

Orthodoxia

№. 1 / 1974

DUMNEZEU ESTE LUMINA

(I Ioan 1, 5)

de Pr. Prof. D. STĂNILĂ

Am încercat în studiul «Dumnezeu este iubire», publicat în nr. 3/1971 al revistei «Orthodoxia», o eproptere de înțelegerea însușirilor așa-numite naturale sau ontologice, ale lui Dumnezeu, în baza caracterului Său personal-ireimic.

Vom încerca acum același lucru cu însușirile Sale numite spirituale. Aceste însușiri, în măsura în care le cunoaștem și înțelegem, sînt alte forme ale coborîrîi lui Dumnezeu în relația cu lumea relativă, concomitent cu păstrarea absolutității Sale. Ele se deosebesc de însușirile ontologice, prin faptul că primele sînt creatoare de ființă, de structură, pe cînd ultimele au mai mult efecte de spiritualizare și de armonizare a lumii. Fără îndoielă, deosebirea e destul de aproximativă. În ele însăși, ca aspecte ale absolutului în sine, ba chiar ca aspecte ale raportului lui cu lumea, însușirile ontologice au și un caracter spiritual, precum însușirile spirituale eu și un caracter ontologic, căci Dumnezeu este subiectivitate pură și în același timp ontologică. Caracterul spiritual al însușirilor ontologice a fost pus în relief în prezentarea lor de mai înainte. Caracterul ontologic al însușirilor spirituale se arată în faptul că atotștiința, atotînțelepciunea, atotștiința, iubirea desăvîșită a lui Dumnezeu implică existența perfectă a Lui, care fiind existentă prin sine, are în sine atotștiința, atotînțelepciunea, atotștiința, iubirea desăvîșită. Făpturile care n-au decît o existență relativă, pe care o primesc de la Dumnezeu, sînt prin fire mărginite și în însușirile lor spirituale.

Toate însușirile lui Dumnezeu formează în El însuși un tot indistinct, exprimînd împreună caracterul Lui de subiect absolut, iar ca raporturi diferite ale acestui absolut cu lumea, ele se presupun și se implică reciproc.

Prin însușirile ontologice ale absolutului în sine sînt apofatice, iar ca aspecte ale raportului acestuia cu lumea sînt catafatic-apofatice, așa este și cu însușirile spirituale.

1. — Dumnezeu este atotștiutor, pentru că este existența totală sau existența din care se explică existențele nedepășite, care ca atare toate își au sensul în El. Lumina reprezintă prin atotștiință este lumina prin sine și ea le luminează pe toate. Cine se cunoaște pe sine și relația sa cu celelalte existente, are o mai deplină existență, întrucît se trăiește pe sine conștient. Dumnezeu ca existență perfectă nu poate fi lipsit de această însușire a unei existențe de supremă complexitate și bogăție. Pe de altă parte trebuie să existe o conștiință în care toate își descoperă sensul lor ultim, căci altfel toate ar fi fără rost. Iar întrucît ele au un sens care poate fi cunoscut în mod desăvîșit de o conștiință supremă, ele trebuie să-și aibă și existența în puterea creatoare a acestei conștiințe.

Cunoașterea este o relație mai completă a celui ce cunoaște cu ceea ce cunoaște. Lipsa luminii sau cunoașterii echivalează cu o trăire oarbă a realității, cu o

lipsă de bogăție interioară. Dar lipsa cunoașterii înseamnă totodată lipsa iubirii ca elan de a cunoaște, precum necunoașterea privează iubirea de temelurile ei.

Atotștiința divină este pentru noi neînțeleasă în referința ei la Dumnezeu însuși. Ne dăm doar seama că privim în aplicarea ei la raportul lui Dumnezeu cu El însuși, ea înseamnă formal că Dumnezeu se cunoaște pe Sine întreg și deplin. Dar ce înseamnă conținutul lui Dumnezeu la care se referă această atotștiință, nu înțelegem. Deci nici conținutul acestei atotștiințe în referința ei la Dumnezeu în Sine.

O mare dificultate în calea înțelegerii cunoașterii de Sine a lui Dumnezeu stă în faptul că cunoașterea lui Dumnezeu fiind totală, iar El fiind infinit, ar trebui ca și această cunoaștere să fie infinită. Dar noi nu putem înțelege o cunoaștere infinită în act. De aceea Karl Barth evită să se ocupe cu cunoașterea de Sine a Lui.

Teologia catolică afirmă însă infinitatea cunoașterii lui Dumnezeu cu privire la ființa Sa: «Din infinitatea puterii Sale de cunoaștere, urmează că El epuizează deplin cunoștibilitatea Sa și prin aceasta se cuprinde pe Sine însuși» (Ludwig Ott, Grundriss der Dogmatik, Herder, 1952, p. 47).

În ce privește făpturile, Barth afirmă că cunoașterea lui Dumnezeu este mărginită, pentru că și existența lor este mărginită. El zice: «Cel mai simplu lucru care trebuie spus în legătură cu atotștiința, este că cunoașterea lui Dumnezeu e, după cum prinsul ei, o cunoaștere atotputernică și atotcuprinzătoare. Căci dacă Dumnezeu este în puterea Sa infinit, domeniul cunoștibilului este pentru noi, fără îndoielă, infinit, dar pentru Dumnezeu, care știe tot, este un domeniu finit, epuizat și mărginit prin cunoașterea Sa. Ceea ce e simplu posibil și ceea ce nu sîmțea, există în modul său propriu. Dar cunoștința lui Dumnezeu indică granița a ceea ce există. Și de aceea cunoștința lui Dumnezeu, tocmal întrucît cuprinde totul, adică tot ce există, e o cunoștință finită, mărginită — nu din sfârșit, ci de la sine însuși. Lui nu-i este pusă nici o graniță». Și Barth citează din Feticului Augustin: «Omnis infinitas quodam ineffabilis modo Deo finita est, quia scientia eius incomprehensibilis non est» (De civitate Dei, XII, 19). (Dogmatik II, 1, Vierte Auflage, Zollikon Verlag, Zürich, 1958, p. 922).

Dimpotrivă, teologia catolică lasă să se înțeleagă că cunoștința lui Dumnezeu este infinită în toate privințele, deci și în privința făpturilor. Aceasta o afirmă pe baza învățăturii catolice, că puterea de cunoaștere a lui Dumnezeu este purura înțregă în act, deoarece la Dumnezeu nu există trecere de la potență la act. «Concluziunea Vatican (I) spune de Dumnezeu că este infinit în puterea Sa de cunoaștere (intellectu infinitus) D. 1972». Pe de altă parte, «cunoștința lui Dumnezeu este numai actuală, întrucît Dumnezeu este pură realitate existentă (actus, purus). În cunoștința Sa nu e trecere de la potență la act, nu există habit, nu există succesiune și progres de la cunoscut la necunoscut» (Ludwig Ott, op. cit., p. 47).

Ni se pare că concepția lui Barth nu poate depăși ideea unei cunoștințe finite a lui Dumnezeu, prin faptul că el consideră cunoștința pe care o are Dumnezeu după asemănarea cunoștinței despre lucruri, după asemănarea «științei» cantitative. Iar învățătura catolică se află în imposibilitatea de a deosebi cunoștința ce o are Dumnezeu despre Sine de cunoștința ce o are despre lucruri, din cauza simplificării noțiunii despre Dumnezeu, din cauza identității lui cu un act total în care nu încap o complexitate de cunoaștere, de acțiune, de vlață, în care voința are și ea un rol. După doctrina catolică, totul în Dumnezeu se află într-o eternă monotomie și identitate, deci nemîșcare, chiar dacă zicem acestei monotomii act pur.

Față de Barth, credem că cunoașterea lui Dumnezeu privitoare la făpturi are o anumită înfinitate, pentru că Dumnezeu le cunoaște în rădăcinile lor, în înfinitatea divină și în chipurile lor în vespnică transfigurare și devenire în Dumnezeu cel infinit. Pe de altă parte, cunoașterea lui Dumnezeu este unită cu iubirea, iar iubirea are în sine însăși o anumită înfinitate. Dumnezeu se comportă în cunoașterea Sa cu iubire înfinită față de cele cunoscute. În general, cel ce cunoaște o persoană, într-o comportare iubitoare față de ea, — și această este adevărata cunoaștere — nu o vede ca mărginită, căci persoana respectivă reprezintă pentru cel ce o iubește o valoare indefinită și-i deschide celui ce o cunoaște astfel noi și noi dimensiuni indefinite, deși pe de altă parte, acela distinge în ea ceea ce o deosebește de altele. Dumnezeu cunoaște persoanele create în interminabilele variații de raporturi între ele și cu lucrurile, dar mai ales le cunoaște în Sine însuși, deci în interminabile raporturi cu Sine însuși, ca cu Cel din care și în care ele se dezvoltă, se îmbogățesc. Le vede deci pe acestea în interminabile stări și urcând trepte interminabile.

Dumnezeu se vede pe Sine cel infinit în ele și pe ele în Sine cel infinit. El își însușește, cunoscându-le, experiența lor despre Sine însuși ca Dumnezeu cel infinit, în care și din care ele se îmbogățesc. El cunoaște deci, cunoscându-le pe acestea, înfinitatea Sa în două moduri: într-o trăire a ei prin El însuși și într-o trăire a ei de către aceste persoane. El le cunoaște pe acestea deschizându-se oarecum orizontului nelimitat, reprezentat de El însuși, sau trăind în orizontul acesta nelimitat, cu toate limitările proprii ființei lor. El le cunoaște ca limitate și dezlimitându-se în același timp. El le cunoaște ca pe unele ce nu devin subiecte limitate ale lucrării nelimitate sau în continuă dezlimitare a lui Dumnezeu, sau suportând lucrarea îndumnezeitoare, nelimitată, sau în continuă dezlimitare a lui Dumnezeu.

Chiar raporturile persoanelor cunoscute cu alte persoane și cu lucrurile variază necontenit, iar aceasta le aduce o neconștientă schimbare de stări și de calități, o reținere și îmbogățire, și desăvârșire. Ba, mai mult, chiar relațiile între componentele totaleității ei lumea creată, care se modifică nefecostat. El o cunoaște mai ales prin cunoașterea determinării ei prin Sine însuși.

Pe de altă parte, persoanele și modalitățile de relații între componentele lucrurilor, între lucrurile înseși și persoane, păstrează în aceste raporturi mereu variate și de o complexitate ce nu va fi poate niciodată sesizată deplin de cunoașterea omenească, o anumită neschimbare și o anumită identitate specifică fiecărei.

Poate că acest mod de cunoaștere a persoanelor create de către Dumnezeu, ne ajută să înțelegem și cunoașterea de Sine a lui Dumnezeu, Dumnezeu nu se cunoaște pe Sine ca o esență impersonală, ci se cunoaște în relațiile Sale interpersonale trinitice. Cunoașterea aceasta este identică cu iubirea înfinită a celor trei persoane întrecătoare. Dacă e greu să înțelegem concilierea între cunoștință și înfinitate, nu e tot atât de greu să înțelegem concilierea între iubire și înfinitate, iar întrucât adevărata cunoaștere este cea îmbinată cu iubirea, putem înțelege într-un anumit grad, prin intermediul iubirii, concilierea între cunoaștere și înfinitate. Fiecare persoană divină are o cunoaștere înfinită despre celelalte persoane divine și despre Sine însăși în raport cu ele, pentru că înfinită sunt și persoanele și înfinită este și iubirea lor întrecătoare. În același timp aceasta nu înseamnă lipsa distincției unei persoane de către alta. În această iubire și cunoaștere Tatăl cunoaște pe Fiul etern ca Fiul, dar nu mai puțin înfinit în filiația Sa, iar pe Sine se cunoaște ca Tatăl și numai ca Tatăl, dar nu mai puțin

puțin înfinit în cunoașterea și iubirea Sa față de Fiul. Fiul de asemenea cunoaște pe Tatăl ca Tatăl, dar nu mai puțin ca înfinit în însușirea și iubirea lui de Tatăl. Iar pe Sine se cunoaște ca Fiul și numai ca Fiul, dar nu mai puțin înfinit în iubirea Sa față de Tatăl. Înfințetea iubirii și cunoașterii de Sine a lui Dumnezeu se conciliază prin urmare cu o anumită îmbrățișare de către fiecare persoană, a tot ce reprezintă a specificului celorlalte persoane și ea însăși în raport cu ele. Fiecare persoană divină este înfinită, dar fiecare are specificul ei neschimbabil și neconfundat cu al celorlalte și e sesizat ca atare de celelalte două persoane, iubirea Fiului față de Tatăl e înfinită, dar e o iubire specifică de Fiul, nu de Tatăl. Înfințetea cunoașterii fiecărei persoane de către alta se conciliază astfel cu o anumită distincție a acestei cunoașteri de către cunoașterea referitoare la altă persoană.

Dar în Fiul, Tatăl cunoaște din vece și pe cel ce vor fi în chipul Fiului și educați în Fiul, deci cu aceeași iubire paternă înfinită, ca pe niște fii care își însușesc, prin bar, filiația și iubirea Fiului față de Tatăl.

