

TEOFANIA BOTEZULUI CA MANIFESTARE A SLAVEI. DE LA HAINELE DE PIELE, LA HRISTOMORFIZAREA BAPTISMALĂ

Pr. lect. dr. Nichifor TĂNASE

Dacă Euharistia este epifania Bisericii, Botezul oferă fundamentul, începutul și continuitatea vieții creștinului ca membru al noului Israel. Așa cum notează Sfântul Apostol Pavel în Romani 6, 14, prin cufundarea baptismală creștinul e inițiat în moartea și Învierea lui Hristos. Aceasta este „îmbrăcarea” în Hristos, care îl face pe cel botezat moștenitor al lui Avraam (Gal. 3, 23-29).

Corintenii sunt comparați de Pavel cu israeliții care beau în pustie din Piatra-Hristos (I Cor. 10, 1-5), iar ulterior va exista o explicație patristică a crucii și botezului, ca împlinire a evenimentelor exodului. Dăruirea Duhului este, astfel, indisolubil legată de actul Botezului (cf. Fapte 2, 38-41).

Referințele la apă și la Duh sunt frecvente în Evanghelia a patra: renașterea din „apă și din Duh” (3, 6); „apa curgătoare” în lăuntrul celui ce o bea (4, 10); vindecarea paralticului de la scaldătoarea Vitezda, ce proclamă faptul că Fiul este Izvor de viață (5, 26); declarația lui Iisus: „De este cineva însetat, să vină la Mine și să bea”, la care evanghelistul adaugă: „El vorbea despre Duhul pe care aveau să-L primească cei ce cred întru El” (7, 37-39). Iar în capitolul 17, spune Alexander Golitzin, se vorbește despre sălășluirea reciprocă a Fiului în Tatăl, și a Acestora în credincioși: „Această sălășluire sau prezență în interiorul credinciosului nu este nimic altceva decât Slava (*dóxa*) împărtășită de Tatăl și de Fiul «încă înainte de întemeierea lumii» (17, 5 și 22-24). Această Slavă este legată în mod limpede de Duhul pe care Hristos Cel Înviat Îl suflă asupra ucenicilor Săi, în Ioan 20, 22, Duh pe Care credincioșii sunt chemați, la rândul lor, să-L dobândească prin Taina Botezului: renașterea «din apă și din Duh» (3, 5)¹.

¹Ierom. Alexander Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Editura Deisis, Sibiu 1998, pp. 41-43.

Prin Botez, credinciosul devine el însuși, cel puțin în potență, „locul” Slavei. De aceea, fiecare credincios este chemat să devină, prin har, o teofanie. Așa cum reiese din relatările referitoare atât la Sinai, cât și la Schimbarea la Față, Slava însoțește manifestarea obiectivă a Divinității (prin elemente precum: lumina, focul, strălucirea lui Dumnezeu etc.). Aceeași Slavă e însă cunoscută și ca experiență interioară sau, altfel spus, Sinaiul, Sionul și Taborul sunt și realități interioare. Fiecare persoană poate deveni, astfel, templu al lui Dumnezeu, loc al sălășluirii Lui: „Nu știți că sunteți templul lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi (...) pentru că sfânt este trupul lui Dumnezeu, care sunteți voi” (I Cor. 3, 16-17). Pornind de la limbajul neotestamentar care aplică ideea Templului la Persoana Hristos, dar și la Biserică, în general, sau la creștin, în particular, A. Golitzin vorbește despre un „triplu sens al Templului”, de „dependență și legătură reciprocă – aproape o întrepătrundere sau perihoreză între cele trei «temple» și Templul cel unic”: „Vederea sau «experiența mistică» a lui Dumnezeu sau cel puțin potențialul ei așteaptă înlăuntrul credinciosului. Întregul țel al vieții creștine poate fi astfel descris ca aducerea la lumină – ba chiar ca «naștere» – a Slavei lui Dumnezeu în Hristos, dată deja ca sămânță credinciosului în Botez și hrănită prin Euharistie. (...) Liturghia și mistica nu sunt domenii clar separabile. Ambele sunt întemeiate pe «tainele» credinței creștine, mai cu seamă pe taina cea mare a lui Iisus din Nazaret dată în Botez, descoperită în anamneza comunitară a Euharistiei și descoperită – prin rugăciune și post – pe altarul inimii (s.n.)”².

1. Συγγέμεια („înrudirea”): ontologia iconică a omului dimensiunea antropologică a Botezului

Pentru a înțelege antropologia biblică, trebuie mai întâi să îndepărtăm dualismul grec clasic sau cartezian modern, în care sufletul și trupul apar ca două substanțe în luptă: „trupul este mormânt pentru suflet” (*soma – sema*). Trupul – *bâsâr*, *sarx* – desemnează ansamblul, complexul: trupul viu. Omul iese din mâinile lui Dumnezeu „suflet viu”, el nu *are* suflet, ci *este* suflet, el *este* trup; este *psyche*, *nefes*. Dacă dispăre sufletul, nu rămâne un trup, ci țărâna lumii, „țărâna în țărână se întoarce”. Pluralitatea ipostasurilor umane

² *Ibidem*, pp. 44-45.

nu vine de la așa-zisa cădere din lumea duhurilor în materie (idee gnostică) și mântuirea nu constă în eliberarea de materie, nici în reîntoarcerea la „Unul” neoplatonismului. *Pnevma, ruab, dubul, suflarea dumnezeiască* se instituie ca organ al comuniunii cu transcendentul. Se poate deci afirma că *pnevma* (duhul) îi dă omului marca originii lui cerești și deține premisele Împărăției. Omul *mărturisește că este străin pe pământ* (Evr. 11, 13), nădăjduind la cetatea cerească, *Homo viatore*, în „situația de trecere” spre Paștile viitor. Mai mult, el este acest Paști, *pesab* însemnând „trecere”³.

Cuvântul „suflare” și cuvântul „duh” (în grecește *pnoe* și *pneuma*) au aceeași origine și același înțeles. E vorba de același Duh, Care „Se purta pe deasupra apelor” (Fac. 1, 2). „Suflarea de viață”, pe care Dumnezeu a suflat-o în fața omului, era aceeași energie a Duhului Sfânt care a vitalizat apele în prima zi a creației. „Suflarea de viață” a fost legată de apă nu numai la începuturi. Chiar și astăzi ea este legată de apă, fiindcă aceeași energie a Duhului Sfânt se mișcă deasupra apelor Botezului și dă viață celui botezat. Suflarea de viață pe care Dumnezeu a suflat-o în fața omului nu a dat omului un suflet, ci a făcut din suflet, adică din viața lui, un suflet *viu*. Din energia Duhului Sfânt, omul a primit viața cea adevărată, un suflet viu, o existență veșnică. Suflarea de la Dumnezeu i-a fost dată omului în „față”, adică în „persoana” lui⁴.

