

O interpretare modernă a voinței umane a Fiului lui Dumnezeu întrupat la Sfântul Maxim Mărturisitorul și Părinții anteriori

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

Prin profunzimea și complexitatea ideilor ei, teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul a exercitat de-a lungul timpului o puternică atracție asupra teologilor. În mod deosebit, în perioada modernă, studiile acestora despre Sfântul Maxim s-au înmulțit. Era firesc ca în câmpul de acțiune al unor astfel de studii să apară afirmații despre motivația teologiei Sfântului Maxim, despre temele teologice abordate de el, ca și luări de poziții față de înțelegerea justă a acestora de către teologi.

Așa a apărut lucrarea celebrului teolog catolic Urs von Balthasar *Liturghia cosmică*¹, dar și luarea de poziție în *Apus* a lui Policarp Sherwood² și J. M. Gariguess³ față de înțelegerea teologiei Sfântului Maxim în atitudinea ei antiorigenistă, iar în *Răsărit* a lui Vladimir Lossky⁴ și George Florovsky față de această înțelegere ca și față de interpretarea teologiei trinitare a Sfântului Maxim prin categoriile nominaliste ale esenței și existenței.

În fruntea studiilor despre Sfântul Maxim se află însă neîndoielnic operele, studiile și traduceri alcătuite în cel mai autentic duh răsăritean de Pr. Prof. D. Stăniloae.

O lucrare însă a atras atenția prin tema ei nouă privitoare la hristologia Sfântului Maxim: *Théologie de l'agonie du Christ* a lui François-Marie Léthel (Paris, 1979), fiind citată frecvent până astăzi în lucrările de hristologie. Aceasta are ca scop principal cercetarea teologiei Sfântului Maxim și, o dată cu ea, a Părinților anteriori, privitoare la rugăciunea lui Hristos din grădina Ghetsimani.

Monoteiștii puseseră problema libertății umane a lui Hristos plecând de la relatarea acestei rugăciuni, iar Sfântul Maxim avea să analizeze acest eveniment al vieții lui Hristos pentru a da un răspuns învățaturii lor greșite. Consimțirea liberă

¹ Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 2. Auflage, Einsiedeln, 1961.

² Policarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of the origenism*, Roma, 1955.

³ J.M. Gariguess, *Maxime le Confessor*, Paris, 1976.

⁴ Vladimir Lossky, *La notion théologique de la personne humaine*, în „Messenger de l'Exarchat du Patriarchat Russe”, nr. 24 (1955), pp. 234-235.

a lui Hristos în Ghetsimani îi descoperă Sfântului Maxim faptul că mântuirea noastră a fost voită uman de o Persoană divină.

În prefața cărții lui Léthel, M.J. Le Guillou arată că libertatea umană a lui Hristos privită concret în istorie este în inima cercetărilor actuale în hristologie. Afirmatia acestei libertăți umane nu este însă totdeauna corect integrată în ansamblul tainei: „Înfățișată ca libertate a unei persoane umane, libertatea umană a lui Hristos își pierde întreaga sa importanță soteriologică: aici este un prim mod de a reduce taina, de a goli paradoxul. Pentru că se vede în ascultare o comportare divină a Fiului – astăzi aceasta este destul de frecvent – se operează o reducere tot atât de gravă. Referitor la aceasta s-ar putea vorbi chiar de un nou monotelism, pentru că voința divină a lui Hristos nu este deosebită de voința Sa umană; dar, contrar a ceea ce se petrecea în vechiul monotelism, acum are loc în detrimentul voinței divine, care se găsește într-un anumit fel umanizată”⁵.

Le Guillou observă astăzi o tendință destul de generală de a „umaniza” divinitatea, așa cum fac teologiile „suferinței lui Dumnezeu”⁶. În lucrarea lui Léthel însă el vede o grijă majoră pentru claritate, în acest fel putând fi mai ușor verificată și corectată⁷.

Una din primele dificultăți ce-i apare lui Léthel în cercetare vine din categoriile folosite de Sfântul Maxim în unele din operele sale cu privire la voința umană: distincția dintre voința naturală și voința gnomică. Faptul că el o atribuie pe prima lui Hristos, spune Le Guillou, a dat adesea impresia că pentru el voința omenească a Mântuitorului este o simplă „voință a naturii”. „Această impresie vine probabil din faptul că se proiectează asupra categoriilor lui Maxim distincția scolastică dintre *voluntas ut natura* și *voluntas ut ratio*. Atunci libertatea umană a lui Hristos dispare cu totul, și chiar aparent, Maxim o neagă”⁸.

Le Guillou crede că această aparentă a fost depășită printr-o altă lucrare a lui M. Doucet, care a arătat caracterul uman al consimțirii lui Hristos în Ghetsimani. Până la Doucet, afirmă Le Guillou, nici Urs von Balthasar, nici A. Riou și nici J.M. Garrigues nu au văzut acest fapt⁹.

Punctul de plecare al lui Léthel în cercetarea a ceea ce el numește libertatea umană a lui Hristos l-a constituit lucrarea lui Doucet. Concluziile acestuia din urmă au fost folosite de Léthel în analiza *Opusculei 6* a Sfântului Maxim. În această scriere consacrată rugăciunii lui Hristos din grădina Ghetsimani, Sfântul Maxim a pus în lumină atât voința divină, cât și pe cea umană a Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră.

Este un răspuns la problema pusă de Sergiu, Patriarhul Constantinopolului. Acesta a fost un colaborator apropiat al împăratului Heraclie și un sprijinitor al lui în situația grea în care se găsea Imperiul Bizantin amenințat de dușmani

⁵ M.J. Le Guillou, *Préface*, în François-Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, p. 7.

⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

redutabili: slavi, avari și perși. Pe plan intern, a căutat să-i unească pe calcedonieni cu monofiziți prin formula: Hristos are o singură lucrare și o singură voință, formulă ținută mult timp de monofiziți. O încercare de unire a fost făcută în 633, la Alexandria, prin Patriarhul Cyrus, prieten cu Sergiu. Baza unirii era doctrina despre unica lucrare, fără să se vorbească de voință. Doctrina aceasta avea însă să fie puternic atacată de monahul Sofronie, viitorul Patriarh al Ierusalimului. Față de Cyrus, care nu a luat în seamă protestele Sfântului Sofronie, Sergiu scrie imediat Patriarhului de Alexandria, pentru a-i cere să renunțe la doctrina despre lucrarea unică a lui Hristos. Sergiu s-a angajat cu toată puterea într-o decizie numită *Psephos*. Totodată a înțeles că pactul monoenergetic din Alexandria era un eșec, deoarece era gata să introducă o nouă diviziune. Protestele Sfântului Sofronie anunțau o dispută între partizanii unicei lucrări și apărătorii celor două lucrări.

Crezând că este încă timp să împiedice dezvoltarea unei dispute, Sergiu cere în *Psephos* ca de acum să nu se mai permită nimănui să vorbească de una sau două lucrări privitoare la Hristos¹⁰. În același document, Sergiu avea însă să introducă subtil doctrina voinței unice. Pentru că monoenergismul eșuase, Sergiu i-a substituit monotelismul.