Cele spuse până aici față de Barth sînt în măsură să facă înțelegătoare, în oarecare grad, concepția catolică despre caracterul înfinit al cunoașterii lui Dumnezeu, chiar și în raport cu făpturile.

Dar doctrina catolică despre actualitatea permanentă a înfinitel puteri de cunoaștere a lui Dumnezeu în raport cu orice obiect, nu e în măsură să distingă cunoașterea de Sine a lui Dumnezeu, sau cunoașterea celor trei persoane divine întrecătoare, de cunoașterea făpturilor de către Dumnezeu, și atribuie ambelor acestor cunoașteri același fel de înfinitate.

Ortodoxia poate evita această confuzie prin doctrina sa despre deosebirea între ființa și energiile divine. Dumnezeu este înfinit în puterea cunoașterii Sale, dar această înfinitate în puterea cunoașterii o manifestă ca înfinitate în act, numai în relațiile interpersonale trinitice. Creștin realității finite, El și-a mărginit într-o anumită privință, nu numai actualizarea puterii Sale creatoare, ci și actualizarea puterii Sale de cunoaștere, restringînd această actualizare la măsura dimensiunilor finite și ale realităților create. Chiar dacă Dumnezeu știe de realități posibile de creat, dar nu creează în fapt, sau de stări posibile ale realităților create, pe care acestea nu le realizează în fapt, acestea sînt tot limitate, căci Dumnezeu nu le poate înființa pentru a doua oară sau de mai multe ori, iar cunoașterea acestor realități posibile, dar nerrealizate, care au baza nerealizării lor deplin sau în parte în voința Lui, este și ea limitată.

Pînă aici are dreptate Barth și am putea spune că în afirmarea acestei autolimitări voluntare a puterii de creare sau de non-creare a lui Dumnezeu și deci de limitare a cunoașterii, e implicită acceptarea de către Barth a doctrinei despre deosebirea între ființa lui Dumnezeu și lucrările Lui necreate.

Dar în faptul că Barth nu vede în cunoașterea făpturilor de către Dumnezeu deosebită limită ei, nu și o anumită dezlimitare a ei, e implicată lipsa unei depline întregiri a raportului între lucrările lui Dumnezeu și între ființa Lui. Dumnezeu dezlimitează continuu cunoașterea Sa limitată cu privire la făpturi, pentru că face ca în existența lor limitată făpturile să albe experiența tot mai clară a Sa, ca Dumnezeu nelimitat, face ca ele să trăiască, cu toată pășirarea limitelor lor, în orizontul nelimitat al lui Dumnezeu, iar Dumnezeu le cunoaște în act ca atare, datorită energilor Sale necreate. El se trăiește pe El însuși în ele în planul energilor Sale necreate în continuă actualizare, nerămîndu-l străin modul în care El e trăit de ele, atrăgînd-

du-le tot mai adinc în oceanul flintei divine, făcându-le subiecte în parte active, în parte pasive ale lucrărilor dumnezeiești, prin care ele se bucură de o înalțare și de o privire tot mai adincă în oceanul dumnezeiesc.

Cu toate acestea, Dumnezeu deosebeste cunoașterea Sa referitoare la făpturile înșuși, deosebeste cunoașterea Sa în Ele înșuși, de cunoașterea referitoare la Sine ca deosebit de ele, pentru că oricât de continuu și de adinc ar fi și ar deveni ele prezente în înfinitatea Sa divină, sau oricât de prezent ar fi El în ele și ca atare s-ar cunoaște pe Sine în ele, totuși El se cunoaște pe Sine în Sine înșuși altfel, se cunoaște că Cel ce poate face parte dinflințea de înfinitatea Sa, dar nu în mod necesar. Oricât ar uni El făpturile cu Sine în Sine înșuși altfel, se cunoaște rămin totuși altfel unite cu cele trei persoane divine, deci stănt unite întregitățile acele persoane, deci altfel cunoscute — din cauza limitelor după flință — decât se cunosc cele trei persoane divine între ele.

Noțiunea de cunoaștere finită nu se poate aplica cunoașterii de Sine a lui Dumnezeu și nu se poate aplica, în sensul ei uman, nici cunoașterii lumii create de către El, din cauză că cunoașterea Lui nu are caracterul de cunoaștere a obiectelor în ele înșiși. Numai noi avem o astfel de cunoaștere într-o anumită măsură în raport cu noi înșine, pentru că în cunoașterea de noi înșine, noi ne sesizăm în parte și ca obiecte, sau ne cunoaștem în funcție de obiecte. Alotștința lui Dumnezeu, despre Sine înșuși nu are însă în nici un fel caracterul cunoașterii obiectelor, pentru că Dumnezeu înșuși nu are deloc un asemenea caracter. Noi ne cunoaștem chiar pe noi înșine primir-o cunoaștere într-o oarecare măsură asemănătoare cunoașterii obiectelor, numai pentru că avem în noi și ceva asemănător obiectelor, ci și pentru că cunoașterea noastră de noi înșine este în funcție și de lucruri și de mărginirea lor, pentru că sintem într-o legătură necesară cu obiectele, iar cunoscând obiectele, noi le separăm între ele pentru a le cunoaște și le separăm artificial de noi înșine și de legătura lor cu Dumnezeu. Dumnezeu însă, fiind numai subiect și de loc obiect, și cunoașterea Sa proprie neafirmând nici decum de cunoașterea obiectelor, nu se cunoaște pe Sine înșuși căuși de puțin într-un mod definibil rațional, iar fiind subiectul tuturor, pe toate le cunoaște legate de Sine, neseparându-le, în mod artificial, de Sine și necunoscându-le exclusiv ca obiecte. Nici flința Sa nu e defimbilă rațional, nici flința Sa despre Sine înșuși, ba chiar nici flința Sa despre lume, deși și ceea ce e defimbilă rațională în lume își are baza în El. Chiar noi nu ne putem defini pe de altă parte lucrurilor, iar dacă noi nu ne putem defini flința noastră în mod total prin cunoașterea, ci numai în parte, și nici flința noastră cu privire la noi înșine, pe Dumnezeu nu-l putem defini nicidecum în flința Lui și deci nici alotștința lui Dumnezeu în referirea ei la abisul subiectiv al flintei Lui. Nu putem defini nici chiar flința Lui referitoare la lumea creată, întrucât El înșuși este prezent și lucrează în ea, întrucât El nu separă artificial lumea de Sine pentru a o cunoaște.

1. Vorbind de cunoașterea de sine ca Dumnezeu a lui Iisus Hristos, Karl Rahner zice: «Acestă nemijlocită contemplare a lui Dumnezeu ... nu este altceva decât conștiința originară neobiectivă de Fiul al lui Dumnezeu (ungegenständliche Gottes bewusstsein)». Întrucât această conștiință neobiectivă de Fiul al lui Dumnezeu nu este altceva decât lumina interioară ontologică ce însoțește această filiație. (Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, în «Schritten zur Theologie», V Band, 2 Auflage, Benzinger Verlag, Zürich-Köln, 1964, p. 237).

Din punct de vedere formal se poate spune că știința lui Dumnezeu referitoare la Sine înșuși e cunoașterea reciprocă perfectă a persoanelor treimice. Aceste persoane sînt forma în care Dumnezeu își este Sineși obiect de cunoaștere. Subiectul în singurătatea absolută e un gol, care nu se poate cunoaște în nici o mișcare a Lui, pentru că nu are o asemenea mișcare, întrucît nu are spre ce să îndrepte o asemenea mișcare. Cunoașterea este referirea spiritală a unui subiect la un obiect. Numai prin această referire se cunoaște pe sine și se actualizează pe sine ca subiect. Dar cel mai mult se actualizează pe sine prin cunoașterea altel persoane, care se referă și ea prin cunoașterea la subiectul respectiv. Dumnezeu are un astfel de pol de referință perfectă în Sine înșuși. El se referă la Sine înșuși ca la alte persoane și aceste persoane se referă una la alta în mod reciproc, perfect. Întâi se cunoaște în referirea Sa la Fiul, cunoscînd pe Fiul, cunoscîndu-se în Fiul. În mișcarea Sa continuă spre Fiul care e în Sine înșuși, și în mișcarea continuă a Fiului spre Tatăl. Cunoașterea perfectă sau alotștința perfectă a lui Dumnezeu constă în faptul că fiecare persoană divină cunoaște pe celelalte în Sine înșuși ca pe Sine înșuși, dar în calitate lor de alte persoane. Prin aceasta fiecare persoană se cunoaște și se actualizează perfect și etern pe sine înșuși. Aceasta datorită interiorității lor dinamice reciproce sau așa-zisei perihoreze. Dar interioritatea aceasta nu trebuie înțeleasă după asemănarea interiorității fizice. Ea constă în faptul că fiecare persoană e deschisă intențional celorlalte și îndreptată spre ele într-o lubre totală și înfinită, că nu ține nimic pentru sine, că e predată întregă celorlalte. E o perihoreză spiritală totală și înfinită a iubirii conștente.

În cunoașterea reciprocă a persoanelor treimice ca subiecte nelimitate, e dată pentru Dumnezeu, odată cu eternitatea, baza pentru posibilitatea cunoașterii altor subiecte, deci și pentru crearea lor, a unor subiecte limitate în ele înșiși. Dumnezeu coboară în cunoașterea lor iubitoare la dimensiunea lor limitată, dar în același timp te ridică prin iubirea Sa la unirea cu Sine, în ambianța realității Sale înfinite.

Dar pentru ca Dumnezeu să cunoască în deplinătatea lor aceste subiecte, să le cunoască ca pe Sine înșuși, e necesar ca ele să se predea, să se deschidă Lui, să-l iubească cu toată flința lor. Cunoașterea lor deplină de către Dumnezeu depinde nu numai de iubirea Lui față de ele, ci și de iubirea lor față de El. Dumnezeu vrea să realizeze cu ele o cunoaștere reciprocă, bazată pe interioritatea reciprocă prin har, în care Dumnezeu să cunoască persoana umană ca pe Sine înșuși, datorită iubirii reciproce perfecte. Cine cunoaște pe Dumnezeu deplin, și cunoaște pentru că Dumnezeu i se deschide în iubire: «Cel ce nu iubește, n-a cunoscut pe Dumnezeu» (1 Ioan 4, 8). Dar și invers: «Iar dacă cineva iubește pe Dumnezeu, acela a cunoscut pe Dumnezeu» (1 Cor. VIII, 3). Cunoașterea reciprocă autentică înseamnă ancorarea în eternitate, în sensul celor spuse la tema despre timp și eternitate. În acest sens, Mintorul a spus: «Acesta este viața de veți, ca să te cunoască pe Tine Unul, adevăratul Dumnezeu, și pe Cel pe care L-ai trimis, pe Iisus Hristos» (Ioan XVII, 3). Cunoașterea reciprocă în ceea ce are fiecare propriu se va realiza, atît cît e posibil omului, în viața viitoare: «Atunci voi cunoaște deplin, precum cunoscut am fost și eu» (1 Cor. XIII, 12).

Ca subiecte libere cu totul deosebite în flință de cele divine, subiectele create nu sînt prin flința lor interioare lui Dumnezeu, cum sînt persoanele divine, ci pot fi numai prin har. Numai prin har unele din ele se desătănesc lui Dumnezeu și se fac cunoscute lui Dumnezeu în acest sens. Altele pun între ele și Dumnezeu un zid,

neprimind harul sau iubirea Lui și făcându-se tot mai închise Lui. Dumnezeu se bucură când omul își varsă inima înaintea Lui sau se deschide înăuntrul Lui, când nu-și ascunde suspiniul său înaintea Lui (Ps. XXXVII, 9). Suspiniul omului devine dincios oarecum propriu lui Dumnezeu. Dumnezeu nu mai are de cunoscut în necredincios mare lucru. Căci nici el nu mai are de cunoscut în sine mare lucru. Dumnezeu îl cunoaște teoretic, aproape ca pe un obiect, dar nu îl cunoaște prin comunicare lui proprie, care crează în el stări mobile de alipire, de înțelegere, de afecțiune continuă noi, care fac fluidă granița între el și Dumnezeu, îl fac să vibreze în Dumnezeu însuși și pe Dumnezeu împreună cu el, îl fac mereu interesant și plătut. Dumnezeu cunoaște în acest caz o persoană în deplină ei realizare, numai ca o posibilitate. Dar această posibilitate nu dă aceeași bucurie vibrantă în Dumnezeu, deși bucuria lui Dumnezeu își are totuși plenitudinea ei în relațiile intertelnice. Cunoașterea aceasta a unei persoane din partea lui Dumnezeu nu o mai îmbogățește pe aceasta, pentru că ea însăși nu, se mai îmbogățește prin cunoașterea lui Dumnezeu în iubire, pentru că ea însăși nu mai dobândește o plenitudine de viață prin iubire. S-ar putea spune că Dumnezeu nu vrea să forțeze intrarea în ființele create ce l se opun, pentru că respectă libertatea lor, în sensul că iubirea nu poate fi introdusă cu sila din afară. Și deci nici complexitatea vieții.