Trupul este interior spiritului; de aceea se poate vorbi de o non-obiectivitate a trupului. Trupul este într-un mod particular interior spiritului, participând prin aceasta la viața spiritului, depășind planul biologic și fizico-chimic. Participant la spirit ca subiect, trupul nu poate fi definit ca un obiect pur și simplu. Trupul omului nu e numai materie sau numai raționalitate plasticizată ca obiect, ci *materie subiectivizată*, participând la spirit ca subiect. Există o non-obiectivitate parțială a trupului. Într-un fel, și sufletul se formează prin trup sau primește o pecete a lui⁵.

³ Paul Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Editura Christiana, București 2004, pp. 47-49.

⁴ Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 55-56 și 65.

⁵ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol. 1, EIBMBOR, București, 1996, pp. 252-253.

Sufletul și trupul încep să existe deodată. Sufletul nu începe să existe prin creație (care e și chemare) înainte de a începe să se formeze trupul său individual adecvat, așa cum trupul nu începe să se formeze de la sine sau printr-un proces anterior, ci are de la început în sine sufletul, ca factor deosebit de natura lui. De aceea, formarea trupului e considerată în Geneză un act creator special al lui Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că omul e constituit de la început din suflet și trup, pentru că el este de la început ipostasul-om, constituit din amândouă. Nici o parte a ipostasului-om nu vine la existență mai târziu, căci aceasta le-ar transforma pe amândouă când s-ar uni, iar omul n-ar fi om înainte de unirea lor. Sfântul Simeon Noul Teolog atrage atenția că, la formarea Evei din coasta lui Adam, Dumnezeu nu a mai suflat în ea „suflare de viață”, căci ea a fost luată nu din trupul neînsuflețit al lui Adam, ci „din coasta însuflețită”⁶. În fața origenismului, Sfântul Maxim Mărturisitorul a dezvoltat învățătura despre relația de coexistență, *sympbya*, dintre suflet și trup. Natura umană este așadar sintetică – *synthesis*. Este vorba de două *synthesis*-uri: una ipostatică, cu referire la Persoana lui Hristos, și una ontologică, în legătură cu persoana umană⁷.

Kerigma antropologică a Sfinților Părinți ai Bisericii proclamă chipul ca nefiind o idee organizatoare sau instrumentală, ci însuși principiul constitutiv al ființei umane⁸. Acest chip este Hristos, Arhetipul divino-uman. Hristos „Pecetea Tatălui”, Hristos *Ecce homo* unește în El chipul lui Dumnezeu și chipul Omului. Astfel, Dumnezeu Se întrupează în icoana Lui vie: Dumnezeu nu este smuls din locul Său firesc, omul este fața omenească a lui Dumnezeu. Chipul are funcția profetică a Înaintemergătorului, care așteaptă și cheamă Întruparea. Chipul manifestă dorința lui Dumnezeu de a fi om. În Hristos, Dumnezeu și omul se privesc ca într-o oglindă și se recunosc. Omul este din *genos*, de neam dumnezeiesc; chipul îl

⁶ *Ibidem*, pp. 260-264.

⁷ Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană*, Editura Paralela 45, Brașov, 2000, pp. 142-144.

⁸ Paul Evdochimov, *op. cit.*, pp. 68-69. Sfântul Atanasie dezvoltă afirmațiile Sfântului Irineu: „Dumnezeu devine om pentru ca omul să devină Dumnezeu”. Această adevărată regulă de aur a Patristicii răsăritene determină în întregime antropologia.

predestinează la *theosis*. Este tinderea icoanei spre originalul ei, a chipului spre „arhetipul” său⁹.

După V. Lossky, omul este *λογικός*, „după chipul” Logosului. Karl Barth declară că învățătura Părinților Bisericii despre „chipul lui Dumnezeu” a fost complet inventată, fără nici o bază scripturistică. Emile Brunner este mai puțin categoric; el constată că doctrina despre *Imago Dei* nu joacă un rol important în Biblie. Lehman și Nygren spun că tema chipului lui Dumnezeu este străină Revelației: este un adaos grecesc datorat asociațiilor platoniciene și stoice, prezente deja în termenii *εἰκόν* și *ὁμοίωσις* din traducerea Septuagintei¹⁰. „Teologia”, în sens propriu, așa cum o vor înțelege Părinții Bisericii, rămâne închisă lui Israel înainte de Întruparea Cuvântului. Ceea ce este permis grecilor este interzis evreilor. Sfântul Pavel numește pe Fiul „Chipul Dumnezeului cel nevăzut” (Col. 1, 15). În cadrul unei teognozii elenistice, această expresie ar implica un raport al chipului cu arhetipul: întrucât el face cunoscut primul ipostas, recunoscut în el însuși, Logosul este chipul ei. Ar fi un raport de asemănare bazat pe o participare naturală de la inferior, la superior. Ar fi deci o neidentitate de natură, care nu ar fi mai puțin decât o înrudire, o *συγγένεια*. Aceasta vrea să spună că ar fi posibilă o reducere de nivel a lui Dumnezeu-chip, la cel de Dumnezeu-

⁹ *Ibidem*, pp. 69-72 și 76-79. Omul este creat *betsalemmu kidemoutenu*, după chipul și asemănarea. Pentru geniul ebraic, mereu foarte concret, *tselem*, chipul, are sensul cel mai puternic. Interzicerea de a se face chipuri cioplite se explică prin semnificația dinamică a chipului: el face loc prezenței reale a celui pe care îl reprezintă. De asemenea, trebuie să menționăm și termenul ebraic *tsemach*, sâmbânță, germene. Împărăția este deschiderea germeului paradiziac, oprit în creșterea lui prin patologia căderii. Mesia e numit *tsemach*, și noțiunea însăși de *messiah* reiese din deplinătate: Creația cere Întruparea, și aceasta se desăvârșește în Parusie și în Împărăție. Lumea este creată cu timpul, ceea ce vrea să spună că este „neterminată”, că este în „germene”. Axioma revelației biblice învață despre coincidența finală dintre *in arbe* și *in principio*, dintre proiectul inițial și *telos*-ul sau împlinirea lui. Originii, capătului inițial: „fiii Celui Preaînalt” (Ps. 82, 6), îi corespunde capătul final: „dumnezei sunteți” (In. 10, 34). De la pomul vieții, trecând prin Euharistie, ne îndreptăm „spre masa fără vâl” a Împărăției. Chipul, fundament obiectiv, prin structura lui dinamică, cheamă asemănarea subiectivă, personală. Germenele – „a fi creat după Chipul” – duce la înflorirea sa în „existența după Chipul”. Lui „Dumnezeu este iubire” îi corespunde „iubesc, deci sunt” al omului.