Privitor la aceasta, Léthel afirmă că *Psephos*-ul trebuie văzut ca act de naștere al monotelismului. El folosește expresia „monotelism bizantin”, prin care

¹⁰ Eșuarea unei astfel de încercări nu a putut fi oprită prin decretul imperial al lui Heraclie din 638, numit *Ektesis*, care reprezenta o ultimă încercare de a găsi o formulă monotelită care să unească pe calcedonieni cu adversarii lor: „Nu îngăduim nimănui să vorbească de una sau două lucrări în Întruparea Domnului sau să le învețe. Dimpotrivă, trebuie mărturisit – după cum ne-au transmis sfintele Sinoade Ecumenice – că unul și același Fiu Unul Născut, Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, lucrează dumnezeiește și omeneste și că fiecare lucrare dumnezeiască și convenabilă omeneste se naște dintr-unul și același Dumnezeu Cuvântul făcut trup, neîmpărțit și neamestecat, și duce înapoi la unul și același. În ceea ce privește afirmarea unei lucrări, ea surprinde și incurcă auzul unora, dacă a fost spusă și de unii Părinți. Aceia afirmă că aceasta anulează cele două naturi în Hristos, Domnul nostru, care sunt unite ipostatic. Tot astfel supără și vorbirea despre cele două lucrări pentru că ea nu a fost reprezentată de nici una din învățăturile sfinte și drepte ale Bisericii, căci de aici urmează cinstirea a două voințe care se arată în opoziție una față de alta, în așa fel că voința lui Dumnezeu Cuvântul a voit să înfăptuiască suferința mântuitoare, voința umană însă i s-a împotrivit și îi era ostilă. Aceasta înseamnă să se introducă două voințe opuse. Aceasta înseamnă necredință și este străin învățaturii creștine, căci dacă nebunul de Nestorie nu a îndrăznit să vorbească de două voințe, cu toate că a despărțit Întruparea dumnezeiască a Domnului și a introdus doi Fii, a crezut, dimpotrivă, în aceeași voință a celor două persoane născocite de el, este însă atunci posibil ca cei care mărturisesc dreptele învățături și care cred în unicul Fiu, Domnul Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu, să accepte în El două voințe opuse? De aceea mărturisim o singură voință a Domnului nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu, pentru că urmăm în toate și în aceasta Sfîntilor Părinți, căci El nu era niciodată despărțit de trupul Său însufletit de rațiune și nu și-a făcut nici o mișcare naturală din propriul imbold al lucrării opuse a lui Dumnezeu Cuvântul unit cu El ipostatic. Dimpotrivă, el a lucrat când și cum și cât de des a voit Dumnezeu Cuvântul Însuși” (*Mansi X*, 993-995).

înțelege o doctrină deosebită de monotelismul monofizit și de monofizitismul de propagandă¹¹, deoarece monotelismul lui Sergiu voia să fie ireproșabil din punct de vedere ortodox. Dimpotrivă, monotelismul de propagandă nu dădea importanță decât afirmației despre o singură voință, fără altă preocupare pentru o anumită coerență doctrinară.

Cea mai bună caracterizare a monotelismului încuviințat de Sergiu o face Sfântul Maxim în disputa sa cu Pyrrhus: „Spun adevărul: nimic nu m-a indispus la predecesorul tău așa de mult ca versatilitatea lui, adică trecerea de la o înțelegere la alta și nestăruirea în aceeași înțelegere. Aci, aprobând pe cei ce declarau voința cea una dumnezeiască, socotea că Cel întrupat e numai Dumnezeu; aci concurgând pe cei ce o declarau pe ea deliberativă, Îl socotea pe El om simplu, alipindu-se de ceva prin deliberarea ca noi și nedeosebindu-se de Pyrrhus și Maxim; aci declarând-o ipostatică, a introdus între cei de o ființă o dată cu deosebirea ipostasurilor și deosebirea voințelor; aci aprobând și pe cei ce o identifică cu libertatea, a introdus o unire relațională.

Căci libertatea și hotărârea prin sine și cele asemenea aparțin, evident, socotinței (γνώμη) și nu sunt mișcări ale firii. Aci acceptând pe cei ce o declară liberă alegere și socotință și considerându-i domni ai săi, nu l-au cugetat pe Domnul numai om simplu, ci și schimbător și păcătos, dacă socotința (γνώμη) judecă între cele contrarii și cercetează cele necunoscute și deliberează între cele nesigure. Aci aprobând pe cei ce o declară (voința cea una) iconomică (câștigată prin Întrupare), Îl socotește înainte de iconomie (de Întrupare) fără voință și admite orice altă absurditate ce rezultă din această părere¹².

În textul acesta despre monotelism afirmația voinței unice apare ca un loc în care se găsesc amestecate doctrinele monofizitismului, nestorianismului, arianismului etc. Pentru că nu voia să intre în discuții care ar fi făcut să apară diferențe doctrinare reale, Sergiu încuviințează pe toți cei ce afirmă voința unică.

Léthel își propune să cerceteze ceea ce el numește monotelism bizantin, după cum apare în *Psephos*. El afirmă că acest monotelism este caracterizat prin negarea voinței umane a lui Hristos, unica voință fiind cea divină. Léthel începe studiul cu un text din Sfântul Grigorie de Nazianz, care este „principala rădăcină a acestui monotelism bizantin¹³. Cu aceasta începe înțelegerea greșită și, o dată cu ea, și interpretarea tot atât de greșită a hristologiei Sfântului Grigorie de Nazianz de către Léthel. Textul la care face referire Léthel se află în Cuvântarea a doua teologică a Sfântului Grigorie de Nazianz. În această Cuvântare sunt examinate și respinse principalele obiecții ariene referitoare la consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl.

Una din obiecții privește voința, fiind astfel pusă în cauză identitatea de voință a Fiului cu Tatăl.

¹¹ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 26.

¹² *Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae în *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri*, Partea a doua, în colecția „Părinți și Scriitori bisericești” (P.S.B.), vol. 81, București, 1990, pp. 342-343.

¹³ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 28.

Léthel prezintă traducerea textului Sfântului Grigorie împărțită în două părți. Prima parte prezentată ca „problemă” este caracterizată astfel: „Ipoteza unei voințe umane a lui Hristos contrară voinței divine a Tatălui”. Textul Sfântului Grigorie din această primă parte este următorul: „Aceste cuvinte au fost spuse de Însuși Cel ce S-a pogorât. Căci ele poartă întipărirea omului, înțeles una cu Mântuitorul – căci voia Lui nu e contrară lui Dumnezeu, ea venindu-I întregă de la Dumnezeu. Ele nu poartă întipărirea omului ca noi, căci voința omenească nu urmează în mod deplin celei dumnezeiești, ci de multe ori i se opune și luptă împotriva ei. Așa am înțeles și textul: «Părinte, de este cu puțință, treacă de la Mine acest pahar, dar nu precum voiesc Eu» (Mt. 26, 39), și să fie voia Ta mai tare. Căci nu e de cugetat că El nu știa de este cu puțință aceasta sau nu, căci El opunea o voință voinței”¹⁴

În traducerea lui Léthel, sfârșitul acestei prime părți este redat în felul următor: „Nu este adevărat că Hristos nu cunoaște dacă lucrul este posibil sau nu și că înlocuiește voința cu voința (et qu’il substitue volonté à volonté)”¹⁵. Verbul $\delta\upsilon\upsilon\tau\epsilon\iota\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$ din această ultimă parte poate fi însă tradus mai bine cu primul sens: a contribui în schimbul.

A doua parte a textului Sfântului Grigorie prezentată de Léthel ca soluție este rezumată astfel: „Negarea alterității de voință dintre Tatăl și Fiul”. Textul Sfântului Grigorie din a doua parte este următorul: „Ci, deoarece acest cuvânt este al Celui ce a asumat (natura noastră) – căci El S-a pogorât – și nu e propriu naturii asumate, voi răspunde astfel: acest cuvânt nu arată că este o voință a Fiului deosebită de a Tatălui, ci, dimpotrivă, că nu este. Astfel, întregul cuvânt are înțelesul: (M-am pogorât) «nu ca să fac voia Mea» (In. 3, 34), căci voia Mea nu e separată de a Ta, ci este a Mea și a Ta, este comună. Căci precum avem o unică dumnezeire, așa avem și o unică voință. De fapt, multe din cele spuse astfel se spun în comun și nu afirmativ, ci negativ. De exemplu: „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură” (În. 3, 34). De fapt, nici nu Îl dă singur, nici măsurat, căci nu e măsurat Dumnezeu de către Dumnezeu. Iar expresia: «Nici păcatul, nici fărădelegea mea» (nu sunt pricină) (Ps. 58, 4) nu indică ceea ce este, ci ceea ce nu este”¹⁶.

