subiecte persoanele se imprimă pentru veci în ele, bucurându-le sau chinându-le. Persoanele sunt ecranele vii și modificabile, în care s-au imprimat toate cele făcute de Dumnezeu, cele făcute de ele și petrecute cu ele, comunicându-și-le reciproc în veci. Așa înțelegem cum moartea lui Hristos ca jertfă rămâne în El ca bucurie pentru



El și Tatăl, hrănind pe toți care voiesc cu o stare de jertfă identică, stare care bucură pe Dumnezeu și pe ceilalți, și în primul rând pe ei înșiși. Moartea ca jertfă este și ea un izvor de bucurie veșnică pentru cel ce a adus-o și pentru cei pentru care s-a adus.

Valoarea negrăită a jertfei lui Hristos pentru toți și pentru veci se explică din următoarele caracteristici deosebite ale ei: *a)* din faptul că nu e jertfă de animale, ci jertfa omului conștient de valoarea ei negrăită, în raport cu cea de animale; *b)* din faptul că Cel ce o aduce nu aduce pe altul, ci Se aduce pe Sine însuși, deci e și preot și jertfă, și nu are jertfa ca obiect; *c)* din faptul că Cel ce Se aduce este cu totul curat, deci nu Se aduce jertfă pentru Sine, dintr-un fel de interes personal, ci dintr-o desăvârșită dragoste pentru alții și pentru Dumnezeu; un om obișnuit se poate aduce și el jertfă pentru alții, dar în fond el nu poate evita moartea; *d)* din faptul că Cel ce o aduce ca om este totodată Fiul lui Dumnezeu, dând prin aceasta jertfei aduse o valoare infinită; căci Cel ce Se aduce ca om e totodată Dumnezeu, sau mai precis Fiul lui Dumnezeu, sau tot ce poate fi mai scump lui Dumnezeu Tatăl; prin aceasta primește ca răspuns toată iubirea pe care o poate primi un Fiu de la Tatăl Său, pe seama umanității Sale prin care Se aduce jertfă, dar și pe seama umanității tuturor, pentru care Se aduce.

Prin toate aceste caracteristici, jertfa lui Hristos este jertfa iubirii supreme, iar El e Arhiereul desăvârșit, odată ce aduce jertfa desăvârșită. Dacă în jertfa adusă de orice preot sau arhiereu se manifestă depășirea grijii de sine și îndreptarea spre Dumnezeu, din grija față de oameni, în jertfa lui Hristos această depășire atinge treapta supremă. Hristos e Arhiereul suprem. El Se jertfește pe Sine însuși

exclusiv pentru oameni și El obține de fapt biruința asupra morții pentru oameni de la Dumnezeu, pentru că Se dă pe Sine însuși lui Dumnezeu ca jertfă cu totul curată – deci nu numai ca om, ci ca Însuși Fiul Cel preaiubit al Tatălui făcut om –, cu iubirea cea mai afectuoasă de Fiu al Tatălui, devenită iubire a omului. „Astfel de Arhiereu se cuvenea să avem: sfânt, fără de răutate, fără de pată (prihană), osebit de cei păcătoși și fiind mai presus decât cerurile (de îngeri). El nu are nevoie să aducă zilnic jertfe, ca arhieriei: întâi pentru păcatele lor, apoi pentru ale poporului, căci El a făcut aceasta o dată pentru totdeauna, aducându-Se jertfă pe Sine însuși” (*Evrei 7, 26-27*). Căci Arhiereul acesta e Însuși Fiul, Care Se dă pe Sine desăvârșit în veacul veacului. Ca urmare a acestei jertfe, Îl avem pe El, Arhiereul „Care a șezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri, Slujitor Altarului și Cortului celui adevărat, pe care l-a zidit Dumnezeu și nu omul” (*Evrei 8, 1-2*).

Jertfa L-a făcut pe Hristos ca om atât Arhiereu, cât și Împărat care „șade” (domnește) de-a dreapta Tatălui. Ca Arhiereu, El e Slujitorul cortului nefăcut de mână omească. Acest cort nu poate fi decât umanitatea Sa, în care S-a sălășluit Fiul lui Dumnezeu și care se află pe treapta cea mai înălțată către Dumnezeu, fără să fie ea însăși Dumnezeu. Omul, chiar și ca trup însuflețit, e templu al lui Dumnezeu (cf. *1 Corinteni 3, 16; 6, 19*). Prin om Dumnezeu sfințește toată creația și toată creația aduce laudă conștientă lui Dumnezeu. Dar, în umanitatea Sa, Hristos nu numai slujește lui Dumnezeu Tatăl ca într-un templu menit să cuprindă toată umanitatea, ci și împărățește în ea, după ce a ridicat-o în Sine la dreapta Tatălui, umplând-o și pe ea de slava Sa de Fiu al Tatălui, și având legată de ea toată umanitatea.

Iar având umanitatea ca templu, în care slujește și împărătește plin de slavă, umplând-o și pe ea de slava Sa, S-a făcut Mijlocitor între ea și Dumnezeu Tatăl.

Hristos însuși a spus despre trupul Său: „Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica. [...] Iar El vorbea despre templul trupului Său” (*Ioan 2, 19, 21*). Iar despre calitatea oricărui om credincios de a fi templu al lui Dumnezeu, în afara locului pe care l-am amintit, din Sfântul Apostol Pavel (cf. *1 Corinteni 3, 16-17*), mai dăm cuvântul: „Căci noi suntem templu al Dumnezeului celui viu, precum Dumnezeu a zis că: «Voi locui în ei și voi umbla în ei»” (*2 Corinteni 6, 16*).

Dacă suntem templu al lui Dumnezeu, trebuie să slujim lui Dumnezeu în noi înșine, care suntem făcuți locaș lui Dumnezeu, dar suntem și subiecte în el. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut și El, ca om, templu lui Dumnezeu, dar și Subiect în el, deci slujește și El în acest templu al lui Dumnezeu. Și întrucât S-a făcut de o ființă cu noi ca om, suntem și temple care-L avem pe El nu numai ca templu mai cuprinzător, ci și ca Subiect care slujește și El Tatălui, ca om, în noi, prezentându-I umanitatea noastră, împreună cu a Lui, ca jertfă veșnică. Omul obișnuit e subiect al templului său și slujitor în el, căci se și aduce pe sine jertfă lui Dumnezeu. Hristos este nu numai acestea, ci și Cel ce primește închinare în acest templu omenesc al Său ca Împărat veșnic sau de o ființă cu Tatăl, ca și Dumnezeu adică.

Pe de altă parte, Hristos a trecut „prin cortul (sau prin templul) cel mai mare și mai desăvârșit (care este El însuși ca om), nu făcut de mână”, adică nu din natura exterioară, și a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor „cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare” (*Evrei 9, 11-12*). Sau, pe de o parte, a trecut prin umanitatea Sa

până în fața lui Dumnezeu, Care este în Sfânta Sfintelor, pe de alta, Sfânta Sfintelor face și ea parte din acest cort, adică din umanitatea Sa și a noastră. Prin moartea Sa ca jertfă a trecut până la vârful umanității, care se află în fața lui Dumnezeu. Dar El n-a ieșit totuși din umanitatea Sa, căci atunci n-ar mai fi fost El, ca om Care s-a prezentat lui Dumnezeu, și a ajuns cu cea mai adâncă parte a umanității, sau cu marginea ei creată din nimic în fața Lui, ca Dumnezeu, Care e mai tare ca nimicul sau ca moartea și nu-l lasă să cadă în nimic sau să rămână în moarte, ci îl readuce la o viață reînnoită. Prin aceasta trăiește în gradul suprem dependența umanității exclusiv de Dumnezeu. Intrând El astfel în fața lui Dumnezeu Creatorul, ne ajută și pe noi să trecem – până suntem pe pământ, prin jertfirea noastră spirituală, iar la sfârșitul vieții, prin moartea cu trupul – la desăvârșire, dar și la marginea existenței noastre create din nimic, ca să ne simțim într-un tot dependent de Dumnezeu și, dacă am crezut în El, readuși la o existență cu totul plină de El. În acest caz, am părăsit orice amăgire că am avea existența prin noi înșine, sau dintr-o esență netrecătoare, dar impersonală; scăpăm astfel de orice opacitate în privința existenței noastre. Înainte de moarte, Hristos a avut siguranța că va ajunge cu umanitatea Sa în fața Tatălui. Căci El, Care S-a făcut prin jertfă templu desăvârșit al Său, S-a făcut prin ea și Slujitor sau Arhiereu, adică Mijlocitor veșnic către Dumnezeu, intrând în partea cea mai dinlăuntru a acestui templu, sau la altarul Lui, adică în locul cel mai înălțat spre Dumnezeu (cf. *Evrei 8, 2*), care e totodată și șederea „la dreapta tronului slavei în ceruri” (*Evrei 8, 1*). Cel ce aduce cea mai desăvârșită jertfă pentru oameni Se arată a fi nu numai Arhiereul lor veșnic, ci și Împăratul lor.



Ca Arhiereu, El reconciliază prin jertfa Lui pe oameni cu Dumnezeu și între ei, desființând prin ea dezbinarea lor de Dumnezeu și între ei, sau orice vrăjmășie egoistă. Dacă înainte de El, fiind dezbinați între noi, nu puteam fi uniți nici în Dumnezeu, fiind departe de El, prin jertfa Lui s-a desființat vrăjmășia, având „și unii și alții intrarea la Dumnezeu”. O spune aceasta Sfântul Apostol Pavel: „Acum însă, fiind în Hristos Iisus, voi, care erați altă dată departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos, căci El este pacea noastră, El, Care a făcut din cele două (lumi: cerească și pământească) una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmășia în trupul Său [...], ca întru Sine pe cei doi (doi indivizi, două porniri contrare în același om – *n.n.*) să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea, și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia, [...] că prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh” (*Efeseni 2*, 13-18). De o unificare atotcuprinzătoare, ca efect al jertfei lui Hristos, vorbește Apostolul și în alt loc: „Căci în El (ca om) a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinătatea (dumnezeirea). Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale” (*Coloseni 1*, 19-20). Dumnezeu le aduce la unitate sub autoritatea Sa, ca Împărat, prin jertfa Sa, sau prin slujirea Sa de Arhiereu. Aceasta era de neînțeles pentru păgâni și chiar pentru iudei. Iudeii, care căutau semne, nu înțelegeau că, prin iubirea până la jertfă, Dumnezeu câștigă mai mult inimile creaturilor. De aceea, credeau că nu putea fi Dumnezeu cel ce a acceptat crucea. Iar elinii căutau, ca singură înălțare a omului, înțelepciunea. Însă „noi propovăduim pe Hristos cel răstignit:

pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebulie, dar pentru cei chemați, și iudei și elini: pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu. Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de oameni nebulie, este mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor și ceea ce se pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor” (1 Corinteni 1, 23-25).

Astfel, Hristos ca Împărat e totodată Hristos ca Arhiereu, sau slujitor până la jertfă. Și așa trebuie să fie toți în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată de Fiul cel întrupat: „Știți că ocârmuitoarii neamurilor domnesc peste ele și cei mari le stăpânesc. Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare, să fie slujitorul vostru [...] După cum și Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci să slujească El și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți” (Matei 20, 25-28). Iată cum se opun cuvântului lui Hristos cei ce resping azi crucea lui Hristos, pe motiv că lui Hristos nu I-a plăcut crucea și nu vrea să I se amintească de ea. Slujind, Hristos e „mare” sau e Împărat, pentru că e Arhiereu care Se aduce pe Sine însuși ca jertfă. E Împărat prin iubirea până la jertfă. Învațătura aceasta s-a păstrat cu fidelitate în Biserica Ortodoxă, care-i dă lui Hristos numele de Pantocrator, sau Atotțiitor și Stăpânitor, dar prezentându-L în veșminte de Arhiereu în cupola centrală a locașurilor bisericesti, ca pe Unul ce le cuprinde și le unifică pe toate.

Biserica urmează în aceasta *Apocalipsei*, care prezintă pe Hristos ca Miel înjunghiat la dreapta tronului, deci ca Arhiereu identic cu jertfa și ca Împărat unificator al creației în jurul Său, ca Biserică. *Apocalipsa* ne prezintă prin aceasta Biserica, așa cum era cugetată la începuturile ei și în perspectivă, până la sfârșitul timpului. E Biserica ce laudă pe

Hristos, Arhiereul și Împăratul, în cântările ei conforme cu învățătura dată de El însuși. Biserica Îl laudă pe Hristos și ca pe Prorocul ce deschide cartea întregului viitor, prin faptul că S-a făcut Mielul, sau Arhiereul și Jertfa de răscumpărare a oamenilor. Căci, în această calitate, a îndreptat spre mântuire o parte din oameni, arătându-le acestora că ceilalți nu se vor topi într-o esență impersonală, ci se vor chinui veșnic în focul lipsei comuniunii.