¹⁰ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 125-127.

arhetip. Însă Logosul creștinilor este chipul consubstanțial cu Tatăl. Acest raport de la chip la ceea ce el manifestă nu va mai putea fi conceput ca participare (*μέθεξις*) sau o înrudire (*συγγένεια*), căci este vorba de o identitate naturală¹¹. Pentru Grigorie de Nazianz, numele „Logos” s-ar aplica Fiului, pentru că „El este în raport cu Tatăl, ca definiția față de ceea ce este definit. Fiindcă *logos* înseamnă și definiție... Fiul este deci o declarație scurtă și clară a naturii Tatălui, căci orice ființă născută este o definiție mută a născătorului ei” (*Or. XXX*, par. 20). Fiul este „chip natural” *εἰκὼν φυσικῆ*¹².

Sfinții Părinți au prelungit linia de mai sus a lui Pavel, legând tema paulină „Hristos – Chipul lui Dumnezeu”, cu tema din Geneză „omul – după chipul lui Dumnezeu”. A devenit clară distincția că omul este chipul lui Hristos, adică omul este chip al Chipului. Omul reprezintă existența creată, care „a primit poruncă să devină Dumnezeu” (Sfântul Vasile cel Mare). Măreția lui nu se află pur și simplu în faptul că este un „microcosmos”, ci în acela că este chemat să devină o „Biserică tainică”, un cosmos mare și nou în cel mic și vechi (*Ambigua*)¹³. Devine limpede că esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul) pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde. Modelul/arhetipul reprezintă conținutul ontologic al „chipului”. Ontologia omului este iconică. Devine limpede atracția pe care o exercită în mod interior asupra omului Arhetipul („atrăgându-și la sine ceea ce e conatural cu el, prin puterea sădită în mod natural”). Arhetipul omului nu este, deci, pur și simplu Logosul, ci Logosul întrupat. „Omul merge spre Hristos nu numai pentru dumnezeirea Lui, care e țelul a toate, ci și din pricina celeilalte naturi a lui” (N. Cabasila). „Așadar, creația omului după chipul lui Dumnezeu, Care l-a plăsmuit, s-a făcut dintru început pentru El/Hristos, ca să poată cuprinde cândva Arhetipul” (Sfântul Grigorie Palama). Plăsmuirea „după chip” reprezintă pentru om însăși posibilitatea și însuși scopul de a sluji activ la Întruparea Logosului¹⁴.

¹¹ *Ibidem*, pp. 134-135.

¹² *Ibidem*, p. 136.

¹³ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 68.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 75-78. Hristos nu este o întâmplare, un accident în istorie (*O, felix culpa!*). Sfântul Maxim e clar atunci când învață că scopul lumii a fost și este unirea după ipostas cu Dumnezeu, precizând că s-a schimbat doar modul de realizare a

Pentru Părintele Stăniloae, chipul lui Dumnezeu e văzut ca înrudire și relație specială a omului cu Dumnezeu. Chipul e văzut într-o participare la Sfânta Treime, ținând de suflet, mintal și rațional, și har, ca energie necreată a Duhului Sfânt sau ca activă comuniune cu Dumnezeu. Suflarea divină indică un mod de creație, în virtutea căruia spiritul uman e intim legat de har. Sufletul primește în același timp viața și harul. Prin suflarea lui Dumnezeu, apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care e chipul lui Dumnezeu, căci acest *tu* poate să spună și el *eu* și-i poate spune și el lui Dumnezeu *Tu*. Dumnezeu își dă din nimic un partener al dialogului, dar într-un organism biologic. Sfântul Grigorie de Nyssa leagă participarea de înrudire: „Căci pentru a participa la Dumnezeu, este indispensabil să posede în ființa sa ceva ce corespunde Celui participat”. „Iubesc, deci sunt om”. Chipul e un „dar” și o „misiune” (*Gabe und Aufgabe*). Înainte de toate, trebuie înlăturată orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu e așezat în noi ca o parte a ființei noastre, ci totalitatea ființei umane e creată, sculptată „după chipul”. Aceasta este tensiunea icoanei spre original. În chip e implicată ca poruncă dumnezeiască tensiunea omului spre îndumnezeire. „Omul este o creatură care a primit porunca să devină dumnezeu”. Un chip fără asemănare e un chip redus la pasivitate, la pasivitatea activării potențelor sale¹⁵.

Chipul lui Dumnezeu în noi este misterul negrăit al ființei noastre, trăit în comuniune și legat de Sfânta Treime. Vișeslavțev vorbește despre un apofatism antropologic, care e un chip al apofatismului divin. Precum din Dumnezeu cunoaștem numai energiile Lui necreate,

acestui scop. Chiar și înainte de cădere, omul exista pentru Hristos, ceea ce înseamnă că avea și atunci, cu toate că nu păcătuse, nevoia de mântuire, de vreme ce era nedesăvârșit și neîmplinit, „prunc”. Învățătura aceasta constituie nucleul teologiei Sfântului Irineu. Natura umană, neprimind încă ipostasul Logosului, era oarecum fără ipostas real, îi lipsea faptul „de a fi ipostaziată după Hristos” (Cabasila). Nașterea lui Dumnezeu-Cuvântul și iconomia Lui în trup nu se epuizează în răscumpărare, izbăvindu-l de consecințele păcatului, ci și pozitiv, întregind existența lui iconică dinainte de cădere. Mântuirea omului e ceva mai larg decât răscumpărarea, ea coincide cu îndumnezeirea. Dumnezeu nu este pentru om un „principiu” exterior, ci în mod real și adevărat principiul și țelul lui ontologic. Omul este alcătuit teologic, teocentric. *Ibidem*, pp. 78-81.

¹⁵ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. 1, EIBMBOR, București, 1996, pp. 268-269, 271.

așa și din om cunoaștem numai energiile umane: „Precum există o teologie negativă, care îndreaptă spre misterul Dumnezeirii, așa există și o antropologie negativă, care îndreaptă spre misterul omului”. Omul, ca un chip special al Cuvântului, se cere dezvoltat prin Duhul Lui. Omul e văzut și ca un chip al Logosului divin și, ca atare, „după chipul” Tatălui. Prin întrupare, Hristos a ridicat în om chipul dumnezeiesc la deplina actualitate. Oamenii actualizează chipul lor prin înaintarea în cunoașterea rațiunilor lor preexistente în Dumnezeu¹⁶.