Léthel observă că, din punct de vedere teologic, textul Sfântului Grigorie este dificil și pune multe probleme. El crede că problemele acestea au două cauze principale: pe de o parte Sfântul Grigorie nu ia în considerare decât o singură voință a lui Hristos, iar pe de altă parte nu deosebește noțiunile de alteritate și de opoziție¹⁷.

Dacă acest mod de interpretare a hristologiei Sfântului Grigorie ar fi corect, atunci nu se vede cum mai poate fi înțeleasă îndumnezeirea naturii umane a lui

¹⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a patra*, 12, în *Cele cinci cuvântări teologice*, trad., introd. și note de Pr. Academician Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, 1993, p. 81.

¹⁵ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a patra*, 12, *trad. cit.*, p. 81. Ambele părți ale textului au în vedere locul scripturistic de la Ioan 6, 38: „Fiul S-a pogorât din cer”.

¹⁷ *Ibidem*.

Hristos după Sfântul Grigorie, căci acest aspect este fundamental la el ca și la ceilalți Părinți răsăriteni în privința rugăciunii lui Hristos din grădina Ghetsimani. Pe bună dreptate, A. Grillmeier spune că, după Sfântul Grigorie, îndumnezeirea naturii umane a lui Hristos trebuie să constituie fundamentul teologic al îndumnezeirii omului: „Hristologia lui Grigorie de Nazianz s-a născut nu atât de mult din reflexia teologico-speculativă, cât mai ales din spiritualitatea sa religioasă, căci în concepția sa se află ideea de îndumnezeire a omului pentru care îndumnezeirea naturii umane a lui Hristos trebuie să ofere fundamentul teologic”¹⁸. Observația lui Léthel după care Sfântul Grigorie are ca punct comun cu adversarii săi arieni faptul de a nu fi capabil să ia în considerare două voințe în Hristos este injustă, deoarece paralela făcută de el între arieni și Sfântul Grigorie în privința naturii umane a lui Hristos¹⁹ nu ia în considerare realitatea îndumnezeirii naturii umane a lui Hristos despre care vorbește Sfântul Grigorie și care face ca voința umană a lui Hristos să nu se afle în alternativa extremistă a arienilor: sau Hristos are aceeași voință cu Tatăl sau are altă voință, ci aceasta să se supună voinței divine a Fiului ca astfel Hristos să îplinească și ca om voia Tatălui.

Concluzia lui Léthel după care afirmarea voinței identice implică, la Sfântul Grigorie, într-un mod nu mai puțin necesar negarea altei voințe²⁰ nu poate fi acceptată. În fond, după Sfântul Grigorie, îndumnezeirea naturii umane a lui Hristos nu implică anularea distincției naturilor și, o dată cu aceasta, și a voințelor lui Hristos, ci afirmarea lor.

Léthel spune că, după Sfântul Grigorie, voința lui Hristos este considerată exclusiv în planul problemei trinitare care domină controversa ariană²¹. Trebuie să observăm însă că, și atunci când argumentația Sfântului Grigorie se mișcă în direcția apărării dumnezeirii Fiului, nu este uitată realitatea umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat și o dată cu ea și voința ei. Aceasta se vede în întreaga sa operă. Dar Sfântul Grigorie nu se oprește numai la afirmarea realității naturilor în Hristos, ci afirmă și comunicarea însușirilor dintre firea dumnezeiască și cea umană și, o dată cu aceasta, unirea voinței divine cu cea umană, fără ca aceasta din urmă să ajungă să fie anulată.

Dacă Sfântul Grigorie ar fi avut în vedere numai o voință a lui Hristos, cum afirmă Léthel, cum ar mai fi putut face paralela cu învățătura trinitară pentru a afirma că în Cuvântul întrupat nu este un „altul și altul” (ἄλλος καὶ ἄλλος) ca în Sfânta Treime, ci „altceva” și „altceva” (ἄλλο καὶ ἄλλο)²², însemnând că în Hristos nu există două subiecte, ci unul și același subiect, „altceva” și „altceva” fiind dumnezeirea și umanitatea Lui?

¹⁸ A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1990, p. 539.

¹⁹ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 32.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Epistola 101 către Cledoniu*, 21, în *Sources chrétiennes*, nr. 208, pp. 44-47.

Sau, pentru a ne referi la Cuvântarea a doua (teologică) la care face trimitere Léthel: cum ar mai fi putut vorbi aici Sfântul Grigorie de ascultarea lui Hristos, ascultare pe care o atribuie Lui ca om, dacă afirmă în Hristos o voință identică, ce ar implica în mod necesar negarea altei voințe, adică a celei umane?

Textul din Cuvântarea a doua spune însă clar: „În calitatea de Cuvântul nu era nici ascultător, nici neascultător. Căci acestea arată dependență și sunt din al doilea plan, cele dintâi aduc o mulțumire, cele de-al doilea, o pedeapsă. Dar ca „chip de rob” (Filip. 2, 7), coboară cu cei împreună-robi sau la robi și își ia un chip străin, purtându-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele, ca să consume (să topească) în Sine ceea ce e rău, ca focul ceara sau ca soarele umezeala pământului și eu să mă împărtășesc de ale Lui, datorită îmbinării. De aceea cinstește cu faptă ascultarea și face experiența ei, pătimind-o”²³.

Ascultarea pe care Hristos o împlinește ca om în întreaga Sa viață și care se arată și în rugăciunea din grădina Ghetsimani, redată de Evanghelistul Matei la cap. 26, 39, face evidentă chiar realitatea voinței umane a lui Hristos, așa cum arată și Sfântul Maxim Mărturisitorul în disputa sa cu Pyrrhus. Printre multe alte dovezi folosite pentru a-L arăta pe Hristos voitor și ca om, Sfântul Maxim citează aici pe Sfântul Grigorie de Nazianz cu cuvintele din Cuvântarea a doua teologică pe care le-am redat mai sus: „Dumnezeiescul Apostol zice despre Același în Epistola către Filipeni: «Ascultător făcându-Se până la moarte, iar moartea, pe cruce» (Filip. 2, 8). Oare S-a făcut ascultător voind sau nevoind? Dacă nevoind, ar trebui să se numească cu dreptate că S-a supus pentru tiranie, nu din ascultare. Iar dacă voind, S-a făcut ascultător, nu ca Dumnezeu, ci ca om. „Căci ca Dumnezeu nu e nici ascultător, nici neascultător. Acestea sunt proprii celor de rândul al doilea și subordonate», spune dumnezeiescul Grigorie (Cuv. 2 despre Fiul). Deci era voitor și ca om”²⁴.

Comentând aceleași cuvinte ale Sfântului Grigorie, Sfântul Maxim vorbește în *Ambigua* de un sfânt care l-a învățat înțelesul cuvintelor „Își însușește chipul străin”: „Acela, întrebând, zicea că străine sunt Cuvântului prin fire ascultarea și supunerea, pe care plătindu-le pentru noi, care am călcat porunca, a lucrat mântuirea întregului neam omenesc, făcându-Și al Său ce era al nostru. În acest sens, e adevărat ce spune marele învățător: «A ostenit, a flămânzit, a însetat, S-a înfrișat de moarte, a lăcrimat după legea trupului». Iar acestea sunt dovada unei dispoziții active”²⁵.

În interpretarea textului din Cuvântarea a doua a Sfântului Grigorie, Léthel își continuă argumentarea pe aceeași linie greșită: „În loc să se orienteze spre ipoteza celor două voințe care singură ar permite să se păstreze ceea ce poate fi întrevăzut, Grigorie se crede obligat să nege această voință umană a lui Hristos pentru că evident este alta decât voința divină [...]. În final, Grigorie face exact ca arienii: atribuie voinței preexistente a Cuvântului cuvintele relatate de Evanghelie:

²³ Idem, *Cuvântarea a patra*, 6, trad. cit., p. 75.

