3.70

Dumitru Stăniloae

CHIPUL NEMURITOR AL LUI DUMNEZEU

Volumul II

COLECȚIA
OIKOUMENE

Dumitru Stăniloae

CHIPUL NEMURITOR AL LUI DUMNEZEU

Volumul II

Ediţie îngrijită de
CAMIL MARIUS DĂDÂRLAT

CRISTAL

Bucureşti, 1995

CAPITOLUL I

SFÂNTA TREIME, PLINĂTATEA EXISTENŢEI ŞI DECI A IUBIRII

1. Sfânta Treime ca plinătate din veci a existenţei şi cauză a existenţei temporale, prin creaţie şi a mişcării ei spre Sine

Existenţa în general este din veci. Potrivit credinţei noastre, n-a putut fi cândva când n-a existat nimic. Existenţa în general nu s-a putut ivi din nimic. Ar trebui în acest caz să socotim nimicul ca existenţă virtuală. Deci tot la o existenţă din veci am ajunge.

Dar existenţa din veci trebuie să aibă plinătatea conţinutului cunoscut şi cugetat de noi, sau chiar nesfârşit mai bogat decât cel cugetat de mintea omenească în continua înaintare în cugetare; o plinătate la care nu se mai poate adăuga nimic, deci fără margini, sau infinită. N-a avut trebuinţă să i se adauge în timp ceva esenţial nou existenţei ei, ce datează din veci. Numai prin puterea creatoare a ei, s-a putut adăuga ceva nou. Posibilitatea acestui adaos nou la existenţa din veci, trebuie să fi fost dată potenţial în existenţa din veci. Ca un astfel de adaos trebuie socotit tot ce constatăm ca mărginit în putere şi insuficient prin sine. Dar ca atare nu poate fi socotit propriu- zis un adaos prin fiinţă.

Existenţa din veci trebuie să fie din veci plenitudinea, ba chiar plenitudinea în forma actualizată. Aceasta pentru că, oricât ne-am duce cu gândul spre veşnicia de când e dată existenţa, nu putem ajunge la un moment în care am putea socoti că a ajuns existenţa în general la starea cerută pentru actualizarea potenţelor ei. Nu se pot ivi momente mai târzii pentru apariţia a ceea ce e dat în existenţa din veci. În acest caz, înainte de orice moment, ar fi putut exista alte momente, pentru o apariţie sau alta. De aceea, nu se identifică veşnicul cu temporalul. Între ele este o deosebire ontologică, dar nu o înstrăinare totală. Veşnicul nu e supus temporalului. Temporalul şi mişcarea din cursul lui are un început deosebit în fiinţă de ceea ce e din veci. Iar prin aceasta arată că nu-şi are existenţa prin sine. Şi chiar prin aceasta ne face să postulăm existenţa veşnică, care este prin sine. De aci urmează că existenţa din veci trebuie să fie din veci desăvârşită, sau să aibă din veci plenitudinea, şi anume plenitudinea actualizată, pentru că altfel ar trebui să fie în ea o creştere, care, cu cât s-ar merge mai înapoi, ar trebui să se meargă spre un minus mai accentuat, ajungându-se chiar la inexistenţă, fapt imposibil după credinţa noastră.

Astfel, noi credem că este, pe lângă existenţa insuficientă în care trăim în viaţa aceasta, o existenţă superioară şi spre care fiinţa noastră are o aspiraţie de neînăbuşit. De fapt, existenţa în care trăim îşi arată pe de o parte insuficienţa

ei, pe de alta fiinţa noastră e imprimată de aspiraţia spre o existenţă desăvârşită chiar în insuficienţa şi temporalitatea ei. Într-un fel, ea se arată legată de existenţa desăvârşită pretemporală.

Deosebirea între aceste două planuri ale existenţei şi aducerea la fiinţă a planului temporal de către cel veşnic nu prin emanaţie din el, ci prin creare în vederea înaintării lui la unirea cu planul veşnic şi prin aceasta la desăvârşire, sau la vindecarea lui de insuficienţele în care a căzut prin despărţirea de planul veşnic, o prezintă Sfântul Maxim Mărturisitorul într-un fel în care uneşte ridicarea planului existenţei nedesăvârşite din această stare cu ridicarea ei din temporalitate şi spaţialitate. Căci temporalitatea şi spaţialitatea sunt legate de mărginire, precum de veşnicie e legată nemărginirea existenţei. Timpul, ca o condiţie a existenţei create, e menit să ducă mărginitul la împlinirea cu nemărginitul, iar nemărginitul n-are nevoie de timp şi de mişcare, pentru că are în sine plenitudinea existenţei. Timpul nu e menit deci să ţină lumea într-o schimbare fără sfârşit. Timpul e drum, dar drumul fără o ţintă n-are sens. Dar nefolosirea timpului ca drum spre perfecţiunea veşnică a făcut din el o continuă înlocuire a formelor identice ale creaţiei, sau o apariţie şi o corupere continuă a lor. Timpul e menit să confirme persistenţa identităţii persoanelor în el, cu toată îmbogăţirea lor cu alte experienţe, dar şi să ducă la stabilirea îmbogăţită a lor în veşnicie, dar nu la o stabilitate în ele înseşi, ci în jurul Celui prin Sine infinit în existenţă, întrucât lumea creată nu poate ajunge prin sine la existenţa plenară proprie. Acest rost şi l-a recâştigat timpul după căderea în păcat, prin asumarea umanităţii create de Dumnezeu Cel nemărginit.

„Lumea este, spune Sfântul Maxim, un spaţiu mărginit, iar timpul e mişcarea circumscrisă (mărginită). De aceea, mişcarea în cursul vieţii transformă cele aflătoare în lume. Când însă firea va trece cu lucrarea şi cugetarea peste spaţiu şi timp (adică peste cele fără de care nu este nimic, sau poate stabilitatea şi mişcarea mărginită), va afla Providenţa ca pe o raţiune prin fire simplă şi stabilă, ce nu are nici o margine şi de aceea nici o mişcare. Deci, până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mişcării transformatoare din pricina stabilităţii mărginite a lumii şi a corupţiei prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, ea va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mişcare şi o identică mişcare stabilă săvârşită etern în jurul Aceluiaşi Unul şi Singur“ (*Răsp. către Talasie*, 65; Filoc. rom. III, p. 439). Iar în altă parte, Sfântul Maxim prezintă stabilitatea pururea mişcătoare a creaturilor în jurul existenţei plenare ca odihnă, pentru că nu e mişcare care trece de la una la alta, pentru că au în existenţa plenară, la unirea cu care au ajuns, tot ce râvnesc să aibă. Ele se deschid tot mai larg existenţei infinite cu care s-au unit. O nemişcare totală nu dobândesc, însă, pentru că nu au în ele plinătatea existenţei.

Existenţa plenară, deşi mişcată spre altceva, sau în jurul a altceva, are totuşi în ea puterea care atrage spre sine sau în jurul ei, deci într-o mişcare temporală, sau netemporală, adică stabilă, creaturile datorită faptului că pe de o parte îşi sunt insuficiente, iar pe de alta că se simt atrase de existenţa plenară. Iată cum descrie Sfântul Maxim atracţia exercitată de Cel nemişcat asupra creaturilor şi odihna lor în El: „Începutul oricărei mişcări naturale a celor ce se mişcă este facerea celor ce se mişcă. Iar început al facerii lor este Dumnezeu ca Făcător.

Şi sfârşit al facerii celor făcute este stabilitatea pe care o produce după străbaterea tuturor celor mărginite, nemărginirea. În aceasta se opreşte toată mişcarea în mod natural, pentru faptul că nu există în ea nici o distanţă sau interval neavând deci unde, cum şi spre ce să se mişte, întrucât au pe Dumnezeu, care hotărniceşte toată mişcarea, ca sfârşit în calitate de cauză" (*Ambigua*, P.G. 91, 1217).

Desigur că numai un Dumnezeu personal poate atrage şi numai persoane care aspiră la desăvârşirea sau împlinirea lor. O esenţă impersonală nu poate atrage decât ca să anuleze persoanele atrase. Atracţia are loc de la Dumnezeu cel personal spre persoane cărora El le acordă o valoare eternă. Iar faptul de a atrage sau de a pune prin creaţie făpturile în mişcare spre El, arată că din Dumnezeu iradiază o putere atractivă. Deci El nu e într-o mişcare moartă, ci într-o nemişcare a plenitudinii născătoare de mişcare în cele ce, fiind create, tind spre plenitudine. El îşi manifestă această putere atractivă prin actul iubitor al creaţiei şi prin legătura providenţială, de asemenea iubitoare, cu creaturile. Iar când creaturile umane au devenit insensibile la atracţia iubitoare a Creatorului desăvârşit, s-a făcut El însuşi ipostasul firii lor, ca să aibă în Sine atât atracţia plenitudinii, cât şi simţirea atracţiei ei în mod nepieritor.

Dar Părinţii Bisericii cunosc în Dumnezeu nu numai o putere născătoare de mişcare în creaturi, datorită plenitudinii Lui, ci şi o mişcare în El însuşi şi anume în calitatea Lui de Treime. Aici creştinismul se deosebeşte categoric de Aristotel. Vom vedea aceasta în capitolul ce urmează.

2. Sensul treimic al existenţei, din veci desăvârşite, plenare

Se pune întrebarea: în ce constă desăvârşirea sau plenitudinea existenţei fără de început şi nesupusă temporalităţii şi evoluţiei monotone şi nesatisfăcătoare legate de ea?

Ea trebuie să aibă nişte însuşiri opuse insuficienţelor lumii temporale. Pe de altă parte, ea trebuie să aibă nişte însuşiri care reprezintă împlinirea deplină a aspiraţiilor celor bune ale lumii temporale, spre care aceasta tinde prin continua transcendere spre ele, care e esenţa mişcării normale a fiinţelor conştiente din cadrul ei. Cu alte cuvinte, existenţa plenară trebuie să fie ferită, pe de o parte, de insuficienţa pe care o prezintă ordinea materială şi animală a existenţei prin inconştienţa ei; pe de altă parte, trebuie să aibă o conştiinţă ca cea umană prin care subiectul ei nu se ştie dependent în libertatea lui de o ordine inconştientă, sau ca cea a spiritelor create, prin care subiectele ei se ştiu dependente de un Creator absolut. În existenţa supremă conştiinţa trebuie să se acopere cu existenţa plenară, sau să o ştie pe aceasta stăpână în mod absolut (ca creatoare) peste orice altă existenţă.

În primul rând, desăvârşirea sau plenitudinea existenţei acesteia constă din a fi prin ea însăşi. Ca atare, ea e din veci, deci e inepuizabilă. Ea n-are nevoie de altceva pentru existenţa sau completarea ei. Are prin ea tot ce cugetă omul ca ţinând de existenţă şi mai mult decât poate cugeta. Ea nu are mai presus de ea, sau mai adânc decât ea, vreo treaptă de existenţă spre care să se mişte. Ea e nemărginită. „Dumnezeirea fiind desăvârşită, nu caută vreo creştere în vreun bine, fiind deplinul bine, mai bine zis plinătatea a tot binele. Acestea toate fiind deci însuşiri proprii Celui desăvârşit şi supraplin, e vădit că cele opuse acestora, adică hotarul, marginea şi mişcarea văzute în creaţiune, sunt caracteristice lipsei şi absenţei desăvârşirii Celui supradesăvârşit“ (Teofan al Niceii, *Despre Maica Domnului*, cap. IX, ed. Martin Jugie). Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Răsp. către Talasie*, P.G. 90, 621 B.), de la care a luat Teofan acest cuvânt, mai declară că Dumnezeu, având nemărginirea pe care nu o are făptura, împlineşte setea de nemărginire a acesteia, desigur prin har.

Pe de o parte, desăvârşirea existenţei veşnice nu poate fi lipsită de conştiinţa posesiunii depline a stărilor şi puterilor nemărginite total independente, spre care tind făpturile temporale. Existenţa desăvârşită trebuie să fie, de aceea, o existenţă conştientă de starea ei desăvârşită şi de nimic dependentă a existenţei ei. Absenţa acestei conştiinţe ar şterbi grav desăvârşirea sau plenitudinea ei şi ar face de neînţeles acea desăvârşire sau plenitudine. Conştiinţa de sine face parte din componentele esenţiale ale existenţei desăvârşite sau plenare. Absenţa conştiinţei coboară existenţa la treapta inferioară, sau într-un întuneric şi într-o dependenţă totală de ceva superior ei şi într-o absenţă a oricărei bucurii a existenţei de ea însăşi. Iar conştiinţa despre propria existenţă a unor făpturi temporale şi deci mărginite în existenţa lor, e şi ea mărginită şi conştientă de ceva superior de care aceste făpturi depind. Deci conştiinţa lor despre propria existenţă este imprimată de o anumită insuficienţă. Chiar ele îşi dau seama că nu ştiu despre ele totul. Căci îşi dau seama că conştiinţa lor e legată de ceea ce nu sunt ele şi e lipsită de cunoaşterea deplină a acelora şi fără cunoaşterea deplină a acelora, nu se cunosc nici pe ele deplin. În acelaşi timp, conştiinţa lor le spune că nu pot dispune deplin de ele, nici de cele de care depind, sau chiar de cele ce sunt în parte dependente de ele. În conştiinţa existenţei de sine a făpturilor create intră şi conştiinţa că ele nu sunt prin ele înseşi, ci depind de o existenţă superioară şi, până la urmă, de existenţa plenară sau desăvârşită, pe care de aceea nu o pot cunoaşte deplin, şi chiar dacă ar cunoaşte-o, nu şi-ar putea-o anexa prin puterea lor, existenţei proprii.

De aceste lipsuri nu suferă Existenţa supremă. Conştiinţa ei de Sine cunoaşte în acest Sine totul şi ştie totodată că acest totul îi este propriu. Conştiinţa ei de Sine se acoperă cu totul şi prin aceasta dispune de totul şi se bucură de totul. Existenţa supremă, căreia îi spunem Dumnezeu, este „Soarele“ a toată existenţa. De aceea, Fiului lui Dumnezeu cel întrupat i se spune „Soarele dreptăţii“. Iar El a spus despre Sine: „Eu sunt lumina lumii“. El este „Adevărul“ sau toată realitatea. Lumina Lui şi deci şi conştiinţa Lui se întinde peste toate şi alungă întunericul care, altfel, ar acoperi toate. De aceea, tot El a spus: „Cel ce Îmi urmează Mie, nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina tuturor pentru că e viaţa tuturor“.

Dar aşa cum existenţa nemărginită dă conştiinţei de Sine bucuria nemărginită, la fel existenţa mărginită se reflectă în conştiinţă ca o bucurie mărginită. Şi de aceea, aceasta tinde continuu la o bucurie mai mare, în unire cu existenţa plenară. Chiar aspiraţia aceasta arată conştiinţa ei despre existenţa plenară unită cu bucurie plenară.

În ceea ce priveşte conştiinţa umană, chiar şi propriul ei domeniu al cunoaşterii nu îi stă sub putere. Nu stau sub puterea ei nici procesele trupului, care fac parte din fiinţa omului. Cu atât mai puţin stau sub puterea ei fenomenele naturii. Ea se îmbogăţeşte cu timpul prin cunoaşterea fenomenelor naturii exterioare ei, dar şi din comunicările altor conştiinţe umane. Chiar timpul, de care depinde îmbogăţirea ei, arată nedeplinătatea ei, care nu ajunge în timp la deplinătate, deci care cere pentru obţinerea ei depăşirea timpului. Conştiinţa umană cunoaşte cu atât mai puţin temeiurile ei în existenţa veşnică plenară. Numai existenţa plenară, creatoare a lumii spirituale şi materiale, are şi conştiinţa deplină a acesteia.

În existenţa supremă, conştiinţa acoperindu-se deplin cu toată existenţa, nimic din existenţă, fie ea existenţa plenară proprie, fie existenţa creată inferioară, nu-i este total exterior sau indisponibil.

O altă însuşire de care nu poate fi lipsită existenţa plenară e bunătatea, care se hrăneşte din iubire, care hrăneşte iubirea. Dacă fără bucuria de existenţă, existenţa ar indica un minus, fără bunătate sau iubire nu poate fi bucurie. A iubi existenţa înseamnă că ai de ce te bucura în ea. Bucuria de existenţă şi iubirea merg mână în mână. Şi fără de ele existenţa se dovedeşte într-o mare lipsă. Absenţa iubirii vine din sărăcia existenţei. Când nu poţi iubi suferi de egoism, care e plin de teama de a nu avea o existenţă suficient de bogată. În bunătate sau iubire e o revărsare de existenţă din tine, care în chip misterios, chiar prin aceasta, creşte în tine. Căci în iubire actualizezi în tine nişte potenţe pe care altfel le nesocoteşti şi nu le simţi.

Sfântul Chiril al Alexandriei prezintă pe neoplatonicul Profiriu, atribuind chiar lui Platon, care — după Profiriu — amestecă necreatul cu creatul, sau cu emanatul, ideea că Dumnezeu, care depăşeşte toată cugetarea, poate fi socotit ca „Unul“ şi ca „Bunul“. După Profiriu (în cartea IV-a a *Istoriei filosofice*), Platon a conceput şi chiar exprimat la rândul său dogma unicităţii lui Dumnezeu. „Acestuia nici un nume nu i se potriveşte; conştiinţa omenească nu-l poate cuprinde şi numirile ce i s-au dat, pornind de la existenţele inferioare, îl desemnează impropriu. Dacă trebuie, totuşi, să îndrăznim să ne servim de cuvinte pentru a vorbi de Dumnezeu, suntem siliţi să folosim cuvântul «bun»; numele de «unul» pune în valoare simplitatea naturii Sale şi prin aceasta perfecta Sa autonomie; căci Dumnezeu n-are nevoie de nimic, nici de părţi, nici de substanţă, de puteri sau de lucruri, ci este, dimpotrivă, cauza lor. Iar numirea de «bun» arată că tot ce e bun provine din el, toate celelalte realităţi imitând, pe cât posibil, caracterul propriu al lui Dumnezeu“ (Sf. Chiril al Alexandriei, *Contre Julien*, I, Sources Chrétiennes, nr. 322, p. 191).

Dar filosofii eleni n-au putut fi consecvenţi, pentru că n-au cunoscut caracterul personal al lui Dumnezeu. A fi bun înseamnă a fi bun cu altă Persoană din veci, deci a iubi altă Persoană şi a comunica bucuria de Persoana iubită unei

a treia Persoane. Altfel, ce bunătate este aceea din care ies, în virtutea unei legi, alte existenţe? Pentru panteismul filosofiei elene nu poate exista un Dumnezeu cu adevărat bun. Din recunoaşterea că Dumnezeu e bun, ea ar fi trebuit să conchidă că El e Treime, deşi atât de unită prin desăvârşirea iubirii, încât El să fie în acelaşi timp Unul.

Iar un astfel de Dumnezeu din veci iubitor, dacă voia să-şi arate şi faţă de altă existenţă iubirea, această existenţă nu putea fi decât creată din nimic. Căci unei existenţe emanate din El, sau organizate dintr-o substanţă preexistentă, nu i-ar fi arătat o iubire desăvârşită prin emanare sau organizare, pentru că aceste acte ar fi fost acte produse de o necesitate căreia existenţa fundamentală i-ar fi fost supusă; sau existenţa organizată de ea n-ar fi avut totul din iubirea ei.

De aci se vede că bunătatea e proprie Persoanei libere şi în ea se vede relaţia unei Persoane faţă de altă Persoană. Dar când eşti bun cu altul, nu numai acela se bucură de bunătatea ta, ci şi tu însuţi te simţi fericit, arătând iubirea. Aceasta arată că bunătatea sau iubirea nu poate fi trăită decât ca a unei persoane faţă de tine, sau a ta faţă de ea. Şi dacă nu ne putem închipui că iubirea sau bunătatea s-a ivit cândva în cursul timpului, trebuie să admitem că din veci a fost o Persoană care a iubit şi o alta iubită de ea şi viceversa, precum şi o Persoană faţă de cealaltă trebuie să fie o deosebire, căci nici o persoană nu este lipsită de ceva propriu. În Dumnezeu o Persoană iubeşte ca Tată şi alta ca Fiu, iar a treia se bucură cu fiecare de cealaltă ca Duhul Sfânt.

Iubirea arată, pe de o parte, o distincţie între persoanele ce se iubesc şi, pe de alta, o unire între ele pe măsura iubirii reciproce. E un paradox între bucuria ce o ştii că cel pe care îl iubeşti este altul decât tine, dar în acelaşi timp eşti unit cu El. Între oameni bunătatea sau iubirea fiind nedeplină, unirea produsă de ea e şi ea nedeplină. Dar paradoxul amintit nu e depăşit nici în cele mai înalte trepte ale bunătăţii sau iubirii. Acest paradox ni se face cunoscut pe treapta lui supremă, între Persoanele Sfintei Treimi. Între Persoanele Ei este cea mai desăvârşită iubire, deci, în acelaşi timp, cea mai mare unire, concomitentă însă cu infinita afirmare a fiecărei Persoane de către celelalte.

Existenţa supremă, ca unitate supremă şi ca afirmare reciprocă totală a celor Trei Persoane, are iubirea nesfârşită în Sine însăşi. Ea n-are nevoie de alte existenţe pentru a-şi întări iubirea şi deci existenţa şi bucuria de ea.

În existenţa supremă am văzut că conştiinţa acoperă totul, are deschis totul, care e nemărginit. Dar numai în iubirea fără margini I se deschide fiecărei Persoane totul nemărginit, sau dumnezeiesc, ipostasiat în cele trei Persoane. În iubirea desăvârşită nu mai rămâne în nici o Persoană ceva nedeschis, sau nearătat şi necomunicat celorlalte. Conştiinţei fiecărei Persoane dumnezeieşti, existenţa (fiinţa) totală nu-i mai este deschisă numai ca a sa proprie, ci şi ca a celorlalte. Aceasta înseamnă că existenţa (fiinţa), de care e conştientă o Persoană supremă, nu e numai existenţa (fiinţa) ei, ci şi a altei sau a altor Persoane. Amândouă sau toate trei sunt Subiecte ale aceleiaşi existenţe (fiinţe). Iubirea ţine de existenţa proprie a lor, întrucât iubind existenţa sau fiinţa proprie, fiecare Persoană iubeşte existenţa celeilalte sau celorlalte două Persoane sau fiinţa lor. Şi la fel, bucuria de existenţa proprie e una cu bucuria celeilalte sau celorlalte două Persoane. Fiecare se bucură de existenţa proprie, bucurându-se una de alta. Aceasta

înseamnă că cele trei Subiecte sunt conştiente de comunitatea existenţei sau fiinţei lor plenare, nu numai ca de o posesiune comună, statică a ei, ci ca de o existenţă comună în continuă comunicare desăvârşită. Prin aceasta pot arăta Persoanele dumnezeieşti iubirea desăvârşită. Iar în distincţia lor, una din Persoanele dumnezeieşti e Dăruitoarea existenţei desăvârşite şi nemărginite din veci celorlalte două Persoane. În Ea iubirea are calitatea dăruirii părinteşti. În altă Persoană, iubirea are calitatea recunoscătoare a primirii filiale a existenţei. Iar în a treia, iubirea are calitatea participării la bucuria Tatălui de Fiul şi a Fiului de Tatăl, primind însă această calitate tot de la Tatăl. Dar nu numai Persoana ce se dăruieşte afirmă existenţa Celui căreia Ea îi dăruieşte existenţa Sa, ci şi Cea care o primeşte afirmă pe Cea care i se dăruieşte, bucurându-Se de această dăruire şi prin aceasta făcând bucuria Dăruitorului. Nu numai Tatăl îl afirmă pe Fiul, ci şi Fiul îl afirmă pe Tatăl, bucurându-Se de existenţa dăruită de El. Aceasta e bunătatea sau iubirea reciprocă a unei Persoane faţă de alta. Bunătatea aceasta e legată de însăşi existenţa lor. Tatăl nu-şi poate trăi existenţa şi nu se poate bucura de ea, decât ca existenţă ce se dăruieşte plină de iubirea Fiului. Iar Fiul nu-şi poate trăi existenţa decât însoţită de bucuria primirii ei de la Tatăl, care i-o dăruieşte dintr-o iubire nemărginită, conformă existenţei Lui. Iar Duhul îşi trăieşte plinătatea existenţei bucurându-Se de bucuria Tatălui de Fiul şi viceversa. Valoarea Lui fiind confirmată prin aceasta de Ei, El Îi confirmă prin aceasta la rândul Lui.

În aceasta văd Părinţii Bisericii mişcarea interioară a Sfintei Treimi. Dar tot în aceasta văd şi identitatea dintre mişcarea şi odihna Ei. Astfel, Sf. Grigorie de Nazianz spune: „Prin cele trei ipostasuri se laudă unitatea şi mai mult, sau se arată Dumnezeu ca bun. Prin aceasta înţelegem că Dumnezeu Cel Unul şi Acelaşi, ca să-L numesc aşa, are mişcare şi voinţă, dar şi identitate de fiinţă". (Citat de Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G., 91, col. 548). Iar Sf. Grigorie de Nyssa, spune la rândul său: „Căci acesta este paradoxul suprem între toate: putinţa ca mişcarea şi odihna să fie acelaşi lucru" (*Viaţa lui Moise*, P.G. 44, col. 405 C). Acest paradox ţine de iubirea desăvârşită între Persoanele de o fiinţă nemărginită. Iubirea e şi mişcarea între ele, dar şi unirea totală între ele şi neplecarea vreuneia din ele mai departe de celelalte, deci odihna fiecăreia în celelalte (*perihoreza*), având fiecare în celelalte totul şi neavând trebuinţa de a căuta ceva dincolo de ele.

În iubirea şi plinătatea Persoanelor supreme, îşi găsesc odihna şi făpturile conştiente, care prin mişcarea lor depăşesc cele create şi deci mărginite, inclusiv pe ele înseşi: „Taina lui Hristos s-a arătat, pentru ca cele ce se mişcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia, care este după fiinţă cu totul nemişcat, ieşind din mişcarea lor spre ele înseşi şi a uneia faţă de alta". Dar tot el spune că odihna făpturilor din odihna Sfintei Treimi e o continuă îndumnezeire, care nu poate fi fără exercitarea unei lucrări dumnezeieşti asupra lor: „Prin Aceasta vom primi în viaţa viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare" (*Răsp. către Talaisie*, 60, Filoc. rom., vol. III, p. 328-329).

E de remarcat că Sf. Grigorie de Nazianz vede, în citatul de mai sus, mişcarea între cele trei Persoane dumnezeieşti ca iubire, sau ca bunătate. De aceea, vede bunătatea lui Dumnezeu unită cu existenţa ipostasurilor Lui. Fără ele, Dumnezeu nu s-ar dovedi ca bun. Numai între ele poate avea loc mişcarea

iubirii; fără ele, mişcarea lor ar fi o mişcare fără nici un scop. Deci bunătatea divină e una cu însăşi existenţa întreit ipostatică a lui Dumnezeu. Un Dumnezeu monopersonal, sau esenţă impersonală, nu poate fi bun sau iubitor. Însăşi monopersonalitatea l-ar apropia de calitatea de esenţă. El n-ar putea avea în acest caz o mişcare iubitoare în Sine şi o odihnă fericită a acestei mişcări în El. El are mişcarea iubitoare în Sine, pentru că are iubirea ca o mişcare a unei Persoane spre alta, pentru că e întreit în Persoane. Dar fiecare Persoană are totodată odihna continuă a acestei mişcări în Persoana iubită, sau o mişcare stabilă, pentru că fiecare are în comun cu celelalte plenitudinea nemărginită a existenţei sau a fiinţei.

Şi mai clar vorbeşte Sf. Grigorie Palama de o mişcare în Dumnezeu, comentând următoarele cuvinte ale Sf. Grigorie de Nazianz: „Singur El are lucrarea desăvârşită, nepasivă, lucrând numai, dar nu şi pătimind în ea, nici devenind, nici schimbându- se". După ce le reproduce, Sf. Grigorie Palama spune: „Înfăţişând lucrarea lui Dumnezeu ca opusă celei a făpturii, a arătat limpede că El nu este făptură. Iar mergând ceva mai departe, a zis de această lucrare că este mişcarea lui Dumnezeu. Cum nu va fi deci necreată această mişcare a lui Dumnezeu?" (*O sută cincizeci de capete*, cap. 128-129; Filoc. rom. VII, p. 512).

În altă parte, Sf. Grigorie Palama declară că nu se poate vorbi de bunătatea separată a unei singure Persoane a lui Dumnezeu. Fiecare Persoană e bună numai pentru că e unită cu celelalte. Dumnezeu e Dumnezeu numai pentru că e Treime. O Persoană despărţită, nu e Dumnezeu. Fiecare Persoană e Dumnezeu numai în unire cu celelalte. De aceea nu sunt trei Dumnezei. E Dumnezeu Fiul, dar numai pentru că e de o fiinţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. La fel, fiecare Persoană e Dumnezeu numai pentru că e de o fiinţă cu celelalte două. „Să luăm deci seama că este un singur Dumnezeu adevărat şi desăvârşit în trei ipostasuri adevărate şi desăvârşite, nu întreit, să nu fie, ci simplu. Căci bunătatea nu este întreită, nici o treime de bunătăţi, ci bunătatea cea mai înaltă e Treimea Sfântă" (*Op. cit.*, cap. 37, Filoc. rom. VII, p. 448). Nu poate fi o Persoană bună fără o legătură cu alta. Tatăl e bunătate, pentru că naşte pe Fiul; Fiul e bunătate pentru că se naşte din Tatăl. Tatăl e bun pentru că e Tată al unui Fiu şi Fiul e bun, pentru că e Fiul unui Tată; pentru că se iubesc în această calitate. Dacă n-ar fi Treime, Dumnezeu n-ar fi bunătate şi iubire. Iar fiind bunătate şi iubire, este Treime. Tatăl e născător pentru că e bun. Are un Fiu pentru că e bun. Bunătatea şi iubirea nu poate fi simţirea şi starea unei existenţe monopersonale, care nu e de o fiinţă cu alte Persoane. Dionisie Areopagitul spune: „Numele de bun, de Cel ce este, de viaţă Făcător şi îndumnezeitor şi toate câte se cuvin întregii dumnezeiri, ca origine a tuturor, dacă nu le primeşte cineva ca şi comune şi unite pentru Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, îndrăzneşte în mod neîngăduit să sfâşie monada supranumită şi atotputernică". Iar în Scolia acestui text, Sf. Maxim spune: „Bine a scris Marele Dionisie. Căci lucrările dumnezeieşti, toată teologia le atribuie nu unei singure persoane, ci Sfintei Treimi, afară de proprietăţile celor trei Persoane" (*P.G.* 4, col. 242 B).

Mişcarea interioară a lui Dumnezeu e posibilă pentru că e întreit în Persoane; dar tot de aceea, această mişcare îşi găseşte odihna în El însuşi. Însă şi pentru

că nu caută un plus de existenţă în afară de El, deci nici un plus de unire prin iubire cu altă existenţă. Dar tot de aceea tinde şi omul spre Dumnezeu; pentru că e bunătatea supremă ca Cel întreit în Persoane. Iar tinzând spre bunătatea fără sfârşit, omul tinde totodată spre veşnicie. Căci în Dumnezeu existenţa e una cu bunătatea din veci, deci nesfârşită.

Omul nu urcă din veci la bunătatea lui Dumnezeu, pentru că nici bunătatea Lui nu e din veci coborâtoare, dat fiind că nu există din veci în afară de El o existenţă inferioară. Aceasta L-ar face într-un anumit fel şi pe El dependent de ea, în care caz iubirea Lui faţă de ea n-ar mai fi liberă, deci iubire adevărată. În Dumnezeu există din veci o iubire între Persoane egale, Dumnezeu neurcând prin ea nici mai sus şi nici coborând mai jos, deci necompletându-se nici prin una, nici prin alta. În Dumnezeu e, din veci şi până în veci, aceeaşi revărsare a plenitudinii de iubire între persoane egale. Fiind nemărginite în viaţă, revărsarea iubirii între ele e la fel de nemărginită din veci şi până în veci. E o revărsare totală de la Persoană la Persoană. Dar Tatăl e numai Tată, pentru că e numai dăruire. Se dăruieşte total unui singur Fiu. Iar Fiul se întoarce cu iubirea filială total spre Tatăl, nefiind decât Fiu şi nu Tată al altei Persoane.

Dacă dăruirea şi primirea iubitoare e semnul bunătăţii sau al iubirii, dăruirea şi primirea nemărginită ţin de Dumnezeu cel în Treime. El e, prin fiinţa Lui întreit personală, bunătate sau iubire. Dionisie Areopagitul socoteşte că cea mai proprie numire ce se cuvine subsistenţei divine, care o deosebeşte de toate, este aceea de bunătate, sau de bunătate suprabună. De aceea, chiar prin existenţa sau supraexistenţa ei, adică prin existenţa ei nemărginită în bogăţie şi în sens, ea extinde binele ca existenţă la alte subsistenţe. (*De divinis nominibus*, cap. IV, I, *P.G.*, 3, col. 693). Prin adaosul de suprabunătate la bunătatea lui Dumnezeu, sau de supraexistenţă la existenţa Lui, Dionisie Areopagitul se desparte de Porfiriu, afirmând transcendenţa lui Dumnezeu, sau discontinuitatea Lui de fiinţă cu lumea.

Sf. Maxim Mărturisitorul îl numeşte pe Dumnezeu „bucuria de sine existentă de toate bunătăţile" (*P.G.* 91, col. 9), unind în plenitudinea existenţei divine *bucuria, existenţa de sine şi bunătatea*. Dar la acestea mai trebuie adăugat că de bucurie ţine *conştiinţa de sine*, dar şi *iubirea faţă de alţii*, sau iubirea altuia faţă de sine. Nici una din aceste cinci însuşiri nu poate lipsi existenţei plenare. Pe toate trebuie să le aibă în grad nemărginit.

Mai trebuie însă menţionat că, deşi plenitudinea existenţei ţine de fiinţa comună supremă, aceasta nu există real cu toate însuşirile amintite decât în ipostasuri diferite. Iubirea care ţine de fiinţa plenară nu se poate actualiza decât între ipostasuri diferite. Persoanele se iubesc, atât pentru că au aceeaşi fiinţă, cât şi pentru că sunt trei şi fiecare aduce ceva unic celorlalte, întregindu-le. Astfel, fiinţa comună e realizată în Persoane diferite. Nu există niciodată fiinţa comună înainte de persoane. Numai prin cugetare se poate distinge fiinţa comună de persoanele în care e realizată. Iar faptul că orice persoană are ca origine altă persoană, sau alte persoane, arată fecunditatea fiinţei, numai existând în persoane diferite.

Acest fapt îl afirmă credinţa creştină şi în Dumnezeu. Şi în El fiinţa sau natura comună nu există decât în Persoane, iar existenţa lor se datoreşte puterii

ei de naştere manifestată printr-una dintre Persoane. În Treime e un Tată în care se manifestă puterea de naştere a fiinţei divine. Tatăl e exclusiv Tată, e Persoană născătoare şi purcezătoare prin excelenţă. El nu e şi Fiu al altei Persoane. El numai naşte, nu e şi născut. El e Tată dinainte de veci. Nu apare un Tată din vreo esenţă sau din vreun alt tată, care ar duce înapoi şirul de taţi într-o desfăşurare fără sfârşit. La începutul tuturor, e un Tată absolut netemporal, Persoană conştientă şi iubitoare. El e Născătorul ca Persoană, care are fiinţa plenară nemărginită. Calitatea de născător dinainte de veci e legată de iubirea conştientă a unei Persoane, nu de o esenţă sau fiinţă impersonală, inconştientă. Dacă existenţa dinainte de veci n-ar avea puterea naşterii, n-ar fi plenară. Şi dacă n-ar fi a unei Persoane conştiente, ar fi a unei esenţe inconştiente, supuse unei legi superioare, fără nici o explicaţie şi lipsită de iubire, deci de plenitudine. E născătoare o Persoană conştientă dinainte de veci. Ceea ce există dinainte de veci e un Tată şi un Fiu, ca Persoane. Persoana nu se naşte decât din altă Persoană. Şi aceasta dinainte de veci. Nu naşte şi nu se naşte decât Persoana, chiar înainte de veci. Nu există ceva din veci înainte de un Tată şi Un Fiu. Fiul e, prin urmare, şi El dinainte de veci dintr-un Tată. Un Fiu care ar apare cândva în timp n-ar implica un Tată dinainte de veci, ci o esenţă emanatoare, supusă dezvoltării temporale. Totul cade în acest caz sub timp. Şi în zadar se afirmă în acest caz că această esenţă supusă evoluţiei în timp, e eternă. Dacă ar fi eternă, ar fi fără sens şi inexplicabil să devină Tată şi Fiu cândva, în timp. Esenţa trebuie să fie din veci a unui Tată şi a unui Fiu personal. A lega anumite apariţii atât de noi ale unei esenţe eterne de timp, e o absurditate şi o contradicţie.

Fiinţa supremă şi plenară există din veci, ca Tată şi Fiu, sau îşi manifestă dinainte de veci, o dată cu existenţa ei, calitatea de a naşte şi de a se naşte în mod conştient şi iubitor ca Persoane îndreptate una spre alta. Fiul nu apare cândva, pentru că nu apare Tatăl cândva în timp. Fiul e născut din Tatăl „dinainte de toţi vecii". Dinainte de toţi vecii, de toţi *eonii* relativi la o altă existenţă gândită de Dumnezeu, există iubirea conştient fecundă a unei Persoane supreme ce naşte din ea o altă Persoană. Naşterea în Dumnezeu aparţine planului etern, netemporal şi ea implică Persoana care naşte şi Persoana care se naşte. O Persoană supremă dă naştere altei Persoane dinainte de toţi vecii, ceea ce înseamnă că, pe de altă parte, o Persoană naşte şi alta este născută dinainte de toţi vecii, fără să fi existat ceva înainte de Persoana care naşte şi de cea născută.

Tatăl naşte nu dând o parte din fiinţa Lui, ci întreagă. El totuşi continuă să existe, având şi El fiinţa întreagă. Tatăl şi Fiul au din veci în comun fiinţa întreagă, dar Tatăl dând-o, iar Fiul primind-o. Dinainte de veci apare din sânul Tatălui nu o Persoană cu o fiinţă repetată, ci purtând aceeaşi fiinţă întreagă a Tatălui. Nu se repetă fiinţa plenară, pentru că ea este nemărginită, ci din Tatăl care o poartă întreagă se naşte şi e născut dinainte de toţi vecii un alt ipostas purtător al ei. Nu apare fiinţa divină cea nemărginită într-o repetare a ei în alt ipostas, ci un alt mod de posedare a ei. Naşterea face ca fiinţa divină să fie purtată şi în mod filial, pe lângă cel patern, sau o arată din veci purtată în aceste două moduri, fără de care nu s-ar arăta iubitoare. Aceasta arată activă iubirea în viaţa interioară a lui Dumnezeu. Dumnezeu e Viaţa. Iar viaţa e iubire

interpersonală. Iar cea mai curată şi mai deplină iubire şi viaţă e aceea ce şi-o comunică Tatăl şi Fiul suprem.

Am văzut că o Persoană în Dumnezeu e numai Tată dinainte de toţi vecii. El nu e şi un Fiu al unei esenţe sau al unui alt Tată şi aşa la nesfârşit. Şi e numai Tată al unui singur Fiu, pentru ca iubirea Lui părintească să aibă prin aceasta gradul absolut. Pe lângă aceea, mulţi fii ar reprezenta alte şi alte moduri de existenţă ale fiinţei divine. N-ar putea fi primită întreagă de un unic Fiu, ca să o aibă împreună cu Tatăl. Numai primind-o întreagă un unic Fiu de la Tatăl, e şi iubirea între ei absolută. În sfârşit, mai mulţi fii ai aceluiaşi Tată, sau ai unor taţi decurgând unii din alţii şi deveniţi la rândul lor fii, ar reprezenta emanaţii în trepte ale existenţei supreme. Şi aceasta datorându-se unei legi, ar arăta că divinitatea nu-şi poate păstra plenitudinea existenţei, ci e purtătoarea unei potenţe neplenare, ceea ce ar face inutilă şi imposibilă o lume creată, categoric distinctă de existenţa plenară a divinităţii, dar putând fi ridicată în desăvârşirea lui Dumnezeu, cum nu poate fi ridicată o existenţă emanată dintr-o esenţă neplenară. Ar fi o singură lume cu diverse grade de existenţă, deci nici plenară, nici cu totul dependentă de autoputernicia lui Dumnezeu, capabil să o ridice la Sine din insuficienţele ei. De aceea şi Fiul trebuie să fie numai Fiu, nu şi Tată. Numai aşa e plin întreg de iubirea faţă de Tatăl, e întors întreg spre Tatăl, arătând unirea lor, dar şi punând în relief paternitatea absolută a Tatălui. Vom vedea că aceasta va face ca întreaga existenţă creată să fie întoarsă şi ea spre Tatăl. Totul se uneşte prin Fiul în Tatăl. Numai aşa se poate realiza o unitate desăvârşită între toate, o unitate filială a tuturor în unicul Tată prin unicul Fiu. Numai dacă toate vin din iubirea Tatălui, toate se întorc cu iubire filială spre Tatăl. Toate vin la existenţă din iubirea Tatălui, care le face după chipul Fiului. Toate sunt iubite de Tatăl în Fiul şi toate se întorc spre Tatăl prin Fiul. Nu există pentru Tatăl o existenţă iubită dincolo sau în afară de Fiul. Şi de aceea toate sunt făcute pentru a fi adunate în Fiul şi împreună cu Fiul în Tatăl. Căci nici cele ce provin din iubirea Tatălui prin Fiul nu pot găsi o ţintă a iubirii lor în afară de Tatăl, în care se adună împreună cu Fiul. Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Aceasta este cu adevărat sfârşitul Providenţei şi al celor providenţiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El... Iar vestitorul acestei taine s-a făcut însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, devenit om. Aceasta a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, însuşi adâncul bunătăţii părinteşti şi a arătat în Sine sfârşitul pentru care făpturile toate au primit începutul existenţei. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit începutul toate veacurile şi cele aflătoare înlăuntrul veacurilor, începutul existenţei şi sfârşitul în Hristos“ (*Răsp. către Talasie*, 60, Filoc. rom., III, p. 329).

Tot Sf. Maxim spune că, dacă omul nu s-ar fi despărţit prin neascultare de Dumnezeu, n-ar fi căutat ţinta sa, înaintea sa, printr-un aşa-zis progres, ci şi-ar fi dat seama că ţinta sa e însăşi originea sa; deci s-ar fi întors spre ea, cunoscând-o cu uşurinţă ca ţinta sa (*Răsp. către Talasie*, 59, Filoc. rom., III, p. 320).

Despre neieşirea Sfintei Treimi din Sine, îmbinată cu adunarea tuturor în Ea, Sf. Grigorie Palama spune: „Căci bunătatea nu este întreită, nici o treime de bunătăţi, ci bunătatea cea mai înaltă este Sfânta Treime... revărsându-Se din Sine spre Sine, fără să curgă din Sine, bazându-Se pe Sine în chip dumnezeiesc

dinainte de veacuri şi fiind nehotărnicită şi hotărnicindu-Se singură pe Sine şi toate hotărnicindu-le şi spre toate întinzându-Se, nelăsând nici una din existenţe în afară de Sine" (*Op. cit.*, cap. 37, Filoc, rom., VII, p. 448). Se hotărniceşte pe Sine, căci nu se amestecă cu cele create, dar le cuprinde pe toate, nefiind nimic în afară de sine şi în afară de cele create prin puterea Ei.

Dar Fiul îşi arată întoarcerea Sa, prin iubire, spre Tatăl nu numai prin faptul că nu mai naşte şi El alt fiu, din care s-ar naşte altul şi aşa mai departe; ci prin faptul că e o a treia Persoană neprovenită din El, ci ipostasiată ca o suflare iubitoare a Tatălui Către El, care îl atrage şi El pe Fiul spre Tatăl. Tatăl îl are astfel pe Duhul ca pe Cel ce se bucură împreună cu Sine de Fiul, iar Fiul, ca pe Cel ce se bucură cu Sine de Tatăl. Căci bucuria a două Persoane una de alta se cere împărtăşită de o a treia şi se arată desăvârşită când primesc pe o a treia să se bucure împreună cu fiecare de cealaltă. Iar a treia Persoană nu trebuie să fie alta şi alta pentru fiecare din cele două. Prin aceasta cele două Persoane nu s-ar vedea într-o deplină unire între ele. Prin aceasta Tatăl şi Fiul se bucură şi Ei împreună cu Duhul. Dar acest al Treilea nu poate proveni decât din Tatăl şi nu poate fi îndreptat decât spre Fiul, ca Fiul să-L primească ca pe Cel care Se bucură şi El de Sine cu Tatăl şi cu Sine de Tatăl. Fiul nu poate fi originea unei Persoane pe care să o aibă din iniţiativa Sa, bucurându-Se împreună cu El de Tatăl. El rămâne Fiu chiar în împreuna bucurie a Duhului de bucuria Lui de Tatăl.

Iar când Fiul se face om, bucuria Tatălui de Fiul ca om şi de toţi cei uniţi cu El, are împreună cu ea bucuria Duhului; iar bucuria Fiului întrupat şi a celor alipiţi Lui prin credinţă de Tatăl, este întărită de împreună bucuria Duhului.

Sf. Grigorie Palama o spune aceasta astfel: „Fiindcă bunătatea prin naştere ca dintr-un izvor este Cuvânt, iar Cuvânt fără Duh nu ar putea să-şi închipuie cineva având minte, de aceea Dumnezeu-Cuvântul, care e din Dumnezeu, are împreună provenind din Tatăl pe Duhul Sfânt... Duhul acesta al Cuvântului e ca o dragoste negrăită a Născătorului faţă de Cuvântul născut în chip negrăit. De Aceasta se foloseşte însă şi Cuvântul şi Fiul prea iubit faţă de Născătorul, dar ca Unul ce-L are împreună ieşit cu Sine din Tatăl şi odihnindu-se în El pentru unitatea fiinţei... Nu numai Cuvântul, ci şi Duhul este de la Tatăl, nu născut, ci purces, dar fiind şi al Fiului, care îl are de la Tatăl ca Duh al Adevărului, al Înţelepciunii şi al Cuvântului. Căci Adevărul şi Înţelepciunea sunt Cuvântul potrivit al Născătorului, Cuvântul care se bucură împreună cu Tatăl... Această bucurie dinainte de veci a Tatălui şi a Fiului este Duhul Sfânt, ca unul ce e comun amândurora în ce priveşte întrebuinţarea (de aceea se trimite de amândoi la cei vrednici), dar numai al Tatălui în ce priveşte existenţa; de aceea purcede numai de la Tatăl în ce priveşte existenţa" (*Op. cit.*, cap. 36, Filoc. rom., VII, p. 446).

Deşi Sf. Grigorie Palama declară categoric că Duhul purcede numai de la Tatăl, el afirmă şi o legătură între Duhul şi Fiul, ca „o împreună ieşire" a Duhului cu Fiul din Tatăl, dar a Duhului prin purcedere, iar a Fiului prin naştere. Pe de altă parte, Duhul e în folosul comun al Tatălui şi al Fiului, ca unul ce reprezintă bucuria comună a unuia de altul. Dar întrucât are purcederea numai de la Tatăl, nu şi de la Fiul, însă împreună cu naşterea Fiului, întăreşte bucuria Tatălui şi a Fiului unul de altul, bucuria Tatălui ca bucurie de Tată, iar bucuria Fiului ca

bucurie de Fiu. Aceasta face ca Fiul să aibă şi El o bucurie de purcederea Duhului din Tatăl.

O bucurie a unuia din altul, necomunicată unui al treilea, legat de amândoi, e o bucurie închisă. Necomunicarea ei şi a iubirii care o produce unui al treilea e însoţită de o frică a micşorării iubirii faţă de celălalt, prin comunicarea ei unui al treilea. Această frică o are şi cel iubit. Şi el se teme că cel ce-l iubeşte îl va iubi mai puţin dacă va comunica iubirea faţă de sine unui al treilea, sau dacă acela socoteşte că iubirea lui faţă de sine se întăreşte prin comunicarea ei unui al treilea. Necomunicarea iubirii unui al treilea ar însemna ca fiecare din cei doi se teme de o prea mare intimitate a unuia din ei cu un al treilea, de prea marea deschidere a unuia din ei unui al treilea. Aci apare fenomenul geloziei. Dar aceasta apare numai în iubirea nedeplină a fiecăruia din ei.

Numele de Cuvântul şi Înţelepciunea date Fiului accentuează şi mai mult interioritatea reciprocă dintre Tatăl şi Fiul.

Am văzut că bunătatea sau iubirea nu poate fi simţirea unei existenţe monopersonale, a unei existenţe solitare. Dar Dumnezeu e bun şi iubitor nu numai pentru că e un Tată şi un Fiu care se iubesc, ci şi pentru că comunică fiecare şi unui al treilea bucuria iubirii lor. Aceasta este şi ea o experienţă a omului ca chip al lui Dumnezeu. Chiar ştirea cuiva de sine e condiţionată de ştirea de un altul şi ştirea amândurora de ei e condiţionată de ştirea de un al treilea. Aceasta e legătura fiinţială între persoane. Ştirea de mine e atât de unită cu ştirea de tine, încât Sf. Grigorie de Nyssa a putut spune că în Sfânta Treime, unde unirea între Persoane e desăvârşită, Tatăl îl ştie pe Fiul ca „un alt Sine" (*Contra Eunomium*, lib. II, P.G., 45, col. 495). Nu pot şti de mine, dacă nu ştiu de tine şi de un al treilea. Aşa putem înţelege că Fiul are şi calitatea de Cuvânt şi Înţelepciune. Ca atare e nu un Cuvânt şi o Înţelepciune în Sine, ci în unire cu Tatăl şi cu un al Treilea. Mă disting de tine ca persoană şi totuşi nu mă pot despărţi de conştiinţa de tine şi de un al treilea, nici chiar în conştiinţa de mine. Fiul e Cuvânt şi Înţelepciune, dar e Cuvântul şi Înţelepciunea Tatălui. Fără un Cuvântător nu poate fi Cuvânt. Şi Tatăl, ştiind de Sine, ştie de Fiul; revelându-se ca vorbitor al Cuvântului, Îl naşte pe Cuvântul ca Persoană nedespărţită de Sine. Iar iubirea pe care o suflă peste Fiul e şi ea o Persoană distinctă. Iar Fiul, primind suflarea iubitoare şi, prin aceasta, îmbrăţişarea Tatălui, o trăieşte pe Aceasta şi ca devenind proprie Lui, penetrată în El, dar şi ca Persoană deosebită de Sine şi de Tatăl. Fiecare persoană le trăieşte deodată pe amândouă celelalte. Nu poţi trăi izolat cu una, fără alta, ci pe fiecare o vezi unită cu o a treia şi tu însuţi te vezi unit prin una, cu o a treia. Tatăl îl vede unit cu Fiul pe Duhul, care străluceşte din Fiul, Fiul îl vede împreună cu Tatăl pe Duhul, care purcede din El. Fiecare îl vede împreună cu al Doilea pe al Treilea.

Fiul e numit şi Cuvântul sau Înţelepciunea Tatălui, arătându-se şi prin aceasta că e revelaţia Tatălui. Iar bucuria Tatălui de Fiul, comunicată unui al Treilea, arătând desăvârşirea iubirii Tatălui faţă de Fiul, e considerată şi ca o suflare a Vieţii Tatălui spre Cuvântul Lui. În comparaţie cu Cuvântul, ca imagine a Tatălui în gândirea Lui despre Sine, Duhul reprezintă revărsarea iubitoare a Tatălui ca Viaţă peste imaginea Sa. Tatăl nu poate simţi în deplinătate viaţa Sa fără bucuria de imaginea Sa. Şi imaginea şi bucuria de ea, redau plinătatea

existenţei lui Dumnezeu numai dacă sunt ipostasuri, sau Persoane. Tatăl nu s-ar putea bucura deplin de imaginea cugetată a Sa şi de simţirea Sa ca Viaţă, care cuprinde şi Imaginea Sa, dacă n-ar comunica şi el cu El. Tatăl este Izvorul chipului şi al vieţii sau simţirii existenţei Sale, toate trei trăindu-se ca ipostasuri strâns unite. Chipul gândit al Tatălui nu L-ar reda în întregime pe Tatăl sau Izvorul Său, dacă n-ar avea şi Simţirea Tatălui, deşi nu se confundă cu ea. Nici simţirea sau Viaţa Lui n-ar fi întreagă, dacă n-ar fi simţire de chipul Tatălui, dacă n-ar cuprinde şi chipul Tatălui în ea. De aceea, chipul Tatălui nu e privat de Simţirea Lui şi nici aceasta de chipul Lui. Fiecare Persoană are în Sine, împreună cu Tatăl, şi pe cealaltă, cu toată bunătatea Tatălui. Dar fiecare trăieşte toată plinătatea din relaţia Sa deosebită cu celelalte două. Fiul trăieşte toată bunătatea Treimii ca Fiu, însă tocmai prin aceasta o trăieşte nu numai cu iubire filială, ci şi cu iubirea care simte în ea iubirea Tatălui faţă de Sine.

Iubind pe Tatăl ca Fiu, trăieşte în iubirea Sa filială iubirea tatălui faţă de Sine. Dar în iubirea Tatălui faţă de Sine nu trăieşte numai pe Tatăl care-L gândeşte dându-I existenţa, ci şi Viaţa sau simţirea Tatălui faţă de Sine. Duhul, la rândul Său, deşi se trăieşte ca Viaţa sau Simţirea Tatălui, trăieşte o dată cu Tatăl, ca Izvor al Vieţii sau al Simţirii, adică al Său, şi pe Fiul ca Cel spre care e îndreptat El ca simţire a Tatălui.

Vom vedea că lumea creată va fi şi ea, prin raţionalitatea sau structura ei, capabilă de a fi cunoscută ca fiind după chipul Tatălui („după" Cel ce e „chipul Tatălui"), şi ca plină de sensibilitate, atât în planul natural, cât şi în planul ei înălţat în Hristos. Dumnezeu va fi nu numai cugetat în natură şi în Hristos, ci şi simţit, sau trăit ca Viaţă prin Duhul. Sau se va simţi prin toată suflarea Duhului, dar ca Persoană. De aceea, Duhul se numeşte şi „de viaţă făcătorul".

Dumnezeu n-ar fi plinătatea existenţei, dacă ar fi numai existenţa conştientă de Sine, sau existenţa ce se cugetă, reduplicându-se interior prin cugetare, şi nu şi ca viaţă ce se trăieşte ea însăşi şi se bucură de Sine. Dar Dumnezeu se trăieşte conştient şi se ştie bucurându-Se de existenţa Sa şi simţindu-Se cu toată intensitatea. El e şi izvor de gândire şi izvor de viaţă, nedespărţite între ele şi între ele şi Tatăl ca izvor.

Mai trebuie subliniat, în înţelegerea Treimii ca plinătate de existenţă, şi faptul că Persoana a Doua şi a Treia nu sunt pentru Persoana Întâi sânuri de odihnă, sau de oprire a mişcării mai departe, în sensul unei limitări. Sf. Grigorie de Nazianz afirmă că Unimea dumnezeiască se opreşte din mişcarea ei în Treime „din pricina desăvârşirii". „Unimea mişcându-Se din pricina bogăţiei şi depăşindu-Se doimea (căci e mai presus de materie şi formă din care se alcătuiesc cele create), se hotărniceşte în Treime din pricina desăvârşirii" (*Cuv. despre pace*, cap. 8; P.G. 36, II, 60). Unimea se mişcă pentru că e bogată în existenţă, dar bogăţia ei se arată desăvârşit în Treimea Persoanelor. Sf. Maxim Mărturisitorul declară în explicarea locului (*Ambigua*, cap. 1), că în Treime îşi are Dumnezeu desăvârşirea ca existenţă concretă, pentru că în Ea se arată concret fiinţa cea nemărginită.

De fapt, o persoană singulară, chiar dacă ar fi cugetată nemărginită, nu poate fi în mod real nemărginită, pentru că rămâne monotonă, sau într-un

infinit al vagului, al neprecisului, care nu e propriu-zis infinit. Iar dacă ar încerca să-şi precizeze acest vag singură, ea l-ar delimita în mod real. Mai bogată şi mai real variată este existenţa în două Persoane. Celălalt, chiar dacă îţi este o graniţă a infinităţii tale monotone, într-un fel te scapă dintr-o infinitate „mărginită". El îţi deschide o altă infinitate, care o îmbogăţeşte pe a ta. El îţi îmbogăţeşte viaţa, el este viaţa ta, te scapă de monotonia omorâtoare.

Dar Sf. Grigorie de Nazianz declară că, dacă prin al doilea nu ai trece spre al treilea, al doilea nu ţi s-ar descoperi ca deschis infinităţii. Aceasta te-ar face să-l părăseşti, fără ca să te poţi opri nici la al treilea, căci el ţi-ar fi şi mai limitat ca punct de trecere spre al patrulea şi aşa mai departe. Importanţa celui de al doilea e îmbogăţită prin faptul că e punct de trecere, dar şi de oprire la al treilea, care arată şi importanţa acestuia. Dar prin aceasta şi al treilea contribuie la descoperirea şi mai adâncă a infinităţii celui de al doilea, făcându-te să-L iubeşti şi mai mult. Astfel, în trei se trăieşte în mod desăvârşit infinitatea de către fiecare în el însuşi şi în ceilalţi doi. Ei au în această „hotărnicire" treimică adevărata inifnitate.

Între oameni, însă, niciodată nu se produce această oprire la trei readunaţi în unitate, deoarece nici o treime umană nu are infinitatea. Căci la oameni fiecare fiu devine şi el tată al altui sau al altor fii. La oameni, nici o treime nu se mulţumeşte să rămână la ea însăşi. În Sfânta Treime, însă, Tatăl este numai Tată, deci e îndreptat întreg spre unicul Fiu, are în El tot ce înseamnă Fiu, şi de aceea Fiul e numai Fiu, deci e îndreptat întreg spre Tatăl, având în el infinitatea iubirii paterne îndreptată spre El şi Tatăl având în Fiul infinitatea iubirii filiale îndreptată spre El. Iar Duhul, îndreptându-Se din Tatăl spre Fiul şi întorcându-Se din Fiul spre Tatăl, nu face decât să deschidă desăvârşit Fiului infinitatea Tatălui şi Tatălui infinitatea Fiului, sau să şi-o vadă cu infinitate comună, care e totodată şi a Lui, o dată ce şi-a însuşit iubirea fiecăruia de infinitatea celuilalt.

Din cele spuse s-a văzut că Persoana dumnezeiască e mai mult decât infinitatea. Căci ultima este a primei şi nu invers. Persoana îşi manifestă cum voieşte diferitele forme ale infinităţii, dar acestea nu dispun de Persoană. Dar am văzut că, dacă infinitatea unei Persoane izolate este o infinitate vagă şi formele în care e manifestată poartă trăsăturile unei unice Persoane, infinitatea unei a doua Persoane, deşi născută de prima, deschide primei Persoane o infinitate nouă şi o descoperă chiar pe a acesteia, într-o mai mare complexitate. Iar în comuniunea celor două cu a treia Persoană, infinitatea se descoperă şi mai bogat, în mod desăvârşit şi ca o unică infinitate de infinită varietate. Chiar la oameni, eu trăiesc ca o mare taină persoana mea, dar o trăiesc ca pe o mai mare taină în unire cu indefinitul semenului şi ca pe o şi mai mare taină în unirea noastră cu al treilea. E un indefinit de care nu mai dispun numai eu, ca de al meu.

Cu atât mai mare taină este Dumnezeu, ca Treime de Persoane supreme. Fiecare din Persoanele ei are în ea infinitatea, dar o are în comun cu celelalte două. Dacă ar fi numai o persoană, n-ar exista în ea nici simţirea infinităţii iubirii părinteşti, nici simţirea infinităţii iubirii filiale, trăite în

comun, dar în mod deosebit de Tatăl şi de Fiul. N-ar simţi împreună, dar în mod deosebit, nici infinitatea bucuriei de iubirea lor a Duhului Sfânt, care le arată desăvârşirea iubirii lor. O esenţă impersonală nu-şi trăieşte, în mod conştient şi în toată varietatea, iubirea, deci e lipsită propriu-zis de bucuria nesfârşită a ei. Trăirea conştientă şi în toată complexitatea a iubirii nemărginite este şi ea o infinitate. Şi nici o persoană solitară nu trăieşte complexitatea infinităţii şi formele bogate ale simţirii ei, ci rămâne potenţială într-o infinitate mult sărăcită. În fiecare persoană e dată adâncimea potenţială a întregii fiinţe. Dar aceasta e trăită şi manifestată la nesfârşit, în bogăţia ei mereu activă, în relaţia dintre persoană şi persoană. Căci numai în această relaţie interpersonală există concret fiinţa şi-şi arată bogăţia ei prin naştere, purcedere, iubire şi viaţă în bucurie.

Dumnezeu are actualizată fiinţa Sa, infinită în formele amintite, în mod desăvârşit în cele trei Persoane.

CAPITOLUL II

SFÂNTA TREIME ŞI CREAŢIA LUMII DIN NIMIC ÎN TIMP

1. Sensul actului creator şi motivul creaţiei

Rodnicia, iubirea şi viaţă infinită a lui Dumnezeu, deşi fac existenţa Lui plenară în El însuşi, datorită relaţiilor dintre cele trei Persoane, se pot manifesta şi în aducerea la existenţă şi în conducerea spre Sine a lumii deosebite după fiinţă de El. Pe de altă parte, iubirea dintre cele trei Persoane dumnezeieşti este singura explicare a creării unei alte existenţe decât cea proprie Lor, plenară şi necreată dinainte de veci. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că elinii nu primesc aceasta (creaţia lumii), „necunoscând bunătatea, atotputernică, înţelepciunea şi cunoştinţa lui Dumnezeu, capabile de lucru şi mai presus de minte" (Filocalia, vol. II, *Capete despre dragoste*, Sibiu, 1947, p. 99). Dumnezeu n-ar fi creator dacă n-ar fi bun. Iar bun n-ar putea fi, dacă n-ar fi Persoană în relaţie conştientă cu altă Persoană din veci, mai bine zis cu alte două Persoane. N-ar fi Creator dacă n-ar fi Treime. Dar şi invers: dacă lumea aceasta n-ar fi creată, n-ar exista un Dumnezeu bun, conştient şi liber. În acest caz n-ar exista nicăieri bunătate şi libertate. Lumea creată e o dovadă a Unui Dumnezeu bun, liber şi conştient. Ea arată că conştiinţa, libertatea şi bunătatea nu sunt numai nişte epifenomene trecătoare şi nesemnificative, totul fiind o legitate oarbă şi inexplicabilă în originea ei.

Dar bunătatea sau existenţa plenară a lui Dumnezeu ca Treime nu-L sileşte să creeze lumea. În acest caz ea ar fi mai mult o emanaţie a unei esenţe. Chiar faptul că Dumnezeu este, prin Treimea Sa transcendentă, plenitudinea liberă a existenţei, având totul în Sine, nu-L sileşte să mai adauge la existenţa Sa. Treimea este atât explicaţia pozitivă a lumii ca existenţă, cât şi explicaţia lumii ca deosebită de El după fiinţă, ca existenţă din alt plan sau creată.