Sufletul și harul constituiau o unitate de viață, și aceasta era chipul întreg al naturii umane. Pierderea ulterioară a harului a fost o slăbire a firii, o pierdere a „formei dumnezeiești” a ei.

J. Daniélou, în *Platonisme et théologie mystique*, spune că *εἰκών*, la Platon, desemna lumea sensibilă, în raport cu cea inteligibilă, pe când la Filon indică „realitatea participării”. La Grigorie de Nyssa, el desemnează o veritabilă comunitate de natură, dar și „o similitudine deplină cu modelul său (*αρχετύπον*)”. Și „prin harul deiform conservă în sine chipul.”¹⁷ Pentru O. Clement, faptul că omul este „după chipul lui Dumnezeu” înseamnă că „se înrădăcinează în infinit, este unic, irepetabil și, îndrăznesc să spun, «inclinabil»”¹⁸.

În concluzie, putem afirma că Sfinții Părinți fundamentează învățătura despre om pe calitatea sa de „chip” al lui Dumnezeu (datul ontologic) spre asemănare (deodată modul de ființare al chipului și finalitatea existenței umane), prin trupul și sufletul său. Ortodoxia înțelege firea ca o realitate ce crește în ambianța divină, prin libertate. Astfel, natura umană nu există ca dat determinat, ci ca o afirmare neconținută, ca o tensiune voluntară într-o persoană. „Cosmologia și antropologia Bisericii de Răsărit au un caracter dinamic, care exclude orice juxtapunere între natură și har: acestea se întrepătrund, una există în cealaltă.”¹⁹ Astfel, „Antropologia ortodoxă nu este morală, ci ontologică, ea este ontologia îndumnezeirii... (ea vizează)

¹⁶ *Ibidem*, p. 280.

¹⁷ D. Stăniloae, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în „Ortodoxia”, anul 1956, nr. 3 (iul.-sept.), p. 324.

¹⁸ Olivier Clement, *Viața din inima morții*, Editura Pandora, Târgoviște, 2001, p. 118.

¹⁹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1991, p. 154.

transformarea lăuntrică a lumii în Împărăție și luminarea sa progresivă, prin energiile divine”²⁰. În viziunea autentic personalistă, spune părintele Ioan I. Ică jr., „ontologia e în mod fundamental donologie, mai exact onto-donologie... Adevărata «personologie» deci nu contrazice, nu distruge ce asumă și desăvârșește «ontologia»”²¹.

2. Haina de lumină a harului, „hainele de piele” și haina Botezului

Sfinții Părinți, comparând viața primordială a omului cu viața în Hristos și deosebind între chipul lui Dumnezeu pe care-l avea omul în sine de la început și asemănarea cu Dumnezeu, la care trebuie să ajungă, afirmă că viața omului în Hristos nu e numai o restabilire a lui în dreptatea originară, ci e cu mult superioară aceleia, e stadiul final la care trebuia să ajungă omul dinainte de cădere²². Starea primordială consta într-o contemplare oarecum intuitivă a prezenței divine. Sfântul Vasile cel Mare spune: „Chipul lui Dumnezeu este principiul și rădăcina binelui, sădită în firea mea”. Astfel, asemănarea „este în potență (*δυνάμει*) însuși chipul, iar în act (*ἐνεργείᾳ*) e alipirea de virtute, săvârșirea binelui”. Sfântul Grigorie de Nyssa afirma: „Primul (chipul, n.n.) îl avem prin creație, a doua (asemănarea, n.n.) o dobândim prin voință. Deci ceea ce e după voință există în noi potențial (*δυνάμει ἡμῶν ἐνυπάρχει*), dar ne-o însușim prin lucrare (*ἐνέργεια δὲ ἑαυτοῖς ἐπάγομεν*)”. Omul a primit de la Dumnezeu chipul ca dar (*Gabe*), iar asemănarea i s-a fixat ca misiune (*Aufgabe*), ca o datorie (*Seinsollendes*). Acesta e sensul dinamic, sensul de devenire a chipului. E propriu Teologiei ortodoxe – în comparație cu catolicismul și protestantismul – că deosebește între chip și asemănare și prin aceasta acordă un caracter dinamic Antropologiei²³.

²⁰ Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, București, 1996, p. 103.

²¹ Ioan I. Ică jr., *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, în „Prinos de cinstire”, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, p. 378.

²² D. Stăniloae, *Starea primordială...*, p. 336. De la puțința trupului de a muri (*posse non mori*) ar fi ajuns la neputința de a muri (*non posse mori*) și, peste tot, de la nestrăciunea ca posibilitate, ar fi ajuns la nestrăciunea ca stare neschimabilă.

²³ *Ibidem*, pp. 336-337

Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă: „Chipul este ființa ontologică și substanțială a omului și înseamnă mintea (*νοῦς*); iar asemănarea este misiunea etică și înseamnă, așadar, virtutea”. Termenul *ὁμοίωσις* desemnează efortul de realizare a lui *εικόν*, și nu are un obiect diferit (J. Danielou). Într-un fel, harul dumnezeiesc ține de natura omului. Viața după fire nu este posibilă decât prin ajutorul harului. Viața aceasta se deosebește totuși de viața mai presus de fire, prin aceea că ultima începe abia după ce firea, cu ajutorul harului, a depășit toate posibilitățile ei, după ce omul a intrat în faza îndumnezeirii după har. Viața după fire e viața după chip și asemănare, până la pragul îndumnezeirii. Viața deviată de la fire e viața cu chipul urât, dar nu s-a pierdut. Viața mai presus de fire e viața devenită neschimbabilă în bine și în nemurire, viața în care omul cunoaște ca Dumnezeu²⁴.

Nu există poziția neutră a unei naturi pure (sau a unei libertăți pure), o realizare a ei în limitele ei, cu puterile exclusive ale ei, cum învață catolicismul. Nu se poate face separație între natură și ajutorul lui Dumnezeu, fără ca omul să nu cadă sub natură. Așadar, o libertate ruptă de fire e o libertate contrară ei înseși. Căci firea nu e în afară de libertate, cum socotește un Sartre și chiar un Berdiaev, ci în libertatea însăși. Libertatea nu constituie un ipostas propriu, ci e puterea unei ființe raționale²⁵.