²⁴ *Disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus*, trad. cit., p. 330.

²⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în P.S.B., vol. 80, București, 1983, p. 52.

«Dar cum cuvintele acestea au fost pronunțate de cel care a asumat – adică de cel care a coborât din cer – și nu prin realitatea asumată» (trad. lui Léthel). Prin aceste cuvinte din urmă, ipoteza voinței umane de la care ar veni aceste cuvinte ale lui Iisus se află categoric negată. Astfel, pentru că n-a fost capabil să ia în considerare ipoteza celor două voințe ale lui Hristos, Grigorie a recăzut în aceeași problematică a adversarilor săi, caracterizată printr-o interpretare reductivă a Scripturii citită din singurul punct de vedere al problemei trinitare²⁶.

Léthel merge mai departe cu observațiile, afirmând că, în ceea ce privește voința, Sfântul Grigorie confundă noțiunile de alteritate și de opoziție: „Textul citat arată că pentru el conceptul de alteritate implică automat pe cel de opoziție atunci când este transpus din ordinea naturii în cea a voinței. O altă voință este o voință contrară și invers²⁷.”

Cu privire la prima afirmație a lui Léthel se pot face mai multe observații referitoare la faptul că el nu poate înțelege la Părinții răsăriteni problema voințelor în Hristos corespunzătoare firilor Lui în ipostasul Lui, ca și pe cea a îndumnezeirii naturii umane în Hristos.

Dar, pentru a arăta că interpretarea lui Léthel este departe de a înțelege problema voințelor lui Hristos la Sfântul Grigorie de Nazianz, vom aduce în față cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul referitoare la locul scripturistic de la Matei 26, 39, adică la rugăciunea Mântuitorului în grădina Ghetsimani, ca și argumentarea patristică (în special cuvintele Sfântului Grigorie) privitoare la cele două voințe în Hristos: „Iar după aceea, urmașii lor (ai Apostolilor, n.n.), Părinții Bisericii universale, învățații de Dumnezeu, tâlcuitori ai arătării dumnezeiești a Cuvântului în trup, au propovăduit la fel amândouă firile Lui, cea dumnezeiască și cea omenească; și nu numai pe aceasta, ci și amândouă voințele și lucrările. Căci ei spun acestea... Iar Grigorie cel cu numele de Teologul zice, în *Cuvântul al doilea despre Fiul*: «Al șaptelea să se spună că Fiul S-a coborât din cer nu ca să facă voia Lui, ci a Celui ce L-a trimis. Dacă nu s-ar spune acestea despre Cel ce S-a coborât, am spune că aceasta s-a rostit de către un om și nu s-ar înțelege despre Mântuitorul. Dar aceasta nu e o voință prin care să se opună lui Dumnezeu, fiind întreagă îndumnezeită. Căci nu e ca unul din noi. Căci la noi voința omenească nu urmează totdeauna celei dumnezeiești, ci de cele mai multe ori se opune și luptă împotriva aceleia»²⁸.

Împreună cu alte texte patristice, textul acesta al Sfântului Grigorie îi servește Sfântului Maxim ca fundament și punct de plecare în argumentarea celor două voințe în Hristos și în nici într-un caz nu este văzut ca „principala rădăcină a monotelismului bizantin²⁹”, cum crede Léthel. Deci, textul nu neagă voința umană a lui Hristos, ci o afirmă cu putere ca fiind unită cu cea divină, nefiind contopită în ea. Aceasta este arătată clar prin realitatea îndumnezeirii voinței umane

²⁶ François-Marie Léthel, *op. cit.*, pp. 32-33.

²⁷ *Ibidem*, p. 33.

²⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tomul duhovnicesc și dogmatic*, 12, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri*, Partea a doua, p. 263.

²⁹ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 28.

a lui Hristos, pe care Sfântul Maxim o vede afirmată în acest text al Sfântului Grigorie. Fiind îndumnezeită, voința umană a lui Hristos nu poate fi înțeleasă prin categoria contrarietății, cum o numește Léthel³⁰, sau a opoziției, pentru că ea nu este transpusă dintr-o ordine a naturii în cea a individualului, ci este unită cu voința divină prin ipostasul lui Hristos. De aceea, Sfântul Grigorie spune că „aceasta nu este o voință prin care să se opună lui Dumnezeu”³¹.

În mod paradoxal, Léthel interpretează textul Sfântului Grigorie exact invers: în loc de afirmare a două voințe în Hristos, el vede în acest loc numai o voință ca urmare a negării celeilalte, în loc de unire între voințe vede contradicție, în locul argumentării profund scripturistice și patristice a Sfântului Grigorie – fapt ce i-a făcut pe cercetătorii lui moderni să observe că, după Sfânta Scriptură, cel mai des citat în literatura patristică este Sfântul Grigorie – vede la el o interpretare reductivă a Scripturii.

Dar Sfântul Maxim nu aduce numai în scrierea prezentată mai sus textul Sfântului Grigorie din *Cuvântarea despre Fiul* ce privește și voința umană a lui Hristos ca una care nu se opune lui Dumnezeu, ci și în alte scrieri, în care îl și comentează. Așa, spre exemplu, în *Tomul dogmatic trimis în Cipru diaconului Marin*, el spune: „Așa a învățat și marele Grigorie Teologul în *Al doilea Cuvânt despre Fiul*, zicând în chip clar: *Voirea Aceluia nu avea nimic potrivit, fiind întreagă îndumnezeită*. Deci Îi era propriu să voiască omenește, după acest mare învățător. Căci nu se întâmpla aceasta prin socotința proprie, ci prin voința naturală în sens propriu întipărită continuu de Dumnezeirea Lui după ființă și mișcată spre împlinirea iconomiei (a mântuirii) și îndumnezeită prin consimțirea și legătura cu cea părintească și devenită și numită și dumnezeiască cu adevărat prin unirea în sens propriu cu aceea, dar nu prin fire. Căci nu a ieșit nicidecum îndumnezeindu-se, din fire. Căci spunând *îndumnezeită întreagă*, învățătorul a înfățișat unirea voinței omenești din El cu voia dumnezeiască și părintească a Lui, depărtând deplin toată împotrivirea”³².

În scrierea *Despre lucrări și voințe* către diaconul Marin, Sfântul Maxim aduce ca argument același text al Sfântului Grigorie din *Cuvântarea a doua* pentru a arăta cum Cuvântul întrupat avea, ca om, capacitatea de a voi, „mișcată și întipărită de voia Lui dumnezeiască”: „*Voirea Aceluia nu avea nimic contrar lui Dumnezeu, fiind întreagă îndumnezeită*, zice undeva marele Grigorie (Cuv. 30 sau A doua despre Fiul). Iar dacă S-a îndumnezeit, S-a îndumnezeit prin unirea ființei Celui ce Se îndumnezeia (cu ființa Celui îndumnezeit). El arată deci, deodată cu ferirea de moarte³³, pornirea voii omului în unire naturală cu cea dumnezeiască împotriva morții, datorită împletirii rațiunii naturale a voii omenești cu modul iconomiei, prin imprimarea ei de voia dumnezeiască. Deci Mântuitorul avea ca om o voie

³⁰ *Ibidem*, p. 33.

³¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tomul duhovnicesc și dogmatic*, 12, trad. cit. p. 263.

³² Idem, *Tomul dogmatic trimis în Cipru diaconului Marin*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri*, Partea a doua, p. 223.