Dacă Dumnezeu ar crea lumea din necesitate, ea n-ar fi creată din bunătatea Lui, ba nici n-ar fi creată propriu-zis din nimic, ci ar ieşi într-un fel din existenţa Lui. Şi o bunătate silită la un lucru nu mai e propriu-zis bunătate, deci Dumnezeu n-ar fi în acest caz bun în gradul suprem şi izvor a tot ce este bun. În acest caz insuficienţele şi relele din lume ar deriva din El, nu dintr-o despărţire voluntară a lumii de El. Panteismul emanaţionist a căutat să scape de sub puterea acestei concluzii logice, prin ideea gradelor tot mai reduse ale existenţelor emanate din esenţa originară. Dar aceasta ar supune însăşi acea esenţă unei nedeplinătăţi, sau mărginiri, admiţând incapacitatea ei de a emana din ea la infinit existenţe desăvârşite. Iar speranţa panteismului evoluţionist în faptul că, în timp, lumea va ajunge la o perfecţiune, nu s-a dovedit reală, deşi are înapoia ei veşnicia. Apoi de ce n-ar emite esenţa fundamentală

din ea de la început forme deplin evoluate de existenţă? În sfârşit, orice panteism supune esenţa originară unei legităţi, care îşi cere explicaţia ei, dar care nu se poate da.

Creştinismul admite atât perfecţiunea lui Dumnezeu, cât şi insuficienţa lumii prin ea însăşi în calitatea ei de existenţă creată, dar capabilă de a se bucura de desăvârşire în Dumnezeu, dacă voieşte şi ea. Ea salvează prin aceasta atât demnitatea libertăţii în toată existenţa, divină şi umană, cât şi existenţa reală a binelui sau deosebirea între bine şi rău.

Sf. Maxim Mărturisitorul întemeiază justeţea învăţăturii creştine despre creaţie prin următoarele cuvinte: „Unii spun că făpturile există dimpreună cu Dumnezeu din veci. Dar aceasta este cu neputinţă. Căci cum pot cele întru totul mărginite să existe din veci împreună cu Cel întru totul nemărginit? Sau cum mai sunt propriu-zis făpturi, dacă sunt împreună veşnice cu Făcătorul? Dar aceasta este învăţătura elinilor, care nu socotesc pe Dumnezeu Făcător al fiinţelor, ci numai al însuşirilor“ (*Op. cit.*, p. 99-100).

Bunătatea desăvârşită a lui Dumnezeu, deci caracterul treimic al Lui, explică nu numai calitatea Lui de Făcător, ci şi pe aceea de Făcător liber, deci faptul că El creează lumea atunci când voieşte. Momentul creării e ales de înţelepciunea Lui nepătrunsă, zice Sf. Maxim Mărturisitorul. „Dumnezeu, fiind Făcător din veci, creează când voieşte prin Cuvântul cel de o fiinţă şi prin Duhul, pentru bunătatea Sa nemărginită. Să nu întrebi: pentru care motiv le-a făcut acuma, o dată ce e pururea bun? Fiindcă înţelepciunea fiinţei nemărginite e nepătrunsă“ (*Op. cit.*, p. 99).

Faptul că lumea este creată ca mărginită în timp din nimic e solidar cu faptul că lumea nu vine la existenţă ca o împlinire a lui Dumnezeu. Dumnezeu ca existenţă plenară prin fiinţă şi prin Treimea de Persoane, nu mai poate fi împlinit. În acest caz, lumea ar trebui să existe din veci. Şi El n-ar mai fi atunci propriu-zis Creatorul ei din nimic. Dar ca şi Creator îşi arată superioritatea Lui absolută şi transcendentă faţă de o lume care nu-L poate completa, cu mărginirea şi cu totala dependenţă a existenţei ei de Dumnezeu. A creat-o ca să se bucure şi ea de existenţă prin împărtăşirea de El. Căci orice grad de altă existenţă se datoreşte exclusiv Lui. Dumnezeu se bucură şi El de lumea pe care o creează din nimic, în timp, dar numai din bunătatea Lui, care se bucură de bucuria ei. Bucuria aceasta nu-I este necesară Lui, dar în nemărginirea bunătăţii Lui binevoieşte să se bucure şi alte fiinţe de existenţă şi să se bucure şi El de bucuria lor şi aceasta Îl face să le-o dăruiască. Dumnezeu e departe de orice trebuinţă, dar şi de orice pizmuire a bucuriei altor fiinţe conştiente de existenţă. Totuşi, această capacitate de nepizmuire, sau capacitatea de a se bucura de bucuria altora de o existenţă pe care El le-o poate da, care arată şi ea desăvârşirea iubirii Lui, e un motiv care explică crearea lor de către El, dar ca o creare liberă.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Dumnezeu Cel supraplin n-a adus cele create la existenţă fiindcă avea nevoie de ceva, ci ca acestea să se bucure împărtăşindu-se pe măsura şi pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura“ (*Op. cit.*, III, cap. 46, p. 56).

În felul acesta, hotărârea lui Dumnezeu de a crea lumea şi crearea ei se pot numi un *pogorământ*, nu o necesitate. Are şi El bucurie din crearea lumii, dar nu o bucurie care-I este necesară, ci o bucurie care se uneşte, paradoxal, cu

pogorământul benevol. E o pogorâre din generozitate, din plenitudine, din desăvârşire, nu din silă, în care caz nici n-ar fi propriu-zis un pogorământ benevol. Plenitudinea e la baza pogorârii, nu o ţintă spre care tinde. Dar are bucuria să-şi manifeste în aceasta generozitatea plenitudinii.

Şi se poate spune că această bucurie a pogorământului din generozitatea plenitudinii exprimă unirea între libertatea lui Dumnezeu şi iubirea care e proprie Lui.

2. Lumea – operă a lucrării libere şi iubitoare a lui Dumnezeu cel în Treime

Teologia apuseană n-a reuşit să vadă creaţia ca operă a unirii între libertatea şi iubirea lui Dumnezeu, datorită despărţirii de tradiţia Părinţilor răsăriteni. Teologia occidentală catolică, deşi afirmă că lumea e numai analoagă cu Dumnezeu şi că Dumnezeu a creat lumea „după toată substanţa ei" (*secundum totam suam substantiam*), e expusă pericolului panteizant, nefăcând o deosebire între fiinţa şi lucrurile lui Dumnezeu. De aceea, expresia de mai sus înseamnă sau că fiinţa divină are în Sine virtualitatea unor lucrări deosebite de ea, sau că se extinde ea însăşi în obiectele aduse la existenţă. Nu credem că această învăţătură e dispusă pentru ultima soluţie. Dar până nu se decide pentru deosebirea între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, e posibil să se tragă o astfel de concluzie. Şi astfel, cu anevoie poate evita chiar o deosebire între Fiul şi Duhul Sfânt şi lume. Ea vrea să scape de această concluzie, declarând că în interiorul lui Dumnezeu nu se poate deosebi între ideea lumii şi fiinţa lui Dumnezeu, dar îndată ce acea idee se îndreaptă spre obiectele exterioare ale lumii, ea devine multe (Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Herder, 1965, p. 950-961). Dar cum s-ar ivi diferite obiecte existente, dacă n-ar fi în Dumnezeu decât o singură idee a lor?

Teologia protestantă s-a zbătut în a vedea creaţia, fie ca emanaţie din fiinţa lui Dumnezeu, fie ca produsul unui act creator, care nu are la baza lui decât o decizie cu totul discreţionară a lui Dumnezeu. Emanaţionismul a fost propriu teologiei protestante din secolul al XIX-lea. Caracterul discreţionar al actului creator, care a produs o lume ce nu are nimic de la Dumnezeu, a fost îmbrăţişat de unii teologi protestanţi din reacţie extremă faţă de emanţionism. Astăzi se caută o soluţie între aceste două poziţii din dorinţa de apropiere de învăţătura Părinţilor. În această orientare se declară că Dumnezeu s-a hotărât liber să creeze lumea (deci ar fi putut şi să n-o creeze), dar în această hotărâre s-a manifestat fiinţa Lui. Jürgen Moltman formulează această unire între hotărârea lui Dumnezeu de a crea lumea şi între manifestarea fiinţei Lui în actul creaţiei în felul următor: „După învăţătura emanaţionistă, viaţa divină se deschide. Dar dacă hotărârea creării este o «hotărâre fiinţială» a lui Dumnezeu, trebuie să se spună că Dumnezeu se deschide (spre a se comunica) în hotărârea pe care o ia" (*Gott in der Schöpfung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1985, p. 98). În fond, opinia aceasta nu se deosebeşte de cea a Părinţilor, pe care o vom prezenta noi în cele următoare.

decât printr-o lipsă de exprimare potrivită, ca cea pe care au găsit-o Părinţii, care au făcut o deosebire între fiinţa lui Dumnezeu, pe care El nu o poate comunica prin libertate şi putere, pe care o poate comunica în mod liber. Important e că şi în formularea lui Moltmann tot voia lui Dumnezeu decide în ultimă instanţă dacă să creeze sau nu lumea, iar voia nu poate comunica decât puterea sau lucrarea fiinţei, nu fiinţa însăşi; iar lumea nu e însăşi puterea sau lucrarea lui Dumnezeu într-o existenţă distinctă de Dumnezeu, însă nu poate lua fiinţă şi subzista fără puterea sau lucrarea Lui. Totuşi, Dumnezeu dă lumii ceva de la Sine prin puterea sau lucrarea Sa.

Avem aici un paradox: ceea ce e adus la existenţă şi susţinut în existenţă e din nimic, dar tocmai de aceea are ca bază puterea lui Dumnezeu. Iar puterea e din fiinţa lui Dumnezeu, dar se activează prin libertatea lui Dumnezeu. Părinţii vorbesc de o „împărtăşire" a lumii de Dumnezeu. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că „toată fiinţa mintală şi supusă simţurilor primeşte existenţa prin împărtăşire".

Lumea creată n-ar putea veni la existenţă şi dura în existenţă fără împărtăşirea de Dumnezeu în oarecare fel. Ea nu e făcută din ceva; nici din fiinţa lui Dumnezeu, nici din altceva. Dar atunci înseamnă că îşi datorează existenţa exclusiv puterii lui Dumnezeu, care se manifestă în lucrarea Lui. Fără lucrarea Lui, n-ar putea veni la existenţă o lume deosebită de Dumnezeu. Ea există şi durează datorită puterii lui Dumnezeu, dar nu e însăşi puterea lui Dumnezeu. Puterea exclusivă a lui Dumnezeu o creează şi o susţine, ca pe ceva deosebit de fiinţa şi de puterea Lui. Puterea lui Dumnezeu e deosebită de puterea oricărei alte puteri, prin faptul de a putea crea ceva din nimic şi a-l putea susţine în existenţă. Tot ce este real în lume e produsul exclusiv al puterii voluntare a lui Dumnezeu. Realul există în acest sens din împărtăşirea de Dumnezeu. Lucrarea creatoare atotputernică a lui Dumnezeu se arată în faptul că ea poate aduce la existenţă ceva din nimic, sau nefolosindu-se de nimic. Puterea nemărginită a lui Dumnezeu s-a arătat în faptul de a fi creat ceea ce este deosebit de Sine, nefolosindu-se de nici o substanţă.

Dar puterea şi lucrarea lui Dumnezeu nu numai creează şi susţin în existenţă făpturile, nefolosindu-se de nimic, ci le pot şi susţine în lucrările lor, adăugând la puterea lor naturală ce le-au dat-o prin creaţie o putere a Lui mai presus de fire. Puterea şi lucrarea susţinătoare sunt permanente, întăritoare şi desăvârşitoare, comunicându-se ca dar numai celui ce crede şi voieşte să conlucre cu ele. Ultima implică şi din partea lui Dumnezeu şi a creaturii o relaţie liberă, care nu produce o comunicare şi confundare de fiinţă, pe când lucrarea careatoare şi susţinătoare a lui Dumnezeu e o manifestare liberă numai a lui Dumnezeu. Aceasta face posibilă şi o lucrare liberă a creaturii, dar uneori fără o conlucrare conştientă cu puterea şi lucrarea susţinută a lui Dumnezeu, ba uneori e chiar o lucrare opusă acesteia. În amândouă se vede însă, în orice caz la bază voinţa liberă a lui Dumnezeu. Dumnezeu însuşi creează printr-o putere a Sa, o putere naturală a creaturilor, iar pe o alta le-o dă pe aceasta să o aibă comună cu a Sa, sau face creaturile împreună subiecte cu Sine a puterii Sale mai presus de natura lor.

Lucrarea lui Dumnezeu, deosebită de fiinţa Lui, face posibilă atât existenţa deosebită a lui Dumnezeu ca Persoană liberă de creaturi, cât şi existenţa lor deosebită de a Lui. Cine neagă lucrarea lui Dumnezeu deosebită de fiinţa Lui, neagă atât pe Dumnezeu ca Persoană, cât şi creaţia ca deosebită de El. O spune aceasta Sf. Grigorie Palama: „Dumnezeu având fiinţă pentru a exista şi voinţă pentru a face, cel ce respinge

deosebirea între fiinţă şi voinţă, respinge şi existenţa şi făptuirea Lui. Respinge existenţa Lui şi facerea lucrurilor create" (*Antireticul V contra lui Achindin*, cod. Paris. 1238, f. 151 r.). Prin lucrare Dumnezeu face, prin fiinţă fiinţează. El nu creează lumea prin fiinţarea Lui, ci prin facerea liberă. Aceasta face lumea deosebită de Dumnezeu, dar o face operă a Lui.

Faptul că numai deosebirea între fiinţă şi lucrările dumnezeieşti şi că numai existenţa în Dumnezeu a unor lucrări necreate dependente de voia lui Dumnezeu fac posibilă aducerea la existenţă a unei lumi create, deosebite de Dumnezeu, îl spune Sf. Grigorie Palama în multe feluri, precizând că nu fiinţa, ci lucrarea stă sub voia lui Dumnezeu: „Noi, conduşi de adevărul lucrărilor, chiar şi când zicem despre Duhul că e făcător al puterii şi cunoştinţei şi al celor apropiate, care aparţin prin natură existenţelor create, şi prin Creator înţelegem pe Creatorul celor făcute din nimic, şi prin aceasta ajungem la ideea lucrărilor şi puterilor necreate ale Duhului, înţelegem că Duhul are lucrare de viaţă făcătoare şi de înţelepciune făcătoare, din faptul că Duhul e numit făcător al vieţii celor vii şi al înţelepciunii celor înţelepţi, chiar dacă lucrează o viaţă şi o înţelepciune naturală şi creată. Căci numai o cugetare neroadă şi dobitocească nu vede din creaturile Celui ce prin lucrarea Lui ne-a adus la existenţă, lucrarea Lui, ci sau o confundă cu creaturile, sau o identifică cu fiinţa lucrătoare" (*Antireticul V*, cod. Paris. 1238; la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938, p. CXXIV, f. 144).

Învăţătura aceasta vede o legătură indisolubilă a lumii create cu Dumnezeul cel necreat, dar fără să le confunde şi fără a vedea lumea ca o emanaţie, sau ca o operă necesară a lui Dumnezeu, căci, în acest caz, l-ar supune pe Dumnezeu necesităţii de a produce lumea. Legătura amintită se datorează faptului că, prin lucrări, Dumnezeu se arată bun, dar şi liber şi atotputernic. Căci o bunătate fără libertate n-ar fi cu adevărat bunătate, iar fără atotputernicie, ar fi o bunătate mărginită, care l-ar limita pe Dumnezeu însuşi.

Lucrările prin care Dumnezeu creează lumea, o susţine şi o desăvârşeşte, ducând-o spre Sine, sunt forme ale bunătăţii necreate. Iar opera lor poate fi atât lumea creată şi darurile ei create, cât şi darurile necreate ale îndumnezeirii ei, deci tot referitoare la ea. Prin aceasta se dovedeşte că bunătatea lui Dumnezeu nu e închisă numai în interiorul Lui, în relaţiile celor trei Persoane, ci se poate îndrepta şi spre existenţe în afară de Sine, dar le poate şi crea pe acestea, nefiind silit să-şi mărginească bunătatea numai în arătarea ei faţă de ceea ce ar exista deosebit de El, fără voia Lui. Iar putinţa de a înzestra lumea creată cu darurile necreate, arată atât atotputernicia Lui, prin care a creat lumea din nimic, cât şi bunătatea Lui nemărginită; dar şi o conformitate a lumii create cu sine, o dată ce ea se poate folosi de darurile necreate ale lui Dumnezeu, sau poate fi făcută mediu transparent pentru lucrările Lui necreate, iar persoanele create subiecte ale altor lucrări, împreună cu Dumnezeu însuşi, ridicând la înălţimea vieţii Lui viaţa lor şi la înălţimea de cunoscătoare şi trăitoare reale ale vieţii Lui, într-un dialog de deplină intimitate. Sau putinţa lui Dumnezeu de a înzestra lumea creată cu darurile necreate, aruncă o punte între Dumnezeu cel necreat şi lumea creată, dar arată şi că Dumnezeu a făcut lumea capabilă de a începea în ea viaţa necreată a Lui. Aceasta arată din nou bunătatea nelimitată a lui Dumnezeu, care trece peste deosebirile între creat şi necreat. Putinţa aceasta a bunătăţii ~~dumnezeieşti~~ e

implicată de altfel chiar şi în faptul că, prin lucrări necreate, Dumnezeu poate da naştere unei lumi create.

Despre efectul creat al lucrărilor necreate ale lui Dumnezeu, Sf. Grigorie Palama spune, referindu-se la Dionisie Areopagitul: „Cum ar fi deci voirile dumnezeieşti şi bune create, dat fiind că sunt determinate şi făcătoare ale lucrurilor? Cum ar fi creată însăşi fiinţa suprafiinţială, care e mai presus de toată bunătatea? Ea e Providenţa de bine făcătoare, cea manifestată, care e bunătatea ce depăşeşte toate şi cauza tuturor bunurilor, sau cauza de fiinţă, de înţelepciune şi de viaţă făcătoare a celor ce s-au împărtăşit de fiinţă, de viaţă şi de minte" (*Op. cit.*, p. CXXIII, cod. Paris. 1238, f. 140; P. G. 3, 816 D).

Numai Fiul şi Duhul Sfânt ies din fiinţa Tatălui şi anume Fiul prin naştere, iar Duhul Sfânt prin purcedere. Lumea este adusă la existenţă prin lucrarea voită a lui Dumnezeu, care dă lumii o fiinţă deosebită de a lui Dumnezeu, adică din nimic, căci în afară de El nu mai există nimic. Căci dacă ar mai exista ceva, aceasta l-ar limita, privându-l de calitatea de Dumnezeu (Sf. Chiril al Alexandriei, *Thesaurus* IV: P. G. 75, col. 276).

Dintre teologii ortodocşi de azi amintim pe Prof. Georg Galitis, care explică creaţia prin lucrarea lui Dumnezeu, socotind că altfel lumea s-ar identifica cu Dumnezeu în mod panteist. În *Zu einer Theologie der Materie*, Thessalonic, 1985, el zice: „Deosebirea între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu ne apără de o mistică panteistă şi de o înţelegere panteistă a materiei îndumnezeite".

Teologia occidentală, necunoscând deosebirea între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, a ajuns inevitabil la un fel de înţelegere panteistă a lumii. Identificând în Dumnezeu fiinţa cu lucrarea, ea vede în lume o parte a fiinţei lui Dumnezeu. Dar aceasta este o imposibilitate. Tot ce iese din fiinţă e *născut* din fiinţă (la Dumnezeu şi *purces*). De aceea, teoria emanaţiei unor grade mai reduse de fiinţă din fiinţa – izvor nu e valabilă.

Dar fiinţa nu există real decât în ipostas. De aceea, ca să *nască* trebuie să fie în ipostas. Orice fiinţă există în ipostasuri: plante, animale, oameni. Şi orice ipostas se naşte din alt ipostas, sau se formează din sămânţa lui. Iar această lege e dată chiar prin modul de a fi al lui Dumnezeu: ipostasul Tatălui *naşte* ipostasul Fiului şi *purcede* pe al Duhului. În creaţie, numai pământul, apa, aerul sunt naturi neipostasiate, care de aceea nu nasc, ci servesc doar ca materie de hrănire materială a ipostasurilor existente, fiind un fel de fiinţă virtuală a ipostasurilor.

Dar toate ipostasurile au nu numai puterea de a se naşte, ci şi de a lucra asupra a ceva, adică nu numai puterea de a-şi comunica fiinţa prin naştere, ci şi puterea de a face ceva asupra a ceva ce le este exterior, menţinându-se prin aceasta legătura între toate ale lumii, fără a le confunda. Animalele au această putere prin impuls involuntar. Plantele iradiază din ele o putere la fel fără voie. Omul lucrează cu voia asupra altora, dar îşi extinde o influenţă şi fără voie. Dumnezeu fiind desăvârşit, liber şi atotputernic, lucrează numai cu voia, dar El poate prin lucrarea Lui, nu numai să organizeze şi modifice ceea ce există, ci şi să creeze o lume din nimic. În puterea de a face ceva exterior în mod voit, se arată din nou caracterul de Persoană al lui Dumnezeu şi al omului. Astfel, dacă e propriu ipostasului de a naşte, tot lui îi este propriu de a face ceva. La om, ca existenţă conştientă, în lucrare intervine voinţa, dar într-o anumită măsură

şi în naştere. Aceasta îl arată pe om ca ipostas-persoană. Dumnezeu Se arată, prin naşterea şi prin lucrarea exclusiv voită, Persoană desăvârşită; iar în lucrarea care creează o existenţă din nimic, se arată Persoană atotputernică. Emanaţia nefiind prin naştere, nici facere voită, ci o mişcare a esenţei care nu există real de sine, se dovedeşte o simplă închipuire a filosofiilor panteiste.

Deci, deosebirea între Dumnezeu şi om în capacitatea amândurora de a naşte din fiinţă şi de a face ceva deosebit prin lucrarea voită, e că Dumnezeu poate şi crea din nimic prin lucrare, pe când omul nu poate lucra decât asupra a ceea ce este.

La Dumnezeu, numai Fiul şi Duhul Sfânt ies din fiinţa ipostasiată a Tatălui, Fiul prin *naştere*, iar Duhul Sfânt prin *purcedere*. Lumea este prin lucrarea voită a Lui, care-i dă o fiinţă deosebită de fiinţa Lui. Dumnezeu poate da fiinţă şi altor existenţe decât a Lui. Prin lucrarea creatoare a unei alte existenţe, Dumnezeu nu rămâne numai cu fiinţa Lui întreit ipostatică, iar prin lucrarea sa omul nu rămâne închis în natura sa pluriipostatică. De aici rezultă paradoxul: numai în faptul că lumea nu emană din fiinţa lui Dumnezeu, ci e creată din nimic, deci cu mult inferioară Lui, se arată atotputernicia Lui, cu atât mai mult cu cât lumea e negrăit de măreaţă şi de complexă în fiinţa ei. Dacă ea ar emana din El, l-ar arăta pe Dumnezeu, chiar dacă ea ar veni la existenţă prin voia Lui – cum se afirmă contradictoriu în unirea emanaţiei cu voinţa – având în sine nişte imperfecţiuni pe care le transmite şi lumii, ca imposibil de vindecat, deci L-ar arăta ca o esenţă neatotputernică. Şi pe lângă aceea s-ar arăta că acest Dumnezeu nu poate crea o existenţă din nimic. Numai în crearea lumii din nimic sau în lumea creată din nimic se arată, paradoxal, atotputernicia lui Dumnezeu, deci se arată ca Dumnezeu adevărat, nesupus în mod fatal unei îngustări.

Dar deosebirea între lucrările alese şi folosite de voinţa lui Dumnezeu şi între fiinţa Lui, arată că Dumnezeu are caracter personal şi anume că e o treime de persoane, căci o Persoană solitară, fără iubirea din veci faţă de altă Persoană, nu e Persoană. Unde n-ar fi decât fiinţa impersonală, totul ar fi emanaţie din ea. Dar aceasta am văzut că este o imposibilitate. De aceea, creaţiunea ca operă a lucrării dumnezeieşti, e opera Sfintei Treimi. Iar întrucât fiinţa lui Dumnezeu e a celor trei Persoane în mod nedespărţit, fiecare lucrare a iui Dumnezeu e a tuturor celor trei Persoane. Am văzut mai înainte că Sf. Maxim Mărturisitorul explică un text al lui Dionisie Areopagitul, spunând: „Toate lucrările dumnezeieşti, toată teologia le atribuie nu unei singure Persoane, ci Sfintei Treimi, afară de proprietăţile celor trei Persoane“ (*P. G.* 4, col. 242 b).

Deci, fără Sfânta Treime, lumea nu s-ar fi produs prin creaţie, ci ar fi o emanaţie a esenţei impersonale, ceea ce am văzut că este imposibil.

Dar aceasta nu înseamnă că lumea nu se împărtăşeşte într-un fel de Dumnezeu. Aci avem un alt paradox: lumea e creată de Dumnezeu din nimic, dar pe de altă parte, se împărtăşeşte de puterea Lui, fără ca aceasta să-i devină ca necreată, putere naturală proprie. Proprii îi devin alte puteri necreate şi necreatoare ale lui Dumnezeu, după ce odată a fost creată capabilă, să devină şi suport al lor, nu după fiinţa ei, ci după har, ca dăruindu-i-se mereu de Dumnezeu, sau având mereu punctul de plecare în Dumnezeu, cu voia Lui. Am dat unele citate despre aceasta mai înainte. Mai dăm unul din Sf. Grigorie Palama: „E drept că toate se împărtăşesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebire între această împărtăşire şi cea a fiinţei... Deosebirea aceasta e suficientă

ca să ne arate că numai împărtăşirea celor ce trăiesc dumnezeieşte e necreată" (*Op. cit.*, p. 213, *Despre participare*, cod. Paris, 1238, f. 206 v.).

Faptul că lumea nu e o parte din fiinţa lui Dumnezeu – şi insuficienţele ei arată aceasta –, nu înseamnă că nu are o anumită asemănare cu Dumnezeu, sau că Dumnezeu nu are în voinţa Lui de a crea lumea un temei în plenitudinea fiinţei Lui. El are în plenitudinea fiinţei Lui capacitatea de a crea lumea, ca pe o existenţă capabilă de a fi într-o comunicare cu El, prin puterile naturale ce I le-a dat creând-o. De aceea, învăţătura Părinţilor, deşi afirmă că lumea e creată din nimic, şi nu e o parte a fiinţei lui Dumnezeu, totuşi o socotesc operă a atotputerniciei şi înţelepciunii Lui. Deci, lumea deşi creată din nimic, reflectându-le pe acestea sau tocmai de aceea, arată în sine semnele atotputerniciei şi înţelepciunii lui Dumnezeu.

Atotputernicia, puterea fără margini a lui Dumnezeu, s-a arătat chiar în faptul că El a putut aduce ceva la existenţă fără să aibă nevoie de nici o substanţă anterioară şi poate susţine acel ceva în existenţă exclusiv prin puterea Lui, fără nici o contribuţie a unei substanţe, care ar ajuta la menţinerea a ceea ce a creat.

Un Dumnezeu întreit personal, deci nesupus vreunei legi, este singura explicaţie suficientă a creării unei existenţe deosebite de El. Desigur, lumea nu decurge în mod necesar din Treimea Lui. El nu e silit să o creeze, tocmai pentru că are în Treimea Lui toată bucuria de infinitatea şi plinătatea vieţii. Dar o poate crea pentru că are această plinătate. Treimea e temei atât pentru putinţa creării lumii din nimic, cât şi pentru libertatea Lui de a o crea sau nu. Şi Treimea are în iubirea din sânul Ei un motiv pentru crearea lumii. Neputinţa de a crea ar însemna că Dumnezeu e lipsit de libertate şi de atotputernicie. Dar necesitatea de a o crea ar însemna de asemenea o absenţă în El a libertăţii şi a adevăratei atotputernicii şi lumea venită în acest caz la existenţă n-ar fi propriu-zis creată, ci emanată din fiinţa Lui, pe de o parte bogată, pe de alta insuficientă, pe de o parte producătoare de viaţă, pe de alta de moarte, mai bine-zis producătoarea unei vieţi care poartă în ea germenele morţii.

Dumnezeu poate crea lumea, dar nu e silit să o creeze. El se hotărăşte în mod liber să o creeze. El îşi arată şi în aceasta libertatea nemărginită şi atotputernică. Creând-o din nimic, îşi arată, pe lângă atotputernicie, suficienţa Lui în Sine, libertatea Lui personală neîngustată, mai bine-zis libertatea şi atotputernicia tripersonală.

Dar a avut Dumnezeu nevoie să-şi arate puterea Lui nemărginită creând lumea în mod liber şi din nimic? Şi cui a avut nevoie să o arate? Lumii? Aceasta ar însemna să nu aibă în Sine tot ce Îl putea face fericit. A avut nevoie să-şi dovedească puterea Sieşi? Dar El nu ştie de puterea Sa şi fără să şi-o arate? Deci, El n-a avut nici o nevoie să-Şi arate cuiva sau Sieşi atotputernicia.

Hotărârea de a crea lumea fără folosirea vreunei substanţe preexistente a luat-o Dumnezeu ştiind de această putere a Lui. Aceasta pentru că ştia că va face o lume conformă cu ceea ce are El însuşi, sau cu ceea ce este El în Sine însuşi. Nu poate veni la existenţă ceva care să nu aibă o asemănare cu vreun fel de existenţă posibilă care este în El. Căci El are în plenitudinea existenţei Sale tot ce poate fi existenţă. Existenţa creată de El trebuie să aibă o asemănare cu unele moduri ale existenţei Lui plenare. El creează şi moduri inferioare, dar pe acestea întrucât sunt necesare modurilor superioare mai asemănătoare exis-

tenţei Lui plenare. Pe lângă aceea, chiar în modurile inferioare create este o raţionalitate cu baza în raţionalitatea Lui supremă.

Unii din filosofii elini socoteau că lumea nu vine la existenţă de la un unic „dumnezeu", în varietatea ei. Dumnezeu n-ar fi putut crea decât pe om, ca fiinţă superioară, nu şi lucrurile inferioare. Sf. Chiril al Alexandriei răspunde că aceasta ar atribui lui Dumnezeu un fel de dispreţ faţă de celelalte părţi ale lumii (*Contra Julien*, în *„Sources chrétiennes"*, nr. 322, p. 305). La aceasta se poate adăuga că omul e legat în existenţa lui de lumea materială inferioară. Toată creaţia e o unitate. În lume, vede sau descoperă omul pe Dumnezeu. Unitatea şi armonia ei însăşi este o minune. În întregimea ei unitară, vede omul măreţia şi înţelepciunea lucrării lui Dumnezeu şi cu ajutorul ei se dezvoltă pe sine însuşi. În plus, atotputernicia lui Dumnezeu se vede şi în faptul de a fi dat o importanţă unor lucruri aşa de mici. În aceasta se vede înţelepciunea lui Dumnezeu, unită cu bunătatea Lui. Sf. Chiril al Alexandriei găseşte că, negând lui Dumnezeu voinţa de a crea părţile inferioare ale lumii, i se aduce marea ofensă de a-L socoti „orgolios şi neputincios". „De fapt, dacă Dumnezeu nu creează totul, aceasta e sau din orgoliu, sau din neputinţă... Dar Dumnezeu n-are decât o pasiune: bunătatea. Iar o existenţă bună nu e nici orgolioasă, nici neputincioasă. Şi Dumnezeu este această bunătate: bunătatea totală de a crea toate lucrurile".

Sfinţii Părinţi afirmă că lumea este creată nu numai de bunătatea lui Dumnezeu, ca să fie şi ele asemănătoare cu El în bunătate, în întregirea lor, ci şi de înţelepciunea Lui, ca să arate în ea această înţelepciune, dar şi de puterea Lui, ca să arate în ea o asemănare cu puterea Lui.

Dar între lumea asemănătoare cu Dumnezeu şi Dumnezeu ca prototip al acestei asemănări este, pe de o parte, o infinită distanţă, pe de altă parte, între El şi lumea creată e o relaţie vie prin care lumea se umple tot mai mult de bunătatea, înţelepciunea şi puterea prototipului, fără ca prototipul şi lumea asemănătoare Lui să se confunde în sensul panteist. Căci primul îşi menţine pururea ca suport identitatea identică cu prototipul, deci lumea depinde de acela şi tinde spre el.

Dumnezeu este prototipul plenitudinii, iar creaţia chipul plenitudinii, chemat să se umple tot mai mult din plenitudinea Aceluia.

În atotputernicia lui Dumnezeu de a crea o existenţă fără trebuinţa ca aceasta să fie una cu fiinţa Lui, ci numai asemănătoare cu unele sau altele din conţinuturile Lui şi în armoniile voite de El, se arată o şi mai mare libertate a lui Dumnezeu, decât în ideea că Dumnezeu s-a putut hotărî liber pentru aducerea lumii la existenţă, dar lumea adusă la existenţă prin această hotărâre nu putea fi decât parte emanată din fiinţa Lui.

După Sfinţii Părinţi, lumea este un chip şi o umbră a prototipului dumnezeiesc, ce înaintează mereu spre conţinutul prototipului dumnezeiesc, care e în special Cuvântul Tatălui, ca să se umple de El, mai ales începând de la întruparea Lui, iar deplin în viaţa viitoare. Sf. Maxim Mărturisitorul spune aceasta astfel: „Chiar dacă ar avea omul în veacul acesta, în mod suprafiresc şi înalt, puterea, puterea de a atinge cea mai înaltă măsură a virtuţii, a cunoştinţei şi, prin aceasta, puterea de a se face stăpân pe ştiinţa celor dumnezeieşti, se află încă în chipul şi icoana arhetipurilor. Pentru că tot ce socotim noi acum că e adevărat, e de fapt chip şi umbră şi icoană a

Raţiunii celei mai înalte. Raţiunea (Cuvântul-Logosul), care lucrează în vederea viitorului şi e făcătoare a tuturor, e înţeleasă ca existând şi arătându-se în tip şi în adevăr, ca una ce e mai presus de tip şi de adevăr" (*Ambigua*, cap. 102 c., p. 253, Trad. rom., Buc. 1983). Teofan, mitropolitul Niceei, de la sfârşitul secolului al XIV-lea, reia ideea aceasta a Sf. Maxim, aplicând-o în special la Maica Domnului, care, ca vârful creaţiei, se umple de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat: „Deci, fiindcă taina privitoare la Născătoarea de Dumnezeu este crearea zidirii spre existenţa fericită, care s-a arătat faţă de creaţiunea ca existenţă simplă, ca adevărul faţă de umbră şi ca desăvârşitul faţă de nedesăvârşit, foarte bine s-a spus că cele ce există (cele create) sunt ca nişte umbre şi preînchipuiri ale adevărului arătat în Prea Sfânta Fecioară şi ale tainei privitoare la ea. Căci e vădit că pentru existenţa fericită primesc făpturile existenţa simplă, fiindcă dacă nu vine la existenţa fericită, existenţa simplă este zadarnică, fiind nedespărţită" (*Cuvânt despre Maica Domnului*, cap. III).

Creaţia s-a făcut pentru a fi împlinită în Hristos. Aci remarcăm caracterul creaţiei ca umbră a adevărului, sau a existenţei plenare, menită să înainteze prin şi în Cuvântul, spre plinătatea existenţei. Umbra se datorează şi ea realităţii, sau adevărului, care e Dumnezeu, accesibil nouă în Dumnezeu Cuvântul. Existenţa umbrei nu s-ar putea explica fără realitatea a cărei umbră este. Aceasta este sensul pozitiv al umbrei, ca şi legătura ei cu realitatea.

Lumea ca umbră a existenţei se înţelege cu atât mai puţin ca stând în ea însăşi, cu cât ea e numită umbră în sensul de chip al existenţei plenare; adică în ea se vede conturul în parte inconsistent şi totuşi real al existenţei adevărate şi deplin consistente a lui Dumnezeu. Ea e, prin aceasta, un mediu străveziu şi o dovadă a existenţei dumnezeieşti, o formă dependentă şi firavă a acelei existenţe adevărate. Dar ea ar fi zadarnică, dacă ar fi destinată să rămână pururea umbră nedeplin consistentă, sau nesatisfăcută cu această existenţă nedeplin reală. Dacă totuşi ar trebui să existe ca atare pururea, ar însemna că Dumnezeu însuşi o proiectează în mod necesar ca o completare nesatisfăcătoare a îngustimii Lui. De aceea ea e, pe de o parte, o umbră a Cuvântului, pe de alta, Cuvântul e în ea într-un grad din ce în ce mai lăuntric, mai consistent, ajutându-i şi ei să înainteze cu voia ei în El. Şi tot de aceea i-a fost dăruit timpul pentru această înaintare în realitatea a cărei proiecţie este, având ca el să înceteze când ea se va umple de toată consistenţa Cuvântului. Deci timpul are o funcţie pozitivă, legat de caracterul dinamic al lumii, ca umbră a lui Dumnezeu şi de destinaţia ei, să înainteze spre ţinta unirii depline cu prototipul. Timpul are o funcţie pozitivă pentru lume, dar nu veşnică. Dacă creaţia n-ar trăi nici o prezenţă a Cuvântului ca existenţă plenară în ea şi mai presus de ea, atrăgând-o spre El, ea ar fi de fapt „umbră şi vis". Şi cum ar mai exista peste tot? În această stare de separaţie accentuată de Cuvântul, de raţionalitatea întreţinută în ea de Raţiunea dumnezeiască, ea ajunge stăpânită de moarte, datorită unei vieţi voluntar dezorganizate şi în dezarmonia tuturor părţilor ei.

Teologul catolic Herbert Mühlen a tras din caracterul de umbră al creaţiei concluzia că ea e prin natura ei *profană*. El identifică profanul cu creatul şi sacrul cu necreatul, deci cu fiinţa lui Dumnezeu. El spune: „Sfinţenia în sens strict teologic este fiinţa proprie lui Dumnezeu. El se arată în apropiere radicală de om şi de creaturitatea lui, ca Cel absolut depărtat şi de neînţeles. Dimpotrivă, creaţia *este pur şi simplu nesacrul, profanul*. De aceea omul, întrucât este

creatură, nu poate experia prin sine sfinţenia lui Dumnezeu. Nu e nimic în creatură ca şi creatură dumnezeiască şi nimic în Dumnezeu ca Dumnezeu creatural. Dar aceasta nu exclude, ci include în sine că, creatura ca întreg, trebuie văzută referindu-se la Dumnezeu. Dacă creatura ar fi prin sine dumnezeiască, Dumnezeu n-ar mai fi Dumnezeu. Această referinţă a creaţiei la Dumnezeu trebuie de aceea declarată de asemenea profană, ca nedivină" (*Entsakralisierung*, Paderborn, Schöningh, 1971, p. 71).

Socotim că această concepţie se resimte de învăţătura catolică despre păcatul ca *natura pură* a omului, iar viaţa lui în Dumnezeu ca *supranaturală*. Faţă de ea, Părinţii răsăriteni văd „natura" în calitatea ei de operă a lui Dumnezeu, ca „bun". Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Iar că nimic natural nu se împotriveşte lui Dumnezeu, e vădit din faptul că cele naturale au fost create de Dumnezeu prin facere şi că nici una nu are ceva reproşabil în existenţa ei fiinţială, ci, dimpotrivă, sunt supuse învinuirilor prin abaterea lor. Căci prin această abatere ne facem părtaşi de tot răul, prin socotinţa noastră arbitrară asemenea şarpelui începător al răului. Dar prin fire suntem făptură a lui Dumnezeu şi zidire cinstită după fire". „Căci nimic din cele naturale, precum nici însăşi firea nu se împotriveşte vreodată cauzei firii... Deci dacă ar spune cineva că ceva din cele două firi se împotriveşte lui Dumnezeu, vina ar arunca-o mai degrabă asupra lui Dumnezeu decât asupra firii, ca asupra unuia ce a sădit în firea celor create un război natural spre revolta şi lupta faţă de El şi între ele" (*P. G.* 91, col. 80).

Se poate deci spune că *profanul* ca înstrăinare de Dumnezeu apare ca o abatere de la fire. Dar firea nu e numai creată de Dumnezeu, ci, prin creaţie, e şi pusă într-o legătură cu Dumnezeu. Creatura nu se poate menţine în normalitatea ei fără o legătură cu Dumnezeu. Dar omul e persoană dotată cu voinţă liberă, ca dovadă că şi Creatorul e Persoană, sau comunitate de Persoane libere, care voiesc pe om într-o relaţie liberă cu Ea. Deci omul poate să lucreze şi împotriva legăturii cu Dumnezeu. Prin aceasta apare profanul. Căci fiind dotat cu libertate, omul e chemat să întărească legătura cu Dumnezeu şi prin voia lui liberă, primind în sine din ce în ce mai multă putere spre bine sau spre sfinţenie din comuniunea cu Dumnezeu, izvorul binelui. Deci, chiar dacă nu se spune că e sfânt de la început, omul are pornirea spre sfinţenie. El nu e pornit prin fire spre profan, sau împotriva lui Dumnezeu, ca izvor al binelui. Căci aceasta ar însemna că Dumnezeu ca bun l-a creat pe om contrar Sieşi ca bun. Caracterul de creatură nu e identic cu caracterul opus lui Dumnezeu, sau binelui, ci cu o anumită conformitate cu Dumnezeu şi cu aspiraţia după o tot mai mare apropiere de El şi de colaborare cu El. Iar Dumnezeu l-a făcut pe om spre această înaintare spre El şi spre a-i dărui tot mai multe din darurile bunătăţii Sale. Omul a fost făcut ca chip al lui Dumnezeu, purtând în el dinamismul de a se înalţa spre asemănarea cu Dumnezeu, sau de a se dezvolta la tot mai multă asemănare prin voia lui liberă. Chiar ca umbră a existenţei plenare, creatul îşi are această existenţă de umbră tot de la Dumnezeu şi e chemat să înainteze în existenţa plenară, dar desigur cu ajutorul ei. De altfel, chiar umbra nu poate fi decât legată de realitate.

Chiar când omul se abate de la fire, deci spre rău, în el nu dispare orice urmă şi dorinţă de bine, ca dorinţă a firii. Sau chiar dacă neagă prin conştiinţă şi libertate legătura cu Dumnezeu, el nu poate desfiinţa în sine orice urmă şi dorinţă a binelui. Şi în binele rămas e o rădăcină a unei legături cu Dumnezeu.

mai mult sau mai puţin voite, deci o rădăcină a sfinţeniei. Căci a fi bun înseamnă a fi bun cu altă persoană, deci a recunoaşte persoana ca valoarea cea mai înaltă, legată cu Dumnezeu cel nepieritor. Iar în aceasta se ascunde simţirea că mai presus de toată existenţa stă persoana legată de Persoana sau de Comunitatea personală veşnică şi creatoare.

A declara creatul profan prin însăşi firea lui înseamnă a considera că profanul, sau opusul binelui, vine de la un Dumnezeu în sens panteist, adică a nu cunoaşte pe Dumnezeu ca şi comuniune personală iubitoare, ci ca pe o esenţă imperfectă, supusă legii impersonale. Aceasta stă în legătură cu considerarea creaţiunii ca un fel de fiinţă redusă a dumnezeirii în sens emanaţionist, deşi la prima vedere considerarea creatului ca opus lui Dumnezeu ar putea indica o totală separaţie a lui de Dumnezeu. Creatul, neexistând însă decât prin Dumnezeu cel personal, nu poate fi cu totul profan, Dumnezeu ţinându-l în atenţia Lui. Ar mai putea fi întrucâtva profan, dacă ar avea o bază şi în ceva deosebit de Dumnezeu, ceea ce ar limita pe Dumnezeu, privându-l de atotputernicie. Existenţa creată, deşi e scoasă din nimic, nefiind decât prin Dumnezeu cel personal şi deci bun, deşi inconsistentă prin sine, nu poate să fie ca atare profană. Creatul, nevenind la existenţă decât prin Dumnezeu, ca şi comuniune personală supremă, nu poate să nu fie imprimat de acest caracter şi să nu fie adus la existenţă în vederea comuniunii cu El şi să fie menţinut de acest Dumnezeu în acest scop.

În concepţia lui Mühlen, după care creaţia e prin fire profană, mai e implicată ideea că creatul nu vine la existenţă prin puterea lui Dumnezeu cel în Treime şi nu se menţine prin puterea Lui, ci printr-o poruncă capricioasă a Lui, ce-l ţine despărţit de Sine, pentru a arăta cât de slabă este o existenţă deosebită de El. Creatura vine însă la existenţă şi durează în ea prin „împărtăşirea" de Dumnezeu cel în Treime, deşi aceasta nu înseamnă că e o parte din fiinţa lui Dumnezeu, ci din puterea Lui, care-i dă existenţă şi-i susţine fiinţa şi puterea. Creatul e fiinţă şi putere creată, produsă de puterea necreată a lui Dumnezeu, printr-o prezenţă lucrătoare a Lui în puterea sau în fiinţa celor create, cum am văzut că spun Sf. Maxim Mărturisitorul şi Sf. Grigorie Palama.

Prin cele de mai sus s-a recunoscut totuşi caracterul creaţiei de umbră a existenţei plenare a lui Dumnezeu. Starea ei de umbră poate fi umplută tot mai mult de adevărul existenţei plenare, dar poate să şi slăbească tot mai mult asemenea unui coşmar chinuitor ce pare când existenţă, când neexistenţă. Coruperea creaţiei, manifestată în boli şi în moarte, slăbeşte chiar şi acest caracter de umbră propriu creaţiei. Această înaintare în starea de umbră vine din slăbirea anormală a legăturii creatului cu existenţa plenară sau cu Dumnezeu.

Dar se poate pune întrebarea: de ce omul ca creatură n-a fost făcut ca om desăvârşit de la început? De ce a fost creat ca să ajungă la desăvârşire parcurgând un drum spre ea? Dacă Fiul şi Duhul Sfânt îşi primesc existenţa din Tatăl ca desăvârşită, de ce nu o primesc şi oamenii din creaţie?

La aceasta se poate răspunde: oamenii n-ar putea avea existenţa plenară sau desăvârşită de la început, decât dacă s-ar *naşte* şi ar *purcede* şi ei din fiinţa lui Dumnezeu, ca Fiul şi ca Duhul Sfânt, iar aceasta ar însemna că n-ar mai fi un singur Fiu care să concentreze asupra Sa dragostea paternă absolută, pe care s-o reverse şi peste noi când El se face Frate în umanitate cu noi. De aceea, fiind aduşi la existenţă printr-o lucrare creatoare a Sfintei Treimi din nimic, oamenii nu pot avea de la început

desăvârşirea pe care ar fi avut-o dacă ar fi primit fiinţa dumnezeiască, dar pot înainta în desăvârşire, prin legătura tot mai strânsă cu Dumnezeu. S-ar putea întreba iarăşi: dar de ce nu li se dă prin lucrare toată desăvârşirea de la început? La aceasta se poate răspunde: o lucrare nu are în ea tot ce are fiinţa şi deci nu poate da omului creat de ea însăşi fiinţa, aşa cum nici omul nu poate da altuia prin lucrare însăşi fiinţa sa, cum o dă persoanei pe care o naşte. E un lucru minunat că Dumnezeu poate produce prin lucrare persoane, cum nu poate produce omul. Persoana omului e creată şi ea de Dumnezeu din nimic. Dar persoana produsă prin lucrarea lui Dumnezeu nu e una în fiinţă cu Persoana divină, care-i dă existenţa prin facere sau prin lucrare. De aceea nu e una nici cu Persoanele divine, care vin la existenţă prin *naştere* şi *purcedere* din Tatăl, primind prin aceasta însăşi fiinţa divină. Avem aici iarăşi importanţa distincţiei dintre fiinţa şi lucrarea dumnezeiască, explicată pe larg de Sf. Grigorie Palama. Fără această distincţie nu s-ar putea explica creaţia din nimic a lucrurilor şi persoanelor umane, distincte de Dumnezeu. Toate ar fi de aceeaşi esenţă, în sens panteist. Şi toate ar fi condamnate la nedesăvârşire şi moarte în mod definitiv, chiar dacă ar fi socotite divine.

Persoanele umane nu pot primi nici pe parcursul existenţei lor fiinţa divină, ca să aibă de la un anumit moment plenitudinea existenţei. Ele primesc scopuri de existenţă printr-o continuă lucrare a lui Dumnezeu şi a lor, mai ales din continua comunicare între lucrările fiinţei divine şi fiinţei umane. Iar în Iisus Hristos sunt unite într-o singură Persoană. Şi din această unire a lor într-o singură Persoană în Hristos, primesc şi persoanele umane lucrarea dumnezeiască, care, prin unirea cu cea omenească a lor, le dau puteri să înainteze în unirea cu Dumnezeu, simţind tot mai mult cum, din fiinţa dumnezeiască, se comunică fiinţei lor lucrarea Ei.

Desigur, persoana umană, deşi creată şi ea din nimic, prin lucrarea divină, e adusă la existenţă, susţinută în existenţă şi ajutată în dezvoltarea ei prin alte lucrări dumnezeieşti, decât prin cele referitoare la lucruri. Ba chiar în lucrarea creării omului se îmbină mai multe lucrări. E alta lucrarea alcătuirii trupului prin „mâinile“ Lui Dumnezeu, şi alta cea a „suflării“ sufletului în el, deşi între ele este o solidaritate. Căci prin altă lucrare creează Dumnezeu un suflet înţelegător şi prin alta ajută dezvoltarea lui în înţelegere şi iubire. E drept că toate cele create se împărtăşesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebirea între împărtăşirea celor materiale şi a persoanelor conştiente; şi între a lor şi a sfinţilor. Cele ce trăiesc numai sensitiv, sau nici sensitiv, nu primesc puterea să „trăiască în mod îndumnezeit“. Numai persoanele se „învrednicesc de o împărtăşire propriu-zisă“ (Sf. Grigorie Palama, *Despre participare*, la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 213). În fiinţa lui Dumnezeu se află puteri nenumărate, sau Dumnezeu are putinţa de a se folosi de lucrări în grade diferite.

Această îmbogăţire treptată a creaturii umane cu puterile dumnezeieşti necreate, după ce ea a fost creată şi înzestrată cu puteri create tot printr-o putere creatoare necreată, cerând şi conlucrarea voită a persoanei umane libere şi conştiente, face necesar timpul. Deci şi timpul are ca premisă existenţa dumnezeirii personale, care are puterea de a se folosi de lucrări voite, deosebite de fiinţă, după cum e potrivit calităţii persoanei create, a cărei creştere cere o conlucrare liberă a ei.

Dacă n-ar exista decât o esenţă care emană din ea individualităţi ce se înlocuiesc fără rost şi fără o împlinire adevărată, n-ar exista o deosebire reală nici între timp şi eternitate. Totul ar fi un timp veşnic, întrucât n-ar duce la nici o ţintă adevărată şi cu adevărat desăvârşită. Totul ar fi o temporalitate eternă, o eternitate care nu porneşte dintr-o plenitudine şi nu duce la ea, care nu are ca bază decât o existenţă insuficientă, insuficienţă care nu poate fi depăşită, dar nici nu poate fi dusă la inexistenţă. Timpul în viziunea creştină e deosebit de eternitate, dar e produs de ea şi duce la ea, având amândouă un rost; e produs de eternitate în mod voluntar pentru persoane create ce înaintează în mod voluntar prin el spre împlinirea în eternitate.

Dar înainte de a încerca o înţelegere mai adâncită a rostului timpului pentru creaturile conştiente şi libere, ne vom opri asupra sensului *nimicului* din care e produsă de Dumnezeu existenţa creată.

3. Creaţia din nimic

Nimicul nu e un vid real, alături de Dumnezeu ca plenitudine a existenţei, sau ca existenţă nemărginită; un vid de care Dumnezeu ar fi mărginit prin fire, sau printr-o anumită restrângere a Lui, ca să scoată din el lumea creată. Aceasta i-ar da un anumit sens pozitiv. Ca atare nu înseamnă o anumită micşoarare de Sine a lui Dumnezeu în favoarea lumii pe care o creează. „Este inexact şi insuficient a spune că lucrurile sunt create şi plasate în afara lui Dumnezeu. Însuşi acest «în afară» este pus numai de creaţie şi creaţia din nimicul din afară este tocmai o astfel de punere a unui «altceva» alături de Dumnezeu. Desigur nu în sensul unei limitări a plenitudinii divine, ci a apariţiei alături de Dumnezeu a substanţei sau naturii eterogene a creaţiei... Minunea creaţiei constă în aceea că apare altceva cu totul nou, că picătura eterogenă a creaţiunii există alături cu «nemărginitul ocean al existenţei», cum zice Sf. Grigorie de Nazianz. Este o infinită distanţă între Dumnezeu şi creaţie, dar distanţă «nu de loc, ci de natură», cum spune Sf. Ioan Damaschin“ (G. Florovsky, *Creation and Redemption*, Pelmonta Massachussetts, 1976, p. 46; Sf. Grigorie de Nazianz, *Or.* 18; P. G. 37, col. 316; Sf. Ioan Damaschin, *De fide orth*, I, 15; P. G. 96, col. 583). Avem în aceasta, pe de o parte, o mare coborâre a atenţiei lui Dumnezeu la nimicnicia creaţiei, dar pe de altă parte, tocmai în ea manifestarea negrăitei Lui bunătăţi. Cu cât e mai mic cel la care se apleacă cineva, cu atât arată acela în această aplecare o mare bunătate.

Nimicul înseamnă numai că Dumnezeu n-a scos nici din Sine, nici din altceva lumea; sau că înainte de actul creaţiei n-a existat vreo substanţă din care ea ar fi fost adusă la existenţă; şi nu i-a dat nici din fiinţa Lui existenţa. După definiţia lui Toma d'Aquino, „creaţiunea este producerea unui lucru după substanţa lui totală, nepreexistându-i nimic (*nullo praesuposito*) necreat sau creat“. Sf. Părinţi răsăriteni spun că lumea a fost adusă la existenţă „din ceea ce nu este“.

A nu fi avut nevoie de ceva pentru a crea lumea, nu înseamnă o mărginire a lui Dumnezeu, ci dimpotrivă, semnul atotputerniciei, sau al puterii Lui nemărginite.

O seamă de filosofi şi teologi occidentali au asociat cu crearea lumii o restrângere a lui Dumnezeu, pentru a face să se iveaască un gol, din care să o scoată. În ideea de o *kenoză* a lui Dumnezeu, o dată cu crearea lumii (afirmată şi de Serghie Bulgakov), este un adevăr. Dar după Părinţii răsăriteni ea nu constă în a crea lumea din nimic, ci în a face o lume mărginită şi în a se coborî pentru veci la o relaţie cu ea. Căci o lume nemărginită nu putea crea. Aceasta ar fi fost o emanaţie din El, în baza unei legi interioare, care pe de o parte l-ar fi supus acelei legi, mărginindu-l în putere, pe de alta l-ar fi arătat producând o lume în care viaţa e mereu anulată de moarte. De fapt, în coborârea la o lume creată mărginită se arată, pe de altă parte, o negrăită mărime a iubirii, cum se arată în crearea ei din nimic atotputernicia Lui. Constatăm deci paradoxul: Dumnezeu îşi arată, creând lumea şi intrând în relaţie cu ea, pe de o parte atotputernicia şi nemărginirea iubirii ocrotitoare şi mângâietoare, pe de alta nu-şi poate revărsa în ea toată puterea, căci aceasta ar avea ca efect distrugerea ei. E o putere şi în a ocroti un bob de rouă într-o palmă care-l poate distruge, sau a ţine ca tată în braţele iubitoare, dar şi copleşitoare ca putere, copilul fraged, uşor de strivit. Dumnezeu nu se limitează de lume ca de ceva alăturat, căci o cuprinde în Sine, sau El se sălăşluieşte în ea, depăşind-o infinit şi învăluind-o în infinitatea Sa, trăindu-Se întreg în ea şi dincolo de ea în Sine însuşi, ca izvor din care se dă atâta putere cât poate primi ea şi anume fiinţele conştiente mai multă şi unele din ele mai mult, aşa cum tatăl revarsă în înţelegerea copilului îmbrăţişat, atâta putere cât poate cuprinde el, şi unul din ce în ce mai multă, pe măsura creşterii spirituale, altul foarte puţină.

Toată puterea Lui asupra ei şi-ar putea-o manifesta Dumnezeu numai când ea ar fi din fiinţa Lui. Dar aceasta, pe de altă parte, n-ar mai fi o lume creată, semn al atotputerniciei Lui. De aceea, doctrinele panteiste nu pot explica insuficienţele lumii, decât dintr-o anumită mărginire a esenţei emanatoare.

Dumnezeu se coboară, deci, dând existenţă din nimic unei lumi mărginite, dar o face aceasta benevol şi îşi arată, pe de altă parte, în aceasta atotputernicia. Micimea lumii create nu-L arată şi pe El mic, în esenţă, cum îl arată doctrina emanaţionistă, ci nemărginit în putere şi în iubire. Pe de altă parte, coborârea la nivelul ei arată caracterul Lui superior sau personal, căci o face aceasta de bunăvoie.

Sf. Ioan Damaschin uneşte creaţia din nimic cu atotputernicia, în sensul că Dumnezeu ar putea să şi distrugă lumea aceasta şi să şi creeze altele, dacă ar voi (*Contra Manichaios* 131; P. G. 94, 70). În crearea lumii este pe de o parte o coborâre, pe de alta se manifestă puterea şi libertatea lui Dumnezeu şi pentru că El ar fi putut să n-o creeze. Ea n-are în ea nimic căreia şi-ar datora existenţa. În creaţie se revelează o mare minune. Lumea ar fi putut şi să nu fie peste tot. „Dumnezeu n-a avut nevoie de ea" (G. Florovski, *Op. cit.* p. 51). Biserica a dezaprobat pe Origen care afirma că lumea a fost o necesitate pentru revelarea puterii şi bunătăţii Lui şi de aceea El trebuie să creeze diferite lumi din eternitate, între care şi pe cea prezentă (Idem, *Op. cit.*, p. 54).

Libertatea aceasta a lui Dumnezeu în raport cu lumea poate da şi omului o libertate. Dacă Dumnezeu, deşi a gândit lumea din veci, n-a fost silit să o şi creeze, sau ar putea să şi distrugă lumea pe care a gândit-o din veci şi să creeze şi alta la care a putut să şi gândească sau a gândit de fapt, alegând pe cea care

a voit-o, El poate să gândească în veci în aşa fel şi diferite lucruri, ca să nu silească nici pe oameni să le împlinească. Libertatea Lui faţă de lucrurile prevăzute poate să dea şi oamenilor o libertate privitoare la lucrurile prevăzute de El. În nici un fel lumea nu-L sileşte pe Dumnezeu întru ceva. Dar Dumnezeu se poate angaja la ceva şi această angajare benevolă nu şi-o dezminte. Iar prin aceasta cere şi omului să ţină seama de angajamentul Lui. Şi dacă omul nu o face, înseamnă că nu se arată ascultător de El, ceea ce-l desparte sufleteşte de Dumnezeu şi-i aduce suferinţele prelungite chiar etern, dacă nu se căieşte.

A crea şi a susţine o existenţă care n-are în sine ca bază o substanţă proprie a ei, sau fiinţa Lui, e şi ea o putere cum nu o poate avea decât Dumnezeu. El realizează prin aceasta şi susţine un alt fel de existenţă, datorită exclusiv puterii Lui. În acest sens s-ar putea spune că-şi adaugă un alt fel de existenţă la existenţa Lui, căci nici o existenţă nu poate fi realizată şi menţinută fără o legătură cu existenţa Sa, unica bază pentru orice fel de existenţă; prin creare înfăptuieşte o altă posibilitate de existenţă, dar care depinde exclusiv de El, spre deosebire de fiinţa Lui, de care nu se poate spune că şi-o aduce la existenţă cum o aduce pe cea a lumii. Această aducere la existenţă a lumii exclusiv prin voia Lui, e şi o coborâre, dar şi o manifestare a atotputerniciei. Iar această nouă formă de existenţă neputând exista fără puterea Lui, ea primeşte oarecum loc în El însuşi. Astfel, coborârea sau automărginirea Lui Dumnezeu la relaţia cu o existenţă mărginită, care nu poate fi decât legată de El, este pe de altă parte o cuprindere a ei în El însuşi, cum remarcă cu dreptate Moltmann, care adaugă: „Aceasta nu înseamnă o dizolvare panteistă a creaţiei în Dumnezeu, ci forma definitivă pe care creaţia o află în El“ (*Op. cit.*, p. 10). În aceasta avem iarăşi o coborâre a lui Dumnezeu, care arată atotputernicia şi atotcuprinderea Lui. Deşi face loc în Sine unei existenţe mărginite, faptul că o susţine şi pe aceasta în Sine nu-l mărgineşte, ci-L arată şi în alt fel nemărginit în putere.

Iar în unirea paradoxală a coborârii cu atotputernicia Lui se arată iubirea deplină. O iubire care n-ar fi asociată cu atotputernicia, dar şi cu coborârea, n-ar fi o iubire deplină. Dumnezeu e atotputernic, dar şi milostiv. În mila Lui se arată coborârea, însă cum ar fi un Dumnezeu adevărat Cel ce n-ar fi în stare de milă? Cu cât e mai puternic, cu atât e mai milostiv. Prin milă ridică ceea ce-i infinit mai mic şi mai slab decât El, sau ceea ce n-are prin sine nici o putere la nivelul de partener al Său şi la participarea la fericirea Sa.

Un Dumnezeu care ar fi creat lumea din capriciu arbitrar, numai pentru a-i arăta puterea Lui, nu din iubirea faţă de ea, n-ar corespunde întru totul ideii ce-o avem despre atotputernicia Lui. Dumnezeu cel adevărat n-are nici o trebuinţă de lume, nici măcar pentru a fi slăvit de ea; nici măcar pentru a-şi satisface prin crearea ei un capriciu. Singura Lui bucurie de lume este bucuria ei de a exista şi de a participa tot mai mult la existenţa Lui infinită.

Şi numai unirea puterii Lui cu mila Lui, sau cu bucuria ei de existenţa ei, îndeamnă creaţia la lauda Lui sinceră. Dacă lumea ar vedea în existenţa ce a primit-o numai mărirea Lui, lauda ce i-ar aduce-o n-ar fi întreagă. Dacă ar vedea numai mila unuia care nu e atotputernic, lauda n-ar fi iarăşi deplină. Îl lăudăm pe Dumnezeu nu numai pentru că e tare, ci şi pentru că e bun şi milostiv, adică pentru că se coboară la noi, deşi e atotputernic. Cu cât e cineva mai mare, cu atât coborârea Lui e mai reală. Coborârea implică o mare înălţime, precum

dăruirea o mare bogăţie, dar şi o mare iubire. În coborâre se arată bogăţia, dar nu şi pierderea ei. Cel puternic rămâne în esenţă puternic, pentru a se putea coborî. Cel darnic rămâne în esenţă bogat, pentru a putea dărui continuu, El poate coborî la planul inferior al celor mici, dar rămâne totodată chiar prin aceasta în Sine la înălţimea lui şi o face simţită pe aceasta în alt fel, sau într-un fel superior celor mici, chiar prin coborârea lui ridicându-i la înălţimea Lui şi pe ei prin har, dar nu prin fiinţă, cum este El.

O laudă deplină nu pot aduce lui Dumnezeu decât creaturile conştiente, pentru că numai ele trăiesc bucuria existenţei ce li s-a dat. Lauda aceasta o aduc lui Dumnezeu îngerii şi oamenii. Natura materială şi animală dă oamenilor un motiv în plus pentru bucuria existenţei lor. Căci ea face oamenilor posibilă o existenţă complexă, bogată, un prilej de putere şi pentru ei, făcând mai vădită măreţia şi iubirea lui Dumnezeu faţă de ei, ca surse de îmbogăţire a existenţei lor. Ea se încadrează prin aceasta în existenţa lor. Ei nu pot trăi deplin bucuria de existenţă fără ea. De aici se vede că lumea materială şi animală e făcută pentru oameni, ca fiinţe conştiente. Ei laudă de aceea pe Dumnezeu şi prin natura materială şi animală; văd mărirea iubitoare a Lui coborâtă la ei şi în existenţa acelei naturi. Astfel, prin oameni aduce şi lumea materială şi animală lauda ei lui Dumnezeu. Oricât ar fi ea de minunată în puterea şi raţionalitatea ei armonioasă, de o complexitate de necuprins, dacă ar fi fără om ar fi fără sens. Lauda ei obiectivă şi nedeplină capătă sens numai inclusă în lauda conştientă a oamenilor. Dacă Dumnezeu n-ar fi creat decât lumea materială şi animală inconştientă, s-ar fi putut spune că a creat-o numai pentru Sine, ca să-şi vadă în ea raţionalitatea şi puterea Lui, deci că El a avut nevoie de aceasta, căci ea n-ar avea o bucurie de existenţa ei. Iar o lume fără om, oricât ar fi de raţională şi plină de semne ale puterii lui Dumnezeu, n-ar arăta deplin puterea şi raţionalitatea Lui şi deloc iubirea Lui. L-ar arăta ca pe un dumnezeu insuficient sau cel puţin capricios în El însuşi.