Gustarea din pomul oprit a protopărinților indică însă o alipire dezordonată, în afară de limitele îngăduite de Dumnezeu, de cele materiale, o cufundare exclusivă a omului în ele. După Sfântul

²⁴ *Ibidem*, pp. 337-343. Chipul are un sens ontologic, considerat ca un dar inalienabil sădit în om de Dumnezeu, dar exprimă și o dependență ontologică originară. Chiar după cădere, noi avem chipul lui Dumnezeu în mai mare grad, ca îngerii, dar după asemănare suntem mai prejos de ei. Chipul și asemănarea nu pot fi separate. Ținând seama de acestea, putem spune că Adam, înainte de cădere, avea chipul dumnezeiesc în normalitatea tendințelor și intențiilor sale, dar nu în starea desfășurată și consolidată a acestor tendințe. Dreptatea originară redă tocmai această normală funcționare a chipului, acest început al asemănării. Ea nu era un *donum superadditum*, ceva suprapus naturii umane sau chipului dumnezeiesc în om, cum spune doctrina catolică; nu era ceva dat omului de Dumnezeu printr-o a doua creație. Ea era emanația naturii sale. Dar, în același timp, ea se datora și legăturii cu Dumnezeu prin har.

²⁵ *Ibidem*, pp. 343-348.

Maxim Mărturisitorul, pomul vieții reprezintă „minte sufletului, în care își are sediul înțelepciunea, iar pomul cunoștinței binelui și răului e simțirea trupului, în care e vădit că se află mișcarea nerațională” (*Răsp. către Tal.*, 43)²⁶. După explicația aceasta, răul ar consta într-o predominare a simțualității asupra spiritului. Dar „iraționalitatea simțirii”, despre care vorbește Sfântul Maxim, nu înseamnă lipsa rațiunii din simțire, ci o rațiune subordonată simțirii, o „amestecare a întregii puteri cugetătoare în simțire”. Așa-numita simțualitate e ea însăși o modalitate a spiritului. Omul abdică prin spirit de la spiritul său, căci spiritul însuși abdică de la demnitatea sa de conducător. Căci omul e spiritual chiar și în abdicarea de la spirit. Sfântul Maxim Mărturisitorul tâlmăcește pomul acesta drept întreaga creație. Căderea a fost, totodată, un act spiritual. Pe om l-a ispitit, pe lângă perspectiva unei plăceri simțuale, perspectiva mincinoasă a îndumnezeirii sale, a totalei independențe de Dumnezeu. Gustând din pom, protopărinții au simțit amândouă aceste lucruri: plăcerea sensibilă și experiența unui act de independență față de Dumnezeu, de îndumnezeire. Căutarea plăcerii sensibile în fapte e îndumnezeirea fapturii, e trăirea unei nepăsări de Dumnezeu în această gustare.

Păcatul e deodată simțual-spiritual. Astfel, păcatul e în același timp desprinderea omului de Dumnezeu și o dezordine în firea lui. Păcatul constă dintr-o simțualizare a spiritului. Pe când în Apus, urmându-se lui Aristotel, spiritul conceput mai mult pasiv, „e excitat din afară”, prin fenomene, și se realizează prin simțuri, prin aceasta dobândindu-se cunoașterea și înfăptuindu-se sudura între suflet și corp, sufletul nefiind „în contact imediat cu lumea suprasensibilă”, în Răsărit, „spiritul (*νοῦς*) e orientat din naștere spre contemplarea (*θεωρία*) luminii necreate” și tocmai datorită acestei lucrări a lui este unificatorul puterilor și funcțiunilor naturii umane și ale acesteia cu Dumnezeu, revărsând o lumină de sus peste lucrurile sesizate de simțuri. „Pentru ca *νοῦς* – numit de greci, semnificativ, *conducătorul* (*ἡγουμενικόν*) – să poată conduce omul la fericire, trebuie mai întâi ca *psyche* să asigure legătura lui cu corpul. Acesta va fi deci

²⁶ D. Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în „Ortodoxia” nr. 1, 1957, pp. 4-5.

mediatorul între spiritul pur și puterile somatice, pentru că în el se încarnează *voûç*, pentru a sublima sau a transforma sensibilul.”²⁷

În ceea ce privește ființa păcatului și urmările lui, este o deosebire între actul însuși și starea produsă de el. Ceea ce moștenim noi nu este actul însuși, ci starea rămasă în protopărinți, de pe urma lui. Aspectele acestei păcătoșenii rămasă în natura umană:

1. Pierderea harului (sau autonomizarea omului față de Dumnezeu). Privățiunea de har a omului căzut nu e numai o urmare a păcatului, produsă de Dumnezeu, ci și un aspect al păcatului însuși. Am putea spune că actul însuși al căderii s-a putut săvârși pentru că omul începuse să fie părăsit de har și a fost părăsit de tot când a întins mâna după fructul oprit.

2. Dar pierderea harului a produs și o modificare ontologică în firea umană, care s-a arătat în:

a) Pierderea armoniei lăuntrice între spirit și simțualitate. În aceasta se arată slăbirea chipului dumnezeiesc în om. Se manifestă în întunecarea minții, în slăbirea voinței și în apariția așa-numitei concupiscente, care e o exagerată poftă a omului după cele sensibile.

b) De aici s-a născut și alipirea la lume, dependența de ea, îndumnezeirea ei. Lumea a pierdut tot mai deplin pentru el caracterul de simbol transparent al transcendenței.

c) Iubirea egoistă de sine a omului (*φιλαυτία*). Întunecarea caracterului de persoană, ca factor de relație iubitoare.

d) Toată această starea a omului se numește moarte sufletească. Moartea sufletului constă într-o insensibilitate pentru cele înrudite cu el, pentru bine și pentru Dumnezeu. Și precum trupul e mort fără suflet, așa sufletul e mort fără har sau fără Duhul vieții²⁸.

E greu de înțeles cum se simțualizează spiritul, cum devine „numai trup” (Gen. 6, 3; Ioan 3, 6). E un fenomen opus spiritualizării, îndumnezeirii trupului, prin care primește calități și energii duhovnicești.

²⁷ M. Lot-Borodine, *L'Antropologie theocentrique de l'Orien chrétien comme base de son expérience spirituelle*, Irénikon, 1/39. *Ibidem*, pp. 5-14. Păcatul primilor oameni, departe de a însemna că această autonomizare n-a afectat și spiritul însuși în viața lui – cum consideră Apusul –, implică atragerea spiritului de la contemplarea lui Dumnezeu și împiedicarea lui de la rolul de unificator al tuturor puterilor umane, ceea ce înseamnă o slăbire a spiritului.

²⁸ *Ibidem*, pp. 14-17.

Când Sfântul Apostol Pavel spune: „nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl fac”, arată că eul însuși și-a însușit tendința străină lui. Însușindu-și tendința străină, nu e înăbușită cu totul în el nici cea proprie lui, ci e făcută numai ineficace. În „eu” sunt prezente două voinți: voirea spiritului și voirea cărnii, dar de fiecare dată una capătă o predominare asupra celeilalte²⁹.