În Revelație se vorbește astfel despre cunoașterea de către Dumnezeu a celor ce se deschid Lui, cit și de un fel de renunțare a lui Dumnezeu la cunoașterea celor ce nu vor să se deschidă Lui. Psalmistul vorbește pe de o parte de cunoașterea înfinității noastre de către Dumnezeu, spunând: «Cel ce a zidit indoosebi inimile lor, inimile» (Psalm XLIII, 23). Pe de altă parte, cere lui Dumnezeu să caute din cer și să vadă sau să audă glasul rugăciunii lui, prin ceea ce se presupune că Dumnezeu ar putea să nu privească, sau să nu vlassesă să audă glasul unei rugăciuni (Psalm XXXIII, 6, 17). În trebuința ca ființa noastră să privească spre Dumnezeu, ca și Dumnezeu să privească spre ea, se cuprinde de fapt ideea că persoana noastră trebuie să se deschidă lui Dumnezeu, mai bine-zis în Dumnezeu, sau să iubească pe Dumnezeu, ca posibilitate nedeplin realizată. Din oceanul de iubire și de lumină al lui Dumnezeu, curg valuri de iubire și raze de lumină noi, numai când noi ne deschidem Lui. E o chenoază a lui Dumnezeu și în faptul că se refie de a forța o pătrundere cu iubirea și cu cunoașterea în cel ce se închidă Lui, mai bine-zis că l-a creat așa, ca să nu te poată smulge cu sila iubirea și cunoașterea lor referitoare la Sine.

Dumnezeu cunoaște pe cel ce se deschide Lui de bună voie, aude pe cel ce strigă către El. Căci prin această acela se face transparent prin smerența Lui, pentru înfinitatea puterii și iubirii divine, încât Dumnezeu cunosându-l pe acela, se cunoaște pe Sine însuși, în eficiența Sa în acela, își vede iubirea Sa îmbibată sau rodită în iubirea celui, se vede pe Sine însuși în acela ca într-un mediu transparent al infinității Sale. «Aproape este Domnul de cel umilit la inimă și pe cel smerit cu Duhul și va mintui» (Psalm XXXIII, 16).

Dumnezeu cunoaște pe cel smerit, pe cel ce se deschide Lui, dar această cunoaștere este pe de altă parte, umplerea celui de iubirea Sa, de energiile Sale create, de prezența Sa creatoare de viață, de complexitatea tot mai bogată a vieții, ceea ce are ca umare înălțarea celui. S-ar părea că Dumnezeu cunoaște pe acela care, deschizându-se Lui, primesc prezența Lui în el. El cunoaște astfel pe alții, cu-

noscându-se simultan pe Sine în prezența Sa și în roadele prezenței Sale în el. El vrea să dea tuturor din ale Sale și deci să-i cunoască pe toți. El așteaptă această cunoaștere a lor de către Sine, pentru că așteaptă ca ei să primească ceva din ale Sale, și să rodească ceea ce primesc prin iubirea lor. Dar nu dă sau nu se dă cu sila. Deci s-ar părea că nici nu cunoaște cu sila. Pentru că cunoașterea lui Dumnezeu e însoțită de darul pe care îl hărăzește, sau de iubirea Lui roditoare, sau îi urmează lui și primirii lui și relației de afecțiune care se produce astfel între subiectul creat și Dumnezeu; pentru că cunoașterea însăși e un dar, e o prezentă care se introduce în cel cunoscut, dar numai când prezența aceasta e primită de bună voie. Pe cel ce nu se deschidă și nu înfloare într-o spontaneitate afectuoasă, sub iubirea impli-cată în dar, Dumnezeu îi cunoaște poate teoretic sau ca posibilitate nerealizată, dar nu prin participarea lor reală la El însuși, și prin participarea Sa la viața lor concretă sau în actualizarea lor. Dar cunoașterea teoretică neparticipantă, nefiind și un dar, adică o manifestare de iubire, nu-i o cunoaștere deplină, pentru că nu-i o cunoaștere eficientă care transformă și care zidește, care crează o comunicare vie și afectuoasă, care face granița între Dumnezeu și persoana respectivă fluidă, în urma faptului că ființa umană a devenit și ea fluidă (cea divină e întotdeauna fluidă). Dumnezeu îi cunoaște pe aceștia, dar nu-i poate ajuta. Și aceasta din vina lor. Iar această cunoaștere e lipsită de eficiență și de deplinătate, lipsită de caracteretele cele mai esențiale ale cunoașterii adevărate; ea e în oarecare fel o necunoaștere, acceptată de Dumnezeu printr-o chenoză benevolă.

Cel mai deplin cunoaște credinciosul pe Dumnezeu în Hristos, în care firea umană, ca firea Ipostasului divin, este deschisă total acestuia, și acesta deschis total ei. Numai în Hristos cunoaștem și noi cu adevărat pe Dumnezeu și Dumnezeu ne cunoaște pe noi, în adevărata noastră împlinire, ca filii iubitori ai Lui.

Complexitatea problemei cunoașterii lui Dumnezeu ne poate da și o idee despre complexitatea extrem de dificile probleme a preștinției lui Dumnezeu.

Dumnezeu preștie poate pe unii că nu se vor deschide niciodată Lui și deci preștie că nu-i va cunoaște niciodată cu adevărat, în deplina actualizare a potențelor lor. Preștinția aceasta a lui Dumnezeu e deci pe de altă parte o preștință că nu-i va cunoaște niciodată pe acela în realizarea lor adevărată. Referitor la acela există în Dumnezeu cunoașterea a ceea ce ar fi putut deveni ei și cunoașterea că nu vor realiza această potență. E cunoașterea pozitivă a unei posibilități nerealizate, nu a posibilității lor realizate.

De alții Dumnezeu preștie că se vor deschide Lui, deci că îi va cunoaște în deplinătatea realizării lor. Dar nici pe aceștia nu-i cunoaște dinainte cum îi va cunoaște atunci când se vor deschide Lui. Aci iarăși Dumnezeu își impune prin chenoza voluntară o limită pe care o va depăși cu timpul. Căci altceva este să știi că cineva te va iubi și altceva să te iși în bucuria iubirii lui actuale și să te resimți interior de căldura iubirii concrete a celui, Dumnezeu însuși va cunoaște, în planul relației Sale benevoale cu acela, am zice în planul energilor Sale, stări de bucurie pe care nu te poate avea înalte de a se produce, dar și stări de durere pentru neîmbirea altora, sau pentru fazele de neîmbire chiar ale celor care pe urmă se vor întoarce. Atunci Dumnezeu va participa la ele; ele vor vibra în El atunci când se vor produce. Mai bine-zis, vor vibra în El și prin aceasta va vibra El însuși, întrucit subiectul respectiv l-a devenit interior, sau stătie celui subiect l-au devenit într-un anumit sens proprii.

În felul acesta s-ar concilia în parte preștința lui Dumnezeu cu o anumită nouitate în cunoașterea ce o va avea în legătură cu subiectele create, sau cu o anumită preștință voluntar limitată.

S-ar putea înțelege în oarecare măsură cum Dumnezeu, cunoscând viitorul subiectelor umane, acesta rămâne totuși viitor și pentru El. Viitorul lor va depinde iar darurile acestea ni le va da El, de primirea acestor daruri de către persoanele umane, primii. Dumnezeu așteaptă să se bucure în concret de creșterea capacității noastre de a le crea și de a celor ce vor primi darurile Sale. Dumnezeu acceptă, în planul vieții Sale de relații cu ființele create, un viitor în funcție de dezvoltarea acestor ființe. El are o preștință, dar nu una care participă anticipat la ceea ce vor face ele, deci una prin care preștie în acest sens de «trăire» anticipată, stăruie lor viitoare.

Din faptul că nu se poate contesta o preștință a lui Dumnezeu, dar nici o anumită așteptare și participare a lui Dumnezeu la frământările, durerile și bucuriile omenești, atunci când ele se produc, ar urma că preștința lui Dumnezeu nu prejudiciază așteptarea și participarea Sa la aceste evenimente. Deci s-ar părea că Dumnezeu acceptă și în privința preștinței o anumită cheneză. Dar cum se împacă preștința lui Dumnezeu cu cheneză Lui în această privință, rămâne pentru noi un mister insondabil.

Mai ales rămâne un mister miezul problemei : raportul între preștința și libertatea lui Dumnezeu și libertatea ființei umane.

În Noul Testament se vorbește, ca și în Vechiul Testament, ca de un fapt de sine înțeles, despre preștința viitorului de către Dumnezeu. În «Dumnezeu este «adâncul bogăției și al înțelepciunii și al cunoștinței» (Romani XI, 33).

În Hristos «sînt ascunse toate comorițele înțelepciunii și ale cunoștinței» (Col. 2, 3). Hristos, Mielul care s-a lăsat înjunghiat pentru păcatul lumii, desface pecețile cursului vieții Sale pămîntești. Din preștința Lui ca Dumnezeu primesc profetii Vechiului Testament și Apostolii puterea de a profeti unele lucruri din viitor (I Tes. III, 4).

Dar totodată se spune în Noul Testament : «Iată Eu stau la ușă și bat : De va auzi cineva glasul Meu și va deschide, voi intra la el și voi cina cu el» (Apoc. III, 20) ; sau : «Ierusalime, Ierusalime, care omori pe prooroci și ucizi cu pietre pe cei trimiși la tine, de cite ori n-am voit să adun pe fili tui, cum adună pasărea pulii ei, și tu n-ai vroit» (Matei XXIII, 37) ; sau : «La urmă, a trimis la el pe Fiul Său, zicînd : «Se vor rușina de Fiul Meu». Ci lucrătorii viei prinzind pe Fiul, au zis între ei : «Acesta este moștenitorul, veniți să-L omorîm ca să avem noi moștenirea Lui» (Matei XXI, 37—38).

Ne aflăm aci în fața unuia din cele mai mari mistere ale existenței și ale adîncului de infinită complexitate a lui Dumnezeu. «Cît sînt de nepătrunse judecățile Lui și cît de neurmate căile Lui ? Cîci cine a cunoscut gândul Domnului și cine a fost sfîntul Lui ? (Romani XI, 33, 34).

Avem și aci oare aceeași interferență de preștință și de coboarte voluntară la o așteptare a realizării concrete a persoanei umane în planul relației cu oamenii ? Dar cum se mișcă una în interiorul celeilalte fără a o desființa pe cealaltă ?

În general teologia s-a oprit la soluția unei preștințe nepredeterminante a lui Dumnezeu ; dar și ea e plină de mister. «Dumnezeu te preștie toate dar nu le pre-

determină pe toate, a spus Sfîntul Ioan Damaschin (*De fide orth.*, cap. 30). El le preștie nu pentru că le va predetermina, ci pentru că se vor face în mod liber de către oameni. Preștința Lui în loc de a predetermina, se lasă determinată de faptele viitoare ale oamenilor.

Poate în această preștință care nu predetermină se ascund niște sensuri mai adînci. Retinerea de la predeterminare nu e poate o atitudine pur negativă, ci expresia iubirii lui Dumnezeu. Ca atare ea implică și o preștință de un fel deosebit, e o reținere de la o știință prea rigidă, prea fatală. Ea are desigur, un cert element de cheneză, însă nu sîm pînă unde merge această. Dumnezeu nu consideră poate împlinirea celor preștuite despre făpturi ca impuse numai decît de imutabilitatea ființei Sale. Preștința cu privire la acestea nu e constituitivă ființei sale, în așa fel, încît o schimbare a celor preștuite să afecteze imutabilitatea acestei ființe. Ea e dependentă de voința sa. Revelația vorbește de cazuri de întoarcere a lui Dumnezeu. «Atunci Domnul s-a călî de prăpădul pe care cugetase să-l aducă peste poporul său» (Iesire XXXIII, 14 ; Deut. XI, 17).

Cînd cetatea Ninive se pocălește la predica lui Iona, «Dumnezeu a văzut faptele lor cele de pocălîntă, căci s-au întors din căile lor cele rele și Domnului i-a părut rău de prăpădul pe care zisese că-l va slobozi peste ei, și nu i-a mai slobozit» (Iona III, 10).

Libertatea iubirii lui Dumnezeu față de făpturi, hrănită din prezentul etern al iubirii intertremice infinite, poate are și ea un cuvînt față de preștința Lui ; poate că nu e redusă cu totul la tăcere.

În înțelegerea preștinței care nu predetermină, poate că trebuie avuți în vedere faptul că iubirea e altă de ființială la Dumnezeu, deci libertatea iubirii Lui, față de făpturile create pentru această altă de conformă cu ființa Lui, încît ar fi greu de cugetat că ea se lasă redusă la o rezonanță imobilă de către preștința Lui (chiar dacă și aceasta e tot așa de conformă cu ființa Lui), că n-ar încerca tarăși și tarăși să ajute ființele create pentru El să iasă din neferticul drum pe care li-l preștie. Așa cum aliceva este pentru Dumnezeu, să preștie că cineva e bun și aliceva să expunze iubirea aceluia, cînd ea devine reală, tot așa aliceva este să preștie despre unii că vor fi răi și deci neferticii și aliceva să vadă neferticirea lor, cînd ea se produce în vreun fel. Poate că atunci iubirea lui, sensibilă la această neferticire, încearcă din nou să-l ajute, poate că încearcă să învingă preștința cu privire la el și poate că și reușește în unele cazuri. Poate că Dumnezeu include în preștința Sa o asemenea eventualitate, intrînd în dialog cu ființele create. El face din timp o realitate serioasă și pentru Sine. De aceea ultimul verdict de condamnare îl rostfește Dumnezeu asupra unora numai după ce aceștia au defînitivat în mod concret viața lor prin refuzul oricărui colaborări cu harul oferit de El și acestora de nenumărate ori.