Dar coborârea lui Dumnezeu la lume, care face cunoscută mărirea Lui, se arată mai ales în relaţia Lui cu ea, ca lume temporală. Căci în aceasta se arată o participare a Lui la temporalitatea lumii şi o legătură a Lui cu lumea schimbătoare pentru a o conduce cu conlucrarea ei liberă – posibilă prin darul Lui – la înălţimea Lui şi unirea veşnică cu El.

4. Creaţia adusă la existenţă în timp de un Creator, care o gândeşte din veci, pentru ca să înainteze în timp spre El

E meritul recunoscut al lui Mircea Eliade de a fi remarcat că religiile naturiste dau importanţă naturii care se repetă, pe când Vechiul şi Noul Testament dau atenţie principală timpului şi istoriei. După el, „creştinismul este credinţa omului modern şi a omului istoric, a omului care a descoperit totodată libertatea personală şi timpul continuu (în locul celui ciclic)“, pe când „omul civilizaţiilor

arhaice suporta cu greu istoria şi se silea să o desfacă în perioade" (*Le Mythe de l'éternel retour; archétypes de répétition*, Paris, Gallimard, 1949, p. 161, 36). În acelea „timpul e privit numai biologic, fără să devină istoric" (*Op. cit.*, p. 74). „Deosebirea principală între omul comunităţilor arhaice şi omul comunităţilor moderne, cu o pecete accentuată a iudeo-creştinismului, constă în faptul că primul se simte legat indisolubil de cosmos, pe când ultimul e legat numai cu istoria" (*Op. cit.*, p. XIII-XIV). Evreii sunt primii care au descoperit istoria ca manifestare a lui Dumnezeu, în aşa fel că „cosmogonia îndreptăţeşte mesianismul şi apocalipsa şi acestea pun bazele unei filosofii a istoriei" (*Op. cit.*, p. 60). Creştinismul a făcut evidentă eshatologia ca timpul din urmă, apărut în Hristos şi apropiat de sfârşirea lui în veşnicie.

Fără să stăruie prea mult şi să pună în evidenţă sensul existenţei implicat în ea, Eliade leagă ideea de timp şi de istorie de ideea de Dumnezeu ca persoană. Dar un Dumnezeu Persoană e stăpân al naturii şi transcedent ei şi de aci rezultă valoarea persoanei care nu se topeşte în natură, ci e chemată la o veşnică existenţă personală. Timpul şi istoria îi sunt date acestui om pentru ca în cursul lor să înainteze neoprit în natură, spre desăvârşire, care îi este necesară pentru veşnicia fericită.

Teologul grec Marcos Begzos vede caracterul istoric al întregii lumi, influenţată de spiritul uman, confirmat de noile descoperiri ale fizicii, mai precis ale lui Werner Heisenberg: a) simpla observaţie a omului modifică mişcarea dinlăuntrul atomului şi b) particulele elementare ale lumii fizice nu sunt corpuscule separate, ci părticele simetrice, deci în relaţie întregitoare. Lărgind ideea de relaţie la cosmosul întreg şi influenţa observaţiei umane asupra mişcării atomului la legătura oamenilor cu tot cosmosul şi deducând de aci o puternică influenţă a umanităţii asupra naturii, iar de aici o negrăit mai puternică influenţă a Creatorului personal asupra lumii, teologul grec vede lumea creată de El şi aşezată în cadrul timpului, condusă prin El cu colaborarea umanităţii spre desăvârşirea ei eshatologică (*Fizica dialectică şi teologia eshatalogică. Dialogul filosofic contemporan al fizicii şi teologiei pe baza operei ştiinţifice a lui Werner Heisenberg*, Atena, 1985).

De fapt, dacă ţinem seama că timpul este succesiune şi ca atare e propriu existenţelor schimbătoare, un timp care ar dura din veci şi până în veci, dar care prin aceasta n-ar duce niciodată existenţele schimbătoare la desăvârşire, n-ar avea nici un sens. Dacă lumea aceasta ar fi din veci, timpul ei oricât de veşnic ar fi, nu ar face-o să depăşească schimbabilitatea şi insuficienţele ei. Evoluţia ei, chiar dacă are la dispoziţie un timp etern, n-o scoate din ceea ce este ea prin fire: rămâne mereu schimbătoare, deci imperfectă. Aceasta înseamnă o nesocotire a sensului istoriei şi existenţei, la care a ajuns omenirea în Vechiul Testament şi mai deplin în Creştinism şi o recădere în mentalitatea arhaică, a religiilor naturaliste, copiate de filosofiile panteiste.

Timpul nu e dat lumii decât ca un interval trecător spre pregătirea ei pentru desăvârşirea şi neschimbarea ei în viaţa eternă. Dar această situare a lumii în timp, sau dotarea ei cu schimbarea în revederea desăvârşirii, implică faptul că ea nu e din vreo esenţă fundamentală sau din vreo altă esenţă, căci în acest caz n-ar putea înainta spre desăvârşire, ci e creată din nimic, de un Creator personal din veci desăvârşit, care i-a sădit aspiraţia înaintării spre El prin desăvârşirea ei din puterea Lui, sau din tot mai sporita comuniune cu El.

Lumea aceasta nu poate fi din veci. Căci nu poate fi din veci o lume în aspiraţia temporală spre o ţintă – aşa cum se vădeşte ea – fără să fi ajuns până acum la această ţintă a desăvârşirii, care să o mulţumească. Ea trebuie să fi apărut în timp şi trebuie să-şi sfârşească odată forma existenţei temporale, sau schimbătoare. Şi întrucât nici apariţia ei în timp, nici sfârşitul ei în timp nu şi l-a putut da şi nu şi-l va putea da singură, acestea trebuie să vină de la Existenţa personală de supremă putere şi desăvârşire, netemporală, neschimbată. Căci neschimbarea în înţelesul ei pozitiv implică plenitudinea nemărginită a existenţei. Fiinţa plenară e neschimbată nu într-o sărăcie extremă a existenţei, ci pentru plenitudinea ei, dincolo de care nu mai poate înainta, ci are în ea toată plenitudinea şi bucuria de ea.

In înţelegerea sensului timpului legat de lume, trebuie să se ţină seama că la originea şi la sfârşitul lui stă o existenţă veşnică şi că el depinde în durata lui de acea existenţă, ca drum spre ea. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Deci, până ce zidirea se află în lume, în chip temporal e supusă mişcării transformatoare, din pricina stabilităţii mărginite a lumii şi a coruperii prin alternare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mişcare şi o identică mişcare stabilă, săvârşită în jurul Aceluiaşi Unul şi Singur... Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providenţiaţi cu Providenţa, adică unirea firii şi a Cuvântului prin lucrarea Providenţei, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire“ (*Răsp. către Talasie*, 65; Filoc, rom. III, p. 438-9). Sfinţii ajunşi pe culmile desăvârşirii trăiesc în detaşarea lor de lume cel mai intens apropierea veşniciei şi sfârşitului timpului sau eshatologicul.

Dar se cade să vedem mai amănunţit în ce constă funcţia timpului, ca şi condiţie a înaintării creaturilor conştiente spre desăvârşirea veşniciei. De ce are lumea actuală nevoie de el? Şi cum se poate defini mai concret raportul timpului cu eternitatea?

La aceste întrebări credinţa creştină a dat un răspuns care acordă şi timpului o valoare pozitivă. Dar referitor la sensul şi rostul timpului şi la raportul lui cu eternitatea, s-au dat în istoria gândirii omeneşti şi alte răspunsuri.

Un răspuns deosebit a dat Platon, preluându-l de la Parmenide. Ei consideră eternitatea existenţa care persistă, iar temporalul ceea ce trece, lăsând amintiri din ce în ce mai şterse. Omul trecător nu are decât perspectiva topirii în esenţa veşnică inconştientă. Nu persistă decât nişte idei permanente, care trec de la persoane la persoane, ca nişte valori impersonale. Precum se vede, această concepţie amestecă înţelegerea impersonală a eternităţii cu o anumită desconsiderare a persoanei. Sufletul are ceva etern, impersonal, şi ceva trecător, personal. De aceea poate coborî în alte şi alte trupuri trecătoare. Dar nemulţumit de trupul care-i impune temporalitatea, se desprinde mereu de orice trup, urcând în eternitate. Însă nu poate rămâne permanent nici în ea, ci coboară într-un alt trup şi aşa mai departe. Se arată în aceasta o înţelegere ciclică a timpului. Sufletul nu se multumeşte nici cu eternitatea pură, nici cu timpul. În general, existenţa care rămâne nu se separă definitiv de ceea ce trece. Existenţa propriu-zisă poate fi numită divinul, dar ea nu e transcendentă cu adevărat temporalului.

Această concepţie nu dă propriu-zis nici o explicaţie „veşnicului“ existent şi temporalului, care nu are în sine o valoare permanentă. Nimic nu câştigă omul

de la timp. Nici o speranţă, nici un regret nu însoţeşte viaţa în timp, decât doar speranţa de a scăpa de el, dar nu pentru a câştiga dincolo de el o veşnică mulţumire şi odihnă. Această concepţie nu cunoaşte decât o esenţă, care există în mod orb şi fără sens şi care are nevoie de individualizări trecătoare.

Această concepţie l-a influenţat în parte şi pe Fericitul Augustin. Căci, deşi vede în timp o calitate a creatului şi ca atare îi vede originea în Dumnezeu, totuşi îl consideră ca prea opus eternităţii. Totul în timp e supus, după el, trecerii şi morţii. Nu vede putinţa de a ne înălţa prin timp treptat în Dumnezeu. De fapt, timpul ne poate face şi să ne opunem în toate lui Dumnezeu, când ne alipim celor din lume şi din timp ca unicelor realităţi şi nu vedem prin timp cele de dincolo de timp sau ale lui Dumnezeu; când nu căutăm să scăpăm de perisabilitatea celor din timp şi noi înşine de moartea ca uscăciune eternă de viaţă prin alipirea la cele materiale, trecătoare; când nu vedem timpul ca mijloc de înaintare spre veşnicia plinătăţii de viaţă în Dumnezeu. Deci timpul îşi pierde rostul pozitiv numai când îl socotim ca forma ultimă şi exclusivă a realităţii. Dar are sens pozitiv când e văzut şi folosit ca drum spre Dumnezeu.

Sf. Maxim Mărturisitorul ne spune că timpul ne e de folos când suportăm mai degrabă necazurile legate de el, în loc să alergăm după plăcerile trecătoare ce ni le poate prilejui. Prin răbdarea primelor câştigăm din timp eternitatea fericită: „Îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, e concentrarea şi sfârşitul tuturor timpurilor şi veacurilor şi a celor din timp şi veac... Spre aceasta le este zborul (sfinţilor), dorind slava ei în Hristos, ca precum au pătimit împreună cu El în veacul acesta (pe care, cum am spus, Scriptura i-a numit «timp»), aşa să fie şi slăviţi împreună cu El în veacul viitor, devenind într-un chip mai presus de fire ai lui Dumnezeu după har“ (*Răsp. către Talasie*, 59; Filoc. rom. III, p. 315-318).

În acest sens credem că vede şi Fericitul Augustin sensul negativ al timpului. Dar întrucât chiar acest sens negativ al lui e necesar, timpul are totodată chiar prin aceasta un sens pozitiv. Chiar prin încercările dureroase, omul creşte spiritual în timp. Dar timpul ocazionează o creştere spirituală şi prin multe experienţe nedureroase. Chiar în ceea ce nu ne dă, face să apară în noi mereu o margine, pe care ne cere să o trecem. El are şi prin aceasta o transparenţă spre veşnicie.

Faţă de înţelegerea exclusiv pesimistă a timpului, se întreabă şi teologul protestant Moltmann: Are timpul prin el însuşi numai un sens negativ? Acest sens care nu-l poate despărţi de moarte, ca un fel de unic efect al lui, i s-a dat chiar prin creaţie, nu i-a venit prin păcat? Şi în urma păcatului a pierdut timpul orice sens pozitiv?

Sensul acesta pozitiv al timpului, sau lucrarea lui Dumnezeu în lumea temporală chiar după căderea ei în păcat, îl vede Moltmann afirmat chiar în Sf. Scriptură: „Tradiţiile biblice raportează despre experienţe ale vieţii şi timpului în istoria lui Dumnezeu cu lumea, care sunt determinate prin făgăduinţă, legământ, mântuire şi alte fapte ale lui Dumnezeu“.

Aşadar, timpul nu are pe Dumnezeu cel veşnic numai ca origine şi ţintă a lui, ci Scriptura îl vede pe Dumnezeu lucrând în timp, Dumnezeu însuşi se coboară la o împreună lucrare cu omul în timp. Istoria nu este deci numai a omului, ci şi operă a lui Dumnezeu. Dumnezeu ţine seama de timp, coboară în el, lucrează în el împreună cu omul, cu umanitatea; pune o pecete istorică a lui pe timp.

Moltmann vede lucrarea lui Dumnezeu în timp, în determinările lui ca „timp al făgăduinţei", „timp profetic", „timp al împlinirii făgăduinţelor", „timp mesianic", „timp eshatologic". Dumnezeu pune diferite peceţi pe timp, desfăşurând o „istorie a mântuirii". Aceste feluri ale timpului ne arată că Dumnezeu destinează timpul pentru anumite împliniri, care nu se înfăptuiesc numai prin lucrarea omului. Lucrarea lui Dumnezeu însuşi se face transparentă prin timp, ca o lucrare mereu variată, dar continuă, care ţinând seama de istoria determinată de împrejurările variate ale vieţii omeneşti, se face şi ea o lucrare istorică, dar provenind din supraistorie şi ducând istoria spre veşnicie. Nu orice timp e potrivit pentru orice împlinire, care se înfăptuieşte prin lucrarea lui Dumnezeu.

Sensul acesta pozitiv al timpului rezultă, după Moltmann, dintr-o „uimitoare autodeterminare a lui Dumnezeu de a trece, în vederea creaţiei, de la eternitate la timp; Dumnezeu şi-a retras, în această fiinţială hotărâre a Sa (pentru crearea lumii), eternitatea Sa, ca să-şi ia timp pentru creaţie şi a dat timpul propriu creaţiei Sale (*op. cit.*, p. 125). Apreciem la Moltmann rostul pozitiv ce-l dă timpului şi vedem un adevăr în legătură strânsă ce o face între eternitate şi timp. Dar socotim că merge prea departe în derivarea timpului din eternitatea lui Dumnezeu, socotindu-l ca o reducere a eternităţii Lui. Aceasta provine din necunoaşterea deosebirii dintre fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu. Timpul e produsul lucrării lui Dumnezeu, ca şi lumea şi Dumnezeu poate da un caracter temporal lucrărilor, nu fiinţei Sale. Căci pe acestea le poate activa şi opri, dar fiinţa Sa nu.

Prin lucrări, Dumnezeu poate crea lumea şi poate împlini în ea anumite făgăduinţe. Fără îndoială, ele au o conformitate cu fiinţa dumnezeiască, şi Dumnezeu face prin ele lumea tot mai asemănătoare cu ea. Dar o face umplând-o de aceste lucrări, însă nu de fiinţa Lui. Prin aceasta şi prin conlucrarea creaţiei conştiente cu ele, creaţia urcă tot mai aproape de Dumnezeu, ba chiar devine o creaţie nouă, scăpată de „păcat", de „lege". Dar această „viaţă nouă" se trăieşte o vreme în ambianţa lumii actuale, în care continuă şi formele ei vechi. E timpul creşterii multora din oameni în Hristos. Cu Hristos începe timpul eshatologic, dar viaţa nouă se mişcă încă în legătură cu viaţa istorică.

Toate înţelegerile amintite ale timpului au comun faptul că leagă timpul de om. Într-o lume fără om timpul n-ar avea nici un rost, sau nici o existenţă reală. Şi însăşi existenţa acestei lumi n-ar avea nici un sens. Căci un sens nesesizat de o conştiinţă e un sens acoperit de întuneric. Chiar dacă ar fi o desfăşurare a ei de la unele forme la altele, desfăşurarea aceasta ar lăsa sensul ei acoperit şi multe laturi ale lumii nescoase din starea virtuală. Lumea îşi actualizează în mare parte sensul prin lucrarea omului şi el se arată în folosul ce-l aduce ea oamenilor ca fiinţe conştiente, care înaintează cu ajutorul ei spre un scop dincolo de ea, sau de repetiţia ei monotonă prin individuaţiunile ei supuse morţii.

Dar atunci schimbările din lume trebuie să fie de folos pentru o creştere spirituală a omului. Ele se imprimă de un sens, pentru că există omul care vede în ele un ajutor pentru creşterea lui spirituală. Lumea are un sens pentru că e de o temporalitate mărginită şi pentru că omul legat de ea e la fel. Şi omul e de o temporalitate mărginită, pentru că înaintează în timp şi în lumea temporală spre o ţintă ultimă a desăvârşirii, pentru că nu e nemişcat spiritual, sau desăvârşit de la început. Creşterea lui în timp spre o ţintă e legată de împlinirea unor fapte în lumea temporală, pentru sine sau

pentru semenii săi la momentele potrivite. Omul aşteaptă acele momente, le foloseşte sau nu le foloseşte, nu le lasă să-i scape, sau le lasă, dar şi în cazul din urmă e determinat de timp. Timpul trebuie folosit în mod pozitiv şi poate fi folosit astfel, pentru că e mărginit. În om se înscrie astfel prin timp o traiectorie şi în traiectoria aceasta se vede realizarea sau nerealizarea lui. Omul e într-un dialog continuu de fapte cu semenii săi, dar şi cu Dumnezeu, dialog provocat şi dirijat de timp, de momentele ce i le prezintă lumea.

Omul e temporal şi trăieşte lumea ca temporală, pentru că e persoană conştientă responsabilă faţă de semeni şi de sine înaintea lui Dumnezeu. Dumnezeu îl face să fie atent la timp, la cerinţele fiecărei clipe. Dumnezeu accentuează caracterul său de fiinţă temporală. Omul e fiinţă istorică şi face viaţa în lume istorică, pentru că Dumnezeu îi cere să răspundă fiecărei clipe potrivit cerinţei ei. Omul urmăreşte mereu scopuri şi vrea ca, prin realizarea acestor scopuri, să ajungă la o realizare desăvârşită a sa pentru eternitate. Istoria rezultă din acorduri şi dezacorduri între scopurile variate urmărite de mulţimea de oameni şi de generaţii. Unii dintre ei vor ca prin faptele lor să ajungă în eternitatea desăvârşită a lor, alţii nu cred în aceasta, dar urmăresc totuşi alte scopuri. Şi faptele tuturor au o influenţă asupra timpului tuturor, sau asupra istoriei generale. Dar întrucât ei urmăresc scopuri adeseori contradictorii, istoria nu înaintează în mod armonic spre acel unic scop al desăvârşirii, dar totuşi se înscrie ca un drum al unei înaintări unitare spre o epuizare a virtualităţilor umane în timp. De aceea, fie că ar ajunge la ţinta unei desăvârşiri comune, fie că în general renunţă să mai urmărească o asemenea ţintă şi împiedică şi pe puţinii care mai vor să o urmărească, ea devine de la o vreme inutilă, pentru că a slăbit la maximum colaborarea umanităţii cu Dumnezeu, care foloseşte istoria spre a realiza în ea planul Lui de înaintare a oamenilor spre desăvârşirea în El, sau spre eternitatea fericită.

Deci, dacă factorii ei n-ar fi oameni ca persoane libere şi diferite, timpul şi istoria n-ar exista, căci totul ar decurge uniform în baza unei legi identice şi nu s-ar urmări în ea nici de Dumnezeu nici un scop. Timpul şi istoria implică libertatea şi varietatea persoanelor umane şi voinţa lor de a înainta spre un scop, fie că e identic pentru toţi, fie că e variat. Timpul implică libertatea persoanelor umane, care n-au desăvârşirea de la început, dar aspiră spre ea, indiferent cum o înţeleg. Şi cum fiecare persoană este unică, fiecare e lăsată prin libertatea ei să se realizeze în alte împrejurări ale timpului şi în alt fel, în unicitatea ei. Fiecare ajunge la o formă proprie în apropierea posibilă a desăvârşirii ei, a desăvârşirii însuşirilor ei, sau la forma cât mai strâmbată şi imposibil de îndreptat a însuşirilor proprii. De aceea fiecare persoană îşi are timpul ei, dar determinat de momentul general al timpului şi determinând forma lui viitoare. Teoria reîncarnărilor anulează unicitatea persoanelor şi a formelor lor realizate şi a unicităţii momentelor temporale pentru fiecare persoană.

Dar persoanele, deşi sunt libere, nu-şi au existenţa şi nici virtualităţile lor unice de la ele, ci sunt create. Deci şi timpul şi împrejurările unice date unicităţii şi libertăţii lor şi aspiraţiei lor spre desăvârşire. Timpul e intervalul dat spre folosul fiecărei persoane, între începutul existenţei şi sfârşitul ei apropiat, de desăvârşire sau de imperfecţiune veşnică. Atunci timpul va înceta în neschimbarea plenitudinii sau în imposibilitatea mişcării mai departe spre ea, adică în moartea ca uscăciune a vieţii.

Dar din faptul că timpul e dat în mod deosebit fiecărei persoane, pentru a înainta spre desăvârşire printr-o tot mai mare asemănare cu existenţa desăvârşită prin sine, care a şi creat-o, urmează că persoana e creată ca existenţă temporală de o existenţă personală supratemporală. Şi dacă numărul persoanelor e limitat, şi timpul e limitat. În aceasta se arată iarăşi o legătură a timpului cu Dumnezeu cel supratemporal, dar personal, în relaţie cu un număr de persoane umane. În calitatea oamenilor ca persoane şi în faptul că tind spre o desăvârşire ca persoane în comun, se arată că ei sunt creaţi de o existenţă personală supremă în comuniune, spre o maximă asemănare cu ea. Dar existenţa comuniunii personale supreme se arată nu numai ca Creatoare a persoanelor create cu aspiraţia lor spre asemănarea cu ea, ci ca şi Comuniunea care să le ajute în înaintarea lor spre Ea, prin exercitarea responsabilităţii lor în acest scop în timpul ce li s-a dat; ba chiar ca o Comuniune atentă la fiecare din persoanele create. Căci responsabilitatea fiecărei persoane faţă de semenii săi e susţinută în om de responsabilitatea faţă de Comuniunea personală supremă, atentă la fiecare şi prin aceasta impunând-o responsabilităţii fiecăreia, conform cerinţelor impuse de timpul dat fiecăreia. Deci, fiecare om se află în timp în legătură distinctă cu Dumnezeu Cel în Treime şi veşnic şi prin aceasta cu persoanele apropiate Lui. El nu e închis lui Dumnezeu şi în sine, în timp.

Cum se explică acest raport pozitiv al timpului cu Dumnezeul treimic Cel veşnic? Căci se pune întrebarea: Cum poate Dumnezeul treimic Cel veşnic să creeze timpul şi să-l susţină ca drum spre înaintarea fiecărui om în legătură cu alţii spre El? Răspunsul la această întrebare se ghiceşte de îndată ce veşnicia Persoanei supreme, mai precis a Comuniunii personale supreme, nu e cugetată ca o veşnicie amorfă, inconştientă, lipsită de libertate şi de relaţie interioară. O astfel de existenţă desigur că se poate deschide şi relaţiei cu persoana temporală, chemată la o comuniune tot mai accentuată cu alte persoane asemenea ei, dar şi la comuniunea personală supremă şi desăvârşită. Ea poate crea şi susţine într-o înaintare spre desăvârşirea relaţiei în comuniune cu Ea şi cu persoane asemenea ei şi persoane lipsite de plenitudinea ei. Ar fi nefiresc să poată crea numai existenţe supuse unei repetiţii monotone, fără putinţă de înaintare spre scopul unei cât mai depline şi veşnice comuniuni cu persoane ca ea şi cu cele mai presus de ea. Putinţa de legătură între Comuniunea personală supremă şi veşnică şi cea temporală e dată în faptul că amândouă sunt deschise în mod conştient binelui, cea dintâi putându-se coborî din pornirea binelui spre persoane făcute să aspire spre creşterea în binele comuniunii, iar cea de a doua, capabilă să se înalţe spre binele Comuniunii supreme. Conştiinţa personală e prin sine dornică să se deschidă altor conştiinţe spre comuniunea cu ele, şi aceasta este una cu binele.

Bunătatea vrea să deschidă şi prin coborâre la existenţe inferioare, nu numai în relaţie cu conştiinţe din planul ei. Cu cât e bunătatea mai mare, cu atât e nu numai comuniunea la planul egal mai deplină, ci şi voinţa de comunicare a bunătăţii şi unor conştiinţe inferioare şi anume chiar atât de inferioare faţă de ea, încât le şi creează din nimic.

Extinsa precizare a deosebirii între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, făcută de Sf. Grigorie Palama, ne ajută să înţelegem prezenţa activă mereu deosebită a lui Dumnezeu în dezvoltarea temporală a creaţiei, fără să considerăm aceasta ca o schimbare a fiinţei Lui neschimbate. Dacă Dumnezeu se foloseşte de

lucrările Lui prin voinţa Lui, El poate să-şi schimbe lucrările Sale în relaţie cu lumea temporală şi deci schimbătoare prin fiinţa ei, deşi El rămâne neschimbat după fiinţă, iar lucrările Lui urmăresc mereu atragerea acestora în binele, care e propriu fiinţei Lui. El se arată în această libertate a folosirii lucrărilor cu existenţă personală, asemenea omului. El se foloseşte mereu de altă şi altă lucrare, potrivit cu fiecare situaţie şi trebuinţă a lumii ca întreg, sau ale persoanelor singulare, dar rămâne cu fiinţa în aceeaşi iubire şi putere absolută faţă de lume şi de persoanele conştiente şi libere din ea. Căci El doreşte mereu binele lor, conform cu fiinţa Lui, dar le ajută să înainteze în bine, potrivit situaţiilor schimbătoare prin care trec persoanele create în mediul schimbător al lumii. În Dumnezeu sunt toate posibilităţile de manifestare şi comunicare ale binelui, dar le alege după cum o cer situaţiile schimbătoare ale creaturilor. Aceasta ar putea explica până la un punct chiar aducerea la existenţă a timpului, sau a făpturilor schimbătoare de către Dumnezeu cel etern şi neschimbat în fiinţă, dar nesfârşit în posibilităţile Lui de manifestare a binelui, aflat ca într-un izvor în fiinţa Lui. Ea poate explica chiar o legătură a timpului cu eternitatea lui Dumnezeu, fără a se pune în cauză neschimbarea fiinţei Lui. Dacă ar fi şi lumea din veci, ea n-ar mai fi operă a voinţei Lui şi nici o deosebire între ea şi Dumnezeu. Iar insuficienţele lumii şi-ar avea cauze în fiinţa Lui. Deci şi răul din ea. Timpul şi lumea nu sunt din veci. Prin aceasta se evită eternitatea insuficienţelor şi răului si atribuirea lor lui Dumnezeu.

O problemă care se dispută e dacă prin aceasta nu se introduce un „înainte“ în veşnicia lui Dumnezeu faţă de lume şi dacă prin aceasta nu se introduce în El o temporalitate. H. Andrutsos a căutat să scape de această concluzie, admiţând totuşi un „înainte“ de crearea lumii în Dumnezeu, în următorul fel: „Nu trebuie să cugetăm vreun timp înainte de crearea lumii, intercalând vreo distanţă temporală între existenţa lui Dumnezeu şi creaţiune. Dumnezeul etern este anterior lumii nu temporal, ci logic. De aceea este cu totul deplasată întrebarea: ce făcea Dumnezeu înainte de lume şi pentru ce a amânat crearea ei?... Dar dacă lumea se cugetă numai logic ulterioră lui Dumnezeu, nu urmează că ea este coeternă cu El. Desigur nu putem determina începutul lumii în raport cu un timp anterior inexistent. Dar dacă începutul timpului nu se poate determina *a priori*, el se poate determina *a posteriori*. Astfel, nu se poate afirma eternitatea lumii, susţinută de teologi din şcoala lui Schleiermacher, pe motivul că Dumnezeu se poate cugeta numai logic anterior lumii... Această teorie este, evident, un panteism deghizat. Determinând începutul temporal al lumii din timpul scurs de la începutul ei, vedem că ea ar fi putut fi mai vechi decât este, prin urmare nu este eternă“ (*Dogmatica*, trad. rom. Sibiu, 1930, p. 109- 110).

Expresia lui Andrutsos: „Dumnezeu este numai logic anterior lumii“ nu ni se pare fericită. Chiar el o contrazice când declară că totuşi lumea a putut fi mai veche decât este. Crearea lumii în timp credem că se poate concilia cu admiterea unui „înainte“ în Dumnezeu, prin învăţătura despre deosebirea dintre fiinţa şi lucrurile necreate ale lui Dumnezeu. Cugetând la un „înainte de veacuri“, când a gândit Dumnezeu lumea, nu introducem timpul în veşnicia fiinţei Lui. Sf. Apostoli scriu şi ei în Noul Testament că Dumnezeu „ne-a ales în Hristos înainte de veacuri“ (*Ef.* I, 11; I *Petru* I, 19-20; *Apoc.* XIII, 8). Dar acest „înainte“

al cugetării nu introduce timpul în fiinţa lui Dumnezeu, cum nu-l introduce nici cugetarea lui anterioară la cele ce se petrec în lume după apariţia ei. Dimpotrivă, el apără pe Dumnezeu de evoluţie, sau de o apariţie în El a ceva când săvârşeşte acel ceva în timp, făcând ceva conform cugetării lui anterioare.

Dumnezeu n-a introdus în Sine când a creat lumea şi timpul un „înainte" temporal, pentru că El a cugetat lumea şi timpul „dinainte de veacuri". Dar n-a fost silit să creeze lumea dinainte de veacuri, pentru că nici cugetarea lumii şi a timpului sau a diferitelor timpuri dinainte de veacuri n-a fost o necesitate pentru fiinţa Lui, ci faptă a voinţei Lui. Ideea dinainte de veacuri a lumii şi a timpului nu a fost o necesitate de aceea nici ele n-au ieşit din El cu necesitate din veci. Avem aici taina Persoanei lui Dumnezeu, nesilit de a gândi şi lucra ceva de însuşi fiinţa Lui, având deci în fiinţa Lui numaidecât un „înainte" de orice gândire şi lucrare, dar o baza pentru ele.

Rezumând pe Sf. Părinţi, Florovski zice: „Ideea lumii, gândirea şi voia lui Dumnezeu privitoare la lume sunt evident eterne, dar într-un sens nu coeterne şi nu legate în mod absolut cu El, ideea ei fiind distinctă prin voia Lui de «fiinţa» Lui. Distincţia aceasta nu introduce vreo separaţie sau tăiere în existenţa divină..., ci exprimă distincţia între fiinţă şi voinţă... Ideea lumii are baza ei nu în esenţă, ci în voinţa lui Dumnezeu. El gândeşte lumea în perfectă libertate şi, numai în virtutea acestei gândiri deplin libere..., El devine Creator... El ar fi putut de asemenea să nu creeze... Şi reţinerea de la crearea ei n-ar fi alterat sau sărăcit natura divină" (*Op. cit.*, p. 87). Dacă-i aşa, Dumnezeu, hotărându-se prin voinţa Sa să creeze lumea şi timpul, a putut să le cugete dinainte de a le crea în baza puterii date în fiinţa Sa, dar nu a fost silit să le cugete şi să le aducă la îndeplinire prin lucrare, sau să le emane, ori să le nască prin fiinţă. Limba greacă a putut reda distincţia între veşnicia fiinţei lui Dumnezeu şi gândirea şi voia Lui cu privire la lume şi la timp, înainte de veacuri, folosind pentru cea dintâi termenul „eternitate", iar pentru ultimele termenul „veşnicie". Lumea e gândită „înainte de toţi vecii". Gândirea lui Dumnezeu cu privire la cele deosebite de El întemeiază „vecii". Lumea ia şi ea loc prin gândirea şi lucrarea lui Dumnezeu într-un fel în El însuşi şi prin aceasta în „veşnicie", care nu e gândită, sau nu e fără o relaţie cu timpul, fie ea viitoare (gândită de Dumnezeu ca viitoare), fie prezentă sau trecută. Astfel, Dumnezeu nu numai coboară în timp, gândindu-l, dându-i existenţă, sau ridicând pe cele ce-au trăit în timp, în Sine, ci îl are de când îl gândeşte într-un fel în El însuşi, dependent de El, plin de El. Astfel, este şi timpul mai ales până e numai gândit şi după ce a fost trăit de fiinţele create ca o altă „veşnicie". În felul acesta, Dumnezeu are, iar noi cugetăm în El o eternitate a fiinţei Lui, sau o eternitate într-un sens fundamental „înainte" de gândirea şi de crearea lumii, plasată într-o „veşnicie" cugetată ca o legătură a lui Dumnezeu cu lumea sau a lumii cu Dumnezeu, fără de care ea nu poate fi gândită, realizată şi desăvârşită.

Această „veşnicie" implică o relaţie a lui Dumnezeu cu lumea şi cu timpul, înainte de a fi lumea şi timpul, fără să-L scoată din eternitatea proprie exclusiv Lui, sau fiinţei Lui.

Dar aceasta înseamnă că Dumnezeu se aşază de bună voie, nu prin fiinţa Sa „de infinite ori infinit înainte de veacuri" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răsp.*

către Talasie 60; P. G. 90, 621 urm.) în relaţie gândită cu timpul lumii, cugetând să dea când va voi lumii temporale existenţă reală. Dacă n-ar gândi lumea şi timpul înainte de creaţie, lumea n-ar mai fi creaţie, ci o emanaţie. Dacă ar trebui să creeze lumea o dată cu gândirea ei dinainte de veacuri, iarăşi ea n-ar mai fi creaţie, ci emanaţie. Dumnezeu e liber şi faţă de timp, neproducându-l când îl gândeşte, dar şi timpul capătă o mare valoare, fiind gândit de Dumnezeu înainte de veacuri.

Categoriile gândirii noastre nu pot reda însă decât în formă nedeplin înţeleasă taina relaţiei lui Dumnezeu cu lumea şi cu timpul, în gândirea şi în voia Sa înainte de existenţa lor reală, care e însă o relaţie liberă. Nu poate interveni în Dumnezeu ceva deosebit fără voia Lui. Aceasta ar fi o evoluţie panteistă. Dar nici nu poate fi gândită lumea de El prin însăşi fiinţa Lui. Aceasta ar implica şi ea o înţelegere panteistă a lui Dumnezeu, lipsindu-L de atotputernicie. Cine ne-ar mai elibera atunci de moarte, odată ce ea iese din însăşi fiinţa Lui?

Dacă Dumnezeu poate trece după crearea lumii de la o lucrare la alta, în relaţia cu ea, ceea ce înseamnă că s-a hotărât pentru o relaţie permanentă şi veşnică cu lumea, fără ca aceasta să-i afecteze plenitudinea neschimbată, de ce n-ar putea accepta şi o relaţie gândită cu lumea încă neexistentă în mod real în timp, fără ca aceasta să-i afecteze eternitatea plenitudinii? Şi cum n-ar fi putut avea în Sine dinainte de crearea lumii, ca posibilităţi, aceste lucrări referitoare la lumea pe care ştia că o va crea? Lucrurile Lui în lume, potrivit diferitelor momente ale dezvoltării ei temporale, nu sunt contrare eternităţii Lui şi deci timpul însuşi are o posibilitate de a fi adus la existenţă şi susţinut de eternitatea şi în eternitatea Lui. El prevede şi face să apară în desfăşurarea lumii şi a vieţii omului situaţii potrivite pentru anumite împliniri din partea Sa, nu fără colaborarea oamenilor. El dă anumite făgăduinţe poporului Israel şi oamenilor, când socoteşte că ei sunt maturizaţi pentru a le primi. El pregăteşte trimiterea Fiului Său în lume şi Acesta vine, de fapt, când această pregătire s-a împlinit. El dăruieşte învierea umanului prin Fiul Său, când oamenii pot înţelege şi primi această înviere. Şi ei se pot pregăti cu ajutorul altor lucrări ale Fiului Său înviat şi ale Duhului Sfânt pentru învierea lor de la sfârşitul veacului acesta al lumii, pentru veşnica viaţă viitoare în comuniune cu El. Dumnezeu trăieşte astfel timpul nostru, fără ca aceasta să se înscrie ca schimbări şi îmbogăţiri în plenitudinea fiinţei Lui. Această relaţie a Lui cu istoria oamenilor, ca să răspundă trebuinţelor lor schimbătoare, dar pe linia binelui al cărui izvor nesfârşit este, ca să le ajute să înainteze tot mai mult în binele Lui şi, prin aceasta, să se înalţe în veşnicie, arată o unire a lor cu eternitatea Lui, încă chiar în cursul vieţii lor temporale. El aduce prin lucrările Sale unite cu timpul nostru, veşnicia în viaţa lor.

El trăieşte astfel istoria noastră şi şi-o face oarecum proprie, dar umplând-o de veşnicia Lui şi, prin aceasta, ajungând la înaintarea ei spre veşnicia mai presus de timp a desăvârşirii oamenilor, care nu mai are nevoie de schimbare, sau de unire a timpului, sau de înaintare prin timp în eternitate. Dar o dată cu trăirea timpului nostru, pentru ca să ne ridice prin el şi prin veşnicia Lui legată cu timpul nostru spre veşnicia lipsită de orice unire cu timpul, Dumnezeu trăieşte şi eternitatea Sa interioară pură, sau eternitatea fiinţei Sale. Mama trăieşte trebuinţele variate ale copilului, legate de etapele şi împrejurările vieţii lui

temporale, ca să le răspundă lor şi să-l ajute în creşterea spre nivelul ei spiritual. Dar în acelaşi timp trăieşte maturiatea ei spirituală, ca să-l poată ajuta din ea pe copil, pe drumul dezvoltării lui. Dacă omul însuşi poate trăi această îmbinare a maturităţii sale într-un fel neschimbat, cu schimbarea lucrărilor sale, potrivit timpului, socotim că ne putem folosi de ceea ce-i este posibil lui, pentru o oarecare înţelegere a acestei îmbinări, odată ce omul este chipul lui Dumnezeu.

Chiar încrederea omului în ascultarea cererilor lui determinate temporal, de către Dumnezeu, are la bază această putinţă a lui Dumnezeu de a ţine seama de momentele temporale schimbătoare ale omului, fără a-şi schimba prin aceasta fiinţa Lui, fără a intra adică El însuşi într-o dezvoltare temporală. El ia seama la timp, dar fără să-i fie El însuşi supus, ci numai omul. Dacă are milă de om şi nu numai în general, ci de omul concret în fiecare situaţie concretă a unuia sau altuia, trăieşte El însuşi aceste situaţii temporale concrete ale fiecăruia, dar în lumina şi cu puterea veşniciei Lui, care le duce spre ea. Dar în faptul că poate asculta şi împlini în acelaşi timp cererile variate ale unei mari mulţimi de oameni, îşi arată totodată nemărginirea şi atotputernicia Lui, care le învăluie, sau o nemărginire şi atotputernicie din care pune în lucrare ceea ce voieşte şi cât voieşte de fiecare dată, pentru fiecare din cei ce-l ascultă.

Sf. Grigorie Palama spune: „Noi numai pe Tine Te ştim atotputernic din veac şi aceste puteri niciodată nu le rupem de la natura Ta. Despre natura Ta ne-am învrednicit să ştim că e una şi simplă şi neîmpărţită în sine; despre puterile Tale însă ştim că sunt nu numai multe, ci că şi întrec orice număr, cum spun Sf. Părinţi. Şi prin fiecare din ele Te faci cunoscut pretutindeni unitar, simplu şi neîmpărţit“ (*Op. cit.*, p. LXVII).

5. Creaţia adusă la existenţă ca o unitate armonioasă de către Sfânta Treime, prin Fiul şi Cuvântul cel Unul Născut al Tatălui şi susţinută în parte ca atare prin El

Creaţia a fost adusă la existenţă ca un întreg armonios, susţinut astfel de o raţionalitate unitară, care uneşte în ea raţiunile tuturor părţilor componente.

Întregul se vede în fiecare parte componentă, dar toate aceste întreguri sunt unite într-un întreg universal. Întregul fiecărei părţi şi al tuturor părţilor universului e atât de eficient şi de hotărâtor pentru specificul părţilor şi pentru susţinerea universului, încât e de admis că nu numai el e alcătuit din părţile componente, ci şi el adună şi ţine părţile împreună şi le imprimă specificul lui. Acest întreg îşi arată puterea lui şi în faptul că indivizii speciei se pot adapta diferitelor circumstanţe schimbătoare exterioare, primind modificări, dar nu pot fi scoşi din specia lor. Câinele mai mic, sau de o rasă deosebită de alţii, tot câine rămâne.

Universul e un întreg compus din întreguri neconfundate şi neschimbătoare, ci doar modificabile în anumite limite.

Să luăm ca pildă a unui întreg component al universului, ca întreg format din întreguri neconfundabile, persoana umană. Ea e un întreg unitar şi nerepetat exact, biologic şi spiritual, care preexistă în sămânţa părinţilor ca alte întreguri şi care adună în ea alte şi alte părţi componente, imprimându-le pecetea unitară şi nerepetată a lui în nici o altă persoană.

Ea e o unitate biologică şi spirituală într-o mişcare interioară continuă, combinată din multele mişcări ale părţilor, sau organelor ei şi subdiviziunilor lor, mişcare ce susţine întregul specific al persoanei şi se manifestă şi în mişcarea exterioară de multe feluri. Iar mişcarea biologică şi în spaţiu a persoanei ca întreg e toată imprimată de o raţionalitate unitară, combinată din raţiunile extrem de complexe ale tuturor părţilor ei.

Unitatea spirituală, care reflectă şi unitatea biologică şi e reflectată de aceasta, se arată în faptul că fiecare persoană e un cuvânt cuvântător unic, ce are în sine adunate toate cuvintele limbii sale naţionale, iar acestea manifestă în ele unirea ei cu întregul cosmos şi unirea virtuală cu toţi semenii săi, iar mai special cu cei de o naţie. Nu se poate despărţi persoana de cuvintele ei şi de toate cele ce le expirmă prin ele şi de cei către care le exprimă. Ea e în primul rând unitatea cuvintelor sale; în ele se exprimă şi se comunică; ele sunt manifestarea sa conştientă raţională şi emoţională. Dar în faptul că aceleaşi cuvinte sunt şi ale celorlalte persoane şi, de aceea, o persoană poate înţelege cuvintele lor şi acelea pe ale ei, sau fiecare simte nevoia să comunice prin acelaşi tezaur de cuvinte, pe care îl învaţă de la altele, dar îl şi precizează împreună, rămânând totodată ca subiect unic neconfundat cu ele, se arată unitatea de întreg cuprinzător al fiecărei persoane, legat de întregurile personale neconfundate ale altora. Fiecare e un întreg care se poate exprima şi comunica prin cuvintele comune, dar fiecare rămâne subiect neconfundabil cu alte subiecte ale aceloraşi cuvinte şi într-un fel incomunicabil. Cuvintele nu există de sine. Numai o persoană le rosteşte şi numai o altă persoană le aude. Numai în comunicarea de sine inepuizabilă prin cuvinte, persoana exprimă şi lumea în care trăieşte şi care-i condiţionează viaţa sa biologică şi dă un conţinut celei spirituale, necontopită cu a altora, dar legată de a lor şi de a întregului cosmos. Astfel, prin cuvinte se arată ca un întreg neconfundabil nu numai întregurile personale între ele, ci şi unitatea lor cu natura cosmică. Se arată fiecare ca o raţiune unită într-o raţiune comună cu altele, unind raţiunile tuturor.

Unitatea cuvintelor într-o limbă comună arată unitatea oamenilor între ei şi cu cosmosul, ca şi unitatea omului în sine. Toate sunt unite în cosmos, dar într-o unitate variabilă descifrată de oameni şi modelată în mod variat de fiecare şi de toţi în comun.

Însă unitatea întregurilor personale şi a lor întreolaltă şi cu lumea în unul şi acelaşi întreg nu poate fi de la sine. Această unitate e creată şi susţinută de un Subiect superior, care nu numai le vorbeşte spiritual persoanelor, ci le-a şi creat şi le susţine ca atare în unitatea între ele şi în unitatea lumii prin lucrarea Lui de Cuvânt suprem creator şi susţinător, ceea ce se reflectă în puterea transformatoare, nu însă şi creatoare a cuvintelor oamenilor. În Cuvântul personal

suprem îşi are, ca într-un izvor, originea universul raţional întreg şi toate întregurile raţionale neconfundate, care fac parte din unitatea lui.

În mod special, El este prototipul omului care are în sine cuvintele ce-l exprimă pe el şi toate cu care stă în legătură, ca unele ce vin şi ele din Cuvântul suprem. Cuvântul creator şi susţinător are în Sine cuvintele sau raţiunile tuturor, ale unora ca subiecte de cuvinte, ale altora ca conţinut al lor, deosebit de conţinutul persoanelor subiecte ale cuvintelor, dar destinat să devină al lor. Dar în toate cele create şi susţinute ca cuvinte plasticizate de altă fiinţă se reflectă şi comuniunea eternă a Cuvântului suprem, cu Persoana supremă a Tatălui şi a Sfântului Duh, care reflectă şi în comuniunea deosebită prin cuvinte între oameni.

Numai persoana vorbeşte şi ea nu vorbeşte decât altei persoane, pentru că numai ele sunt conştiente de raţiunea lor şi de raţionalitatea tuturor. Dar şi pentru că numai ele trăiesc unirea între ele ca necesitate a comuniunii iubitoare şi emoţionale, dar care, prin libertate, poate deveni şi neiubitoare. Aceasta îşi are baza în Dumnezeu ca comuniune supremă şi desăvârşită de persoane, ca şi comunicare neconfundată a lor. Ea se prelungeşte nu fiinţial, ci prin reflectare şi lucrare voită în întregul raţional şi emoţional al persoanelor umane, dar şi în trebuinţa acestora de a-şi comunica lumea ca un întreg, în parte de o fiinţă cu ele, una alteia.

Dar persoanele umane nu îşi comunică numai altora conţinutul lor şi al lumii gândit de ele, ci se şi influenţează unele pe altele, unindu-se tot mai mult prin cuvinte, iar în natură fac posibilă prin cuvinte conlucrarea în descoperirea împreună a energiilor ascunse în ea, în combinarea lor în moduri noi, spre o mai amplă folosire a lor. În aceasta se arată că nu numai omul este ca unitate intelectuală şi biologică în mişcare unitară şi multiplă, ci şi natura este un întreg menţinut ca atare printr-o mişcare unitară şi multiplă a componentelor ei. Şi tot în aceasta se arată caracterul dinamic, niciodată ajuns la capăt al raţiunii umane, precum şi faptul că tot universul este în mişcare, dar componentele lui rămân aceleaşi şi în aceeaşi armonie raţională. În aceasta se reflectă faptul că însuşi Cuvântul prin care s-a creat şi se menţine universul ca acelaşi întreg armonios, susţine în părţile lui mişcarea unitară şi multiplă prin lucrarea Lui care se manifestă în nenumărate lucrări. Şi tot El susţine şi o mişcare de cunoaştere şi de organizare a forţelor universului, corespunzătoare lor. O susţine aceasta nu numai fiind Cuvânt sau Raţiune creatoare supremă, ci şi ca Fiu al Tatălui, care vrea să adune tot mai mult în simţirea Sa filială faţă de Tatăl întreaga creaţiune, legând lumea prin persoanele conştiente de Dumnezeu şi prin iubire. Raţionalitatea ei unitară face posibilă iubirea între oameni şi dă unităţii tuturor cu Dumnezeu şi între ei bucuria iubirii.

Originea lumii şi ţinuta ei nu e o esenţă impersonală din care ar ieşi şi în care s-ar topi toate fără rost, sau care ar susţine prin aceasta o unitate rigidă unită cu moartea, ci un Tată personal iubitor. Toată existenţa îşi are originea într-un Tată iubitor şi tinde să se unească prin oameni cu El în bucuria iubirii, fără să se topească în El.

Oamenii pot prin gândirea şi acţiunile lor libere să descopere şi să combine prin conlucrare iubitoare mişcările universului în care se manifestă energiile lui, sau aceste energii înseşi în alte şi alte forme. Dar ei sunt ispitiţi prin aceasta

adeseori să scoată unele energii ale universului din armonia lor, sau să le folosească unii pe unele împotriva altora, ceea ce are un efect nefavorabil asupra naturii şi asupra vieţii omeneşti legată de ea. Ei fac aceasta în legătură cu promovarea în ei înşişi a unor mişcări inferioare, unilaterale, a mişcărilor pur biologice, producătoare de plăceri, prin dezlegarea lor de viaţa spirituală, care le pune o frână în iubirea între ei şi faţă de Dumnezeu. Astfel, în loc să pună prin spirit în lucrare armonică puterile fizice ale naturii şi puterile organismului biologic, ţinând natura în armonia ei promovatoare de sănătate pentru oameni şi organismul biologic sănătos, iar prin copleşirea lor de spiritul uman şi creator, să evidenţieze o mai mare lumină în univers şi o iradiere de putere iubitoare la distanţă a persoanelor, aduce o dezordine în forţele naturii şi ale organismului biologic uman şi, prin aceasta, o descompunere a armoniei lor, ceea ce aduce şi moartea întregurilor biologice ale persoanelor umane. Unitatea armonioasă a universului şi a întregurilor umane face loc astfel dezordinii. Raţionalitatea unificatoare face loc unei false raţionalităţi a descompunerii, prin care fiecare individ îşi justifică pornirile lui egoiste. E raţionalitatea golită de iubire sau de armonia adevăratei raţionalităţi; e o raţionalitate care îi face pe oameni să se socotească nu aduşi la existenţă de un Tată iubitor, ca să fie iubiţi ca Fiul Său şi pe care să-L iubească împreună cu Fiul Lui, ci ca produşi de o esenţă faţă de care nu pot simţi nici o iubire filială, precum nu pot simţi nici faţă de semenii lor, aduşi la existenţă spre moarte de aceeaşi esenţă.

Un astfel de univers nu mai este unit cu Fiul şi Cuvântul unificator al lui Dumnezeu. Persoanele umane nu se mai consideră într-un fel provenind din singura origine iubitoare şi conştientă a tuturor, din Tatăl suprem, promovând sentimentul filial faţă de El şi unitatea între ele. Aceasta este căderea lor din Rai, căderea din unitatea lor deplină în Cuvântul. Creatorul însă, nevrând să lase lumea în această stare, o va readuce în unitatea cu Sine printr-o mai strânsă unire a ei prin Cuvântul. În acest scop îl va trimite pe Fiul Său să se facă om, să ia trup, pentru ca să înlăture moartea şi să adune în El, prin iubirea până la jertfă, pe oameni ca fraţii Săi şi împreună fii ai Tatălui ceresc şi să aducă la armonie toate, înlăturând dezordinea şi descompunerea şi restabilind adevărata raţionalitate. Dar spre aceasta e necesară o pregătire a lumii.

6. Rolul deosebit al Fiului şi Cuvântul lui Dumnezeu în crearea lumii şi în menţinerea unităţii ei cu Dumnezeu şi în ea însăşi

În Sfânta Treime, fiinţa lui Dumnezeu e trăită de Tatăl ca izvorul suprafiinţial a tot ce poate fi, ca plenitudinea prin excelenţă a existenţei. De Dumnezeu nu se poate spune decât că e izvorul pornit spre dăruirea a toată plenitudinea Sa. De aceea nu se poate înţelege fără Fiul, Căruia îi dăruieşte toată existenţa supraexistentă a Sa. Fiul,

primind-o, are un motiv deosebit să cugete cu mulţumire infinită la Tatăl, care-I dăruieşte bogăţia infinită a fiinţei Lui. De aceea, în Fiul, plenitudinea existenţei primite e trăită îndeosebi ca lumină. Fiul e adâncit ca Raţiunea supremă în infinita bogăţie ce I s-a dăruit din veci şi I se dăruieşte în veci de Tatăl. Tatăl, la rândul Lui, priveşte la bogăţia infinită cugetată de Fiul cu mulţumire de Fiu, cu o bucurie nesfârşită. Şi bucuria aceasta cu care priveşte la fiinţa Sa dăruită Fiului şi purtată şi de Fiul, bucurie dată şi de Fiul pentru primirea ei, e Duhul Sfânt care e şi El purtătorul fiinţei Tatălui. Fiul, având în El fiinţa revelată şi luminată în Sine, ca dăruită de Tatăl, se bucură şi El de primirea ei de la Tatăl cu bucuria cu care se bucură Tatăl, adică împreună cu Duhul. Dar Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh se hotărăsc ca existenţa de care se bucură Ei, să facă bucurie şi altor fiinţe conştiente, chiar dacă într-o măsură infinit mai redusă. Şi astfel aduc la existenţă creaţia din nimic, care redă în natura variată a lumii, dar mai ales în capacitatea de gândire şi trăire constantă a existenţei cu care sunt înzestrate persoanele create, ca umbră, bogăţia infinită a fiinţei primită de la Tatăl, însoţită de trăirea ei ca dar şi ca lumină, cu care e trăită de Fiul şi de simţirea bucuriei de trăirea ei în comuniune, trăită de Duhul Sfânt.

Fiecare om e astfel ca un fel de chip al Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu, sau o persoană „după chipul" Tatălui care este Fiul şi Cuvântul sau Raţiunea şi Înţelepciunea supremă, având în Sine şi bucuria Duhului. Fiecare om e chemat să gândească cu bucurie de la Duhul la taina fiinţei lui şi a lumii primite de la Tatăl prin Fiul, cum gândeşte Fiul Unul Născut la bogăţia infinită a fiinţei divine primite de la Tatăl împreună cu Duhul. Căci deşi fiinţa lui şi a lumii e numai o umbră a fiinţei divine primite de Fiul, de la Tatăl, chiar în această calitate de umbră a ei reflectă bogăţia şi adâncimea fiinţei divine, aşa cum e primită de Fiul de la Tatăl şi sentimentul afectuos de mulţumire al Fiului faţă de Tatăl pentru primirea de către El a fiinţei de la Tatăl, sentimentul ipostasiat în Duhul.

De aceea se adânceşte şi omul cu raţiunea şi cu mulţumirea sa în sine şi în lume, cum se adânceşte Fiul împreună cu Duhul în fiinţa primită de la Tatăl, avându-se pe sine şi lumea ca imprimate de Fiul şi de Duhul. Omul gândeşte la ceea ce este el şi lumea legată de el, ca umbră a fiinţei dăruită de Tatăl Fiului, pentru că Fiul gândeşte la Sine şi la tot ce are de la Tatăl. Omul ia la cunoştinţă, cu mulţumire către Tatăl, de înţelesurile fiinţei sale şi ale lumii, primite de la Tatăl, prin Fiul, pentru că le-a primit luminate în modelul lor de Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu şi însoţite de bucuria întreţinută în El de Duhul. Omul, cunoscându-se pe sine şi lumea, întâlneşte pe Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, care proiectează înţelesurile lor şi mulţumirea originară pentru ele din Sine însuşi, care-L are pe Duhul. Omul se cunoaşte pe sine şi lumea prin Fiul şi împreună cu El şi simte mulţumirea către Tatăl pentru existenţa sa şi a lumii prin Duhul Sfânt.

Lumea e o lume de înţelesuri pentru că ea poartă pecetea Cuvântului lui Dumnezeu şi Duhul din Cuvântul îl îndeamnă pe om să mulţumească pentru existenţa sa şi a lumii, pentru că, văzând că nu le are prin sine, le cugetă ca dăruite de Tatăl prin Fiul. Omul şi lumea nu pot fi decât existenţe de înţelesuri, pentru că sunt chipul existenţei de înţelesuri originare primită de Cuvântul de la Tatăl. Omul trebuie să se recunoască pe sine şi lumea ca dar de la Tatăl, ca suprema origine, pentru că el şi lumea sunt chipul fiinţei divine primite de Fiul

ca dar. Dacă n-ar fi un Tată care a dăruit fiinţa Sa Fiului, n-ar fi lumea ca chip al acestui dar. Dacă la originea tuturor n-ar fi un Tată care face fiinţa Sa un dar unui Fiu, n-ar putea fi nici existenţa omului şi a lumii lui un dar al iubirii, ci o emanaţie impusă de o lege şi n-ar avea rost o relaţie de mulţumire între om şi Dăruitorul existenţei lui şi a lumii, întreţinută de Duhul Sfânt.

Persoanele umane au primit de la Fiul pecetea ipostasului filial descoperitor al luminii fiinţei divine primite de El de la Tatăl, iar lumea poartă şi ea întipărită în ea umbrele înţelesurilor fiinţei divine, primită de Fiul de la Tatăl şi revelată în Fiul. Lumea nu e un haos şi nici omul nedoritor de a-i descoperi înţelesurile ei, până la rădăcinile lor în înţelesurile fiinţei divine, şi ale sale în înţelesurile Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu, pentru că nici Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu nu e lipsit de calitatea revelatoare originară a înţelesurilor şi a mulţumirii de a fi primit de la Tatăl o fiinţă plină de înţelesuri, pentru a se revela prin El. Lumea e „lumină“ (cuvântul românesc „lume“ exprimă aceasta direct), dar aceasta pentru că e dăruită unui văzător şi căutător de lumină în sine şi în ea, de lumină care nu vine de la el. Lumea şi omul sunt lumină şi omul e căutător de lumină, dar nu sunt lumină de la ele şi nici nu au toată lumea în ele, pentru că vin de la un Dăruitor, care are toată lumina în El şi, de aceea, omul, căutând lumina până la capătul ei, trebuie să caute pe Dumnezeu, izvorul infinit al luminii, sau al luminii infinite. Cuvântul lui Dumnezeu e imprimat în noi, ca Cel prin care am fost creaţi după chipul Lui. Voind a ne înţelege pe noi şi lumea ce ţine cu noi, Tatăl ne-a creat prin Cuvântul Său pe noi ca raţiune cunoscătoare şi cuvânt care exprimă înţelesurile descoperite de ea lui Dumnezeu şi semenilor noştri, pentru că Dumnezeu n-a creat prin Cuvântul Său un singur om după chipul Lui, ci mulţi, ca să fie şi între oameni o comuniune, cum este în Sfânta Treime, o comuniune mai uşor accesibilă omului. Aceasta şi pentru ca să se exercite mai uşor în iubirea ce li se cere să o arate şi lui Dumnezeu şi pentru ca să poată contribui toţi la înţelegerea de către fiecare, a lumii atât de bogate, şi prin aceasta la înţelegerea lui Dumnezeu, ca comuniune de desăvârşită iubire.

Sfânta Scriptură ne spune clar că lumea a fost creată prin Cuvântul şi Fiul lui Dumnezeu. „Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut“ (*Ioan* I, 3). Aceasta o repetă şi Simbolul niceo-constantinopolitan. Prin aceasta s-a imprimat pecetea Lui ca Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu în ea, sau pecetea unei filiaţii şi raţionalităţi de sus. În special omul a fost făcut după „chipul Fiului şi Cuvântului“, care este chipul Tatălui. Iar natura cosmică e prelungirea actuală şi potenţială a omului ca astfel de chip.

Desigur, omul ca creatură nu e chipul Fiului, la fel cum e Fiul chipul Tatălui. Căci el nu e născut din fiinţa Fiului, cum e născut Fiul din fiinţa Tatălui, ci e creatură. Fiind „după chipul Fiului şi Cuvântului“, nu chipul Lui, omul e făcut să aspire spre Tatăl în unire cu Fiul şi prin Fiul, nu să se îndrepte exclusiv spre Fiul, ca Fiul spre Tatăl. Fiul pune pe om pecetea Sa de Fiu al Tatălui, ca să fie şi el fiu al Tatălui, dar nu prin fiinţă, ci prin originea ce o are ca creatură de la Tatăl. Omul e Fiu al Tatălui şi aspiră spre originea personală a vieţii sale prin natura lui, care nu e din fiinţa Tatălui, ca Fiul Unul Născut; dar are origine şi ca temelie puterea şi lucrarea Tatălui. Dar o are din faptul că e creat de Tatăl prin Fiul şi a primit prin aceasta pecetea Fiului.

Dar Fiul e şi Cuvântul lui Dumnezeu, sau Raţiunea, sau Înţelepciunea ipostatică a lui Dumnezeu. El a pus pe om pecetea Sa şi întrucât l-a înzestrat prin creaţie, în firea lui, cu raţiune, sau cu înţelepciune, cu raţiunea care se mişcă spre infinitate şi spre înţelegerea înţeleaptă, cuprinzătoare, neunilaterală, profundă a tuturor, deci a lui Dumnezeu în care îşi au temeiul şi explicaţia toate. Astfel, în raţiunea omului e pusă aspiraţia de a cunoaşte în fond pe Dumnezeu şi în Dumnezeu toate. De fapt, aspiraţiei omului de a cunoaşte totul, de a nu se opri la nimic finit şi la nici o sumă a celor finite, trebuie să-i corespundă un obiectiv mai presus de toate cele finite, un obiectiv atotsatisfăcător al setei de cunoaştere a raţiunii omeneşti. Omul aspiră prin raţiunea lui la o cunoaştere a nemărginitului personal, căci numai în Persoană nemărginitul e trăit în mod concretizat şi ca o viaţă real experiată. O reflectare a nemărginitului personal concretizat ca viaţă are omul în persoana proprie şi a altora. De aceea, cunoaşterea sa şi a altora într-un mod care nu e numai teoretic, ci şi experimental, îi serveşte omului ca un mijloc prin care se urcă la unirea cu Dumnezeu, ca izvor al vieţii veşnice. Dar spre cunoaşterea lui Dumnezeu îi serveşte şi cunoaşterea naturii, fără de care omul nu se poate înţelege. Natura îi serveşte ca un asemenea mijloc numai când omul îşi pune ultimele întrebări cu privire la originea ei, care nu poate fi de la ea, la temelia şi la sensul ei ultim, ca şi la legăturile ei cu taina persoanei indefinibile. Ea se dovedeşte ca dată omului ca mijloc de înaintare prin cunoaşterea ei spre Cuvântul prin raţionalitatea imprimată ei, accesibilă raţiunii umane, spre a se adânci prin ea în raţiunile tot mai profunde ale ei în Dumnezeu. Ea poate deveni astfel străvezie pentru Dumnezeu. Dar omul, cunoscând natura ca dar multiplu al lui Dumnezeu către sine, ajunge prin tot mai profunda cunoaştere raţională a naturii şi la cunoaşterea iubirii lui Dumnezeu care i-a dat-o. La fel ajunge prin cunoaşterea tot mai profundă a sa şi a semenilor săi, în legătura afectuoasă ce-i leagă şi fericeşte, îi încălzeşte şi le luminează viaţa, la cunoaşterea iubirii lui Dumnezeu, care le-a dat existenţa sa şi le-o îmbogăţeşte continuu prin natură şi prin semenii lor.