„Hainele de piele” au fost adăugate omului după cădere și nu reprezintă un element constitutiv, natural lui. De asemenea, hainele de piele nu reprezintă trupul omului. Ele reprezintă mortalitatea biologică (*nekrotes*), privită ca o a doua natură, a omului de după cădere. Nu e vorba de moarte (*thanatos*), ci de mortalitate (*nekrotes*), de o nouă stare în care se găsește omul, de o viață în moarte (*mia en thanato zoe*). Omul nu mai are, ca înainte, viața ca o caracteristică a lui, nu mai există datorită vieții care țâșnește în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea. Ceea ce există în mod principal acum este moartea, viața s-a schimbat în supraviețuire (*epibiose*). Sfântul Maxim îl vede pe omul cel dintâi creat grăbindu-se să creeze în mod tehnic însușirile lui Dumnezeu, să creeze în el în mod autonom, „fără Dumnezeu, înainte de Dumnezeu și nu după Dumnezeu”, ceea ce e o caracteristică exclusivă a lui Dumnezeu: viața în sine.

Așadar, mortalitatea, absența vieții, trăită de suflete ca absență a sensului, viața „umedă și dizolvată” sau „răcită” este prima dimensiune a hainelor de piele³⁰. Înainte de a fi îmbrăcat „hainele de piele”, omul purta un veșmânt „țesut de Dumnezeu”, haina lui psihosomatică era țesută din harul, lumina și slava lui Dumnezeu. În acel veșmânt strălucea asemănarea cu Dumnezeu sau nepătimirea. Cel

²⁹ *Ibidem*, pp. 23-26.

³⁰ Panayotis Nellas, *op. cit.*, pp. 85-88. Această mortalitate este o caracteristică a naturii iraționale. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre acea „haină moartă și hidoasă aruncată asupra noastră, alcătuită din pieile viețuitoarelor iraționale”. Și explică: „Trebuie să înțelegi aspectul exterior al naturii iraționale”. Dar viața pe care „hainele de piele” au impus-o omului este moartă, sau biologică, sau irațională, fiindcă, în ultimă analiză, e materială. „Hainele de piele” sunt identificate de Sfântul Grigorie de Nyssa cu „frunzele trecătoare ale acestei vieți materialnice”. Dar funcțiile psihice au devenit și ele, împreună cu cele trupesti, „corporale”, constituind, după Sfântul Grigorie de Nyssa, împreună cu trupul, „acoperământul inimii..., veșmântul carnal al omului vechi”. Hainele de piele sunt „cugetul trupesc”. *Ibidem*, pp. 89-90.

dintâi om zidit era, potrivit formulei Sfântului Grigorie Teologul, „gol pentru simplitate”³¹. Dar Dumnezeu rabdă în iubirea Lui și această nouă stare, pe care o transformă în binecuvântare. Răul nu este „nici ceva ce este”, nici, cu atât mai puțin, „creator de lucruri ce sunt”, dar poate deveni, după expresia zguduitoare a Sfântului Dionisie Areopagitul, „și ființă, și bine, și creator, și cele bune”. Mortalitatea (necroza) a fost pusă prin iconomie în jurul naturii create spre nemurire, luată din natura viețuitoarelor iraționale. „Ofensa” (*hybris*) este, în realitate, o „rană” (*trauma*). Dumnezeu transformă cu iubire de oameni în mod interior „pedeapsa” în „leac” (*pharmato*), vindecând astfel „rana” și pedepsind, nimicind „ocara”, care este păcatul. Prin moarte, ajunge la viață, lepădând toată necroza. Acesta este caracterul dublu (*demorphos*) al „hainelor de piele”³².

3. Hristomorfizarea baptismală, viața în Hristos și conținutul ei energetic-pneumatologic

Panayotis Nellas, în *Studiu asupra antropologiei hristocentrice a lui Nicolae Cabasila*, își propune să analizeze premisele vieții spirituale: Întruparea, Biserica și sinergia. Astfel, pentru ca să existe, viața spirituală, ca și viața naturală, are nevoie de un născător. Din acest motiv, susține N. Cabasila, înainte de a se zămisli în pântecele Fecioarei Maria de la Duhul Sfânt „Fericitul Trup” al noului Născător al umanității, era cu neputință pentru cineva să nască o viață duhovnicească.

Desigur, Adam a fost plăsmuit „după chipul” lui Dumnezeu. Astfel, el a primit, pe măsura „chipului”, suflarea Duhului și s-a arătat în mod efectiv ca „suflet viu” (Fac. 2, 7). Dar viața sa nu era încă pe deplin spirituală, duhovnicească, nu era însăși viața Duhului Sfânt, în care trăiește fericitul trup al Domnului și care a fost dată oamenilor în trupul lui Hristos, care este Biserica, după Cincizecime³³.

³¹ *Ibidem*, p. 91. Aceasta înseamnă, explică Sfântul Maxim, că trupul lui nu cuprindea în el „calități” contrare între ele. Dacă vom înțelege goliciunea ca transparență, putem spune că trupul lui Adam era atât de simplu, încât în realitate era transparent, deschis creației materiale.

³² *Ibidem*, pp. 98-101.

³³ *Ibidem*, p. 136.

Natura umană e căzută, „ca o materie fără înfățișare și fără formă”. Patima și satisfacerea patimilor dau astfel impresia vieții, în vreme ce în realitate nu fac altceva decât să acopere absența vieții adevărate. „Capacitățile și puterile de a trăi”, cu care a fost înzestrat și care erau într-un anume grad spirituale, s-au închis în materialitate și, în loc să se înalțe la treapta de „simțiri spirituale”, au decăzut la treapta de simple funcții psihosomatice, biologice, la treapta de „haine de piele”.

Creația Bisericii reprezintă a doua premisă a vieții spirituale, și Biserica constituie a doua dimensiune a mântuirii. Hristos nu este un simplu eliberator care, după eliberare, îi lasă pe oameni singuri, încredințându-le învățătura Lui înțeleaptă. Într-un mod mult mai radical, El creează pentru ei un nou spațiu de viață. Iar acest spațiu e chiar Trupul Său. Faptul că omul trebuie să cunoască pe Dumnezeu și să-și coordoneze voința sa cu voia lui Dumnezeu reprezintă a treia premisă a vieții spirituale și a treia dimensiune a mântuirii. Prin cunoașterea dreaptă și iubirea liberă, omul poate să se înalțe în Hristos, de la „după chip”, la chip, ca să ajungă adică la asemănare³⁴.