³³ Sfântul Maxim se referă la cuvintele Mântuitorului: „Părinte, de e cu putință, treacă acest pahar de la Mine, dar să nu se facă voia Mea, ci voia Ta” (Matei 26, 39; Luca 22, 42).

naturală, întipărită de voia Lui dumnezeiască, nu opusă Lui. Căci nimic natural nu se opune voii lui Dumnezeu”³⁴.

Afirmația despre o voință umană a lui Hristos contrară dumnezeirii avea să fie făcută de către monofiziți. Ca teolog, Léthel ar fi trebuit să observe că astfel de afirmații pot fi văzute ca rădăcină a monotelismului³⁵. Referindu-se la Sfântul Grigorie, Sfântul Maxim spune că, atunci când acesta vorbește de voința îndumnezeită a lui Hristos, o deosebește de cea dumnezeiască. Astfel, voința omenească nu numai că nu este contrară celei dumnezeiești, ci este și unită cu aceea, fără să dispară în ea: „Fiindcă nu e suficient a nu fi ceva contrar, pentru a fi unit cu altceva”³⁶.

„Aceasta este o remarcă nouă adusă de Sfântul Grigorie”³⁷. Sfântul Maxim redă continuarea afirmației Sfântului Grigorie: „Dar nu tot ce e natural și fără pată este și unit cu Dumnezeu”³⁸. Prin îndumnezeirea voinței omenești a lui Hristos, Sfântul Grigorie arată că ea nu numai că s-a păstrat, ci s-a și unit cu voința dumnezeiască fără să dispară în ea: „Iar ceea ce e îndumnezeit, e numaidecât și unit, însă nu părăsește nici deosebirea ființială, întrucât se menține neamestecat în unire”³⁹.

Cât de puțin înțelege Léthel aspectul îndumnezeirii naturii umane a lui Hristos subliniat de Sfântul Grigorie, se vede din observațiile sale referitoare la textul citat mai sus din *Cuvântarea a doua teologică*: „Rămâne totuși de explicat remarcă curioasă a primei părți privind *omul pe care îl vedem în Mântuitorul*. Ce vrea să spună Grigorie când declară: *voința sa nu este contrară celei a lui Dumnezeu pentru că a fost întregă îndumnezeită?* Maxim va vedea în aceste cuvinte afirmarea unei voințe umane a lui Hristos, dar o astfel de interpretare ne pare a fi în

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre lucrări și voințe, cap. 51: Părinții spunând două voințe în Hristos au indicat legile naturale, nu două socotinte proprii*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri*, Partea a doua, pp. 202-203.

³⁵ Vezi nota 10 din lucrarea de față.

³⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tomul dogmatic către presbiterul Marin*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri*, Partea a doua, p. 302.

³⁷ Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 124.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*. Cât de departe este Léthel de înțelegerea hristologiei Sfântului Grigorie se vede din afirmația sa: „Pentru că nu distinge problema morală a contrarietății de problema fizică a alterității, Grigorie nu poate să gândească o voință în același timp alta și neopusă. Ipoteza unei voințe umane a lui Hristos neopusă voinței divine a Tatălui este cu totul exterioară perspectivei sale” (François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 33). În hristologia Sfântului Grigorie nu este vorba în nici un caz de o „problemă morală a contrarietății” privitoare la voința umană a lui Hristos, pentru că în Hristos nu se poate vorbi de un progres moral al umanului despărțit de ipostasul Fiului lui Dumnezeu. Aceasta ar anula asumarea naturii umane de către ipostasul Fiului lui Dumnezeu, îndumnezeirea naturii umane în Hristos, ca și unirea fără confuzie a voințelor în Hristos, care, atât la Sfântul Grigorie, cât și la ceilalți Părinți răsăriteni, nu pot fi gândite nici prin categoria morală și nici prin cea a contrarietății sau opoziției.

contradicție cu contextul. O astfel de voință ar fi în mod necesar alta decât voința divină. Cu siguranță însă negarea alterității este făcută de către Grigorie în a doua parte a textului său. Deoarece Grigorie nu poate să ia în considerare o altă voință și neopușă, credem că această *voință îndumnezeită* nu indică nimic altceva decât voința divină. *Voința sa* este mai curând voința *Mântuitorului* decât voința *omului* pe care-l vedem⁴⁰.

Din textele citate mai sus din Sfântul Grigorie, în special din cel al Cuvântării a doua, se vede însă clar că Sfântul Grigorie vorbește chiar de voința umană a lui Hristos ce nu este contrară voinței Lui divine, fiind îndumnezeită. Așa au înțeles toți Părinții ulteriori lui, care l-au avut ca autoritate de învățatură, ca și cei de la Sinodul VI Ecumenic, care în hotărârea lor îl citează pe Sfântul Grigorie ca unul ce afirmă alteritatea voinței umane a lui Hristos, dar nu alteritatea unei voințe individualiste în sine, căci era cuprinsă în unitatea ipostasului divino-uman al lui Hristos, ci a unei voințe îndumnezeite și necontrare voinței Lui divine. De aceea, îndumnezeirea voinței umane a lui Hristos nu implică pierderea ei în cea divină, ci *păstrarea* ei, așa cum se arată și în hotărârea Sinodului VI Ecumenic, care argumentează această realitate pe baza cuvintelor Sfântului Grigorie: „ci precum Prea Sfântul și neprihănitul Lui trup, însuflețit și îndumnezeit fiind, nu a fost desființat, ci a rămas în definiția și rațiunea Lui, așa și voința Lui omenească îndumnezeită, nu a fost desființată, ci mai degrabă s-a păstrat, cum zice Grigorie Teologul⁴¹: voința Sa, adică voința Mântuitorului, nu este contrară lui Dumnezeu, ci cu totul îndumnezeită⁴².

Vorbind de voința umană îndumnezeită a lui Hristos, ca fiind păstrată, Sfântul Grigorie nu putea să o nege în cuvintele imediat următoare, anulând-o în voința divină a Mântuitorului, cum afirmă Léthel în textul citat mai înainte, ci, dimpotrivă, o arată ca fiind reală și participând la mântuire, deoarece, prin îndumnezeirea ei, Hristos voiește și ca om mântuirea noastră, așa cum au arătat atât Sfântul Grigorie, cât și Sfântul Maxim atunci când se referă la rugăciunea lui Hristos din grădina Ghetsimani.

Léthel confundă voința umană îndumnezeită a lui Hristos cu voința Lui divină. Dar și în privința hristologiei Sfântului Maxim, el vine cu afirmații tot atât de unilaterale ca și în cazul Sfântului Grigorie. Astfel, referindu-se la *Epistola 19*, scrisă de Sfântul Maxim la 633-634 către Pyrrhus, care-i trimisese o copie a Psephosului, Léthel afirmă că entuziasmul manifestat de Sfântul Maxim în epistolă arată că aprobarea sa este fără rezerve⁴³. Dar putem ușor observa că epistola este scrisă în același mod delicat care-l caracterizează pe Sfântul Maxim în toate scrierile sale și în care se vede smerenia autentică a monahului. În plus, Sfântul Maxim a văzut atunci în Psephos o condamnare justă a pactului monenergist de la Alexandria.

⁴⁰ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 34.

⁴¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio 30, 12*, P. G. 36, 117.

⁴² *Mansi* 11, 640 B.

⁴³ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 62.

Privitor la partea a doua a epistolei, trebuie arătat că Sfântul Maxim nu aprobă în mod simplu afirmația lui Pyrrhus cu privire la „lucrarea cea spusă și gândită una”,⁴⁴ ci îi cere să-i comunice cum trebuie înțeleasă. Astfel, chiar dacă la începutul epistolei se bucură de cuvintele scrisorii trimisă mai înainte de Pyrrhus, el își arată totuși rezerva cu privire la expresia lui Pyrrhus, trimitând la înțeleșurile cuvintelor care vor trebui explicate: „Căci nu rostim simplu cuvinte fără înțeles, ci prin cuvinte exprimăm înțeleșuri”⁴⁵.