*Apocalipsa* prezintă de fapt pe Hristos ca Mielul înjunghiat, Care împărătește șezând la dreapta Celui ce Se află pe tron și luând cartea viitorului și deschizând pecețile ei. Dar *Apocalipsa* arată și mai mult recunoașterea Mielului ca Împărat și Proroc, prin închinarea pe care I-o aduc cei douăzeci și patru de „presbiteri”, care nu sunt, simplu, „bătrâni” de vârstă. Dintre aceștia, doisprezece pot reprezenta pe preoții dintre evrei, iar doisprezece pe cei dintre neamuri. Ei nu sunt numiți *iereis*, pentru a-i deosebi de preoții leviți din Vechiul Testament, care erau condiționați de apartenența la o seminție, căci primesc o binecuvântare sau o hirotonie de la Apostoli și de la urmașii lor și, prin aceștia, de la Duhul Sfânt al lui Hristos. Acești „presbiteri” țin în mâinile lor alăuta și înalță Mielului un cântec de slavă. Dar, ținând în mâinile lor și cupe cu tămâie, care sunt rugăciunile sfinților, și laudând jertfa Mielului, Îl proslăvesc în mod deosebit ca Arhiereu. Propriu-zis, prin arhierie S-a făcut Hristos și Împărat și Proroc, arătând că numai Cel ce Se jertfește împărătește cu adevărat peste cei pentru care Se jertfește și le îndrumă viitorul, cu voia lor, ca Proroc care nu numai că prevestește viitorul, ci în parte îl și stăpânește. Ba îi face pe acești „presbiteri” și împărați și preoți, asemenea Lui și din puterea Lui (cf. *Apocalipsa* 5, 10). Căci cel ce

se jertfește din puterea lui Hristos pentru alții e și el preot al lui Dumnezeu și devine stăpân peste patimile ce-l robesc și-i povățuiește și-i întărește și pe alții spre aceasta. Și în aceasta stă desăvârșirea.

Acești „presbiteri” cântau Mielului o cântare nouă, zicând: „Vrednic ești să iei cartea și să deschizi pecetele ei, fiindcă ai fost înjunghiat (deci n-au dreptate cei care spun că lui Hristos nu-I convine să I se amintească de crucea pe care a pătimit – *n.n.*) și ai răscumpărat lui Dumnezeu, cu sângele Tău, oameni din toată seminția și limba și poporul și neamul; și I-ai făcut Dumnezeului nostru împărați și preoți, și vor împărăți pe pământ” (*Apocalipsa* 5, 9-10).

Această viziune, ca și cea din *Epistola către Evrei*, prezintă în întregul ei Biserica rugătoare și slăvitoare a lui Hristos, Care, prin jertfa Lui, șade, ca Împărat și Proroc, la dreapta Tatălui. Ea e înfățișată prin cei douăzeci și patru de „presbiteri”, care reprezintă totalitatea preoților Bisericii. Ei aduc rugăciuni și laude Mielului în numele tuturor credincioșilor, care sunt făcuți și ei preoți și împărați împreună cu El, înălțând rugăciuni asociate la jertfa Lui și arătându-se ca împărați, eliberați de El de păcat și de patimi, prin participare la arhieria și demnitatea împărătească a lui Hristos ca om, adică prin unirea cu Hristos, ridicat prin jertfă la aceste demnități. Prin aceasta ei sunt sfinți, cum îi numește și Sfântul Apostol Pavel în *Epistolele* sale, și rugăciunile lor sunt numite „rugăciunile sfinților”. Căci jertfa sfințește sau devine sfântă, întrucât e predată Lui și primită de Dumnezeu.

Dar cei douăzeci și patru de „presbiteri”, care prezintă Mielului rugăciunile sfinților, sunt deosebiți de ei. Așa cum Hristos, deși e Fiul lui Dumnezeu egal cu Tatăl, Se face



totuși Mijlocitorul către Tatăl al oamenilor cu care este de o ființă, așa primesc și preoții rolul de mijlocitori ai rugăciunilor fraților lor, prin care activează în mod văzut, prin harul Lui, calitatea de Mijlocitor a lui Hristos. Prin mijlocirea preoților, oamenii trebuie să simtă nu numai unirea cu Hristos, ci și rolul Lui de Mijlocitor. Și fiindcă nu-L pot percepe în mod vizibil pe Hristos ca Mijlocitor, li s-a dat să-I simtă mijlocirea, adică să simtă faptul că nu își obțin mântuirea prin ei înșiși, ci prin preoți, ca mijlocitori văzuți. Dar rugăciunile preoților sunt însoțite și întărite și de rugăciunile îngerilor și ale mulțimii credincioșilor. Toți strigă către Hristos direct, dar nu trebuie să uite nici de faptul că mântuirea lor se datorează mijlocirii Mielului și mijlocirea aceasta se arată prin preoți. Ei aduc laudele lor împreună cu milioanele de îngeri din jurul tronului, deci în comunione cu toată Biserica văzută și nevăzută. Chiar creația neînsufletită, influențată de credincioșii sfințiți, aduce, prin sensul descoperit pe care-l primește prin Hristos, laudă Mielului-Împărat. „Și toată făptura care este în cer și pe pământ și sub pământ și în mare, și pe toate câte sunt în acestea le-am auzit zicând: Celui ce șade pe tron și Mielului fie binecuvântarea și cinstea și slava și puterea, în vecii vecilor!” (*Apocalipsa* 5, 13). Dacă Hristos S-a descoperit ca Împărat, toată creația trebuie să-L laude.

Dar n-ar fi ajuns împărat Cel ce S-a jertfit ca om, dacă n-ar fi totodată Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, adică dacă n-ar fi adus El însuși jertfa cu trupul și deci dacă n-ar fi El însuși și Arhiereu în veci. În întruparea ca om și în jertfirea de Sine, săvârșită în această calitate, avem suprema smerenie (chenoză) a lui Dumnezeu, dar și suprema înălțare spirituală dată omului prin această smerire a Fiului lui

Dumnezeu, întrecând în amândouă privințele orice smerire și înălțare de care e capabil omul. Aceasta ne umple de uimire și de sentimentul neputinței de a o exprima. Dar uimirea aceasta, fiind plină de conștiința că Cel ce Se jertfește cu trupul e Însuși Împăratul împăraților, ne umple totodată de frică, chiar în fața smereniei Lui. Oare nu face prea mult Împăratul, Care e Stăpân peste toți împărații și domnii pământului, pentru noi, care suntem nimic prin noi înșine? Nu suntem oare supuși osândei dacă o disprețuim? Nu disprețuim suferința Lui pentru noi?

Aceasta o spune *Triodul Bisericii Ortodoxe*, în Troparul glasului 5 din „Slujba Sfințelor Patimi”: „Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cutremur și nimic pământesc întru sine să nu cugete: că Împăratul împăraților și Domnul domnilor merge să Se înjunghie și să Se dea spre mâncare credincioșilor. Și merg înaintea Lui cetele îngerești cu toată puterea și heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu șase aripi, fețele acoperindu-și și cântând cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia.” Iar în *Prohod* se spune: „întreaga fire recunoaște în Tine: Împărat adevărat pe pământ și în cer, deși în mormânt Te-ncui, Hristoase al meu”.

Ca Ipostas dumnezeiesc, nedespărțit de trupul jertfit, El rămâne în sânul Tatălui, chiar când e pus în mormânt omorât cu trupul. „În mormânt ai apus, dar de al Tatălui sân nicidecum nu Te-ai despărțit, Hristoase al meu.” Cu umanitatea Lui simțită și îmbrățișată cu iubire, El duce până în sânul Tatălui jertfa Sa ca om și simțirea ei. Și, împreună cu ea, sunt primiți toți care sunt alipiți de ea, devenind și ei împărați peste tot ce-i robea înainte. Căci cel ce se jertfește a scăpat de egoismul care-l robește prin patimile lui. Numai iubirea poate realiza acest paradox: puternic în blândețe,

împărat în jertfă, tare în smerenie, înălțat în coborârea la cei de jos, pururea înviat și pururea în stare de jertfă.

Din textele citate din *Sfânta Scriptură* și din *Triod* s-au văzut trei efecte ale jertfei lui Hristos.

1) Prin jertfa Sa, Hristos ca om a intrat în mod real în Sfânta Sfintelor, sau în fața Tatălui, cum se spune în *Epistola către Evrei*. La Tatăl nu se poate intra decât în stare de jertfă curată, cum repetă mereu Sfântul Chiril al Alexandriei în scrierea: *Închinare în Duh și Adevăr*. Căci Cel ce Se jertfește pe Sine lui Dumnezeu arată că nu mai trăiește Sine, ci Se predă cu totul lui Dumnezeu. Jertfa de sine e supremul act de depășire de sine, de libertate de sine și de iubire față de Dumnezeu, act implicând perpetuarea acestei dăruiri pentru veci. Căci aceasta înseamnă moartea vieții egoiste, urmată îndată de viața în Dumnezeu, dăruită de Tatăl, ca răspuns tot așa de veșnic al iubirii Lui. Jertfa de sine e totală și definitivă moarte a trăirii pentru sine. Dar cel ce se predă din iubire, întreg și definitiv, unei persoane, trezește în ea aceeași iubire și dăruire de viață. Numai cel ce se predă total unei patimi, sau unui obiect, n-are ca răspuns o viață nouă, ci se pierde. Căci acelea nu pot răspunde cu iubire din partea lor. Numai Fiul făcut om S-a putut preda Tatălui cu iubire filială totală, deci în totală curăție de orice reținere egoistă, ca să Se slăvească prin El Tatăl și din partea umanității, așa cum Se slăvește de El ca Fiu, și cum se slăvește El de Tatăl, ca Fiul Unul-Născut jertfit Lui. Hristos, dându-Se ca om, mai bine zis predând umanitatea Sa Tatălui cu iubire de Fiu, a trăit și ca om aceeași iubire față de Tatăl și de aceea a găsit, și ca om, în Tatăl răspunsul iubirii Tatălui față de Sine, ca Fiul Unul-Născut, și experiază aceasta, împreună cu Fiul, și cei ce se alipesc Fiului făcut om și



jertfit ca atare Tatălui, dacă își însușesc și ei starea lui Hristos de dăruire Tatălui.

2) Aceasta arată strânsa legătură dintre jertfa lui Hristos, îndreptată spre Tatăl, și eficiența ei, îndreptată spre umanitatea Sa. Efectul acesta constă în primul rând în biruirea imediată a morții prin moartea Lui. Aceasta pentru că El n-a murit pentru păcatele Lui, ca ceilalți oameni, ci pentru că era Fiul lui Dumnezeu, Care a luat chipul nostru de rob de bunăvoie. De aceea, Tatăl „o să-L curețe de răni”, adică de urmările pironirii pe cruce. El a fost ridicat și ca om la dreapta Tatălui pe tronul suprem, nemaifiind supus afectelor și morții, ci umplându-Se de slava supremă și veșnică. El S-a umplut de viața nemuritoare și nesfârșită a Tatălui, comună cu a Sa, ca Fiu al Tatălui, dar trăită cu simțirea omenească și cu conștiința că nu o are prin Sine ca om, ci de la Dumnezeu.

3) Dar efectul jertfei lui Hristos s-a extins și asupra oamenilor cu care S-a făcut de o ființă ca om, căci El S-a adus jertfă Tatălui „pentru oameni”. El S-a făcut atât de mult „Frate” cu noi, încât ne-a cuprins în Sine, în actul Său de jertfă. El S-a adus Tatălui cu o iubire insufletă și umanității Lui, iubire care a voit să fie și a fost, virtual, iubirea tuturor fraților Săi oameni. Hristos, cuprinzând virtual și iubirea noastră față de Tatăl și, de aceea, având ca răspuns și iubirea Tatălui față de noi, când noi ne căim de păcatele noastre, făcând din această virtualitate o actualitate, Tatăl ni le iartă în mod actual.