Natura vieții spirituale datorite la Botez este, de fapt, viața în Hristos. Adam a fost „modelul” natural al descendenților lui. Prin nașterea lor biologică, oamenii poartă înfățișarea adamică, forma și viața adamică, funcțiile biologice psihosomatice. Prin Întruparea, îngroparea și Învierea Lui, Cuvântul creator a remodelat și creat în el „modelul” adamic, a creat un nou „model” spiritual de om. A fost Noul Adam, noul născător al umanității, Părintele veacului viitor.

Viața prezentă e asemănată de Cabasila cu „viața obscură și nocturnă” pe care o trăiește embrionul în pântecul matern, pregătindu-se pentru nașterea sa: „Pe omul interior și nou, creat după Dumnezeu, lumea aceasta îl naște în dureri și, odată plăsmuit și format aici, se naște desăvârșit în lumea cea desăvârșită și neîmbătrânitoare... Aceasta e ceea ce spunea Pavel galatenilor, scriind: „Copilașii mei, pe care-i nasc iarăși în dureri, până ce Hristos va lua chip în voi” (Gal. 4, 19)”. Aici are loc „dăruirea mădularelor și simțirilor noi” și „pregătirea pentru viețuirea de acolo”. Și această pregătire nu se poate face decât încorporându-ne în Hristos, primind viața Lui și propriile simțiri și funcții³⁵.

³⁴ *Ibidem*, pp. 137-140.

³⁵ *Ibidem*, pp. 142-143. Această poziție evidențiază faptul că omul adevărat se

Comuniunea aceasta a lui Hristos cu omul e cea care-l scoate pe ultimul din viața moartă și din existența moartă, din caracterul ei „amorf” și „șters” și din „ignoranță” (*amorphia, apbaneia, agnosia*). Cabasila nu ezită să susțină că Dumnezeu „cunoaște pe cele proprii Lui”, adică Tatăl cunoaște pe Fiul și ceea ce aparține Acestuia. Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieții spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existența creștină, cea hristocentrică și hristomorfă, precum și forma și viața corespunzătoare. În acest mod, „Tatăl găsește pe fețele noastre însăși forma (chipul) Fiului Său și recunoaște în noi mădularele Celui Unul-născut” al Său. Astfel, fiind „cunoscuți Celui ce cunoaște cele proprii ale Lui”, ieșim din ștergere și uitare la ne-uitare, la adevăr (*aletheia*). Omul, „fiind înainte întuneric, devine lumină, primește subzistență, fiind înainte nimic; este împroriat și înfiat de Dumnezeu”³⁶.

Pentru Cabasila, viața spirituală e tocmai viața în Hristos sau viața lui Hristos în noi (*en-ousia*). Din cele mai de sus devine limpede faptul că adevărul omului constă în deformitatea sau, mai exact, în hristomorfismul (*christoeideia*) și hristocentrismul lui. Hristologia creștină ortodoxă este, propriu-zis, o „teantropologie”. Îndumnezeirea (*theosis*), după Cabasila, are drept conținut antropologic al ei hristificarea (*christopoiesis*). Unirea și comuniunea omului cu Hristos se realizează cu „existența (*to einai*)” omului, cu mișcarea (*kinesis*) care activează existența, cu viața (*zoe*), prin cunoștința și voința lui.

Așa cum am văzut deja, în afara lui Hristos, existența biologică umană, omul biologic, nu are nici „înfățișare”, nici „nume”, ci este o „materie” amorfă. Omul se cufundă în apa Botezului ca o „materie amorfă și fără chip” și iese afară „purtând chipul” frumos al lui Hristos. Natura omului ia forma, cu alte cuvinte constituția și

naște prin nașterea în Hristos, că nașterea biologică reprezintă pregătirea nașterii reale în Hristos. Nașterea naturală e o separație a mamei de copil, nașterea spirituală e o unire continuă, iar dacă omul se separă de Hristos moare. „Sângele prin care trăim acum este Sângele lui Hristos, și trupul nostru este Trupul lui Hristos... comune ne sunt mădularele și comună ne este viața”. Această posesiune simultană a acelorași mădulare și a aceleiași vieți creează comuniunea reală. Hristos nu ne-a dat viața ca să Se separe în continuare de noi, ca aceia (părinții), ci „este prezent și unit pururea; și face viu și constituie (pe om) prin însuși faptul că e prezent.” Cf. *Ibidem*, p. 144.

³⁶ *Ibidem*, pp. 145-146.

funcțiile, naturii umane îndumnezeite a lui Hristos, pentru că prin Întruparea Sa Hristos a creat în organismul uman, pe care și l-a asumat, acele dimensiuni și funcții noi prin care omul să-și poată împotriva viața dumnezeiască. Își face ale Sale („împropriază”), se amestecă fără confuzie, dar real, în toate facultățile noastre psihosomatice și sub influența activă a Trupului Său înviat; transformă, remodelează și le înnoiește, făcându-le funcții ale propriului Trup³⁷.

Botezul îl ipostaziază în Hristos; el reprezintă pentru om un eveniment ontologic care îl remodelează și îi întregește existența creată. De aceea, el reprezintă punctul de plecare statornic al oricărei abordări ortodoxe a ontologiei omului. Și, de aceea, el constituie „rădăcina”, „izvorul” și „postamentul” vieții spirituale. Omul care a primit în Botez noua existență în Hristos își găsește noua mișcare și activare a existenței după Hristos în Taina Mirului. „Astfel, cei care au fost constituiți spiritual și s-au născut în acest mod trebuie să câștige și o lucrare (activitate) potrivită unei astfel de nașteri și o mișcare corespunzătoare. Aceasta o poate (săvârși) în noi celebrarea prea-dumnezeiescului mir”. În această Taină, Duhul activează și vivifică funcțiile omului în Hristos, „face active energiile spirituale”³⁸. Așa cum arată și Boris Bobrinskoy, „o întregă teologie a energiilor necreate, care îmbracă și transformă omul”, se află înscrisă în tema miresmei din mirungere. Prin Botez, creștinul devine templu al prezenței lui Dumnezeu, receptacolul energiilor divine transfiguratoare. Suntem miruiți pe frunte, spune și

³⁷ *Ibidem*, pp. 148-149. „Este deci evident că, pe de o parte, Hristos Se revărsă și Se amestecă cu noi, iar, pe de altă parte, că ne schimbă și ne preface pe noi în El Însuși, ca o picătură mică de apă vărsată într-un ocean infinit de mir”. „Fiindcă suflet și trup și toate puterile lor devin de îndată spirituale, pentru că se amestecă Suflet cu suflet, Trup cu trup și Sânge cu sânge; (...) «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20)”. Prin această afirmație a Apostolului Pavel, Cabasila arată că există o renaștere și a persoanei umane, care este ipostaziată în Hristos Cel ce devine pentru om un „alt el însuși (*allos autos*)”.