Dar orice încercare a noastră de a concilia preștința lui Dumnezeu cu libertatea Lui neobosită este grosolană și deci greșită, întrucît apleacă cumpăna raportului între ele, cu o logică simplistă, cînd în favorul uneia, cînd în al celeilalte și deci rămîne mai prejos de înfînt de subtilă și de complexă conciliere pe care o realizează poate în fapt Dumnezeu în Treime. De aceea preferăm să respectăm misterul cu tăcere, iar practic să nu disperăm niciodată cu privire la posibilitatea mîntuirii noastre, ci să încercăm neîncetat, cît trăim, efortul de a ne schimba spre bine.

Oricare dintre noi se află în cursul unui progres în cunoașterea de sine, cînd e în cursul unui progres în cunoașterea lui Dumnezeu și, ca urmare, în dezvoltarea și actualizarea tuturor posibilităților Sale. Afîndu-ne într-un asemenea progres, nici Dumnezeu nu ne cunoaște bucuria depășită ce l-o va procura iubirea noastră completă; ne cunoaște total doar prin preștința oarecui teoretică. Dumnezeu a acceptat o cheneză și în privința aceasta, prin crearea ființei create conștiente. Cunoașterea noastră de către Dumnezeu are loc în planul energiilor divine, în care are loc o dezvoltare.

În Hristos, cel credincios e la vîrf de dezvoltare, — înainte de înviere, potențial, totuși individual, — după înviere în mod actual. De aceea Dumnezeu o cunoaște în deplinătatea ei, am zice în forma actualizată a ei. Cel credincios, fiind în Hristos la capătul dezvoltării al cunoașterii de sine, sau al cunoașterii de Dumnezeu, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaște această ființă, și la care poate cunoaște pe Dumnezeu, Dumnezeu de asemenea o cunoaște la acest capăt final și maxim al ei. În Hristos, Dumnezeu ne cunoaște pe noi credincioși, iar noi cunoaștem pe Dumnezeu, la un nivel la care niciodată nu va cunoaște vreun altul din noi pe Dumnezeu, pentru că iubeste pe Dumnezeu la un nivel corespunzător; iar Dumnezeu gustă iubirea neturii umane și deci, o cunoaște pe aceasta la un nivel de realizare a acesteia prin această iubire maximă de Dumnezeu, la care niciodată nu va ajunge altul din noi. E o cunoaștere prin participarea totală a celui credincios la viața lui Dumnezeu, o cunoaștere a lui Dumnezeu, datorită participării lui maxime la viața umană. Poate în această constă comunicarea în susținerii în Hristos în înțelesul ei real. Desigur, cunoașterea lui Dumnezeu de către noi credincioși, rămîne o cunoaștere de formă umană și cunoașterea noastră de către Dumnezeu rămîne o cunoaștere de formă divină. În Hristos s-a realizat o întărire reciprocă totală între Dumnezeu și ființa asumată, mai mult decît prin har. E o întărire într-un ipostas.

În Hristos, Dumnezeu cunoaște umanul, ca pe Sine însuși, căci e și om, iar umanul cunoaște pe Dumnezeu, ca pe sine însuși, căci e același și Dumnezeu. Totuși Hristos rămîne și Dumnezeu și om, căci cunoscînd ca om infinitatea divină ca a Sa proprie, ea îi rămîne infinitate improprie după ființă, iar cunoscînd ca Dumnezeu ființarea umană ca a sa proprie, ea îi rămîne ființarea improprie după ființă, dar ființarea prin care transpune ființarea divină, ca ființarea divină care transpune prin ființarea umană. El nu devine ca om înființat, prin faptul că Dumnezeu fiind, dar și om, se cunoaște pe Sine însuși ca om, dar sensurile și rădăcinile existenței umane se descoperă pentru El în infinitatea dumnezeiească; și ca Dumnezeu nu devine ființă, prin faptul că om fiind dar și Dumnezeu se cunoaște pe Sine însuși ca Dumnezeu, dar pentru El absul existenței divine se descoperă prin transparența umană.

Preștința lui Hristos ca Dumnezeu despre Sine ca om este, de asemenea, perfectă, pentru că iubirea și cunoașterea Lui ca om referitoare la Sine ca Dumnezeu, este și ea perfectă și neschimbată.

În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înalțăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaște natura Sa umană ca pe Sine însuși și natura umană cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși. Dar pentru aceasta noi trebuie să înalțăm în unirea cu Hristos. Prin aceasta înalțăm spre treapta la care fiecare din noi va cunoaște pe aproapele său ca pe sine însuși, întrucît îl va iubi ca pe sine însuși. Căci Hristos fiind ipostasel divin al întregii creații, nu pune barieră între sine și ea, iar în El ca ipostas deschis tuturor, toți se pot iubi și cunoaște pe ei înșiși. E necesar numai

ca nici noi să nu punem o astfel de barieră între noi și El. El e ca un fel de ipostas-cap al nostru. Dar prin aceasta e dată posibilitatea ca și noi să înalțăm în a cunoaște pe Hristos-Dumnezeu ca pe noi înșine, ca pe ipostasl-cap al nostru.

Iar decît noi ne consolidăm în iubirea și în cunoașterea reciprocă între noi și Hristos, preștința lui Dumnezeu cu privire la noi nu mai pune problema dificilă a concilierii între ea și libertatea lui Dumnezeu, care «vreă ca toți oamenii să se întuiască și la conștiința adevărului de vînd» (I Tim. II, 4).

2. — Înțelepciunea lui Dumnezeu, întrucît e un ansamblu de gândiri și de acte ale Lui referitoare la lume, reprezintă și ea o cheneză a Lui în baza atotștinței Sale eterne și întristate. Ea-i o coborîre la dimensiunile, la posibilitățile și la necesitățile lumii. Dar urmînd folosul maxim al tuturor componentelor lumii, și al lumii ca întreg, nu poate vedea acest folos al lor decît în sălășuirea maximă a lor în Sine însuși. De aceea ea nu e numai o coborîre a lui Dumnezeu la lume și la toate și la toți cei din ea, ci și un ansamblu de mijloace adecvate pentru ridicarea conștință a lumii la împărțirea comună și armonioasă de fericirea dumnezeiească. Înțelepciunea culminantă a lui Dumnezeu referitoare la lume se concretizează în «stetul sau planul cel etern» cu privire la mintuirea lumii și la înfăptuirea lui.

De multe ori această înțelepciune recurge la metode care nouă ne par absurde, ne bune, dar care în realitate demască înțelepciunea noastră ca afîndu-se mult mai prejos de ea. Dumnezeu acceptă să pară inferior în lucrarea Lui logicii noastre. Dar aceasta e numai o cheneză pătrunzătoare, care demască pînă la urmă falsele înălțări ale cugetării sau ale logicii noastre, bazate pe cunoașterea unui insuficient de larg orizont al realității. «Not surprîm izvodirile minții și orice înălțare, care se ridică împotriva cunoașterii lui Dumnezeu» (III Cor. X, 5). «Înt-adevăr cuvîntul crucii pentru cei pieritori, nebunie este» (I Cor. I, 14). «Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acestela? Că de vreme ce lumea prin înțelepciunea ei n-a cunoscut pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mintulască pe cei credincioși prin nebunia propovăduirii... Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai dreaptă decît înțelepciunea oamenilor» (I Cor. I, 21, 25).

Aceasta pune o problemă: este oare absurdă ordinea lumii, pe care pretinde că o reflectă înțelepciunea «naturală»? Sau ordinea aceasta e mai complexă decît reușesc ființele umane să o reflecte în înțelepciunea lor? Sau implică ea foarte logic niște fundamente și niște scopuri pe care înțelepciunea ființelor umane nu vrea să le ia în considerare, ceea ce are ca urmare o trunchieală înțelegere a ordinii lumii? Pînă la această întrebare, trebuie să constatăm că există, pe lângă ordinea naturii, și ordinea vieții umane, deosebită de ordinea naturii. Ființa umană este această ființă din lume care nu se mulțumește cu planul naturii. Din amîndouă se constituie ordinea existenței umane. În amîndouă psalmistul vede ogîndită înțelepciunea lui Dumnezeu.

Ordinea naturii și a vieții umane sînt chemate să fie deschise unei trepte superioare de existență și să se desăvîrșescă în ea. Tulburarea lumii a venit din înclinatea ei în ea înășiși. Din aceasta decurg și non-sensul ei.

Înțelepciunea lui Dumnezeu, descoperită în Revelație și în mod culminant în Hristos care a înviat, deschizîndu-ne și nouă perspectiva învierii, nu contrazice deci esența ordinii lumii, ci o reface pe aceasta și o completează, o înalță pe alt plan. Dar întrucît îndreptează starea în care a căzut aceasta, ea apare de multe ori ca contrară acesteia.

Unei judecăți care nu vede decât ordinea rigidă a naturii, înțelepciunea manifestă în această l se pare superioară celei descoperite în Revelație, care culminează în Hristos / sau l se pare chiar singura înțelepciune adevărată, fie că admite, fie că nu admite existența lui Dumnezeu.

Înțelepciunea lui Dumnezeu însă revelează ordinea lumii ca bază pentru dezvoltarea ființei umane spre o existență eternă. Căci abia această existență eternă răspunde valorii și dorinței ființei umane și e mai profundă o înțelepciune care revelează ordinea lumii ca bază pentru un dialog superior și veșnic al nostru, al celor credincioși cu Dumnezeu și cu semenii noștri. Mai profundă este o înțelepciune care restabilește pe cei credincioși în ordinea superioară și complexă a relațiilor interpersonale normale, susținută de dialogul lor de nesărită exigență, finețe și complexitate cu Dumnezeu, dialog care poate modela în sens superior și ordinea naturii.

Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în intruparea Fiului lui Dumnezeu că om, care deschide perspectiva veșniciei îndumnezeite, e unel veșnice și negrăbite slave a ființei celor credincioși? Duhul acestei înțelepciuni, se roagă Sfântul Apostol Pavel, să se dea adresărilor săi din Efes, ca să priceapă «care este nădejdea la care l-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii lui Hristos păstrată sfinților» (Efes, I, 18).

Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în faptul că prin intrupare, una și aceeași persoană este și Dumnezeu și om în același timp, purtând și edincind în sine ca și în noi toți pînă în infinitatea divină, viața noastră spirituală? Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în crucea sau în suferința pe care o asumă însuși Fiul lui Dumnezeu pentru noi și o face, prin renunțarea la sine și prin răbdarea implicată în ea, condiția vieții noastre, superioare, adică a relațiilor dintre noi și Dumnezeu. Ce abis de înțelepciune nu e în perspectiva de viață veșnică, în starea de viațiere deschisă și dăruită în viațerea lui Hristos, Dumnezeu-omul? Ce adincuri nesfîrșite de sens fericești nu dă înțelepciunea arătată în iconomia lui Hristos, ordinii lumii, care prin ea însăși ar rămîne într-o frîntură de sens sau de înțelepciune, cu care nu s-ar putea ajunge la nimic? În ce spor abisel de sens nu ni se descoperă un Dumnezeu care e persoană sau o treime de persoane și intră ca atare, prin căldura comunității nesfîrșite de care e capabil, în relații de iubire cu noi ca persoane, în comparație cu «Dumnezeul» simplist, monoton, uniform, lipsit de viață, conceput după chipul naturii?

În chenzoa din iubire, pe care nu o poate asuma decât Dumnezeu ca persoană, ni se revelează, dacă ne lăsăm cucerii de această iubire, ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: «Înrădăcinată și întărită fiind în iubire, să puteți să înțelegeți, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și lungimea și adîncimea și înălțimea, și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca plini să fiți de toată plinătatea» (Efes, III, 18—19).

Înțelepciunea în sensul acesta nu poate avea alt temel decât în perfecțiunea comunității treimice. Prin înțelepciune Dumnezeu vrea să le conducă pe toate spre perfecțiunea ce trădează din acea comuniune. Înțelepciunea între noi trădează ea însăși din comuniunea intertreimică. «Unul» în sens abstract, propriu unor filozofii, nu poate fi înțeles. Unde nu e relație interpersonală, nu e cumpănire și mîsură, ci exagerare într-o parte, exclusivism. Eforturile spre înțelepciune le implică sau le împunee numai viața împreună.