7. Căderea lumii, sau slăbirea legăturii ei cu Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu şi pregătirea ei prin El, pentru întruparea Lui

Omul n-a mers la această semnificaţie curată a creaţiei, spre descoperirea transparenţei ei pentru Dumnezeu. Prin aceasta nici spre descoperirea tainei spirituale a lui şi a semenilor săi, care îi putea deschide adâncimea spre Dumnezeul cel personal. El a fost ispitit să rămână la grosimea de suprafaţă a naturii, a sa şi a semenilor săi, care se satisface cu plăcerile pe care i le dă suprafaţa pur materială a lumii. El a rămas la folosirea trupească a naturii, care îi oferă nişte plăceri pe care le socoteşte bune, când de fapt aduc urmări rele.

la scoaterea trupului de sub puterea spiritului şi deci la treapta lui de descompunere până la moarte. El a lăsat deci acoperită natura ca „pom al vieţii", văzând-o numai ca „pom al cunoştinţei binelui şi răului". Aceasta l-a scos din legătura conştientă cu Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, din adevărata raţionalitate imprimată de El creaţiei şi fiinţei Sale proprii şi a semenilor Săi, ca şi din sentimentul filial faţă de Dumnezeu, din conştiinţa întreţinută în el de Fiul că lumea îi este dăruită de Tatăl ceresc şi din bucuria de acest fapt, dăruită de Duhul. Această împătimire egoistă şi oarbă de suprafaţa pur materială a lumii a adus şi o tot mai mare dezmembrare şi luptă între oameni. Chiar Adam şi Eva pun vina unul pe altul pentru căderea lor din viaţa spirituală trăită în comuniune cu Dumnezeu, fapt care a slăbit şi comuniunea între ei.

Această cădere din unirea prin Cuvântul şi depărtarea de la „pomul vieţii" echivalează cu scoaterea oamenilor din Rai, din comuniunea cu Dumnezeu şi întreolaltă.

Ei au dezvoltat această considerare a lumii, ca lume de obiecte a cărei raţionalitate superficială poate fi cunoscută şi folosită în tot felul de combinaţii ale energiilor ei materiale descoperite de ei în folosul lor pur trupesc. În această dezvoltare a închipuirii puterii lor asupra naturii ca depinzând exclusiv de ei, sau de nişte zei una cu ei în fond, ca forţe ale naturii de o fiinţă cu forţele lor, au înaintat în producerea de opere gigantice, ca semne amăgitoare ale puterii lor, neştiind de spiritul lor cu care pot rămâne real nemuritori. Aşa au înălţat turnul Babel şi piramidele. Dar orgoliul manifestat în înălţarea turnului Babel i-a dus până la gradul de a nu mai avea aceeaşi limbă, sau de a nu mai avea cuvintele ca mijloc de unitate, iar construirea piramidelor, ca practică de a chinui cei cu mai mare putere socială pe cei mai mici, robindu-i muncii de construire a acestor monumente „păstrătoare" ale trupurilor lor.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu a continuat în acelaşi timp să-şi manifeste puterea Lui în unii oameni, pentru pregătirea lor de a primi pe Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu într-un trup, care va părăsi alipirea la suprafaţa materială şi superficială a lumii, căutând prin trupul curăţit de patimi materiale şi prin natura văzută în adâncimea ei spirituală de „pom al vieţii", transfigurarea ei şi a trupului şi unirea cu Dumnezeu. Dacă căderea a venit prin creşterea poftelor trupeşti, căutătoare de satisfaceri printr-o natură văzută numai în suprafaţa ei materială, devenită opacă, ridicarea omului din această stare nu putea veni decât printr-o detaşare de această suprafaţă exclusiv materială a lumii, printr-o adâncire în ea ca „pom al vieţii", prin care se reia unirea cu Dumnezeu. Dar la această putere nu putea ajunge trupul decât numai asumat de însuşi Cuvântul şi Fiul lui Dumnezeu, care se trăieşte ca trup al însuşi iposatasului dumnezeiesc, în calitate de Cel ce şi-a pus pecetea raţionalităţii şi filiaţiei Sale în el la creare. În această calitate Cuvântul poate reface şi întări la maximum, în trupul asumat de El însuşi ca Persoană, raţionalitatea lui.

Pregătirea pentru această înţelegere a căii spre mântuire o va face Cuvântul lui Dumnezeu cu conlucrarea unora din oameni, ba chiar cu un popor întreg, cu poporul ales. Ea e preînchipuită oarecum simbolic, de detaşarea lui de lumea aceasta „egipteană" şi de eliberarea de robia ei prin trecerea printr-o pustie, spre ţara unde va sluji liber lui Dumnezeu şi va trăi în deplina unitatea a credinţei,

sau a legăturii cu El şi între ei. Ei se vor dezlipi printr-o asceză anevoioasă de robia egipteană, care le produce şi o plăcere prin „căldările ei cu carne", mişcându-se patruzeci de ani, ceea ce simbolizează toată viaţa matură a unui om, într-o pustie, pentru a ajunge în pământul veşnic al făgăduinţei, sau în Canaan. Faptul că Cel ce ocroteşte ieşirea aceasta simbolică a poporului evreu din ataşarea la lume este Cuvântul şi că El îl va scăpa de moarte prin jertfa Sa, se arată în simbolul mielului pascal. El se preanunţă pe Sine mai lămurit ca Mântuitor viitor, prin cuvintele comunicate prin prooroci.

Pregătită astfel omenirea pentru primirea Lui ca om apropiat prin revelaţia Vechiului Testament, care e opera lui Dumnezeu prin Cuvântul, Acesta se face de fapt om, luând trup prin care va practica cea mai desăvârşită asceză a detaşării de lume, ca să poată reveni ca om în Rai, dar nu ocolind moartea, ci biruind-o prin suportarea ei, ca ultimul act al detaşării de lumea ca „pom al cunoştinţei" pentru a intra în viaţa veşnică fără de moarte, prin învierea cu trupul.

Fiul lui Dumnezeu cel înviat, după o astfel de viaţă dezlipită de lumea superficială, va ajuta şi celor ce se vor alipi Lui să parcurgă acest drum al Lui, ca să treacă prin moarte cu sufletul în Rai, iar la sfârşitul lumii întregi în forma ei actuală îngroşată, să învie şi cu trupul la viaţa veşnică, cu întreaga fiinţă omenească.

Dar unii oameni nu vor accepta această cale a lui Hristos. Şi în general mulţi oameni vor continua să se lase ispitiţi şi după venirea Lui de descoperirea energiilor cosmice şi de combinarea lor în noi forme de gigantism, prin care cred că-şi uşurează şi-şi fac mai plăcută viaţa trupească în lume.

8. Scopul ultim al creaţiei după cădere: reunificarea în Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat şi pregătirea prin El spre acest scop

Din cele spuse s-a văzut că chiar prin creaţie, Dumnezeu a dat lumii ca scop unitatea ei în El. După cădere, Dumnezeu urmăreşte acelaşi scop prin reunificarea creaţiei în El. Acest scop se adevereşte prin aceasta ca un scop al iubirii. Iar ca Dumnezeu să urmărească acest scop, trebuie ca El însuşi să fie un Dumnezeu al iubirii, sau să cunoască iubirea în Sine din veci. Însăşi crearea lumii şi scopul creării ei se explică astfel din faptul că Dumnezeu este Treime iubitoare de Persoane. Precizăm însă că Treimea nu-L obligă pe Dumnezeu să creeze lumea, căci aceasta n-ar mai fi cu adevărat iubire; dar o explică.

Sfinţii Părinţi precizează de aceea ca scop al creării lumii şi al conducerii ei spre Sine, ca să-i împărtăşească iubirea pe care Tatăl o are faţă de Fiul Său, iar fiinţele create conştiente să-i răspundă cu iubirea lor filială, care le vine din alipirea la Fiul Lui Unul Născut făcut om.

INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR

Acesta e şi rostul pozitiv al timpului. Fără Cuvântul şi mai ales fără Cuvântul întrupat făcut om, ca să-i conducă pe oameni în timp spre iubirea ce o are El faţă de Tatăl, timpul n-ar avea nici un rost. Timpul poartă pecetea Cuvântului şi va fi asumat de Cuvântul întrupat, spre a-l conduce spre veşnicie, sau spre sfârşitul lui, fără a se pierde cele bune câştigate în cursul lui, ceea ce înseamnă conducerea oamenilor în timp spre veşnicia lor în El. Deci lumea nu numai că a fost creată prin Cuvântul dinainte de veci, ci şi pentru Cuvântul care se va întrupa, ca să adune lumea în veşnica unire cu El şi cu Sfânta Treime.

Dar aceasta înseamnă că lumea, deşi se compune din natură şi oameni, propriu-zis natura inconştientă e făcută pentru oameni, iar oamenii pentru a urca în comuniunea filială cu Dumnezeu cel în Treime, în adunarea lor în Fiul Tatălui. Natura e făcută pentru oameni, ca ei să fie ajutaţi de ea să urce în comuniunea între ei şi cu Dumnezeu, dar şi ca ei să o ridice şi pe ea la treapta unui tot mai vădit transparent al lui Dumnezeu. Fără om, natura n-ar avea nici un rost şi n-ar avea nevoie nici de un timp cu sens progresiv, pentru a creşte în unirea cu Dumnezeu. N-ar exista decât un timp al repetiţiei monotone. Omul e ajutat în urcuşul lui spre Dumnezeu de natură, dar în vederea creşterii lui spirituale spre Dumnezeu. El e cel ce adună din ea sensurile originii ei divine şi o foloseşte ca mijloc al comuniunii tot mai sporite cu semenii săi, care-l ajută să crească şi în comuniunea cu Dumnezeu, izvorul iubirii dintre oameni.

Umanul e chemat să urce în mod conştient şi liber, condus de îmţelepciunea ipostatică, care e totodată Fiul lui Dumnezeu, până la a fi făcut umanul Persoanei Lui, şi prin aceasta până la ţinta de a se face El om între oameni, ramânând şi Fiul, Unul Născut al lui Dumnezeu. Omul e coroana creaţiei mai ales întrucât se poate face însuşi Fiul lui Dumnezeu ca om, o astfel de coroană. Dumnezeu nu face o lume pentru a o privi de sus şi ea a-L privi de la distanţă, ci pentru a o face prin umanitatea asumată, conţinutul vieţii Sale în Fiul Său şi viaţa dumnezeiască din Fiul Său, conţinut al ei. Iar Fiul Său adună în Sine ca om toată creaţia şi actualizează pe omul unit cu sine, ca o coroană a Creaţiei.

Omul e creat ca viaţa lui să devină viaţa lui Dumnezeu Cuvântul, iar viaţa lui care uneşte spiritul cu materia, devenind viaţa umană a lui Dumnezeu Cuvântul, să devină a Lui şi lumea materială, ca mediul de manifestare al Persoanei dumnezeieşti.

Am văzut că însăşi observaţia imprimă subiectivitatea sau puterea spirituală a omului în mişcarea naturii. Nu e greu deci de admis că natura poate fi dusă de oameni puternici în duh spre transfigurarea ei prin Dumnezeu cel lucrător în ei. Dar numai în Hristos şi prin El, Dumnezeu lucrează deplin în umanitate.

Numai pentru că omul are nevoie de o creştere spirituală pentru unirea cu Dumnezeu – sau pentru că n-a fost emanat într-o desăvârşire asemenea Lui, sau într-o nedesăvârşire de nedepăşit – are timpul cu un sens sau cu un rost. Altfel, timpul ar fi fără nici un sens sau rost. Şi întrucât creşterea spirituală a fiecărui om e legată de natură şi de semenii săi, s-a dat întregii creaţii un timp. Şi fiecare om e adus de Dumnezeu Cuvântul la existenţă într-un timp deosebit al lui, în care să poată creşte ca persoană deosebită, în alte relaţii, în alt moment al istoriei, legat de alte persoane, în altă societate, pregătit de alţi predecesori. Toate aceste timpuri personale sunt încadrate într-un timp al lumii ca întreg, în care fiecare

om îşi are locul lui, cu responsabilitatea şi îndatoririle lui, care se leagă într-un întreg al istoriei, de care fiecare va avea să răspundă, în ce măsură a contribuit la înaintarea ei în bine sau în buna înţelegere între oameni, sau în rău, în dezmembrarea iraţională între oameni, adică pentru conducerea ei spre adunarea în ipostasul Cuvântului sau Raţiunii Ipostatice a lui Dumnezeu, sau contrar ei, după ce Acesta a venit în întâmpinarea şi ajutorul nostru, făcându-Se om între oameni, sau partenerul nostru de dialog la nivel intim şi egal, dar şi cu puterea de a ne înălţa la nivelul îndumnezeit pe care l-a imprimat umanitatea asumată de El. Dumnezeu a creat în acest scop pe om ca partener posibil al Lui, sau pentru a putea lua loc între oameni, ca să-i poată ridica pe ei la nivelul îndumnezeit prin har. Şi în legătură cu omul, a creat toată natura materială capabilă de a fi purtată de El, transfigurată de El, făcută mediu de manifestare străvezie a Lui; dar nu dintr-o necesitate a Lui, ci dintr-o iubire aşa de mare faţă de creaţie, că a fost în stare de a se face El însuşi purtătorul ei, sau pe ea mediu comunicabil al Lui.

Dacă Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul, după căderea ei, sau după slăbirea legăturii ei cu El, care însă nu a încetat cu totul, tot prin El o conduce ca să poată primi pe Cuvântul întrupat în maximă intimitate cu oamenii ca Acesta să scape pe oameni de moarte şi să-i unească cu Sine, ducându-i la îndumnezeirea după har şi la viaţa veşnică întru desăvârşire. În aceste roluri Îl prezintă Sf. Apostol Pavel pe Cuvântul întrupat la plinirea vremii, când scrie: „Precum întru El ne-a şi ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinţi şi fără de prihană înaintea Lui“ (*Efeseni* I, 4).

Dar aceasta iarăşi nu înseamnă că dacă Tatăl a născut din veci pe Fiul Său, a trebuit să creeze numaidecât lumea. Ba nici măcar odată ce a creat-o, n-a trebuit numaidecât să se şi întrupeze Fiul Său. Sf. Maxim Mărturisitorul spune direct că, dacă lumea n-ar fi căzut, Dumnezeu ar fi dus-o în alt mod la unirea definitivă cu El, o dată ce a fost unită prin creaţie cu Fiul şi Cuvântul Său. El zice: „Căci trebuia ca o dată ce Dumnezeu ne-a făcut asemenea Lui (prin aceea că avem prin împărtăşire trăsăturile exacte ale bunătăţii şi a plănuit dinainte de veacuri să fim în El), să ne şi ducă la acest sfârşit prea fericit, dându-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale. Iar omul, refuzând acest mod prin reaua întrebuinţare a puterilor naturale, ca să nu se îndepărteze de Dumnezeu, înstrăinându-se, trebuia să introducă un alt mod cu atât mai minunat, şi mai dumnezeiesc decât cel dintâi, cu cât ceea ce e mai presus de fire, e mai înalt decât ceea ce e după fire. Şi acest mod e taina venirii atottainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toţi. Căci dacă testamentul cel dintâi ar fi rămas, zice Apostolul, fără prihană, nu s-ar fi căutat loc pentru un al doilea (*Evr.* VIII, 7). Şi de fapt este vădit tuturor că taina ce s-a săvârşit în Hristos la sfârşitul veacurilor este dovada şi urmarea greşelii protopărintelui de la începutul veacului“ (*Ambigua*, Bucureşti, 1983, cap. 7 k, p. 97).

Deci, la întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru situaţia lumii căzute, cugetă în concret Sfinţii Părinţi când pun în legătură întruparea cu crearea lumii. La situaţia aceasta cugetă ei când văd dinainte de veci întruparea condiţionată de o Fecioară prea curată şi legată cu jertfa ce avea să o aducă Fiul Cel întrupat.

Cu precizările aceastea, se poate spune că gândirea dinainte de veci a lui Dumnezeu la nume şi la timpul şi la crearea ei e legată de Cuvântul lui Dumnezeu, de întruparea Lui, de adunarea lumii în Hristos cel înviat şi prin aceasta de relaţia noastră filială cu Tatăl în Duhul Sfânt. Hristos este în calitate de Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, „viaţa" şi „lumina" desăvârşită şi veşnică a lumii, spre care e condusă de El. El e „calea" prin care înaintăm şi ţinta căii, sau „odihna" veşnică şi fericită a plenitudinii, spre care sunt conduşi cei ce se alipesc de El prin credinţă. Fără El, lumea n-ar avea nici un înţeles. Cine nu ştie de El, umblă într-un întuneric total: „Eu sunt lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii" (*Ioan* VIII, 12). Acela, socotind că se va topi în esenţa lumii, nu vede şi nu va vedea nici un sens al existenţei lui. Iar declarându-Se El însuşi „odihna" veşnică a tuturor, zice: „Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi" (*Mt.* XI, 28). Numai o persoană odihneşte cu dragostea ei; şi numai Persoana care are în Ea dragostea şi viaţa desăvârşită poate odihni deplin şi veşnic pe cei ce vin la Ea. Mântuitorul spune că această odihnă constă în a-L avea pe Dumnezeu ca Tată; dar eu nu-L pot avea pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu-L am pe Fiul Lui ca Frate. Iar aceasta ni S-a făcut El întrupându-se. „Toate Mi-au fost date Mie de către Tatăl Meu şi nimeni nu cunoaşte pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere" (*Mt.* XI, 27). Cine nu a cunoscut pe Hristos ca Fiu al Tatălui ceresc, nu-L poate cunoaşte pe Tatăl ceresc ca Tată, deci nu poate ajunge la odihna în El.

Oamenii nu pot găsi „viaţa" fără sfârşit, deci „odihna" de frământările şi îndoielile lor cu rost şi fără rost, decât în Tatăl ca izvorul nesfârşit a toată „viaţa", dar un izvor iubitor. Numai Tatăl uneşte în Sine izvorul vieţii nesfârşite cu izvorul iubirii nesfârşite. Iar în El nu putem ajunge şi nu ne putem simţi fericiţi decât în calitate de fii. Iar calitatea aceasta n-o putem dobândi decât în unire cu Fiul Lui Unul Născut, făcut om.

Sf. Maxim Mărturisitorul a văzut progresul fiinţelor conştiente create, în înaintarea de la „existenţa" ce li s-a dat de Dumnezeu, la „existenţa bună" spre ţinta „existenţei veşnic bune" (*Ambigua*, cap. 7). Dar existenţa nu poate deveni bună decât în relaţie cu alte persoane. Iar „veşnic bună" nu poate deveni decât ca persoană eternizată în relaţie cu o comuniune de Persoane eterne prin ele înseşi, adică cu Sfânta Treime. Această aspiraţie a persoanei umane e o dovadă că există Persoane eterne prin ele înseşi, în fericirea comuniunii desăvârşite, care pot crea şi alte persoane care să voiască şi să poată deveni în relaţie cu Ele, dar şi întreolaltă veşnic bune. Trebuie să se poată bucura de iubirea unor Persoane care au în Ele înseşi din veci iubirea desăvârşită între Ele, ca să se iubească prin aceasta şi între ele înseşi cu o iubire veşnică.

Dar la iubirea Persoanelor eterne şi prin ea la iubirea persoanelor umane ajungem prin Hristos, care e una din Persoanele comuniunii iubitoare eterne, ce S-a făcut om aducând acea iubire şi în relaţie cu persoanele umane create. Căci El a umplut de iubirea Sa eternă faţă de celelalte Persoane divine şi umanitatea pe care şi-a făcut-o proprie, iar prin ea a arătat această iubire a Sa, ca Persoană divină şi în relaţia cu cei dintre care s-a făcut unul după firea asumată,

încălzindu-ne şi pe noi de iubirea Lui faţă de celelalte Persoane ale Sfintei Treimi şi faţă de oameni. Prin aceasta Hristos a devenit Persoana care a extins Iubirea între Persoanele divine, ca iubire între o Persoană devenită şi umană şi cele divine şi între ea şi celelalte persoane umane. Şi aceasta este „odihna" spre care conduce pe toţi cei ce se alipesc Lui.

Că lumea e creată pentru Hristos şi prin El pentru iubirea între oameni şi Sfânta Treime şi între ei înşişi, adică pentru că există Fiul Tatălui din veci care se va face om, sau pentru că Sfânta Treime vrea să extindă iubirea dintre Persoanele ei şi la oameni şi deci şi între ei înşişi şi între ei şi Ea, o spune Sf. Maxim Mărturisitorul în următoarele: „Aceasta este taina cea mare şi ascunsă, acesta este sfârşitul fericit spre care s-au întemeiat toate; acesta este dumnezeiescul scop, mai înainte cugetat al începutului tuturor, pe care definindu-l spunem că e ţinta finală mai înainte cugetată pentru care sunt toate. Spre acest scop final privind Dumnezeu, a adus la existenţă fiinţele cele create. Aceasta e cu adevărat ţinta finală a Providenţei şi a celor providenţiate, când se vor aduna (recapitula) în Dumnezeu toate cele făcute de El. Aceasta este taina care îmbrăţişează toate veacurile şi descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit dinainte de veacuri. Iar Vestitor al lui s-a făcut însuşi Cuvântul fiinţial al lui Dumnezeu, făcut om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, însuşi adâncul cel mai dinlăuntru al bunătăţii părinteşti şi a arătat în Sine ţinta pentru care au primit făpturile începutul existenţei. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenţei. Dar şi sfârşitul lui Hristos... Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată şi rânduită unirea mărginitului şi nemărginitului, a măsuratului şi nemăsuratului, a Creatorului şi a creaturii, a stabilităţii şi a mişcării. Iar această taină s-a arătat în Hristos, care s-a arătat în cele din urmă dintre timpuri, aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca cele ce se mişcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia care este după fiinţă cu totul nemişcat, ieşind din mişcarea faţă de ele înseşi şi una faţă de alta; de asemenea ca să primească prin încercare cunoştinţa trăită a Aceluia în care s-au învrednicit să se odihnească, cunoştinţa care le dăruieşte posesiunea fericită neschimbată şi statornică a Celui cunoscut de ele" (*Răsp. către Talasie 60*; Filoc. rom. III, p. 327-8; P. G. 90, col. 621).

Sfârşitul spre care sunt duse în Hristos toate este una cu îndumnezeirea lor, sau cu ridicarea lor peste insuficienţele pentru a căror depăşire le e dat timpul. „Iar îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, este concentrarea şi sfârşitul tuturor timpurilor şi veacurilor şi a celor din timp şi din veac. Iar concentrarea şi sfârşitul timpurilor şi veacurilor şi a celor din ele este unirea nedespărţită a începutului adevărat şi propriu cu sfârşitul adevărat şi propriu în cei mântuiţi" (*Răsp. către Talasie 59*; Filoc rom. III, p. 315).

G. Florovski redă, după Sf. Atanasie, ideea că lumea a fost creată prin Cuvântul şi pentru Cuvântul astfel: „Creaturile sunt create prin Cuvântul şi pentru Cuvântul, «în chipul Cuvântului», «în chipul chipului Tatălui», cum a exprimat aceasta şi Metodiu de Olimp. (*Banchetul VI*; P.G. 18, col. 113). Creaţiunea presupune Treimea şi pecetea Treimii e imprimată pe toată creaţiunea... Aceasta introduce «iconomia mântuirii». Sfatul dumnezeiesc privind mântuirea şi

răscumpărarea este o hotărâre din veci şi pretemporală (*Ef.* III, 11)... Fiul lui Dumnezeu este din veci rânduit spre întrupare şi cruce şi de aceea este Mielul «care a fost rânduit mai înainte de întemeierea lumii, dar s-a arătat în anii cei mai de pe urmă, pentru noi» (*I Petru* I, 20); este «Mielul junghiat de la întemeierea lumii» (*Apoc.*, XIII; 8). Întruparea şi lucrarea Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii nu e o necesitate a fiinţei dumnezeieşti, ci a voinţei lui Dumnezeu, sau a «iconomiei Lui».

Căci însuşi faptul că timpul nu e folosit de făpturile conştiente numai spre înaintarea lor spre unirea cu Dumnezeu, arată nu numai libertatea lor, ci şi că nici crearea şi conducerea lumii spre unirea cu Dumnezeu, deci nici timpul, nu sunt impuse de o necesitate a fiinţei Lui, ci sunt fapte ale voinţei lui libere, care se cer acceptate de o libertate corespunzătoare din partea oamenilor.

Ele sunt, de aceea, fapte libere ale Persoanelor divine şi ale comuniunii iubirii lor, care cer o acceptare şi conlucrare liberă a persoanelor umane. Iubirea e faptă a libertăţii şi se adresează libertăţii.

Din rostul timpului de a prilejui şi face posibilă mişcarea lumii spre un scop final şi anume spre unirea ei cu Dumnezeu în veşnicia fericită neschimbată, rezultă caracterul dinamic al creaţiunii şi al timpului legat de ea. Timpul e imprimat ca mereu schimbător chiar în creaţiune. Dar e imprimat ca formă de trecerea continuă spre mai mult. Timpul e de aceea trecător, dar nu fără urme, ci prilejuind înscrierea unui progres spre desăvârşire în creaţiune, pentru că însăşi creaţiunea nu poate rămâne fixată în starea în care este în fiecare moment, ci trece mereu spre alte stări mai bune (sau mai rele) prin timpul care trece. În mod normal, schimbarea creaţiunii şi a timpului e din dorinţa de a trece spre o stare mai bună, mai bogată în viaţă. Dar creatura se poate amăgi şi cu o mişcare spre o stare mai rea, cu aparenţa că e o mişcare spre mai bine. Ea poate fi şi o mişcare a creaţiunii spre dezbinare, în amăgirea că prin aceasta se afirmă mai tare pe sine. Astfel, se slăbeşte cu amăgirea că se îmbogăţeşte. În amăgirea aceasta oamenii au căzut, prin păcat, pradă morţii. Dar cei ce revin la înaintarea spre Dumnezeu, izvorul adevăratei vieţi, şi cu aceasta la adevărata îmbogăţire spirituală, înving moartea trupului.

Dar să vedem în mod special care e rolul Cuvântului lui Dumnezeu în aducerea lumii la existenţă şi în ce constă căderea ei şi pregătirea ei pentru întruparea Lui.

Am văzut pregătirea poporului ales pentru Hristos ca o pregătire prin detaşarea de lume, pentru legătura cu Dumnezeu şi pentru viaţa veşnică în El, ca stare realizată în Hristos. Dar Hristos nu ne-a adus numai viaţa veşnică în Dumnezeu, în general, ci şi legătura iubitoare cu Tatăl prin El ca Fiu, făcut Om şi deci Frate cu noi. Oamenii sunt pregătiţi astfel pentru primirea Cuvântului făcut Om, ca Fiu al Tatălui şi ca Frate al lor, deci în scopul de a-i face împreună cu Sine fii ai Tatălui ceresc şi fraţi între ei.

Pregătirea oamenilor pentru primirea cu înţelegere a Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu ca Om nu se putea realiza fără a-i face să-şi dea seama că divinitatea nu e una cu forţele naturii în sens panteist, dar şi că Dumnezeul adevărat, fiind un Dumnezeu al iubirii, nu vrea să se ţină la distanţă de oameni, nici să se facă un om plin de voinţa de stăpânire, ci apropiat în smerenia iubirii faţă de ei, şi că aceasta este

restabilirea adevăratei umanităţi. Ei trebuie să afle că Dumnezeu este în El însuşi un Dumnezeu al iubirii între Tatăl şi Fiul uniţi în Duhul Sfânt, într-o comuniune mai presus de natură şi că deci raţionalitatea acesteia nu e de la ea şi nu e ultima realitate, ci e subordonată iubirii. Această pregătire se făcea prin simbolul mielului jertfit pentru eliberarea de moarte a primilor născuţi, sau a întregului popor ales. Prin aceasta, ei erau ajutaţi să înţeleagă că omul e chemat să fie partener al iubirii lui Dumnezeu, că omul e de valoare mai presus de forţele naturii, neconfundat cu aceasta, asemenea zeilor închipuiţi de el după cădere şi nesupus pasiunilor care îl fac incapabil de iubirea semenilor săi. Numai aşa avea să fie omul făcut să înţeleagă pe Dumnezeul Treimii, al iubirii desăvârşite, care printr-o Persoană a ei, coboară la om, îşi face umanitatea proprie, se jertfeşte pentru el, realizând cu oamenii o relaţie veşnică de frăţietate, dar ridicându-i totodată, ca Cel rămas şi Dumnezeu, la viaţa Sa dumnezeiască, unită cu a Tatălui şi a Duhului Sfânt. Numai de la un astfel de Dumnezeu coborât la ei ca Om din iubire, puteau primi puterea iubirii faţă de El şi de semenii lor, puteau fi ridicaţi la nivelul de parteneri ai iubirii cu El.

Această perspectivă clară a tot ce va aduce Fiul făcut om, o deschid cuvintele revelaţiei Vechiului Testament, comunicate prin prooroci, deci cuvintele profetice. Ele prezintă mai lămurit şi mai complet ceea ce se arătase prin ieşirea poporului evreu din Egipt, prin jertfa mielului pascal, prin trecerea lui prin pustie, în Canaan. Ele prezintă mai lămurit ce fel de Dumnezeu este Cel ce se va coborî în Hristos la oameni şi cum voieşte El să devină şi oamenii. Ele explicau că El, se va coborî până la starea de Miel blând, ce se va jertfi pentru ei, aşteptând ca şi ei să devină unii altora din lupi, miei capabili să se jertfească unii pentru alţii. Cuvintele comunicate de Cuvântul prin prooroci despre viitorul Mesia ajutau pe oameni să se ridice spre starea capabilă să-L înţeleagă pe El când va veni între ei ca Miel conştient ce se va jertfi pentru ei. Prin proorocul Isaia se spunea oamenilor că Mesia va veni ca Cel ce „a luat asupră-Şi durerile noastre şi cu suferinţele noastre S-a împovărat“ (*Isaia*, LIII, 4); „pentru aceasta îndoit în pământul lor vor moşteni (după creaţie, sau după intrarea în Canaan, *n. n.*) şi de slava cea de-a pururi ei se vor bucura! Că Eu sunt Domnul, Care iubesc dreptatea şi urăsc răpirile nedrepte (neiubirea între oameni, *n. n.*). Eu le voi da cu credincioşie plata lor şi legământ veşnic cu el voi încheia“ (*Isaia* LXI, 7-8). La fericirea aceasta va duce El pe cei ce Îl vor primi. Cel ce va realiza această legătură veşnică cu oamenii va fi „ca un Prunc tânăr înaintea Domnului..., care a pătimit pentru fărădelegile noastre, purtând certarea peste dânsul... “ „Toţi umblam rătăciţi ca nişte oi, fiecare pe calea noastră, şi Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre, ale tuturor. Chinuit a fost, dar S-a supus şi nu Şi-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a adus şi ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, aşa nu Şi-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat şi neamul Lui cine îl va spune? Că s-a luat de pe pământ viaţa lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost dus spre moarte“ (*Isaia* LIII, 6-8).

Cel ce putea obţine prin jertfa Lui fără cârtire şi şovăială iertarea păcatelor noastre ale tuturor, nu putea fi de fapt decât de un neam mai presus de înţelegerea noastră, deci nu un om dintre noi, deşi în acelaşi timp trebuia să se facă unul dintre noi.

9. „Plinirea vremii“

Aducerea oamenilor în starea în care putea înţelege pe Fiul lui Dumnezeu, venit ca un astfel de Miel de jertfă, avea să coincidă cu „plinirea vremii“. Până ce oamenii erau încă prea prinşi de înţelegerea lumească a lucrurilor, adică nu înţelegeau că oamenii sunt mai presus de stihiile lumii şi în stare să primească iubirea unui Dumnezeu, care are atâta iubire încât e în stare să se facă şi om capabil de jertfă pentru ei, nu era „plinită vremea“ în care puteau primi pe Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, socotind-o aceasta o sminteală, sau un fapt nedemn de Dumnezeu. Ei nu erau ajunşi nici la înţelegerea unei valori atât de mari a omului în ochii lui Dumnezeu încât să poată admite ca însuşi Dumnezeu să se facă om, din marea preţuire a lui, nici a unei iubiri atât de mari a lui Dumnezeu încât să binevoiască să se facă om, pentru a înălţa pe om prin har la înălţimea lui Dumnezeu. Nu erau în stare să înţeleagă că omul smerit şi gata de jertfă poate fi totodată Fiul lui Dumnezeu, dar şi omul adevărat, şi deci să-L poată primi pe cel arătat ca astfel de om, ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. „Tot aşa şi noi, când eram copii, eram robi înţelesurilor celor slabe ale lumii. Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea“ (*Galateni,* IV, 3-5).

Cine ar fi putut descrie atât de bine pe Fiul lui Dumnezeu care s-a făcut om şi s-a jertfit pentru noi, dacă n-ar fi făcut-o El însuşi prin proorocul Isaia? E vădit că El însuşi a făcut pregătirea omenirii pentru primirea Lui cu înţelegere când va veni.

Pregătiţi astfel unii dintre evrei vor putea înţelege pe Hristos când, depăşind porunca Legii vechi: „Să nu ucizi“, va cere: „Iar Eu zic vouă: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi“ (*Matei,* V, 44-45). Ei simţeau acum puterea ca, urmând acestui îndemn, să părăsească orice dezbinare faţă de semenii lor şi să refacă unitatea lor cu aceia şi că prin aceasta devin fii ai Tatălui, care e plin de o astfel de iubire.

Dar „plinirea vremii“ s-a arătat realizată în alt mod şi între păgâni, la venirea Fiului lui Dumnezeu ca om în vederea înlăturării dezbinărilor între oameni şi a unificării lor cu Dumnezeu şi între ei, prin învăţătura şi modelul de om, arătat în El. În lumea de atunci îşi făcuse loc un sentiment de universalism. Expediţiile lui Alexandru cel Mare şi regatele înrudite întemeiate de el duseseră limba greacă în toate părţile Răsăritului. Imperiul roman a întins după aceea un stat unitar în Occident şi Orient, făcând cunoscută pretutindeni şi limba latină, fără să o înlăture pe cea greacă. Dar mai ales a înlesnit circulaţia în tot cuprinsul lui. Negustorii greci întemeiaseră colonii în toată lumea cunoscută. Chiar evreii nu mai trăiau închişi în ţara lor. Biblia devenise cunoscută în multe părţi, dar mai ales în Alexandria, un centru de cultură mondială în acea vreme, şi se

încercau sinteze între ea şi filosofia greacă. Însăşi filosofia greacă devenise cunoscută în toată lumea, ca o filosofie care, cu ajutorul raţiunii comune a tuturor oamenilor, relativiza despărţirile între oameni şi ridica pe om deasupra naturii închipuite ca zei, ba chiar făcea pe oameni să admită un izvor superior al raţiunii comune, superior naturii fizice. Oamenii de pretutindeni începuseră să se cunoască şi să vadă că, în fond, toţi sunt oameni şi aspiraţia spre adevărata umanitate şi spre adevărul cel unic e comună tuturor. Începuseră să pălească în ochii lor deosebirile dintre ei. Îşi transmiteau cu uşurinţă zeii, dar vedeau că aspiraţia lor se întinde spre valori superioare şi spre un adevăr unic, pe care zeii nu le reprezentau. Poate că un fenomen asemănător mult mai general se trăieşte şi azi, când prin mijloacele de circulaţie rapidă ajung să se cunoască oamenii şi popoarele din toată lumea şi să vadă că, în fond, deosebirile cărora le-au dat importanţă în trecut – făcându-i să se socotească despărţiţi – sunt de minimă importanţă faţă de esenţialul credinţei, care le este cerut de raţiunea adevărată. Omul ridicat la o idee superioară a fiinţei sale umane, prin cunoaşterea oamenilor de pretutindeni, nu poate să nu fie animat de un sentiment de universalism. El vede tot mai mult că frăţia între oameni, ca sentiment superior al omului, îsi găseşte împlinirea reală în frăţia cu toţi oamenii.

Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut, vine nu numai ca un om de cea mai înaltă calitate, prin iubirea de care este însufleţit, ci şi ca un om care vrea să-i îmbrăţişeze pe toţi oamenii în iubirea Sa. El trece uneori graniţele ţării locuite de evrei, în părţile Gadarei şi dincolo de Iordan (*Lc.* VIII, 7), ale Tirului şi Sidonului, vindecă o femeie cananeancă (*Mt.* XV, 22-28). Duşmănia conducătorilor evrei împotriva Lui s-a datorat şi voinţei Lui de a uni toate popoarele în credinţa în Dumnezeu treimic al iubirii, Creator al întregii lumi.

La înălţarea Lui la cer, El trimite pe Apostoli să propovăduiască credinţa în El la toate popoarele şi să boteze pe toţi în numele Sfintei Treimi, al Dumnezeului iubirii. Iar la Cincizecime se adună în jurul Apostolilor, pe lângă iudei „bărbaţi din toate neamurile câte sunt sub cer“ (*Fapte* II, 5), şi toţi devin membri ai Bisericii universale începătoare. Dacă la Babilon orgoliul născut din realizările măreţe în planul material al lumii, a dus la despărţirea limbilor, sau la dezbinările prin cuvintele menite să unească pe oameni, la Cincizecime, Duhul iubirii între Persoanele Sfintei Treimi, revărsat asupra lor, îi reunifică în Hristos, Cuvântul sau Raţiunea adevărată unică a lui Dumnezeu, întrupat ca om.

Întrebarea proorocului Isaia: „şi neamul lui cine îl va spune?“ are şi înţelesul că Hristos nu va fi din vreunul din neamurile cunoscute de pe pământ, ci mai presus de toate neamurile şi cuprinzându-le pe toate. Numai aşa a putut El reunifica toate popoarele şi pe toţi oamenii.

Universalismul acesta a fost şi el o „plinire a vremii“, pregătită de Cuvântul lui Dumnezeu, sau de Raţiunea supremă „mai presus de, raţiune“ (*Răsp. către Talasie* 64; Filoc rom. III, p. 400), prin care toate s-au făcut şi care s-a imprimat în toate. Acest universalism va uşura primirea Evangheliei de către toate popoarele. Acest sentiment universalist a mânat şi pe Apostolii evrei să ducă Evanghelia lui Hristos în toate oraşele lumii, întâi la evreii răspândiţi în ele, apoi, începând mai ales cu Sf. Apostol Pavel, şi între celelalte neamuri.

Sf. Apostol Ioan va deschide înţelegerea gândirii filosofice eline pentru Hristos, declarând la începutul Evangheliei sale că El e Logosul ce uneşte filosofiile, dar Logosul personal şi mai presus de lume, Fiul lui Dumnezeu, care ne poate uni nu numai în gândire, ci şi în dragoste, între noi şi cu Dumnezeul iubirii, ca fii ai Tatălui ceresc împreună cu Fiul Lui Unul Născut.

Ca să revenim la treapta superioară la care a ridicat Cuvântul lui Dumnezeu, prin prooroci şi prin lucrare directă în oamenii care i s-au deschis, umanitatea pentru înţelegerea şi primirea Lui, Sf. Părinţi spun că această treaptă superioară şi-a atins culmea în Sf. Fecioară. Sf. Grigorie Palama zice: „Fiindcă nici unul dintre oameni nu s-a aflat primitor de Dumnezeu cum trebuia, la urmă de tot a făcut pe Pururea Fecioara Maria ca pe un palat împărătesc, ca să se facă prin curăţia ei încăpătoarea culminantă a plenitudinii lui Dumnezeu, dar şi Născătoarea şi pricinuitoarea (o. minune!) înrudirii cu Dumnezeu, atât a oamenilor dinainte, adică a părinţilor dinainte, cât şi a celor de după ea... A fost aşezată între Dumnezeu şi oameni şi L-a făcut pe Dumnezeu Fiul oamenilor, iar pe oameni fiii lui Dumnezeu“ (*Cuvânt la Intrarea Maicii Domnului în Biserică*, tradus în limba greacă de Nicodim Aghioritul, în revista „AGHIOS NEKTARIOS“ nr. 4, 1981, p. 147). „Dar înainte de toate acestea, pentru Fecioara s-au făcut toate prezicerile proorocilor; vechile minuni care au preînchipuit adevărul ce avea să vină; prefacerile atâtor generaţii şi lucruri care arătau spre ţinta acestei taine de obşte“ (*Op. cit.*, p. 147). „Astfel toate darurile câte erau răspândite în toţi sfinţii din veacuri, toate vredniciile câte le-au primit toţi prietenii lui Dumnezeu la un loc, atât oamenii cât şi îngerii, toate acestea le-a adunat Fecioara în sine şi singură le avea pe toate“ (*Op. cit.*, p. 149), „Trebuia să fie fără asemănare în toate darurile şi să primească de la Fiul ei o frumuseţe minunată după trup (asemenea celei spirituale) şi o înfăţişare minunantă Aceea care avea să nască pe Cel mai frumos decât toţi oamenii, pentru că şi Fiul ei avea să fie mai pe urmă asemenea Maicii lui în frumuseţe şi să se cunoască că e Pruncul ei şi din frumuseţea din afară a feţei Lui“ (*Op. cit.*, p. 151).

Realizările raţiunii umane în cadrul pur al lumii au fost adeseori impresionante, pentru că veneau şi ele dintr-o raţiune cu originea în Raţiunea supremă. Dar aceasta, închizându-şi orizontul relaţiei cu originea ei divină personală, şi-a închis orizonturile pe care le poate da spiritului uman relaţia cu Dumnezeu cel viu şi infinit, ca izvor al iubirii, orizonturi care i-ar fi îngăduit să vadă adâncimea tainică a lumii în Dumnezeu. Voind să rămână la raţionalitatea încăpută în limitele înguste ale înţelegerii proprii, oamenii n-au văzut dinamismul fără sfârşit al raţiunii. Rupând legătura cu Dumnezeu, oamenii nu au mai văzut decât lumea imanentă. De aceea n-au putut să se deschidă Înţelepciunii ipostatice atotcuprinzătoare, prin care toate s-au creat şi care se revelează în armonia bogată şi armonioasă a tuturor, dar le şi depăşeşte. Numai văzută astfel, raţiunea nu e manipulată unilateral de fiecare om, justificând tot felul de dezbinări şi lupte între oameni. Numai văzută astfel, e puterea unificatoare a tuturor, nedespărţită de iubirea între toţi.

Sf. Maxim Mărturisitorul prezintă pe Hristos ca factorul unificator al tuturor, astfel: „Nimic nu e atât de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeiasca iubire, nici atât de tainic şi de înalt ca Cel ce e lucrător spre îndumnezeirea oamenilor.

Căci cuprinde în sine toate bunătăţile câte le prezintă Cuvântul adevărului şi chipul virtuţii... Căci lor (adevărului şi virtuţii) le urmează taina iubirii, care ne face pe noi din oameni dumnezei şi adună pe cei împărţiţi în raţiunea generală a pruncilor, cuprinându-i pe toţi în chip unitar prin bunăvoire" (*Ep. către Ioan Cubicularul, Despre iubire*; P. G., 91, col. 300). Iubirea universală şi deci unificatoare a lui Hristos nu dispreţuieşte deosebirile între persoane şi dezvoltarea fiecăreia în cadrul universal, sau în unire cu celelalte. E în toţi, dezvoltându-i, dar în fiecare potrivit cu el. „Dumnezeu îşi dă din iubirea de oameni, după faptele virtuţii întipărite în fiecare... Deci mare bine este iubirea. Este binele cel dintâi şi prin excelenţă dintre toate cele bune, ca una ce uneşte prin sine pe Dumnezeu cu oamenii şi pe oameni în jurul Celui ce o are şi ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să se arate ca om, prin asemănarea deplină a celui îndumnezeit cu Dumnezeu, prin binele care devine propriu omului, atât cât îi este cu putinţă lui. Ba, pe cât înţeleg, face pe om sa iubească pe Domnul Dumnezeu din toată puterea şi pe aproapele ca pe sine însuşi" (*Deut.* VI, 5); (*Ep. către Ioan Cubicularul, Despre iubire;* P. G. 91, col. 301).

Hristos promovează prin iubire pe fiecare om până la umanitatea deplină, sau până la îndumnezeirea după har, dar în unire cu toţi, întrucât pe toţi vrea să-i cuprindă în Sine. În El se înfăptuieşte personalismul universalist, sau universalismul personalist. Aceasta pentru că fiecare om e gândit din veci de Dumnezeu, ca persoană de neînlocuit în unire cu toate. Şi fiecare va duce în veci starea dobândită de eforturile sale în timp, în unire cu ceilalţi. Persoana nu e un produs al evoluţiei supusă unei legi impersonale şi uniforme, nimicită de evoluţia unui timp etern, lipsit de adevărata fericire ce o dă persoanei veşnicia. Omul nu e jucăria timpului, ci se serveşte de timp, ajutat de Dumnezeu, dezvoltându-se în timp pentru a trece dincolo de el, în fericirea comuniunii eterne cu Dumnezeu cel în Treime şi cu semenii săi.

Dacă omul ar fi emanat dintr-o esenţă impersonală supusă unei legi uniforme, moartea lui, ca întoarcere în această esenţă, ar fi definitivă. Dacă n-ar fi decât o esenţă supusă unei evoluţii din veci şi până în veci, ar trebui să constatăm că ea n-a produs în această evoluţie nimic esenţial nou, ci ar fi o identică desfăşurare monotonă. Astfel, pentru oameni, a fi creaţi de un Dumnezeu transcendent lumii şi iubitor, deci personal sau treimic, e un privilegiu. E un privilegiu pentru om să fie adus la existenţă de un Dumnezeu care gândeşte pe fiecare om din veci, dar îl aduce la existenţă în timp din nimic, căci prin aceasta omul are îndreptată spre sine atotputernicia, dar şi iubirea de oameni a unui Dumnezeu iubitor în Sine însuşi sau treimic, şi ca urmare e sigur că dacă Dumnezeu a binevoit să-l creeze, îl va şi readuce la viaţa deplină şi eternă, dintr-o moarte care nu e decât temporală şi cu trupul, din pricina slăbirii legăturii sale cu Dumnezeu prin libertatea Sa, dacă vrea să se întoarcă la El. Iar pentru a da ocazie persoanelor umane, socotite atât de valoroase pentru Dumnezu, să se alipească de El şi să scape prin aceasta de moarte, însuşi Fiul lui Dumnezeu se face om, înviind ca pârgă a umanităţii trupului Său. Dacă n-ar exista decât o esenţă oarbă, din care oamenii emană pe rând, ca să se întoarcă pe rând „în nefiinţa" existenţei impersonale, n-ar putea fi vorba nici de întruparea unui Dumnezeu mai presus de această esenţă, ca să poată învinge moartea produsă de întoarcerea în ea, ci doar de „un mare iniţiat", identic în esenţă cu toţi oamenii. O esenţă care emană din sine indivizi umani, ca să

se întoarcă în ea, pierind, ar fi un izvor de viaţă spre moarte, un izvor de viaţă înşelătoare. Şi totul ar fi fără sens.

Numai un timp cugetat de o comuniune personală iubitoare dinainte de veci, pentru persoane create din nimic, deci mărginite, pentru a câştiga cu voia lor, din iubirea cu care răspund acelei comuniuni de viaţă nemărginită, nemărginirea vieţii în unirea cu Ea pentru veşnicia împreunei bucurii de comuniunea lor, e un timp cu un rost pozitiv. Timpul nu e nici opus eternităţii, dar nici una cu ea. Numai un timp ce-şi are originea în eternitate, pentru creşterea spirituală a unor persoane create de iubirea unui Dumnezeu veşnic iubitor, sfârşeşte iarăşi în eternitate, ducând cu el persoanele care s-au silit să crească în cursul lui pentru eternitate. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Timpul când se opreşte din mişcare este eon şi eonul când se măsoară este timp, purtat de mişcare“ (*Ambigua*; P. G. 91, col. 1164 C). Eonul e veşnicia care a făcut sau va face loc în ea celor bune, săvârşite de cele create în timp.

Fiul lui Dumnezeu cel etern, care a creat persoanele din timp, pentru a le aduce imprimate de cele bune câştigate în timp, se îmbracă în umanitatea noastră temporală, pentru a o duce plină de cele temporale în eternitatea Sa, ca prin ea să ne ajute şi nouă să urcăm cu cele bune, câştigate de fiecare din noi în timp în mod deosebit în veşnicia Lui.

Dar adunându-ne în El, Hristos ne uneşte în El cu toţi cei care am fost creaţi prin El şi care am primit să ne readunăm în El, umplându-ne de eternitatea Lui dumnezeiască, trăită de umanitatea Lui ca veşnicie purtând urmele temporalităţii Lui, făcându-ne astfel să ne simţim şi mai aproapiaţi de El. El ne va reunifica astfel pentru veci în Sine, cu Sine şi între noi, într-o iubire universală, dar în care fiecare aduce nota sa personală şi popoarele specificul lor.

Sf. Grigorie Palama vede şi pe Sfânta lui Maică, ca una care s-a ridicat prin iubirea ei deosebit de adâncă faţă de Fiul ei la calitatea de punct viu şi personal de întâlnire nu numai între uman şi divin, ci şi între toate neamurile. „Căci Dumnezeu a ales două neamuri: pe cel al iudeilor şi pe cel al neamurilor. Iar între ele a fost aşezată Născătoarea de Dumnezeu, ca întruchipare vie a toată bunătatea... Ea a făcut începătura noului Israel, adică a celor din neamuri, născând pe Cauzatorul tuturor, şi i-a făcut pe ei cereşti, în loc de fii ai cărnii“ (*Op. cit.*, p. 147).

Dacă Fiul lui Dumnezeu cel întrupat ne uneşte în Biserică, sau cu Sine prin Duhul Său cel Sfânt, prin Duhul care, pătrunzându-ne cu sfinţenia Lui, depărtează de la noi toată despărţirea pătimaşă a egoismului. Maica Sa unită cel mai intim cu Fiul ei prin Duhul lui cel Sfânt, ne ajută şi ea prin apropierea de ea să devenim duhovniceşti, adică unificaţi în Fiul ei, sau în Biserică.

CAPITOLUL III

FIUL ŞI CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT ŞI ÎNVIAT CA OM, REUNIFICATORUL CREAŢIEI ÎN EL, PENTRU VECI

1. Creaţia lumii din nimic şi întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca om

Dacă lumea n-ar fi creată din nimic, n-ar putea fi vorba de o întrupare a Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu ca om şi de mântuirea omului pentru veci. În acest caz, n-ar exista un Dumnezeu transcendent lumii şi omului, un Dumnezeu care, fiind Creator al ei, e mai tare ca ea şi de aceea poate scăpa pe om de moarte şi-i poate asigura o viaţă de veci nesupusă procesului de corupere al lumii actuale. Dacă lumea aceasta ar fi singura realitate, moartea care domneşte în ea ar fi o fatalitate definitivă, chiar dacă persoanele care mor definitiv sunt urmate de altele. Nu viaţa ar învinge moartea, ci moartea ar învinge viaţa, căci viaţa persoanelor e scurtă, iar moartea definitivă; nu invers.

Numai un Dumnezeu, care e transcendent ca fiinţă lumii şi legilor care stăpânesc acum în ea, poate birui moartea căreia îi este supusă firea omenească despărţită de Dumnezeu, prin asumarea ei de către El. Şi numai o lume care nu e nici din altă substanţă eternă alături de a lui Dumnezeu, ci e din nimic, nu are moartea ca ţinând de substanţa ei, ca o calitate pe care nu o poate birui nici Dumnezeu. Deci numai într-o lume creată de Dumnezeu cel transcendent şi atotputernic din nimic, moartea poate apărea ca o slăbire voluntară a legăturii persoanelor umane cu Dumnezeu, unicul izvor nesfârşit al vieţii, unica existenţă prin sine din veci şi până în veci, dar poate fi biruită de Dumnezeu cel atotputernic, dacă creaturile primesc din nou legătura ce li se oferă de El. Dar această creare a lumii din nimic şi căderea fiinţelor conştiente create din legătura cu izvorul nesfârşit al vieţii şi Creatorul vieţii create, şi deci în moarte, şi scăparea lor de moarte nu se poate explica decât din existenţa lui Dumnezeu cel de o fiinţă transcendentă ei, ca existenţă personală, liberă şi atotputernică.

Astfel, pentru oameni, e un privilegiu de a nu fi emanaţii succesive şi definitiv pieritoare ale unei substanţe supuse unei astfel de legi, ci creaturile unui Dumnezeu transcendent, atotputernic şi personal, capabil să folosească atotputernicia în mod liber, în manifestările iubirii Sale. Numai un astfel de Dumnezeu poate asuma o altă fire decât a Sa, cu atât mai mult când ea e creată de El prin atotputernicia Sa din nimic, dat fiind că nu mai poate apărea o altă existenţă decât prin El şi că fie ea cât de mică, e făcută importantă prin interesul ce i l-a arătat creând-o. Şi prin aceasta o face pe ea să scape de moarte, căci numai o fire omenească creată din nimic şi nu dintr-o substanţă care avea moartea

legată de acea substanţă, ce nu depindea în existenţa ei de Dumnezeu, a putut cădea într-o moarte din pura voinţă ce i s-a acordat, deci poate fi scăpată de ea de către Dumnezeu cel atotputernic, dacă ea primeşte oferta de a primi reluarea legăturii cu El.

Iar actul lui Dumnezeu de reluare a legăturii cu firea omenească, de astă dată pentru veci şi în toată deplinătatea, pentru a-şi exercita deplina putere în scăparea definitivă a firii omeneşti de moarte, a fost un act de maximă unire cu ea, asumând-o ca fire a Persoanei Sale, dar fără a înceta ca El să rămână şi Persoană a firii Sale dumnezeieşti. Iar răspunsul pozitiv dat de om voinţei Lui de a realiza această unire maximală, a venit şi din partea unei persoane umane: din partea Sfintei Fecioare Maria. Şi această unire maximală voită de Dumnezeu şi acceptată de om, nu se putea explica decât prin iubire.

Aceasta este marea importanţă a învăţăturii despre asumarea firii omeneşti de către Fiul lui Dumnezeu în Persoana Sa, sau despre naşterea Sa ca om din Sf. Fecioară. Prin aceasta, Dumnezeu se arată nu numai ca Dumnezeu cel atotputernic, care a creat lumea şi pe om, ci şi ca Cel ce, prin atotputernicia Sa iubitoare, poate scăpa pe oameni de moarte şi intra într-o comuniune ca de la egal la egal cu oamenii pentru veci, desigur cu cei ce primesc aceasta şi cu voia liberă a lor. Dacă Dumnezeu a creat şi această formă de existenţă conştientă, alături de a Sa, e uşor de înţeles că El vrea să o păstreze şi pe aceasta pentru veci şi să o lege cât mai strâns de Sine. Nu poate lăsa să piară această formă de existenţă provenită de la El prin creare, nici dispreţuită şi deci ţinută la distanţă de El, afară de cazul când ea însăşi refuză să primească strângerea ei prin El, lângă El. Nu o poate lăsa în chinul veşnic al unei existenţe sărăcite la maximum. Tot ce există nu există decât prin Dumnezeu şi nu poate fi fericit decât prin El. Dacă e aşa, e „firesc“ ca El să ţină într-o legătură strânsă cu existenţa Sa tot ce a făcut să existe şi să-l facă să se bucure de cât mai multe daruri ale Sale şi de comuniunea cu Sine, ca îmbogăţire a existenţei create.

Aceasta este importanţa diofizitismului. Căci în afirmarea monofizită a contopirii firii omeneşti cu cea divină e implicată ideea că în fond şi firea umană e de o esenţă cu cea divină, deci nu e creată, sau dacă e creată, crearea ei a fost fără rost. Diofizitismul implică valoarea pe care a dat-o Dumnezeu şi unei alte forme de existenţă, anume celei create de Sine din nimic, care pe de o parte depinde întru totul de El, pe de alta e preţuită de El ca fire deosebită de a Sa şi vrea să o menţină din veci, în strânsă unire cu a Sa. Acest preţ dat unei alte forme de existenţă, care mai e posibilă, şi care depinde întru totul de Dumnezeu, deci nu e străină de El, îşi are explicaţia în faptul că ea se realizează în alte feluri de persoane, cu care Dumnezeu cel întreit în Persoane poate întreţine un alt dialog al iubirii. Căci Dumnezeu a creat lumea ca pe un cadru al unor astfel de persoane conştiente, care aspiră spre Dumnezeu ca şi comuniune de Persoane în plinătatea existenţei şi sunt capabile să înţeleagă tot mai mult viaţa spirituală a acelei comuniuni supreme şi să se bucure de iubirea Ei şi să răspundă cu iubirea Sa. Ambele forme de existenţă, una divină, şi una creată de cea divină, sunt într-un anumit fel înrudite şi capabile de o comuniune în iubire, şi în acelaşi timp capabile să înţeleagă existenţa care are o inteligibilitate şi să se bucure astfel împreună de lumina ei. Monofizitismul nu recunoaşte lui Dumnezeu

puterea să dea fiinţă şi unei alte forme durabile şi consistente de existenţă şi să o împodobească cu cele mai bogate daruri ale Sale şi să se bucure de bucuria ei de existenţă ca dar al Lui şi de relaţia de partener al ei cu Sine în înţelegerea existenţei şi de iubirea reciprocă.

Dimpotrivă, nestorianismul în forma lui veche, sau modernă, nu vede pe Dumnezeu capabil de atâta iubire faţă de creaţia Sa, încât să unească firea omenească creată cu a Sa la maximum, într-o unică Persoană şi prin aceasta să se facă Dumnezeu însuşi unul dintre oameni, în comuniunea cea mai intimă cu oamenii. Deci nici acesta nu vede deplina dragoste a lui Dumnezeu în actul creării unor fiinţe conştiente din nimic, care să-L facă să se coboare, până la a se face El însuşi Om şi partener al iubirii şi înţelegerii comune a existeţei şi al bucuriei de ea cu oamenii.

În contrast cu aceste erori, Iisus Hristos e mărturisit în Evanghelie şi de învăţătura Bisericii ca Fiul lui Dumnezeu care, făcându-se om, dar rămânând şi Dumnezeu, e singurul în stare să arate dragostea şi atotputernicia lui Dumnezeu faţă de noi şi ca atare să ne mântuiască de moarte şi să ne asigure o viaţă veşnică în comuniune cu Sfânta Treime, izvorul vieţii în plenitudine. Dar prin aceasta, în Iisus Hristos e implicată şi învăţătura creştină despre lume, creaţie a lui Dumnezeu în Treime, transcendent şi atotputernic, personal şi iubitor.

Domnul Iisus Hristos Însuşi se mărturiseşte pe Sine ca atare. El se ştie pe Sine ca Fiul Unul Născut din veci din fiinţa dumnezeiască a Tatălui, dar şi ca făcut om, de o fiinţă creată ca noi, care suportă durerile morţii şi frica de ea. El cere Tatălui să-L preamărească cu mărirea pe care a avut-o la El înainte de a fi lumea. El declară că este una cu Tatăl şi va veni împreună cu Tatăl în cei ce vor împlini poruncile Lui; dar şi oboseşte, flămânzeşte, însetează. Le trăieşte ca una şi aceeaşi Persoană pe amândouă acestea. Le trăieşte pe amândouă ca un singur Eu şi e simţit de credincioşi ca un Tu care e şi Domn şi Frate, şi Împărat şi Miel, şi Stăpân şi ca Unul ce poartă greutăţile lor, şi ca Unul din Treime şi ca Unul dintre oameni. El e Unul din Treime, intrat în dialog etern cu oamenii ca om, dar ridicându-i pe oameni la nivelul Său dumnezeiesc prin îndumnezeiere. Se trăieşte atât ca Dumnezeu, cât şi ca om, dar ca Eu unitar. Aşa trebuie înţeleasă expresia lui Maxenţiu daco-romanul, Leonţiu de Bizanţ şi Sf. Maxim Mărturisitorul despre Iisus Hristos, ca un ipostas „compus". El e o singură Persoană, dar se trăieşte şi ca Dumnezeu şi ca om. El nu modifică, făcându-Se şi om, dumnezeirea ipostasului Său. Dar făcându-Se om, nu introduce un nou ipostas în Sfânta Treime. Picătura umană care devine un alt mediu prin care se manifestă ipostasul divin, Îl lasă pe acesta în întregimea Lui nealterat. Căci ipostasul dumnezeiesc rămâne neschimbat în fiinţa divină a cărei concretizare ipostatică este din veci şi până în veci, împreună cu celelalte două ipostasuri divine. Dar despărţirea între divin şi uman e depăşită în ipostasul Lui printr-o anumită corespondenţă cu divinul care s-a dat umanului prin crearea lui de divin. El îşi păstrează conştiinţa de Dumnezeu în pătimirea cu trupul şi conştiinţa de om în săvârşirea lucrărilor dumnezeieşti.

Cum e posibil să se simtă Hristos ca un singur Eu şi Dumnezeu şi om? Fără pretenţia de a da un răspuns deplin satisfăcător la această întrebare, mai presus de înţelegerea noastră, o putinţă a acestei uniri a celor două firi într-o Persoană, credem

că e dată în faptul că umanul, creat de Dumnezeu, nu e contrar divinului, ci un mediu real, dar în felul lui propriu al divinului, aşa cum ochiul material, de exemplu, e un mediu care revelează în felul lui sufletul omului, precum mâna îl revelează în alt fel. Aceasta pentru că umanul a fost creat ca un mod smerit de trăire a divinului şi divinul trăieşte în măsură infinită ceea ce corespunde umanului. El trăieşte în Eul Său absolut, dar şi relativul ca creat de El; în relativul Său îşi vede puterea absolutului Său, ca temelie a relativului Său; îşi vede relativul ca făcut părtaş al absolutului Său, prin voia şi puterea proprie. Câtă vreme noi ne trăim relativul ca dependent de Altul, neştiind dacă Acela ne va asigura existenţa în veci, Hristos îşi trăieşte relativul ca dependent de El însuşi, ca existenţa absolută, deci cu asigurarea dată de El însuşi veşniciei relativului Său, ca părtaş la existenţa Lui absolută. Îşi trăieşte umanul nu ca veşnic prin el însuşi, dar asigurat de veşnicie prin El însuşi ca Dumnezeu. Ca Dumnezeu se trăieşte pe Sine şi ca atotputernic şi coborâtor din iubire la uman. În această coborâre trăieşte şi atotputernicia Sa, dar şi simţirea slăbiciunii asumate; se vede pe Sine cum suportă slăbiciunea, dar şi cum o poate depăşi. Nu-şi trăieşte o atotputernicie rigidă, ci coborâtă în mod liber şi iubitor la slăbiciunea Sa pentru a o vindeca. E o atotputernicie personală de care dispune El însuşi în slăbiciunea Sa în mod iubitor. E atotputernic cu adevărat pentru că dispune şi de atotputernicia Sa şi prin faptul că face loc în Sine, lângă şi prin atotputernicia Sa, şi unei existenţe slabe prin ea însăşi, dar covârşite de Sine. Prin aceasta relativul, creatul, a fost făcut deschis în El veşniciei, copleşirii caracterului său creat, relativ, având în El temelia unei existenţe veşnice, fiind făcut mediu al atotputerniciei. Unirea necreatului cu creatul, făcându-se cu voia lor, asigură voinţa ambilor. Reducerea necesară a întregii existenţe la necreat ar face totul fără voinţă şi lipsit de atotputernicie reală, ceea ce este imposibil şi fără sens.

Dacă consider lumea creată, sau ca neabsolută – şi trebuie să o consider aşa, dată fiind insuficienţa ei şi lipsa ei de sens, dacă o consider absolută – admit implicit un Creator, care o poate ridica din insuficienţa ei şi îi dă un sens. În aceasta mă confirmă Domnul Iisus Hristos ca ipostas, care uneşte în Sine pe Creator cu creaţia.