³⁸ *Ibidem*, pp. 150-151. Înainte de Întruparea Cuvântului Dumnezeu „era un mir ce rămânea asupra Lui Însuși”. Însă, prin asumarea naturii omenești, „mirul” s-a vărsat din Logos în ea și s-a prefăcut în „ungere”. Prin Întruparea Sa, Cuvântul a miruns umanitatea cu dumnezeirea Lui. Preasfântul Duh intră astfel acum în umanitate nu ca la întâia creație, ci personal. „Fiindcă atunci, zice, a suflat suflare de viață, iar acum ne comunică Duhul Lui”. E Cel ce mișcă și face viu trupul fericit al Domnului. Taina Mirului reprezintă Cincizecimea fiecărui om.

Sfântul Chiril al Ierusalimului, pentru ca, „având obrazul descoperit, să reflectați asemenea unei oglinzi slava Domnului” (*Cat. Myst.* III, 4). Simbolistica însăși a mirului (energie dătătoare de viață, dimensiune eclezială, prezență a Duhului Sfânt, conformitate cu Hristos) se găsește în teologia euharistică³⁹.

Dumnezeiasca Euharistie este viața în întreaga ei plinătate. „Fiindcă nu ne împărtășim de ceva din El, ci de El Însuși”. Astfel, omul se transformă în mădular efectiv al Trupului lui Hristos, care este hrănit și făcut viu de Cap: „Fiindcă cele ale capului cu necesitate coboară la trup”. Dumnezeiasca Euharistie, scrie, e cea care „ne sălășluiește în Hristos și sălășluiește pe Hristos în noi..., astfel încât și locuim și suntem locuiți și ne facem duh cu El”. „Este și locuitor, și locuință”⁴⁰.

În Taine, Dumnezeu oferă totul și nu se mai poate adăuga nimic. Este însă necesar ca omul să cinstească prin conlucrarea (sinergia) lui comoara pe care a primit-o în Taine. Dar omul este în mod fundamental ceea ce gândește și ceea ce vrea. Așadar, nu e cu putință să se socotească unit cu Hristos, fără ca funcțiile superioare ale lui să fie unite cu El. Omul poate, valorificând nașterea, mișcarea și viața ce se găsesc în Taine, să lucreze ca să atingă hristificarea minții și a voinței lui. Hristos este substratul (*hypo-theisis*

³⁹ Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Dub*, EIBMBOR, București, 1999, pp. 155-160. Se remarcă reciprocitatea dintre darul Duhului și prezența lui Hristos în Mirungere, datorată plenitudinii cincizecimice a botezului pascal și prelungirii permanente a acestuia în viața celui botezat.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 152-153. Cabasila încearcă cu îndrăzneală o descriere și o explicare fiziologică a acestei transformări, pe care o și numește „transformare” (*metaskeue*). Interpretând pasajul scripturistic: „Cel ce Mă mănâncă va trăi prin Mine” (In 6, 57), admite faptul că omul, ca existență superioară, poate să asimileze pâinea, vinul și orice altceva mănâncă. Dar aceste mâncăruri, subliniază el, inspirat și de Sfântul Maxim, nu au viață de la ele însele și nu pot da viață. Dau impresia că oferă viață, pentru că ele conservă provizoriu trupul, însă în realitate oferă o simplă supraviețuire supusă stricăciunii și orientată spre moarte. Dar Pâinea Euharistiei, Hristos, e realmente vie și, astfel, ea poate să ofere în adevăr viață. Mai mult, ca absolut transcendent cum este, nu El Se preface atunci când Se oferă ca hrană omului, ci El este Cel ce îl preface pe om în ceea ce este El Însuși. „Hrana se transformă (se preface, *metaballei*) în cel ce o mănâncă; peștele, pâinea și orice alt aliment se transformă în sânge omenesc. Aici însă se întâmplă în întregime contrariul. Fiindcă însăși Pâinea vieții mișcă pe cel ce se hrănește și-l schimbă și transformă (preface) în ea însăși”.

sau *hypo-stasis*-ul) gândurilor noastre. Când devine integrală, comuniunea reprezintă o transfigurare și hristificare practică a minții și oferă cunoașterea supremă. Tatăl recunoaște în mintea noastră mintea Fiului Său și noi, prin mintea Fiului, ajungem să cunoaștem pe Tatăl, lucru care, după evanghelistul Ioan, reprezintă conținutul vieții veșnice: „Aceasta este viața veșnică, ca să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis” (In 17, 3)⁴¹.

Asemănătoare este unirea și comuniunea cu Hristos prin voință. Transferul (*be metaphora*) voinței de la noi la Hristos constituie mântuirea. Hristificarea voinței reprezintă conținutul vieții spirituale în stadiul ei cel mai înalt, ea funcționează ca iubire (*agape*) și se numește sfințenie (*hagiotes*)⁴².

Existența nouă, energia, viața, cunoștința și voința lui nouă, întreg organismul hristomorf, transfigurat cu simțurile spirituale și darurile Duhului, care reprezintă noile moduri de funcționare ale lui, constituie noul om în Hristos.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 155-159.

⁴² *Ibidem*, pp. 160-164.

Theophany of Baptism as place of glory from garments of skin to the christomorph organism through baptism

Rev. Lect. Ph.D. Nichifor TĂNASE

The Savior has given to the human nature, through His Baptism, the new birth in Spirit to which Adam was called, but from which he has been removed by his sin. The baptismal immersion signifies enhypostasiation in Christ and a pneumatic-energetic irradiation. Since our study is limited to the significance of the Sacrament of Baptism, we will analyze the energetical union, especially the energetical aspect of the union between the indefinite mobile energy of the original water and the flow or the energetical fluidity of the Holy Spirit as „power of continuous forming of the existences”. The soteriological refunctioning of the biological hypostases in the new personal existence acquired through baptism is a „dynamic refunctioning” accentuated (eine kraftvolle Refunktionalisierung). The new existence, the energy, life, knowledge and our new will, the whole christomorph organism transfigured with spiritual senses and gifts of the Holy Spirit which represents new ways of functioning, form the new man in Christ. According to Palamas, God is „the form in forms that originated forms” (εἶδος ἐν εἶδεσιν ὡς εἰδέαρχη). In Him are given virtually, prefigured and concentrated all the forms. He offers the subsistence through the communion with Him as an irradiation of light. Irradiation is God’s way of entering into an interpersonal relationship with His creation.