3. — Dreptatea și mila. Acestea nu pot fi despărțite în raportul lui Dumnezeu cu noi. Dreptatea față de făpturi își are baza în egalitatea persoanelor treimice. Dar numai printr-o coborîre binevoitoare, Dumnezeu creează făpturi și le face parte de fericirea Sa, după o dreptate în care se reflectă egalitatea persoanelor divine.

Dumnezeu nu e drept fără să fie milostiv și nu e milostiv fără să fie drept. Căci e drept față de noi prin coborîrea la noi. Cînd ar fi numai drept, n-ar fi deplin liber, cînd ar fi numai milostiv, n-ar ține seama de eforturile umane. Ființele umane ar fi reduse la starea unor receptacole pasive ale milei Lui. Lumina creată n-ar avea o realitate adevărată, consistentă.

Dumnezeu ca drept vrea pe de o parte ca toți să fie egali între ei, pe de alta ca să le dea tuturor altă cît pot primi din fericirea Sa, dîndu-le El însuși capacitatea de a putea primi maximum pe care îl pot primi făpturile. Prin dreptate Dumnezeu se referă la noi sau la toți, dar se gîndește la fiecare în mod deosebit în cadrul tuturor. Cugătarea dreptății pornește de la un model sau de la o idee a dreptății și tinde la o realizare a dreptății între toți. Dumnezeu nu pornește de la o idee a dreptății, ci de la realitatea ei în sine.

În aceasta constă pornirea spre dreptate în Cel ce are puterea să o facă celorlalți, adică în mod culminant în Dumnezeu. Dar în cel ce nu are parte de dreptate, pornirea spre dreptate constă mai ales în sentimentul de revendicare a ei. Fiecare doarește să fie iust în considerație ce i se cuvine, adică într-o considerare egală în esență cu a tuturor. Față de Dumnezeu, ființele umane nu manifestă propriu-zis un sentiment de revendicare a dreptății, pentru că numai din bunăvoința Lui au fost aduse la existență pentru a fi părtași la fericirea Lui. Dar Dumnezeu îi cheamă la o dreptate clar în raport cu El, întrucît le oferă tot ce are El, cu excepția faptului că nu-i poate face necrești sau izvoare ale existenței, cum este El însuși. Dar în oameni există o adîncă convingere că Dumnezeu nu se abate de la dreptate în raportul Lui față de ei și pe baza acestui convingeri au ei un sentiment de așteptare legitimă a dreptății și o pornire de a o cere. Dumnezeu cel drept în raporturile personale treimice, nu poate să nu fie drept și în raportul cu creaturile Sale. Bazați pe această convingere, noi ne putem ruga lui Dumnezeu: «Doamne, Tu care ești drept și mi-ai făcut să fiu părtaș de fericirea Ta după dreptate, împlinește intenția Ta și cu mine! M-ai făcut pentru această dreptate, dar vezi nedreptatea de care sufar.

Împlinește cu mine dreptatea Ta, pentru care m-ai făcut». Dar odată cu aceasta, ființa umană trebuie să spună: «Îți mulțumesc că m-ai făcut pentru a împlini cu mine dreptatea Ta!». Cu alte cuvinte, noi trebuie să cerem dreptatea din vînz de la Dumnezeu, prin rugăciuni de cerere și de mulțumire. De aci decurge că noi, rugînd pe Dumnezeu să ne facă parte de fericirea Sa, trebuie să-i rugăm să facă parte de fericirea Sa, după dreptate, și celorlalți. Dorința de dreptate pentru sine, bazată pe convingerea că Dumnezeu e drept, trebuie să fie legată de dorința de dreptate egală și pentru ceilalți, neutilind că Dumnezeu, drept fiind, l-a făcut și pe acela să se bucure, după dreptate, de fericire.

Dar omul poate revendica mai ales dreptatea de la semenii săi pentru sine și pentru alții și poate să se întemeieze în aceasta pe faptul că Dumnezeu l-a făcut pe toți cu dreptul de a se bucura în mod egal de bunurile pe care El le-a dat prin creație și care pot fi sporite prin eforturile lor. Iar în revendicarea dreptății de la semenii săi nu mai trebuie să amestece cererea milei lor, pentru că nu acela l-au făcut pe el, ci acela sînt creaturi egale cu sine și ca atare practică un abuz dacă rețin pentru ei o stare superioară din punct de vedere material. Și el poate avea

convingerea că Dumnezeu îl sprijină în revendicarea dreptății de la ceilalți. Desigur, în această revendicare a dreptății de la ceilalți, nu trebuie să pierdă lubrea față de ei.

În privința fericirii de la Dumnezeu, trebuie ținut însă seama că Dumnezeu, creându-i pe toți cu dreptul să se împărtășească de fericirea Sa, a legat aceasta și de niște eforturi pe care trebuie să le facă ei înșiși. «Împărțirea lui Dumnezeu se ia cu sîla» (Matei, XI, 12).

Noi trebuie să ne simim să fim drepti în fața lui Dumnezeu, sau deschiși, laolaltă, în relația cu El, fără să-L înșelăm. Trebuie să-I dăm și Lui ce se cuvine din partea noastră, edică slăvirea și mulțumirea ce i se cuvin și efortul nostru pentru obținerea fericirii. Întrucît e drept, Dumnezeu ne cere și nouă să fim drepti. Numai cel «drept» în sensul acesta se poate bucura de dreptatea lui Dumnezeu. Dumnezeu trebuie admis ca drept în toate privințele. El nu numai dăruiește după dreptate, ci și cere dreptate către El însuși și către semenii noștri. Cel ce nu împlinește, din partea sa, condiția de dreptate cerută de Dumnezeu, cel ce nu recunoaște pe Dumnezeu ca izvorul dreptății și ca revendicatorul dreptății, cel ce nu e drept în relație cu El (și cu semenii săi), așa cum vrea Dumnezeu, nu poate aștepta să se împărtășească de fericirea de la Dumnezeu. Astfel sensul complet al dreptății este: fiecare primește de la Dumnezeu cel drept după dreptatea sau nedreptatea sa.

În «dreptate» adevărată în fața lui Dumnezeu, înțăr, cum am spus, și smerenia noastră, adică recunoașterea că toate le avem de la Dumnezeu. În această legătură mai trebuie menționat că cererea mîlei lui Dumnezeu nu contrazice cererea de a ne împărtăși după dreptate de fericirea de la Dumnezeu. De fapt în dreptatea filinței umane în fața lui Dumnezeu trebuie să între și recunoașterea că Dumnezeu ne face parte de fericirea Sa după dreptate pe baza bunăvoinței Lui sau a milii Lui. Dar pe de altă parte, fiind milostiv față de noi, Dumnezeu nu se poartă samavolnic și arbitrar în hărțuirea fericirii Sale, ca în concepția calvină. Dumnezeu e milostiv, dar e și «Dreptul Judecător», punînd un preț și pe creatură și pe efortul ei. Cel ce cere mila lui Dumnezeu, e chiar prin aceasta drept și se împărtășește după dreptate de la El.

Nu vorbim aici de dreptatea în planul situațiilor lumescii. Aceasta depinde de alte condiții. Omul nedreptățit în acest plan e justificat să revendice în acest plan dreptatea Sa de la alții, fără să ceară în același timp mila lor. Ba chiar e îndreptățit să-I mustră pe cei nedrepti, pe cei ce calcă dreptatea pentru hărtuirea lor, să protesteze împotriva faptelor lor. Dar în acest plan oamenii se lasă greu în realizarea dreptății.

Nu trebuie însă uitat că există o altă dreptate, care vine de la Dumnezeu și care se împărtășește după o «dreptate» a filinței umane. Ea e deosebită de la unu la altul, după «dreptatea» fiecăruia. De aceea cel nedreptățit în ordinea lumescă, se bucură de o dreptate de la Dumnezeu, cînd el e drept în fața Lui și viceversa. Sau cei egali în planul ordinii lumescii, pot fi foarte deosebiți în fericirea de care se fac părtași de la Dumnezeu.

De dreptatea depînd de la Dumnezeu se vor bucura cei drepti mai ales în viața viitoare (pilda bogatului și a săracului Lazăr, Matei IX, 10). De aci rezultă că pînă la urmă dreptatea pe care o are cineva de la Dumnezeu va birui și nedreptatea de care suferă în lume.

Toluși conștiința aceasta a dreptății adevărate, care pînă la urmă va învinge, înasuflește în general lupta pentru dreptate adevărată și în lume, care însă nu

poate fi despărțită de eforturile pentru o înținare spre o adevărată dreptate în sensul spiritual al cuvîntului. În lume se dă o luptă continuă pentru apropierea între adevărată dreptate pe care vor oamenii să o realizeze înăuntrul lor și între dreptatea exterioară, sau în raporturile exterioare dintre ei, și se pare că, deși foarte încet, se realizează totuși un progres în această direcție, mai bine-zis în această dublă direcție și implicit în direcția armonizării celor două dreptăți. Sau a acoperirii mai satisfăcătoare dintre ele, fără ca acoperirea totală să se realizeze în lumea aceasta.

Dumnezeu susține această luptă pentru dreptatea adevărată, dar nu o dă de-a gata, pentru că noi trebuie să ne apropiem de ea, și prin această de El, prin eforturile noastre continuu. Dumnezeu susține această înalțare spre dreptatea adevărată între altele și prin faptul că El însuși sancționează pe cei ce răpesc dreptatea altora, mai ales a celor «drepti». Iisus, care a fost cel mai drept și a suferit cea mai mare nedreptate din partea lumii, — cea mai mare în raport cu faptul că a fost cel mai drept —, dar a fost ridicat în slava cerească pentru dreptatea Lui, susține în modul cel mai efectiv lupta pentru dreptatea adevărată în cursul istoriei.

Pe lângă aceea, Dumnezeu, sancționînd pe cei nedrepti, ține în oarecare măsură în echilibru ordinea lumii, și cu aceasta putîndă tuturor de-a se bucura de bunurile dăruite de El pe seama tuturor. Dreptatea adevărată, depîndă va însemna și restabilirea echilibrului depîndă între toate cele create, care este reflexul depîndă al dreptății lui Dumnezeu care pe toate le lubeste.

Dreptatea desăvîrșită a noastră în fața lui Dumnezeu a fost împlinită în Hristos. Dar și răsplătirea desăvîrșită a acestei dreptăți din partea lui Dumnezeu, tot în Hristos a avut loc. Pentru tot ce a suferit Hristos de la lume, pentru că s-a menținut drept în fața lui Dumnezeu, I s-a dat slava veșnică mai presus de tot și de toate, (Filip. II, 9). Și toți cei ce ne unim cu El și urmăim pilda Lui, ne vom împărtăși de slava Lui. În Evanghelia lui Hristos «s-a descoperit dreptatea lui Dumnezeu» (Rom. I, 17). «Iisus Hristos s-a făcut pentru noi înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare» (I Cor. I, 30). În El s-a arătat dreptatea în der și din El avem această dreptate în prisosința harului și a darului (Rom. V, 17). În El ni s-a arătat dreptatea cea mai înaltă, care e totodată mila cea mai mare, mila covârșitoare (Efes. II, 4; Rom. IX, 23; Tit III, 5).

Dar ar fi greșit să socotim ca protestanții, că în Hristos Dumnezeu și-a arătat dreptatea din milă peste o umanitate pasivă. În acest caz, în Hristos nu s-ar fi arătat și dreptatea, ci numai mila lui Dumnezeu. În Hristos însă, dreptatea cea mai depîndă a lui Dumnezeu a încoronat cea mai depîndă dreptate a omului, s-a realizat o depîndă corespondență între ele. Aci apare importanța voinței omenești în Hristos. Dacă Dumnezeu și-ar manifesta o milă fără dreptate, El n-ar mai face cu noi o operă de pedagogie, nu L-ar mai interesa o creștere a noastră, ci ar arăta că nu ne-a creat pe noi ca ființe capabile de o creștere spirituală. Însăși puterea Lui creatoare ar apărea enorm diminuată. Hristos ca om împlinește dreptatea ca reprezentant al nostru al tuturor, iar ca Dumnezeu răsplătește cu dreptatea această dreptate. Lo face pe ambele acestea, pentru că e unul și același ipostas pentru dumnezeire și pentru umanitate. Le face acestea pentru că vrea ca noi să ne împărtășim nu numai de dreptatea lui Hristos ca Dumnezeu, sau de dreptatea lui Dumnezeu acordată în Hristos din milă — mai bine-zis de mila lui Dumnezeu fără dreptate, primită în mod pasiv, ci și de dreptatea lui Hristos ca om, prin efortul nostru, ajutat, desigur, de harul lui Hristos, sau de Duhul Lui. Toate emăndularele noastre trebuie să le facem arma

ale dreptății (oferite) lui Dumnezeu», sau oferite de Dumnezeu (Rom. VI, 13). Astfel, dreptatea deplină o realizează Dumnezeu în Hristos nu numai prin faptul că îi umple pe Hristos ca om de toată slava și strălucirea persoanelor divine, ci și pentru că și pe noi ne umple de această fericire în Hristos, întrucât am biruit în El. «Celui ce biruiește îi voi da să șadă în scaunul Meu, precum și Eu am biruit și am șezut cu Tatăl în scaunul Lui» (Apoc. III, 21).