2. Semnificaţia uniunii ipostatice

Învăţătura despre Mântuitorul Hristos stabilită la Sinodul IV ecumenic şi precizată de Leonţiu de Bizanţ şi de Sinodul V ecumenic, afirmă că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om rămânând şi Dumnezeu, întrucât S-a făcut pe lângă Persoană a firii dumnezeieşti Acelaşi şi Persoană a firii omeneşti. El nu S-a unit cu o Persoană omenească, ci a asumat în Persoana Sa, pe lângă firea dumnezeiască ce o are din veci, şi firea omenească fără să-i lipsească acesteia nimic prin faptul că a fost construită ca fire a Persoanei Sale dumnezeieşti şi nici Persoana dumnezeiască nepierzând ceva din caracterul ei de Persoană a firii

dumnezeieşti, prin faptul că s-a făcut şi Persoană a firii omeneşti. Numai aşa a putut fi Iisus Hristos o unică Persoană, dar atât dumnezeiască, cât şi omenească.

Faptul că firea omenească nu s-a constituit în El ca Persoană omenească are o importantă semnificaţie. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se ipostas al firii omeneşti, i-a dat acesteia funcţia de mediu al iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre toţi oamenii şi al iubirii Fiului Unul Născut în formă umană faţă de Tatăl, făcându-Se omul cel mai iubitor al Tatălui ceresc, din care poate iradia această iubire spre toţi oamenii, ca să-i facă şi pe ei în stare de iubirea Lui dumnezeiască în formă umană, faţă de Tatăl şi între ei.

Luând firea noastră în ipostasul Său, nu ca pe un ipostas limitat, în rând cu celelalte ipostasuri umane, Hristos Se poate afla prin ea ca Dumnezeu într-o legătură intimă cu toţi oamenii şi ca atare într-o legătură cu toată creaţia, cum ar putea-o realiza la maxim toate persoanele umane la un loc şi chiar cu mult mai mult decât toate la un loc. Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, care e Cel prin care s-a creat şi se susţine în legătură deosebită cu Dumnezeu toată creaţiunea, vine prin întrupare într-o nouă legătură cu întregimea ei. El nu mai e numai Creator şi Proniator al ei şi al oamenilor, ca persoane deosebite de Sine, ci ipostas al umanităţii comune a tuturor oamenilor. E altceva să te afli în legătură cu ceva din afara ta şi altceva ca acel ceva să devină parte a persoanei tale. Pe de altă parte, aşa cum omul, ca persoană posedând un trup, are ca trup mai general tot cosmosul, aşa sau cu mult mai mult Fiul lui Dumnezeu Îşi face prin trupul asumat întreaga creaţie un trup în sensul larg al cuvântului. El Se face ipostasul central al întregii umanităţi şi creaţii.

Umanul general şi creaţia în întregimea ei îi devin astfel proprii, dar în acelaşi timp ca Celui ce e totodată Creatorul lor, prin faptul că se face Persoană a lor, dar le şi înalţă, prin faptul că se face Subiectul lor, la treapta cea mai înaltă. Umanul trăit de Subiectul divin ca propriu îşi descoperă şi actualizează toate puterile şi cosmosul îşi descoperă toate semnificaţiile şi transparenţele, privit şi folosit de Fiul lui Dumnezeu, prin care a fost creat, prin umanitatea Sa. Propriu-zis umanul Lui e potenţat prin puterea dumnezeiască la lucrările omeneşti cele mai înalte şi la maximele posibilităţi de unire cu cele dumnezeieşti.

Se realizează o unitate maximă între divin şi uman, fără să se confunde. Divinul poate folosi până la capăt umanul pe care L-a creat, arătându-Se adevăratul scop al creării lui. Dar şi umanul poate trăi şi folosi cu maximă intimitate divinul şi puterile şi bunătăţile Lui, arătându-se din nou scopul pentru care a fost creat.

Se realizează o unire maximă între divin şi uman fără să se confunde, ci fiecare fiind trăit de una şi aceeaşi Persoană cu maximă intensitate, într-o pătrundere reciprocă a lor: umanul e trăit în actualizarea tuturor potenţelor Sale prin pătrunderea de divin, dar aceasta numai pentru că e îndumnezeit. Şi pentru noi toţi se deschide perspectiva acestei experienţe nesfârşite a unirii umanului cu divinul, a pătrunderii de el, a folosirii adevăratului uman prin îndumnezeirea lui şi a cunoaşterii nesfârşite a lui Dumnezeu, prin pătrunderea umanului şi a cosmosului de divin. Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul şi Cuvântul suprem se face cu raţionalitatea şi afecţiunea Lui filială Subiect al umanului în comuniune cu noi, deschizându-ne perspectiva nesfârşită a trăirii adevărat raţionale, dar şi afectuoase cu toate: cu Dumnezeu, cu semenii şi cu natura. Căci numai unde este afecţiune curată este şi raţionalitate adevărată. Numai unde este bunătate

este şi raţionalitate. De aceea, poporul român numeşte pe cel neraţional „nebun", lipsit de bunătate. Şi tot de aceea, vechile traduceri româneşti ale textelor patristice numesc virtuţile „bunătăţi". Numai bunătatea este raţională.

Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, iposatasul supremei afecţiuni şi raţiuni, intră cu noi într-o comuniune ca de la om la om, într-o legătură interumană, umanizându-ne deplin, dar prin îndumnezeire. El ne descoperă adâncimea fără sfârşit a fratelui nostru uman, când e în comunicare cu Dumnezeu, căci acest frate ne descoperă pe Dumnezeu în el. Datorită lui Hristos, chiar prin firea noastră suntem puşi într-o legătură actuală sau virtuală cu Fiul lui Dumnezeu, legătură ce se poate actualiza şi experia la nesfârşit. Omul nu mai e închis în sine însuşi, nici ca individ, nici ca specie. Calitatea sa de creatură a lui Dumnezeu e înălţată la calitatea de frate a Fiului lui Dumnezeu cel Unul Născut, care ne pune în relaţie cu Persoanele Sfintei Treimi. Căci asumarea firii umane în ipostasul divin Îl coboară pe Acesta la treapta de ipostas sau de Persoană umană în comuniune cu oamenii şi ne ridică pe noi la comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi. Asumând Creatorul firea umană, ca fire a ipostasului Său, strâns unită cu firea divină, se arată având în El capacitatea de a Se face ipostas al firii umane şi pe ea o arată având capacitatea de a se face fire a Lui.

E „firesc" ca Dumnezeu să Se poată manifesta şi prin ceea ce a creat. Primul efect ce-l are asupra firii umane făcută fire a ipostasului Său, este restabilirea ei în normalitatea ei, din strâmbarea şi închiderea egoistă în care a fost dusă de persoanele purtătoare ale ei, prin păcat. Ea e readusă în curăţia ei de păcat chiar de la începutul formării în Sfânta Lui Maică. Ea e repusă prin aceasta în starea de deschidere normală faţă de Dumnezeu, Creatorul ei, şi recapătă prin aceasta forţa de restabilire a comunicabilităţii cu toate concretizările ei în persoanele umane. Hristos se face astfel Omul prin care se comunică cel mai uşor cu Dumnezeu şi care se comunică cel mai generos tuturor oamenilor, dându-le şi lor, dacă voiesc, această comunicabilitate frăţească. Iar aceasta n-a făcut-o Fiul lui Dumnezeu folosindu-se numai de voia Sa dumnezeiască, ci şi de voia firii omeneşti asumate. Căci El a avut două voi, dar a fost un singur voitor prin ele şi nu s-ar fi manifestat ca Persoană integrală divino-umană, dacă nu s-ar fi manifestat şi cu voia sa omenească. El a readus la acordul deplin cele două voi, odată ce, ca Dumnezeu Creatorul, a înzestrat firea omenească cu o voie în armonie cu voinţa dumnezeiască şi cu o singură voie normală în toate persoanele umane voitoare, sau odată ce Dumnezeu însuşi nu voieşte ceva contrar firii omeneşti, sau dreptei ei dezvoltări prin voia ei (Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G. 91, col. 81).

În sfârşit, dacă persoana omenească este o unitate cuprinzând conştient şi influenţând eficient tot universul creat, Domnul Iisus Hristos, ca persoană divino-umană, este o unitatea care cuprinde în Sine conştient totul: dumnezeirea şi creaţia, pe ultima în mod mai eficient decât toate persoanele umane la un loc. Din El lucrează nu numai spiritul uman în relaţiile cu semenii şi asupra lumii create, ci însăşi dumnezeirea în modul cel mai intim, mai interior ei, deci mai desăvârşitor asupra ei. În menţinerea Sa pentru veci ca Persoană divino-umană El are ca parte umanul sau creaţia, sau e dat temeiul pentru desăvârşirea eternă a întregii creaţii, dar prin umanul ca mediul activ cel mai important.

Creatorul întregii creaţii avea putinţa să cuprindă în modul cel mai intim umanul, ca pe factorul creat conştient şi eficient asupra creaţiei în gradul maxim, spre a duce prin el întreaga creaţie la ţinta spre care a fost chemată aceasta, să o ducă odată cu sine, cu ajutorul Creatorului, la unirea cu El şi cu semenii.

Astfel, în Fiul lui Dumnezeu făcut om îşi află creaţia prin firea umană asumată în El, unitatea desăvârşită în Dumnezeu, sau Dumnezeu devine totul în toate. În Hristos, Dumnezeu Cuvântul a redat toată puterea raţiunilor adevărate, imprimate în creaţie, în tendinţa lor spre deplina armonie între ele, prin mijlocirea umanităţii căreia S-a făcut El însuşi ipostas.

3. Venirea Cuvântului în trup ca „plinire a vremii". Alte sensuri ale „plinirii vremii" pentru întruparea Cuvântului

Am văzut că unul din sensurile „plinirii vremii" pentru întruparea Cuvântului a fost ridicarea omenirii prin unii din reprezentanţii ei, şi mai ales prin Sf. Fecioară Maria, la o sensibilitate capabilă să înţeleagă adevărata înălţime a lui Dumnezeu arătată în smerenie, în iubire curată, în jertfa de Sine şi în înălţimea corespunzătoare a omului, capabilă să vină în întâmpinarea unei asemenea coborâri a lui Dumnezeu. Am văzut că un alt sens al „plinirii vremii" a fost ridicarea omului la un sentiment universalist, echivalent cu o înţelegere a valorii omului ca om şi cu o iubire a oricărui om ca atare de către orice semen al lui.

Vom prezenta aci alte sensuri ale acestei „împliniri a vremii". Unul constă în însuşi conţinutul prin care timpul e împlinit în ceea ce-i lipseşte, conţinut care totuşi nu vine din desfăşurarea timpului însuşi, fie şi cu ajutorul lui Dumnezeu, ci din partea lui Dumnezeu exclusiv. Timpul îşi are momentele şi etapele rânduite pentru diferite împliniri parţiale şi succesive în viaţa persoanelor, a popoarelor, a omenirii. Prin acestea îşi împlineşte el însuşi în mod treptat rosturile. Dar există şi o împlinire generală a întregului timp, prin coborârea în el a însuşi Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu ca om în interiorul lui. Prin aceasta se descoperă pentru ce e timpul. El este acum un timp „umplut", fără să înceteze deocamdată ca timp. El se umple de toată puterea dumnezeiască, câtă poate lucra în timp, pentru ca oamenii să o poată folosi chiar trăind în timp, spre a ajunge trăind în el la viaţa veşnică, sau să se întâlnească şi să conlucreze chiar în el cu Dumnezeu cel etern. Dar şi pentru această împlinire a fost pregătit timpul, de mai înainte de Cuvântul lui Dumnezeu şi cu această împlinire rămâne timpul şi după aceea, ca să ia oamenii următori din această împlinire a lui putere spre a înainta spre viaţa de dincolo de timp.

Dumnezeu a ştiut dinainte de veacuri că oamenii nu vor putea ajunge fără această împlinire a timpului prin ei înşişi la veşnicul sfârşit fericit al lui. Fiul

lui Dumnezeu vine, prin aceasta, în întâmpinarea oamenilor, ca să-i ia de mână şi să-i ducă cu mai multă înţelegere şi putere dată lor, cu Sine în veşnicia Sa. Într-un fel însă Cuvântul lui Dumnezeu se află în timp şi în cursul de pregătire a lui pentru împlinirea lui prin venirea în el ca om. Şi oamenii trebuie să se folosească fiecare de timpul ce i s-a dat pentru înaintarea cu El spre veşnicie. Dumnezeu a cugetat dinainte de veacuri nu numai la crearea lumii, împlinind acest plan la „plinirea vremii" pentru el, şi nu numai la desfăşurarea ei în timp cu ajutorul de deasupra ei, împlinind-o şi pe aceasta, ci şi la intrarea Lui însuşi în timp, la cea mai proprie „plinire a vremii", sau la vremea pentru aceasta. Căci n-a creat lumea ca să o ţină la distanţă de El, ci ca să o umple cât mai mult de Sine, fără să o desfiinţeze, ci ca s-o desăvârşească. „Plinirea timpului" pentru venirea Lui ca om în ea arată că omenirea n-a fost lăsată să înainteze singură spre El, având doar un ajutor al lui Dumnezeu de la distanţă în înaintarea spre El, ci a fost necesară venirea Lui la ea şi ca om în timp, ca să o conducă din maxima apropiere spre viaţa Lui în veşnicie. Timpul e cugetat din veci de Dumnezeu, nu numai ca un cadru în care oamenii să înainteze spre Dumnezeu oarecum prin ei înşişi, ci şi ca să fie asumat de El însuşi, ca să le dea din imediata apropiere puterea înaintării cu El însuşi spre veşnicie. „Iată Eu cu voi sunt până la sfârşitul veacului" (*Mt.* XXVIII, 20). Această prezenţă a Lui continuată după Înălţarea lui la cer nu mai e o prezenţă văzută, dar nu mai e nici numai o prezenţă de Cuvânt neîntrupat, cum era înainte de întrupare. Ea e prezenţa unei apropieri prin umanitatea Sa prin care participă la viaţa omenească de pe pământ, în baza unităţii de fiinţă cu noi după umanitate. Aşa cum nu credem că prin moarte se produce o uitare totală a celor morţi de noi, cu atât mai mult nu se produce o astfel de despărţire a Lui de noi, odată ce El s-a ridicat din moartea cu trupul la plenitudinea vieţii umane. El rămâne în oameni şi între oameni, dacă rămân şi ei cu El prin credinţă. şi Hristos însuşi când le-a dat porunca şi făgăduinţa să rămână în El, le-a dat şi puterea pentru aceasta: „Rămâneţi întru Mine şi Eu întru voi" (*Ioan* XV, 4).

Prin rămânerea lui Hristos cel întrupat în noi şi între noi după înviere şi înălţare, s-a realizat şi se menţine o relaţie interpersonală cu cei ce cred în El, simţită de fiecare pe măsura credinţei lui. E o relaţie care îşi atinge măsurile cele mai înalte în gradele diferite ale iubirii Lui de către credincioşi şi întreolaltă. „Dacă păziţi poruncile Mele, veţi rămâne întru iubirea Mea" (*Ioan* XV, 10). „Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, că veţi avea dragoste unii faţă de alţii" (*Ioan* XIII, 35). Relaţia de iubire cu Fiul Tatălui făcut om, arătată şi în relaţia de iubire între cei ce-L cred Fratele lor dumnezeiesc, este şi o relaţie de iubire între ei cu Tatăl Fiului, cu Tatăl, care iubeşte pe oameni cum Îl iubeşte pe Fiul care S-a făcut om şi care iubeşte pe Tatăl şi în această calitate. E o relaţie de iubire în care nu numai omul iubeşte pe Tatăl cum Îl iubeşte Fiul făcut om, ci şi Tatăl îl iubeşte pe om cum iubeşte pe Fiul făcut om, între altele şi pentru că omul iubeşte pe Fiul Lui ca pe fratele său. „Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi pe el şi vom veni şi ne vom face locaş în el" (*Ioan* XIV, 23).

Împlinirea timpului şi a rostului lui de către Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e şi o împlinire a lui de către Treimea iubitoare. Căci odată ce Fiul ca Unul din

Treime S-a făcut participant la timpul oamenilor, Treimea însăşi participă la timpul nostru, dar umplându-l cu veşnicia neschimbată a iubirii Ei, deci ridicându-ne şi pe noi încă de pe acum în această veşnicie, deşi n-o trăim încă în mod neschimbat şi plenar, ci cădem adeseori din trăirea deplină a ei. Această participare conştientă la iubirea Sfintei Treimi, ca răspuns la iubirea Ei, această participare la izvorul etern nesecat şi infinit al iubirii, care implică cea mai înaltă ridicare a umanităţii noastre în timp, e ceea ce reprezintă împlinirea timpului faţă de timpul pregătirilor al ei din Vechiul Testament.

Momentul în care se produce întruparea Fiului lui Dumnezeu în timp, după pregătirea lui pentru acest eveniment, pentru ca să-l facă pe om să ştie după aceea spre ce fel de sfârşit înaintează, ar putea fi socotit ca un centru al timpului. Dar Noul Testament îl numeşte mai degrabă timpul de pe urmă, nu însă chiar sfârşitul timpului. Aceasta pentru că, după ce vine în timp Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, timpul s-a umplut propriu-zis de Dumnezeu, la care a fost făcut să ajungă. Nu numai Dumnezeu a intrat în timp, ci şi timpul a intrat în veşnicia lui Dumnezeu, deşi n-a ajuns încă la sfârşitul lui ca timp. Căci pe de o parte, se spune că Hristos a fost „orânduit mai înainte de întemeierea lumii, dar S-a arătat în timpurile de pe urmă" (*I Petru* I, 20), sau că Hristos „a pătimit acum, la sfârşitul veacurilor" (*Evr.* IX, 26), dar pe de alta, Hristos spune: „Eu voi fi cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (*Mt.* XXVIII, 20). Iar Sf. Apostol Pavel numeşte „sfârşitul, viaţa veşnică" (*Rom.* VI, 21).

Până ce n-a apărut Fiul lui Dumnezeu întrupat, nu se putea şti de un sfârşit sigur şi relativ apropiat al timpului. Dar odată ce a venit El, se poate vorbi în mod sigur de sfârşitul timpului în veşnicia lui Hristos, care a apărut în El în parte prin întrupare şi deplin prin înviere. Ba se poate socoti că acest sfârşit al tuturor poate avea loc oricând, o dată ce el a pătruns în umanitatea lui Hristos, comună cu a noastră.

Trebuie să ne întrebăm mai precis: de ce se poate considera Fiul lui Dumnezeu cel făcut om ca „plinirea vremii?"

Fiul lui Dumnezeu cel întrupat ca om pentru veci se poate considera ca „plinirea vremii" pentru că în El umanitatea este înălţată la culmea ei supremă supratemporală, sau pentru veci, ca umanitate a ipostasului divin al Fiului lui Dumnezeu. Umanitatea asumată de El nu mai poate atinge o altă înălţime, deci nu mai poate aspira spre o altă ţintă, o dată ce a fost ridicată la cea mai din vârf şi atotdesăvârşită treaptă, unită într-un ipostas cu infinitul dumnezeiesc. Pentru ea timpul s-a împlinit, o dată ce ea a ajuns la ţinta supremă prin înviere, înălţare şi şedere de-a dreapta Tatălui. A fi la dreapta originii personale a tuturor înseamnă a nu mai avea spre ce altă înălţime să mai tindă. E o taină cum la această culme a vieţii originare se poate afla Fiul lui Dumnezeu, nu numai cu dumnezeirea, ci şi cu umanitatea Sa. Tatăl e întreg în aceasta, ca prin ea să fie, la sfârşitul temporalităţii creaţiei, în toate.

Dacă un timp etern – fără un Dumnezeu transcedent venit în el – nu e capabil, ca mişcare a unei esenţe, de nici un progres real spre o ţintă ultimă – căci de ce n-ar fi ajuns-o până acum? – în Hristos cel transcendent timpului prin dumnezeirea Sa atotdesăvârşită, timpul şi-a ajuns ţinta ultimă şi culminantă pentru umanitatea asumată de El şi spre acea culme ajută să se apropie pe cei

ce se alipesc de El, încă în cursul istoriei, iar prin aceasta îi duce la veşnicia de dincolo de timp şi cu trupul, după învierea de la sfârşitul istoriei. Iar aceasta dă întregului timp ca ţintă veşnicia, sau plenitudinea vieţii nesfârşite a celor din el în Dumnezeu cel iubitor în Treimea Lui de Persoane desăvârşite.

Hristos a adus veşnicia în timpul nostru prin dumnezeirea Lui, în umanitatea asumată la întrupare şi deplin prin înviere. Dar El ne-a arătat şi cum putem înainta şi noi spre veşnicie prin timpul nostru. Şi ne-a dat şi puterea spre aceasta. El a atins veşnicia cu umanitatea Sa, prin bunătatea şi jertfa totală de care s-a imprimat aceasta prin unirea cu ipostasul divin. El ne-a arătat că veşnicia la care suntem chemaţi e una cu desăvârşirea şi că noi trebuie să facem în timpul ce ne mai stă la dispoziţie eforturi, ajutaţi de El, pentru a înainta spre desăvârşirea pe care ne-a arătat-o El ca om. Căci dacă n-ar fi urmărit să ne-o arate aceasta şi să ne ajute la aceasta, ci numai să ne facă sa sperăm că ne va duce la aceasta numai prin El, nu S-ar fi întrupat. El ne-a arătat prin întruparea Lui spre ce ne este dat timpul. El ne-a arătat prin întrupare semnificaţia şi importanţa timpului pentru eforturile noastre de a ajunge la capătul lui.

Desăvârşirea la care ne cheamă să înaintăm urmând modelului Său e şi o unitate între noi, prin caracterul principal de bunătate, care transpune în forma umană a relaţiilor dintre noi bunătatea unificatoare a lui Dumnezeu. Numai bunătatea poate da şi celui căruia i se arată o mulţumire fără săturare şi-i poate uni. Numai de ea e legată veşnicia. Numai practicând-o cu bucurie în veci, trăim în plenitudinea vieţii, din care nu voim să ieşim, trecând la altceva. Noi înaintăm spre veşnicie, devenind buni şi jertfelnici în timp faţă de semenii noştri. Noi avem de făcut eforturi şi de răbdat greutăţi în înaintarea spre bine, asemenea lui Hristos şi din puterea Lui, care a ridicat umanitatea Sa la bunătatea supremă prin unirea cu bunătatea divină în unul din ipostasurile Treimii iubitoare. Noi dobândim veşnicia primind-o din eternitatea Treimii, în unire cu Fiul Tatălui întrupat, devenind în mod neschimbat buni cum este El ca om. Programul nostru este, cum zice Sf. Maxim Mărturisitorul, să înaintăm de la „existenţa bună" şi prin ea la „veşnica existenţă bună" (*Ambigua*, cap. 7). Iar acest drum în timpul ce ni s-a dat îl putem străbate numai în Hristos.

În fond, Dumnezeu nu ne este numai transcendent, ci şi asemănător şi în legătură atractivă cu noi. El e în legătură cu noi ca cel Bun în sensul suprem şi ca Cel ce a sădit în noi prin creaţie aspiraţia spre a fi buni. El nu poate să nu fie bun cu creaturile Sale. Şi nu poate să nu vrea să fim şi noi buni. Bunătatea leagă persoanele. Întrucât e prin Sine bunătatea fără margini şi creatore, ne e şi transcendent şi apropiat. El e transcendentul care coboară la noi din bunătate, nu din necesitatea unei legi; coboară nu numai ca să ne arate bunătatea Sa, ci ca să ne facă şi pe noi buni. Căci numai aşa ne putem face părtaşi la fericirea Lui. Numai aşa ne putem apropia de El, asemănându-ne tot mai mult cu El. De aceea, a pus în noi, chiar prin creaţie, setea după El sau după bunătate. În Hristos, Dumnezeu a realizat cea mai deplină coborâre la noi, arătându-ne chiar prin această coborâre cel mai înalt grad de bunătate, ca să ne ajute să urcăm şi noi veşnic în bunătatea pe care ne-a arătat-o şi ne-a făcut-o accesibilă în umanitatea Sa şi posibilă şi pentru noi prin ea.

Dacă umanitatea n-ar exista ca fire umană în multiple ipostasuri umane, ar înceta putinţa înmulţirii persoanelor speciei umane, deci şi putinţa calităţii lor de partenere ale Fiului lui Dumnezeu cel Unul Născut înomenit, care e vârful de care suntem noi legaţi şi spre care aspirăm. De aceea, Dumnezeu a lăsat ca oamenii să se şi înmulţească, chiar după păcat, punând în om puteri prin care poate copleşi voluptatea actului de concepere: sfânta iubire de mamă, spiritualizarea legăturii între soţ şi soţie. Dar acestea se întăresc în lumina unui rost clar al lor în Hristos. Acestea au ca premisă deschiderea umanului lui Hristos şi, prin el, şi a celorlalţi oameni spre modelul lor supraumân. Căci divinul nu e străin umanului, ci e existenţa plenară a umbrei de existenţă creată, care e umanul. Iar umbra nu poate exista decât legată de existenţa consistentă a cărei umbră este şi ca atare când e conştientă cum e omul, e dornică şi capabilă să comunice cât mai mult cu modelul consistent şi prin sine existent.

Umanul care aspiră prin fire spre tot mai multă existenţă, cu cât are mai mult din ea, cu atât e mai ferm în existenţă, iar existenţa e una cu binele. Existenţa e un bine, iar în bine se experiază în modul cel mai indubitabil şi mai mulţumitor existenţa. Binele pornit de la o persoană întăreşte în existenţă pe alta. În Hristos, în care umanul e ţinut în unitatea neclintită cu divinul, prin faptul că e ţinut în ipostasul divin, umanul îşi atinge nu numai culmea binelui în forma proprie lui, ci şi neclintirea în bine, iar prin aceasta şi neclintirea în iubire. Dacă nu şi-ar primi umanul în Hristos existenţa în ipostasul divin, el n-ar ajunge la această culme şi neclintire a iubirii şi nici iubirea nu şi-ar putea ajunge cândva în forma umană, sau în această a doua formă a existenţei produsă de Dumnezeu, culmea ei. Astfel, în unitatea ipostatică a lui Hristos nu şi-a atins numai umanul culmea existenţei şi a binelui, culmea lui de putere veşnică şi neschimbată în bunătate, ci şi divinul şi-a putut arăta în altă formă, în forma umană, prin dăruirea făcută umanităţii, puterea culminantă şi neschimbătoare în bunătate şi iubire, atât cât şi aşa cum o poate arăta prin creatura umană, înţelegând prin neschimbabilitate nu o rigiditate, ci neputinţa ieşirii din comuniunea vie cu alţii, echivalentă cu o neîncetată mişcare a autodăruirii desăvârşite. Iar aceasta nu e decât readucerea firii umane din nou la starea ei adevărată, aşa cum a fost cugetată de Dumnezeu, stare pe care o poate avea în comuniunea strânsă cu izvorul neschimbabil şu supraplin al vieţii, sau binelui. E o comunicare la care firea noastră nu mai poate fi redusă decât prin primirea ei în ipostasul Fiului lui Dumnezeu, în care a putut învinge, unită cu firea dumnezeiască, toate cele contrare. Aceasta o spune Sf. Maxim Mărturisitorul: „Iar tăria puterii atotcovârşitoare şi-a arătat-o (Cuvântul lui Dumnezeu) dăruind neschimbabilitatea prin toate cele suferite de El. Căci dăruind firii, prin pătimiri, nepătimirea, prin osteneli, odihna şi prin moarte, viaţa veşnică, a restabilit-o iarăşi, înnoind prin privaţiunile Sale trupeşti deprinderile firii pe care a îndumnezeit-o“ (*Răsp. către Talasie* 61; Filoc. rom. III, p. 336).

„Împlinirea“ (umplerea) timpului constă deci, pe de o parte în extrema coborâre a lui Dumnezeu la creaturile Lui temporale, iar pe de alta, în extrema înălţare a creaturilor temporale la veşnicia divină, fără să anuleze din ele cât sunt pe pământ temporalitatea trăită. Astfel, extrema coborâre e totodată extrema manifestare a iubirii şi a puterii pozitive pe care iubirea Lui o are în sine. Dacă

crearea lumii temporale din nimic este prima coborâre minunată a lui Dumnezeu cel veşnic şi iubitor la relaţia cu ceea ce nu este El, dar e adus la existenţă de El, asumarea vieţii temporale a creaturii de către Dumnezeu este desăvârşirea primei coborâri, fiind un pas mai departe şi consecvent al aceleia, deşi nu impus lui Dumnezeu de vreo necesitate. Acum temporalitatea nu mai rămâne proprie creaturii deosebite de Dumnezeu, sau făptura nu mai rămâne închisă în temporalitatea care o descompune treptat, ci Dumnezeu însuşi îşi face proprie temporalitatea ei şi chiar fiinţa temporală creată de El din nimic. Mai jos nu poate coborî Dumnezeu la făptură. E suprema iubire arătată făpturii şi suprema preţuire acordată timpului folosit de ea, pentru urcarea spre El. E „împlinirea" culminantă a timpului şi a vieţii temporale de către Dumnezeu. Dar nerenunţând la eternitatea Lui, ridică timpul în ea; însă fără să-l anuleze. Cel etern îşi asumă timpul nostru, nu renunţând la eternitate, ci dând semnificaţie şi valoare veşnică celor trăite în timp, în mod potrivit eternităţii, care le face demne de durată veşnică. Prin aceasta arată legătura între ambele, arată valoarea timpului pentru veşnicie, arată timpul ca slujitor al eternităţii, deşi nu în mod necesar, ci prin libertatea persoanelor umane; arată cele bune, săvârşite în timp, capabile de o valoare şi durată veşnică.

Dacă n-ar exista decât o desfăşurare nesfârşită de timp, Dumnezeu cel etern ar rămâne despărţit total de ei, şi nu s-ar putea vedea timpul ca fiind creat de Dumnezeu, ci Dumnezeu ar fi fără nici o putere asupra lui, într-un dualism de neînţeles. Numai legat de eternitate, creat de Dumnezeu cel etern şi slujind Lui sau făpturilor să ajungă la El, prin cele bune săvârşite în timp, cele săvârşite în timpul trecător capătă o valoare veşnică, o adâncime inepuizabilă, pentru că rămân legate de făptura care e creată ca să treacă prin timp, dar leagă totodată făptura de Dumnezeu, făcând-o capabilă să ajungă cu ajutorul celor făcute în timp, în veşnicie. Omul nu e făcut pentru un timp trecător, ci pentru veşnicie, timpul servindu-i numai ca drum spre veşnicie. Valoarea timpului ca drum spre veşnicie a arătat-o însuşi Dumnezeu, asumând viaţa în timp, deci o vieţuire trecătoare în timp. Faptul că Fiul lui Dumnezeu, prin asumarea creatului a asumat timpul acestuia, a dat vieţii noastre o valoare veşnică. Faptul întrupării Lui dă celor săvârşite de El în timp, dar şi celor săvârşite de noi, o semnificaţie veşnică. Pentru un singur ceas de osteneală, Dumnezeu ne dă fericirea veşnică. Nu ne cere eforturi sau pătimiri prelungite, până a nu le putea suporta, ci ne cere foarte scurte oboseli şi răbdări pentru veşnice bucurii. Clipa temporală capătă o valoare veşnică. Dar aceasta ne cere şi o intensă responsabilitate şi atenţie pentru orice clipă. Faptele unor eforturi şi îndurări de o clipă se imprimă veşnic în fiinţa noastră, ceea ce arată adâncimea ei din care nu mai şterge nimic, nici eternitatea. Numai căinţa noastră, făcută tot în timp, poate şterge urmele veşnice ale faptelor noastre în fiinţa noastră. Dumnezeu cel întrupat, dând faptelor Sale ca om, săvârşite o singură dată în timp, o valoare veşnică, a dat această valoare faptelor tuturor fraţilor Săi întru umanitate.

Cu atât mai mult, Dumnezeu, întrupându-Se, a dat faptelor Sale ca om, săvârşite în timp o singură dată, o valoare veşnică. Iar prin aceasta a dat această valoare faptelor asemănătoare din timp ale tuturor fraţilor Săi întru umanitate. Dar faptelor Sale în timp ca om au o valoare veşnică pentru că

sunt fapte desăvârşit bune şi de aceea mântuitoare pentru veşnicie, ale oamenilor, adică fapte de susţinere, sporire şi adâncire a existenţei persoanelor pentru veci. De aceea şi faptele noastre în timp, asemănătoare faptelor Lui, au o valoare veşnică, pentru că promovează existenţa noastră ca persoane pentru veci, întrucât ne deschidem prin ele spre Dumnezeu, izvorul vieţii fără sfârşit. Orice faptă bună, şi ca atare îndreptată spre Dumnezeu, afirmă două valori: pe Dumnezeu şi persoana umană, punându-le în legătură. De aceea, orice astfel de faptă are o valoare veşnică. Binele se arată şi prin aceasta ca modul de susţinere şi adâncire a existenţei, sau ca mod prin excelenţă al existenţei.

Legătura persoanelor şi a faptelor bune cu Dumnezeu a luat, după întruparea lui Hristos, caracterul legăturii acestor fapte cu Hristos şi cu faptele Lui mântuitoare: „Şi întru această voinţă suntem sfinţiţi prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, o dată pentru totdeauna. Şi orice preot stă şi slujeşte în fiecare zi şi aduce aceleaşi jertfe de multe ori, ca unele care niciodată nu pot să înlăture păcatele. Acesta, dimpotrivă, aducând o singură jertfă pentru păcate a şezut în vecii vecilor de-a dreapta lui Dumnezeu... Căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la veşnica desăvârşire pe cei ce se sfinţesc“ (*Evr.* X, 11-14).

Numai ceea ce face persoana bun pentru persoană are urmare fericită în veşnicie. Cu atât mai mult jertfa trupului ei, care e jertfa ei însăşi, are urmarea binefăcătoare veşnică. Jertfa trupului personal al Fiului lui Dumnezeu are urmarea deplin mântuitoare pentru toţi oamenii, căci e jertfa Persoanei lui Dumnezeu prin trupul Său, imprimată în El pentru veci şi revărsându-se prin ea o bunătate nemărginită spre oameni.

Persoana câştigă veşnicia într-o clipă, când foloseşte acea clipă pentru o dăruire totală din credinţa în urmarea veşnică a acelei dăruiri. Dar oamenii nu pot folosi astfel clipa decât din credinţa în Hristos şi din puterea jertfei Lui. Valoarea aceasta o are dăruirea persoanei, pentru că ea este realitatea cea mai valoroasă de pe lume, valoarea nepieritoare. Numai dând persoana de valoare, veşnică, câştigă eternul. Aceasta a făcut-o Hristos mai mult decât oricine, dăruindu-Se pe Sine ca valoare eternă mai mult decât a oricărui om, prin jertfă, în care a renunţat la viaţa în timp, trecând imediat la veşnicia umanului Său, ca izvorâtor de viaţă veşnică pentru toţi.

Pe de altă parte, jertfa te uneşte cu cei pentru care te jertfeşti, dacă voiesc şi ei. Cu atât mai mult se uneşte Hristos cu toţi oamenii trăitori în timp, pentru care a adus jertfa desăvârşită. Prin aceasta le dă şi lor veşnicia şi prin această valoare veşnică şi faptelor pe care le săvârşesc şi ei din puterea jertfei Lui. Pentru faptele săvârşite sau nesăvârşite în timp, unii vor avea viaţa veşnică, alţii osânda veşnică. Căci prin ele s-au unit sau nu cu Hristos însuşi, devenit om ca ei, dar aflător în veşnicia în care îi atrage şi pe ei, prin faptele lor asemănătoare (*Mt.* XXV, 32-46).

Întâlnirea eternităţii lui Dumnezeu cu timpul creaturii, care umple creatura de Dumnezeu, nu e decât dialogul iubirii ridicate la desăvârşire. Dumnezeu se dăruieşte întreg creaturii temporale, pentru că ea e făcută pentru veşnicie. Prin această dăruire, Dumnezeu primeşte în Sine pentru veci conţinutul ce se câştigă

în timp şi creatura, deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei, sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui, sau îşi vede conţinutul ei temporal umplut de eternitate. Se realizează între ele o *perihoreză* (interioritate reciprocă), fără să se anuleze.

În aceste sensuri, timpul trebuie să se „împlinească" de către Dumnezeu Cuvântul, întrucât prin sine însuşi nu e o realitate împlinită, satisfăcătoare, sau capabilă de împlinire. El devine „timp împlinit", întrucât intră în veşnicie, sau e înălţat în veşnicia lui Dumnezeu. Dacă timpul nu s-ar împlini prin Fiul lui Dumnezeu făcut om şi dacă n-am crede că El e Dumnezeu, în care timpul s-a împlinit pentru El şi se va împlini şi pentru noi, am rămâne profund nemulţumiţi de insuficienţele lui. Simpla credinţă că vom scăpa de aceste insuficienţe prin înviere, le dă un sens şi ni le face suportabile, ştiind că nu ne vom topi ca persoane în esenţa inconştientă.

Dar timpul are această trebuinţă de împlinire nu numai pentru că manifestă o tensiune pe care nu şi-o poate satisface singur, ci şi pentru că decăzuse pentru mulţi oameni de la această năzuinţă, socotit fiind el însuşi veşnicia. De aceea, pregătirea „împlinirii" lui de către Logosul divin şi „împlinirea" lui prin intrarea în el a Logosului divin, în formarea lui, adică prin trup, e şi o ridicare a lui dintr-o stare în care nu mai înainta spre veşnicia adevărată, în urma căderii din legătura cu Dumnezeu cel veşnic.

Pentru aceasta a trebuit nu numai ca însuşi ipostasul divin să se facă din proprie iniţiativă şi ipostas al umanului, adică să şi-l ia din Fecioară, ci şi ca umanul luat din această Fecioară să aibă şi o altă curăţie, decât neconceperea Lui din unirea pasională dintre bărbat şi femeie. Căci înălţarea umanului asumat la neschimbarea, adică la desăvârşirea în bine, trebuia să se facă nu numai ca a unui obiect, ci şi cu conlucrarea lui. Dar acest fel de uman nu şi-l putea forma ipostasul divin decât dintr-o femeie, care, pe lângă calitatea de Fecioară, trebuia să fie curată de orice gând contrar lui Dumnezeu, sau să fie prin toate gândurile ei dăruită lui Dumnezeu.

Omenirea a fost pregătită, de aceea, prin Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu spre „plinirea vremii" potrivită venirii Lui, nu numai prin sensibilizare superioară a umanului, pentru înţelegerea lui Dumnezeu ca Cel ce coboară, ci şi prin conducerea lui la un vârf de curăţire care să nu poată suferi să cugete nimic contrar lui Dumnezeu, sau Binelui. Coborârea extremă a lui Dumnezeu din iubire trebuia să fie întâmpinată de primirea Lui de către creatură, prin extrema înălţare spre El din iubire.

Desigur, acest vârf implică calitatea de Fecioară a Celei care naşte pe Cel care vrea să se nască din Ea, deşi acest vârf e mai mult decât atât. De aceea vom încerca în cele următoare să le înţelegem pe amândouă ca pe unul singur: pregătirea atotneprihănitei Fecioare pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu din Ea.

4. Naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om, din Sfânta Fecioară

Naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om din Fecioară înseamnă că El însuşi S-a făcut om şi aceasta nu pentru Sine, dintr-o necesitate proprie, ci pentru oameni, deci nu pentru a câştiga El ceva din aceasta, ci pentru a-i ajuta pe ei prin coborârea la ei din iubire. Fiul lui Dumnezeu nu Se putea face om supunându-Se legii firii după care sunt născuţi oamenii, fără să fie întrebaţi, sau fără să se hotărască ei în prealabil pentru această naştere. El Se face om în mod liber, din proprie hotărâre, nu e făcut. Aceasta pentru că există înainte ca Dumnezeu. Dacă s-ar spune că ar fi putut accepta să Se nască ca om, supunându-Se legii generale a naşterii oamenilor după păcat, în mod voluntar, se poate răspunde că nu putea admite cu voia, să aibă ca act al conceperii Sale ca om actul pasional obişnuit al conceperii celorlalţi oameni după păcatul strămoşesc, act care şi-ar fi lăsat urma în El. Căci cum ar fi putut elibera, născându-Se astfel, de păcatul strămoşesc imprimat în om şi prin această pasiune, pe ceilalţi oameni, dacă El însuşi S-ar fi conceput cu acest păcat moştenit de la înaintaşi? Voind să Se facă om, dar şi să ne elibereze de păcat, trebuia să fie de la început ferit de acest păcat, sau să aducă cu Sine de sus puterea de a Se face om printr-o concepere ferită de pasiunea împreunării trupeşti între bărbat şi femeie. Nefiind făcut om prin această împreunare, ci făcându-Se El însuşi, distinge umanul de la început de păcat. Dar nu o putea face aceasta decât numai fiind Cel ce Se făcea astfel om, Dumnezeu. Căci numai Dumnezeu poate elibera de păcat, o dată ce lipsa de păcat vine din unirea cu Dumnezeu.

Trupul ce Şi-l ia Cuvântul dumnezeiesc, făcându-Se om, din Fecioara, este semnul şi mijlocul extremei Lui coborâri iubitoare la om. Dar El nu poate lua un astfel de trup decât dintr-un trup, care s-a făcut şi el semn şi mijloc al iubirii extreme faţă de Dumnezeu. Căci nu se poate să nu se vadă legătura trupului asumat de El cu trupul Maicii Lui. Cuvântul a voit să facă din trupul Lui un mijloc al manifestării iubirii Lui extreme ca om faţă de Dumnezeu şi al iubirii Sale extreme ca Dumnezeu faţă de oameni. Dar trupul acesta s-a format din sângele străbătut de simţirile Maicii Sale şi a rămas într-o legătură cu el. „Cele ale firii Maicii subzistă aşa de mult în Unul Născut, că El e cunoscut nu numai din însuşirile dumnezeieşti ale Dumnezeirii, ci la fel şi din cele ale Maicii. De aceea, precum Fiul fiind de o fire şi unit în chip natural cu Tatăl prin locuirea şi vieţuirea în Acela, tot aşa de mult ca şi în Sine, are şi trupul propriu împreună bucurându-se de acele bunătăţi negrăite şi mai presus de înţelegere, la fel, fiind conatural după trup cu Maica, prin legătura dragostei naturale şi voluntare mai presus de fire şi voie, fiind în Ea tot aşa de mult ca şi în Sine prin suprafirescul dragostei. De aceea, are şi dumnezeirea proprie nu numai cauza şi dătătoarea acestei iubiri, ci şi părtaşă la ea din pricina unirii ipostatice, aşa încât Acelaşi are şi cu Tatăl şi cu Maica această negrăită petrecere, reciprocă unire şi bucurie“ (Teofan al Niceii, cap. XIII).

Unirea lui Hristos cu Maica Lui, după firea omenească, este mai intimă decât unirea cu ceilalţi oameni. El cu Ea într-o unire nemijlocită, pe când cu

ceilalţi oameni într-o unire într-un fel mijlocită prin Ea. Dialogul Lui cu Ea e primul dialog cu o persoană umană şi cel mai intim. Maica Îl iubeşte ca nici un alt om şi El îşi iubeşte Maica mai mult ca pe orice om. El iubeşte pe oameni pentru că vede în ei înrudirea lor cu Maica Sa şi simte în iubirea Maicii dulceaţa iubirii omeneşti. Culmea iubirii Lui faţă de oameni s-a întâlnit în Maica Lui cu culmea iubirii omeneşti faţă de El. Maica Lui a fost şi pregătită, dar a şi contribuit astfel la „plinirea vremii" în întâlnirea Fiului lui Dumnezeu cu umanitatea, în umanitatea Lui luată din ea şi prin aceasta în suprema iubire dintre El şi Ea. Nimeni n-a putut simţi însă nici iubirea Lui faţă de Tatăl şi de oameni, ca Ea. Nimeni n-a simţit pornirea Lui de jertfă plăcută Tatălui şi durerile suferite de El pe cruce pentru oameni, ca Ea. Ea e prima creatură umană şi cea care s-a asociat Lui în gradul cel mai înalt, în această iubire faţă de oameni, care a mers până la jertfă. Totuşi, el a rămas izvorul acestei iubiri, iar durerea ei a fost în mod direct şi primordial durere pentru El.

Întrucât în Fecioara lucrarea de formare a trupului Cuvântului nu e începută de bărbat, ci de Cuvântul însuşi şi El o şi continuă, Fecioara nu e numai Maica, ci şi Mireasa Lui. Are astfel o îndoită iubire în Ea. Ea se face Maica Creatorului, dar numai pentru că se face Mireasa Lui şi crede că El a iubit-o aşa de mult, că a binevoit să se facă Mirele Ei.

Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu s-a referit la Ea pregătind-o nu numai prin unele proorociri, ci şi prin fapte minunate şi simbolurile prin care a susţinut şi călăuzit poporul Israel, în general. Acatistul închinat Ei în cultul Bisericii vede referindu-se la Ea, ca nişte umbre la adevăr: *marea* în care a fost înecat Faraon, *piatra* din care a izvorât apa vieţii, *stâlpul de foc, care conducea spre pământul făgăduinţei, mana* care ţinea loc de *pâine*, chiar *pământul făgăduinţei* care încă nu era Împărăţia reală a cerurilor, *ţara în care curge lapte şi miere* (*Icos.* VI).

Având ca Creator şi Călăuzitor al ei creatura conştientă în legătură cu Sine, Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu o ridică în persoana Fecioarei în intimitate supremă cu Sine, făcând-o Maică a Sa şi pe Sine făcându-se din ea Fiu al Omului şi Subiect al umanităţii asumate din Ea, ca să o despartă definitiv de păcat. El nu lasă de astă dată umanitatea să existe şi să subziste în subiectul ei propriu ci îi dă existenţă în El însuşi ca Subiect, sau se naşte El însuşi ca Subiect al ei, sau se face El însuşi om, ca Fiu al unei purtătoare a umanităţii. Fiind prototipul chipului Său, uneşte cu Sine, ca prototip şi chipul, sau se face prototipul însuşi al chipului Său.

Sf. Maxim Mărturisitorul scrie: „Cel ce spune că întruparea s-a făcut prin asumarea trupului, salvează şi existenţa dinainte de veci a lui Dumnezeu Cuvântul, dar mărturiseşte în chip binecredincios şi întruparea Lui voită şi liber hotărâtă în timp" (P. G. 91, 53). El împlineşte prin aceasta în mod liber planul dinainte de veci al eliberării firii noastre de păcat.

S-ar putea întreba eventual: dar dacă firea Lui omenească e eliberată de păcat, prin faptul că primeşte existenţa ei în Subiectul divin, mai este aceasta o eliberare a omului adevărat de păcat, dacă omul e o fire care-şi are propriul ei subiect? Am văzut însă că Subiectul divin, în care e primit să subziste în cazul lui Hristos umanul, nu e contrar subiectului uman, şi ca atare s-a putut face şi subiect uman şi prin aceasta poate realiza comuniunea cu subiectele umane, dacă

acestea voiesc, dar păstrează în această comuniune şi calitatea de Subiect divin, putând astfel să comunice şi umanităţii subiectelor umane obişnuite eliberarea de păcat, pe care a imprimat-o umanităţii Sale. Subiectul divin se face Subiectul umanului pentru că, în ultima instanţă, El e la temelia existenţei umanului şi a existenţei lui ipostatice.

Fiul lui Dumnezeu Se naşte ca om liber de păcat, din proprie iniţiativă, pentru că există ca ipostas divin când Se naşte. El nu e născut ca om fără să existe înainte de aceea. De aceea, Îşi ia El însuşi umanitatea Sa, sau Şi-o formează, însă nu din nou din nimic, ci din umanitatea existentă. Amândouă acestea înseamnă că Şi-o ia dintr-o Fecioară. El Îşi asumă umanitatea ca Unul mai presus de ea, dar coborându-Se la ea, făcându-Se Subiect al ei, ca să o ridice din starea în care vine la existenţă ca persoană de sine în ceilalţi oameni.

Hotărându-Se dinainte de veci să fie şi Subiect al umanului, care e „chipul" sau „umbra" firii Sale divine, Cuvântul lui Dumnezeu rânduieşte din veci o Fecioară, pentru a Se naşte din ea ca om din iniţiativa Lui, arătând şi în aceasta libertatea Lui faţă de legea căreia s-a supus firea noastră. El pune dinainte de veci timpurile în slujba împlinirii planului de întrupare a Sa din Fecioară, pentru ca să Se poată naşte din ea într-un mod mai presus de legea obişnuită, nesupus păcatului, spre eliberarea umanităţii de îngustimea vieţii păcătoase şi spre unirea ei cu înălţimea, adâncimea, lăţimea şi lărgimea vieţii în Dumnezeu, întâi în El şi prin comunicarea cu El în toţi cei ce se vor alipi Lui (*Ef.* III, 18).

Ipostasul divin, voind să-şi asume în mod liber firea umană, n-a putut să o ia într-o formă supusă păcatului. Căci încadrarea ei în Subiectul divin o curăţeşte de păcat. Făcându-Se în mod liber om, această libertate nu înseamnă însă o stăpânire asupra umanului, ca asupra unui obiect. Lucrul acesta ar fi posibil numai dacă umanul s-ar constitui ca străin de El. Dar prin întrupare însuşi Cuvântul devine om, iar ipostasul divin liber nu poate deveni rob în calitatea de om. De aceea spune Sf. Maxim Mărturisitorul că El a asumat firea noastră „fără pasivitate" (P. G. 91, 532). E drept, Cuvântul lui Dumnezeu a luat firea noastră cu afectele ireproşabile de pe urma păcatului strămoşesc, cu oboseala, cu trebuinţa de hrană, supusă durerilor şi morţii. Dar el avea totodată, în faptul că ele ţineau de o fire asumată liber, conştiinţa că le suportă numai pentru a le birui prin răbdare şi în acest sens avea chiar în firea umană o libertate potenţială faţă de ele, libertate care avea puterea de a fi actualizată, mai ales în baza faptului că era firea ipostasului divin făcut Subiect al firii umane şi ale afectelor ei, dar lucrător în acord cu aspiraţia ei de a birui aceste afecte prin răbdare. Căci dacă nu le-ar fi putut birui şi ea însăşi suportându-le, ci ar fi fost ferită de ele, prin puterea dumnezeirii, n-ar fi devenit cu adevărat stăpână asupra lor, sau mai tare ea însăşi ca ele. Prin aceasta Hristos aduce o împlinire a aspiraţiei firii după biruirea asupra afectelor şi după o libertate actualizată faţă de ele, stări de care ne face parte şi nouă prin alipirea noastră la El ca om şi prin comuniunea cu El.

Această tărie a firii asumate faţă de ele i-a venit chiar din faptul că a fost asumată de El în deplină libertate, întărind prin aceasta şi libertatea în ea; dar i-a venit şi din faptul că Şi-a format-o într-o Fecioară care a rezistat în tot timpul – desigur şi cu ajutorul Lui dinainte de întrupare – păcatelor personale, sau a stăruit tot timpul în legătură cu El. Ridicarea ei la acest nivel spiritual s-a datorat şi pregătirii ei din partea Lui, dar şi efortului ei. În acest sens, „plinirea vremii" s-a realizat şi prin ea, sau de

Dumnezeu cu împreuna ei lucrare. Părinţii Bisericii socotesc că ea a fost înălţată nu numai la culmea umanităţii, ci şi a cetelor îngereşti, adică a întregii creaţii. Teofan al Niceii spune: „Cum nu s-ar numi mai presus de toţi îngerii, cea lăudată de noi ca podoaba îngerilor..., cea care a adus zidirii întregi nu numai cuvinte şi vreun sfat dumnezeiesc, cum au adus îngerii şi proorocii, ci pe Însuşi Cuvântul ipostatic Cel unic şi Unul Născut al lui Dumnezeu, care rămâne în veci, pe Cuvântul cel bun pe care L-a scos din Sine inima părintească de veacuri, rodul, fătul şi pecetea Marii Minţi... pe care L-a dat în chip nematerial îngerului şi aducătorului Lui, adică Prea Sfintei Fecioare, dar S-a îngroşat în Aceasta şi a luat formă în trupul din ea asemenea unui glas articulat în organele vocale şi prin ea s-a vestit ca orice sunet şi s-a făcut văzut întregii zidiri şi a arătat nu vreun chip parţial al lui Dumnezeu, potrivit pentru vreo generaţie, ci... capătul din urmă pentru care s-au întemeiat toate“ (*Op. cit.*, cap. VI).

Dar la împlinirea întrupării Fiului lui Dumnezeu, printr-o supremă întâlnire şi conlucrare a Maicii cu Fiul ei, a participat şi Duhul Sfânt. Căci tot ce se face de Dumnezeu în creaţiune, se face de El ca Treime căreia îi este proprie iubirea, adică de Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, sau cu „suflarea“ Acestuia. Dacă Fiul şi Cuvântul constituie modelul ontologic al creaturilor care îşi au existenţa prin El de la Tatăl, Duhul e viaţa lor.

Această conlucrare îşi pune pecetea mai vădită în crearea făpturilor conştiente umane. *Geneza* ne spune că Dumnezeu luând prin Cuvântul ţărână din pământ a creat trupul lui Adam, iar „suflând în faţa lui suflare de viaţă (prin Duhul) s-a făcut omul cu suflet viu“ (III, 7). Acestea nu sunt două acte succesive, ci simultane. Ele arată cum persoana creată vine la existenţă prin toate Persoanele divine. Iar simultaneitatea se vede mai clar în aducerea Evei la existenţă din trup şi suflet deodată, din Adam. Forma primită de trupul lui Adam şi al Evei nu există anterior sufletului. Ci prin însuşi sufletul suflat prin Duhul, trupul ia forma lui. În însăşi forma trupului se arată prezenţa lucrătoare a sufletului în El. Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi nu-şi aduc lucrarea lor în mod separat, ci deodată, căci omul ca persoană e opera iubirii Sfintei Treimi. Urmaşii lui Adam după cădere sunt şi ei creaturi ale lucrării simultane a Tatălui prin Cuvântul şi Duhul. Dar sufletul ca suflare a Duhului în momentul conceperii lor e slăbit de păcat, ca urmare a slăbirii legăturii cu Dumnezeu. Totuşi, ceea ce se ia din părinţi, ia forma persoanei unice prin suflarea Duhului în momentul conceperii ei, din „pământul“ părinţilor.

În cazul Fecioarei, „pământul“ e trupul ei refăcut în curăţie, deci profund înduhovnicit prin penetrarea lui de Duhul Sfânt. Ea e „ţarina mănoasă“ (Acatistul Bunei Vestiri, *condac* 3); „brazda în care creşte mulţimea milelor“ (*Icos* 3). E ţarina redevenită roditoare prin puterea lucrătoare a Duhului Sfânt, de viaţă făcător în ea.

Rodnicia firii umane se reface în ea prin lucrarea Duhului Sfânt, fără să fie necesară sămânţa bărbatului, cum n-a fost necesară femeia la scoaterea Evei din Adam, sau cum la început Cuvântul a adus la existenţă pe Adam şi Eva, ca două chipuri distincte ale Lui, prin conlucrarea Duhului ce le-a dat viaţă. Aceasta se face şi la noua creaţie a omului, când Cuvântul începe să ia din Fecioară chipul lui uman, iar Duhul îi insuflă simultan sufletul viu, contribuind la conceperea Fiului ca om. Dar acum umanul nu e conceput şi format ca un ipostas de sine, ci în ipostasul Cuvântului. Simion Metafrastul afirmă în general, urmând

Evangheliei Sf. Luca (III, 5), lucrarea comună a celor trei Persoane dumnezeieşti la conceperea Fiului ca om, spunând: „Doamne, cela ce singur eşti curat şi fără stricăciune, care pentru negrăita milostivire a iubirii Tale de oameni *ai luat firea noastră* din curatul şi feciorelnicul sânge al *Celei ce Te-a născut pe Tine mai presus de fire, cu venirea dumnezeiescului Duh* şi cu bunăvoirea Tatălui" (*Rugăciunea 3 înainte de Sf. Împărtăşanie*).

Sf. Maxim Mărturisitorul confirmă cele spuse de noi în rândurile de mai sus. Dar el pune într-o dependenţă de conceperea Domnului ca om fără voluptate din Fecioara, biruirea morţii. Fără naşterea din Fecioara, Hristos n-ar fi biruit moartea. Ea n-ar fi fost o naştere liberă a unui om capabil să fie mai tare decât toate cele mai tari ca omul. „Căci Cel ce din cauza facerii primului Adam a primit să se facă om şi nu a refuzat să se nască din pricina căderii lui, a acceptat facerea ca pogorământ, iar naşterea ca golire (*kenoză*), în favoarea celui osândit. Facerea l-a adus la identitatea cu omul de la început, prin suflarea de viaţă făcătoare, din care luând «după chipul» ca om (prin Duhul, *n.n.*), a păstrat libertatea nevândută şi nepăcătuirea nepătată; iar prin naştere a îmbrăcat la întrupare asemănarea cu omul stricăciunii, întrucât a luat chip de rob, a pătimit ca un vinovat Cel ce era fără păcat, ca să se supună cu voia aceloraşi afecte (patimi) naturale ca şi noi, afară de păcat... purtând în Sine prin laturile amândurora pe primul Adam nemicşorat. Căci acceptând, prin legea pogorământului, facerea lui Adam dinainte de cădere şi deci luând la plăsmuirea (la conceperea) Sa prin insuflare ca ceva natural nepăcătoşenia, nu a luat totuşi şi nestricăciunea. Iar din naşterea sub osândă de după cădere, luând prin golirea de slavă (prin *kenoză*) de bunăvoie, ca ceva natural, caracterul pătimitor (afectele), nu a luat şi păcătoşenia. Şi astfel se face un nou Adam, primind aceeaşi facere afară de păcat şi suportând aceeaşi naştere unită cu pătimirea. Căci unindu-le pe amândouă prin comunicarea reciprocă, le-a tămăduit cu putere pe una cu alta prin absenţa consecinţei ultime a fiecăreia. Celei dintâi şi cinstite i-a făcut-o tămăduitoare şi înnoitoare pe cea de a doua şi umilită, iar celei de a doua i-a făcut-o susţinătoare şi tămăduitoare pe cea dintâi. Aceste ultime consecinţe (a facerii, nestricăciunea, a naşterii, păcătoşenia), neprimindu-le Mântuitorul... dar primind cele ce sunt din pricina lor, a făcut naşterea salvatoare a facerii, reînnoind prin pătimirea ce ţine de ea, în chip minunat, nestricăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoare a naşterii, sfinţind prin nepăcătoşenia ei naşterea supusă pătimirii. Astfel, facerea a salvat cu totul rânduiala firii prin creare... şi a salvat cu totul naşterea căreia îi era supusă firea din pricina păcatului, ca să nu se mai producă prin curgerea seminţei, ca la celelalte vieţuitoare de pe pământ" (*Ambigua*, cap. 108, trad. rom. p. 270-271).

Mai clar vorbeşte Sf. Maxim Mărturisitorul despre biruirea morţii de către Hristos în toţi fraţii Săi după umanitate, prin naşterea Sa din Fecioară, în următoarele: „Domnul, făcându-Se om şi dând o altă obârşie firii, pentru o a doua naştere din Duhul Sfânt, şi primind moartea atotcuvenită din durere, a lui Adam, devenită în El atotnecuvenită, întrucât nu-şi avea ca obârşie a naşterii Sale plăcerea atotnecuvenită de pe urma neascultării protopărintelui, a adus desfiinţarea ambelor consecinţe finale: a obârşiei şi sfârşitului făpturii omeneşti după modul lui Adam, ca unele ce nu au fost date de la început de Dumnezeu.

Şi aşa a făcut pe toţi cei renăscuţi din El duhovniceşte, liberi de vina ce apăsa asupra lor. Drept urmare aceştia nu mai au de la Adam plăcerea naşterii, dar păstrează din pricina lui Adam durerea care lucrează în ei moartea, nu ca o datorie pentru păcat, ci ca mijloc împotriva păcatului... Iar când moartea nu mai are plăcerea ca mamă care o naşte şi pe care trebuie să o pedepsească, se face în chip vădit pricina vieţii veşnice. Astfel, precum viaţa lui Adam din plăcere s-a făcut maica morţii şi a stricăciunii, la fel moartea Domnului pentru Adam (căci El era liber de plăcerea lui Adam), se face născătoarea vieţii veşnice". „Căci nu era cu putinţă ca în Cel ce nu şi-a luat naşterea din plăcere să fie moartea osândă a firii. Drept aceea în El moartea şi-a avut rostul să desfiinţeze păcatul protopărintelui din pricina căruia stăpânea peste toată firea frica morţii. Căci dacă în Adam moartea a fost osândă a firii, întrucât aceasta şi-a luat ca obârşie a naşterii ei plăcerea, pe drept cuvânt moartea în Hristos a devenit osândă a păcatului, firea recăpătând din nou în Hristos o obârşie liberă de păcat.

Astfel, precum în Adam păcatul din plăcere a osândit firea la stricăciune prin moarte şi cât a stăpânit el a fost vremea în care firea era osândită la moarte pentru păcat, tot aşa în Hristos a fost cu dreptate ca firea să osândească păcatul prin moarte şi să fie vremea în care să înceapă a fi osândit păcatul la moarte, pentru dreptatea dobândită de fire, care a lepădat în Hristos cu totul naşterea din plăcere, prin care se întinsese peste toţi cu necesitate osânda morţii ca datorie... Căci cel ce suferă moartea ca osândă a firii de pe urma păcatului, o suferă după dreptate, dar cel ce nu o suferă de pe urma păcatului, primeşte de bună voie moartea adusă în lume de păcat, spre desfiinţarea păcatului, dăruind-o mai degrabă din iconomie ca pe un har spre osânda păcatului" (*Răsp. către Talasie*, 61, *Filoc. rom. III*, p. 339-340).

Sf. Maxim Mărturisitorul ne pune astfel în evidenţă amploarea şi adâncimea însemnătăţii naşterii Fiului lui Dumnezeu din Fecioara pentru mântuirea oamenilor. El acceptă prin aceasta crearea şi naşterea, refăcându-le şi valorificându-le pe amândouă. El se creează pe Sine însuşi ca om, dar se şi naşte. El înlătură astfel stricăciunea şi moartea adusă fiinţei umane create de Dumnezeu, prin păcat, dar şi patima legată de ea prin naştere. El cinsteşte şi restabileşte creatura primind această calitate, dar se creează El însuşi pe Sine ca om. Nu se fereşte nici de naşterea ca om, dar se naşte El însuşi din Fecioară, cinstind-o şi pe aceasta, restabilită în curăţie. El cinsteşte creatura (şi prin aceasta actul Său de creare), ridicând-o la nivelul Său fără să o schimbe, întrucât a primit El însuşi calitatea de creatură, dar se creează El însuşi pe Sine. Nu se fereşte nici de naşterea din om, dar se naşte El însuşi; nu e născut fără voia Lui, deşi primeşte şi o colaborare a creaturii la naşterea sa. Pe amândouă le face oarecum acte comune ale Sale şi ale creaturii, ca să aibă în comun cu creatura ambele rezultate ale acestor forme ale obârşiei umanului. Prin aceasta le reface pe amândouă. Şi le face o punte veşnică între Dumnezeu şi creatură, fără să micşoreze pe nici una.