Léthel crede că explicația entuziasmului Sfântului Maxim din *Epistola 19* are următorul motiv: când Sfântul Maxim a luat cunoștință de Psephos nu ieșise din cadrul hristologiei neocalcedoniene⁴⁶. Riscul major al acestei hristologii era însă de „a lăsa în umbră realismul viu al naturii umane a lui Iisus, trup și suflet”⁴⁷.

Cunoscători mai profunzi ai hristologiei Sfântului Maxim, ca de exemplu Dumitru Stăniloae și Christoph Schönborn, au arătat însă că Sfântul Maxim nu a ieșit din cadrul hristologiei Bisericii, ci a aprofundat-o, contribuind la o largă și adâncă receptare a ei în Biserică⁴⁸. La Léthel, ca și la Moeller, pe care acesta îl citează, se observă preluarea fără o analiză mai atentă a criticii teologilor liberali de la sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX, conform căreia hristologia Bisericii primare în forma sa elenistă a lucrat cu concepții statice, omițând să scoată în relief dimensiunea istorică a omului Iisus.

Trebuie însă precizat că realismul naturii umane a lui Hristos nu a fost neglijat de Sfântul Maxim nici în alte scrieri ale lui, cum crede Léthel, căci în caz contrar cum ar fi putut vorbi el de iconomia mântuirii în trup împlinită de Hristos? Sau cum ar fi putut vorbi de îndumnezeirea naturii umane a lui Hristos? Care ar fi fost atunci conținutul acestei îndumnezeiri? Chiar iconomia mântuirii în Hristos descrisă de Sfântul Maxim în *Epistola 19* este criticată de Léthel când spune că atunci când vorbește de voința divină, acesta nu o contemplă raportându-se la patimă, ci la Întrupare și la viața pământească a Domnului, considerată în bloc drept „condescendență voluntară care s-a împlinit în trup”⁴⁹.

În realitate însă Sfântul Maxim afirmă aici identitatea ipostasului lui Hristos care adeverea prin minuni și pătimiri dumnezeirea și umanitatea din care și care era, afirmație făcută chiar cu referire la cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz:

⁴⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola către Pyrrhus, prea cuviosul presbiter și egumen*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri*, Partea a doua, p. 156. „Pentru aceasta adeseori am aflat pe Părinții de Dumnezeu cuvântători fiind îngăduitori cu cuvintele, dar nicidecum cu înțeleșurile, pentru că nu în litere, ci în înțeleșuri și lucruri stă taina mântuirii noastre” (*Ibidem*).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁷ Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI-e siècle*, în: *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 1, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Würzburg, 1951, pp. 719-720.

⁴⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Introducere*, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri*, Partea a doua, p. 7; Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. de Pr. Dr. Vasile Răducă, Anastasia, 1996, p. 84.

⁴⁹ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 61.

„Căci a rămas ceea ce era, deși S-a făcut ceea ce nu era. Căci era neschimbabil. Și a păstrat ceea ce S-a făcut, rămânând însă ceea ce era. Fiindcă era de oameni iubitor”⁵⁰.

În plus, prin expunerea din partea a doua a epistolei, Sfântul Maxim afirmă deplinătatea firii omenești, contrar „hotărârii” lui Sergie pe care pare s-o probeze în prima parte. Atenția Sfântului Maxim este îndreptată spre întreaga viață pământească a lui Hristos, pentru că chipul omnesc al lui Hristos conține și circumscrie toată taina iconomieii dumnezeiești⁵¹.

A doua observație critică a lui Léthel făcută hristologiei Sfântului Maxim din această perioadă (633-634) privește devenirea lui Hristos în umanitatea lui. Aceasta nu ar fi deloc valorificată de Sfântul Maxim⁵². Dar Léthel nu se mărginește cu observația aceasta la Sfântul Maxim, ci trece și la ceilalți Părinți răsăriteni. La unii dintre ei, neocalcedonieni, ca și mai târziu la Sfântul Ioan Damaschin, Léthel descoperă un aftartodochetism. După această doctrină, trupul lui Hristos ar fi fost incorigibil de la conceperea Sa. „Această tendință periculoasă, afirmă Léthel, se regăsește la Sfântul Ioan Damaschin în Omilia despre Schimbarea la față [...]. Hristos pare deplin preaslăvit înainte de Învierea Sa”⁵³. Léthel vede soluția găsită în tomism. Pentru Toma d’Aquino, „slava aceasta trecătoare și pur miraculoasă este net deosebită de slava definitivă a Celui înviat”⁵⁴.

Împotriva acestei concepții a luptat însă mai târziu Sfântul Grigorie Palama, arătând pe baza dovezilor luate de la Părinții răsăriteni anteriori – printre care Sfântul Maxim și Sfântul Ioan Damaschin ocupă un loc deosebit, că slava lui Hristos arătată la Schimbarea Sa la față nu este trecătoare, ci este aceeași slavă veșnică, necreată, pe care Hristos a avut-o ca și Cuvânt la Tatăl mai înainte de a fi lumea (Ioan 17, 5): „Hristos S-a schimbat la față și nu a luat ceva în plus pe care înainte nu l-a avut și nici nu s-a transformat în ceva ce nu era înainte [...], căci a rămas identic cu ceea ce era mai înainte și astfel a apărut în slava Sa ucenicilor”⁵⁵. Slava aceasta este aceeași cu slava pe care Hristos o are la Înviere și chiar la a doua Sa venire, cu o singură distincție: prin Învierea, Înălțarea și Șederea de-a dreapta Tatălui, Hristos se bucură de ea în mod deplin și ca om⁵⁶.

Prin aceasta este scoasă în evidență atât legătura indestructibilă dintre Hristos prepaschal și Hristos înviat și înălțat, cât și identitatea Persoanei Sale, față de tomism care le suprimă, arătându-L pe Hristos ca Posesor al slavei în două ipostase diferite: ca Hristos prepaschal Posesor al slavei trecătoare, iar ca Hristos înviat Posesor al slavei netrecătoare, definitive. Influența acestei concepții se resimte până astăzi în teologia apuseană prin devalorizarea lui Hristos prepaschal înțeles

⁵⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola către Pyrrhus*, trad. cit., p. 154.

⁵¹ Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 109.

⁵² François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 62.

⁵³ *Ibidem*, nota 6.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *In Transfigurationem*, 12-13, P. G. 96, 564 C-565 A.

⁵⁶ Mai mult despre aceasta vezi în lucrarea noastră: *Antropologia și fundamentarea ei hristologică la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae*, Tehnopres, Iași, 2004.

numai ca un reprezentant al lui Dumnezeu în procesul mântuirii și nu ca Fiul lui Dumnezeu făcut om.

Schimbarea la față a lui Hristos nu înseamnă însă preaslăvirea deplină a lui Hristos înainte de Înviere și nici faptul că la Părinți ea iese mai mult în evidență decât patimile lui Hristos, cum afirmă Léthel⁵⁷. După cum aveau să arate toți Părinții răsăriteni, lumina arătată pe fața lui Hristos pe Tabor este descoperirea slavei Sale dumnezeiești prin trupul Său și „preludiul slavei lui Hristos la a doua Sa venire”⁵⁸.

În plus, în lucrările lor dogmatice și exegetice, Părinții au vorbit, după momentul Schimbării la Față a lui Hristos, și de pătimirile lui Hristos, care aveau să culmineze cu moartea Sa. Așa cum avea să arate Sfântul Maxim Mărturisitorul, pătimirile acestea erau legate și de afectele ireproșabile pe care Hristos Și le-a asumat în mod liber prin Întruparea Sa. Transfigurarea treptată a naturii umane a lui Hristos și, prin aceasta, și a acestor afecte arată o devenire a acestei umanități, așa cum a arătat mai înainte și Leontiū de Bizanț⁵⁹.