Dreptatea lui Dumnezeu va putea umple pământul, prin faptul că ea se va arăta și din partea lui Dumnezeu și din partea oamenilor. Numai așa se va putea împlini cu adevărat intenția lui Dumnezeu de a se umple lumea de dreptate, înădînd și din oameni și deasupra lor. Numai așa lumea va putea deveni cu adevărat «împărăția lui Dumnezeu, care este dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt» (Rom. XV, 17).

4. — *Sfințenia* lui Dumnezeu exprină și ea pe de o parte o calitate internă a ființei divine, pe de alta se manifestă în lume și devine o calitate participată, a ființelor umane. În primul aspect ea este cu totul apofatică, indefinibilă, în al doilea e sesizată, dar într-un mod greu de definit rațional, adică într-un mod apofatic-catafatic. Aci vorbim mai mult despre sfințenia aceasta revelată, manifestată în lume, în coborîrea lui Dumnezeu la ea, prin energiile Sale necreate.

În sfințenia manifestată în lume se arată aceeași îmbinare de transcendent și revelat al lui Dumnezeu, de înălțime și coborîre. Dacă nu s-ar fi revelat Dumnezeu, nu l-am cunoaște această calitate; dacă nu s-ar coborî, lumea n-ar putea suporta sfințenia lui Dumnezeu și n-ar putea deveni părtașă la ea. Dar revelându-se, coborîndu-se, El are încă totuși ceva ce depășește tot ce e lumesc, ceva ce e de alt ordin. De câte ori licărește pentru conștiința noastră transcendența divină prin persoane (și, prin mijlocirea persoanelor, și prin lucruri), ea ni se împune în această calitate a sfințeniei, greu de definit prin concepte și prin cuvinte. Însăși sfințenia e ceva transcendent lumii și de aceea. Însăși transcendența o experimentăm ca sfință, deși e coborîță la noi. Poate că nimic nu se trăiește așezat «cu totul altfel» (das ganz Andere), acel «mister producător de teamă» (mysterium tremendum) al realității divine ca în sfințenia în care e îmbrăcată în revelația sa. Aproximativ că identificăm revelația cu sfințenia. Se poate spune că în sfințenie ni se revelează concentrat toate însușirile lui Dumnezeu. Ea ne umple de o sfință de alt ordin decât orice sfință lu-mească, de un fior neexperimentat în raport cu realitățile din lume, amestecat cu teama, cu spaima, cu rușinea, pentru tot ce e înălțat în noi. Parcă ne simțim descoperiți în fața ei în toată necurăția și goliciunea noastră. Dar în același timp sfințenia ne atrage². Pentru că starea de descoperire în care ne plasează e și o descoperire a ceea ce e bun în noi și prin care ne putem purifica în fața propriei conștiințe. Și omul e curățat de fenomenul cunoașterii adevăratei sale ființe, când acela se produce. Când simțim că Cel sfânt a cunoscut adevărata noastră ființă și prin această am cunoscut-o și noi și, pe lângă această, areată îngăduință cu starea noastră de păcătoșenie, sau ne curățește, ne simțim fericiți, pentru că ne simțim neîmpedicați de a ne manifesta cu sinceritate față de El. Nu mai jucăm un teatru, prin care pînă la urmă sfințim prin a nu ne mai cunoaște pe noi înșine și a nu ne-amai permite să fim noi înșine și a ne ține mereu în teamă că ne vom demasca. Nu mai jucăm un teatru trist cu aparență de veselie. Cel ce se simt curățat în fața lui Dumnezeu cel sfânt, primesc o «îndrăzneală» (παρρησία); o deschidere a conștiinței, care nu

² H. Mühlén vede contrastul din sfințenie în faptul că ne atrage și ni se sustrage. Entsakralisierung, Schöningh-Padeborn, 1971, p. 14.

are nimic temerar sau chibic în ea, ci e asemenea «îndrăznirii» copilului, care nu știe de păcat, avînd în plus, maturitatea conștiinței. De aceea, cînd ne simțim înălțați rugăm pe sfinții care au «îndrăzneală» la Dumnezeu, ca să vorbească, să mijlocească ei pentru noi.

Orice ființă umană asupra căreia se proiectează o rază din transcendența divină, în care sălășluiește Dumnezeu, datorită efortului de curățire și de statornicire în conștiința prezenței lui Dumnezeu, devine sfînt. «Că Sfînt ești Dumnezeu nostru și întru sfinți te odihnești», se spune în cultul Bisericii Ortodoxe. Toți creștinii sînt numiți de Sfîntul Apostol Pavel «sfinți». Întrucît la botez s-a sălășluit în ei Hristos prin Duhul Sfînt și au această conștiință a prezenței lui Hristos în ei.

Protestantismul, consecvent doctrinei lui despre rămînerea în creștin a păcătoșului strămoșesc și despre neprimirea de către creștin de la Dumnezeu în viața pă-mîntescă decît a unei făgăduințe a mîntuirii în viața viitoare, nu a unul har, a unei energii necreate încă în viața aceasta, contestă că omul se poate împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu, iar această concepție s-a dezvoltat în teoria modernă a securitarismului, conform căreia creștinismul a desființat «sacralul», ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, a «profanizat» totul. Însuși Fiul lui Dumnezeu, în-trupîndu-se ca om între oameni, s-a «profanizat».

De fapt, creștinismul a desființat într-un anumit sens, în principiu, granița între sacru și profan, într-un grad oarecare o făcuse aceasta încă Vechiului Testament. Dar nu ca să profanizeze totul, ci ca să sfințească totul. În Vechiul Testament tot poporul lui Israel era sfințit lui Dumnezeu. «Vorbește adunării fiilor lui Israel: Fiți sfinți, căci Sfînt sînt eu Domnul Dumnezeu vostru» (Lev. XIX, 2). Am văzut că Sfîntul Apostol Pavel numește pe toți creștinii «sfinți». Iar Sfîntul Apostol Petru numește pe creștinii «neam sfinți» (1 Petru II, 9). Toți avem acces la sfințenie, căci toți ne putem uni cu Hristos prin Duhul Sfînt, odată ce Hristos este Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut om. A nega posibilitatea accesului tuturor la sfințenie ar în-semna a nega că Fiul lui Dumnezeu făcîndu-se om și-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată și se unește cu noi în această calitate de Dumnezeu întrupat.

În creștinism s-a revelat ființa umană țina propriei sale existențe și cu această o sfință față de persoana sa și a celorlalți semenii și obligăția de a avea grijă de curățirea sa și de a lucra pentru veșnicia sa. Iar de laima aceasta ține aspirația ei spre absolutul care e sfînt, o anumită legătură cu absolutul cel sfînt, pe care revelația numai o restabilește, o face evidentă o întărește în ea. Creștinismul a desființat în principiu granița între sacru și profan și a deschis accesul tuturor la sfințenie, întrucît, deși afirmă că sfințenia vine de la Dumnezeu, că unde e sfințenie e Dumnezeu, totuși a recunoscut în ființa noastră o aspirație spre sfințenie, o capacitate pentru ea, un îndemnul măritic spre puritate, spre delicetete; și întrucît ei s-a născut prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și prin sălășluirea Lui în tot cel ce vrea să-L primească.

Sfîntul Chiril al Alexandriei a legat strîns sfințenia de jertfă. Cine se trans-pune în starea de jertfă, se transpune în starea de sfințenie. Cuvîntul *tepey* în-seamnă «jertfă» și «sacru» în același timp. Prin însuși faptul că creștinii se dăruiesc lui Dumnezeu, sau se jertfesc Lui, devin sfinți, sînt învățuți în sfințenia ce irradiază din Dumnezeu. Dar ei se pot jertfi în mod curat, sau total, numai pentru că se împărtășesc de jertfa curată sau totală a lui Hristos care, jertfîndu-se, s-a sfințit, ca și noi să ne sfințim unindu-ne cu El în starea de jertfă și avînd astfel intrare la

Dumnezeu. «Și pentru ei Eu mă sfințesc pe Mine însumi, ca și ei să fie sfințiți în adevăr» (Ioan XVII, 19).

Sfințenia vine astfel din predarea totală a omului persoanei absolute. Numai unei persoane te poți preda, numai spre ea te poți transcende cu adevărat. În îndemnul spre puritatea și delicatețea lăuntrică e implicat îndemnul de a fi pur și delicat în relațiile cu ceilalți, de a te preda lor total. Dar predarea absolută nu o poți realiza decât în favoarea unei persoane absolute. Și puterea de predare absolută nu o poți primi decât unită cu o persoană absolută care se predă și ea. Numai predându-ne lui Dumnezeu și numai întrucit reușim să o facem aceasta în unirea cu Fiul lui Dumnezeu devenim om și predați ca atare lui Dumnezeu, noi putem deveni sfinți, atât prin predarea noastră absolută, cât și prin persoana absolută prin care ne predăm altei persoane absolute.

Sfințenia vine de la Dumnezeu, de la absolutul ca persoană, dar vine și prin faptul că noi aspirăm, ca persoane să ne predăm total unei persoane absolute și realizăm această predare prin Fiul lui Dumnezeu care s-a predat ca om, cu intensitatea absolută. Dacă te-ai preda cu intensitatea absolută numai unei persoane lipsită de caracterul absolut, ai face din acea persoană un idol. Dar predarea la un idol nu poate fi definitivă, pentru că descoperi curând relativitatea lui, pentru că în afară de aceea nu ai în tine puterea predării absolute și nu o ai nici din altă persoană umană. Puterea predării absolute îți vine din primirea cu iubirea absolută a acestei predări, îți vine din împlinirea iubirii absolute a persoanei căreia i te predați. Totdeauna închinările la idoli sînt ambigui și provizorii, pentru că nu primesc în întinpinarea lor o iubire absolută.

Sfințenia vine numai de la o persoană absolută, pentru că numai în fața ei te poți rușina în mod absolut și poți simți îndemnul spre o puritate absolută, datorită iubirii absolute și deci purității absolute cu care te întimplă. În fața unui «absolut-impersonal, nu te poți rușina; în fața unei persoane neabsolute nu te poți rușina în modul cutremurător, absolut, cum te cutremuri în fața Celui Unuia Sfințit, sau în fața cuiva prin care transpore Cel Unui Sfințit. Pentru că o persoană neabsolută prin ea însăși are alțea imperfectiunii, care o ține la nivelul tău. Numai iertarea de la Persoana absolută îți poate da liniștirea totală și definitivă a conștiinței prin iertarea definitivă a păcatelor, sau prin curățirea de întîngăciuni. Și numai printr-o persoană care vorbește în numele lui Dumnezeu, și confirmă prin smerenia ei că numai Dumnezeu vorbește prin ea. Numai un absolut ca persoană poate fi curat prin ființă, și-ți poate da pornirea spre o delicatețe a purității totale. Dacă în păgînism, sacral era o calitate a lucrurilor, în Vechiul Testament ea a devenit o calitate a persoanei absolute, iar în creștinism și a persoanei umane, în măsura în care aceasta se umple de Duhul Sfințit, se pneumatizează. Și aceasta datorită faptului că Persoana absolută a devenit în Hristos și persoană umană, comunicînd celor ce cred în El, pe Duhul Său cel Sfințit, sau sălășluindu-se în ei. Unui absolut impersonal nu i se poate atribui curățenia în sens propriu, pentru că curățenia este și o chestiune de intenție, de gânduri, de interioritate subiectivă, de delicatețe în raport cu alte persoane, în actele conștiente. Și numai un absolut ca persoană poate fi curat definitiv și total, prin sine însuși, pentru că e curat prin ființă, nu prin efort, nu în sens mărginit. Numai o persoană ne poate atrage, ne poate trezi un interes real, pentru că ni se poate preda

3. H. Mühlten, op. cit., p. 10.

și i ne putem preda într-o totală delicatețe. Și numai o persoană absolută ne poate atrage interesul absolut și poate exercita asupra noastră o atracție absolută, voită, și ca atare ne poate face să i ne predăm într-o sinceritate absolută, să ne «conștăptăm» ei.

Predarea aceasta în seama Persoanei absolute este o autojertificare sfințitoare, pentru că e o autotranscendere absolută peste tot ce este relativ; orice ființă umană care se înalță peste sine, renunță la sine, călcînd peste ceea ce e egoist, meschin, interes îngust, poartă îndreptată pasionată spre un lucru mărginit și patimă pentru ei, se sfințește. Se sfințește pentru că se autotranscende spre persoana absolută și din puterea acestela spre toate persoanele a căror valoare o vede în persoana absolută. Dar întrucit această autotranscendere e împlinirea a ceea ce formează aspirația cea mai intimă a ființei umane, se poate spune că sfințenia e dintr-un punct de vedere realizarea cea mai proprie a umanului, descoperirea sancționarului intim al ființei sale⁴.