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om din Fecioară, scoate conceperea din robia voluptăţii, aducând în ea puterea creatoare, făcându-Se un nou Adam, sau un nou început curat al umanităţii, deşi născut dintr-o persoană umană, în solidaritate cu oamenii. Naşterea Cuvântului ca om şi naşterea spirituală

a celorlalţi oameni la Botez, prin lucrarea lui Dumnezeu, care aduce şi actul creator al Lui în ea, nu e însoţită de un libido înrobitor, ci e un act de tărie curată a libertăţii. E şi în aceasta o plăcere, dar o plăcere spirituală. Oamenii devin slabi spiritual, sau mai puţin oameni prin naşterea din plăcerea trupească sau prin plăcerile voluptoase din cursul vieţii, ce-i stăpânesc în urma conceperii din voluptate. Şi această slăbire a spiritului asupra trupului a adus moartea acestuia şi frica de ea. Acestea au fost biruite prin tăria spirituală pe care o imprimă umanului Fiul lui Dumnezeu, născându-Se ca om din Fecioară, datorită şi puterii creatoare a Duhului pusă în ea şi în umanul său, tărie comunicată prin Botez şi celorlalţi oameni care se alipesc Lui prin credinţă. Căci această tărie a dat-o Fiul lui Dumnezeu născându-Se ca om din Fecioară nu numai chipului Său uman, ci şi Fecioarei în mod deosebit prin Duhul Său cel Sfânt, refăcând în ea rodnicia firii umane, prin întărirea duhului ei asupra slăbiciunii fiinţei umane, arătată în pornirea spre voluptatea conceperii din unirea trupească între bărbat şi femeie. Asupra Fecioarei a suflat Duhul de viaţă făcător din Hristos, care şi-a format prin acelaşi Duh din ea firea Sa umană. Fecioara a experiat acest eveniment şi creşterea firii umane a Cuvântului în ea nu printr-o trăire pur simţuală, ci printr-una spiritualizată şi curată. Căci ea e introdusă în Sfânta Sfintelor spirituală, în care nu au intrare femeile care experiază evenimentul conceperii şi formării unei persoane noi în mod biologic-senzitiv. Sau ea a fost făcută adevărata şi originara Sfânta Sfintelor neatinsă şi nestrăbătută de nici un păcat, „unde primeşte pe adevăratul Arhiereu“ (Teofan al Niceii, *Op. cit.*, cap XIII).

Duhul Sfânt o curăţeşte deplin (chiar de păcatul strămoşesc) când începe să se formeze în Ea chipul Prototipului şi însoţeşte această formare în curăţie şi în iubire totală pentru şi către Cel ce se formează ca om în Ea, plin de iubire faţă de Ea şi pentru toţi oamenii. Ea e prin aceasta ca un templu viu şi însufleţit al Cuvântului şi Fiului, care îşi trăieşte şi ca om toată iubirea de Fiu faţă de Tatăl, dar şi iubirea Tatălui faţă de El ca om şi prin El faţă de toţi oamenii şi în primul rând faţă de Maica Lui. Ea e negrăit de unită cu El, participând într-un fel prin simţire spiritualizată la intenţia Lui mântuitoare, iar după naştere la toate actele Lui mântuitoare, în aşa măsură încât Părinţii Bisericii au numit-o şi altar al jertfei Lui, sau oglindă în care primesc un fel de alt chip toate simţirile şi faptele Lui de oameni iubitoare. Căci de nimeni nu e însoţit cineva în gândurile şi simţirile Lui de bucurie, de durere, pentru alţii, ca de mama lui. Şi nu ştim cum ne-ar arăta Fiul Ei iubirea lui de oameni, dacă n-ar arăta-o mai întâi şi într-un grad deosebit de afectuos faţă de Maica Lui, care şi Ea îl iubeşte mai mult ca toţi.

Dacă Iisus Hristos nu s-ar fi născut din Fecioara, n-ar fi şi Dumnezeu, ci simplu om. Dar în acest caz n-ar fi învins moartea şi n-am fi mântuiţi. Cei ce neagă naşterea lui Hristos din Fecioara, neagă mântuirea.

5. Iisus Hristos, Dumnezeu Creator şi Ipostas al umanităţii create

„Arătat-a făptură minunată, arătându-se nouă, Făcătorul“ (*Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos*, Icos 7).
„Şi Cuvântul trup s-a făcut“ (*Ioan* II, 14).

Dacă lumea n-ar fi creată din nimic, ci ar fi ultima realitate, sau produsă dintr-o oarecare substanţă eternă, n-ar putea fi mântuită de insuficienţele ei. Căci numai un Dumnezeu transcendent ei prin fiinţă şi atotputernic faţă de ea o poate mântui. Numai un Dumnezeu care a şi creat-o din nimic, o poate şi mântui. Pentru aceasta, Iisus Hristos nu e Mântuitorul ei, decât dacă e şi Creatorul ei. Dar se face Mântuitorul ei, unind umanitatea creată de El cu dumnezeirea Sa, făcând-o parte a Persoanei Sale şi legând-o prin aceasta indisolubil şi în cea mai deplină intimitate cu Sine. Numai un Dumnezeu Creator poate da omului plenitudinea şi veşnicia vieţii Sale, scăpând-o de orice insuficienţă şi perisabilitate.

Iar creaţiunea avea numai în calitate de operă exclusivă a lui Dumnezeu, aşadar din nimic, putinţa de a se bucura de viaţa plenară a lui Dumnezeu şi de veşnicia Lui, dacă ar fi persistat în legătură cu El. Dar ea a putut să şi rupă legătura cu El, prin libertatea ce i s-a dat. De aceea, a trebuit ca Dumnezeu să facă firea omenească, inclusiv voinţa ei, parte a ipostasului Său, pentru ca această voinţă, devenind a lui Dumnezeu însuşi, să nu mai cadă din legătura cu El. Şi a putut face aceasta numai pentru că e Creatorul ei. Aceasta l-a făcut pe Sf. Maxim Mărturisitorul să apere voinţa omenească a firii asumate în ipostasul Cuvântului întrupat.

Aceasta a dat nu numai firii umane putinţa de a fi scăpată de insuficienţele ei şi de moarte, ci şi voinţei ce ţine de ea putinţa de a lucra în acord cu voia lui Dumnezeu, pentru mântuirea oamenilor. Căci unitatea firii din oameni implică şi unitatea voinţei acestei firi, fără să-i anuleze ca persoane, uşurând prin comunicarea lui Hristos cu ei, după fiinţa omenească, acordul voinţei lor cu a Lui.

Şi numai o lume creată din nimic de un Dumnezeu liber îi poate da şi acesteia libertate şi prin aceasta ea poate deveni din bună şi rea, sau poate spori în bunătate sau se abate în răutate, după cum rămâne în mod liber în legătură cu Dumnezeu, sau se lasă readusă de El la bine, după căderea ei din legătura cu Dumnezeu. O lume emanată dintr-o ultimă esenţă, sau organizată într-o substanţă de un demiurg îngustat de ea în puterea lui, nu poate fi scăpată de insuficienţele ce ţin indisolubil de acea substanţă. Ba într-o astfel de lume nu există deosebire între bine şi rău, o dată ce toate insuficienţele îi vin din acea esenţă. În acest caz, toată vorbirea omenească despre bine şi rău, despre virtuţi şi răutăţi, toate îndemnurile şi năzuinţele spre bine sunt o amăgire. În acest caz, toată vorbirea omenească despre bine şi rău este o vastă minciună, o invenţie înşelătoare fără rost, care de aceea naşte întrebarea de ce există? Ce forţă împinge omenirea la această autoînşelare a ei?

Numai o lume înţeleasă ca creaţiune a lui Dumnezeu, degradată printr-o cădere liberă din legătura cu El, avea nevoie de o re-creare şi poate fi re-creată

de Creatorul ei atotputernic. Astfel rămâne închisă în insuficienţele ei şi în moartea care se opune aspiraţiei spre veşnicie a oamenilor. Numai că o astfel de lume avea nevoie de o nouă creare a omului, în a cărui veşnică împlinire stă sensul creaţiei, fiind chipul lui Dumnezeu. Altfel, trebuie să ne resemnăm cu o viaţă cu insuficienţele ce le manifestă şi cu lipsa ei de sens. O viaţă conştientă, adusă la existenţă numai pentru a-şi da seama că e spre moarte, ar supune celui mai crunt nonsens o astfel de fiinţă conştientă. Astfel, numai Hristos ca Dumnezeu făcut om din iubire pentru oameni, pentru a-i scăpa de moarte, dă sensul după care se cere omul, ca singura fiinţă conştientă de sens şi căutătoare a lui.

Dar tocmai de aceea, noua creaţie nu trebuie să anuleze pe cea veche, sau pe omul creat ca fiinţă conştientă, căzută în moarte. Trebuia deci ca Omul nou, pârgă a omenirii înnoite, pe de o parte să se nască din cel existent, pe de alta să fie îmbinată naşterea Lui cu actul unei noi creaţii a lui; să unească existenţa prin naştere cu crearea din nou, care o putea reface pe aceea. Aceasta a realizat-o Cuvântul făcut om, folosind din nou puterea să unească cu existenţa prin naştere ceea ce o putea reface pe ea. Aceasta o putea face Cuvântul făcut om, folosind din nou puterea Sa creatoare.

De altfel, o anumită lucrare creatoare a Cuvântului nu lipseşte nici din naşterea obişnuită a oamenilor. Căci El a dat oamenilor puterea să aducă alţi oameni la existenţă şi El pune în fiecare persoană ce se naşte un suflet unic, cu o responsabilitate deosebită în faţa lui Dumnezeu pentru el şi pentru alţii.

Dar întrucât în această lucrare a lui Dumnezeu în naşterea oamenilor obişnuiţi se amestecă patima omenească şi oamenii nu erau prea conştienţi că îşi datorează venirea la existenţă lui Dumnezeu, trăgând toate consecinţele din aceasta, Dumnezeu pune un început nou omenirii, printr-o lucrare intensificată şi de aceea evidentă a puterii Sale creatoare în naşterea Omului nou, curăţind chiar prin aceasta naşterea, mai bine zis conceperea Lui, de amestecarea în ea a pasiunii voluptăţii.

Însă nu era suficient ca Dumnezeu să facă un om înnoit numai ca persoană de sine, ca să înceapă o omenire înnoită. Nici să-i facă pe toţi noi ca persoane de sine. Căci aceştia puteau cădea din nou din legătura cu Dumnezeu, ca şi oamenii primei creaţii. De aceea, Dumnezeu nu numai că a creat pe om sau pe oameni din nou, ci S-a creat şi născut pe Sine însuşi ca unul din urmaşii lui Adam, dar fără să înceteze să rămână şi Dumnezeu. Numai pentru că, îmbinând crearea cu naşterea S-a făcut Dumnezeu pe Sine însuşi om, a putut să le vindece una prin alta. Am văzut explicarea ce o dă Sf. Maxim Mărturisitorul acestei îmbinări. Dacă ar fi adus la existenţă prin acestea un om, acesta ar fi putut cădea iarăşi, ca Adam, întinând din nou facerea prin naşterea din voluptate şi naşterea printr-o cădere în păcat a celui făcut.

A fost suprema cinstire şi înălţare pe care a adus-o Dumnezeu omului, făcându-Se El însuşi om şi Frate cu omul. Şi a fost singurul mod de a curăţi prin facere, naşterea omului devenită pătimaşă şi de a face cu putinţă readucerea rodului facerii la nestricăciune şi nepăcătoşenia definitivă pentru umanitatea luată în Sine, iar existenţei celorlalţi de a le da putinţa ajungerii la libertatea de păcat şi la nestricăciunea veşnică.

A fost suprema cinste şi înălţare pentru om, că S-a făcut om însuşi Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta S-a făcut însuşi Fiul lui Dumnezeu partener de dialog cu orice om, putându-i uni pe toţi cu Sine şi în mod mai adânc între noi. Noi ne dăm seama de minunatele şi nesfârşitele posibilităţi puse de Logosul dumnezeiesc în om, culminând în posibilitatea de a Se face El însuşi om sau de a fi umanul parte a ipostasului dumnezeiesc. Dacă Logosul dumnezeiesc s-ar fi făcut om simplu, fără să rămână şi Dumnezeu, printr-o simplă desfăşurare a esenţei sale, aceasta n-ar fi arătat aceeaşi uriaşă cinstire acordată de Dumnezeu omului. Căci acest dumnezeu, devenind exclusiv om, n-ar fi fost dumnezeu adevărat, ci una în esenţă cu omul, supus unei legi a desfăşurării prin care ar fi ajuns om, neputincios de a scăpa pe om de păcat şi moarte. Şi n-ar fi arătat nici uimitoarea asemănare a umanului cu Dumnezeu, rămânând însă umanul uman, iar Dumnezeu, Dumnezeu. El ridică umanul la libertatea deplină a voii, care, deşi e a firii umane, e folosită de ipostasul divin devenit şi ipostas al umanului. Creându-Se şi născându-Se ca om, nu face umanul ce şi-l creează şi şi-l dă prin naştere din Fecioara, rob fără de voie, ci se face El însuşi rob cu voia (*Filip* II, 7), rob al Său, căci Fiul lui Dumnezeu însuşi este purtătorul şi Subiectul umanului pe care şi-l asumă. La o mai înaltă libertate ca aceasta, care nu refuză să fie rob de bună voie al celor prin care se poate înălţa prin eforturi proprii, nu poate aspira omul.

Libertatea Lui o scoate în relief Sf. Maxim Mărturisitorul şi prin declaraţia repetată că El îşi „asumă“ firea umană, că aceasta nu i se impune fără voie. Dar asumând umanul ca al Său, sau făcându-Se prin aceasta El însuşi om, nefiind făcut, El nu poate fi decât omul absolut liber, căci chiar afectele ireproşabile ale firii de după cădere, le acceptă de bună voie şi de aceea le poate şi birui.

De aceea, El acceptă şi naşterea din femeie, ca mod al înomenirii Sale: dar o naştere în care îşi arată libertatea Sa. Naşterea Sa ca om se uneşte cu autofacerea Sa, înnoind-o pe una cu cealaltă. El nu se autocreează ca un om despărţit de ceilalţi. Ci acceptă să se facă om în unitatea de fiinţă cu ceilalţi prin naştere, dar ca om înnoit printr-o naştere înnoită prin creare. De altfel, chiar numai creat, Adam n-a fost închis de ceilalţi, fiind făcut pentru comuniunea de fiinţă cu ceilalţi.

Dar omul nu e închis nici în unitatea de natură sau de specie cu ceilalţi oameni. El nu e, asemenea animalelor şi plantelor, lipsit de o deschidere spre cele de dincolo de lumea aceasta. Aceasta o arată şi prin modul cum e adus la existenţă Adam. El a fost adus la existenţă nu prin legile speciei sale, ci prin Dumnezeu. Şi Eva la fel. Aceasta arată că, în general, nu ţine de om să fie adus la existenţă nici exclusiv prin legile speciei de după cădere. Ţine de el să fie doar într-o unitate de natură cu ceilalţi oameni. Şi Iisus s-a încadrat şi El prin naştere în unitatea de natură cu ceilalţi oameni. Dar cu mult mai mult decât ei, nu s-a închis exclusiv în specia umană. Căci El n-a avut numai natura omenească adevărată. Ci avea şi natura divină purtată de ipostasul Lui preexistent.

În acest sens trebuie înţeleasă şi afirmarea Părinţilor (în special Sf. Maxim Mărturisitorul) că Cuvântul „şi-a luat“ („asumat“) firea omenească. El „şi-a luat“ firea omenească adevărată prin naştere, adică din natura celorlalţi oameni. Nu I s-a impus. În „luarea“ ei de către El din Fecioară s-a îmbinat „crearea“ cu naşterea. S-a făcut om în mod liber prin Sine însuşi, dar şi în legătură cu

umanitatea existentă, nu creând o fire umană din nou, despărţită de a celorlalţi oameni. A intrat liber în unitatea de fire cu oamenii. Prin aceasta a re-creat firea existentă, fapt repercutat asupra tuturor oamenilor. Aceasta nu înseamnă numai o preţuire a firii omeneşti în ea însăşi, ci a persoanelor umane reale în care ea se realizează. El preţuieşte prin naştere pe Maica Sa ca persoană, dar şi pe ceilalţi oameni în care firea omenească se realizează asemenea ei şi din care a provenit Ea. Iar aceasta înseamnă iubirea Lui faţă de oamenii în care s-a realizat şi se realizează firea omenească creată la început. Înseamnă o iubire cum nu o are nici un om, care e făcut om fără să fie întrebat. În libertatea cu care „se face" om, nu e făcut, se arată nu numai puterea Lui asupra firii noastre, ci şi iubirea Lui, ca a nici unui om obişnuit faţă de noi.

Dar aceasta înseamnă şi o capacitate a firii noastre, aşa cum a fost creată de El la început, de a fi făcută fire a ipostasului Său divin, chiar după ce a ajuns în păcat. Arată nu numai putinţa ce i s-a dat de a fi vindecată, ci şi capacitatea de a fi făcută parte a Persoanei Cuvântului, de a fi mediu al manifestării Persoanei dumnezeieşti. Ea-I devine proprie asemenea firii Lui divine. Creatul, fiind creat al Lui, poate să-I fie un mediu de manifestare a Lui ca Persoană, cum Îi este şi firea divină, deşi în alt mod. Înseamnă că ipostasul divin are în Sine şi putinţa virtuală de a se manifesta în formă omenească, ca persoanele umane, şi acest mod şi-L actualizează ca mod al Persoanei proprii, prin asumarea umanului din firea oamenilor în unire cu firea divină necreată. Sau înseamnă că firea omenească a fost creată într-o anumită conformitate cu firea Lui divină, sau înzestrată cu capacitatea de a se uni cu ea în unitatea unei Persoane, întrucât a primit existenţa de la acea Persoană şi poate fi făcută părtaşă la veşnicia Aceleia. Nu s-ar fi putut întâmpla aceasta cu firea unor specii necuvântătoare şi necugetătoare.

De fapt, prin înţelegere, firea umană este deschisă planului superior celui material, iar prin cuvânt se arată capabilă de a primi şi transmite sensuri din planuri spirituale niciodată închise. Dar aceasta înseamnă iarăşi că însăşi firea dumnezeiască, adică firea spirituală supremă şi nemărginită în bogăţia ei, nu e închisă într-o transcendenţă incomunicabilă şi total neasemănătoare cu cea omenească. Iar cea omenească nu e total incomunicabilă cu aceea. Desigur, faptul că „asumarea" firii umane de către Cuvântul nu se face pe calea generală, arată şi realizarea acestui fapt într-un mod mai presus de fire. Dar chiar acest mod mai presus de fire n-ar fi posibil, dacă n-ar exista o bază naturală pentru el. Firea necuvântătoare sau vegetală n-ar putea fi „asumată" pe cale supranaturală de Cuvântul, rămânând în el fire necuvântătoare, nedeschisă Lui prin cugetare.

„Asumarea" firii umane nu se face de firea dumnezeiască, ci de un ipostas al ei. Deci nu e o mişcare între naturi. Aceasta le-ar duce la contopire. Firile nu există decât în persoane. Deci firea care asumă, sau cea dumnezeiască, asumă pentru că e în Persoană. Dar cea omenească asumată nu există mai dinainte în persoană sau în afară de persoană. Ea ia existenţă în Persoana firii care o asumă, ceea ce o face să înceapă a exista tot în Persoană, dar într-o Persoană existentă a altei firi. Dar aceasta nu înseamnă că ea e pur pasivă în actul asumării. Ea e asumată ca fire înzestrată cu voinţă. Dar voinţa ei se pune de la începutul asumării ei la dispoziţia ipostasului care o asumă, lăsându-se asumată. Dar şi ipostasul care o asumă, întrucât se face ipostasul

ei, ţine seama şi de voia umanului asumat, dar a voii lui naturale, care vrea ceea ce vrea şi Creatorul ei, nu contra Lui.

Această voie a firii umane se arată în bucuria de slujire lui Dumnezeu, spre fericirea ei. Firea omenească are în întregimea ei tendinţa spre comunicare desăvârşită şi fără sfârşit, adică în ultima analiză cu Dumnezeu, ceea ce se arată şi în comuniunea de nesaturată bunătate cu semenii. Căci comunicarea adevărată între firea omenească şi cea dumnezeiască şi între persoanele firii umane, nu se face numai prin voinţa de înţelegere. Acesteia îi rămâne închisă adâncimea tainei divine şi a persoanei semenului, mai ales, când se produce o despărţire prin opoziţie sau prin prea mare grijă de afirmare proprie. În acest caz, Dumnezeu devine închis în mod rapid. Comunicarea adevărată are loc prin bunătatea în care se activează în mod real înţelegerea şi libertatea. Pe măsură ce omul înaintează în bunătatea faţă de semeni, înaintează în înţelegerea şi simţirea prezenţei lui Dumnezeu, ca temelie a persoanelor faţă de care îşi manifestă şi care îi manifestă bunătatea. În bunătate se trăieşte cel mai evident şi mai simţit bucuria relaţiei interpersonale, bucuria de existenţa proprie şi a celuilalt. Bucuria în sporirea ei fără sfârşit duce spre izvorul personal, mai bine-zis interpersonal suprem al bunătăţii. Dumnezeu n-a creat lumea ca să rămână despărţit de ea şi tot de aceea ea nu e identică cu El. Existenţa e dovada pentru noi, ca fiinţe conştiente, a bunătăţii Lui, ca existenţă personală nemărginită, deosebită de noi. Şi Dumnezeu nu poate fi decât bun. Iar existenţa nu poate fi fără bunătate, şi anume fără o bunătate supremă şi fără sfârşit, adică fără Dumnezeu.

Transcendenţa divină constă doar în faptul că ea nu dobândeşte bunătatea treptat, din altă parte, ci o are în Sine din eternitate. Încolo, ea e comunicabilă oamenilor, făcuţi pentru a se împărtăşi de ea tot mai mult prin dreapta înţelegere şi libertate.

La activitatea deplină a acestei capacităţi a fost ridicată firea umană în Hristos. Ea poate primi în mod culminant bunătatea dumnezeiască şi o poate comunica mai mult decât orice om, sporind în mod maxim dorinţa şi capacitatea ei de comuniune şi comunicare. De aceea El a fost ca nici un alt om, „omul pentru oameni". „Pentru noi oamenii" S-a făcut El om din proprie voinţă şi iubire, nu a fost făcut, sau nu S-a făcut pentru Sine, nici n-a devenit om pentru Sine, cum vreau să devină şi devin în parte oamenii, deşi nu s-au făcut oameni din proprie voinţă. Paradoxul lui Hristos e că El se face om prin voinţa Sa, dar totuşi nu se face pentru Sine, ci pentru noi, în veci pentru noi; paradoxul omului obişnuit e că el e făcut om fără voia lui, dar devine unul mai mult, altul mai puţin, om pentru el. Numai în Hristos, printr-o a doua naştere, pe care omul obişnuit o primeşte şi cu voia lui, devine într-o măsură mai accentuată om pentru alţii, pentru că devine om pentru Dumnezeu, ceea ce îl face şi om cu adevărat pentru sine, într-un sens care nu exclude calitatea lui de om pentru alţii şi pentru Dumnezeu. Membrele paradoxului lui Hristos sunt unite prin libertate, ale omului obişnuit, în parte prin libertate.

În acest scop şi mod S-a făcut Fiul lui Dumnezeu om, sau a asumat Fiul lui Dumnezeu firea noastră exclusiv „pentru noi oamenii". Şi se înţelege, „pentru a noastră mântuire" veşnică. Deci S-a făcut om pentru oameni ca să-i scoată din opoziţia faţă de Dumnezeu şi din separaţia faţă de El, devenit din pricina opoziţiei faţă de El

depărtat de ei (în sens etic); iar prin aceasta şi din separaţia între ei. Numai prin aceasta se realizează fiecare om cu adevărat, umplându-se de viaţă.

Redăm, despre îndumnezeirea umanului, un citat al Sf. Maxim Mărturisitorul: „Rodul cel mai desăvârşit al iubirii şi ţinta ultimă spre care tinde lucrarea ei este să facă pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu să fie şi să se arate om. Deci mare bine este iubirea. Este binele cel dintâi şi prin excelenţă între toate bunătăţile, ca una ce uneşte prin sine pe Dumnezeu şi pe oameni în jurul Celui ce o are şi ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să se arate ca om, prin asemănarea deplină a celui îndumnezeit cu El" (*Ep. II către Ioan Cubicularul. Despre iubire*; P. G. 91, 401).

Iar despre înomenirea lui Dumnezeu tot el zice: „Unind cu adevărat în Sine cele pământeşti şi cele cereşti, aduce firea aplecată spre cele materiale a oamenilor, războită de păcat, lui Dumnezeu şi Tatăl, mântuită, împăcată şi îndumnezeită, nu prin identitatea fiinţei, ci prin puterea negrăită a înomenirii, spre a ne face şi pe noi, «părtaşii firii dumnezeieşti» (*II Petru,* I, 4), «prin sfântul lui trup şi sânge»" (*Ep. XII, către Ioan Cubicularul, Expunerea dreptei mărturisiri*; P.G. 91, 468).

Dar aceasta o realizează Fiul lui Dumnezeu printr-o naştere nesupusă total legilor rigide ale firii de după păcat, dintr-o altă persoană omenească. Numai aşa El a putut să scape şi pe oamenii născuţi conform acelor legi, de servituţile lor care îi duceau la moartea veşnică, însuşindu-şi o a doua naştere conformă celei a Lui, prin Duhul Sfânt la Botez.

Calitatea lui Hristos ca om eficient pentru oameni stă şi în faptul că voia Lui omenească era în acord cu voia divină şi deci cu voia naturală a tuturor oamenilor, întrucât nu şi-o afirma, împotriva altora prin egoismul păcătos. Iar acest lucru nu era posibil o dată ce era folosită de ipostasul divin, care voia şi ca om ceea ce e în acord cu voia Lui divină şi de folos tuturor oamenilor. În aceasta constă „îndumnezeirea" ei. Căci voia lui umană a rămas voia firii comune a tuturor oamenilor, fiind folosită în acord cu voia divină şi în favoarea tuturor, aşa cum voiesc în normalitatea firii lor toţi. Sf. Maxim Mărturisitorul spune în privinţa aceasta: „Şi dacă avea voinţa naturală ca om, voia desigur după fiinţă, acelea pe care El ca Dumnezeu, creând-o, le-a sădit în firea Sa în chip natural, ca ţinând de constituţia şi de conţinutul ei. Căci n-a venit ca să strice firea pe care El a făcut-o ca Dumnezeu şi Cuvântul, ci a venit să îndumnezeiască cu totul firea pe care El însuşi a voit, cu bunăvoirea Tatălui şi cu împreună lucrarea Duhului, să o unească cu Sine după ipostas, împreună cu toate însuşirile ce-i aparţin în mod natural, afară de păcat. Deci ca Dumnezeu prin fire a voit cele dumnezeieşti şi părinteşti prin fire. Iar ca om voia iarăşi Acelaşi cele omeneşti... neîmpotrivindu-se nicidecum voii Tatălui. Căci nimic din cele naturale, precum nici însăşi firea, nu se opune vreodată cauzei firii... Iar că nimic natural nu se opune lui Dumnezeu, e vădit din faptul că cele naturale au fost create de Dumnezeu prin facere şi că firea nu are ceva reproşabil prin existenţa ei fiinţială, ci toate sunt supuse vinii pentru abaterile ei" (*Tomul dogmatic trimis diaconului Cosma*; P. G. 91, col. 77-80) „Şi a fost îndumnezeită voinţa Lui omenească, fără să fie anulată, fiind în acord în întregime cu cea dumnezeiască, prin consimţire, fiind mereu mişcată şi întipărită în mod desăvârşit de judecata voii

Tatălui" (*Op. cit.*, col. 80). În mod liber voia şi ca om ceea ce voia Tatăl, adică binele tuturor. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut şi ca om voitor exclusiv al binelui oamenilor, cu deosebirea că dacă în calitatea de Dumnezeu o făcea aceasta fără să sufere cele ale oamenilor, ca om o făcea aceasta însuşindu-şi şi capacitatea de pătimire a lor şi moartea, dar numai pentru ei. Curăţia altruistă a pătimirii Lui pentru oameni i-a dat puterea să învingă prin forţa iubirii pătimirea şi moartea, să le slăbească puterea acelora sau slăbiciunea firii manifestată în ele; şi din puterea Lui iau şi oamenii puterea să le suporte cu efect biruitor. Binele îşi arată biruinţa în suportarea cu tărie a greutăţilor pentru alţii, nu în refuzul de a le suporta. E o suportare care nu e primită din neputinţă, unită cu protestul interior, ci din dragoste liberă.

Omul obişnuit e făcut om şi pentru sine. Căci omul e făcut ca valoare veşnică pentru sine. Dar se realizează ca atare şi el însuşi, suferind cu răbdare greutăţile şi pentru sine şi pentru alţii, uneori moartea, nu numai pentru sine, ci şi pentru alţii, şi prin aceasta crescând spiritual. Dar păcatul face adeseori ca această facere a lui pentru sine să ia un caracter pur egoist, omul nevrând să ştie că această calitate de om pentru sine i se realizează mai degrabă lucrând şi suferind pentru alţii. Prin aceasta, omul îşi însuşeşte în mod pozitiv faptul de a fi făcut nu de sine, ci de Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om exclusiv pentru alţii, reprezintă culmea generozităţii din care se poate întări generozitatea umană pentru slăbirea egoismului. El nu are nevoie să fie om pentru a exista în modul şi gradul suprem. El se face om numai pentru oameni, purtând toate ale omului nu pentru a se realiza pe Sine ca dumnezeu, ci pentru a realiza în Sine culmea omului adevărat, pururea mai presus de oameni, pentru a da oamenilor putere să se înalţe în veci, să aibă un model întăritor mai presus de ei. El se trăieşte chiar prin aceasta şi ca Dumnezeu care S-a făcut om. Poate trăi şi omul, prin faptul că nu s-a făcut el însuşi om, pe Cel ce l-a făcut om, ca mai presus de sine. Dar Dumnezeu nu e identic cu sine, ca în Hristos. Ci îl trăieşte ca dincolo de sine, superior sieşi. Uneori se spune că omul îşi datorează existenţa ca om legilor speciei umane. Dar specia constă din indivizi. Şi dacă fiecare îşi dă seama că nu e de la sine, nici toţi la un loc nu se pot socoti ca origine ultimă a fiecăruia.

De asemenea, omul îşi dă seama că şi natura îşi datorează existenţa raţională nu lui sau ei, ci are o origine superioară comună omului şi ei, raţionalitatea ei răspunzând raţiunii lui.

Luând firea noastră cu totul de bună voie pentru noi, Cuvântul ia toate pătimirile noastre ireproşabile, ca să fie om adevărat şi să întărească omul adevărat în El, biruindu-le prin răbdarea lor, singura cale pe care putem înainta şi noi spre omul tare spiritual, spre omul adevărat. El le-a suferit pe acelea cu voia, dar fără a face prin conştiinţa suportării lor cu voia mai puţin grea pătimirea lor şi răbdarea lor de către El mai uşoară. El suferă frica şi durerile agoniei, folosindu-se de voia omenească. Tocmai prin întreaga răbdare a lor cu voia, îşi supunea voia Sa omenească voii dumnezeieşti, deşi, pe de altă parte avea prin firea omenească şi dorinţa să evite moartea. Era o voie care se învingea pe ea însăşi. Căci în aceasta se arată adevărata voie: în a se învinge pe sine, supunându-se voii lui Dumnezeu. Ea înălţa astfel firea omenească peste fire, dar prin aceasta

însăşi voia firii se înălţa peste ea. Aceasta este îndumnezeirea care nu anulează pe om, prin transcenderea la Dumnezeu, ci îl realizează cu adevărat. Căci omul e făcut aşa de mult, pentru ridicarea sa peste sine, cu viaţa în Dumnezeu, încât numai prin aceasta ajunge om adevărat. Aşa cum biologic omul nu poate trăi decât în aer, la fel nu poate trăi viaţa spirituală decât în Dumnezeu.

Sf. Maxim Mărturisitorul mai afirmă că Dumnezeu Cuvântul s-a făcut el însuşi „sămânţa" umanităţii Sale în Fecioara. Aceasta nu trebuie înţeleasă în sens emanaţionist (ca extindere a fiinţei Sale divine în forma umanităţii), ci numai în sensul că El însuşi era factorul care a pus în mişcare în fiinţa Fecioarei procesul formării umanităţii Sale, ca formă realizată a potenţei celui mai deplin chip al Său (*Filip.* II, 7), deoarece El însuşi S-a făcut ipostasul acestui chip.

Prin aceasta se confirmă şi în cazul întrupării Sale ca om, legea fundamentală care stă la originea oricărui om în lume: legea comuniunii. Singur Adam a fost adus la existenţă numai de Dumnezeu, deşi şi în acest caz factorul creator a fost Dumnezeu Cel în Treime cu sfatul Ei. Orice altă existenţă concretă a umanităţii are la origine o comuniune, adică iubirea. Hristos are la originea formării Sale ca om iubirea de supremă intensitate şi curăţia spirituală între Dumnezeu Cuvântul şi Fecioara, Maica şi Mireasa Lui. Omul e adus pe lume din iubire şi pentru iubire, chiar dacă păcatul a întinat prin voluptatea senzuală, în aducerea omului obişnuit la existenţă, iubirea care-i stă la origine, slăbind-o pe cea spirituală.

Ca să revenim la învăţătura că Hristos S-a făcut om pentru oameni, în deplină libertate, repetăm că El n-avea nevoie pentru Sine să se facă om. În acest caz ar fi fost făcut om de o lege intrinsecă a Lui şi deci n-ar fi fost propriu-zis Dumnezeu şi nici n-ar fi putut să-i mântuiască pe oameni, sau să-i scape de moarte. Ar fi fost una din formele individuale umane în care se realizează esenţa de la baza tuturor. În acest caz, Hristos n-ar fi adus nimic nou în existenţa lumii, ar fi supus legii conform căreia „toate-s vechi şi nouă toate"; toate se nasc ca să moară. Moartea ar avea ultimul cuvânt, viaţa poartă în ea viermele morţii. Şi ce existenţă ar mai fi aceasta?

Numai dacă Hristos e Dumnezeu care S-a făcut om ca să scape pe oameni de moarte şi să le dăruiască viaţa veşnică în El însuşi, avem în acest fapt dovada unui Dumnezeu al iubirii, care dă un preţ nemăsurat fiecărei persoane umane. În acest caz, nu numai Dumnezeu se face om pentru oameni, ci şi fiecare om e făcut om nu numai pentru sine, ci şi pentru ceilalţi. Nici unul nu se poate realiza decât în comuniune cu ceilalţi. Hristos e omul cel mai adevărat, pentru că e omul cel mai mult sau exclusiv pentru alţii, fiindcă e în acelaşi timp Dumnezeu. Nu poate veni pe lume acest Om desăvârşit sau exclusiv pentru alţii, decât pentru că există un Dumnezeu personal al iubirii. Fără un Dumnezeu iubitor nu poate exista om desăvârşit, sau desăvârşirea umană.

Astfel, dacă Dumnezeu cel desăvârşit în iubirea Sa treimică nu are nevoie să se facă om, oamenii au absolută nevoie de comuniune cu El, iar după păcat, chiar venirea uneia din Persoanele treimice ca om în comuniune deplină şi netrecătoare cu ei. Numai aşa se pot mântui de moarte pentru viaţa de veci. De aceea, El nu numai vine ca om în această comuniune netrecătoare cu ei, ci o duce pe aceasta până la capăt, jertfindu-Se pentru ei şi dându-le şi lor puterea

să se jertfească în diferite moduri unii pentru alţii, pentru o victorie deplină asupra egoismului. Numai primită de El ca jertfă, moartea a putut fi învinsă de El în umanul Său, trecându-l la învierea şi viaţa de veci, la viaţa nesfârşită în Dumnezeu. Iar această jertfă deplină pentru oameni e urmarea faptului că El s-a făcut om exclusiv pentru oameni.

6. Unirea celor două firi în ipostasul cel unul al Cuvântului

a. *Unitatea complexă a persoanei umane, cuprinzătoarea întregii creaţii.* Firea omenească nu există în ea însăşi, ci ca ipostas sau persoană. Iar firea, sau natura omului e alcătuită din două substanţe, pe care nu le vedem nici pe ele existând distinct în ele înseşi. Materia până nu e trup, nu poate fi numită una din cele două părţi ale naturii omeneşti, iar sufletul nu începe să existe decât lucrând la organizarea materiei ca trup. Când la moarte, trupul părăseşte sufletul, acesta nu continuă să existe fără să aibă în el întipărite, ca amintiri şi în oarecare fel ca prelungiri ale gândurilor şi simţurilor faptelor săvârşite în timpul vieţii în trup, sau ca urmări ale lor.

Unitatea sufletului şi a materiei devenită trup în persoana omului le imprimă amândurora o pecete într-un fel unică, fără să le contopească. În toate celulele, oricât de mult se deosebesc în compoziţia lor, unitatea originară a persoanei pune o pecete unică. Persoana vie e prezentă aceeaşi în toate celulele, organele, gândurile, simţirile, actele ei. Persoana e unitatea unei complexităţi. În toate e prezentă şi activă aceeaşi persoană întreagă; e prezent ipostasul respectiv întreg în fiecare din componentele sau actele lui. Totul e prezent ca ipostas unitar în fiecare componentă, deşi prin fiecare se împlineşte altă funcţie, care susţine şi promovează întregul. Lucrul acesta l-a descris încă Sf. Ap. Pavel, deşi s-a mulţumit să-l descrie numai în arătarea lui în trup: „Căci precum trupul este unul şi are multe mădulare, iar toate mădularele trupului multe fiind, sunt un trup, aşa şi Hristos... Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? Dar acum sunt multe mădulare, dar un singur trup“ (*I Cor.* XII, 18-19).

Unitatea ipostasului sau a persoanei e o mare taină. Ea nu e numai o stare de sine concretă a firii umane, compusă din două substanţe, ci dă acesteia o unitate şi o unicitate nerepetată, fără să contopească componentele şi funcţiile lor şi fără să uniformizeze persoanele. Ce e această unitate şi unicitate? Rezultă ea din pornirea spre unirea între ele a componentelor ei? Aceasta nu se poate cugeta. Căci nu se poate spune că materia tinde ca atare să devină trup al sufletului. Apoi, componentele ar trebui să aibă, în acest caz, într-o existenţă anterioară separată a lor, o asemenea pornire. Şi de unde ar fi în acest caz ceea ce dă unicitatea persoanei? Ar trebui căutată o altă cauză pentru unicitatea pusă în componentele ce ar preexista separat, mai bine zis în sufletul care ar porni

la organizarea unui trup deplin corespunzător lui. Dar atunci omul n-ar începe să existe din momentul conceperii lui, prin iubirea trupească între părinţi. Unitatea şi componentele ei încep să existe deodată în unicitatea persoanei. Unitatea persoanei în componentele ei şi unicitatea de neînlocuit a fiecăreia arată că trebuie să fie o cauză unitară a persoanelor, care are o privire peste toate, având grijă să nu se repete în aducerea la existenţă a fiecăreia. Ea realizează de la începutul fiecăreia unitatea tainică şi de neînlocuit între componentele ei, folosind ca contribuţie pentru acest început unirea iubitoare între bărbat şi femeie.

Dar faptul că sufletul poate continua să existe şi după despărţirea trupului de el, pe când trupul nu mai poate exista după această despărţire, însă sufletul ce continuă să existe poartă în el tot ce a trăit în trup, arată că sufletul e un fel de temelie formatoare a trupului, neexistând şi neavând motiv să existe înainte de momentul când începe formarea omului ca persoană, prin începutul de formare a trupului. Dar atât sufletul cât şi trupul ce încep să existe deodată au ca temelie ultimă a lor puterea şi intenţia lui Dumnezeu, care voieşte să aducă o persoană nouă, nerepetată, pe lume. Aducerea unei noi persoane la existenţă e opera suflării Sf. Duh, care-i dă existenţă ca unei persoane originale şi în comuniune încă inconştientă cu alte persoane şi cu Dumnezeu treimic, în comuniune iniţială cu părinţii, trăind ei înşişi în momentul conceperii ei o stare de intensă comuniune. Geneza spune că bărbatul şi femeia sunt un „trup". Noua persoană integrală, ia fiinţă din acest „trup" unic al părinţilor, dar numai Dumnezeu Cel în Treime e cauza ultimă a persoanei unice, dar nu poate exista în afara comuniunii, hrănită din comuniunea Sfintei Treimi, aflându-şi viaţa adevărată numai în comuniunea cu altul, care nu poate fi în afara comuniunii cu suprema comuniune. Fiecare om e prin creare de la Tatăl, din care ia putere naşterea din părinţi, primeşte pecetea luminii raţionale, prin care se ştie avându-şi originea de la Dumnezeu, ca Tată creator, de la Fiul, şi suflarea vieţii în comuniune fericită de la Duhul Sfânt.

Sf. Maxim Mărturisitorul, urmând Sf. Grigorie de Nyssa, socoteşte că conceperea unei persoane noi s-ar fi produs altfel dacă n-ar fi intervenit păcatul. Dar faptul că Dumnezeu foloseşte pentru formarea trupului lui Adam pământul, iar al Evei, trupul lui Adam, arată poate că nici oamenii ulteriori n-ar fi fost aduşi de Dumnezeu la existenţă fără folosirea „pământului" sau a persoanelor existente. Deosebirea de conceperea de după păcat ar fi stat poate într-o necopleşită trăire a suflării Sf. Duh şi deci şi a unei comuniuni spirituale de împreună şi responsabilă depăşire a comuniunii între părinţi, spre Dumnezeul comuniunii treimice, în lucrarea Lui de aducere la existenţă a unei noi persoane, dar şi spre aceasta însăşi.

Nici o persoană nu se compune din părţi preexistente în momentul apariţiei ei, ci e adusă la existenţă ca un întreg conform chipului ei nerepetabil, aflat în Fiul dinainte de veci şi de aceea nici nu se descompune de tot vreodată, ci va exista în veci, căci chiar după moarte, când rămâne fără trup, toată viaţa trăită în trup rămâne întipărită în suflet şi astfel persoana rămâne oarecum cu viaţa întreagă, deşi nu mai poate săvârşi alte fapte, ca cele săvârşite în trup. Timpul trăit de persoană pe pământ rămâne în ea ca eon, sau ca întreg, ridicat la o unitate nepieritoare în veşnicie. Cuvântul lui Dumnezeu nu mai desfiinţează în

veci o persoană adusă la existenţă ca un chip neînlocuibil al Lui dinainte de veci. Aceasta se vede şi din faptul că are sădită în ea tendinţa de a se bucura de viaţa fără de sfârşit şi de a se bucura în veci de comuniunea cu persoanele umane, cu care a fost în legături afectuoase pe pământ.

De aceea şi Fiul lui Dumnezeu se face om nu din nimic, ci dintr-o persoană umană, pentru a intra prin ea în comuniune cu toţi oamenii care vor aceasta. Dar se naşte dintr-o Fecioară curată pentru a feri comuniunea Sa cu oamenii de orice îngustare egoistă. Astfel, Fecioara din care se naşte poate simţi suflarea Sf. Duh, care o ridică la curăţia de păcatul strămoşesc, ceea ce o face în stare să conceapă ca om pe Cel ce se naşte pentru comuniunea cea mai curăţitoare cu toţi oamenii care vor. Această suflare va avea loc şi la Botez când va exista şi o conştiinţă umană a acestei completări a naşterii omului întreg. La naşterea din părinţi, suflarea Duhului Sfânt, respectiv a Sfintei Treimi, îşi arată efectul numai în întemeierea unui om cu suflet raţional, înţelegător şi liber dar cu toate aceste funcţii slăbite, într-un trup robit şi el pasiunilor. La Botez, suflarea Duhului întăreşte sufletul cu o raţiune, înţelegere şi libertate refăcute prin legătura mai strânsă acceptată de o persoană cu Fiul sau Cuvântul şi cu Tatăl Lui, ceea ce înseamnă şi un orizont lărgit şi înălţat şi un suflet întărit împotriva pasiunilor trupeşti şi în general egoiste.

Deci s-ar putea ca părerea Sf. Grigorie de Nyssa şi a Sf. Maxim Mărturisitorul după care, în cazul nepăcătuirii, oamenii ar fi venit la existenţă prin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, să aibă sensul spiritualizării actului de procreare al părinţilor. Iubirea comună atât de spirituală a părinţilor faţă de copil n-ar fi început numai după naşterea copilului, ci din momentul în care s-ar fi hotărât să se unească pentru a da prilej lui Dumnezeu, prin iubirea curată dintre ei, să aducă prin lucrarea Lui o nouă persoană umană la existenţă.

În definirea unicităţii persoanei aduse la existenţă intră şi relaţia ei deosebită cu părinţii deosebiţi şi răspunderea ei în tot ce face şi în felul cum se dezvoltă în faţa lui Dumnezeu, răspundere pentru oamenii din locul şi timpul în care este adusă la existenţă, pentru contribuţia ce o poate da pentru unirea lor cu Fiul lui Dumnezeu cel întrupat şi pentru înaintarea lor prin dialogul dreptei înţelepciuni primită de la El, spre veşnicia lor fericită în Împărăţia desăvârşitei comununi a Sfintei Treimi şi prin aceasta la întărirea armoniei dintre ei în Hristos, încă de pe pământ.

Definirea ipostasului nerepetat al fiecărui om şi prin relaţia lui cu alţii, prin originea proprie a lui e cu atât mai importantă, cu cât ea e unica notă prin care se deosebesc ipostasurile Sfintei Treimi, în care Tatăl e Tată, pentru că *naşte* pe Fiul şi *purcede* pe Duhul Sfânt, iar Fiul e Fiu, pentru că e Fiul Unul *Născut* al Tatalui, iar Duhul Sfânt unicul ipostas *purces* din Tatăl. Fiecare din Aceia are toată fiinţa divină, dar Tatăl trăind-o ca Cel ce *naşte* din ea pe Fiul şi *purcede* pe Duhul, iar Fiul ca Cel ce o primeşte prin *naşterea* Sa de la Tatăl şi Duhul ca Cel ce o primeşte prin *purcedere* de la Tatăl şi se odihneşte cu ea din Fiul.

Ca să revenim la oameni, dacă persoana, neputându-se naşte dintr-o iubire total nepătimaşă a părinţilor, poartă în ea urmarea acestui fapt, ea e chemată să se ridice la această iubire prin Botez, când asupra ei suflă prin Duhul, cu o nouă tărie, viaţa iubitoare a Sfintei Treimi.

Astfel, persoana, ca subiect iubit şi iubitor, nu se naşte decât din persoane ce iubesc şi sunt iubite şi în ultimă instanţă din puterea creatoare a Sfintei Treimi. Chiar dacă fiecare persoană ia existenţa de la început prin unitatea între suflet şi trup, ca membru al speciei, deci conform legii care face ca omul să apară ca fiinţă compusă din suflet şi trup, nu prin hotărârea lui, legea aceasta nu o închide total în natura supusă unei legi. Fiecare om e mădular al aceleiaşi specii, dar păstrând caracterul de persoană dotată cu libertatea de care se serveşte şi care e servită prin raţiunea şi înţelegerea ei. Iar raţiunea şi înţelegerea deschid fiecărei persoane orizonturi superioare celor ale lumii materiale; în plus, în înţelegerea şi în folosirea celor materiale fiecare persoană aduce nota proprie şi o libertate cum nu se întâmplă cu exemplarele speciei neumane.

Identitatea de specie sau de natură păstrează persoanele umane într-o unitate a neamului omenesc, dar nu printr-un aport uniform, ci fiecare aduce în această unitate înţelegerea ei şi toate persoanele se pot îmbogăţi astfel necontenit în mod reciproc, lărgind mereu înţelegerea lumii şi a vieţii. Persoanele umane pot trăi astfel progresând la nesfârşit, dar se pot şi împiedica în îmbogăţirea şi dreapta lor dezvoltare. Căci diferenţa între ele, dar şi unitatea lor de natură, poate şi ispiti pe fiecare să socotească punctul său de vedere pe acela ce trebuie adoptat de toate.

Astfel, unele persoane pot înainta în dreapta lor înţelegere, cu ajutorul celorlalte, spre veşnicia iubirii fericite a Împărăţiei cerurilor, altele spre veşnica uscăciune şi nefericire spirituală a singularizării duşmănoase. Dar însăşi acest fapt arată că apartenenţa la specie nu le impune o înaintare uniformă, ci le lasă toată libertatea, ceea ce dovedeşte că modul în care se dezvoltă nu e numai produsul legilor unei specii total materiale si uniforme, ci, dimpotrivă, materia trupului e supusă forţei libere a spiritului uman, chiar dacă orice fel de dezvoltare are o formă umană. Căci omul e om fie că ajunge în rai, fie în iad. Fie luminoase, fie întunecate, trăsăturile omului sunt tot ale omului. Aceasta arată iarăşi că omul nu se face om prin el însuşi, nici nu se poate desfiinţa ca om. El e adus la existenţă în cadrul unei specii, conform legilor ei, dar ca persoană ce se poate dezvolta prin libertate într-un fel sau altul în cadrul ei. De specia lui ţine spiritul înzestrat cu libertate şi cu caracter personal distinct. Aceasta înseamnă că însuşi Creatorul ei este comuniune de Persoane diferenţiate de o fiinţă şi de aceea poate aduce pe om la existenţă ca persoană liberă şi diferenţiată în cadrul speciei, chemat să crească spiritual la nesfârşit în comuniunea cu semenii săi şi cu Treimea creatoare, infinită în existenţa şi iubirea Ei.

Minunea omului şi a unităţii lui larg cuprinzătoare ca persoană se arată şi în faptul că el face şi din materie organ de manifestare şi obiect al lucrării spiritului, imprimând-o de spiritualitate. Materia devine, prin unitatea omului ca persoană, mediu al spiritului; ochi al lui, cuprinzând în vederea lui tot mai mult din lumea materială, urechea lui, prin care aude sunetele materiei cosmice şi pune o pecete spirituală şi o armonie în ele. În toate organele activează persoana sa, unitate spiritual-materială. Când se vorbeşte de spiritualitatea produsă de materie, se uită că taina aceasta o înfăptuieşte persoana umană dotată cu suflet. Vede şi animalul printr-un ochi alcătuit din materia vitală, dar aceasta e o vedere inconştientă, neînţelegătoare, de simplă atracţie biologică. Persoana umană

realizează şi manifestă prin vedere o conştiinţă de sine, în relaţie cu obiectul văzut în mod conştient şi cu întreaga ambianţă cosmică în care se află. Omul nu desparte vederea de gândire, care înţelege ceea ce vede, dar se întinde cu înţelegerea şi dincolo de ceea ce vede. Persoana umană tinde să vadă şi să cuprindă în gândire universul întreg şi existenţa de care el depinde; şi să audă pe oamenii de pretutindeni vorbindu-i şi să le vorbească tuturor despre toate ale lor, ale universului şi despre cauza universului, de dincolo de ei. Prin aceasta arată că vrea să intre în legătură cu Subiectul creator şi absolut. Omul e punte între Acela şi întreaga lume dependentă de Absolut, în calitate de creatură a Aceluia. El întinde prin aceasta un sens ultim asupra universului. Dumnezeu devine transparent prin univers, ba chiar lucrător prin om asupra universului, ca factor conştient.

Şi toate se întipăresc în oarecare fel deosebit în fiecare persoană, în modul ei propriu de a fi. Persoana umană nu e numai un întreg spiritualizat, format din componentele sale imediate, ci un întreg care e sau ţine să fie întreg în toate. În acest sens fiecare persoană e o complexitate unitară de extindere universală şi tinde să cuprindă prin aceasta, fără să le confunde cu sine, toate persoanele şi împreună cu ele toată realitatea. Şi mai minunat e faptul că persoana umană suferă durerea sau plăcerea celor ce se întâmplă în trupul ei sau îl ating pe el, fie că-şi au originea în el, fie în universul în care trăieşte. Ea simte sufleteşte înţepătura din trup, sau plăcerea mângâierilor ce-i ating trupul. Dacă ar fi numai trup, nu le-ar simţi în mod conştient. În aceasta se vede din nou caracterul compus şi complex al persoanei umane.

E drept că această trăire conştientă a celor ce se petrec în materia trupului, prin atingerile materiei lui din afara trupului, sau prin procesele dinlăuntrul lui, se datorează misterioasei interpretări a spiritului şi trupului, ca fiinţă unitară a omului. Dar această unitate are loc numai în persoană şi numai ea trăieşte spiritual procesele materiale din trup sau atingerile materiale din afară ale trupului. Aceasta se datorează faptului că trupul viu al persoanei nu e numai o clădire materială, ci şi spirituală. De fapt, în trup, ca participant subiectiv la simţirea celor din el şi ca obiect simţit, nu se poate despărţi între material şi spiritual. Dar unitatea aceasta o realizează numai persoana. Simţirile celor petrecute în trupul său le trăieşte şi animalul, dar nu reflectate într-o conştiinţă şi într-o gândire.

Aceasta arată că materia nu e incapabilă să se unească cu spiritul în a simţi împreună, ca dureri şi plăceri, cele ce se întâmplă cu trupul şi de a se alcătui prin spirit într-un trup plin de spirit şi organizat de el. Aceasta înseamnă că ea e făcută pentru spirit, ca participantă la subiectivitatea lui sau ca obiect al ei; şi că durerile şi plăcerile pe care spiritul le poate trăi în unirea cu ea pot fi puse de spirit în slujba bunei lui dezvoltări sau a celei rele. În materia trupului se reflectă simţirea şi conştiinţa spiritului sau prin ea se pot produce simţiri de durere şi plăcere în spirit. Ea poate fi spiritualizată de spirit, dar spiritul nu poate fi materializat de ea, deşi e trăită şi penetrată de spirit. Nu spiritul e făcut pentru a fi materializat, ci materia pentru a fi spiritualizată, deşi prin această lucrare se întăreşte şi spiritul şi se actualizează alte puteri ale lui şi altfel, sau în mod mai accentuat şi mai frumos. Dar şi în aceasta se arată că materia e făcută pentru

spirit, nu spiritul pentru materie. Iar prin aceasta, că nu materia creează spiritul, ci un Spirit atotputernic o creează pe ea.

E drept că materia poate atrage şi ea spiritul la o viaţă supusă ei. Dar omul ca întreg se îngustează prin aceasta. Existenţa nu se dezvoltă prin prioritatea acordată materiei, ci invers. Şi de aceea, omul nu se simte bine pe lungă durată, prin prioritatea acordată materiei. Dimpotrivă, într-o viaţă în care materia e spiritualizată se simte bine şi se înfrumuseţează, sau se luminează şi spiritul şi materia, sau omul întreg. Căci în acest caz persoana umană poate aduna în unitatea ei toate înţelesurile şi poate trăi, spre îmbogăţirea proprie netrecătoare a sa şi a celorlalţi oameni, cu voia ei cea bună toate contactele cu realitatea lumii materiale.

Din cele spuse se vede că persoanele, cu înţelegerea variată şi întregitoare adusă de ele, privitor la existenţa lor şi a lumii, nu sunt închise în uniformitatea oarbă a speciei, ci sunt lumini ce cresc în conţinutul lor spiritual neîncetat, arătând că sunt făcute pentru veşnicie. Ele nu sunt închise în legile uniforme ale speciei, ca animalele inconştiente şi nelibere. Ele sunt în raport cu ele înseşi şi cu lumea, reprezentantele şi ferestrele luminii celei mari a Fiului iubitor şi Cuvântul atotluminos, Creator şi Călăuzitor al creaţiei spre unirea tot mai mare cu El însuşi. Căci ele îşi dau seama că nu sunt suficiente pentru a se explica şi realiza în mod desăvârşit prin ele înseşi. Nici lumea nu le e suficientă pentru aceasta. Puterea aceasta o are numai Fiul şi Cuvântul Creator. De aceea, Fiul şi Cuvântul Creator a binevoit să satisfacă setea umanului de a ajunge la această ţintă, luând umanul şi cu el lumea întreagă în El însuşi, pentru a le lumina deplin şi pentru a-i umple pe toţi cei ce vor da lumina şi plinătatea dăruită umanităţii asumate în El.

Dacă firea umană aspiră să cuprindă prin persoana ei pe toţi semenii, lumea întreagă şi pe Dumnezeu însuşi în unitatea ei, dar nu o poate face aceasta numai în această calitate, căci lumea nu e creată de ea şi nici Dumnezeu nu-i stă la dispoziţie, ea se poate împărtăşi de această cuprindere desăvârşită numai prin asumarea ei în Persoana Fiului lui Dumnezeu şi a Raţiunii ipostatice divine. Aceasta, făcându-se om, cuprinde în Sine toată realitatea şi pe toţi oamenii fără să-i anuleze, cum nu se anulează nici oamenii prin comuniune, ci dând dimpotrivă fiecăruia putinţa să cunoască în Ea pe toţi şi pe toate şi să se armonizeze toţi în unirea cu Ea, în cuprinderea şi înţelegerea tuturor de către Ea.

b. *Unirea firii divine şi umane în ipostasul cel unul şi atotcuprinzător al lui Iisus Hristos*. Această cuprindere a realizat-o Fiul lui Dumnezeu în ipostasul Său infinit mai cuprinzător decât cel uman, devenit şi ipostas al firii umane, sau om, unind în ipostasul Său unic atât firea dumnezeiască, cât şi cea omenească, fără ca acestea să devină o singură fire ca cea a omului, formată din suflet şi trup, ci rămânând necontopite, sau El făcându-se om fără să înceteze a fi şi Dumnezeu. Prin aceasta, Fiul lui Dumnezeu intră într-o solidaritate cu specia umană, dar nu e limitat în putinţa de cuprindere a întregii existenţe. Însă, deşi este prin firea Lui dumnezeiască absolut liber în această unire, El o poate uni pe aceasta cu firea limitată omenească, pentru că este prin cea dumnezeiască Creatorul celei omeneşti, iar cea omenească este făcută cu braţele deschise pentru infinitatea celei dumnezeieşti şi capabilă chiar în realizarea ei ca persoană sau în persoană, de o libertate de dezvoltare din Dumnezeu în cadrul

speciei sale, datorită faptului că e creată de Dumnezeu ca parteneră a Lui sau deschisă Lui în înţelegere şi iubire. Pe lângă aceasta, am mai văzut că umanul se poate înnobila ca atare numai prin comunicarea cu Dumnezeu. Legătura cu Dumnezeu îi este absolut necesară omului, pentru dreapta dezvoltare pentru care e făcut. Iar păcatul a făcut necesară pentru scăparea de el a omului, unirea cea mai strânsă a lui cu Dumnezeu, în forma unirii firii lui cu Dumnezeu, într-un ipostas şi anume în cel divin. Totuşi aceasta nu impunea lui Dumnezeu necesitatea de a se uni cu umanul într-o singură fire, cum îi este necesară acestuia unirea între suflet şi trup.

Iisus Hristos realizează astfel Persoana cea mai larg cuprinzătoare, dar şi desăvârşit liberă în comparaţie cu persoanele simplu umane.

Ideea despre calitatea lui Hristos ca „Persoană compusă“ de un fel deosebit e afirmată, după câte ştim, prima dată, de călugărul dobrogean, daco-romanul Maxenţiu, şi a fost reluată de Leonţiu de Bizanţ, se pare originar şi el din Dobrogea şi prieten al lui Maxenţiu şi apoi de Sf. Maxim Mărturisitorul. Maxenţiu s-a servit de această idee pentru întemeierea formulei „Unul din Treime a pătimit cu trupul“, cu care grupul de „călugări sciţi“ (daco- romani), din care făcea parte şi el şi se pare şi Leonţiu de Bizanţ, s-a dus la anul 519 la Roma, ca opusă atât monofizitismului care simplifica Persoana lui Hristos, contopind cele două firi ale Lui, cât şi nestorianismului care, de asemenea o simplifica, socotind că Hristos a pătimit numai ca persoană umană despărţită de cea divină.

Noi vom prezenta explicarea „Persoanei compuse“ a lui Hristos de către Sf. Maxim Mărturisitorul. Acesta se vedea în faţa observaţiei aderenţilor monofizitului Sever de Antiohia, după care, o dată ce se recunoaşte un unic ipostas compus al lui Hristos, trebuia să se recunoască şi o compoziţie a firilor Lui într-una singură. Sf. Maxim Mărturisitorul răspunde că afirmând pe Hristos ca „ipostas compus“ nu socoteşte părţile Lui componente de o vârstă cu ale omului, deci nu-L socoteşte pe Acesta aparţinând unei specii sau naturi asemănătoare celei a omului, ca monofiziţii. El declară că „tot ipostasul compus care stă sub o specie nu e compus datorită lui, ci pentru firea care, fiind compusă, cuprinde şi specia de o anumită categorie sub care se află el, ca particularul sau singularul, care are în sine totul întreg, sub comunul şi generalul deplin... Dar la El (la Hristos) nu va putea afla nimeni nici gen, nici specie, care să supună pe Hristos vreunei categorii generale. Fiindcă n-a venit la noi prin trup Cuvântul atotdumnezeiesc, datorită raţiunii firii, ci unind prin modul iconomiei (prin libertatea prin care voia să ne mântuiască, *n.n.*) cu Sine după iposatas, firea noastră fără nici o lipsă, a înnoit-o“ (*Ep. către Ioan Cubicularul, Despre dreptele dogme ale lui Dumnezeu împotriva ereticului Sever*, P. G. 91, 489-492). Nu printr-o lege generală s-a unit firea omenească cu cea dumnezeiască în Persoana unitară a lui Hristos, căci aceasta ar însemna să apară mulţi Hristoşi ca exemplare ale unei specii. El a unit firea omenească cu firea Sa dumnezeiască în mod cu totul liber şi în afara vreunei legi, înnoind chiar prin aceasta viaţa firii omeneşti asumată în El, adică mântuind-o de moartea căreia îi era supusă, întrucât a fost asumată în ipostasul Cuvântului dumnezeiesc, nesupus speciei muritoare.

Omul e deci „ipostas compus“ pentru că însăşi firea lui e compusă. Hristos însă e „ipostas compus“ nu numai pentru că are firea omenească compusă, ci şi pentru că a unit El însuşi în mod liber firea Sa dumnezeiască cu cea omenească,

nu din necesitatea unei legi generale, fără să le contopească. În cazul acesta ar apărea mulţi Hristoşi. În El nu se face firea dumnezeiască o singură fire cu cea omenească, ca să dea numai o fire compusă mai largă, dar asemănătoare compoziţiei între suflet şi trup. Firea Lui dumnezeiască nu se uneşte atât de mult cu firea umană, ca sufletul şi trupul celei omeneşti. În acest caz, dumnezeirea n-ar păstra deplina libertate faţă de cea omenească şi deci iubirea ei faţă de firea omenească şi atotputernicia ei mântuitoare ar fi limitate. S-ar manifesta o oarecare dependenţă a firii dumnezeieşti de cea omenească. Dar adevărul e că între firea lui dumnezeiască şi cea omenească se păstrează deosebirea ontologică infinită. Hristos ţine seama ca Dumnezeu de umanitatea asumată în mod cu totul liber. Acesta e unul din sensurile caracterului „compus" al ipostasului lui Hristos; un sens cu totul diferit de cel al caracterului „compus" al ipostasului uman. Sufletul omului nu poate fi cugetat ca având o astfel de libertate faţă de trupul lui, cum are dumnezeirea lui Hristos faţă de umanitatea Lui. Nu unirea într-o fire a fiinţei divine şi umane face ipostasul cel unul al lui Hristos compus, ci păstrarea lor distinctă, o dată cu unirea lor într-un ipostas.

Unitatea, dar şi deosebirea între ele, e produsă şi susţinută exclusiv de ipostasul cel unul, dar „compus" al lor, nu de unitatea de fiinţă produsă între ele. Aceasta e taina întregului prezent în părţi fără anularea lor.

Va trebui să stăruim ceva mai mult asupra acestei uniri a firilor în Hristos, ce se datorează exclusiv ipostasului. Aceasta ne va descoperi o oarecare înţelegere a unirii firilor în ipostasul Cuvântului întrupat si datorită lui. Dar mai întâi aceasta ne va permite să observăm că nici unirea sufletului şi trupului în firea umanităţii nu e aşa de totală şi de uşor de înţeles fără unitatea persoanei, cum ar putea deduce cineva din cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul.