Jertfa Sa a fost adusă din iubire filială față de Tatăl și din iubire frățească față de noi. În jertfa de Sine, adusă ca om Tatălui, a fost pusă iubirea maximă a Fiului față de Tatăl, din iubirea Lui maximă față de oameni, încât Tatăl



n-a mai despărțit iubirea Sa ca răspuns față de iubirea Fiului Său cel Unul-Născut de iubirea față de El ca om iubitor al Său și de frații Lui pe care El îi iubește. Căci, în iubirea față de oameni și față de Tatăl a Fiului făcut om, Tatăl a trăit și trăiește unitatea Acestuia cu oamenii. Prin jertfa ca om, adusă Tatălui pentru oameni de Fiul Unul-Născut făcut om, Acesta Și-a înălțat umanitatea asumată la culmea iubirii Sale față de Tatăl, deci nu numai că a făcut ca om bucurie Tatălui, ci a și ridicat umanitatea Sa la culmea iubirii sau a desăvârșirii. Dar prin aceasta a făcut umanitatea Sa mediu desăvârșit de iradiere a iubirii Sale în oameni și i-a făcut pe oameni persoane capabile să iubească pe Tatăl asemenea Lui, iar pe Tatăl să-Și reverse iubirea Sa de Tată peste ei. Fiul întrupat S-a făcut astfel centrul care unește, în iubire, pe Tatăl și pe oameni, ca și pe oameni între ei. Din iubirea Fiului întrupat se răspândește iubirea în toate direcțiile: de la Sine spre Tatăl și spre oameni, de la oameni spre Tatăl, de la Tatăl spre oameni, de la om la oameni. Iar această iubire, răspândită din Fiul întrupat al Tatălui în toate direcțiile, n-a avut ca urmare numai o slăvire de către Tatăl a Fiului ca om, ci și o revărsare de viață din și prin Hristos în oamenii care voiesc să o primească. În sensul acesta, sângele Lui vărsat pe cruce poartă în el revărsarea vieții iubitoare spre Tatăl și a iubirii și vieții desăvârșite spre oameni. Astfel, prin sângele lui Hristos, vărsat din generozitatea vieții iubitoare și purtând în el iubirea, cei ce erau departe unii de alții și de Dumnezeu s-au făcut aproape, fiind „spălați” în el de păcatul egoismului („Rugăciunile înainte de dumnezeiasca împărțășire”). „El este pacea noastră, El, Care a făcut din cele două (lumi) una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii”, desființând orice despărțitură și vrăjmășie

între oameni, și între oameni și Dumnezeu, în omul însuși (cf. *Efesenii* 2, 14-15). Căci așa cum, în sângele Lui, nu mai e decât iubirea arătată în însuși faptul că se varsă pentru oameni, așa vine și în om, prin sângele Lui, viața iubitoare.

Adunați în El, Cel jertfit, avem pacea, căci El e pacea sau iubirea care vrea să-i cuprindă pe toți și să se dăruiască tuturor. El e pacea supremă personificată: pace ca om în Sine, pace a omului cu Dumnezeu Tatăl, pace cu toți frații Săi întru umanitate. Dându-ni-Se ca pace vie, personificată, El ne-a împăcat și pe noi cu Dumnezeu, și între noi, și în noi înșine. Căci El e pacea prin faptul că e iubirea îndreptată, prin jertfă, în modul cel mai deplin spre Dumnezeu și spre noi, ca să ne umple și pe noi de ea. În jertfa Sa e iubirea îndreptată spre Dumnezeu, ca legătură între Dumnezeu și oameni, dar și spre umanitatea Sa cu scopul de a o desăvârși, deși în ea se arată și desăvârșirea Celui ce o aduce. În felul acesta, jertfa lui Hristos ne descoperă pe Dumnezeul adevărat și pe omul desăvârșit, sau, fără jertfă, nu ni Se descoperă ca Dumnezeu adevărat, fiindcă nu ne descoperă în Sine pe omul desăvârșit.

Dumnezeul adevărat și omul desăvârșit, pe care ni-L descoperă Hristos, e Dumnezeu și Omul care ne-a venit aproape, ba voiește chiar să Se unească cu noi în starea de jertfă iubitoare, care ne deschide inima pentru El. Și aceasta o arată Hristos instituind Sfânta Euharistie. Prin aceasta, se arată iarăși cum adunarea noastră în El, ca Biserică, ține de jertfa Lui. Instituind la Cina cea din urmă, cu ucenicii Săi, Sfânta Euharistie, El a ținut să ne arate în mod clar că Se jertfește pentru noi toți pentru ca, în El, să ne unească pe noi cu El și pe noi între noi. El a arătat că jertfa Lui va fi o lucrare permanentă spre unificarea noastră în El și între

noi, ca Biserică. Căci această unificare nu se poate realiza decât prin participarea comună la jertfa Lui, jertfindu-ne și noi lui Dumnezeu și unii pentru alții. Jertfa aceasta nu trebuie să fie numai decât o moarte cu trupul, impusă nouă de alții. Căci și viața de slujire a altora și de osteneți și suferințe, asumate pentru ajutorarea și apărarea lor, e jertfă, cum a fost și viața lui Hristos. Propriu-zis, aceasta este crucea pe care o purtăm, urmând pildei Lui. Pentru că și aceasta înseamnă o renunțare a omului la sine, sau o trăire pentru alții.

Întrucât cei ce se alipesc lui Hristos trebuie să mărturisească pe Tatăl Lui, cum L-a mărturisit și El, deci să mărturisească și pe Hristos ca Fiu al Lui, iar această mărturisire poate trezi dușmănia multora, cei ce se împărtășesc de Hristos Cel jertfit o fac și pentru a lua putere pentru o astfel de mărturisire, care pe unii îi poate conduce la moarte.

De aceea, în Prorocirea Mielului, Biserica se arată și ca ceata celor ce vor mărturisi pe Hristos cu prețul vieții lor, asemenea Mielului. Mielul stă la dreapta Tatălui „ca înjunghiat” nu numai ca Împărat slăvit pentru jertfa Lui mântuitoare, ci și ca Cel ce dă putere celor ce se adună în jurul Lui să-L mărturisească cu prețul vieții lor. La deschiderea primei peceti, se arată începutul Bisericii prin calul alb călărit de Cel ce avea un arc și a biruit puterile ce se opuneau mântuirii oamenilor și adunării lor în jurul Lui ca Biserică. Iar puterile pe care le-a biruit au fost patimile întunecate, izvorâte din necredința susținută de duhurile rele, patimi care au ca sfârșit moartea. De la început și în tot cursul istoriei, Împărăția Lui s-a impus însă și prin jertfa celor ce intră, după moarte, sub altarul ceresc, care e cel mai înălțat loc spre Dumnezeu, pe care Mielul continuă să Se

prezinte, permanent, ca jertfă Tatălui pentru oamenii care vin la existență pe pământ („Slujitorul altarului celui adevărat”, *Evrei* 8, 2). Căci locul cel mai înălțat spre Dumnezeu („altarul”) e locul în care Se ridică Cel ce Se aduce Prima jertfă, opusă egoismului, adică cea mai desăvârșită jertfă sau Hristos. Sub altarul pe care se află Hristos, ca Prima jertfă, se află ca jertfe, pentru cei ce cred în El pe pământ, și cei ce au extins Biserica după întemeierea ei la Cincizecime. Aceștia primesc și ei veșminte albe, dar nu le au prin ei înșiși ca Hristos. Sunt cei ce, prin jertfa lor curată, din puterea jertfei preacurate a lui Hristos, au intrat și ei, cu Hristos, la Tatăl, cum spune Sfântul Chiril al Alexandriei. „Căci prin El (ca jertfă preacurată) avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh” (*Efeseni* 2, 18). Locul acesta e explicat de Sfântul Chiril ca intrarea noastră la Tatăl, prin jertfa noastră asociată jertfei lui Hristos, ca părăsire de către noi toți a egoismului despărțitor. Cei care au intrat acolo, sub altarul jertfei lui Hristos, ca jertfe, urmând Lui, sunt în mod accentuat membri ai preoției generale, ca și membri ai Bisericii care nu se compune decât din preoți asemenea lui Hristos, Arhiereul supremei jertfe și Împăratul supremei puteri a iubirii unificatoare.

Aceștia doresc să se pună mai repede capăt puterii celor care prigonesc șiucid mai departe, pe pământ, pe cei ce mărturisesc în continuare pe Hristos. „Răzbunarea” mai grabnică pe care o cer ei este să se pună capăt stării lor de fericire nedeplină, în care se află împreună cu Hristos din pricina suferinței fraților lor, prigonii pe pământ pentru mărturisirea lui Hristos. A spus-o aceasta Domnul Hristos însuși: pentru Sine, în cuvântul de la *Luca* 22, 16 și *Marcu* 14, 25, și pentru sfinți, în *Epistola către Evrei* 11, 40, unde



se spune că Dumnezeu a rânduit „ca ei să nu ia fără noi desăvârșirea”. Deși au luat, încă de la moartea lor ca jertfă, „haine albe” asemenea Celui ce a biruit pe calul alb, totuși sufletele jertfite, care se află sub jertfelnicul ceresc, de care se vorbește după căderea peceteii a cincea – ceea ce înseamnă: în preajma sfârșitului lumii –, cer „răzbunare”, sau terminarea prigonirii celor ce mărturisesc pe Hristos pe pământ.

În a șasea zi s-a terminat creația, prin crearea omului; cu deschiderea celei de a șasea pecetei începe sfârșitul ei, punându-se capăt istoriei, care nu se desfășoară decât prin oameni, adică de Dumnezeu cu contribuția oamenilor. De aceea, ea se și termină nu numai de Dumnezeu, ci de Dumnezeu cu contribuția oamenilor. Ea se termină când o mare parte din oameni nu-și mai împlinesc menirea pentru care au fost creați – de a conlucra la menținerea păcii pe care o vrea Hristos și cei ce cred în El, prin jertfa Lui și a lor din puterea jertfei Lui, ci, respingând jertfa, sporesc în vrăjmășia și lupta între ei, încât fac să piară viața pe pământ.

Mielul nu e numai Arhiereul și Jertfa păcii și Împăratul unificator, ci și Prorocul care prevestește și, în parte, determină desfășurarea istoriei mântuirii, prin faptul că oamenii sunt provocați, de venirea Lui în istoria mântuirii, să se împartă în cei ce vor primi pacea reală în El și în cei ce, neprimind pacea jertfei aduse de El, vor face viața pe pământ imposibilă, prin ura și războaiele dintre ei. Mielul e și Prorocul determinant al istoriei, prin faptul că a pus jertfa și pacea ca temă centrală a desfășurării istoriei și a împărțirii oamenilor din decursul ei (cf. *Luca 2, 34*).

Mucenicii de sub jertfelnicul ceresc strigă, spre sfârșitul veacurilor, cu mai multă stăruință către Dumnezeu, cerând

„răzbunare”, sau oprirea defăimării și prigonirii credinței lor în Hristos și a lui Hristos însuși ca pacea lumii, pentru că, atunci, acestea vor lua formele cele mai cumplite. La acest strigăt li se va răspunde să mai rabde „puțină vreme”, până se va împlini numărul lor cu frații ce vor mai avea să fie martirizați (cf. *Apocalipsa* 6, 9-11).

Hristos a întemeiat Biserica, sau comunitatea celor ce se unesc cu El în decursul timpului, pe temelia jertfei Lui, spre pregătirea lor pentru Împărăția veșniciei fericiri, menținând-o prin jertfele de diferite grade ale celor ce se alipesc Lui. Prin jertfele lor își arată biruința asupra egoismului și a alipirii la lumea trecătoare și pregătirea pentru Împărăția iubirii. Așa se extinde puterea jertfei lui Hristos peste oamenii ce urmează Lui.

Sfințirea umanității asumate de Hristos, prin aducerea Sa ca jertfă (cf. *Ioan* 17, 19) pentru cei ce vor crede în El, se continuă în sfințirea lor reală prin Sfintele Taine și cu deosebire prin Sfânta Împărtășanie, în Sfânta Liturghie. Cea dintâi a fost efectul lucrării și jertfei Lui către Tatăl asupra umanității Lui, a doua este extinderea acestei sfințenii din umanitatea Lui spre oameni, făcută cu conlucrarea lor. Fără Liturghia Bisericii, în sens restrâns și larg, nu s-ar extinde efectul jertfei lui Hristos asupra oamenilor în decursul istoriei mântuirii. Ea e săvârșită prin conlucrarea lui Hristos cu comunitatea bisericească și pentru ea, după ce Hristos Și-a sfințit umanitatea asumată de El prin intrarea Lui ca jertfă la Tatăl, pentru ca din ea să se extindă această sfințire și la oameni. În Liturghie, Hristos alipește la jertfa Sa pe oameni, imprimându-le viața de jertfa Sa, cu conlucrarea lor. Această conlucrare se vede în darurile pe care le aduc credincioșii, și care se prefac în jertfa Lui, pentru ca,

hrănindu-se ei din ea, să sporească în pornirea lor jertfelnică. Jertfa lui Hristos își împlinește în Liturghie a treia dimensiune, cuprinsă virtual în ea, adică unirea cu Dumnezeu a oamenilor cu voia lor, prin primirea în ei a stării de jertfă a lui Hristos, în care-Și arată iubirea față de Tatăl și față de oameni, îmbrăcându-i prin ea în calitatea de fii ai Tatălui împreună cu El și deci de frați ai Lui și întreolaltă.