Ființa umană este sfință, sau devine sfință, întrucit se dăruiește, se «conștăptăm» Persoanei absolute și prin această se consacră slujirii a tot ce ține ca absolut de Dumnezeu (binele curat, adevărul real, dreptatea adevărată etc.). Actul «conștăptăm» este actul «jertfirii» e un act de preot. Toți cei ce se jertfesc sînt «preoți», ca cei ce oferă persoana lor Persoanei absolute, și «sfinți» ca cei oferii⁵, iar întrucit cel ce se dăruiește pe sine lui Dumnezeu, dăruiește toată lumea lui Dumnezeu, nemai ținînd-o pentru sine, toate ectele sale și obiectele acestor acte, ca să coboare asupra lor dragostea lui Dumnezeu, toate sînt destinate să devină sfințe. «Prima, principala definiție a ființei umane, este că ea este preotul. Ea stă în centrul lumii și o unifică în actul de multumire și de slăvire, ce-i aduce lui Dumnezeu. Primind lumea de la Dumnezeu și dăruind-o lui Dumnezeu, ea transformă viața sa pe care o primește de la lume, în Dumnezeu, în comuniune cu El»⁶.

Toți credincioșii sînt chemați deci să se îmbrace în sfințenia din Dumnezeu, prin ființa umană, prin deprinderea acestela de a realiza transcendera sa spre Persoana absolută de la toate lucrurile lumii, dar prin toate lucrurile lumii, pe care le folosesc, le privește și le cercetează, dar nu cu și cînd ar fi ultimele. Față de toate ea căștigă o delicatețe puritate în gânduri, în acte, în simțiri, sporind în delicatețea purității lăuntrice, a dezinteresului, a iubirii. Toate își descoperă prin această altitudine a noastră legătura lor misterioasă cu Dumnezeu, toate apar ca daruri ale iubirii de Dumnezeu, făcute nouă, pentru că noi să vedem această iubire și să-i răspundem întorcînd darul ce ni s-a făcut cu pecetea iubirii noastre, iarăși, lui Dumnezeu, în mod direct sau prin semenii noștri. Lumea e un semn al reciprocității transcenderii a lui Dumnezeu la noi și a noastră la Dumnezeu prin iubire și prin această e sacră în originea și în destinația ei, avînd să devină sacră și prin modul nostru curat de a o întrebuința. E necesar să-i descoperim această origine sacră și această destinație spre sfințenie și să o actualizăm și din partea noastră, practicînd rostul ei de dar al lui Dumnezeu către noi și de dar al nostru către Dumnezeu și între noi.

4. Ibidem, passim. vezi și Marcu Aseeul care vede acest sanctuar în inima în care sălășluiește Hristos (Filocalia rom., vol. I, p. 285-283).

5. Al. Schmemmann, For the Life of the World, New York, ed. II, 1963, p. 89.

6. Ibidem, p. 5.

Elementele și obiectele sfințite în biserică nu primesc o sfințenie în mod exclusiv pentru ele, care să le separe de caracterul profan al celorlalte obiecte și elemente ale lumii. Ele sînt sfințite pentru toate obiectele și lucrurile din lume, în mod reprezentativ, dată fiind legătura lor cu toate și dată fiind sfințirea pe care ne-o căștigăm noi înșine prin această și pe care trebuie s-o manifestăm în mod general față de toate lucrurile. Prin pîinea, apa, vinul, untdelemnul, grîul, sfințite în biserică, se sfințesc în modurile acestor pîinea, apa, vinul, untdelemnul, grîul, sfințite în biserică, trebuințate de oameni. Se sfințesc apăle rîurilor, mîrilor, lanurile cîmpului, animalele, rodiurile pămîntului, curțile, casele. Pîinea euharistică proiectează o aură de sfințenie peste orice pîine. Dacă sînt vase liturgice cu o sfințire specială, ele primesc această sfințire numai ca instrumente de cult, pentru ca prin cultura lui Dumnezeu și deci prin ele să se sfințească toate, iar precum primesc o sfințire în calitate de sfințitori ai sfințirii tuturor, ca puncte active din care iradiază sfințenia peste toți. Sfințenia e destinată să devină o calitate a tuturor și a cosmosului întreg.

Ortodoxia n-a reintrodus despărțirea între sacru și profan, între supranatural și natural în lume, cum s-a făcut în Occident în evul mediu, nici n-a nivelat totul în secular, cum s-a făcut mai tîrziu prin reacția Renașterii, ci a socotit sfințenia incompatibilă cu viața întregii lumi. Pîinea naturală cea de toate zilele a fost sfințită, fiind considerată vrednică să se prefacă în trupul Domnului care hrănește pe om, și vinul în singele Lui, nerecurgîndu-se la azima neobișnuită în uzul cotidian și nici renunțîndu-se la vin, familia a fost sfințită, fiind acceptată ca ambianță înțimă a preotului, limba folosită în viața de toate zilele a popoarelor a fost sfințită, fiind primitivă ca limbă de slavire a lui Dumnezeu în cult.

Dacă principală sfințenia ființei umane constă într-o comună trăire a vieții sale și a lumii ca un dar al persoanei transcendente, întors acestei persoane prin transcendere spre ea, dar folosită în același timp de persoana umană, iar dacă prin această ființă umană se realizează cu adevărat o stare, cum se arată în concret această adevărată «omenie» a sfințitului?

În sfințit nu există nimic trivial, nimic grosolan, nimic josnic, nimic clinic, nimic tocit, în el e actualizată, delicatetea, sensibilitatea și nobilitatea cea mai autentică a umanului. El se caracterizează printr-o delicatete ireproșabilă, prin cea mai fină sensibilitate, care sesizează stări pe care nu le pot sesiza ceilalți, printr-o reținere de la tot ce este impur și neautentic, care s-ar putea numi bună cuvîntă exemplară, printr-o atenție fără greș față de semenii, el cătește cea mai puțin articulată trebuință și dorință reală a semenilor săi și o împlinește prompt, din el iradiază continuu un duh de dăruire, de generozitate, de jentelnicie față de toți, fără nici o griji de sine, un duh care încălzeste pe ceilalți și le dă siguranța că nu sînt singuri.

Și totuși, nu există cîineva mai smerit, mai simplu, mai neartificial, mai neteatrial, mai negrandilocvent, mai «natural» în comportarea lui, acceptînd tot ce e cu adevărat omenesc, creînd o atmosferă de cuceritoare familiaritate. Uneori își manifestă familiaritatea și înțelegerea printr-un umor de aceeași delicatete. Nimic de poză, de distanță, aroganță față de situațiile, de lucrurile și de persoanele cele mai simple, socotîndu-le pe toate lăsate de Dumnezeu ca pe niște daruri de mare preț și cu un rost pentru noi; nimic de ordinul prezenței și al pretențiozității, al volanței de a se reieși, de a se împune. Se face aproape neobservat, apărînd numai cînd e lipsă de

7. *Ibidem*, p. 3.

o mîngîiere, de o încurajare, de un ajutor. El este cea mai umană și cea mai smerită ființă și în același timp o apartine neobișnuită, umiltoare, prilejulind celorlalți sentimentul descoperirii adevăratei umanității în el și în el. Căci este cel mai apropiat și în același timp, fără să vrea, cel mai impunător, cel ce atrage atenția cel mai mult, fără să vrea. Îți devine cel mai intim dintre toți și cel mai înțelept și te simți cum nu se poate mai bine lângă El, sau mai la lîngă, și în același timp te simțim răzăm, făcîndu-te să-ți vezi slăbiciunile și greșelile tale, te copleșește cu mîndrețea simplă a purității și cu căldura bunăvoinței Lui și te face să te rușinezi de starea ta coborâtă de la umanitatea adevărată, de autenticitatea și delicatetea ta, și să te temi de impuritatea, nevrednicia și meschinăria ta, care iese puternic în relief în comparația ce o faci, fără să vrei, înfrîmte și el. Nu exercită nici o forță lămească, nu dă nici o poruncă cu severitate, dar simți în El o fermă și o nelcovoletare mai presus de orice tensiune și crispăre în convingerile Lui. În viața Lui, în opiniile și în sfaturile pe care le dă, încti părărea Lui despre ceea ce ar trebui să faci, exprimată cît se poate de voalat și delicat, îți devine o poruncă pentru a cărei împlinire ești în stare de orice efort și sacrificiu. Aceasta pentru că o simți ca o adevărată dezlegare de neîncrederea pe care o aveai în tine, ca lămurirea sigură a adevăratului drum pe care trebuie să umbil; pentru că simți că prin împlinirea recomandărilor Lui poți scăpa de chinuloarea conștiinței că ești definitiv pierdut. Te temi de privirea Lui în sufletul tău, dar o aștepti și o cauți ca privirea unui prieten sigur și a unui medic de îndubneabilă destoinicie, care-ți dă diagnosticul și leacul sigur al salvării tale dintr-o boală de moarte, înfrîndu-te cu asistența lui reconfortantă. Extrem de delicat și de smerit, în același timp simți că nici o putere din lume nu-L poate încovala, nu-L poate abate din puritatea Lui blîndă, din iubirea Lui de Dumnezeu și de oameni, din predărea Sa totală lui Dumnezeu și din voința de a slui semenilor pentru a-i ajuta să devină cu adevărat oameni și să se mintăscă. Cîne se apropie de sfințit, descoperă în el măreția de talnă a simplității, a purității intențiilor, a fermității în bunăvoință și blîndețe, a faptelor și iubirii nepretențioase și neîmbrîțate, ba chiar acoperite. Trebuie să se străduiești ca să descoperi faptele mari ale sfințitului, dar măreția lui se împune dintr-o dată chiar fără a l se cunoaște faptele concrete prin care se manifestă. Din sfințit iradiază o imperfurabilă liniște și în același timp o căldă participare la durerile celorlalți. El se odihnește în stabilitatea iubitoare și suferitoare a lui Dumnezeu cel întrupat. El a intrat în ceea «odihna», în care nu vor intra cel neascultător (Evrei 11, 18). Dar odihna lui are forța de a atrage și pe alții spre ea și în ea și de a-i ajuta astfel să-și învingă în mare măsură durerea. De aceea sfințit e un înalt murgător al umanității, care avansează spre viitorul perfecțiunii eshatologice.

El a biruit oarecum timpul, fiind totuși puternic prezent în timp. Paul Evdokimov spune că în sfințit existența e identică cu esența, adică esența sa umană s-a realizat; el nu mai are lipsă de ieșirea continuă din sine spre a se realiza. Prin această el a căștigat o maximă asemănare cu Dumnezeu. Căci existența constă în lansarea omului înaintea sa, în intervalul mobil al timpului, pentru a realiza esența sa în Dumnezeu. Noi ne umplem ființa noastră numai înaintînd spre Dumnezeu. Sfințitul a ajuns în Dumnezeu și la deplinătatea ființei sale umane.

A tești el prin aceeași din acel urcuș interminabil, din aceea suită de «spectaze», de care vorbește Sfințitul Grigore de Nisa? Sfințitul e găsit «locuitor», în care se adin-

8. *La femme et le salut du monde*, p. 21.

cește, sau în care se înalță continuu trecând din treaptă în treaptă. El este în «mis-ingust, dar el se înalță între aștri».

Sfințitul deplin nu ar trebui să fie retras din lume, ci focar activ de adevărată umanitate, de umanitate eshatologică în lume. În comuniștiiile cu viață superioară de la începutul creștinismului, toți membrii lor erau sfinți și nici unul din ei nu se retrăgea din comunitate. Sfințenia era sustinută de ambianța generală a comunității. Creștinii dornici de viață superioară s-au retras din comunitățile din lume, fiind nivelul de viață spirituală a acestora a coborât și voinea unei vieți îmbunătățite în mijlocul ei a început să îndeplinească multe ispite. O ridicare generală a umanității pe plan etico-spiritual ar însemna o ridicare a ei la un nivel în care sfințenia ar deveni tot mai frecventă.

Sfințul reprezintă umanul purificat de zgura subumanului, sau inumanului, sau umanului pervertit; el reprezintă umanul subțiat până la starea unei fețe de extremă transparență și sensibilitate, peste căldura abisului de iubire al persoanei absolute. El e un chip viu al absolutului viu și personal, un virg amellor de apropiat și amellor de înalt sau de sublim, al umanității.

În sfințenia de care ajung să se împărtășească unii din semenii noștri, El apare același paradox al înălțimii transcendente și al coborâtului lui Dumnezeu la noi, făcându-ne și pe noi, când voim și când depunem eforturi în acest sens, părtași de același paradox.

Prin pilda lor de ființe umane spirituale, autentice și delicate, dar ferme în cele bune, prin rugăciunea stăruitoare către Dumnezeu în care se topeșc și se pășesc pe ei pentru semenii, prin slujirea lor dezinteresată, sfinții anticipează cucentor umanitatea desăvârșită a veacului viitor.

Dar în același timp sfinții fac eficientă și revelează în ei umilitatea umanitate a lui Hristos, fiind o ceră a ei. Ba mai mult, întrucât Dumnezeu este modelul ființei umane, ei fac eficientă și revelează umanitatea lui Dumnezeu.