Putem spune însă de pe acum că putinţa unităţii dintre suflet şi trup, dar realizată numai în persoană, se datorează şi faptului că amândouă sunt create şi anume de acelaşi Creator personal. El a făcut materia ca mediu general şi deci şi special de manifestare a spiritului şi chiar ca obiect al raţiunii spiritului, însă numai când acesta are caracter de persoană şi include în sine ca persoană materia. Deci materia a fost creată pentru spiritul ca persoană şi ea serveşte ca mediu şi obiect al spiritului, nu spre o organizare generală a ei, ci e destinată să fie transfigurată şi prefăcută de fiecare spirit personal creat, în trup deplin transparent al lui. Caracterul personal al Creatorului a dat existenţă materiei, ca mediu şi obiect general şi special (ca trup) al fiecărui spirit uman ca persoană, pentru ca acesta să o personalizeze sau să o facă în întregime mediu al său ca persoană. Prin aceasta, ea e încadrată în unitatea persoanelor distincte. Universul material ca trup general al tuturor, într-un mod care totuşi le ţine distincte şi ca trupuri în sens strict personal, e un mediu prin care persoanele umane comunică între ele, dar şi un mediu prin care se realizează o comunicare între Dumnezeu Cel personal şi oameni. Dumnezeu a creat universul material ca mediu de comunicare a persoanelor umane între ele şi cu El. L-a creat astfel pentru că El însuşi este Persoană, sau comuniune între Persoane, care voieşte să comunice prin el şi cu persoanele create. Într-un fel, creându-l, Dumnezeu a acceptat să aibă universul ca mediu al relaţiei Sale personale cu oamenii ca persoane create. În această relaţie se află cu oamenii în mod deosebit Dumnezeu Cuvântul şi Fiul Tatălui,

pentru ca să ne aibă şi pe noi, prin raţionalitatea şi sentimentul filial inspirat de existenţa ce ne e dăruită, legaţi împreună cu Sine de Tatăl în Duhul Sfânt. Aceasta e o temelie ultimă pentru Fiul şi Cuvântul de a-şi face din universul creat şi un trup intim personal.

Tot ce există, există în persoane, sau pentru a fi personalizat, pentru că Dumnezeu, suprema existenţă, e Persoană. Iar Persoana e pentru relaţia cu alte persoane, pentru că aşa e Dumnezeu. Şi numai aşa existenţa are şens şi e capabilă de bucurie. Nu persoana e pentru esenţa generală, ci toate esenţele sunt pentru persoane. Persoana poate cuprinde şi esenţe diferite şi într-un sens fiecare persoană poate cuprinde şi aspiră să cuprindă totul, fără contopire şi prefacere, cum nu poate face esenţa.

În Hristos avem pe Dumnezeu care cuprinde ca Persoană totul, necreatul şi creatul.

Pe de altă parte, se poate spune că unirea firii omeneşti cu cea dumnezeiască în ipostasul Cuvântului îşi are posibilitatea în Dumnezeu, Creatorul firii omeneşti, iar aspiraţia şi putinţa acesteia de unire cu cea dumnezeiască până la îndumnezeire e aspiraţia şi putinţa ce i s-a sădit de Creatorul ei. Iar la baza acestei uniri şi îndumnezeiri stă iubirea de Dumnezeu şi setea ei de a se bucura de această iubire, pusă de Dumnezeu cel iubitor în creatura Sa conştientă. Dar şi în aceasta se arată că Dumnezeu e Persoană şi a creat pe om ca persoană pentru relaţia interpersonală. Prin această relaţie iubitoare, persoanele tind să se facă cât mai apropiate şi mai asemănătoare, dar fără să se confunde. Repetăm în acest sens un cuvânt al Sf. Maxim Mărturisitorul dat şi mai înainte: „Iubirea face pe Făcătorul să se arate om, prin asemănarea deplină a celui îndumnezeit cu Dumnezeu, prin binele (bunătatea) care devine propriu omului atât cât îi este cu putinţă Lui... Iar aceasta înseamnă... afecţiunea faţă de Primul Bine, pe care o are prin fire faţă de întreaga Providenţă, întregul uman după fire“ (*Ep. II către Ioan Cubicularul, Despre iubire:* P.G. 91, col. 401).

Dacă firea omenească n-ar fi creată şi n-ar putea fi îndumnezeită prin iubirea lui Dumnezeu faţă de ea şi a ei faţă de Dumnezeu, n-ar putea fi nici unită cu cea dumnezeiască în ipostasul Cuvântului, precum dacă sufletul n-ar putea lucra prin materie pentru alţii din aceeaşi iubire şi prin faptul de a fi create amândouă de acelaşi Creator în acest scop, n-ar putea exista unire între trup şi suflet. Dar iubirea este o relaţie a unei persoane cu altă persoană. Dumnezeu creează persoane prin faptul că e Persoană, sau Treime de Persoane. Omul se foloseşte de materie pentru a arăta iubirea sa faţă de alţii, prin faptul că e persoană.

Dar dacă Fiul lui Dumnezeu uneşte din iubire firea omenească cu firea Sa dumnezeiască, prin aceasta nu o contopeşte cu aceea. Ele rămân două firi infinit de deosebite, neputând deveni o singură fire nici măcar ca sufletul cu trupul în om. Persoana lui Hristos nu face firea dumnezeiască şi omenească o singură fire, cum face persoana omenească sufletul şi trupul o singură fire, chiar dacă le uneşte în ipostasul Său dumnezeiesc. Căci El a putut exista din veci şi fără firea omenească, pentru că a putut avea iubirea în El însuşi ca Unul din Treime, cum n-a putut exista sufletul fără trup. Dumnezeu nu anulează creatul, unindu-l cu Sine într-o Persoană, sau făcându-l mediu de manifestare a Sa, o dată ce l-a

creat El însuşi şi prin întrupare vrea să-l facă mediu intim al relaţiei Sale celei mai intime cu oamenii, ca persoane în trupuri. Dar pentru aceasta trebuie să rămână Dumnezeu nemicşorat sau neschimbat. Căci din contopirea firilor n-ar avea nici Dumnezeu nici oamenii un folos adevărat. Creaţia s-ar dovedi greşită sau ca îngustare a lui Dumnezeu şi în cazul că s-ar pierde ceva din uman şi în cazul că s-ar schimba divinul în Hristos.

Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Căci se mărturiseşte pretutindeni... că Unul din Sfânta şi cea de o fiinţă Treime, Fiul cel Unul Născut, fiind Dumnezeu desăvârşit după fire şi luând cu adevărat trupul cel de o fiinţă cu noi, însufleţit raţional şi mintal, din Sfânta Sa Maică a lui Dumnezeu şi Pururea Fecioară, unindu-l cu Sine în mod propriu şi nedespărţit după ipostas, este astfel Unul ca şi înainte, dar nu e necompus după ipostas, măcar că e simplu după fire, ca Unul ce a rămas Dumnezeu şi de o fiinţă cu Tatăl şi în acelaşi timp îndoit ca Cel ce S-a făcut trup“ (*Tomul dogmatic trimis diaconului Marin în Cipru*; P.G. 91, col. 75).

Explicând în continuare afirmaţia că Unul din Treime e simplu după fire chiar după ce S-a întrupat, dar în acelaşi timp compus sau îndoit după ipostas, Sf. Maxim Mărturisitorul arată că compunerea se referă la faptul că firile prin care se manifestă ipostasul, cel Unul, au rămas neschimbate. După el, monofiziţii ar trebui să spună că ipostasul e numai simplu, o dată ce confundă firile din El. Dar dacă ţin să afirme că e compus, trebuie să se folosească de număr spre a arăta că cele unite au rămas neamestecate (*Ep. 12 către Ioan Cubicularul*; P.G. 91, col. 492).

Deci unitatea după fire a Unuia din Treime constă în faptul că El rămâne Acelaşi ipostas al Fiului Unul Născut şi după întrupare, iar compoziţia Lui după ipostas, în faptul că-şi face proprie firea omenească, neanulând-o, dar nici dublându-se ca ipostas. Aceasta pentru a se manifesta şi prin ea El însuşi fără să o altereze, sau fără să o contopească cu cea dumnezeiască, deşi prin ea se manifestă Acelaşi Dumnezeu în alt mod, în modul omenesc.

Acest adaos omenesc la modul Său dumnezeiesc de manifestare lasă ipostasul Fiului totuşi Unul, pentru că nu e contrar modului Său divin. Ele pot fi moduri de manifestare diferite ale aceleiaşi persoane. Aceasta face ipostasul întrupat al Fiului dumnezeisc compus.

Dacă Hristos nu s-ar fi compus în modurile Lui de manifestare, ar însemna că nu a luat şi nu menţine cu adevărat firea omenească, ceea ce ar fi una cu monofizitismul. Deci „compoziţia“ ipostasului înseamnă, pe de o parte, unitatea lui Hristos ca Persoană, pe de alta, doimea firilor Lui. El e „Unul“, dar „compus“, pentru că Persoana e una, dar firile sunt două. „Compoziţia“ ipostasului nu înseamnă că El însuşi devine dublu. Ea înseamnă astfel nu numai că firea Lui omenească asumată e nealterată, ci şi că El însuşi rămâne Unul, firea Lui omenească neîncepând să existe într-un ipostas deosebit, în înţeles nestorianist.

Aşa cum o persoană omenească e aceeaşi în diferitele ei moduri de manifestare, punând pecetea ei unitară şi unită pe toate, arătând în aceasta unitatea şi unicitatea ei, dar arătându-se şi „compusă“ în aceste moduri, aşa e până la un loc şi Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Făcându-Se Acelaşi, om, deşi nu

încetează a fi Dumnezeu, El nu se dedublează, dar îşi arată unitatea şi unicitatea Sa şi în mod şi formă omenească.

Am văzut că, după Sf. Maxim Mărturisitorul, Hristos nu se face un ipostas compus în sensul în care este omul un ipostas compus, prin faptul că sufletul şi trupul Lui formează o fire compusă. Omul este o astfel de fire compusă, pentru că sufletul şi trupul nu pot exista decât împreună (exceptând răstimpul de la moarte la înviere, în care sufletul are în sine imprimate urmele vieţii în trup, fiind preocupat de ele), fiind create unul pentru altul, ca un întreg. Firea dumnezeiască a lui Hristos nu se compune cu cea omenească în mod necesar, pentru că ultima ar fi creată pentru Aceea, şi nici invers, pentru că cea dumnezeiască nu poate fi fără cea omenească. Hristos se face un ipostas compus în mod liber, întrucât pe lângă firea Sa dumnezeiască pe care o are din veci, îşi ia cu voia proprie, atunci când voieşte, şi pe cea omenească, pentru că El a creat-o şi de aceea se poate şi manifesta în modul cel mai intim prin ea. Hristos se compune prin El însuşi cu voia, adică există ca ipostas al firii dumnezeieşti din veci şi ca atare nu poate înceta să fie El însuşi, luând însă ca mediu de manifestare şi firea omenească creată chiar de El şi cu această capacitate de mediu de manifestare personală a Lui. Hristos se compune numai ca ipostas, adică în mod liber. Nu e compus prin faptul că firile Lui ar fi fost o singură fire compusă. Aşa ar fi fost ele numai dacă ar fi fost amândouă create una pentru alta, sau existând una pentru alta în baza vreunei legi. „Orice fire compusă din componentele ei prin faptul naşterii (facerii) în timp a părţilor ei şi prin venirea lor la existenţă din ceea ce nu este şi spre împlinirea armoniei tuturor, datorită puterii ce dă existenţă întregului şi susţine în existenţă cele produse, are cu necesitate părţile ei cuprinse unele în altele. Aşa e cazul cu omul şi cu celelalte câte au primit o natură comună. Astfel, sufletul cuprinde fără voie trupul şi e cuprins de trup şi dă trupului viaţă fără vreo liberă hotărâre“. Dar n-ar îndrăzni cineva să spună despre Hristos că e o fire compusă, ca nu cumva să vadă aceasta ca produsul „unei necesităţi şi înlănţuiri naturale“ şi de aceea „să conchidă că e întreg creat şi provenit din cele ce nu sunt şi e circumscris şi pătimitor şi nu de o fiinţă cu Tatăl şi că sau trupul e împreună etern cu Cuvântul, sau Cuvântul e de aceeaşi vârstă cu trupul... Căci cel ce e de o fire compusă, e compus şi după fire. Iar cel ce e compus după fire, nu va fi niciodată de o fiinţă cu Cel simplu... Deci nu e îngăduit să se spună că Hristos e o fire compusă... Ci mai degrabă să se mărturisească un ipostas compus şi două firi ale lui Hristos, ca să se cunoască şi de o fire cu Tatăl după dumnezeire şi de o fire cu noi după trup... ca Cel ce e Mijlocitorul între Tatăl şi oameni“ (*Ep. 12 către Ioan Cubicularul, Despre dreptele dogme şi împotriva ereziei lui Sever*; P. G. 91, col. 488-9).

Propriu-zis, „compunerea“ ipostasului Cuvântului nu poate fi înţeleasă nici ca o îmbogăţire prin folosirea modurilor firii umane, pe care şi-o face proprie spre manifestarea Lui prin ele, aşa cum are loc o îmbogăţire a ipostasului uman prin experienţele sufletului în trup.

Ipostasul Cuvântului, dimpotrivă, se sărăceşte făcându-Se ipostas al firii umane. Dar sărăcirea aceasta îl face să se comunice mai deplin prin iubire făpturilor Sale conştiente. Cuvântul se poate face ipostasul creaturii Sale

conştiente, pentru că e Creatorul ei, sau ea e creatura conştientă a Lui. El a coborât de la înălţimea Lui, creând-o. El se coboară şi mai mult, făcându-Se El însuşi creatură, fără a înceta să fie şi Creator, trăind mai direct ceea ce i-a dat creaturii Sale să trăiască, trăind indirect. Iar ea, primind prilejul să trăiască în El, sau să se bucure de manifestarea Lui prin ea ca Subiect al ei, se înalţă în El însuşi, sau El însuşi se face prezent în modul cel mai deplin în ea.

El se coboară pentru a trăi umanul creat în El în modul cel mai intim. Dar tocmai în această coborâre îşi arată plinătatea iubirii şi a puterii Lui fericitoare pentru oameni. În sensul acesta vorbeşte Sf. Apostol Pavel şi de sărăcirea Fiului lui Dumnezeu pentru noi, dar şi de îmbogăţirea noastră prin aceasta. Cu cât S-a coborât mai mult, ca să intre în dialog cu noi ca un egal al nostru, cu atât ne-a arătat mai mult iubirea Lui şi ne-a îmbogăţit cu dulceaţa ei întăritoare. Însuşindu-şi slăbiciunile noastre nu poate să nu-şi arate puterea Lui în suportarea lor. Suferind durerile umanului, dă suportării acestei suferinţe din iubire o putere care duce umanitatea Lui prin ele la puterea învierii, comunicându-ne şi nouă această putere. Sărăcirea Lui e o formă a mărimii puterii Lui iubitoare şi de aceea biruitoare. Spune Sf. Apostol Pavel: „Cunoaşteţi harul Domnului nostru Iisus Hristos. Că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi să vă îmbogăţiţi cu sărăcia Lui“ (II *Cor.* VIII, 9). Cel smerit îţi face loc în el. Cel ce se coboară la tine din iubire, cu atât mai mult. El devine bogăţie deschisă pentru tine, câtă vreme înainte era o bogăţie închisă în el.

Renunţând la chipul Lui de slavă şi îmbrăcând chipul nostru de rob smerit, slava chipului Său acoperit s-a arătat în altă formă, în chipul de rob slujitor al tuturor, care e chipul nostru restabilit. Şi aşa i-a redat acestui chip slava lui firească, ba chiar mai presus de aceasta, făcându-l să iradieze de slava dumnezeiască a chipului Său, îndumnezeind chipul nostru pe care a binevoit să-l accepte pentru veci (*Filip*, II, 6-10). Totul e paradoxal în ceea ce face Cuvântul, întrupându-Se şi jertfindu-Se pentru noi, căci coborându-Se ne înalţă, sau face eficientă puterea Lui înălţătoare pentru noi; primind moartea, a biruit-o chiar prin aceasta. Iar omenescul creat de El îi este mijloc pentru această nouă formă de putere şi de slavă. De fapt, prin aceasta ne arată slava Sa eficientă asupra umanului, puterea ei cuceritoare pentru uman. Nu cei ce se măresc de trecătoarea şi exterioara slavă lumească şi sperie cu ea cuceresc inimile oamenilor, ci cei ce se sărăcesc şi se umilesc, dar în mod vădit pentru alţii, şi iau chipul smerit al slujirii. În acest mod raţiunea ipostatică divină lucrează cu eficienţă sporită la restabilirea armoniei între creaturile conştiente, armonie creată de ea.

Astfel, asumarea firii umane de Cuvântul, deşi n-o anulează pe aceasta, nu desface în două ipostasuri pe Cel ce o asumă, ci Îl face compus în manifestările Lui, devenind mai interior umanităţii create de El şi relaţiilor dintre oameni şi prin aceasta restabilind şi ducând la o cât mai mare unitate viaţa lor şi creaţia întreagă, conform voii lor de la începutul creaţiei. Aşa înţelegem cum Cel necuprins după firea Sa dumnezeiască, începe, în baza calităţii Sale de Creator al firii noastre, ca ipostas în pântecele Fecioarei, cuprinzând-o într-un fel pe ea şi în alt fel firea luată din ea în acelaşi timp în infinitatea Lui şi pătimeşte de străpungerea cuielor în trupul Său, fiind în acelaşi timp ca Dumnezeu deasupra

acestei străpungeri. E Acelaşi transcendent, neîncăput şi nepătimitor după firea dumnezeiască şi e prezent şi pătimeşte pe cruce după cea omenească. Acesta e sensul în care e „compus". Acelaşi eu al meu suferă înţepătura în trup şi e mai presus de durere după suflet. Dar faptul din urmă nu-l micşorează pe cel dintâi. Şi Dumnezeu Cuvântul întrupat le trăieşte pe amândouă, pentru că nu e numai purtătorul din veci al firii Sale dumnezeieşti, ci de la întrupare şi al celei omeneşti, prin voia Lui şi a posibilităţii ce i-o dă calitatea Lui de Creator al ei. Căci El a făcut pe om capabil să simtă înţepătura în trup şi să nu o sufere în suflet.

Troparul Naşterii Domnului spune aceasta în mod concentrat:

„Fecioara astăzi pe Cel mai presus de fiinţă naşte
Şi pământul, peşteră Celui neapropiat aduce,
Că S-a născut nouă Prunc tânăr,
Dumnezeu, Cel mai înainte de veci".

Persoana Lui e ca întreg în orice loc unde e vreo parte a ei, deci unde e şi trupul ei; în orice punct al ei atins de degetul ei sau al altcuiva. Dar şi pretutindeni unde voieşte. Precum persoana umană e prezentă întreagă în orice punct al trupului, simţindu-se atinsă de ceea ce o atinge în acel punct, ca şi în orice act al ei, şi oriunde priveşte, aşa şi Hristos, ca ipostas al omenescului, e prezent oriunde poate fi prezent omenescul Lui, dar ca ipostas al dumnezeirii Sale e prezent şi lucrător Aceleiaşi şi mai presus de oriunde poate fi prezent cu omenescul Lui, nepărăsind simţirea celor omeneşti nici acolo. Numai persoana nu e limitată ca esenţă. Persoana divină poate fi accesibilă şi deschisă şi finitului, cum nu poate fi fiinţa infinită. Persoana divină întrupată poate deveni şi subiectul unor acte finite şi dureroase, cum nu poate deveni fiinţa ei infinită. O esenţă ultimă impersonală, prezentă pretutindeni, nefiind prezentă în mod conştient şi liber, n-ar avea o adevărată eficienţă în prezenţa ei. Totul ar decurge la fel, când n-ar fi prezentă decât prin puterea ei monotonă, inconştientă, supusă aceleiaşi legi.

Numai ca ipostas a putut coborî Cuvântul în omenesc, dar nepărăsind dumnezeirea Sa, ca să facă în omenescul accesibil simţite adâncimile dumnezeirii sau să vedem omenescul adâncit în taina dumnezeirii. Aceasta e una cu îndumnezeirea omenescului, fără să dispară ca omenesc şi cu dumnezeiescul înomenit, fără să înceteze a fi dumnezeiesc. Dacă persoana umană pune o pecete unică pe toate celulele şi simţirile ei, Persoana divino-umană a lui Hristos pune o pecete unică pe actele Lui dumnezeieşti şi omeneşti, fără să desfiinţeze nici dumnezeiescul, nici omenescul. Iar ipostasul Lui nu e decât modul de existenţă concretă filială şi suprarațională a dumnezeirii, care, întrupându-se, pune pecetea filială şi raţională cea mai marcată pe umanitatea asumată, făcându-se sesizabilă şi nouă.

Biserica a formulat consecinţa prezenţei şi lucrării aceleiaşi Persoane prin amândouă firile, în învăţătura despre comunicarea însuşirilor lor, ceea ce înseamnă că Aceleiaşi Persoane, când e numită Dumnezeu, i se pot atribui însuşirile şi pătimirile ireproşabile şi lucrările firii omeneşti, iar când e numită om i se pot atribui însuşirile şi lucrările firii dumnezeieşti. Astfel, spunem: „Cel dinainte de veci se face Prunc tânăr", sau: „Cel mai presus de fiinţă se naşte", sau: „Dumnezeu a pătimit pentru noi, a flămânzit". Dar spunem şi inversul:

„Capul Tău (ca om), pe care l-ai aplecat pe cruce, să înalţe capul meu cel pălmuit de potrivnici“, sau: „Prea sfintele tale mâini pironite de cei fără de lege pe cruce, să mă tragă pe mine din prăpastia pierzării“ (*Rugăciunea Sf. Isaac Sirul către Domnul nostru Iisus Hristos*). Această atribuire a însuşirilor şi faptelor omeneşti Lui, ca Dumnezeu şi a însuşirilor şi faptelor Lui dumnezeieşti, Lui ca om, se poate face pentru că Persoana lui cea Una le are şi pe unele şi pe altele. Persoana le uneşte în Sine ca unitate pe ambele fără să le confunde: în aceasta se vede că e „compusă“, dar totuşi una.

Ipostasul divin se face Subiectul ambelor firi şi le cuprinde pe amândouă, oricât de deosebite sunt, însă aşa cum se face şi persoana umană subiect al sufletului şi al trupului ei. Persoana umană o poate face aceasta pentru că e chipul unitar al Cuvântului, care cuprinde în fiinţa Lui divină puterea prin care le-a creat pe toate; iar în Hristos umanul nu mai e constituit numai ca chip de sine al Cuvântului, ci El însuşi S-a făcut ipostasul umanului, depăşind ca atare orice despărţire între dumnezeirea şi umanitatea asumată, fără să le contopească. El cuprinde în ipostasul Său filial ambele feluri de filiaţii: cea necreată şi creată prin El, după chipul filiaţiei Sale divine, purtând pecetea ei, vrând să actualizeze în mod desăvârşit filiaţia chipului ei în toţi oamenii.

Numai persoana umană realizează în mod concret unitatea între părţile ei, prin personalizarea lor identică şi întregitoare, unitate pentru care sunt făcute acestea, pentru că ea are ca model Persoana Cuvântului. Cu atât mai mult Persoana Cuvântului poate face componentele unite ale firii umane, fire a Sa, sau pe aceasta o poate face fire a Sa, pe lângă cea dumnezeiască, după al cărei model e făcută firea omenească, îmbrăţişând într-o unitate largă, atotcuprinzătoare, dumnezeirea şi umanitatea filială asumată, împreună cu tot cosmosul care e legat de aceasta. Dacă la vârful şi la originea existenţei n-ar fi Persoana – respectiv comunitatea desăvârşită a Persoanelor treimice desăvârşite –, ar lipsi puterea unificatoare a toată existenţa creată şi puterea de temelie a unităţii persoanei create.

La vârful existenţei nu e o esenţă care se ramifică şi se dezvoltă în ipostasuri conştiente. Dacă există persoane, înseamnă că la vârful etern al existenţei trebuie să fie Persoana, pentru că persoana nu apare decât din persoană. Iar Persoana care e la vârful existenţei, cuprinde din veci în Sine ca izvor, în mod conştient, toate persoanele ca actuale sau posibile. Există o Persoană care din veci e Tată al unui Fiu pe care Îl iubeşte şi de care se bucură desăvârşit, împreună cu altă Persoană, pe care o purcede spre Fiul şi Îl umple de lumina bucuriei pentru Tatăl, pe Duhul Sfânt. E o Persoană care e numai Tată şi singur Tată, ca origine prin excelenţă desăvârşită, deci conştientă a toată existenţa; şi un Fiu care e numai Fiu şi un singur Fiu, Născutul desăvârşit al unicului Tată, personificare desăvârşită a afecţiunii filiale faţă de personificarea desăvârşită a afecţiunii paterne. Prin Fiul aduce Tatăl la existenţă şi existenţa creată, purtând şi ea pecetea afecţiunii filiale, ca una ce nu e de la ea, ci are existenţă de la unica origine, care e Tatăl. Fiul apropiindu-şi şi la culme creaţia în iubirea faţă de Tatăl, se face şi om, asemenea creaturilor conştiente, ca Tatăl să vadă şi în ele pe Fiul Său şi să le iubească pe ele în El. Iubirea originară şi eternă între Persoanele Sfintei Treimi se extinde spre alte persoane, adică spre persoanele create. La toate se extinde iubirea între Tatăl şi Fiul, făcându-le pe toate fii şi fraţii. La toate se extinde şi bucuria

unui al Treilea faţă de iubirea între Doi, care e personificată din eternitate de Duhul Sfânt. Toată existenţa e existenţă de persoane sau pentru persoane, sau existenţă a comuniunii iubitoare între persoane, pentru că numai aşa fiind, existenţa e luminată de conştiinţă, simte lărgimea libertăţii şi se bucură de fericirea iubirii. Unde nu sunt acestea nu e nici un sens, nici o raţiune. Unde nu e Fiul iubitor faţă de Tatăl, nu e nici Raţiune şi Cuvânt.

Dar Fiul fiind Fiul unicului Tată, făcându-se şi Om, nu se face fiu al unui tată omenesc. Originea îi rămâne una. El rămâne şi ca om Fiu al Tatălui, căci firea omenească şi-o asumă El însuşi, ceea ce o poate face născându-se din Fecioară şi în baza faptului că există din veci ca Fiu al Tatălui. El păstrează astfel şi ca om o poziţie de stăpânitor liber al creaţiei, luând din ea, prin El însuşi, firea omenească. El se menţine ca Fiu al unicului Tată ceresc pentru a întări şi în oameni conştiinţa lor filială faţă de Tatăl, ca ultima origine a tuturor.

7. Natura umană asumată în ipostasul Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu, spre înveşnicirea oamenilor şi comuniunea lor cu Dumnezeu

S-a văzut că e o aspiraţie a persoanei umane să cuprindă în unitatea ei toată existenţa, de la vârful ei până la cele mai coborâte forme ale ei, şi să dureze în veci.

Dar persoana umană nu poate urca prin ea însăşi până la calitatea de Subiect divin cuprinzător al întregii existenţe în mod desăvârşit şi până la comuniunea cu Dumnezeu, ca egală cu El, neavând o parte a persoanei ei comună cu Dumnezeu. Setea aceasta după vârful absolut al existenţei, săditä în natura umană de Dumnezeu însuşi, e satisfăcută de aceea din iubire de Unul din ipostasurile dumnezeieşti, de Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, care a imprimat în mod special această sete în natura umană, în calitatea Lui de Fiu al Tatălui, întors spre originea Lui, şi de Cuvânt care se arată ca Raţiune tocmai în această înţelegere a existenţei Sale, din izvorul patern suprem.

Astfel, Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om ca să împlinească setea umanităţii pentru adevărata înţelegere a sensului existenţei ei şi pentru realizarea ei, în raportul ei filial cu Tatăl, ca origine supremă a ei. Fără întruparea Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu, omul ar fi rămas lipsit de sensul existenţei Lui, ar fi rămas lipsit de adevărata raţionalitate şi afecţiune, a cărei culme curată stă în filiaţie, care i se întăreşte prin Fiul făcut om.

Pe lângă aceea, umanul cuprinde în Hristos totul, pentru că însuşi Hristos care se află în comuniune de fiinţă nu numai cu Dumnezeu, ci şi cu oamenii, cuprinde totul. Astfel, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om ca să împlinească setea umanului de a cuprinde în el toate formele de existenţă, de la Dumnezeu până la umanitate şi prin ea creaţia de care e legată. Pe toţi îi are Dumnezeu în Hristos

în comuniune cu Sine, ca fii şi fraţi şi fiecare om are în comuniunea cu Hristos, pe Dumnezeu ca Tată şi Frate şi pe toţi oamenii readunaţi în cea mai intimă comuniune de frate al Fiului şi fiu al Tatălui. Acest scop al întrupării Sale l-a exprimat chiar Hristos, spunând că voieşte ca toţi să fie în El una, precum El şi Tatăl una sunt (*Ioan* XVII, 13). E ceea ce a spus şi Sf. Apostol Pavel: „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci şi Fiul însuşi se va supune celui ce I-a supus Lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în toate" (I *Cor.* XV, 28).

Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu ia în acest scop în Sine firea omenească, ridicând-o la calitatea de fire a ipostasului divin, care împlineşte şi prin ea rolul de ipostas filial şi înţelegător atotcuprinzător, fără să anuleze forma omenească a filiaţiei şi înţelegerii.

Aceasta e semnificaţia asumării în ipostasul Său divin a firii şi voinţei umane. Până ce ele îşi au existenţa concretă în ipostasuri proprii, ele nu sunt deschise deplin lucrării lui Dumnezeu prin ele; ele nu fac parte din Persoana Lui şi Dumnezeu nu poate fi Subiectul intim al tuturor celor omeneşti, necuprinzând în intimitatea Sa toate ale umanului. Pe de altă parte, un ipostas divin care nu şi-a făcut umanitatea proprie, nu intră într-o comuniune deplină, sau într-un dialog direct cu toţi oamenii şi deci nu ridică umanitatea tuturor la împărtăşirea desăvârşită de ipostasul divin, care se comunică prin umanitatea Lui. În asumarea naturii umane în ipostasul divin e implicată comuniunea desăvârşită între persoanele umane şi cele divine şi între ele înseşi. Făcându-Se ipostasul firii umane, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut de fapt omul pentru fericirea oamenilor, pe care ei nu ar fi câştigat-o altfel.

Aceasta nu înseamnă că umanul asumat de Fiul lui Dumnezeu, sau Hristos ca om, nu e un uman fără trăsături personale proprii, distincte de ale celorlalte persoane umane. Lucrul acesta l-a clarificat Sf. Teodor Studitul, dovedind prin aceasta putinţa reprezentării Domnului Iisus Hristos în icoane, ca Persoană distinctă de alte persoane, arătată chiar prin umanitatea Sa, deci cu o faţă omenească concretă şi distinctă. Sau în umanul asumat de Fiul lui Dumnezeu e imprimat caracterul personal al Acestuia ca Fiu (model) al tuturor. Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu făcut om pentru oameni, dar are în calitatea aceasta o existenţă concretă. Sau tocmai aceasta îl deosebeşte ca om de toţi: că e om exclusiv pentru oameni, cum nu e nici o altă persoană omenească; deci că e altul chiar ca om în raport cu ceilalţi oameni. Şi aceasta pentru că e pe de o parte Dumnezeul Creator al tuturor, pe de alta pentru că l-a făcut pe fiecare om ca persoană deosebită cu o proprie valoare şi vrea ca fiecare să crească în comuniune cu El ca atare, conform chipului său deosebit aflător în El din veci, ca model al tuturor şi ajutat de aceea în alt mod de El însuşi, în creşterea spre tot mai marea asemănare cu El. Deci din El luminează o atenţie deosebită spre fiecare şi totuşi îl vrea pe fiecare la fel de fericit şi înfrăţit cu toţi, sau fericit tocmai în această înfrăţire cu toţi şi în comuniune cu El.

Dar aceasta înseamnă că vrea să-i adune pe toţi în Sine. Însă vrea să-i adune într-o unitate simfonică, nu uniformă, îmbogăţind prin aceasta natura lor comună, deci şi pe fiecare prin contribuţia proprie a fiecăruia şi deci a tuturor. Vrea ca cei adunaţi în El să se bucure şi fiecare de ceilalţi. Căci dacă i-ar fi făcut pe toţi la fel, nu s-ar îmbogăţi spiritual unii prin alţii şi nu s-ar bucura fiecare de fiecare şi însăşi creatorul şi-ar dovedi o lipsă de profunzime şi o

imaginaţie săracă. De aceea, Hristos urmăreşte atât refacerea unităţii firii umane, neluând-o într-un ipostas deosebit, cât şi unirea neconfundată şi fericitoare a tuturor cu El şi în El, prin dialogul direct şi fortificat al Lui ca om cu toţi şi între toţi. De aceea, aceasta nu o face iubind pe toţi în general ca specie, ca masă, îndemnând şi pe oameni să facă la fel, sacrificând în favoarea ei persoanele, ci iubind pe fiecare persoană în parte, în împrejurările concrete şi îndemnându-i şi pe oameni să facă la fel, făcând atent pe fiecare la orice moment al vieţii lui, trăit în legătură cu persoanele ce-i sunt în preajmă. Faptul că Fiul lui Dumnezeu a asumat natura noastră nu ca persoană distinctă, nu implică o nesocotire a persoanelor umane, ci o angajare a Fiului lui Dumnezeu însuşi ca om, în dialogul cu fiecare om purtător al naturii pe care o are şi El, cu fiecare dintre ei. De aceea a acceptat să vină ca om între oamenii concreţi, într-un moment anumit al istoriei, dar cele ce le-a făcut atunci pentru oamenii din preajma Sa, le face pentru toţi oamenii din toate timpurile. Cine preţuieşte un moment al timpului, cu oamenii concreţi din el, le preţuieşte pe toate. Cine fuge în abstract în timpul său, fuge de tot timpul, sau de toată existenţa creată reală, destinată să ajungă în veşnicie prin folosirea bună a timpului ei şi nu nesocotindu-l. În cazul acesta, omul însuşi ar rămâne nerealizat.

De la o judecată proprie în privinţa mişcării spre bine a voii comune a firii nu se poate opri omul. Căci el trebuie să judece în raport cu împrejurările concrete, între care trăieşte în fiecaree moment, ce e bine de ales şi ce trebuie evitat. Dar prin judecata aceasta nu trebuie să se hotărască la o lucrare contrară altora, ci favorabilă lor, ca să fie cu adevărat favorabilă şi lui, sau unificatoare. Numai aşa lucrează concret conform voii generale a firii.

Dar atunci omul se conformează şi poruncilor lui Dumnezeu, deci modelului de a lucra al lui Hristos. Judecata sau socotinţa proprie trebuie să se identifice cu voia lui Dumnezeu, care vrea binele nostru, sau dreapta noastră dezvoltare în asemănare cu El. Aşa a făcut Hristos ca om. Judecata sau socotinţa proprie trebuie să fie numai o însuşire de către noi a voii lui Dumnezeu şi un efort de a o cunoaşte cât mai bine. De aceea Sf. Maxim Mărturisitorul nu cere omului să nu facă uz de o socotinţă proprie şi liberă, dar îi cere ca prin ea să nu dezbine voia cea comună a firii, adică socotinţa proprie să nu fie condusă de iubirea egoistă de sine, ci de iubirea de ceilalţi, adică să promoveze prin iubirea reciprocă voia adevărată a firii comune, conforme cu voia lui Dumnezeu: „Căci am cunoscut pentru care motiv Dumnezeu a legiuit oamenilor trebuinţa ca toţi să se miluiască unii pe alţii; pentru ca voind să ne unească prin fire şi prin liberă voinţă unii cu alţii şi impunând prin aceasta tot ce este cu adevărat omenesc, ne-a întipărit poruncile mântuitoare. Dar iubirea egoistă de sine a oamenilor şi stăpânirea lor sporită de către ea, făcându-i să se respingă unii pe alţii şi o dată cu aceasta să respingă legea aceasta, sau să o tâlcuiască în mod sofistic, a tăiat firea cea una în multe părţi şi, introducând nepăsarea în ea, a înarmat firea însăşi împotriva ei, prin socotinţa proprie a fiecăruia. De aceea tot cel ce a putut printr-o cugetare cuminte şi prin nobleţea prudenţei să înlăture diviziunile din fire, s-a milostivit, înainte de alţii, de sine însuşi, aducându-şi socotinţa proprie la conformitatea cu firea şi unindu-se prin socotinţă cu Dumnezeu în favoarea firii“ (*Ep. 3 către Ioan Cubicularul*; P. G. 91, col. 408- 9).

Dar această putere de readunare a firii la identitatea cu ea însăşi, de la dezbinarea prin socotinţa proprie orgolioasă, noi nu o putem primi decât de la Hristos prin comuniunea acceptată cu El, care a readus-o în Sine la unitatea ei şi la unirea cu Dumnezeu, făcându-se El însuşi ipostasul ei, care voia şi prin voia firii asumate, neavând aceasta un ipostas deosebit al ei. De aceea, prin comuniunea acceptată cu El, ne însuşim şi noi unitatea de voire cu El ca om şi deci cu Dumnezeu: „Pentru că însuşi Făcătorul firii (lucru cu adevărat înfricoşător chiar de spus) îmbina firea noastră, unind-o pe aceasta, fără schimbare, cu Sine după ipostas, ca să o oprească de a fi purtată încoace şi încolo, ca să o aducă în Sine, adunată în ea însăşi, şi neavând faţă de El sau faţă de ea nimic care să o despartă prin socotinţă. Dar la această unitate în ea însăşi (personalizată în mulţi) şi cu Sine, Fiul lui Dumnezeu a adus firea noastră făcându-se El însuşi ipostas al ei, din iubire, şi făcând-o mediu al iubirii Lui. Astfel, El face arătată calea prea slăvită a iubirii, cu adevărat dumnezeiască şi îndumnezeitoare şi călăuzitoare spre Dumnezeu, de care se poate spune că e şi Dumnezeu, pe care la început au acoperit-o spinii, dar pe care El prin patimile pentru noi, purtate întâi de El, care închipuiesc aceşti spini, a dăruit-o tuturor curăţită de patimi“ (*Ep. 2 către Ioan Cubicularul, Despre iubire*; P. G. 91, 400-401).

Deci, după Sf. Maxim Mărturisitorul, precum se vede, iubirea e puntea care uneşte ipostasul divin cu firea omenească, ea uneşte cele deosebite după fire. Dar aceasta pentru că iubirea e viaţa unitară a persoanei. Iubirea e Dumnezeu însuşi, Persoana desăvârşită. Persoana cu cât e mai desăvârşită, cu atât se identifică mai mult cu iubirea. Dar, ca atare persoana se uneşte cu persoana, fără să se confunde, chiar când una e Creatoare şi alta creată. Persoana e revărsare iubitoare a persoanei spre persoană, chiar dacă a doua e de altă fiinţă, infinit inferioară. Propriu-zis, numai pentru că Dumnezeu e Persoană, a putut crea alte persoane şi le poate uni cu Sine în modul cel mai deplin, fără să le anuleze. Iubirea aceasta, care e una cu Dumnezeu ca Persoană, şi deci ca comuniune de Persoane, e în stare nu numai să ridice prin har la nivelul Său persoanele create, făcându-Se ca ele, ci şi să compătimească cu ele, până la a se jertfi pentru ele, pentru a intra cu adevărat la inima lor.

Dar pentru că Dumnezeu voieşte, prin întruparea Sa, unirea persoanelor umane cu Sine, prin asumarea umanităţii pentru a şi-o face comună Lui şi lor, în unirea firii umane cu Sine, aceasta nu trebuie să fie o fire, care este despărţită printr-o socotinţă proprie de Dumnezeu şi de ceilalţi oameni. Ea trebuie să fi devenit una în socotinţa ei cu voia lui Dumnezeu şi cu voia naturii umane adevărate a celorlalţi oameni. Iar prin această, unitate ajunge la efectul ei mântuitor pentru alţii, când şi ei se deschid puterii unificatoare a firii şi voii Lui umane, ca să câştige dragostea faţă de Dumnezeu şi faţă de semenii lor, dragostea care li se îmbie lor. Prin aceasta îi duce la unitatea în firea şi voia lor Cuvântul întrupat sau, la unitatea cu Dumnezeu şi între ei, fără să se confunde cu Dumnezeu şi între ei.

„Avraam, spune Sf. Maxim Mărturisitorul, s-a înălţat spre Dumnezeu, părăsind particularităţile (interesele particulare) celor divizaţi şi care divid, nemaicunoscând pe celălalt ca pe un altul decât Sine, ci cunoscându-i pe toţi ca pe unul şi pe unul ca toţi (neanulând în unul pe toţi). Căci nu mai cunoştea în

sine pe omul socotinţei proprii, care susţine despărţirea şi dezbinarea până ce nu se conciliază cu firea, ci pe omul firii care păstrează prin ea neschimbarea, privind la raţiunea cea atotuna, împreună cu care îl cunoştea apărând pe Dumnezeu şi prin care El stăruie să se arate ca Bun, aducând în Sine făpturile Sale...". Sf. Maxim afirmă, precum se vede, strânsa legătură interioară între raţiune şi bunătate. Nu e bun cine e raţional, nu e raţional cine nu e bun. Prin raţiunea adevărată se armonizează toate. Dar aceasta e o faptă a bunătăţii. Prin Raţiunea ipostatică, care şi-a pus pecetea pe toate şi le ţine în armonie, ni se descoperă Tatăl ei, izvorul bun al tuturor. Poporul român a sesizat aceasta când a numit pe cel neraţional, lipsit de bunătate: *ne-bun*. Drepţii din Scriptură sunt cei mai buni, pentru că au dreapta cunoaştere.

Dar Sf. Maxim continuă: „Căci nu era cu putinţă să se adune în Cel simplu şi Acelaşi, cel ce nu era făcut cu acelaşi cu El şi simplu, ci împărţit însă prin socotinţa (orgolioasă, *n.n.*) în firea lui în multe părţi, dacă nu unea Acela mai întâi prin iubirea de oameni, socotinţa cu firea şi nu arăta în amândouă raţiunea care le împacă şi nu le separă şi nu se mişcă spre nimic altceva din cele de după Dumnezeu. Redusă la această raţiune (unitară), firea rămâne netăiată şi nedivizată în cei ce au primit acest dar, netăindu-se prin socotinţele heteronome ale celor mulţi" (*Ep. 2 către Ioan Cubicularul, Despre iubire*, P. G., 400-401).

Aceasta ne dă un nou temei pentru înţelegerea faptului că Cel ce uneşte firea noastră în ipostasul Său este Raţiunea ipostatică divină. Numai în ea este pornirea unificării, pentru că este pornirea armonizării tuturor, care nu poate să nu aibă în Sine iubirea ca legătură a tuturor. Numai Cuvântul Izvorului cel Bun al existenţei poate uni cu Sine firea umană creată prin El şi prin aceasta pe toţi cei ce vor şi creaţiunea legată de ei. Întruparea Cuvântului ca om este o operă a Raţiunii ipostatice dumnezeieşti, pentru că ea este ipostasul iubit de Tatăl şi iubitor al Tatălui tuturor şi prin ea iubeşte Tatăl toate şi tot. Prin ea toate îl iubesc pe Tatăl, ca origine iubitoare a lor.

Trei lucruri s-au realizat prin unirea neconfundată a firii umane cu cea divină, în ipostasul Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu:

a. Umanul e ridicat la personalizarea în Dumnezeu, iar Persoana Fiului lui Dumnezeu coboară la starea de Persoană a umanului, fără să înceteze să fie Persoană divină şi fără ca umanul să piardă ceva din uman. Aceasta ar arăta o incompatibilitate între divin şi uman. Apropierea între divin şi uman merge până la acest grad, fără să se păgubească unul pe altul. Umanul devine la maximum uman, primind ca ipostas propriu ipostasul divin şi ipostasul divin nu pierde nimic din această calitate a Lui, făcându-Se ipostas al umanului. Căci umanul devine propriu ipostasului divin, purtător al firii dumnezeieşti, fără să se contopească cu ea, ci fiind înălţată la maximum, chiar dacă această înălţare păstrează formele cele mai autentic umane. Căci şi în smerenia şi în pătimirea curată se arată înălţimea produsă de prezenţa dumnezeirii în uman.

b. Prin aceasta se pune baza unui dialog veşnic, al fiecărui om care voieşte, cu Dumnezeu Cuvântul cel întrupat, al unui dialog care în parte ţine pe Fiul lui Dumnezeu coborât la nivelul omului, pe de alta înalţă pe om la nivelul lui Dumnezeu, umanizat prin coborârea Lui. E o coborâre în care se străvăd în Hristos – Omul adâncimile infinite ale divinului şi prin care umanul înălţat, fără

a se pierde ca uman, îşi revelează în dumnezeirea lui adâncimi şi capacităţi de înţelegere şi de curăţie şi iubire nebănuite.

Amândouă aceste efecte sunt făcute posibile datorită faptului că Dumnezeu este o existenţă personală virtual atotcuprinzătoare şi omul la fel. Deosebirea e doar că omul urcă la această atotcuprindere cu ajutorul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu coboară şi la cuprinderea umanului, deosebit de El, dar creat de El. Numai persoana umană poate tinde să cuprindă în sine toată existenţa şi numai Dumnezeu voieşte şi poate să o cuprindă de fapt, dând şi omului putinţa realizării setei lui de cuprindere a tuturor. Numai Dumnezeu-Persoană poate să adune în Sine fără să le contopească, formele de existenţă inferioară, penetrându-le şi făcându-le interioare Lui ca Persoană, precum numai persoana umană poate aduna, pe de o parte, materia în sine ca trup penetrat de spirit, fără să-l contopească cu el, iar în Hristos poate cuprinde şi pe Dumnezeu şi în El toate. Numai un Dumnezeu ca persoană poate cuprinde, pe lângă fiinţa Lui, şi o altă natură, făcând-o parte a Persoanei Lui. Dacă n-ar putea-o face aceasta, El ar fi o natură supusă unei legi, în sens panteist şi n-ar exista libertate şi iubire nicăieri. Numai ca Persoană, Dumnezeu o poate face aceasta cu voia, ca să se poată manifesta şi prin medii care o fac accesibilă unor persoane, care se servesc de aceleaşi medii de manifestare. Numai ca Persoană Dumnezeu poate voi să intre în dialog cu persoane de altă fiinţă şi ca atare poate să-şi facă comună fiinţa lor, pentru a realiza deplin acest dialog. Şi o poate face aceasta, dat fiind că fiinţa pe care şi-o însuşeşte e creată de Persoana divină, ca şi persoanele purtătoare ale ei, în vederea acestui dialog al iubirii. Un dumnezeu care ar produce persoane din altă esenţă, silit de o lege, dacă ar avea o legătură cu ele, şi-ar însuşi esenţa lor dintr-o necesitate şi deci şi legătura cu ele i-ar fi impusă pentru a se completa. Dar acest dialog n-ar mai fi un dialog al iubirii şi un astfel de dumnezeu n-ar mai fi un dumnezeu liber şi deci adevărat, ci o existenţă supusă unei legi. Dumnezeu personal, liber şi adevărat e numai acela care îşi poate face proprie Persoanei Sale şi o fiinţă neidentică cu a Sa şi poate intra prin aceasta în dialog deplin cu purtătoarele ei, în baza faptului că a creat El însuşi, prin atotputernicia şi iubirea total liberă, acea fiinţă şi persoanele în care subzistă ea. Acest Dumnezeu îşi poate face din viaţa acelor persoane viaţa Sa proprie, ca un mediu de manifestare al vieţii Sale divine. Şi dialogul acesta nu poate avea ca motiv şi conţinut decât iubirea faţă de oameni şi voinţa de a-i ridica la nivelul Său prin harul îndumnezeitor. Într-un alt capitol vom vedea că dialogul cu oamenii nu numai presupune capacitatea ce a dat-o persoanelor umane prin creaţie de a fi partenere ale dialogului cu Dumnezeu şi de a fi ridicate la o cât mai mare asemănare cu El, ci şi capacitatea Lui de a-şi însuşi, în calitate de Creator al lor, fiinţa şi limbajul lor şi de a se arăta lor prin modul lor uman de a fi.

c. Al treilea efect al întrupării Fiului lui Dumnezeu e reunificarea firii omeneşti cu Dumnezeu, în modul cel mai intim şi prin aceasta reunificarea în ea însăşi, adică a oamenilor între ei. Din reunificarea aceasta va rezulta iertarea şi curăţirea de păcat şi de moarte a oamenilor, care se alipesc lui Hristos şi între ei. Căci unirea Fiului lui Dumnezeu cu oamenii prin umanitatea comună le comunică şi lor puterea dată firii Sale şi nu poate să nu însemne şi o compătimire

cu ei, care le aduce iertarea de păcate şi scăparea lor de moarte, din puterea învierii comunicată prin umanitatea Lui şi, ca urmare, o viaţă veşnică şi fericită în comuniune cu El, izvor de nesfârşită iubire şi viaţă, dar şi între ei.

Ne vom opri aci ceva mai mult în descrierea acestui ultim efect al asumării firii umane de către Fiul lui Dumnezeu, desfăşurând conţinutul celor exprimate de Sf. Maxim Mărturisitorul în textele de mai înainte.

Dumnezeu, creând firea noastră după chipul Său, a creat-o ca să fie asemenea firii Lui spre a trăi această asemănare în unitatea ei prin persoanele în care e ipostasiată şi spre a înainta într-o existenţă tot mai deplină, în legătură cu fiinţa divină subzistentă în Persoanele divine, în activarea iubirii. Dar abătându-se oamenii de la această cale, prin orgolioasele socotinţe egoiste, au rupt firea lor de firea dumnezeiască atât de unită în Persoanele ei şi în ea însăşi, în tot atâţia indivizi în câţi există. Ca s-o ridice din nou în unirea cu firea dumnezeiască, ca izvor de viaţă al ei, dar şi de putere de a se păstra în unitatea ei în persoanele în care se concretizează după modelul Treimii, din puterea care păstrează Persoanele divine în unitatea firii divine, în ceea ce se arată viaţa şi iubirea lor, Fiul lui Dumnezeu a unit firea noastră cu firea Sa divină în unitatea Persoanei Lui, prin care o pune în relaţie personală cu celelalte două Persoane treimice în care Se află El ca Persoană, bucurându-Se şi ca om de viaţa şi iubirea ce o are în această relaţie, prin firea Sa divină din veci.

Unind firea umană cu firea Sa divină, trăită în chip de model suprem, ca şi comuniune iubitoare de cele trei Persoane divine şi ca izvor al unei astfel de vieţi, Cuvântul a readus-o la unirea cu modelul şi izvorul ei, încât o poate trăi în cea mai deplină unire iubitoare cu Tatăl şi cu Sine, ceea ce înseamnă că se poate trăi şi ca om în comuniune veşnică, dar are şi posibilitatea unei comuniuni cu persoanele umane, în măsura în care acestea se deschid Lui, prin ceea ce sunt ridicate şi ele la comuniunea Lui ca om cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt.

Prin aceasta Fiul lui Dumnezeu S-a pus şi ca om în relaţia de iubire pe care o are ca Dumnezeu, cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Şi tot prin aceasta a pus şi voia umană asumată în acord deplin cu voia Celui ce a creat-o, în acord cu Creatorul firii şi a voii ei pentru o viaţă în unitate, deşi în persoane diferite. A făcut-o aceasta întrucât S-a făcut ipostas comun al firii şi voii divine şi umane. Astfel, Cel ce mişcă voia sa umană e identic cu Cel ce mişcă voia sa divină, voie identică cu a Tatălui şi a Sf. Duh. De aceea, Fiul lui Dumnezeu care a făcut voia omenească înzestrată cu setea de a înainta spre bine, sau spre El, ca spre totala şi desăvârşita existenţă, şi de a dura în veci, nu voieşte să o ducă la această ţintă fără voia ei. Aceasta n-ar mai fi firea omenească adevărată. Dar la acest scop nu poate ajunge firea omenească fără voia lui Dumnezeu. De aceea uneşte Hristos în Sine nu numai cele două firi, ci şi cele două voinţe. Prin aceasta a readus firea asumată la raţiunea ei proprie, care e conformă cu raţiunea firii divine deşi nu e identică cu ea; care voieşte, când se menţine în normalitatea ei, să ajungă la cuprinderea totului bun şi desăvârşit în Persoană, adică în Persoana lui Dumnezeu cel întrupat, la bucuria în veci de Acesta, aşa cum voieşte şi Dumnezeu ca ea să ajungă la această cuprindere a Lui.

Dar dacă desăvârşita armonie a firii divine, cum ea însăşi nu poate fi decât o desăvârşită armonie între Persoanele în care este ipostasiată, restabilirea în

desăvârşita armonie a firii umane în ea nu poate consta nici ea decât şi într-o armonie vie şi iubitoare între persoanele umane, ceea ce înseamnă o conformitate a convieţuirii între ele cu comuniunea Persoanelor divine.

Dar această comuniune desăvârşită li s-a făcut comunicabilă persoanelor umane într-una din Persoanele divine, care S-a făcut unul dintre oameni. „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, aşa v-am iubit şi Eu pe voi" (*Ioan* XV, 8). Dar Hristos a reactivat, prin asumarea firii umane şi prin armonizarea ei cu Unul din Treime făcut om, nu numai legătura ei cu comuniunea treimică, ci şi armonia ei cu persoanele umane purtătoare ale firii lor, comune cu a Lui, readucând-o la asemănarea ei cu armonia firii divine subzistente în Persoanele divine. Insuşi Iisus Hristos anunţă această provenire a puterii de comunicare între oameni din unirea desăvârşită ce există între El şi Tatăl: „Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca să fie şi ei în chip desăvârşit una şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis; şi i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine" (*Ioan* XVII, 24).

Faptul că firea omenească şi voia ei erau ale ipostasului Cuvântului, care le-a unit cu firea şi cu voia Sa dumnezeiască, nu împiedică umanul să facă eforturi în activitatea lui de către ipostasul Lui divin, spre menţinerea în acord cu Dumnezeu, ci Îl ajută pentru că şi ipostasul Lui divin o voieşte aceasta şi cu firea şi voia Lui dumnezeiască. Ipostasul divin nu anulează voia omenească asumată, ci coboară şi contribuie la susţinerea efortului ei pentru a se menţine în normalitatea ei, care constă în acordul cu voia dumnezeiască, căci nu a fost dată pentru o existenţă moleşită de constatare pasivă a conformării firii ei cu voia dumnezeiască, ci pentru a aduce contribuţia ei în afirmarea acestui acord. Hristos nu putea să nu aleagă ca ipostas divin al voii omeneşti binele, dar această alegere nu putea să nu se facă şi cu contribuţia voii omeneşti a Lui.

Aşa cum El spune Tatălui că voieşte ca voia Sa să se armonizeze cu voia Lui (*Matei* XXVI, 38), aşa îi învaţă şi pe oameni să spună, desigur cu voia lor: „Facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ"; să se spună aceasta de către oamenii de pe tot pământul, ca să fie uniţi între ei, întrucât sunt uniţi în împlinirea voii lui Dumnezeu, Cel care în cer este unit în Treime (Rugăciunea Tatăl nostru, *Matei* VI, 10). Mântuitorul S-a făcut om, ca să facă şi ca om voia Tatălui, deci să o aducă la conformitatea cu firea umană, iar prin aceasta să-i ajute şi pe oameni să facă la fel şi aşa să se unească cu Tatăl şi între ei. „Pentru că M-am coborât din cer nu ca să fac voia Mea (omenească, deviată în socotinţă orgolioasă), ci voia Tatălui ce M-a trimis pe Mine. Şi aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din câţi i-a dat să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez în ziua cea de apoi. Că aceasta este voia Tatălui, ca oricine vede pe Fiul şi crede în El, să aibă viaţa veşnică şi Eu îl voi invia pe el în ziua cea de apoi" (*Ioan* V, 38-40). Voia Tatălui este învierea şi viaţa de veci a celor pe care i-a adus la existenţă. Conformându-şi voia lor cu voia Tatălui, se folosesc pe ei înşişi. Sau aceasta este împlinirea voii adevărate a lor. De aceea a luat Hristos voia omenească, pentru ca să o pună în acord cu voia Tatălui spre mântuirea umanităţii asumate şi prin aceasta să-i facă pe toţi să facă la fel, dobândind mântuirea. Iar cei ce lucrează aşa, lucrează ca Fiul, iubind pe Tatăl ca şi Fiul, spre a fi iubiţi şi de Tatăl ca şi Fiul. Iar viaţa de veci este una cu iubirea omului de către Tatăl,

iubirea acordată omului, ca Fiul Tatălui făcut om. Pe fiul iubitor al Tatălui, asemenea Fiului Unul Născut, nu-l lasă Tatăl să rămână în moarte.

Dar e de remarcat că în rugăciunea „Tatăl nostru" Hristos ne-a învăţat nu numai să socotim pe Dumnezeu ca Tată, asemenea Lui, ci şi să cerem iertarea păcatelor noastre. Dar cine ne iartă mai sigur ca un Tată, căruia ne-am făcut fii şi pentru care a venit însuşi Fiul lui Unul Născut să ne facă fii asemenea Lui? Şi cum nu ne-ar ierta şi Fiul care S-a făcut prin întrupare în mod deplin Fratele noastru? Mai mult, Acesta făcându-se om a luat păcatele noastre şi a pătimit pentru ele în locul nostru. Nu e vorba de o preluare juridică a păcatelor noastre asupra Lui, ci de o profundă suferinţă pentru ele în locul nostru, ca unul ce S-a identificat tainic cu noi. Şi aceasta a putut-o face pentru extrema sensibilitate a iubirii Lui faţă de noi, dat fiind că El nu avea nici un păcat, care să-l închidă în oarecare egoism faţă de noi. El era cu totul deschis nouă, cu umanitatea Lui curată trăită de ipostasul divin, cuprinzător generos al tuturor oamenilor şi durerilor lor. Pe de altă parte, numai pentru că Cel care sufere în locul nostru pentru păcatele noastre este în acelaşi timp Dumnezeu, ne dă adevărata siguranţă că am fost scăpaţi de chinul păcatelor săvârşite. Chiar faptul că merge până la moarte pentru noi ne dă siguranţa că această iubire fără margini ne dă iertarea păcatelor: „Dumnezeu învederează dragostea Lui faţă de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram păcătoşi" (*Rom.* V, 8).

Deşi peste Hristos veneau foamea, setea, oboseala, frica de moarte, chinurile morţii şi moartea însăşi, El le accepta cu voia, neopunându-se voii dumnezeieşti, pentru că numai răbdându-le întărea voia omenească în acordul cu firea comună tuturor şi cu Dumnezeu. Această pătimire în locul nostru în faţa lui Dumnezeu, este spre restaurarea unităţii cu noi prin umanitatea Lui, spre buna plăcere a Tatălui. De aceea, pătimirile şi moartea Lui implicau în compătimirea ce-o manifesta prin ele pentru noi şi iertarea noastră de păcatele care ne dezbinau şi ne făceau să suferim. Numai El putea face aceasta cu toată generozitatea, pentru că era ipostasul divin cu simţire omenească, solidară cu semenii Săi în umanitate. Şi ştiind noi că El ne iartă, mergând până la moarte, în compătimirea cu noi, ni se linişteşte conştiinţa în mod deplin: „Acesta păcatele noastre le poartă şi pentru noi rabdă durere; şi noi am gândit că de la Dumnezeu este El întru durere, în chin şi în necaz. Iar El s-a rănit pentru păcatele noastre şi a pătimit pentru fărădelegile noastre. Cu rana lui noi toţi ne-am vindecat" (*Isaia* LIII, 4-5). Valul dragostei Lui compătimitoare către noi copleşeşte toate păcatele noastre, dărâmă zidurile egoismului nostru, realizând între viaţa Lui iubitoare şi viaţa noastră o unitate comunicantă.

Deşi pătimirile nu-i erau plăcute, nu li se opunea cu voia dumnezeiască, cu care se punea de acord şi cea omenească, pentru că ele slujeau scopului întrupării Sale, biruindu-le prin răbdarea lor compătimitoare şi în ultima instanţă, biruind însăşi moartea primită pentru noi, prin această răbdare atotbiruitoare. Iubirea e mai tare ca moartea pentru că deschide pe cel ce o are celor iubiţi şi pe aceştia celui ce-i iubeşte până la moarte. Iubirea până la moarte îl deschide pe cel ce renunţă cu totul la Sine izvorului vieţii, sau lui Dumnezeu. Iubirea până la moarte aduce Celui iubitor şi celor iertaţi prin iubirea Aceluia, învierea şi viaţa de veci.

În măsura în care Hristos ca om făcea efortul de a răbda cele ale slăbiciunii omeneşti, din iubirea de oameni, comunica şi ca Dumnezeu firii Sale omeneşti puterea de a fi mediu al lucrării dumnezeieşti, prin care învingea acele slăbiciuni. Numai în măsura în care umanul sporea cu voia Lui în efortul de a suporta durerile, în acord cu voia Lui dumnezeiască, Hristos îşi făcea activă prin uman puterea dumnezeiască. El făcea şi minunea de a înmulţi pâinile când socotea de bine, dar răbda şi foamea când socotea că aceasta e necesar pentru eliberarea umanului prin răbdare de această slăbiciune şi pentru a se solidariza din compătimire cu oamenii şi a obţine iertarea lor de la Tatăl, pentru păcatele lor şi a le comunica şi lor asigurarea iertării, prin pătrunderea în inima lor.

El răbda cu smerenie sărăcia, hula şi pătimirea, pentru a da şi oamenilor pilda răbdării şi de a depăşi şi ei frica egoistă, realizând unirea cu Dumnezeu şi cu semenii. Fiul lui Dumnezeu arăta astfel ca om o altă tărie decât cea a slavei şi bunăstării lumeşti. El suferea de acele slăbiciuni, interior, când socotea de folos. Iar alte dăţi, concomitent cu suferirea sa, se afla într-o stare superioară ei, sau într-o mulţumire că putea suferi; iar uneori îşi arăta şi exterior o putere care copleşeşte orice putere vizibilă omenească, săvârşind vindecări minunate, dar în acelaşi timp suferind de oboseală. Atât cât suferea cu răbdare nedobândită, cât şi când săvârşea minuni prin cuvintele şi mâinile trupului, sau când le trăia pe amândouă, se arăta că e atât Dumnezeu cât şi om, sau e Dumnezeu îmbrăcat în chipul robului, sau rob plin de putere stăpânitoare dumnezeiască.

Îmbinări paradoxale de astfel de stări la un grad cu mult mai coborât sunt trăite chiar şi de om ca persoană compusă din suflet şi trup. De ce nu ar fi trăit în îmbinarea unor diferenţe cu mult mai mari Cuvântul care e Creatorul umanului, El însuşi umanul, dar ca creat de El, deci şi dumnezeirea Sa? De ce n-ar fi putut accepta o *kenoză* benevolă la creatura Sa, care pe de altă parte era un semn alt atotputerniciei Sale? De ce n-ar fi putut accepta chiar această maximă unire a umanităţii cu dumnezeirea Sa, făcând-o parte a Persoanei Sale, şi arătând şi în aceasta capacitatea uluitoare pentru o astfel de unire dată operei Sale? Dacă practică neîncetat *kenoza* relaţiei cu creaţia Sa, susţinând-o, iar omului îi deschide, ca unei fiinţe înţelegătoare şi libere, orizonturile mereu mai înalte şi mai bogate ale existenţei legate de El, de ce n-ar fi putut ridica creatura Sa umană până la starea de a-L avea pe El însuşi ca ipostas, care se foloseşte de puterile ei la nivelul ce li le-a dat?