Un imn al Bisericii din seara Vinerii din săptămâna a cincea a Postului Mare, adresându-se mucenicilor, spune: „Jertfe însuflețite, arderi de tot gânditoare, mucenici ai Domnului, junghieri desăvârșite ale lui Dumnezeu, voi ce cunoașteți pe Dumnezeu și sunteți cunoscuți de Dumnezeu, al Cărui staul este necălcăt de lupi, rugați-vă ca să fim păstoriți împreună cu voi la apa odihnei.” Pe cât de tari sunt ei în păstrarea legăturii cu Dumnezeu, pe atât de blânzi sunt în raportul cu oamenii.

*Apocalipsa* înfățișează această prelungire a lucrării de sfințire, de împăcare unificatoare și mântuitoare a Mielului jertfit în Biserică, ea conducându-i pe oameni, prin unirea lor cu El în jertfa Lui, spre Împărăția veșnică a Sfintei Treimi. *Faptele Apostolilor* descriu începutul Bisericii, *Apocalipsa*, sfârșitul lumii.

„Puțina vreme” ce se mai cere mucenicilor să aștepte, până ce se va pune capăt „omorârii” altor mucenici pentru Hristos, arată și ea că lumea e făcută pentru a sfârși în veșnicie și că sfârșitul ei s-a apropiat. S-a apropiat de sfârșit nu numai pentru că Dumnezeu voiește aceasta, întrucât a adus la existență numărul rânduit de oameni pentru a se bucura de Împărăția cerurilor, ci și pentru că cei mai mulți oameni au devenit atât de dușmani lui Hristos, încât nu mai permit multora nici să folosească timpul pentru a

se desăvârși pentru Împărăția iubirii veșnice sau a Sfintei Treimi, și nici măcar să o propovăduiască pe o întindere mai mare, care să mai facă simțită prezența lui Hristos în preocuparea generală a lumii. Dușmanii celor ce vor crede se vor înmulți „ca nisipul mării”. Ei sunt neamurile amăgite de căpeteniile răului, Gog și Magog (cf. *Apocalipsa* 20, 8; *Iezechiel* cap. 38-39), porniți asupra lui Israel cel spiritual. Prin aceștia s-ar putea să se înțeleagă necredincioșii și popoarele necreștine, ajutați chiar și de cei ce, prin numele lui „Iisus”, nu înțeleg pe Hristos ca Mesia, ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, ci ca pe un oarecare om mai deosebit, neavând nici măcar calitatea unui Proroc, ca cei din Vechiul Testament, care preziceau pe Mesia. Căci „Iisus” cel fără cruce, pe care îl propovăduiesc ei, nu e de fapt Hristos, Fiul lui Dumnezeu, fapt pe care îl recunosc în refuzul de a-L numi Hristos.

■ Timpul, încetând să mai fie un timp de pregătire pentru Împărăția veșnică a cerurilor, își va pierde rostul și, de aceea, prin puterea lui Dumnezeu, „timp nu va mai fi” (*Apocalipsa* 10, 6). Cu aceasta se va împlini numărul celor ce au voit și au putut să împlinească timpul pentru mântuire. „Și fiecăruia dintre ei (dintre cei junghiați pentru Cuvântul lui Dumnezeu – *n.n.*) i s-a dat câte un veșmânt alb și li s-a spus să stea în tihnă, încă puțină vreme, până când vor împlini numărul și cei împreună-slujitori cu ei și frații lor, cei ce aveau să fie omorâți ca și ei” (*Apocalipsa* 6, 11). „Iar îngerul [...] s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor, Care a făcut cerul și cele ce sunt în cer și pământul și cele ce sunt pe pământ și marea și cele ce sunt în mare, că timp nu va mai fi, ci, în zilele când va grăi al șaptelea înger (timpul e de șapte zile, pentru că în șapte zile s-a creat lumea



temporală; după el vine veșnicia lumii înviate și îndumnezeite – n.n.) [...], atunci va fi săvârșită taina lui Dumnezeu (taina creației și a mântuirii ei – n.n.), precum bine a vestit robilor Săi, Prorocilor” (*Apocalipsa* 10, 5-7).

Am spus că, spre sfârșitul istoriei, în ajutorul celor ce vor nega pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu vin și cei ce refuză crucea Lui. Ei reiau, sub masca acceptării lui Iisus, refuzul crucii Lui, cum făceau, la începutul propovăduirii lui Hristos, și cei ce voiau să mențină pe oameni fie în Legea Veche și în tăierea împrejur, fie în înțelepciunea lumii acesteia, ambele categorii socotind că nu poate fi Fiul lui Dumnezeu cineva care suportă crucea. Căci, gândeau ei, Dumnezeu trebuie să Se manifeste în puterea care distruge pe vrăjmașii Săi, nu în suferință. Ei cugetau pe Dumnezeu în mod cu totul lumesc. De aceea, Sfântul Apostol Pavel și-a făcut ca temă principală a propovăduirii sale faptul că Fiul lui Dumnezeu Și-a arătat dumnezeirea și puterea Sa mântuitoare prin cruce: „Fiindcă și iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune, însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri (elini), nebunie” (*1 Corinteni* 1, 22-23). Aceasta pentru că „de vreme ce, întru înțelepciunea lui Dumnezeu, lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii” (*1 Corinteni* 1, 21) lui Hristos cel răstignit. „Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor și ceea ce se pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor” (*1 Corinteni* 1, 25). Iar nebunia înțeleaptă și slăbiciunea puternică a lui Dumnezeu s-au arătat în cruce. De aceea, cei ce nu primesc aceasta pier, deși li se pare că, dacă vor să

trăiască, trebuie să o refuze: „Căci cuvântul crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu” (*1 Corinteni 1, 18*).

Dușmănia unora împotriva crucii îl făcea pe Sfântul Apostol Pavel să plângă de durere și foarte des arăta primejdia ei: „Căci mulți, despre care v-am vorbit adeseori, iar acum vă spun plângând, se poartă ca dușmani ai crucii lui Hristos” (*Filipeni 3, 18*). După el, cei ce refuză crucea o fac pentru că nu vor să admită că mântuirea se câștigă cu prețul înfrângerii și al pătimirii pentru propovăduirea adevărului mântuitor, adică cu prețul jertfei, socotind că mântuirea se câștigă prin trai bun, aceia nedându-și seama că aceasta conduce mai degrabă la pieire. De aceea, Sfântul Apostol Pavel continuă cuvintele de mai sus, spunând: „Sfârșitul acestora este pieirea. Pântecelul este dumnezeul lor, iar mărirea lor este într-o rușinea lor, ca unii ce au în gând cele pământești” (*Filipeni 3, 19*). Aceștia sunt oameni care vor să rămână alipiți, fără reținere, lumii și plăcerilor; ei nu se răstignesc lumii. Numai în propovăduirea crucii e implicată ridicarea peste ceea ce oferă lumea: „Iar mie, să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine, și eu pentru lume!” (*Galateni 6, 14*). Sfântul Apostol Pavel a trebuit să apere mântuirea prin crucea lui Hristos în special împotriva celor ce credeau că se mântuiesc prin Legea Veche și tăierea împrejur. Cugetarea acestora e preluată astăzi de cei ce nu recunosc puterea mântuitoare a crucii lui Hristos, ci socotesc că se mântuiesc prin prescripțiile Legii Vechi. De aceea, se poate considera foarte actual cuvântul următor al Sfântului Apostol Pavel: „Câți vor să placă în

trup, aceia vă silesc să vă tăiați împrejur, numai ca să nu fie prigoniți pentru crucea lui Hristos” (*Galateni 6, 12*). Sfântul Apostol Pavel știa că propovăduirea lui Hristos îi va aduce crucea, iar renunțarea la ea, în schimbul Legii Vechi, îl va scăpa de cruce. A preferat însă să predice adevărul lui Hristos, care îi va aduce crucea, decât scăparea de cruce prin renunțarea la propovăduirea lui Hristos. „Dar eu, fraților, dacă propovăduiesc încă tăierea împrejur, pentru ce mai sunt prigonit? Deci, sminteala crucii a încetat!” (*Galateni 5, 11*).

Aderenții formațiunilor sectare afirmă că Hristos a suportat crucea pentru că n-a avut ce face, de aceea nu-I place să I se amintească de ea nici acum. Ei sugerează că, dacă I s-ar fi dat putința să scape de ea, renunțând la propovăduirea adevărului mântuitor, ar fi făcut-o, dezinteresându-se de mântuirea oamenilor, de dragul unei vieți fără suferințe. Ei nu văd că e mai de cinste un om care înfruntă minciuna și pe cei tari pentru cei slabi, decât unul care renunță la aceasta, pentru a scăpa de suferință. Nu văd că e mai iubit de copii un tată care a primit să sufere pentru binele lor, decât unul care a preferat un trai comod, nepăsător față de soarta lor.

Numai acceptând crucea, Hristos a arătat că ține la propovăduirea dumnezeirii Sale și a Celorlalte două Persoane ale Sfintei Treimi și, prin aceasta, la însușirea de către noi a adevărului mântuitor. Numai acceptând El însuși crucea, ne-a arătat că nu ne putem mântui trăind pentru poftetele noastre, ci înfruntându-le din iubire de Dumnezeu și de oameni. Crucea, sau înfrânarea, și iubirea de Dumnezeu și de oameni fac un întreg organic. Hristos nu putea propovădui învățătura iubirii, contrară egoismului,

fără a arăta concluzia ei firească, care e crucea. Cine refuză crucea refuză toată învățătura lui Hristos, Îl refuză pe El însuși ca Fiul al lui Dumnezeu care S-a smerit făcându-Se om și a primit pentru noi moartea, și încă moartea pe cruce (cf. *Filipeni 2, 8*).

Cum ar fi îndemnat Hristos pe ucenicii Lui să-și ia crucea și să-I urmeze, dacă El însuși ar fi primit cu neplăcere crucea? Căci zice: „Și cel ce nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie nu este vrednic de Mine” (*Matei 10, 38*). Îi poți urma purtând crucea unui Hristos care ar fi fost bucuros să nu o poarte?

În afirmația sectară că lui Hristos nu-I place să-I amintești de cruce se ascunde gândul că El ar fi renunțat bucuros la purtarea crucii, din teama de moarte și din alipirea la viața din lumea aceasta. Dar El însuși a spus că a ține la viața aceasta are ca urmare pierderea ei și cine primește pierderea ei pentru El, o câștigă: „Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul lui pentru Mine îl va câștiga” (*Matei 10, 39*). Cum ar fi dat Hristos un asemenea îndemn, dacă n-ar fi dat El însuși pildă de aceasta? Sau tot El a spus: „Nu vă temeți de cei ceucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeți-vă mai curând de acela care poate și sufletul și trupul să le piardă în gheena” (*Matei 10, 28*). Cum ar fi recomandat Hristos această netemere de moarte, dacă El ar fi căutat să o evite din frică?

Afirmației sectare că lui Hristos nu-I place să I se amintească de crucea Sa i se împotrivesc afirmația Sfântului Apostol Pavel că Hristos a fost „preaînălțat” pentru moartea suferită de cruce (cf. *Filipeni 2, 9*), că crucea I-a adus bucuria și ocara crucii I-a adus șederea de-a dreapta Tatălui (cf. *Evrei 12, 2*).



A refuza crucea lui Hristos înseamnă a refuza crucea proprie, adică înfrânarea de la poftele trupești și de la mândria egoistă, iar acest refuz, după scurte satisfacții superficiale, aduce pieirea. Dimpotrivă, crucea, ca înfrânare de la poftele și patimile ce ne leagă de lumea trecătoare, ne aduce slava veșnică, așa cum crucea l-a adus-o lui Hristos. De aceea, Sfântul Apostol Pavel, după ce a spus că dumnezeul celor ce refuză crucea este pântecel (cf. *Filipeni 3, 19*), adaugă: „... pentru noi, cetatea noastră este în ceruri, de unde și așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos, Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce are de a-Și supune Sieși toate” (*Filipeni 3, 20-21*). Un trup fără cruce în lumea aceasta va rămâne în veci un trup neînduhovnicit, un trup opac și chinuit în veci de poftele pe care nu și le mai poate satisface, pentru că nu și le-a înfrânat cât a fost pe pământ, un trup fără puterea de a-și supune lumea. Mântuirea, ca spiritualizare și putere spirituală, vine prin cruce. Fără cruce, creștinul rămâne în veci slăbit spiritual, cu un trup chinuit de poftes și un suflet chinuit de mândria unei false puteri, dezumanizat profund prin lipsirea de îndumnezeire, și comuniunea larg iubitoare, lipsită de egoism, înțelegătoare și de sine dăruitoare și cuceritoare a inimii tuturor, îi este străină. Fără smerenie, mereu prezentă și adâncită în conștiință, și fără crucea tot mai adânc imprimată în ființa proprie, pe care o produce această smerenie, din conștiința că nu a ajuns încă la ținta de Sus, unde e Dumnezeu (cf. *Filipeni 3, 14*), concepția asupra omului ca și coroană a creației lui Dumnezeu și asupra perspectivei înaintării lui rămâne cu totul primitivă, închisă și neunificatoare.