Din cele de mai sus rezultă că sfințenia lui Dumnezeu e legată de caracterul de persoană, mai bine-zis de tri-personalitate a Lui. Subiectul sfințeniei nu poate fi decît persoană. Și sfințenia persoanei e simțită de o altă persoană. Sfințenia e relația de supremă delicatețe de la persoană la persoană. Sfințenia se realizează în puritatea și delicatețea relației desăvârșite a unei persoane față de alta. Căci puritatea și delicatețea este, în alții termeni, fidelitatea desăvârșită și atenția supremă a unei persoane față de altele, autotranscenderea totală spre celelalte persoane. Fidelitatea și autotranscenderea aceasta își are gradul suprem din eternitate între persoanele divine. Duhul, ca Duh al Tatălui și al Fiului, ca același Duh în amândoi, exprimând ca persoană această fidelitate desăvârșită între ei, se numește în mod special *Sfânt*.

Din fidelitatea și atenția reciprocă trucidă ni se împănăște puterea fidelității și atenției, prin Duhul Sfânt și nouă. În primul rînd față de Dumnezeu și prin aceasta sacră, se «sfințește», iar aceasta se realizează prin primirea Duhului Sfânt. Aceasta ne face să fim într-un Duh cu Tatăl și cu Fiul. Se pot consacra și lucruri întrebuințările fidele pentru Dumnezeu, dar cel ce le întrebuințează fidel pentru Dumnezeu e omul. Prin ele se manifestă credințioșia totală a omului față de Dumnezeu. Omul total credințios lui Dumnezeu, devine total fidel și semenilor săi. Căci și Hristos

«a făcut total fidel și prieten oamenilor («Eu mă sfințesc pentru ei»). Dar a făcut-o aceasta, ca și această să-i devină total fidel și prietenul Lui. «Fiți sfinți, precum și Eu, Dumnezeu, vostru, Sfânt sînt». De aceea se asemănă legătura ființei umane cu Dumnezeu, cu legătura dintre mireasă și mire. Iar Biserica e sfință prin faptul că e mireasa lui Hristos. Sfințenia cere reciprocitate în fidelitate, se întărește în reciprocitatea fidelității. De aceea cere Dumnezeu atât de stăruitor în Vechiul Testament poporului Israel fidelitate, fidelitatea unei soții, pentru a răspunde fidelității Lui. Sfințenia lui Dumnezeu e realizată în Sine, în ființa Sa, prin fidelitatea reciprocă a persoanelor treimnice. Dar pe temelul al Dumnezeu poate fi fidel și oamenii lor.

Dar omul care e total fidel lui Dumnezeu și prin aceasta și semenilor săi, e și umanizat într-un grad superior. De aceea a se sfinți înseamnă a se umaniza și orice adevărată umanizare, e în același timp sfințire.

Sfințenia deplină, proția deplină, s-a realizat în Hristos. Iar prin aceasta și umanizarea în gradul suprem, în sensul în care am văzut-o la sfinți. Pentru că El s-a dăruit total lui Dumnezeu prin jertfa sa, dar s-a dăruit tot așa de total și nouă. Și se alif în această stare de dăruire totală până la sfîrșitul veacurilor, îndosebi prin Euharistie. În Hristos a coborât între noi fidelitatea interrealmică printr-o persoană divină, pentru ca să devină proprie și unii om față de Dumnezeu și ca Dumnezeu să ne-o arate și nouă și să ne comunice puterea ei, pentru ca și noi să ne-o însușim în amindouă direcțiile. Pentru aceasta ipostasul divin al fidelității desăvârșite eterne a devenit și ipostas al umanității, sau și ipostas uman al acestei fidelități.

În Hristos e sursa puterii de fidelitate sau de legătură în puritate desăvârșită, sau de sfințenie, a noastră față de Dumnezeu și de semenii noștri. El ne transmite această putere prin Duhul Său cel Sfînt, care din Treime s-a coborât și în El ca om. În jertfa lui e puterea jertfei noastre, în proția Lui, puterea preoției noastre. «Dat fiindcă omul nu e decît în măsura în care se abandonează (se sfințește, am zice noi), întruparea lui Dumnezeu se prezintă ca supremul și unicul caz al desăvîrșirii esențiale a realității umane».

El e nu numai sfințenia supremă în forma umană, ci și omul pentru noi în gradul suprem. Dacă sfințul e un om pentru oameni, întrucît e în primul rînd un om pentru Dumnezeu, Hristos e omul pentru oameni în gradul suprem, dar e aceasta nu pentru ca noi să profităm în mod pasiv de sfințenia lui ca în învățătura protestantă, ci pentru ca să dobîndim și noi sfințenia sau fidelitatea activă față de Dumnezeu și față de semenii noștri.

Sfîntul Chiril de Alexandria a pus în relief, în opera sa, «Închinare în Duh și adevăr», faptul că noi nu putem deveni sfinți decît în Hristos, întrucît El ne la în Sine, în jertfa Sa adușă lui Dumnezeu, întrucît ne însușim același act și aceeași stare de jertfă, sau de autotranscendere, sau de fidelitate totală față de Dumnezeu, în care se află El însuși.

Dumnezeu, cu sfințenia Sa, la forma umană a ei, pentru ca să ne facă și pe noi sfinți sau fidel Sineși, dar și întru noi, ca să ne umanizeze cu adevărat. Sfințenia e sensibilizarea desăvârșită a relației între ființa umană și Dumnezeu și între noi în-

9. Karl Rahner, *Considérations générales sur la Christologie*, în «Problemes actuels de christologie. Travaux du Symposium de l'Arbresle», 1961, recueillis par E. Bousse et J. J. Latour, Paris, Desclée, 1965, p. 21-22.

șine, ca o limitare a supramei delicatețe dintre persoanele Sfintei Treimi, ca o împărțire din ea.

Dumnezeu vrea ca toată lumea să se umple de sfinți, devenind cer nou și pământ nou, în care locuiește dreptatea, sau sfințenia, sau sfințenia, prin extensivitatea ei din Sfânta Treime.

Criza actuală a occidentalului creștin se explică, credem, prin faptul că acest creștinism a pierdut capacitatea revelației sacralului. După ce romano-catolicismul a conceput sacralitatea Bisericii ca un factor de putere lumescă față de oameni și față de lume, ca un factor de distanță și de superioritate, iar Protestantismul, obsedat de acest înțeles al sacralului, l-a respins cu totul, afirmând cu pasiune păcătoșenia și egolitatea iremediabilă a tot ce e manifestare umană, fie ea cit de bisericăscă. — azi acest creștinism caută să înăduie instrăinarea lumii față de el, ca răspuns la distanța Bisericii sau la egolismul vieții creștine, prin accentuarea comuniunii, dintre creștini și chiar dintre creștin și necreștin. Dar prin această creștinismul occidental rămâne tot în planul pur lumesc, neputând oferi lumii categoria sacralului, ce ceva deosebit de ea și capabil s-o îmbogățească cu ceva ce n-are ea și să răspundă la o altă necesitate a ei. Proceși din occident nu mai au curajul să poarte halpa preotească, spunând că trebuie să se comporte ca niște oameni între oameni, căci alfel apar lumii ca niște figuri mobile de muzeu. Bisericile lor au devenit ca niște case obișnuite, Liturgia lor a pierdut aproape orice element sacru, promovind numai aspectul comunului. Creștinismul occidental vrea să se secularizeze, devenind într-un totu asemenea lumii, ducând până la capăt o tendință care a fost de altfel totdeauna proprie acestui creștinism. Dar prin această secularizare lumea sântă și mai mult inutilitatea acestui creștinism, sau o inutilitate de natura altor instituții și activități lumesci.

Ortodoxia n-a parcurs acest drum al secularizării, cel puțin în Liturgia. În slujbele, în tradițiile ei, căci teologia și comportarea slujitorilor ei se resimt de multe ori de influența occidentală secularizantă, de un complex de inferioritate față de creștinismul occidental, care ar fi, chipurile, cuik și modern, față de ortodoxia «înepotolată».

Credincioșii, mai mult decât slujitorii bisericesti, trăind ortodoxia nediminuată în Liturgia și în slujbele ei, a părăsit experiența sacralului și prin aceasta Biserica îi satisface sau le satisface o necesitate, pe care nu le-o poate satisface nimeni și de aceea nu asistăm în ortodoxie la criza din creștinismul occidental, la contestarea Bisericii de către credincioși.

Experiența sacralului este identică cu experiența eshatologică a Ierusalimului celuilalt plan în planul lumii. Liturgia are caracter eshatologic. Credincioșii trăiesc în cadrul ei, cu anticipare, înălțarea înaintea judecării din urmă, pregătirea vieții vesnice, înșurubarea prezenței divine în planul vieții pământești; preotul poate purta răsă, căci prin această nu apare ca o figură de muzeu, ci ca o prezență care amintește oamenilor eshatologicul, faptul că viața pământească nu e totul și nu e ultima. Și lucrul acesta apare credincioșilor ca o îmbogățire de experiență, ca o bucurie că peste viața pământească, uneori apăsătoare de grele probleme și nu fără o oarecare monotomie, li se deschide perspectiva unei alte vieți superioare. Iar această le dă o putere sporită în suportarea greutății vieții terestre, în împlinirea într-un mod conștient și stăruitor a îndatoririlor legate de ea și în purtarea luptei pentru bine, știind că de

aceasta depinde viața lor de fericire veșnică. Prezența sacralului dă astfel un sens vieții acestora.

Prin sacral păstrat de ortodoxie, lumea se transfigurează, credincioșii fac eforturi spre sfințenie și, astfel, prin ei se transmite credincioșilor o putere și pentru viața pământească, pentru realizarea adevăratei comuniuni și a păcii între oameni.

Numele în experiența sacralului, filia umană, împingându-se de prezența eficace a lui Dumnezeu, împingându-se de categoria sacralului, cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu. «Urmăriți pacea cu toții, și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu» (Evrei XII, 14). În felul acesta, cel ce se află în sfințenie, se află în adevăr, în cunoașterea adevărată, prin experiență, a lui Dumnezeu. «Sfințiște-i pe ei în adevărul Tău» (Ioan X, 36). Sfințenia lui Dumnezeu ne-a devenit cu adevărat accesibilă, ca o modalitate de viață umană superioară, în Hristos. «Eu mă sfințesc pe Mine pentru ei, ca să fie și ei sfințiți în adevăr» (Ioan XVIII, 19). Căci nimeni nu a fost sânt ca Iisus Hristos și prin nimeni nu ni se comunică sfințenia cu prin El. «Cel ce se va naște din Tine, sfinți se va chema» (Luca I, 35). «Știu cine ești, sfântul lui Dumnezeu» (Marcu I, 24; Ioan VI, 29).

5. — În nici o însușire a lui Dumnezeu nu se vede mai clar unitatea paradoxală între înălțimea și coborârea lui, ca în iubire. Împlicarea acestor două aspecte e așa de totală, că nu se poate spune că sânt două, ci că în coborâre se găsește înălțimea și viceversa. Se poate spune că iubirea e chenoză prin excelență și măreție prin excelență, tocmai întruțit e chenoza. Ca atare ea explică unitatea paradoxală între înălțimea și coborârea lui Dumnezeu în toate celelalte însușiri. În toate se manifestă iubirea. E greu de găsit iubirea goală de orice alt conținut, de orice altă însușire, de orice alt dar ce ni se dă prin celelalte. Înșușiri. Dar tot așa de greu e de înțeles vreo altă însușire a lui Dumnezeu, fără iubirea care le explică, le însuflețește și le umple pe toate. Totuși se poate vorbi și de iubirea ca atare.

Iubirea coborâtore la noi își are și ea baza în relațiile eterne ale persoanelor treimice. Iubirea implică un iubitor și un iubit, sau mai bine-zis, când iubirea e deplină, e relația între doi sau mai mulți, din care fiecare e și iubitor și iubit. De aceea iubirea perfectă înseamnă reciprocitatea perfectă de iubire între două sau mai multe persoane.

Karl Barth spune că însăși existența lui Dumnezeu este iubire¹⁰. Mai precis, a spune că Dumnezeu există, înseamnă a spune că este iubitor și iubit. Nu se poate merge dincolo de iubire pentru a găsi o existență superioară, fără iubire. Nu se poate merge dincolo de persoana iubitoare și iubită, așadar și de relația între două sau mai multe persoane, pentru a găsi existența perfectă și sensul ei. Deci nu se poate merge dincolo de Sfânta Treime pentru a găsi o existență superioară. Existența prin excelență, existența ca izvor pentru orice existență, este actul de iubire nesfârșită, absolută și îneputabilă, între persoanele divine. Nu se pot cugeta persoane perfecte fără actual desăvârșit și etern al iubirii, nici actual iubirii fără persoane, așa cum în fizică nu se poate cugeta energie fără corpuscul, sau corpuscul fără energie. În sensul acesta, pe planul existenței supreme sau divine a exista înseamnă a iubi (și a fi iubit) iar a iubi (și a fi iubit) înseamnă a exista. Ontologic și spiritual colindă. Existența fără iubire înseamnă existență uscată, nedepălină. Aceasta poate avea loc numai pe planurile inferioare, create. Iar iubirea se obține de la Dumnezeu,

¹⁰ K. Barth, *Doctrina II/1*, 1955, p. 318.