Dar și în *Epistola 19*, Sfântul Maxim vorbește de aceste pătimiri ale lui Hristos⁶⁰, ce indică astfel devenirea naturii Lui umane și de aceea nu poate fi numit un scolastic neocalcedonian a cărui formă de spirit l-ar dispune mai mult la speculații abstracte asupra tainei Întrupării decât la o privire concretă asupra evenimentelor vieții lui Iisus, cum spune Léthel⁶¹.

În *Opuscula 4*, Sfântul Maxim ia poziție față de monotelism. Scrierea aceasta, a cărei dată precisă nu se cunoaște, este posterioară celei din *Ambigua I* și anterioară *Opusculei 20*. Aici Sfântul Maxim arată că între umanul din Hristos și umanul din noi nu poate să existe o diferență de natură. Diferența care constă în opoziția voinței care este în noi și care nu este în El, nu este de ordinul naturii: „Nu e altceva după fire umanul din Mântuitorul și altceva decât cel al nostru. Ci e același prin ființă în mod neschimbat, dacă a fost luat din ființa noastră prin asumarea negrăită din sângele Prea Sfintei și Neprihănitei Născătoare de

⁵⁷ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 63, nota 6.

⁵⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *In Psalmo 44*, P. G. 29, 400 D.

⁵⁹ Leontiū de Bizanț vorbește despre această devenire în disputa cu un aftardochet care susținea că, încă de la Întrupare, natura umană a primit nesticăciunea. În acest caz, răspunde Leontiū, nu ar mai fi fost nevoie de petrecerea lui Hristos pe pământ, de pătimirea și Învierea Sa: „Ce nevoie ar mai fi avut El să ia asupra Sa viețuirea de după aceea, o dată ce am fi avut în El de la prima plăsmuire a Lui, desăvârșirea întregului mister? [...] Dacă, după cum spui tu, întrupându-Se pentru noi, a avut prin aceasta și nesticăciunea, nu știi de ce a mai petrecut în viață, a pătimit și a înviat? Căci dacă scopul Lui a fost să ridice pe cel căzut, să-l izbăvească din moarte, să-l readucă la viață și să-l împodobească cu trup nesticăcios, și acestea toate nu ni s-au făcut nouă altfel decât dacă a primit Domnul pe fiecare din ele în trupul Său, iar după voi toate le-a avut Domnul desăvârșit de la prima unire [...], atunci avem de la primul început al misterului întregimea misterului și toată iconomia de după aceea este de prisos” (Leontiū de Bizanț, *Contra Nest. Et Eutychn.*, lib. II, P. G. 86, 1352).

⁶⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola către Pyrrhus*, trad. cit., p. 154.

⁶¹ François-Marie Léthel, *op. cit.*, pp. 62-63.

Dumnezeu, cu care unindu-Se Cuvântul lui Dumnezeu ca o sământă, S-a făcut trup, neieșind din faptul de a fi Dumnezeu după ființă. Și S-a făcut om desăvârșit ca noi, afară numai de păcat, pentru care noi de multe ori ne despărțim de Dumnezeu și ne împotrivim Lui prin voință. Căci noi avem prin voință porniri spre amândouă părțile, pe când El, fiind prin fire fără de păcat, ca Unul ce nu e om simplu, ci Dumnezeu făcut om, nu avea nimic contrar, ci păstra firea noastră neprihănită și cu totul nepătată în înțelesul cel mai propriu, precum El Însuși a spus: *Acum vine căpetenia lumii acesteia și nu află întru Mine nimic* (Ioan 14, 30), adică nimic din acelea prin care alterăm firea, manifestându-ne împotriva voinței. Pentru aceasta se spune că și Hristos încă nefiind supus nu ne va dezlega și pe noi de aceasta prin puterea înomenirii Sale⁶².

Identitatea naturii lui Hristos cu a noastră și diferența față de ea este exprimată de Sfântul Maxim în felul următor: „De aceea, omenescul Lui se deosebește de al nostru nu pentru rațiunea firii, ci pentru modul nou al nașterii, fiind Același ca noi, dar nu Același după nașterea fără sământă, deoarece nu e umanitatea simplă, ci cu adevărat a Celui ce S-a făcut om pentru noi. Deci și capacitatea Lui de a voi era adevărat naturală ca a noastră, dar era întipărită totodată dumnezeiește într-un chip mai presus de noi⁶³.”

Distincția *logos/tropos* folosită de Sfântul Maxim în hristologie vine din teologia trinitară a Capadocienilor. Prin ea, Sfântul Maxim se referă la restaurarea omului care se împlinește în Hristos și care are în vedere acest topos. În *Opuscula 4*, Sfântul Maxim se referă la conceperea supranaturală a lui Hristos din Fecioara Maria, și, în interiorul dezvoltării acestei concepere, introduce printr-un mod de comparare o referire scurtă, dar foarte importantă asupra voinței umane. Din punct de vedere al logosului naturii, voința umană este aceeași în Hristos și noi: în El ca și în noi există o „voință naturală”. Diferența constă în tropusul ipostatic pe care Sfântul Maxim îl exprimă spunând că voința umană a lui Hristos „era întipărită totodată dumnezeiește într-un chip mai presus de noi⁶⁴.”

Léthel observă această distincție, însă afirmă că, datorită ei, Sfântul Maxim poate să separe noțiunile de alteritate și opoziție confundate de Sfântul Grigorie și de Sergiu⁶⁵. În studiul de față am arătat însă că nici după Sfântul Grigorie și nici după Sfântul Maxim nu este vorba în nici un caz de noțiunea de opoziție în privința voinței umane a lui Hristos. Deci nici confuzia pe care Léthel o atribuie Sfântului Grigorie nu poate fi afirmată. Referitor la distincția *logos/tropos* făcută de Sfântul Maxim, Léthel face următoarea remarcă: „Este absolut posibil să se afirme că Hristos are o voință umană alta decât voința divină, fără totuși să-I fie

⁶² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, 3: A acei-luiași către Gheorghe, prea cuviosul presbiter și egumen care a întrebat printr-o epistolă despre taina lui Hristos*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri*, Partea a doua, p. 209.

⁶³ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 70.

contrară și că această voință umană a Domnului nu diferă de a noastră decât prin tropusul său și în nici un fel prin logosul său, care rămâne mereu același”⁶⁶.

Trebuie însă precizat că tropusul voinței umane a lui Hristos este dat de ipostasul Fiului lui Dumnezeu. Altfel nu s-ar putea înțelege cum voința umană a lui Hristos era întipărită dumnezeiește, cum spune Sfântul Maxim⁶⁷, iar pe de altă parte s-ar putea aluneca ușor spre nestorianism.

În *Opuscula 4*, Sfântul Maxim continuă dezvoltarea argumentării despre cele două voințe în felul următor: „Marele teolog nu oferă nici un temei pentru a spune că altul este omenescul lui Hristos după fire, și altul al nostru, chiar dacă li s-a părut unora aceasta din spusa lui: *Am putea spune un cuvânt valabil despre om, dar nu înțeles despre Hristos. Căci voirea Lui nu are nimic contrar lui Dumnezeu, fiind întregă îndumnezeită. Aceasta o are voința noastră, întrucât voința omească nu urmează cu totul celei dumnezeiești, ci se opune și se împotrivesc de cele mai multe ori*” (Cuv. 56). Ea este și se spune în mod propriu că e voința Lui, nu ca una ce e a altei ființe, din altă ființă sau fire decât a noastră, ci pentru că s-a făcut pentru El și în El a unuia și aceluiași ipostas; și pentru că nu a fost adusă la existență în sine și pentru sine, ca noi. De aceea a și avut pe Cuvântul Însuși ca sâmbântă proprie care a înnoit modul nașterii, primind o dată cu existența și existența în chip dumnezeiesc în ipostasul Lui. Aceasta pentru ca să se întărească ceea ce este al nostru și să se facă crezut ceea ce e mai presus de noi. Căci trebuie să se păstreze în toate și firea asumată de Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat și înomenit în mod desăvârșit pentru noi, împreună cu însușirile naturale ale ei, fără de care nu e nici firea ceea ce a asumat, ci numai o nălucire goală; dar să se păzească și unirea. Cea dintâi să se păstreze în deosebirea ei naturală, iar a doua să fie cunoscută în identitatea ipostatică”⁶⁸.