### **3. Învierea lui Hristos, garanția învierii noastre pentru viața veșnică**

Jertfa lui Hristos, comunicată nouă cu deosebire în Sfânta Liturghie, întreține pacea și comuniunea între oameni și între ei și Dumnezeu. Dar jertfa Lui n-ar avea puterea să ne cucerească, dacă ea n-ar fi fost urmată de învierea Lui. Deci și puterea ei, ce ni se comunică în Sfânta Liturghie, este o putere eficientă întrucât e datorată învierii Lui. Hristos cu Care ne împărtășim la Sfânta Liturghie este Hristos cel jertfit și înviat; nu putem despărți în El starea de jertfă de starea de înviere. Toate rămân în persoană; cu atât mai mult rămân în Persoana Lui aceste mari și mântuitoare fapte, de importanță capitală pentru toate persoanele umane. Dacă Hristos n-ar fi înviat, nu ne-am putea împărtăși cu un trup rămas mort. Dacă n-ar păstra în El starea de jertfă, cum am putea să ne însușim noi puterea unei vieți în duh de jertfă și de dăruire? De aceea, împărtășindu-ne de Trupul și de Sângele Lui, jertfite și curate, ne împărtășim și de putere pentru a trăi o viață pământească în curăție, dar și de arvuna învierii și a vieții de veci, tocmai prin faptul că ne ridicăm viața pământească la starea de jertfire și de dăruire, străbătută de puterea jertfei lui Hristos. De aceea, împărtășirea se face „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”. Căci în duhul de jertfă primit, ieșim din egoismul păcatului, odată cu căința pentru el. Iar aceasta ne deschide viața veșnică, care e o viață de comuniune curată, de depășire a sărăciei spirituale ce caracterizează moartea.

În aceasta se arată deschiderea eshatologică a Liturghiei sau deschiderea eshatologică a persoanei proprii, în

comunicarea cu Hristos, Care Și-a trecut umanitatea în planul eshatologic al vieții plenare și nemuritoare. Primindu-L pe Hristos cel înviat ca om la viața plenară și nemuritoare viitoare, persoana noastră e pusă între viața de aici și viața viitoare. Apar aici două teme de meditație: a) temeiul învierii și al destinației veșnice a persoanei umane, împreună cu al cosmosului transfigurat; b) caracterul vieții înviate și veșnice a persoanei umane. La aceste două teme se vor fi gândit Apostolii, când Hristos le-a vorbit despre învierea Sa: „Iar ei au ținut cuvântul, întrebându-se între ei: Ce înseamnă a învia din morți?” (*Marcu 9, 10*).

a) Temeiul învierii și al vieții veșnice a persoanei umane nu poate fi decât Dumnezeu, ca existență personală plenară, nemărginită. Existența fără de început are în ea plenitudinea, neavând nevoie de completarea ulterioară cu ceva deosebit. Iar dacă există astăzi persoane, înseamnă că există din veci și Persoană, căci persoana nu se formează producându-se din elementele inconștiente interioare ale esenței. Plenitudinea existenței este, pe de o parte, infinitul autoexprimabil, sau autocomunicabil, sau cuvântător în mod conștient, pe de alta, este gândirea infinită exprimată, comunicată, Cuvântul fără început și fără sfârșit. Aceasta presupune caracterul lui Dumnezeu de adresant și adresat: e și adresat și adresant în mod nedespărțit, căci despărțirea înseamnă finitudine. Astfel, plenitudinea existenței fără de început are în ea Cuvântul fără de început. Aceasta înseamnă că atât infinitul autoexprimabil cât și infinita gândire exprimată sunt Persoane deosebite, dar de o ființă, interioare una alteia. Tatăl, comunicându-Se, dă naștere Cuvântului, dar nu încetează de a rămâne infinitul exprimabil, deci deosebit de Cuvântul. Iar Cuvântul exprimat gândește și

El la Sine, ca exprimat al Celui ce-L exprimă și îndreptat spre El. Tatăl e originea comunicabilității, iar Fiul, prototipul comunicabilității responsabile.

Când Evanghelistul Ioan spune: „La început era Cuvântul” (*Ioan 1, 1*), declară că la început, deci înainte de orice, nu e o esență, ci o existență capabilă să exprime și exprimată de fapt, adică o existență bipersonală. Esența era numai conținutul ei, căci nu există esență în afara persoanei, nici persoană fără esență ca și conținut. Chiar de la început, sau din eternitate, e o existență Care gândește, sau Se gândește pe Sine, și-Și vorbește, având împreună cu ea gândirea și vorbirea ei; e o existență Care e originea gândirii și vorbirii sau adresanta ei, dar Care se face și adresata gândirii și vorbirii Sale.

Gândirea nu se naște ulterior în existența plenară și nici vorbirea Sa, ca a unui adresant către un adresat, adresantul și adresatul fiind nedespărțiți unul de altul, dar totuși deosebiți, ceea ce vedește existența bipersonală, reciproc interioară și de o ființă.

Dacă Cuvântul, implicând bipersonalitatea, este din eternitate, persoanele create de Dumnezeu Tatăl prin Cuvântul Său se ivesc din voința Tatălui de a da un chip creat Cuvântului Său etern, pentru a gândi și existențele create. Persoanele create vor putea să redea astfel, în forme reciproc întregitoare și create, infinita gândire a Tatălui exprimată unitar în Cuvântul, slujire care nu se poate sfârși niciodată. Căci dacă Cuvântul Unul-Născut Se gândește etern (ca infinita exprimare a Tatălui), gândindu-L totodată și pe Tatăl, persoanele create sunt chemate la veșnicie, pentru că niciodată nu ajung să cuprindă în gândirea lor tot gânditul și exprimatul Tatălui în Cuvântul Său



Unul-Născut, ca țință năzuită în ele. Și precum Tatăl, ca Persoană gânditoare, Îl implică pe Fiul ca gânditor la Sine în gândirea și exprimarea Sa, așa, și în gândirea existențelor create după chipul Fiului și Cuvântului Său, implică gândirea lor proprie la El, ca Tatăl suprem, și la Fiul Lui. Astfel, fiecare din persoanele create este ineputabilă în tendința și putința ei de a gândi și exprima infinitatea Tatălui exprimată în Fiul și în ele, ca și chipuri create ale Fiului, în forma tendinței după această infinitate. Prin aceasta, tendința lor de a se cunoaște pe ele înseși este nesfârșită, și se actualizează neîncetat în cunoașterea lor proprie, ca și chipuri ale Fiului în care e exprimată și gândită actual gândirea și exprimarea infinită a Tatălui. Și nesfârșită este și trebuința lor de a contribui la înaintarea treptată în cunoașterea Tatălui în Cuvântul, căci, fiind mereu nedepline în această cunoaștere, sunt făcute să se întregească una pe alta la nesfârșit, în cunoașterea Tatălui în Fiul și în ele – ca operă creată de Tatăl prin Cuvântul. Astfel, fiecare persoană creată reprezintă un mod propriu de înțelegere și exprimare a infinității Tatălui, în infinit progres. Acesta e scopul aducerii la existență a altor și altor persoane create și menținerea lor pentru veci, ca și chemarea lor spre Împărăția cerurilor, unde comunicarea între ele și cu Unul din Treime făcut om va fi desăvârșită.

Caracterul omului de chip al Cuvântului – ca Persoană care cugetă și iubește infinitatea Tatălui în Sine – se arată și în rațiunea omului care nu se poate opri niciodată în setea ei de cunoaștere, fapt afirmat de Sfântul Atanasie cel Mare<sup>112</sup>. Rațiunea umană este dinamică, în progres

<sup>112</sup> *De incarnatione Verbi*, cap. III.

continuu și într-o năzuință de a căuta mereu calea cea mai dreaptă, care duce la adevărul real, pentru că stă în legătură cu existența Tatălui și a Cuvântului lui Dumnezeu. Dar, treptat, ea ajunge să-și asocieze și iubirea acestui adevăr, pe măsură ce-și dă seama că El are caracter personal, mai bine zis este iubire interpersonală în El însuși, și deci existența umană și rațiunea ei sunt și ele opera unei iubiri, deci sunt făcute pentru o relație de iubire cu Dumnezeu treimic sau al iubirii, și cu persoanele umane, care sunt și ele reciproc comunicabile.

De aceea, o persoană creată este de neînlocuit nu numai prin ceea ce gândește și exprimă tot mai mult din plenitudinea existenței în formă umană, ci și prin ea însăși ca formă conștientă a existenței, produsă de existența pleneră pentru o relație de neînlocuit cu Ea și între ele, și are o valoare pentru veșnicie. Prin aceasta se vedește că Însuși Cuvântul nu e numai exprimatul infinității Tatălui gânditor al acestui exprimat, ci și Fiul al Tatălui, deci că și omul, ca și chip al Cuvântului, e totodată chip al Lui ca Fiul. Dacă actul nașterii în Dumnezeu nu este numai un act al gândirii și autoexprimării Tatălui, ci și al iubirii Lui, implicând un iubitor și un iubit, ca să Se bucure și El de iubirea Celui Unuia-Născut ca răspuns la iubirea Sa, opera aducerii la existență a existențelor create este și ea o operă a iubirii. Prin ea Tatăl a urmărit să aibă și alte existențe care să răspundă iubirii Lui împreună cu Fiul Unul-Născut. Și așa cum în existența Cuvântului ca Fiul iubitor se pune și mai mult în relief caracterul Lui de Persoană, așa și în aducerea la existență a creaturilor, create pentru o relație de iubire cu Dumnezeu, se pune în mod deplin în relief calitatea lor de persoane. Gândirea e pentru iubire, nu pentru ea însăși.

Și iubirea pune și mai mult în relief valoarea cuiva care iubește, dar și valoarea celui iubit, deci valoarea lor ca persoane, și întotdeauna ca persoane de neînlocuit. Căci iubirea niciunei persoane nu o poate înlocui pe a alteia. Dacă în concepția elină, apoi în cea scolastică și cea de la Renaștere încoace, s-a pus în relief gândirea în defavoarea persoanei ca subiect al iubirii, Sfinții Părinți, apropiați de Evanghelie, au pus în relief persoana ca subiect iubitor și numai de aceea și gânditor. Numai persoana e în relație dialogică integrală și numai persoana o realizează prin iubire. Gândirea lasă persoana gânditoare singură. Numai persoana te bucură prin însăși existența ei de persoană deosebită de tine. Numai pentru că Cuvântul Tatălui e și Fiul Lui, face ca existența lui Dumnezeu să fie o existență plenară, sau Cuvântul să aibă în Sine plenitudinea Tatălui. Prin creație sunt aduse la ființă și existențe conștiente, create ca persoane pentru o relație dialogică cu plenitudinea existenței lui Dumnezeu Cel întreit în Persoane. În aceasta se arată valoarea cu care a îmbrăcat Dumnezeu, din iubire, existențele conștiente create. Dacă prin creație nu ar fi adus la existență persoane în relație dialogică cu Sine, nu s-ar vedea o iubire adevărată a lui Dumnezeu față de alte existențe. Numai prin aceasta le înalță cu adevărat la treapta de chipuri adevărate ale Fiului Său. Dar în dialogul iubirii e necesară și cunoașterea reciprocă a celui iubit și a celui iubitor. Dumnezeu cunoaște deplin persoanele umane, cu care realizează relația dialogică, dar și coboară la nivelul la care poate fi cunoscut El însuși de acelea, descoperindu-Se lor la un nivel tot mai înalt și ridicându-le și pe ele tot mai sus în cunoașterea Lui.