În interpretarea pe care o dă acestui text, Léthel are în vedere poziția lui Serghie și a Sfântului Maxim. La primul observă că a ajuns la negarea voinței umane plecând de la relatarea evanghelică a patimii lui Hristos. Sfântul Maxim, spune Léthel, afirmă această voință umană dintr-un cu tot alt punct de vedere, cel al Întrupării⁶⁹.

Un astfel de punct l-ar fi făcut pe Sfântul Maxim să rămână mereu în cadrul unei reflecții teoretice despre ipostas și naturi: „În viziunea abstractă și statică a lui Maxim, voința umană nu este decât o proprietate a naturii. Ipoteza lui Serghie conține o viziune concretă și dinamică: voința umană este contemplată în actul său liber”⁷⁰.

Ceea ce nu observă Léthel este că Sfântul Maxim vede voința umană a lui Hristos unită cu voința Sa divină în procesul îndumnezeirii ei, iar această viziune o are având înainte evenimentul Întrupării lui Hristos. O voință umană a lui Hristos contemplată în actul ei liber nu ar mai explica acordul ei cu voința divină.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 71.

⁶⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, 3: A ace-luiași către Gheorghe*, trad. cit., p. 210.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 211.

⁶⁹ François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁰ *Ibidem*.

Acest lucru este văzut de Léthel numai în *Opuscula 6* a Sfântului Maxim: „Dacă cuvântul: *Părinte, de este cu puțință, să treacă de la Mine acest pahar*, are aparența unei feriri, îl socotești ca al omului, dar nu ca al Celui care e totodată Mântuitorul (căci voirea Aceluia nu are nimic contrar lui Dumnezeu, Care e întreg îndumnezeit), ci al celui ca al nostru, a cărui voință nu urmează numai-decât lui Dumnezeu, ci de cele mai multe ori Îi rezistă și I se împotrivesc, cum spune dumnezeiescul Grigorie (Cuv. 36). Ce socotești despre partea următoare a cererii: *Dar să nu se facă voia Mea, ci voia Ta?* Este ea o expresie a fricii sau a bărbăției? A consimțirii depline sau a dezacordului? Nimeni nu va nega că nu este o expresie a împotrivirii, nici a fricii, ci mai degrabă a acordului desăvârșit și al consimțirii”⁷¹.

Și în înțelegerea acestui text Léthel aduce argumente care nu se regăsesc nici în gândirea Sfântului Maxim și nici în cea a Părinților anteriori. Cu privire la această, el face următoarea afirmație: „Din cauza confuziei între noțiunile de alteritate și opoziție, Părinții de dinainte nu au putut vedea voința umană în Evanghelie, decât acolo unde ea pare să se opună voinței divine”⁷².

Că acest lucru nu poate fi afirmat la Sfântul Grigorie de Nazianz am arătat mai sus. Dar nici celorlalți Părinți nu li se pot atribui aceste afirmații făcute de Léthel. Atât în *Tomul duhovnicesc și dogmatic*, cât și în *Tomul dogmatic către presbiterul Marin*, Sfântul Maxim citează pe Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Chiril al Alexandriei și Papa Honorius, care se ridică împotriva înțelegerii voinței umane a lui Hristos ca una contrară lui Dumnezeu, cum spune cel din urmă: „Căci nu s-a asumat, zice, de către Mântuitorul trupul stricat (corupt) de păcat, care se oștește împotriva legii minții Lui. Căci n-a fost în mădularele Lui altă lege sau o voință deosebită și contrară Tatălui”⁷³.

Cuvintele de la Matei 26, 39, spune Sfântul Maxim, nu arată numai altceva și altceva, ci și că Hristos S-a îmbrăcat cu adevărat în trup temător de moarte⁷⁴. Teama aceasta de moarte a lui Hristos ca om este un afect ireproșabil asumat de Hristos, așa cum arată și Sfântul Ioan Gură de Aur citat de Sfântul Maxim: „Cuvintele (de la Matei 26, 39, n.n.) nu arată numai o întristare până la moarte, ci două voințe. Căci dacă spusa s-ar referi la Dumnezeire, ar fi în ea o contradicție. Dar dacă se referă la trup, cele spuse au un sens. Căci nu se poate reproșa trupului că îi este frică de moarte. Fiindcă aceasta ține de firea lui”⁷⁵.

Concluzia trasă de Léthel din ultimul text expus aici al Sfântului Maxim se înscrie și ea pe aceeași linie confuză a interpretării lui: „Arătând astfel acordul desăvârșit al voinței umane a lui Hristos cu voința divină, Maxim a distrust

⁷¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, 5: Despre cuvântul: „Părinte, de este cu puțință, să treacă de la Mine acest pahar. (Matei 26, 39)”*, trad. cit., p. 213.

⁷² François-Marie Léthel, *op. cit.*, p. 92.

⁷³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tomul dogmatic către presbiterul Marin*, trad. cit., p. 305.

⁷⁴ Idem, *Tomul duhovnicesc și dogmatic*, trad. cit., p. 265.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 270.

fundamentul monotelismului bizantin. Ceea ce critică Maxim aici este în mod sigur interpretarea negativă a lui Grigorie⁷⁶.

În realitate, Sfântul Maxim critică gândirea monotelistă a timpului lui, distrugându-i fundamentul, și nu monotelismul bizantin atribuit de Léthel întregii gândiri patristice începând cu Sfântul Grigorie de Nazianz. În toate textele Sfântului Maxim nu se poate observa vreo critică a gândirii teologice a Sfântului Grigorie, ci atitudinea sa de receptivitate și aprofundare a acestei gândiri, având-o mereu ca punct de referință. De fapt, în conștiința Sfântului Maxim nu s-a aflat niciodată o atitudine critică față de gândirea Părinților sau o revendicare a unei emancipări față de ea, așa cum se vede din cuvintele lui: „Nu vom îndrăzni să folosim vreun cuvânt nou, neavând pentru alergarea la el vreun temei în autoritatea Părinților”⁷⁷.

În încheiere, putem spune: tema aleasă de Léthel este una nouă în câmpul cercetărilor operei Sfântului Maxim, însă înțelegerea și interpretarea ei nu-l duc mai departe de cercetările predecesorilor săi.

⁷⁶ François-Marie Léthel, *op. cit.*, pp. 93, 94.

⁷⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Nu se poate spune că în Hristos este o singură voință, fie a firii, fie a alegerii, cum s-a părut unora*, trad. cit., p. 193.

A modern interpretation of the human will of the Son of God become man in the theology of Saint Maximus the Confessor and the Fathers before him

The author of this study, „A modern interpretation of the human will of the Son of God become man in the theology of Saint Maximus the Confessor and the Fathers before him”, Lect. Dr. Vasile Cristescu, analyses the theology of Saint Maximus the Confessor and its interpretation in the modern theology. The great work of Hans Urs von Balthasar „The Cosmic Liturgy” began a new theological focus on the profoundness of Saint’s Maximus synthesis, which was continued by several scholars: Policarp Sherwood, J.M. Gariguess, J.C. Larchet, Andrew Louth etc. The author analyses especially the work „Théologie de l’agonie du Christ” belonging to François-Marie Léthel (Paris, 1979). In a critic approach to this work, Lect. Dr. Vasile Cristescu finds major misinterpretations and established several erroneus trends into the Maximian studies.