Am menționat că Tatăl nu are nevoie să aducă la existență aceste chipuri ale Cuvântului, ca exprimări și

reprezentări ale Sale în formă creată și ca partener de relație dialogică, căci are în Cuvântul și Fiul Cel de o ființă deplină Sa exprimare, reprezentare și satisfacere a relației dialogice iubitoare. Însă, prin aducerea lor la existență, Tatăl voiește mai degrabă să le facă parte lor de bucuria gândirii la El și la ele înseși și a relației dialogice, sau a comuniunii cu El și între ele; sau bucuria Lui stă în bucuria pe care le-o face lor ca ființe conștiente, din generozitatea iubirii Sale față de ele. De aceea, faptul că nu vin la existență toate persoanele create, câte ar fi posibile în baza cuprinderii virtuale în cugetarea Cuvântului, sau că nu se realizează toate ca exprimări drepte ale plenitudinii existenței, nu se reflectă în El ca o diminuare a fericirii Lui și a Fiului Său. Pe de altă parte, dacă ar aduce la existență o infinitate de asemenea existențe create, niciodată nu s-ar termina opera creatoare a lui Dumnezeu și nici toate creaturile conștiente nu ar putea ajunge să se bucure de împlinirea prin toate, sau ele n-ar avea nevoie de căutarea lui Dumnezeu ca infinitate. Ele trebuie să rămână în comparație cu Dumnezeu sau să-și găsească infinitatea în Dumnezeu. Dar taina numărului lor rămâne necunoscută și neînțeleasă pentru noi.

Modul deosebit în care persoanele umane exprimă, reprezintă și realizează relația dialogică cu plenitudinea existenței, și în comuniune responsabilă cu ea, ca și chipuri ale Cuvântului și Fiului Unul-Născut, constă și în faptul că își realizează această slujire și acest rost ca spirite și trupuri. Materia e creată aptă pentru a fi organizată și folosită de spiritul uman ca trup, prin care se poate cugeta, exprima și comunica pe sine și toate celelalte existențe spirituale și materiale. Poate cugeta și exprima chiar materia, pentru că materia are și ea o raționalitate obiectivă, corespunzătoare



raționalității subiective și mult mai largi a spiritului și întregitoare a ei. Datorită acestui fapt, spiritul poate face din materie un organ viu al său, care nu mai e doar materie, căci trupul e o sinteză între spirit și materie. Iar spiritul uman e făcut astfel, că nu poate lua ființă și nu se poate realiza decât prin organizarea și folosirea materiei ca trup. El are în sine potențele organizării materiei în trup și ale manifestării prin el. Aceste potențe țin de ființa lui.

Părinții Bisericii și scriitorii bisericești din epoca bizantină vorbesc de impulsivitatea (iuțimea) și pofta omului în mod echivoc. Ele nu țin întru totul de suflet, ca mintea, rațiunea și duhul, dar ele totuși nu pot exista în om fără suflet și nici sufletul nu poate exista lipsit de ele. Ele sunt intermediare între suflet și trup și pot fi spiritualizate rațional, ca bărbăție și dorință spirituală, dar pot fi și dominate de necesitățile materiale schimbătoare. Animalele, avându-le numai pe acestea, dar neputându-le dirija prin rațiune și voință și neputându-le spiritualiza, sunt la mijloc între om și materia simplă, ca avându-le pe acestea ca un fel de suflet vital, dar nerațional sau necuvântător. S-ar putea ca ele să fie o virtualitate legată de materie, care, printr-o lege mai înaltă, se constituie în exemplare ale animalelor. În orice caz, ele se constituie în om prin întâlnirea între sufletul rațional și materie. Aceasta arată și ea că materia e făcută pentru spiritul uman și spiritul uman, pentru materie.

Calist Catafyghiotul, un autor filocalic din secolul al XIV-lea, zice: „Iar prin cele trei părți ale sufletului nu înțeleg partea rațională, mânia și pofta... *Sufletului rațional nu-i sunt prea proprii pofta și mânia*. Acestea sunt luate din partea nerațională și i se alătură lui pentru viețuirea trupească de aici, fiind în ele înseși neraționale și întunecate. Iar sufletul

este rațional și firea lui e plină de lumină înțelegătoare [...] Sufletul e întreit, potrivit cu simplitatea lui, întrucât e min-te ce se folosește de cuvânt (rațiune) și de duh, care sunt *cele mai proprii* lui și vatămă mai puțin simplitatea Lui.”<sup>113</sup>

Când se accentuează funcția poftei și mâniei, ca intermediare între spirit și materie, în favoarea materiei, slăbește spiritul, și prin aceasta cade în păcat sau într-o legătură slăbită cu Dumnezeu – Izvorul vieții superioare a iubirii, a neegoismului. Prin aceasta, trupul intră în procesul coruperii (stricăciunii) și ajunge la moarte, ieșind de sub puterea sufletului, care susține coerența trupului.

Iar omul rămas numai cu sufletul nu mai este omul întreg, sau persoana larg cuprinzătoare și în deplină relație cu alte persoane umane purtătoare de trup. El nu-și mai poate împlini menirea sa de spirit întrupat și năzuința de a cuprinde plenitudinea existenței.

Dumnezeu însă, Care a creat pe om ca pe un subiect capabil să-L înțeleagă și să-L exprime în alt mod, nu voiește să-l lase pe om cu o existență ciuntită și incapabil a-și împlini chemarea. Nu voiește să lase nici materia nefolosită de om ca trup, deci ca mediu propriu de cunoaștere și exprimare a Lui, și ca univers, prin care omul să-L cunoască pe Dumnezeu tot mai mult, pe măsura transfigurării trupului de către spiritul uman. De aceea, Părinții Bisericii vorbesc de ridicarea trupului din moarte și corupere.

Această readucere a omului și, prin aceasta, a materiei însăși din moartea și coruperea pe care omul o suferă în

<sup>113</sup> *Cele ce s-au păstrat din capetele preaînalte și de dreaptă judecată (silogistice) despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă, Filocalia, vol. VIII, Ed. IBMO, București, 2013<sup>2</sup>, pp. 503-504.*

trup o realizează Dumnezeu, trimițând pe Însuși Fiul Său să Se facă om purtător de trup. El a restabilit și asigurat prin aceasta pentru veci și materia în stare de incoruptibilitate și a ridicat-o la treapta de mediu de manifestare a dumnezeirii Sale și a spiritului uman, în gradul suprem. A penetrat toată creația Sa în modul cel mai deplin ca Dumnezeu. El a acceptat moartea, dar a învins-o, dovedind că El, făcându-se Subiect personal al materiei create de El, poate învinge în această calitate chiar și ultimul efect al coruperii materiei, produs în ea prin despărțirea de Dumnezeu a spiritului creat ce o animă. Lui nu I-a urmat coruperea (stricăciunea), ci prin moarte Și-a trecut trupul Său la înviere într-o veșnică incoruptibilitate, prin viața dumnezeiască cu care l-a penetrat. Dumnezeu Și-a arătat astfel, din nou, atotputernicia, creând oarecum din nou materia; dar a arătat prin aceasta și valoarea pe care i-o acordă. Căci nu a lăsat ca trupul Său să ajungă la corupere, sau la nimic, ci l-a readus la viața învierii, înainte de a ajunge acolo. Nu a voit să arate atâta desconsiderare trupului Său, ci a rămas cu dumnezeirea în el.

b) Cu aceasta am trecut la tema a doua, adică la caracterul trupului înviat sau, în general, al vieții înviate. Despre aceasta ne vorbește Sfântul Apostol Pavel, descriind astfel însușirile trupului înviat, deosebite de cele ale trupului de acum: „Se seamănă (trupul) într-o necinste, înviază într-o slavă [...], se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc (spiritual)” (1 Corinteni 15, 43-44). Având trup natural (firesc), omul cel dintâi (Adam) s-a făcut „cu suflet viu”, iar Adam cel de pe urmă „cu duh dătător de viață”. „Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer (ceresc)” (1 Corinteni 15, 47).

Trupul duhovnicesc și ceresc, opus celui cu suflet viu și pământesc, nu înseamnă absența materiei din trupul înviat, căci aceasta n-ar mai însemna învierea întru nestricăciune a celui stricăcios. Trupul lui Hristos a putut fi pipăit de Toma. Nu prin substanță se deosebește trupul înviat, ci prin calitatea nouă pe care i-o dă prezența dumnezeirii în el. Trupul duhovnicesc și ceresc e trupul în care legile de acum ale materiei, apărute după păcat, sunt covârșite de Duhul de viață făcător și viața lui pământească e covârșită de viața cerească sau îngerească. Așa cum, în trupul natural, materiei i se dau funcții spirituale create, care copleșesc în parte legile materiei, în trupul duhovnicesc, materiei i se imprimă funcții duhovnicești, sau ale unei spiritualități cerești, îngerești, mai presus de cea pământească, prin care legile materiei sunt copleșite cu totul. Funcțiile de necinste, în care se manifestă slăbiciunea spirituală a omului, vor fi copleșite de puterea spiritului plin de prezența lui Dumnezeu. Materia e capabilă să fie mediu și organ de manifestare al unei vieți mai presus de spiritualitatea naturii omeneste în viața ei pământească. Trupul poate fi îndumnezeit, fără să înceteze să fie trup din materie, pentru că omul întreg e îndumnezeit. Prin acest trup îndumnezeit, omul va cunoaște dumnezeiește, asemenea îngerilor, printr-o experiență directă și reală, plenitudinea existenței sau pe Dumnezeu, pentru că va fi întreg și adânc străbătut de Dumnezeu. Va cunoaște pe Dumnezeu prin universul întreg și prin toți oamenii deveniți transparenti pentru Dumnezeu. După Sfântul Simeon Noul Teolog, deși în Împărăția cerurilor sunt, ca într-un uriaș palat, multe încăperi (prin care se pot înțelege și trupurile) pentru toate persoanele, ele vor fi transparente și toți se vor simți ca într-un lăcaș uriaș: „Dat fiind că ele



(cămărilor) sunt spirituale, transparente și potrivite lăcașurilor dumnezeiești și locurilor de odihnă, Împărăția cerurilor seamănă întreaga, cum e în realitate, unui lăcaș unic, și așa va apărea tuturor dreptilor de pretutindeni și în ea se va arăta Împăratul universului. El va fi prezent fiecăruia și fiecare Îi va fi prezent. El va străluci în fiecare și fiecare va străluci în El.”<sup>114</sup>

Prima dată Și-a arătat atotputernicia în raport cu materia, dar și valoarea pe care i-o acordă, la creație. A doua oară, arată acestea prin învierea întru incoruptibilitate a materiei trupului omenesc. S-ar putea pune întrebarea: De ce n-a făcut Dumnezeu de la început materia incoruptibilă? Se poate răspunde: Ca substanță creată compusă, materia nu poate avea în ea incoruptibilitatea, ci o poate avea numai prin puterea lui Dumnezeu, lucrătoare în ea, covârșind prin aceasta tendințele elementelor ei componente care, prin descompunere, arată puțința de a intra mereu în alte combinații. Dar materia organizată de sufletul omenesc în trup e ținută în legătură cu Dumnezeu și prin voia liberă a omului. Când ea nu mai rămâne în legătură cu Dumnezeu, slăbirea acestei legături se repercutează, din coruperea materiei făcută trup al lui, și asupra materiei în general, mișcarea elementelor ei componente actualizându-și tendința spre alte combinații. De aceea, această legătură a trupului cu Dumnezeu și oprirea coruperii lui, și readucerea lui la viață prin înviere, și păstrarea materiei trupului în incoruptibilitate veșnică, nu le putea da decât un Subiect uman Care să fie totodată divin. Și numai de la El putea veni învierea tuturor trupurilor și incoruptibilitatea întregii materii.

<sup>114</sup> „Discursul etic I”, *Sources Chrétiennes*, nr. 122, p. 223.

Numai forța de neînving a simplității divine, introdusă în materia trupului prin asumarea în Ipostasul divin, putea copleși tendința firii ei compuse spre alte combinații. Și numai de la materia trupului Lui se putea extinde incoruptibilitatea la toată materia, deci și la materia din trupurile celorlalți oameni. Într-un imn din seara Sâmbetei dinainte de Săptămâna Mare, Biserica cântă lui Hristos, arătând direcția mântuirii îndreptate spre oameni din cea îndreptată spre umanitatea Lui și spre Dumnezeu, cu Care umanitatea a fost pusă din nou în legătură prin ascultare: „Neamul omenesc a fost rechemat din stricăciune la nesticăciunea cea nepieritoare, fiind spălat cu sângele cel vărsat din coasta Ta, Mântuitorule, cu care ne-ai spălat de neascultarea strămoșului”. Un alt imn unește lauda pătimirii în trup a Celui nevăzut cu izbăvirea oamenilor de nesticăciune. În el se arată cum, în încordarea răbdării chinurilor, Hristos ca om a fost deschis puterii Sale ca Ipostas dumnezeiesc, ajungând întărit de ea la învierea și la nesticăciunea firii Sale omenesci, ca pângă a firii noastre a tuturor: „De puterea Ta cea nemăsurată și de răstignirea cea de bunăvoie, oștile îngerești s-au mirat, văzând cum Cel nevăzut era chinuit cu trupul, vrând să izbăvească neamul omenesc din stricăciune.” Dar aceste cântări bisericești au ca bază cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Se seamănă (trupul) întru stricăciune, înviază întru nesticăciune” (1 Corinteni 15, 42).

Materia își va păstra organizarea ei în întreguri armonioase sau în întregul armonios al întregii creații. Dar pretutindeni va iradia lumina dumnezeirii lui Hristos prin umanitatea Lui, sau ea va deveni mediu total transparent al lui Hristos, Care va deține locul de Soare central în tot universul spiritualizat și luminos. Și fiecare persoană,

iradiantă și ea de lumină spirituală, se va vedea de fiecare, asemenea unor stele distincte și ușor de apropiat fiecareia. Nu vor apropia persoanele alte mijloace, ci trupurile spiritualizate și viața lor spirituală în comuniune adâncă. Iar materia trupurilor și a universului nu va fi nicio piedică în calea acestei transparențe și apropieri între ele și Hristos. Materia a păstrat, chiar în starea opacizată de după cădere, puterile prin care se pot înghiți distanțele pentru vedere și auz. Aceste puteri se pot actualiza cu mult mai mult de puterea spiritului uman umplut de Dumnezeu, în intensă comunicare spirituală. De altfel, știința a constatat că materia e lumină, în elementele ei cele mai mici.

Trupul omenesc nu va avea nevoie atunci să consume materie și s-o elimine prin procese care-l corup. Dar el va fi totuși un trup viu, hrănindu-se din comunicările reciproce de lumină spirituală dintre persoane, care sunt comunicări de iubire și care fac și materia trupurilor și a universului mediu iradiant de lumină, fără să se producă scăderi și îngroșări în trupuri și desființări de forme existente. Vor fi comunicări în care nu se poate face o separație între comunicarea de iubire spirituală și de lumină a materiei, căci materia va fi luminoasă prin lucrarea în ea a spiritului. Dar comunicările nu vor fi aceleași, și deci monotone, ci mereu noi și mergând în adâncime. Va fi o comunicare spirituală sub formă de lumină, nu numai între oameni, ci și între ei și cosmos. Căci cunoașterea, ca iubire între ei, se va face și prin cosmos și acesta se va umple și el de lumină, arătând prin el tainele dumnezeiești, și va fi ca o iradiere de lumină și iubire din și prin cosmos peste ei. Și aceasta va fi mișcarea mereu nouă și iradierea reciprocă, din cosmos și prin cosmos. Acesta va fi „cerul nou și pământul nou”

(*Apocalipsa* 21, 1), sau „ceruri noi și pământ nou, în care locuiește dreptatea” (*2 Petru* 3, 13). Spiritul dumnezeiesc va covârși planul material prin spiritul uman, în comuniunea desăvârșită dintre ele. Toată creația, inclusiv cea materială, va fi restabilită și înălțată la maximum în funcția ei de revelare a strălucirii și iubirii infinite a lui Dumnezeu, care va iradia din trupul lui Hristos, ca centru luminos și unificator al creației cu Dumnezeu. Totul va fi ca o neîncetată minune. Nu va mai fi boală, nu vor mai fi lipsuri și nemulțumiri materiale și spirituale.

Trupurile vor fi luminoase în primul rând datorită spiritualității fericite din ele și a comuniunii iubitoare dintre subiectele lor. Ele își vor comunica astfel unele altora lumina și din toate va iradia Hristos, Care va fi Izvorul iubirii unora față de altele. Dar lumina fiecărui trup va fi deosebită de a celorlalte, reflectând specificul iubitor al fiecărei persoane, iubire care s-a imprimat în ea prin fapte specifice, în decursul vieții pământești. Un alt motiv al bucuriei neîncetate a persoanelor, în comuniunea lor universală, va fi când iubirea fiecăreia va fi adâncită de iubirea lui Hristos cel infinit, și fiecare va fi vrednic de iubire pentru celelalte. În această bogăție și adâncime de viață spirituală din El, trupurile vor avea și temeiul incoruptibilității și al sănătății și tinereții lor veșnice. Oamenii de mare forță duhovnicească trăiesc pe pământ cu extrem de puțină hrană materială, arătând prin aceasta putința de a nu avea nevoie deloc de ea în viața deplin spiritualizată din planul ceresc.

Dar se poate pune întrebarea: Cum se pot împărtăși de înviere și de incoruptibilitate cei din iad? Învierea și incoruptibilitatea lor se datorează faptului că învierea și



incoruptibilitatea trupului lui Hristos se va extinde peste toată materia, deci și peste materia trupurilor celor din iad. Căci materia a fost creată ca un tot și, de aceea, are într-un fel un destin solidar. Trupurile lor se mențin ca întreguri, pentru că și persoanele lor se păstrează ca unicități neanulate ale imaginației creatoare a lui Dumnezeu. În sfârșit, Dumnezeu vrea să arate că respectă în veci și libertatea celor ce refuză iubirea Lui.

Dar nesticăciunea trupurilor celor din iad are un alt caracter. Într-un fel, nu e nici ea o încremenire, ci are o viață, dar o viață chinuită. Ele o poartă ca pe niște răni, care nu le distrug, dar nici nu se vindecă. Ele suferă de focul de acolo fără să fie consumate. Ele suferă de comunicarea lipsei de iubire întreolaltă și de lipsa totală de sens, sau de întunericul care învăluie existența. Dar își mențin satisfacția de a-și afirma, prin libertate, mândria de a nu avea nevoie de iubirea nimănui, de a nu depinde în nefericirea lor de recunoașterea lui Dumnezeu și a altora. În întunericul lor, ei nu mai văd nimic și pe nimeni, dar simt că în întunericul ce-i înconjoară sunt și ceilalți și cosmosul. Îi simt și pe ceilalți, dar nu pot comunica cu ei, iar cosmosul îl simt în chinurile produse trupului lor.

Cei din Rai văd pe toți și văd și cosmosul în lumină; văd prin toate pe Dumnezeu și deci un sens suprem în toate. Cosmosul însuși e oarecum plin de sens și astfel se spune că e „plin de verdeață și loc luminat”. Toată ambianța le susține fericirea: „Cerul mai întâi va fi incomparabil mai strălucitor, ca un alt cer nou, mai luminos decât cel pe care îl vedem acum. Pământul va regăsi în nouitatea lui o frumusețe indescrivibilă, un fond de verdeață care nu se va vesteji, fiind împodobit cu flori luminoase, de o varietate cu

totul spirituală, printre care dreptatea este la ea acasă.”<sup>115</sup> Dimpotrivă, cei din iad se vor afla într-o ambianță a uscăciunii și în prăpăstii<sup>116</sup>.

Se pune întrebarea: De ce Hristos Cel înviat nu face să se transfigureze întregul cosmos și să învieze oamenii din el odată cu învierea Sa? Primul răspuns este că, în cosmosul transfigurat, n-ar mai putea veni la existență oameni noi. Trebuie să se împlinească numărul oamenilor, hotărâți de Dumnezeu să vină la existență în condițiile cosmosului actual, deci să treacă tot acest număr de oameni prin moarte, cu credința în Hristos Cel înviat și în învierea lor, pentru ca Hristos să lase să se reverse toată puterea și Duhul de viață făcător din trupul Său Cel înviat, pentru a învia pe toți oamenii și a transfigura cosmosul (*Apocalipsa* 6, 11).

Dar sufletele celor credincioși, care prin moarte rămân fără trupuri, deși sunt, pe de o parte, într-o neîntregire, s-au apropiat de Hristos, căci nu s-au dus la iad, ci la o stare superioară celei din trupul actual, făcând prin moarte și experiența relativității pătimirilor din lume. De aceea, păstrează în ele întărită puterea primită încă de pe pământ, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, de conlucrare cu Hristos la refacerea trupurilor lor, care ajung profund înduhovnicite, asemenea trupului înviat al lui Hristos. Ele au în suflete această putere și pentru că au imprimat în ele, prin faptele bune săvârșite în trup, intimitatea în bine cu trupul lor și bunele amintiri ale slujirii pe care au săvârșit-o

<sup>115</sup> Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, „Discursul etic I”, p. 219.

<sup>116</sup> Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Omilia XIV. Despre ieșirea sufletului și despre a doua venire a Domnului”, PG 77, 1680-1681.

prin el. Ele au această dorință de a conlucra cu Hristos la refacerea trupului lor, pentru că au trăit împreună cu trupul lor pe Hristos și au suferit în el pentru Hristos. Dar Hristos vrea ca și aceste trupuri să se umple de slava și de bucuria de care se bucură trupul Lui, pentru crucea Lui pe care au purtat-o și acele trupuri. Amintirea vie a trupurilor lor, unită cu atenția lui Hristos față de ele, se arată și într-o prezență a puterii lor și a lui Hristos în osemintele sfinților și mucenicilor. Aceste suflete se află cu viața lor apropiată de Hristos și de osemintele lor și, prin puterea lor apropiată de osemintele lor, sunt mai aproape de starea de înviere decât se aflau în timpul vieții pământești. Ele mărturisesc despre unitatea persoanei și despre destinația ei veșnică într-un mod deosebit. Într-un imn de la *Utrenia* de Sâmbătă, glasul 8, *Octoihul mare*, se spune: „Omorând prin înfrânare chipurile și mișcările patimilor, ca focul arzător, mucenicii lui Hristos au luat har a goni bolile celor bolnavi și a face minuni în viață și după moarte. Cu adevărat, minune neînțeleasă, că oase goale izvorăsc tămăduiri”. Sau: „Mult v-ați luptat, sfinților, răbdând bărbătește chinuri de la cei fără de lege, pe Hristos mărturisind înaintea împăraților și, iarăși, mutându-vă din viață, puteri săvârșind în lume, tămăduind pe cei bolnavi de patimile lor”.

Acesta este încă un motiv pentru care învierea de obște nu va avea loc decât după ce se vor fi adunat lângă Hristos toți mucenicii și sfinții care vor conlucra cu El, prin rugăciunile lor, la învierea întru fericire a lor și a cât mai multora. Acest înțeles îl au cuvintele din *Apocalipsa* 6, 11. Hristos, amânând învierea de obște până la împlinirea numărului tuturor oamenilor prevăzuți să vină pe lume și să se bucure de viața veșnică, întru fericirea comuniunii generale

între ei și cu El, le dă tuturor sfinților prilejul să se roage pentru mulți oameni de după ei, arătându-și astfel dragostea pentru toți cei ce vin la viață după ei și putința celor din urmă să se roage pe pământ pentru sufletele celor ce au trăit înaintea lor. Se pune în valoare deosebită, prin aceasta, solidaritatea oamenilor care au trăit în diferite timpuri de-a lungul istoriei.

Hristos și cei ce cred în El, cu deosebire sfinții și mucenicii, folosesc lumea sau istoria spre a o aduce la un sfârșit înduhovnicit al cât mai multora dintre cei ce au trăit în ea. Sufletul omului face din materia cosmosului nu numai un trup strâns unit cu el, ci face cosmosul sau materia lui în întregime un trup mai larg al lui. Și aceasta o fac toate sufletele omenești, făcând din univers un trup comun larg, dar punând fiecare o amprentă proprie pe el. Iar aceasta arată cât de mult se pretează materia la completa organizare a ei ca trup intim al fiecăruia, dar și ca trup larg al tuturor. Ce minunată complexitate câștigă materia prin spirit: că devine ochi sau ureche a omului pentru sesizarea întregului univers! Și toate aceste posibilități preexistă ca virtualități în ea, sau în relația ei cu spiritul uman.

Sufletul omenească își pune amprenta nu numai pe trupul lui extraordinar de complex, ci și pe tot cosmosul sesizat prin simțuri. Totul devine prin aceasta conținut al conștiinței care, în mulțimea persoanelor ce tind spre comuniunea cu toate, păstrează toată realitatea imprimată conștient în persoanele umane ce tind spre adunarea lor în Dumnezeu. Deci totul e imprimat de spirit și unificat în Spiritul dumnezeiesc suprem, dar purtând amprenta fiecărui spirit personal. Dacă n-ar fi conștiința persoanelor, nu s-ar păstra toată creația veșnică, în mod conștient.



Am văzut că la sfârșitul lumii contribuie nu numai mucenicii și sfinții, ci și înmulțirea celor ce, prin dușmănia lor împotriva lui Hristos, fac istoria un cadru tot mai neprielnic cunoașterii și împlinirii învățaturii Lui. Hristos, ținând seama de rugăciunile sfinților și mucenicilor și de toți cei ce așteaptă împărțășirea deplină de El prin înviere, va recompune, prin Duhul Sfânt din El, trupurile celor sfinți și tot universul creat – ajuns la ultima descompunere –, aducând toate într-o stare de totală armonie și îndumnezeire luminoasă. Duhul Sfânt va ridica materia la o stare eliberată de forțele descompunerii, la o stare copleșită de spiritualitatea cerească, mai presus de legile care, aflate ca potențe în ele, au devenit active după păcat, permițând o tot mai mare descompunere a materiei.

Cuvântul lui Dumnezeu care a creat lumea, imprimând în ea rațiunile Sale ca un tot unitar, făcându-Se om și depășind prin jertfa de Sine egoismul adus în umanitate de duhurile răutății și de libertatea oamenilor, pusă în slujba mândriei, și învingând forțele descompunerii (coruperii) materiei și morții cu trupul a omului, va scoate deplin la arătare și va duce la eficiență deplină unitatea armonioasă a rațiunilor creației, care-și au temeiul în El. Prin aceasta va unifica, prin iubire, umanitatea în El, împreună cu tot universul devenit transparent la maximum pentru El. El se va face astfel transparent prin toate persoanele, ca fundamentul lor ipostatic, umplându-le de lumina sensului lor, de viață și de iubire unificatoare. Acestea vor fi trăite în mod conștient de oameni. De aceea va transpare Hristos prin ei și în ei, străvezii în gradul cel mai neîndoielnic, căci s-au făcut străvezii în umanitatea lui Hristos în gradul suprem. În umanitatea Lui se face străvezii Ipostasul dumnezeiesc

al Cuvântului, fundamentul unitar al creației și de aceea și factorul reunificator al ei, prin întruparea Sa, prin crucea Sa pentru noi, prin învierea Sa și prin readucerea la incoruptibilitate a materiei, în Sine, pentru noi și pentru tot universul. El va reunifica în Sine creația, nu numai ca pe o realitate orizontală și verticală, ci și cu toată istoria ei pozitivă. Căci persoanele adunate în El se vor simți distincte unele pe altele, dar se vor și iubi între ele și vor fi iubite și de El cu tot ce au imprimat în ele pozitiv, în decursul vieții lor din diferitele perioade ale istoriei. Ele își vor completa reciproc faptele lor bune din istorie și își vor răspunde în veci cu iubire, pentru tot ce au făcut bun unele pentru altele, sau fiecare generație pentru celelalte. Toată istoria, în ceea ce s-a săvârșit bun în ea, se va înveșnici, și în toate cele bune ale ei se va vedea împlinirea voii Cuvântului lui Dumnezeu. Voi arăta în veci recunoștință celui ce m-a ajutat, de-a lungul vieții, să ajung la această veșnică fericire și el va fi fericit de recunoștința pe care i-o arăt; și amândoi vom face bucurie lui Hristos, pentru că ne-am arătat urmând Lui în binele pe care ni l-am făcut unii altora și în faptul că am descoperit toată iubirea Lui pentru noi.

Și nefericit va fi cel care nu va fi văzut de nimeni, ca unul ce nu a făcut altuia vreun bine. Dar va fi și mai nefericit pentru că, din cauza nelucrării binelui, nu a rodit în el nicio dragoste pentru nimeni și de aceea nu o va putea simți nici atunci. Acesta va fi în întunericul singurătății, iar ceilalți, în lumina comuniunii.

Se vor face vădite nu numai faptele bune făcute altora în mod individual, ci și cele săvârșite pentru susținerea Bisericii, pentru mărturisirea lui Hristos între oameni, în general, pentru binele societăților unite prin limbă și

istorie, care sunt neamurile. De aceea, neamurile vor apărea la Judecată ca grupuri, și cele mântuite dintre ele vor fi acelea care vor umbla în lumina care este una cu bunătatea Mielului jertfit (*Apocalipsa* 21, 24). Se va bucura de lumina Mielului, în cadrul neamului său, cel ce a făcut ceva ca să aibă parte de lumină cât mai mulți din neamul său.

Dar neamurile vor fi deschise unele altora, prețuindu-se reciproc în ceea ce au valoros, așa cum și persoanele se prețuiesc prin ceea ce-și dăruiesc una alteia. Căci toate vor contribui la mărirea slăvirii unicului Împărat de la Care sunt toate, constituind o unică Împărăție, sau fiind luminați de același unic Soare, Care e Împăratul-Miel. De aceea, se vor arăta întru slavă și cei ce au contribuit, prin activitatea și sensibilitatea lor, la evidențierea măreției operei lui Dumnezeu și la slăvirea Lui în lume.

După măsura în care au pus în evidență mărirea lui Hristos în lume, vor umbla toți în lumina lui Hristos și în iubirea Lui în veci.

## CUPRINS

### Cuvânt înainte

† DANIEL, *Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române* ..... 5

**Cronologie** ..... 7

**Introducere** ..... 15

## PARTEA I

### I

#### CARACTERISTICILE GENERALE ALE OMULUI CA FIINȚĂ NEMURITOARE

1. Omul, chipul nemuritor al lui Dumnezeu,  
restabilit și desăvârșit în Hristos ..... 25
2. Cele două sensuri ale nemuririi omului:  
cea în Hristos și cea în afară de Hristos ..... 40
3. Nemurirea omului implicată în setea lui  
de experiență nouă, de transcendere  
și convergență, sau de comuniune fără sfârșit ..... 62
4. Nemurirea omului implicată în înaintarea  
spre unitate a părților lui contrastante,  
în mișcarea nesfârșită spre desăvârșire ..... 79

### II

#### NEMURIREA OMULUI IMPLICATĂ ÎN MIȘCAREA NESFÂRȘITĂ SPRE SINE ȘI ÎN RELAȚIILE SALE

1. Omul, conștiință de sine, în mișcarea  
de transcendere nesfârșită spre misterul său  
și spre Misterul absolut de Care depinde ..... 117
2. Raportul între *eu*, *tu* și *el* și transparența  
Sfintei Treimi prin acesta ..... 130



3. Responsabilitatea omului în fața Forului conștient suprem și alternativa ei .....	145
4. Omul, unitate a contrastelor: suflet și trup, capabil să înainteze la nesfârșit în cuprinderea și transfigurarea tuturor prin unirea cu Dumnezeu .....	164
5. Nevoia omului, ca persoană, de alte persoane omenești și, prin ele, de Dumnezeu ca Persoană .....	198
6. Omul și lumea exterioară, și transparența în veci sporită a lui Dumnezeu prin lume .....	235
7. Omul, ființă care transcende timpul, îndreptându-se spre veșnicie prin nădejde și pocăință .....	259

## III

## ÎMPLINIREA OMULUI ÎN IISUS HRISTOS

1. Aspirația persoanelor speciei umane după unirea deplină cu Dumnezeu și după nemurirea cu trupul, împlinită în Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul .....	281
2. Dialogul omului cu Dumnezeu, înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin revelația din Vechiului Testament și prin rugăciune .....	305
3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu – temei al dialogului dintre Dumnezeu și om, în iubire și comunicare deplină: ca între Frate și frate și ca între Tată și fiu .....	324
4. Moartea jertfelnică a lui Hristos: cea mai mare coborâre a Lui la noi, în timp, și cea mai mare apropiere a Lui ca om de Tatăl, și jertfa noastră în Hristos: cea mai mare unire între noi și Dumnezeu, în timp .....	374
5. Învierea lui Hristos și învierea noastră viitoare în El, sfârșitul transcenderii omului spre Absolutul personal: cea mai deplină coborâre înveșnicită a Lui la om și cea mai mare înălțare înveșnicită a noastră la El .....	391
6. Tainele Bisericii: trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu Cel slăvit în Treime prin Hristos, în cursul vieții noastre pământești .....	403
7. Unirea finală și veșnică a tuturor în Hristos și, împreună cu El, în Sfânta Treime .....	415

## PARTEA A II-A

### I

#### SFÂNȚA TREIME – PLINĂTATEA EXISTENȚEI ȘI DECI A IUBIRII

1. Sfânta Treime ca plinătate din veci a existenței și cauză a existenței temporale, prin creație, și a mișcării ei spre Sine .....429
2. Sensul treimic al existenței din veci, desăvârșite și plenare .....434

### II

#### SFÂNȚA TREIME ȘI CREAȚIA LUMII DIN NIMIC, ÎN TIMP

1. Sensul actului creator și motivul creației .....461
2. Lumea, operă a lucrării libere și iubitoare a lui Dumnezeu cel în Treime .....465
3. Creația din nimic .....489
4. Creația, adusă la existență în timp de un Creator, Care o gândește din veci ca să înainteze în timp spre El .....496
5. Creația, adusă la existență ca o unitate armonioasă de către Sfânta Treime prin Fiul și Cuvântul cel Unul-Născut al Tatălui și susținută ca atare prin El .....516
6. Rolul deosebit al Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu în crearea lumii și în menținerea unității ei cu Dumnezeu și în ea însăși .....522
7. Căderea lumii, sau slăbirea legăturii ei cu Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, și pregătirea ei, prin El, pentru întruparea Lui .....528
8. Scopul ultim al creației după cădere: reunificarea în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat și pregătirea ei prin El pentru aceasta .....531
9. „Plinirea vremii” .....544

### III

#### FIUL ȘI CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT ȘI ÎNVIAT CA OM, REUNIFICATORUL CREAȚIEI ÎN EL PENTRU VECI

1. Creația lumii din nimic și întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om .....555

2. Semnificația unirii ipostatice .....	562
3. Venirea Cuvântului în trup, ca „plinire a vremii”. Alte sensuri ale „plinirii vremii” pentru întruparea Cuvântului .....	567
4. Nașterea Fiului lui Dumnezeu, ca om, din Sfânta Fecioară .....	586
5. Iisus Hristos, Dumnezeu creator și Ipostas al umanității create .....	600
6. Unirea celor două firi în Ipostasul cel unul al Cuvântului .....	616
7. Natura umană, asumată în Ipostasul Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu spre înveșnicirea oamenilor și refacerea comuniunii lor cu Dumnezeu .....	644
8. Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat ca om restabilește funcția cuvântului omenesc: de a-i uni pe oameni între ei, și între ei și El, ca Dumnezeu făcut om .....	666

## IV

PREGĂTIREA ÎMPĂRĂȚIEI CERURILOR CA UNITATE  
A TUTUROR ÎN DUMNEZEU, PRIN JERTFA ȘI ÎNVIEREA  
FIULUI LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT

1. „Unul din Treime a pățimit cu trupul” (pentru noi) .....	687
2. Moartea lui Hristos, ca jertfă adusă Tatălui pentru noi .....	704
3. Învierea lui Hristos, garanția învierii noastre pentru viața veșnică .....	750

---

**TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI**  
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162, București  
Telefon: 335 21 29; 335 21 28; Fax: 335 19 00  
e-mail: [magazin@editurapatriarhiei.ro](mailto:magazin@editurapatriarhiei.ro)  
[www.editurapatriarhiei.ro](http://www.editurapatriarhiei.ro)



„Omul este în lume un pelerin ce înaintează în lumina tot mai clară care iradiază din Sfânta Cetate, nu un condamnat să se piardă în ea. Omul viețuiește în lume și în timp, dar e și mai presus de lume și de timp, ridicându-se în acest sens tot mai sus și ridicând-o și pe ea. La moarte se desparte de lume, ducând însă tot ce a câștigat bun din ea, sau un chip transparent al ei. Făcând așa, se pregătește să o aibă la înviere din nou cu sine, dar transfigurată. El e o ființă meteorică, care duce lumea întreagă spre hotarul dintre corporalitate și Dumnezeu. Ținând cineva surplusul de pâine pentru sine, acesta se strică. Dându-l celui lipsit, îl câștigă și pe acela pentru Dumnezeu, dar se spiritualizează și el și umple materia pâinii de lumina spiritului, sau umple corporalitatea ei de Dumnezeu. De aceea, credincioșii ortodocși, aducând cele pe care le vor dăruia altora la biserică, spre sfințire, arată legătura dintre sfințire și dăruire. Ei cred, pe drept cuvânt, că haina dăruită unui sărac îi așteaptă, transfigurată, la înviere. Se afirmă astfel perspectiva transfigurării cosmosului întreg, ca și imprimarea credinciosului de faptele bune pe care le-a făcut, căpătând un chip luminos sau de slavă. Împărăția lui Dumnezeu sau a desăvârșitei comuniuni va însemna comunicarea întreolaltă a tot ce au, stare spre care se pregătesc de aici.”

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

www.editurapatriarhiei.ro  
ISBN 978-606-8495-28-6