Dar Cuvântul Creator, trăind într-o extremă intimitate şi la maximă înălţare şi curăţie umanul, a fost un Om cum n-a fost altul atât de desăvârşit în viaţa, în învăţătura, în faptele Sale, toate atât de transparente pentru dumnezeirea Sa. Chiar şi numai în aceasta s-a arătat că n-a fost numai om.

Din alt punct de vedere, Hristos trăieşte ca Dumnezeu şi om într-o unitate, dar nu într-o uniformitate, aşa cum se întâmplă şi cu omul care trăieşte ca suflet şi trup într-o unitate şi totuşi nu într-o uniformitate. Persoana umană tinde să cuprindă toate, iar Cuvântul întrupat cuprinde de fapt toate, fără să le uniformizeze.

S-a spus că Dumnezeu nu poate fi Persoană, pentru că persoana e limitată de alte persoane. El nu poate fi de aceea decât o forţă infinită. De fapt, numai persoana, şi prin excelenţă Persoana divină, cuprinde totul. Ea e conştiinţa forţei infinite. Ea foloseşte în mod liber puterea Sa infinită. Ea e superioară prin aceasta

simplei infinităţi. Iar faptul că se află în comuniune cu altă persoană nu o limitează. În celălalt i se deschide infinitatea în altă formă. Infinitatea de unul singur e monotonă, nu adevărata infinitate. Infinitatea ce se activează conform unor legi, ca simplă extensiune uniformă, e limitată de aceste legi. Persoanele divine sunt infinite pentru că fiecăreia îi este deschisă şi i se comunică infinitatea infinit de complexă prin celelalte Persoane atât de total, încât nu o mai simte ca infinitatea ce nu i-ar fi proprie.

Fiul lui Dumnezeu nu-şi pierde ca Persoană infinitatea Sa nici asumând în Sine umanitatea finită în putere. Căci şi umanitatea este deschisă infinitului. Pe de altă parte, cu dumnezeirea Sa străbate şi prin finitudinea umană, o face pe aceasta mediu transparent al infinităţii dumnezeirii Sale. Ipostasul dumnezeiesc îşi arată şi-şi manifestă infinitatea dumnezeirii în formă nouă, prin mediul uman.

Hristos trăieşte umanul Său ca dependent, dar de dumnezeirea Sa proprie, ca dependent de Sine, deci Se trăieşte pe Sine ca ipostas suveran al umanităţii Sale şi pe ea părtaşe la suveranitatea Lui. Trăindu-Se dependent în uamnitatea Sa de Sine însuşi ca Dumnezeu, o simte în acelaşi timp proprie Subiectului Său suveran, participantă la suveranitatea Lui, mediu al lucrării Lui suverane. Iar pe Sine însuşi ca Dumnezeu Se trăieşte ca ipostas al umanităţii Sale dependente. El se supune Sieşi, depăşind prin aceasta supunerea. În suveranitatea ipostasului ce i-a devenit propriu umanităţii Sale, se simte ca om eliberat de orice servitute. Trăieşte în Sine ca om dependenţa de Sine însuşi şi prin aceasta libertatea de orice. Căci Se simte Acelaşi şi Dumnezeu atotsuveran şi om dependent de Sine însuşi. Nu se anulează în Sine nici umanul dependent de divinul propriu şi participant la suveranitatea Lui, nici divinul suveran al umanului Său. S-a făcut ca ipostas al umanităţii dependent, dar dependent de Sine însuşi ca ipostas divin al ei. În El umanitatea a fost adusă la totala dependenţă de divin, dar de divinul propriu, deci suveran peste orice, chiar în umanitatea Sa.

Dumnezeu Cuvântul, ca întregul întregii existenţe şi ca prototip al umanului, naşte ca om din întregul Fecioarei, dat fiind că umanul Său e, pe de o parte, chipul întregului originar, care e Cuvântul dumnezeiesc, pe de alta, se imprimă de către El însuşi ca ipostas dumnezeiesc filial, devenind ipostasul unitar divino-uman.

Dar există şi o conformitate a părinţilor cu întregul, sau o capacitate a lor de a fi asimilate întregului. Dacă e aşa, de ce n-ar exista o conformitate a creaţiei, sau, în mod mai special, a umanului cu divinul pentru a putea forma cu acesta un întreg ipostatic, dar nu printr-o lege, care ar lua divinului calitatea de divin liber şi creator?

Dar cine ar putea scoate la iveală şi explica deplin paradoxala şi infinit de larga şi de complexa unitate a Celui ce, fiind Fiul lui Dumnezeu din veci şi prototipul omului, S-a făcut şi om adevărat?

Această extremă unitate a umanului cu divinul într-o Persoană, realizând cea mai desăvârşită treaptă a umanului, cu toată taina ei, nu ţine pe Hristos departe de oameni, de comunicarea cu ei şi de înţelegerea oamenilor, ci dimpotrivă. Căci ceea ce-i mai viu şi mai apropiat de oameni şi de o anumită comuniune cu ei şi de înţelegerea vie umană, aceea e şi mai tainic, sau viceversa.

manifestările lui, ci cuvintele fiecărei persoane leagă şi persoanele între ele şi de aceea sunt adresate altora cu intenţia să primească cuvintele de răspuns ale acelora, care se produce totdeauna chiar dacă acel răspuns nu ia forma sonoră, auzibilă. Persoanele sunt legate astfel într-un întreg dialogic virtual sau actual prin cuvintele ce şi le comunică sau le pot comunica, fapt nedespărţit de viaţa ce şi-o comunică. Sunt legate ca şi cuvinte vii într-un întreg viu, ale cărui părţi neuniforme, dar îngăduitoare sunt personale ca întreguri. Prin cuvinte, ele îşi comunică viaţa ce o au dintr- un izvor comun, ca într-un întreg, prin comunicarea ei promovând fiecare pe fiecare în identitatea ei neconfundată, dar şi în unitatea de nedesfăcut între el, iar în ultima analiză în întregul viu al Cuvântului dumnezeiesc.

Dar întrucât oamenii pot folosi, precum am văzut, tezaurul comun al cuvintelor şi pentru slăbirea unităţii între ei, sau pentru a o preface într-o unitate chinuitoare, pentru a reface şi duce la desăvârşire funcţia unificatoare şi de viaţă comunicantă a cuvintelor între persoanele umane şi prin aceasta chiar viaţa adevărată a acestora, S-a făcut însuşi Cuvântul originar şi cuprinzător al tuturor cuvintelor umane ipostatice, ipostasul direct al lor. Prin aceasta a restabilit în El, ca origine comună a lor, devenit şi ipostas uman al lor, în mod desăvârşit, funcţia lor de comunicare unificatoare între persoanele umane şi de descoperitoare a conţinutului adevărat şi a sensului profund al persoanelor şi al lumii, care toate sunt, în normalitatea lor, un întreg, transparente ale Cuvântului Creator şi ale Sfintei Treimi, care a pus pecetea iubirii lor, ca armonie minunată, pe toţi şi pe toate.

Cuvântul dumnezeiesc întrupat foloseşte ca om cuvintele omului, nu pentru a exprima opinii unilaterale, care nu pot uni în ele acordul tuturor, ci adevărul atotcuprinzător, în care fiecare om află ceea ce răspunde întrebărilor tuturor despre toate şi-i îndeamnă la iubirea între ei. Hristos apare astfel între oameni ca şi Cuvântul care explică şi exprimă în mod echilibrat şi profund toată realitatea, dar mai ales Îl face simţit pe El ca Persoană iubitoare şi atotcuprinzătoare supremă, care dă viaţă tuturor şi-i ajută să se comunice ca viaţă unii altora.

În mod special, s-a folosit Fiul lui Dumnezeu cel întrupat de funcţia cuvântului de unificare între oameni, umplându-i prin el de El, ca şi Cuvânt atotcuprinzător şi iubitor al tuturor, învăţându-i să ocolească orice dușmănie: „Iubiţi pe vrăşmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi vă rugaţi pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fiii Tatălui ceresc, care face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi“ (*Matei* V, 44-45).

Învăţătura lui Hristos se poate numi astfel învăţătura cea mai unificatoare, sau singura învăţătură unificatoare între oameni. Cuvintele Lui sunt cuvinte ale Cuvântului ipostatic suprem, sau ale Raţiunii-izvor, dacă raţiunea adevărată este raţiunea care îmbrăţişează toate, arătând importanţa tuturor aspectelor şi părţilor realităţii, cum o face şi iubirea. Cuvintele Lui sunt expresiile Lui ca şi Cuvântul creator şi susţinător al tuturor în armonie, Cuvântul fundamental al unităţii cuvintelor ipostatice create, care sunt oamenii. Iar această unitate îşi are ultimul izvor în Tatăl, începătorul unic şi fără de început al tuturor prin Fiul Său, care e în acelaşi timp Logosul, sau Raţiunea armonizatoare a tuturor.

Oamenii există şi ei ca persoane ce se întregesc prin fiinţa, raţiunea şi iubirea reciprocă ce le e proprie şi sunt chemaţi să susţină cu voia unirea dintre ei şi să o sporească tot mai mult. Oamenii sunt ajutaţi să întărească unitatea între ei şi prin faptul că îşi comunică cunoştinţele şi punctele de vedere asupra lumii, care se arată şi prin aceasta unitară şi comună lor şi destinată să sporească unitatea între ei, şi între ei şi ea, şi să mărească conţinutul care-i uneşte, fără să-i confunde ca persoane distincte, ci să se bucure fiecare de conţinutul spiritual tot mai bogat al altuia. Aceasta arată că şi lumea, constituită din raţiuni sau cuvinte plasticizate, sau făcută ca să fie înţeleasă şi exprimată de oameni în cuvinte comune, îşi are originea în acelaşi Cuvânt sau Logos creator al oamenilor, spre a le ajuta să-şi comunice experienţa şi modul de folosire a ei în cuvinte comune, ca să urce la unificarea în El ca Raţiune şi Cuvânt-izvor al tuturor raţiunilor şi cuvintelor imprimate potenţial şi solidar în oameni şi în lume, sau în legătura dintre ei, şi dintre ei şi lume. Prin lume, Cuvântul face legătura dintre oameni şi dintre ei şi lume şi mai mult o legătură cu El însuşi. Şi numai o legătură a lor, care îşi are temeiul în Cuvântul Creator, e o legătură fundamentală care durează în veci. Iar fără o durată fundamentală şi veşnică a omului pentru semenii săi, legătura superficială şi pur trecătoare a lor cu el e lipsită de sens şi de mulţumire consistentă.

Lumea e şi ea un mijloc care ajută şi întăreşte trebuinţa oamenilor de a comunica între ei şi de a cunoaşte că această comunicare are temeiul în Cuvântul creator şi va dura în veci. Dar precum cuvintele, deşi îi leagă pe oameni, îi pot ţine şi într-o legătură de duşmănie, aşa o poate face aceasta şi lumea.

Necesitatea veşnică a comunicării oamenilor între ei prin cuvinte arată că celălalt e viaţa mea, care mi se comunică, fie că-mi vorbeşte, fie că mă ascultă. Trebuie să vorbesc cuiva ca să simt că trăiesc, şi trebuie să ştiu că mă ascultă cineva. Dar la fel trebuie să-mi vorbească cineva ca să simt că trăiesc. Persoanele sunt vase comunicante. În comunicare e viaţa lor. Viaţa e între doi sau mai mulţi. Iar fiindcă nu vreau niciodată să încetez să trăiesc, prin aceasta îl voiesc şi pe celălalt ca veşnic partener de comunicare. Dar această veşnicie nu ne-o putem da noi, precum nici viaţa de o clipă nu ne-o putem da noi. Cine ne-a dat viaţa a pus pe ea pecetea voinţei de a vieţui împreună cu altul în veci. Altul îmi e partenerul vieţii veşnice. Dar atunci prin ceilalţi comunicăm cu Dumnezeu cel veşnic. Simt în celălalt o putere misterioasă de a-mi da viaţa în veci, care nu poate fi numai de la el. E în altul un izvor de viaţă, care nu poate să nu se hrănească dintr-un suprem izvor, o dată ce, pe de altă parte şi el are nevoie de mine ca izvor de viaţă veşnică pentru el, iar eu nu mă simt în aceasta prin mine. Caracterul de persoană ce-l are celălalt, ca izvor de viaţă pentru mine şi eu pentru el, arată că izvorul suprem de viaţă are caracter de Persoană. El e Tu suprem în orice tu al meu şi Eu suprem pentru tine în eul meu.

Aceasta ne dă putinţa să înţelegem cum în Hristos, ca Tu uman, putem simţi pe Tu divin, trăind aceasta până la un punct în relaţia cu fiecare om.

Ceea ce stă la baza comunicării adevărate între oameni, prin lumea care e trăită şi ea în cuvinte, e interesul unuia pentru altul şi al voinţei de a vedea fiecare în altul un interes pentru sine. Aceasta poate fi numită iubire în sens larg. O persoană nu poate trăi fără să iubească şi să fie iubită de alta şi fără să-şi

comunice această iubire şi să aştepte comunicarea ei. În această comunicare de sine a celuilalt către mine, care e iubirea lui faţă de mine şi în comunicarea mea către el, care e iubirea mea faţă de el, stă viaţa mea şi a lui.

În această situaţie s-a plasat Fiul lui Dumnezeu făcându-se om, pentru a întări voinţa noastră de a ne comunica şi de a dori comunicarea altora către noi. Prin cuvinte, iubirea unuia sau viaţa unuia vine la altul. Şi fiecare are nevoie neîncetată de această comunicare. Nu se poate mulţumi cineva cu amintirea că a comunicat cu cineva, ci mereu trebuie să i se comunice acea persoană, sau să ştie că va putea comunica în viitor iarăşi cu ea, sau că ea se află în prezent într-o comunicare de gânduri cu mine. Am nevoie să iubesc şi să fiu iubit neîncetat. Încetarea totală a comunicării iubirii e una cu moartea sau cu iadul. Omul trebuie să ştie că măcar Dumnezeu are un interes faţă de el şi că semenul său, numai susţinut de Dumnezeu îi poate fi partener veşnic de comunicare.

Iar având trebuinţă de neîncetată comunicare, omul o poate şi da şi primi. Aceasta înseamnă că persoana umană are în sine o infinitate virtuală şi e pentru veşnicie, întrucât nu se epuizează niciodată setea ei de a se comunica altuia şi de a primi comunicarea aceluia. Infinitatea şi veşnicia sa virtuală nu sunt o infinitate şi veşnicie individualistă, ci în comuniune. E o infinitate şi o veşnicie virtuală a iubirii. Această sete de infinitate şi veşnicie are nevoie să se hrănească din izvorul unei iubiri, care nu se oboseşte dăruindu-se şi nu vede o oboseală în iubirea ce i-o dăruieşte altul. Aceasta are loc între Persoanele divine. Omul e un amestec de infinit şi mărginit în iubirea sa. E un amestec de sete de dăruire şi de primire continuă, dar şi de nemulţumire cu ceea ce dă şi primeşte de la om. Omul nu ajunge la puterea unei iubiri neîncetate decât faţă de o unică sau câteva persoane, cu care s-a obişnuit să comunice în iubire. Şi poate cu nici una permanent.

Trebuie să existe însă un izvor al iubirii universale şi neîncetate cu toate persoanele, care trebuie să fie o Persoană sau o comuniune desăvârşite de Persoane.

Omul nu se putea pune de la sine în comunicare deplină cu acest izvor, ca să capete şi el puterea unei astfel de iubiri. De aceea acest izvor s-a făcut El însuşi ca om accesibil oamenilor, într-o comunicare directă, neîncetată cu noi, dându-ne puterea să tindem şi noi spre această ţintă, să contribuim la folosirea iubirii ca funcţie unificatoare veşnică. El a folosit iubirea cu această funcţie şi ne-a învăţat şi pe noi în cuvintele Sale, să tindem la aceasta. El a arătat iubirea aceasta prin viaţa Sa de model uman suprem, iar învăţătura Sa despre ea a exprimat-o în cuvinte. Viaţa Sa a fost atât de total pentru oameni, că a şi dat-o pentru ei. Şi a fost identică cu iubirea pentru toţi în aşa măsură, că s-a rugat şi pentru cei ce L-au dat la moarte. El a arătat astfel că viaţa deplină este viaţa sau iubirea pentru toţi. N-a folosit nici natura ca să manifeste vreun egoism, căci nu şi-a luat din ea nimic decât cele ce îi erau cu adevărat strict necesare, ba uneori nici acestea. Nu a voit să aibă nici măcar un loc propriu, unde să-şi plece capul pentru odihnă (*Matei* VIII, 20). A avut atâta milă de toţi cei în suferinţă şi în lipsuri, că vindeca pe cei bolnavi de boli incurabile şi S-a identificat cu toţi cei lipsiţi, suferinzi şi prigoniţi (*Matei* XXV, 34 urm.).

Iar pe oameni îi învăţa să iubească şi pe duşmanii lor (*Matei* V, 44). Aceasta înseamnă a vedea în fiecare om o existenţă vrednică de atenţia iubirii şi având nevoie de ea pentru viaţa sa şi a socoti că nici unul nu poate fi viaţa adevărată, decât în măsura în care devine subiect de iubire altora. Viaţa e identică cu iubirea, iar ele sunt identice cu persoana. Iar viaţa adevărată nu vrea să sfârşească niciodată, ci să crească continuu. Dar aceasta e şi singura cale prin care toţi sunt aduşi la unitate. Iar unitatea desăvârşită nu o pot avea decât într-o unică Persoană atotiubitoare, sau într-o Comuniune desăvârşită de Persoane desăvârşite.

N-a fost om care să se ridice la o astfel de culme a umanităţii. El S-a arătat prin aceasta ca Viaţa oamenilor, sau ca adevărata Persoană ce poate fi izvor pentru toţi şi se face viaţă pentru toţi prin întrupare. Ca atare nu putea fi decât Dumnezeu cel personal, făcut om. Fiind viaţa pentru toţi, El este şi Adevărul, chemându-i pe toţi să se împărtăşească de El ca viaţă şi să devină viaţă pentru alţii şi să le comunice altora lumina Adevărului de care s-au împărtăşit ei, prin împărtăşirea de iubirea Lui faţă de alţii. Ca izvor al vieţii El poate aduce la viaţă veşnică şi pe cei morţi: „Eu sunt învierea şi viaţa. Cel ce crede în Mine, chiar de va muri, va trăi“ (*Ioan* XI, 25).

Nu puteam defini sensul lui *a fi*. El este opus însă lui *a nu fi*, sau morţii. Filosofia greacă a ajuns la noţiunea de *fiinţă*. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât ceva ce este. Dar nu spune ce este. Şi tot ce există, nu există pur şi simplu, ci există ca ceva sau în alt mod. De aceea sunt multe feluri de fiinţe. Însă orice fiinţă există concret în indivizi sau ipostasuri. Acesta a fost numit de filosofia greacă fiinţa întâi. Dar ipostasurile umane sau divine sunt persoane. Realitatea persoanei a preocupat cu deosebire pe Părinţii Bisericii, trebuind să definească cum Dumnezeu nu e numai o fiinţă, ci şi trei Persoane, iar Hristos nu e numai o Persoană, ci şi două naturi (fiinţe). În spiritul lor se poate spune că în persoanele de o fiinţă, care au nevoie una de alta, se manifestă puterea şi voinţa de a fi a fiinţei ca unitate, prin persoanele ce ţin una la alta, deci se iubesc. Cu cât e mai puternică fiinţa, sau existenţa, cu atât ţinând de ea mai mult a fi, aceasta se manifestă în iubirea dintre persoane. Cea mai mare iubire este între Persoanele divine, pentru că puterea lor de *a fi* ca unitate este nemărginită. Fiinţa umană, care e după chipul celei divine, îşi manifestă şi ea prin iubirea dintre persoanele în care există concret, puterea şi voinţa ei de a fi. Dar, puterea ei de a fi, deci şi puterea persoanelor ei de a se iubi, îi vine din sursa existenţei nesfârşite, care este Dumnezeu.

În Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, ca una din Persoanele în care se manifestă iubirea între Persoanele divine, ca tărie nemărginită a existenţei şi fiinţei divine, se face şi Persoană a firii umane, pentru a întări voinţa şi puterea ei de a fi în toate celelalte persoane umane, în care a slăbit această putere de a fi, adică de a fi în unitatea fiinţei umane. Dacă fiinţa umană a fost creată cu puterea de a se menţine în a fi, prin iubirea între persoanele umane, de puterea iubitoare şi de tăria nemărginită în a fi, manifestată în iubirea dintre cele trei Persoane, de ce n-ar putea fi redusă fiinţa umană a cărei unitate, sau putere de a fi, a fost slăbită de slăbirea iubirii între persoanele umane, de acea unitate sau putere, de una din Persoanele divine făcută şi persoană umană? De ce nu s-ar fi făcut una din Persoanele divine, în care se manifestă puterea şi voinţa de a

fi în unitatea fiinţei divine şi persoană umană cu puterea şi voinţa de a reface tăria de a fi a fiinţei umane, ca puterea de unitate şi de a fi a acesteia să se manifeste în iubirea refăcută de ipostasul divin, între persoanele umane în care fiinţa umană subzistă?

Rolul ce-l are libertatea persoanei în umanitate lasă însă posibilitatea unora dintre persoanele umane să-şi ţină fiinţa cu unitatea slăbită în relaţia cu fiinţa din celelalte persoane şi cu puterea ce-i vine acesteia din firea umană luată de Fiul lui Dumnezeu. Iar fiinţa lor slăbită în unitate cu ceilalţi oameni, se arată în lipsa lor de iubire faţă de aceia şi faţă de Dumnezeu şi de Persoana divină purtătoare a fiinţei umane împreună cu cea divină. Suferinţa ce le vine lor din aceasta se poate prelungi în veci, ca maximă slăbire a existenţei lor.

Prin toată învăţătura, viaţa şi capacitatea Lui de pătimire pentru oameni, Hristos a lucrat pentru a reface unitatea fiinţei în oameni şi între oameni. El ne-a arătat pe Dumnezeu ca Tată al nostru al tuturor, ca şi al Său, voind să sădească în noi o afecţiune unificatoare faţă de Tatăl nostru suprem şi faţă de El, ca Fratele nostru originar, iar prin aceasta şi între noi. El ne-a arătat că suntem chemaţi să formăm o Împărăţie veşnică, în care Împăratul e Tatăl nostru şi Fratele nostru şi noi toţi fraţi deplin iubitori.

Mai trebuie remarcat că, dacă în orice cuvânt nu se exprimă numai un sens, ci se manifestă persoana concretă şi specială care-l rosteşte, în cuvintele lui Hristos se exprimă şi manifestă însuşi ipostasul Lui divin în formă omenească, în unda de dăruire a vieţii şi puterii Lui dumnezeieşti. Dacă orice semen e cuvânt pentru mine, pentru că e persoană, sau e persoană pentru mine, pentru că e cuvânt rostit, adică e viaţa ce mi se comunică atunci când stă lângă mine, sau gândeşte la mine – afară de cazul când neiubindu-mă foloseşte cuvintele sau prezenţa sa mai mult pentru a-şi descoperi sau acoperi duşmănia – Hristos e supremul Cuvânt dătător de viaţă pentru mine, pentru că aceasta este El însuşi o dată ce s-a întrupat pentru noi oamenii.

Întrucât prin cuvintele Lui nu ni se dăruieşte numai cu Viaţa, ci voieşte şi ne dă puterea ca să ne silim şi noi să ne însuşim cu voia această viaţă şi să comunicăm viaţa şi iubirea ce ne-a comunicat-o El şi noi altora, S-a făcut şi adevăratul nostru Învăţător. El ne-a făcut cunoscută viaţa, dându-ne putinţa să o trăim în unire cu El. Am învăţat de la El iubirea, arătându-ne iubirea. Nu e un învăţător teoretic, ci un Îndrumător tainic (*Mistagog*) în ceea ce ne învaţă. El ne dă învăţătura cea mai înaltă, în forma cea mai eficientă. El a fost Cuvântul care are şi ne comunică viaţa desăvârşită şi veşnică, nesfârşită, aflată în El. Iar întrucât în această viaţă suntem chemaţi să înaintăm şi noi prin voinţa noastră în tot viitorul, având-L pe El ca model şi izvor de comunicare a ei, El este şi Proorocul prin excelenţă a tot ce vom avea de la El, ca Unul ce are şi ne comunică tot ce vom avea şi vom voi să avem sau vedea la nesfârşit. El a arătat în Sine şi în cuvintele Sale şi continuă să arate şi să ne comunice culmea vieţii veşnice a umanităţii.

Până nu venise Dumnezeu ca om, oamenii erau pregătiţi prin lege şi prin prooroci, spre comunicarea cu Dumnezeu făcut om. Până atunci, Dumnezeu era departe şi omul neputincios de a ajunge desăvârşirea, lipsindu-i comuniunea cu Dumnezeu. Acum au intrat în comuniunea cu Dumnezeu, devenit accesibil lor

ca om şi prin aceasta pe calea desăvârşirii. Dar înaintarea în această comuniune şi în desăvârşire e nesfârşită. Niciodată omul neipostasiat în Persoana Fiului lui Dumnezeu nu va ajunge la înălţimea Omului Hristos. Într-un fel legea şi proorocirile se împlinesc. S-a intrat în timpul din urmă, în ajunul veşniciei. Dar pe de altă parte, Hristos în care S-au împlinit proorocirile rămâne Preot şi Prooroc în veac. Suntem în realitatea comuniunii cu Dumnezeu, proorocită. Dar realitatea aceasta împlinită, ramâne pe de altă parte o cale continuă; înaintăm veşnic în proorocirea împlinită, în Proorocul care are în Sine însuşi dumnezeirea, nu ne-o descrie ca dependentă de noi.

Acum avem pe Fiul lui Dumnezeu venit între noi ca Frate. Şi Uniţi cu El, am intrat în relaţia filială cu Tatăl. Suntem în dialog direct cu Fiul venit între noi şi cu Tatăl împreună cu El. Acum nu ne vorbeşte Dumnezeu prin oameni, ca prooroci. „Sfârşitul legii şi al proorociei este Hristos“ (*Rom.* X, 4). Dar El este în acelaşi timp Prooroc, pentru că în timpul vieţii în lume ne vorbeşte şi comunică cu noi ca Dumnezeu, prin trupul nostru pământesc, iar după învierea Sa şi a noastră şi în veci ni se va comunica prin acelaşi trup, chiar dacă el va fi transfigurat şi transparent la culme. El e Înainte Mergătorul Său către noi şi pentru noi şi Proorocul Său veşnic. Nu e altul ca Prooroc şi altul ca Dumnezeu. Nu ne prezice pe Altul, ci ne comunică pe Sine şi ne prezice o tot mai deplină comunicare a Sa, dar pururea prin trup, ca să ne desăvârşim şi noi veşnic, nu ieşind din trup, ci ramânând în trup, adică oameni.

Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Schimbarea dumnezeiască la Faţă a Domnului îşi are în mod înţelept simbolul ei. Căci El trebuie să se creeze în chip neschimbat ca noi, primind pentru nemăsurata iubire de oameni să se facă chipul şi simbolul Său, şi să se arate în Sine în chip simbolic pe Sine şi prin Sine cel arătat să ne călăuzească spre Sine Cel ascuns în nearătare... şi să arate prin lucrarea dumnezeiască în trup semnele vădite ale infinităţii nearătate şi ascunse dincolo de toate“ (*Ambigua*, cap. 47, trad., rom. p. 164-165). Hristos e numit de Sf. Grigorie de Nazianz „Înainte Mergător al Său însuşi“, „mergând – după Sf. Maxim Mărturisitorul – înaintea Sa prin ghicituri, cuvinte şi tipuri şi prin acestea călăuzind spre adevărul din afară de acestea.“ (*Op. cit.*, cap. 83, d., p. 224-225).

Întrucât este El însuşi Adevărul etern şi infinit, este sfârşitul proorocirii, iar întrucât nu se face cunoscut deplin în timpul vieţii Sale pământeşti, sau nici chiar în timpul vieţii pământeşti a noastre şi a generaţiilor viitoare, este totodată Prooroc. Este Proorocul ultim, descoperindu-Se pe Sine însuşi tot mai mult ca Adevărul însuşi şi în continuă descoperire şi ca Viaţa veşnică în continuă şi tot mai bogată comunicare şi comuniune. Un Adevăr despre care se poate doar vorbi şi nu vorbeşte şi El însuşi despre Sine, şi nu se comunică continuu tot mai bogat, nu e Adevărul. Aceasta ar arăta că n-are putere de a se comunica, de a cuprinde în Sine totul. Ar fi un adevăr limitat.

Subliniem că Hristos n-a vorbit şi deci n-a îndeplinit slujirea de Prooroc numai cât a fost pe pământ. Pe lângă faptul că e Prooroc continuu, prin starea de înviere prin care ne arată starea noastră viitoare veşnică şi ne atrage spre ea, El vorbeşte şi îndeplineşte slujirea de Prooroc şi acum prin cei ce vorbesc în numele Lui; mai ales prin cei ce sunt învestiţi prin harul Lui, cu o răspundere

de a vorbi în numele Lui şi despre El. Dacă oamenii, când folosesc cuvântul cu seriozitate ca mijloc de legătură şi de susţinere între ei, simt cuvântul lor şi răspunderea folosirii serioase a lui e de la Dumnezeu-Cuvântul, că prin cuvântul dintre ei, îi leagă Dumnezeu-Cuvântul însuşi, cu atât mai mult simt că aceasta când vorbesc în numele lui Hristos, Cuvântul întrupat ca om, când comunică altora cuvântul Lui. O dată cu ei se comunică atunci prin ei Hristos însuşi. Ei simt cuvintele lor pornind de la Hristos, sau că El vorbeşte prin ei. Aceasta se arată în răspunderea de a comunica cuvintele Lui sau despre El şi în răspunderea altora de a le asculta. A spus-o aceasta Hristos însuşi: „Unde sunt doi sau trei adunaţi în numele Meu (şi adunarea în numele Lui nu poate fi fără vorbirea în numele Lui şi despre El *n.n.*), acolo sunt şi Eu în mijlocul lor“ (*Matei* XVIII, 20). De aceea vesteşte pedeapsă grea pentru cei ce nu folosesc cuvântul cu seriozitate, sau cu răspundere pentru viaţa veşnică a celor cărora le vorbesc, ci spre sminteala lor, sau spre îndemnul de a nu împlini voia lui Dumnezeu spre mântuirea lor. Cine vorbeşte trebuie să fie cu deosebire plin de grijă faţă de cei uşor de ispitit prin puţina lor cunoştinţă: „Iar cine va sminti pe unul din aceştia mici, care cred în Mine, mai bine ar fi lui să i se atârne o piatră de moară şi să se arunce în adâncul mării“ (*Matei* XVIII, 6). În cuvintele rostite în numele lui Hristos se simte autoritatea Lui, ca Cel ce e „Domnul“, ca Cel prin a cărui imitare şi de a cărui apropiere şi comunicare depinde viaţa noastră veşnică întru fericire. Ele sunt rostite şi ascultate de aceea „în numele Domnului“, ca şi cuvintele adevărului şi ale vieţii adevărate. Sunt cuvinte ce vin de la „Domnul“ vieţii. Un teolog contemporan zice: „Iisus Hristos, Domnul slujitor se leagă de cuvântul unui om, care-L mărturiseşte pe El. El acoperă propovăduirea Lui ca Domnul înviat şi viu prezent, care întemeiază, eliberează, îndeamnă pe fiecare şi îi (asigură) anunţă această întemeiere şi eliberare (de păcate) prin cuvântul unui om. Aci, în cuvântul omenesc al propovăduirii, care mărturiseşte pe Iisus Hristos, credinţa întâlneşte deci în mod real pe Iisus Hristos ca Persoană... Omul prin al cărui cuvânt e mijlocit Iisus Hristos, persistă în importanţa şi răspunderea lui proprie, dar de el se leagă Iisus Hristos. Această mijlocire a lui Iisus Hristos înseamnă o potenţare a ascunzimii Lui“. Această ascunzime se trăieşte sub calitatea de slujire a celui ce vorbeşte despre El. Dar ea e totodată o accentuată transparenţă a lui Hristos prin acela (Hermann Dembowosky, *Grundfragen der Christologie*, München, Kaiser Verlag, 1969, p. 313).

Deci, într-un anumit fel, Hristos se trăieşte în cuvântul altuia despre El şi ca Domn sau ca Împărat. Dar El se trăieşte în acelaşi timp ca Prooroc. Pentru că prin cuvântul slujitorului Lui se referă la împrejurările date şi la viitorul eshatologic al ascultătorilor, sau aceia văd în Hristos viitorul lor eshatologic. Hristos continuă astfel să-şi împlinească slujirea profetică pentru întreaga lume. „Iisus Hristos ca Domnul Slujitor este astfel prezent în misiunea Lui, în drumul prin timp şi prin lume de la Ierusalim în tot pământul, de la moartea Lui până aci. E prezent în Biserică, prin lume şi prin timp până azi“ (Idem, *Op. cit.*, p. 309). Ba e prezent ca Cel ce deschide mereu ca Prooroc perspectiva vieţii viitoare, făcând-o tot mai înţeleasă şi mai sigură cu argumente mereu noi, luate din insuficienţele succesive ale istoriei.

Fără Hristos nu există sau nu se ştie de un viitor veşnic al persoanelor omeneşti, deci de un sens al vieţii istorice. Sensul istoriei e legat de Hristos ca Prooroc etern. Hristos se adevereşte astfel, prin cuvântul cu implicaţie profetică, propovăduit prin oamenii care cred în El şi în mod deosebit prin slujitorii Lui, ca unica nădejde a oamenilor într-o existenţă nepieritoare a lor, faţă de toate cele pieritoare din jurul lor şi prin aceasta ca Unicul Adevăr, ca temelie nepieritoare a vieţii lor netrecătoare. Hristos ca Prooroc veşnic e identic astfel cu Hristos ca Adevărul plin de sens, ca unicul Adevăr nepieritor, întrucât prin asigurarea veşniciei umanităţii în El ca Dumnezeu, e şi Viaţa reală a tuturor fiinţelor, care prin conştiinţa lor se cer după un sens. Hristos e unicul adevăr, pentru că e Persoana din veci iubitoare, care ca atare se face om ca să asigure şi oamenilor viaţa veşnică. Iar această asigurare ne-o susţine prin nădejdea ce ne-o comunică prin cuvântul Lui, propovăduit în tot cursul istoriei pieritoare de slujitorii lui şi prin aceasta de El însuşi şi din porunca Lui, care există în chip nepieritor ca înviat.

Nu stăruim aci asupra faptului că El însuşi e Proorocul existenţei noastre veşnice, întrucât, ca Cel înviat, ne va face parte şi nouă de viaţa veşnică. Despre aceasta se va vorbi pe larg în alt capitol. Menţionăm aci doar faptul că El e Proorocul ultim, întrucât ne va fi în veci ţinta care ne atrage spre tot mai desăvârşita asemănare şi comuniune cu El. Chiar în starea Lui de slavă, El continuă să ne fie Prooroc, pentru că ne prezintă dumnezeirea prin umanitatea Lui slăvită şi ne atrage şi pe noi la umplerea tot mai mare de slava Lui, care e una cu tot mai înalta desăvârşire a umanului, asemenea umanului făcut propriu Persoanei Lui. El este ultimul şi supremul Prooroc, pentru că mai sus de El nu a urcat umanitatea ca model pentru noi, sau mai deplin nu s-a arătat şi nu se va arăta Dumnezeirea prin umanitate. Înălţarea umanităţii la treapta de umanitate a ipostasului Său dumnezeiesc si slăvirea ei supremă în această calitate şi atracţia ce o exercită prin aceasta pentru noi, nu pot fi depăşite de vreo altă treaptă a umanităţii, de vreo altă calitate a umanului, ca mijloc de comunicare a dumnezeirii către noi. Dincolo de ce ne-a spus, ne-a arătat şi ne-a asigurat şi nouă, sau ne va spune, ne va arăta şi ne va dăui El despre noi şi despre Dumnezeu, nu ne va putea spune, arăta şi dărui nimeni. El este culmea veşnică a descoperirii lui Dumnezeu prin umanitate şi pentru oameni. Ne-a arătat şi ne va arăta umanul la treapta supremei îndumnezeiri şi actualizări. Ne-a arătat relaţia cea mai înaltă dintre Dumnezeu şi oameni, relaţia celei mai depline iubiri între Dumnezeu şi oameni şi între oamenii înşişi. Aceasta este Împărăţia lui Dumnezeu, care va fi Împărăţia Tatălui şi a Fratelui nostru şi a frăţiei celei mai depline dintre noi.

CAPITOLUL IV

PREGĂTIREA ÎMPĂRĂŢIEI CERURILOR CA UNITATE A TUTUROR ÎN DUMNEZEU, PRIN JERTFA ŞI ÎNVIEREA FIULUI LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT

1. „Unul din Treime a pătimit cu trupul“ (pentru noi)

Am văzut că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat pregăteşte pe oameni pentru Împărăţia cerurilor prin cuvântul şi pilda vieţii Sale unificatoare. Dar El ne pregăteşte şi mai mult pentru această Împărăţie a unităţii desăvârşite a iubirii, prin pătimirea Sa curată cu trupul pentru noi. Căci şi aceasta are o funcţie unificatoare, prin ridicarea oamenilor din egoismul despărţitor.

Precum cea dintâi are ca temei unitatea Persoanei Lui divino-umane, aşa are şi pătimirea Lui cu trupul pentru oameni ca temei această unitate a Persoanei Lui. N-ar putea vorbi Fiul lui Dumnezeu oamenilor şi nu Şi-ar putea arăta cu atâta eficienţă unificatoare conformitatea ca om cu culmea de desăvârşire cerută prin cuvintele Sale, dacă n-ar fi pe lângă Dumnezeu şi om în trup. La fel n-ar fi posibilă pătimirea Lui curată şi ea n-ar avea suprema eficienţă unificatoare, dacă n-ar fi a Fiului lui Dumnezeu, dar întrupat ca om.

Această funcţie unificatoare şi desăvârşitoare a umanului, cerută de Împărăţia cerurilor, o împlineşte Hristos şi mai mult decât prin cuvinte, prin suportarea în curăţie, deci cu tărie biruitoare, a slăbiciunilor firii noastre de după cădere: foamea, setea, oboseala şi duşmănoasele necazuri de la oameni. Căci suportarea biruitoare a tuturor dădea pildă de depăşire a grijii egoiste de sine.

Prin toate, ipostasul divin se arată coborât ca om real la înţelegerea noastră şi la participarea la slăbiciunile omului, cât trăieşte pe pământ. El se arăta prin ele cu atât mai unit cu noi, cu cât nu punea în satisfacerea unora din aceste slăbiciuni (foamea, setea), sau în suportarea altora (sărăcia, duşmănia), nimic egoist, nici o nemulţumire, de aceea nici un păcat. Ba mai mult, le suferea cu voia, nu din necesitate.

Dar şi mai mult şi-a arătat dragostea Lui pentru noi şi puterea unificatoare, prin pătimirile Lui dureroase (batjocorire, biciuire, oţet amestecat cu fiere, chinurile morţii, frica de moarte, moartea), pe care iarăşi le-a primit cu voia şi nu le-a suferit din necesitate şi n-a căutat să le evite supunându-se slăbiciunii egoiste. A arătat tărie deosebită în suportarea slăbiciunilor acceptate de bună voie şi n-a căzut sub apăsarea unor slăbiciuni, de care ar fi avut parte fără voie. Omul de rând suportă multe slăbiciuni, pentru că nu poate scăpa de ele; Hristos le-a suportat chiar dacă le putea evita. Cel dintâi e slab în suportarea slăbiciunilor, pentru că nu poate face altfel şi pune un protest în suportarea lor fără voie.

Hristos e tare în suportarea lor pentru că ar putea să nu le suporte şi nu pune nici o nemulţumire în suportarea lor.

Ipostasul cel unul divino-uman al Lui era întreg şi în cuvintele Lui deschidea orizonturile infinite şi eterne şi în faptele Lui de putere săvârşite prin trupul Lui, dar şi în trăirea reală, însă de bună voie, a slăbiciunilor şi a pătimirilor noastre; şi prin toate realiza unirea iubitoare cu noi şi ne-a dat şi nouă această putere de unire cu El şi între noi.

Toate manifestările lui Hristos, oricât de variate, erau ale Persoanei divino-umane a Lui în întregul ei. De aceea, în orice manifestare parţială a Lui era Persoana Lui întreagă, cu toate părţile ei. Faptele şi simţirile Lui prin trup erau ale ipostasului Său dumnezeiesc întrupat întreg, chiar dacă în unele se arăta puterea Lui dumnezeiască, iar în altele slăbiciunea omenească. Căci şi în cazul din urmă manifesta o răbdare curată şi de bună voie, ca nici un om, iar cele dintâi se săvârşeau prin trup. Din faptele trupeşti şi din suportarea slăbiciunilor omeneşti nu era absentă dumnezeirea şi din faptele de putere dumnezeiască nu era absentă umanitatea ca mediu transfigurat al ei, cum nu e absent sufletul din faptele noastre prin trup şi nici trupul în gândirea noastră cea nematerială.

Taina unităţii Persoanei şi a pătimirii lui Dumnezeu Cuvântul cel întrupat, e legată cu faptul că trupul omenesc nu e o materie de sine, ci materia organizată de spirit şi mediu al lucrării lui, sau materie însufleţită; e materie organizată de spirit conform funcţiilor lui spirituale şi aşa zicând spiritualizată. Prin trup îşi trăieşte sufletul simţirile conştiente; trupul condiţionează cugetarea şi simţirea conştientă. De aceea, sufletul şi trupul formează o fire. Iar Fiul lui Dumnezeu a asumat în Persoana Lui natura umană integrală şi n-o lasă în El ca o natură umană de Sine. El o îndumnezeieşte, aşa cum spiritualizează spiritul uman trupul, deşi nu organizează trupul şi sufletul acesteia, aşa cum organizează sufletul trupul uman, întrucât nu constituie împreună o fire cum e sufletul cu trupul. Ba mai mult, în Hristos nu numai natura omenească, ca unitate din suflet şi trup, se îndumnezeieşte, cum se însufleţeşte trupul de suflet, ci şi ipostasul divin se înomeneşte, aşa cum sufletul omenesc trăieşte cele ale trupului (Despre îndumnezeirea materiei din trupul omenesc a se vedea la: G. Galitis, *Zur Theologie der Materie*, Salonic, 1985).

Contribuţii serioase a adus la înţelegerea pătimirii celor omeneşti de către Dumnezeu-Cuvântul, monahul daco-roman (unul din „călugării sciţi") Ioan Maxenţiu, la începutul sec. VI şi, după el, Leonţiu de Bizanţ, care a preluat toate argumentele celui dintâi. Pătimirea prin trup a fost după ei a Cuvântului întrupat, pentru că trupul a fost „propriu" Persoanei Lui, în sensul cel mai strict, nu cum e Biserica trupul lui Hristos, sau veşmântul, sau vreun obiect „propriu" unui om. Acest trup, spune Maxenţiu, nu e al omului asumat, ci al lui Dumnezeu, al cărui templu este. Căci dacă nu e al lui Dumnezeu, cum poate comunica oamenilor viaţa veşnică?" (*Dialog contra Nestorienilor, libr. I; P. G.* 86, col. 137).

Leonţiu de Bizanţ precizează împotriva monofiziţilor, că nu cu dumnezeirea pătimea Cuvântul întrupat, ceea ce ar transforma Creştinismul în panteism şi ar face dumnezeirea o esenţă supusă legilor schimbătoare, ci cu trupul pe care şi l-a asumat de bună voie, ca o altă fire pe lângă firea dumnezeiască. Dar ipostasul ambelor firi fiind unul, trebuie să se spună că acest unic ipostas, sau Persoană, pătimea în trupul ce şi l-a făcut propriu, pe lângă firea Sa dumnezeiască. Trupul nu era despărţit de

Persoana Lui, ca un trup impersonal, sau nu constituia o Persoană deosebită cum socoteau nestorienii. În aceasta se arată taina că trupul e însufleţit, iar al lui Hristos îndumnezeit; nu e o materie de sine existentă. Avem în aceasta taina Persoanei, care e una în esenţe diferite, care, reprezentând şi partea superioară, străbate şi organizează şi utilizează ca mediu de manifestare al părţii superioare, partea inferioară, având putinţa să o facă aceasta. Căci aşa cum, când se spune că trupul a fost tăiat de sabie, nu se spune că a fost tăiat şi sufletul, dar se spune că a suferit aceasta persoana, pentru că i s-a tăiat o parte, aşa se spune şi de Hristos când pătimea cu trupul, că pătimea Persoana Lui, pentru că a pătimit în trupul primit în ipostasul Lui. „Precum spuneam că cutare s-a lovit la picior sau s-a atârnat cu mâna, tot aşa spunând că Dumnezeu Cuvântul a pătimit cu trupul, înţelegem prin aceasta pe Hristos după unirea eternă a firilor" (*Adversus Nestorianos*, libr. VII; P. G. 86, col. 1761). Combătând monofizitismul, în alt loc tot Leonţiu zice: „Cuvântul cel fără trup nu şi-a adus trupul pătimitor sieşi, Cel nepătimitor, pentru că Dumnezeu avea nevoie de o desăvârşire a Sa prin pătimire, sau prin ceva pătimitor. De aceea acelaşi Cuvânt s-a arătat şi înainte şi după ce a luat trupul Lui şi pătimirile trupului. Aceeaşi Persoană este şi pătimitoare şi nepătimitoare, arătându-Se prin aceasta o unică Persoană, dar în două firi" (*Op. cit.* libr. VII, cap. VI; P. G. cit. col. 1768).

Dând ca exemplu pe om, căruia i se atribuie ca întreg ceea ce i se întâmplă numai sufletului sau numai trupului, Leonţiu conchide: „E vădit că şi când pătimeşte ceva trupul lui Hristos, se spune că pătimeşte însuşi Cuvântul cel nepătimitor, din pricina unirii şi nu numai din pricina unei relaţii familiare, cum afirmă nestatorianismul, gândindu-se la un fel de compătimire a unei persoane cu alta. Căci S-a şi născut pentru aceasta, ca unul ce ca ipostas a suportat şi El naşterea cu trupul, nu pentru a exista şi trupul ca atare, ci pentru a exista El întrupat şi pentru că ipostasul Lui nevăzut a luat formă când trupul Lui a luat existenţă în El (în ipostasul Lui)" (*Op. cit.*, libr. VII, cap. X; P. G. 86, col. 1 700).

E de remarcat aici afirmaţia paradoxală: pătimeşte Cuvântul cel nepătimitor. Iar pătimirea nu e numai o compătimire ca a unei persoane cu alta, în care alta e pătimirea persoanei care pătimeşte şi alta a celei care compătimeşte. Cuvântul lui Dumnezeu pătimeşte, nu compătimeşte. Iar aceasta pentru că e o unire a trupului cu El, nu e numai o apropiere familiară. E greu de înţeles această „unire" care face Cuvântul cel nepătimitor după fiinţa dumnezeiască să pătimească totuşi El însuşi cu trupul. Nu se poate spune că o jumătate din Persoana Lui pătimeşte, iar o jumătate nu pătimeşte. E mereu taina persoanei ca întreg, care e prezentă în fiecare simţire şi faptă a părţilor ei.

Nestorienii, din neînţelegerea tainei Persoanei ca întreg, afirmau că nu se poate spune că a pătimit Cuvântul, pentru că patimile sunt ale firii omeneşti, iar Cuvântul fiind al firii dumnezeieşti, care e nepătimitoare, nu poate pătimi. Ei identificau persoana cu firea. Socoteau că nu poate exista un ipostas, care să unească în el două firi şi să trăiască ca Unul şi Acelaşi toate ale lor. Împotriva acesti opinii simpliste, Leonţiu spune: „Deci se spune că a pătimit şi Cuvântul ca ipostas. Căci a asumat şi fiinţa pătimitoare în ipostasul Său, împreună cu cea proprie nepătimitoare. Şi predicatele fiinţei se fac pe drept cuvânt şi predicate ale ipostasului" (*Op. cit.*, libr. VII, cap. IX; P. G. 86, col. 1 700). Predicatele celor două firi atribuite unuia şi aceluiaşi ipostas, desigur că nu sunt simple

podoabe statice, ci simţiri, fapte, calităţi. Iar ele nu se trăiesc despărţite. Hristos simţea în acelaşi timp durerea crucii, dar şi mulţumirea de a o suferi pentru oameni. El trăia şi slăbiciunile firii omeneşti, dar şi puterea de a le suporta şi de a nu fi doborât de ele. În cele omeneşti autentic şi deplin trăite simţea şi puterea de a le trăi în modul cel mai curat.

Dar Leonţiu de Bizanţ nu afirmă numai faptul că Dumnezeu Cuvântul a pătimit cu trupul, ci caută şi o explicare mai profundă a lui în iubirea Lui şi în scopul pentru care El şi-a asumat trupul şi pătimirea lui. Aceasta spune în următoarele: „Să ştie adversarul că e mai cuvenit şi mai demn de Hristos că El a pătimit cu trupul, decât că nu a pătimit. Căci Dumnezeu nu e simplu, nepătimitor, ci şi pricinuitor de nepătimirea celor în care vine. Căci nu-L credem numai nemuritor, ci şi pricinuitor de nemurire celor care se unesc cu El. Fiindcă unindu-se trupul şi Cuvântul printr-o unire cum nu se poate spune mai mare, fără amestecarea celor de altă fiinţă... *nu se poate spune simplu că a pătimit şi Cuvântul cum a pătimit trupul şi că e pătimitor după fire*, decât întrucât este Hristos şi ca fiind unit cu trupul, Cel pricinuitor de nemurire a pătimit cu trupul după iconomie (nu prin fire, ci ca Cel ce a asumat de bună voie trupul nostru pentru a-l mânui de moarte, *n.n.*); şi că face să se vadă o întrupare a lucrării naturale a Cuvântului, care este opusă oricărei pătimiri. Şi e foarte posibil şi înţelept să se săvârşească aceasta dintr-o bunătate nemăsurată a lui Dumnezeu, prin pătimirea Celui pricinuitor de nepătimire în partea Lui omenească, producând nepătimirea întregii firi omeneşti pentru veci. Acesta a fost scopul Lui. Iar patima sa producându-se cu scopul bunăvoinţei Celui ce pătimeşte, are raţiunea lucrării“ (*Op. cit.*, cap. XI; P. G. 86, col. 701).

Pătimirea Cuvântului cu trupul nu e o pătimire explicată din lipsa Lui de putere. Căci *El primeşte de bună voie pătimirea* şi chiar în aceasta se arată o superioritate a Lui asupra pătimirii. Iar acceptarea benevolă a pătimirii are ca scop arătarea puterii Cuvântului asupra pătimirii, prin biruirea ei. Aceasta înseamnă însă intrarea Cuvântului dumnezeiesc într-un contact cu pătimirea, o întâlnire interioară cu ea. Învinge apa râului cel ce trece prin ea înotând, luptând cu ea, nu cel ce evită această intrare în ea. Astfel, se poate spune că pătimirea Cuvântului cu trupul e mai degrabă *o lucrare*, un prilej de manifestare voluntară a puterii, decât o pasivitate.

Ideea e luată de Leonţiu tot de la Maxenţiu, care spunea că Dumnezeu Cuvântul însuşi „se face trup din milă“ (P.G. 86, I; col. 112), deci cu voia şi pentru altul, nu din necesitate. Dar Leonţiu o dezvoltă şi pe aceasta în mod propriu. S-ar părea că mila de care vorbeşte Ioan Maxenţiu şi care e şi ea o pătimire, dar şi o lucrare, e mai degrabă o compătimire faţă de alte persoane. Dar mila Fiului lui Dumnezeu faţă de oameni nu i-ar putea scăpa de pătimire, deci n-ar fi eficientă, dacă n-ar lua asupra Lui pătimirea lor în firea lor asumată, ca să o învingă în ea. Fiul lui Dumnezeu nu se mulţumeşte numai cu o compătimire cu oamenii, cum o fac ei în raporturile dintre ei, deşi aceasta e cauza ei. Iubirea Lui desăvârşită merge până la capăt, făcându-şi proprie pătimirea lor, ca unul dintre ei şi nu numai ca să le dovedească o solidaritate sau o iubire ineficientă, ci şi ca să scape firea lor de neputinţa biruirii pătimirii. Dacă mila lui Dumnezeu trebuie să fie mai mult decât o compătimire exterioară celor care

suferă, Fiul lui Dumnezeu a trebuit să o aibă într-un anumit fel încă înainte de a se fi întrupat, într-un mod spiritual. Căci ce L-ar fi îndemnat să Se facă om şi să pătimească cu trupul asemenea lor, dar ca să-i scape de domnia ei, dacă nu era în El această milă, încă înainte de întrupare?

Chiar în milă e o putere care îi dă celui ce compătimeşte puterea să rabde şi el pătimirea, iar lui Hristos să o şi biruiască. Importanţa ce o dă credinţa creştină pătimirii şi jertfei lui Hristos pentru mântuirea noastră, nu poate trece peste acest efect al ei. Hristos este atât de unit cu noi în pătimirea Lui pentru noi şi pătimirea Lui are în ea atâta iubire şi în aceasta atâta putere, încât aceasta iradiază din ea o putere deosebită de noi, dându-ne puterea să biruim şi noi, din puterea pătimirii Lui, pătimirea noastră din pricina păcatelor. Poate în aceasta stă unul din sensurile învăţăturii, că noi ne mânuim murind cu Hristos, sau din puterea lui Hristos. Pătimirea Lui până la moarte pentru noi ne comunică o putere care ne face şi pe noi să murim poftelor egoiste şi durerilor de pe urma lor sau omului cel vechi şi egoist al nostru. Avem aci un sens pozitiv al morţii noastre şi al morţii Lui: e moartea grijii de sine.

Un alt adaos în explicarea ce o dă Leonţiu pătimirii lui Hristos pentru noi, îl avem în sursa lui că Hristos se deosebeşte între ipostasurile dumnezeieşti, având în plus proprietăţile omeneşti, iar între cele omeneşti, puterea de a le depăşi pe acestea prin proprietăţile dumnezeieşti (*Op. cit.*, cap. VII; P. G. 86, col. 1 708). Cuvântul dumnezeiesc îşi însuşeşte deci ca ipostas şi proprietatea pătimirii ce ţine de firea omenească. Trăindu-şi firea omenească, îşi trăieşte şi pătimirea ei. Căci Persoana Lui ca una nu e străină de nimic din ale firii Sale omeneşti. Eu simt, ca persoană, căreia îi aparţine şi trupul meu, înţepătura trupului meu, deşi ea nu se produce în sufletul meu. E mereu taina persoanei ca întreg, care e prezent în fiecare parte a sa cu toate părţile sale. Persoana e o taină. Ea se intuieşte, se constată, se trăieşte ca întreg în toate părţile ei şi simţirile lor.

Persoana lui Hristos e puntea care uneşte pe Dumnezeu cu creaţia. El e între persoanele dumnezeieşti şi om, iar între cele omeneşti şi Dumnezeu. Aduce în relaţia cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, trăirea celor omeneşti, dar rămâne şi Persoană dumnezeiască; şi aduce între oameni conştiinţa că e şi Dumnezeu, deşi e şi om ca ei. Dar aceasta are ca urmare influenţa trăirii celor omeneşti de dumnezeirea Sa şi a celor dumnezeieşti de umanitatea Sa. Îşi îndumnezeieşte umanitatea şi îşi umaninizează dumnezeirea, fără să le schimbe după fiinţă, căci n-ar putea face aceasta, dacă n-ar fi atât Dumnezeu adevărat, cât şi om adevărat.

Leonţiu pune în relief două idei în explicarea afirmării că „Cuvântul a pătimit cu trupul“: a) unirea maximă a celor două firi într-un ipostas, fără să o înţelegem aceasta în toată adâncimea ei, ci cugetând-o oarecum analoagă cu unirea între suflet şi trup şi b) bunătatea lui Dumnezeu, care a voit ca prin pătimirea Cuvântului nepătimitor după firea dumnezeiască, dar pătimitor după cea omenească, să scape pe cea din urmă de pătimire, nu evitând-o pe aceasta, ci copleşind-o cu puterea firii nepătimitoare, care o poate face şi pe cea omenească nepătimitoare, dar păstrând conştiinţa că nu prin sine a dobândit această stare. Dumnezeu este bun. Aceasta este marea taină a lui Dumnezeu şi experienţa fundamentală a credinciosului creştin. Dumnezeu ca bun explică toate. Puterea Lui e egală cu bunătatea Lui. Onticul nu e separat de iubire, de bunătate.

ci una cu aceasta. Iubirea sau bunătatea e realitatea desăvârşită. Şi ea explică toate. Cine e bun, există; şi invers. Iar bun nu poţi fi fără să vrei. Prin bunătate se poate uni Dumnezeu cu omul, care este şi el, dar cu temeiul în „Cel ce este". Cine e bun are şi puterea voinţei pentru lucruri libere.

Explicând cum a biruit Hristos moartea şi stricăciunea (coruperea existenţei) firii omeneşti, suportându-le, Leonţiu spune: „Trebuia să guste pătimirile noastre până la experienţa morţii însăşi, dar nu să şi ajungă în stricăciune în mod actual. Ci precum avea în toate ceea ce-i al nostru, dar şi ceea ce-i mai presus de noi, aşa avea şi în privinţa morţii. Căci e propriu nouă a muri, dar şi (dorinţa) de a ne vindeca de moarte; însă a nu ne corupe e propriu puterii mai mari a Cuvântului, care a împiedicat gustarea ei, neîngăduind trupului să se corupă. Aceasta pentru ca de la El să treacă şi la noi şi să se facă pârga nestricăciunii noastre. Deci, a nu se produce stricăciunea ţine de puterea neschimbată şi de raţiunea minunii, dar nu de legea firii" (*Contra Nestorianos et Eutychianos*; P. G. 86, col. 1 364 B). Puterea neschimbată i s-a dat însă firii noastre de existenţa desăvârşită, iar acesteia nu-i poate lipsi bunătatea şi generozitatea, prin care a dat acea putere firii noastre: deci şi coborârea la ea.

Recurgând la bunătatea pentru explicarea faptului că ipostasul lui Hristos, Cuvântul întrupat, a pătimit cu trupul, coborându-Se la el, dar a şi birui pătimirea morţii şi coruperea, Leonţiu le vede acestea practicate prin lucrarea Cuvântului, care nu se produce fără libertate şi fără să aibă fiinţa dumnezeiască ca izvor al ei. Cuvântul dumnezeiesc trăieşte prin bunătate, deci prin lucrare, dar nu prin fiinţă dumnezeiască, pătimirea; o trăieşte ca o gustare a ei capabilă să o copleşească.

Mai precis, îşi însuşeşte prin bunătate (milă) ca lucrare a lui Dumnezeu, simţirea pătimitoare a firii omeneşti. Bunătatea arătată în lucrarea dumnezeiască se uneşte cu simţirea pătimirii, ca lucrare a firii omeneşti, trăindu-le împreună fără să anuleze pe nici una: căci nu poate lipsi din El bunătatea (care ia în faţa durerii calitatea de milă), care doreşte să scape de pătimire firea omenească, nici pătimirea, de care bunătatea (mila) vrea să scape omenirea.

Dacă Hristos ar pătimi cu firea omenească fără bunătatea (mila) dumnezeiască, ar pătimi fără voia lui Dumnezeu şi fără rezultatul scăpării firii omeneşti de pătimire. În acest sens îşi însuşeşte ipostasul dumnezeiesc proprietatea firii omeneşti. Căci nu pătimeşte cele ale firii omeneşti fără voia dumnezeiască. Dar voia aceasta acceptă pătimirea cu firea omenească din bunătate, sau milă, adică cu o simţire pentru a scăpa pe aceasta de pătimire.

Bunătatea aceasta se referea însă nu numai la firea omenească asumată de El, ci şi la fraţii Săi întru umanitate. Propriu-zis pentru bunătatea (mila) faţă de ei acceptă pătimirea în firea asumată de El, având o simţire a ei. Dar în însuşi faptul că pătimea nu din cauza păcatului Său ca om, legat cu egoismul, stătea puterea biruirii pătimirii. El avea în generozitatea curată a pătimirii Sale, care-i venea firii omeneşti din dumnezeire, şi puterea suportării, dar şi a biruirii ei. El îşi comunica prin pătimirea Lui de nesfârşită generozitate iubirea faţă de oameni. Şi din iubirea aceasta a mers până la moarte, dar n-a ajuns la actualizarea coruperii trupului Său, căci aceasta ar fi însemnat că nu mai putea comunica iubirea Sa fraţilor Săi, sau că iubirea Lui nu era nelimitată în puterea ei. Iubirea

Lui, comunicată şi umanităţii Sale, a fost mai tare ca moartea şi a învins-o în umanitatea Sa, pentru toţi.

Dar bunătatea aceasta n-ar fi avut-o Hristos, dacă n-ar fi fost ipostasul firii dumnezeieşti şi dacă aceasta n-ar fi mers cu El în manifestarea ei până la unirea ei cu firea omenească în Persoana Lui pentru veci. Nu se poate spune cât de mult a iubit Dumnezeu umanitatea făcând-o parte a uneia din Persoanele Sale. Mai departe nu putea merge în iubirea Lui faţă de oameni. O persoană dă fiecăreia din părţile sale ceea ce are în cealaltă parte. Aşa a dat Fiul lui Dumnezeu firii omeneşti pe care şi-a făcut-o proprie, lucrările firii Sale dumnezeieşti, fără să le anuleze pe ale celei omeneşti. Le foloseşte pe ambele într-o împreunare neconfundată, pe cele omeneşti înălţându-le, pe cele dumnezeieşti coborându-le, făcându-le să participe unele la altele. Celor omeneşti le-a dat nepătimirea şi nemurirea, ca lucrări dumnezeieşti, celor dumnezeieşti trăirea nepătimirii şi nemuririi în forma omenească, datorită simţirii părţii omeneşti. Prin lucrarea bunătăţii dumnezeieşti, a suportat ca purtător al părţii superioare, slăbiciunile celei inferioare, ca să le învingă, suportându-le din bunătate sau milă faţă de ea, dar mai ales din dorinţa de a le învinge prin această suportare din milă.

Unirea între cele două firi în Hristos nu duce nici la o contopire a lor, care ar fi făcut firea dumnezeiască să-şi însuşească proprietăţile firii umane sau viceversa (monofizitism, panteism), dar nu a rămas nici numai ca o unire între două persoane de aceeaşi fire care ar avea o lucrare identică (cum e în Sfânta Treime), sau între două persoane de firi diferite, care îşi pot comunica liber lucrările unei persoane putând deveni lucrările altei persoane prin libertatea lor. Ea e unirea a două firi într-un ipostas sau într-o Persoană, care fiind prin aceasta Subiectul ambelor firi şi Subiectul care dispune El însuşi de ambele voinţe şi lucrări, îmbină în mod diferit cele două feluri de lucrări, sau lucrările dumnezeieşti şi pătimirile omeneşti, îmbinare făcută în mod liber, într-o lucrare unitară compusă.

În acest sens se poate spune că nu rămânea nici ca Dumnezeu străin de pătimirile Sale ca om. Căci simţea în ele cu milă pătimirile fraţilor Săi întru umanitate şi ca Persoană trăia prin milă într-un fel aceste pătimiri, chiar dacă nu-i erau proprii uneia din părţile Sale după fiinţă. Dar din această milă dădea şi putere umanului Său să le biruiască cu răbdare în Sine, pentru ca puterea aceasta să devină şi puterea acelor fraţi ai Săi.

Astfel, dacă Fiul lui Dumnezeu a dat putere umanului nostru prin cuvintele şi pilda vieţii Sale, El ne-a dat şi ne dă şi mai multă putere prin pătimirea Sa. Căci ni S-a dăruit El însuşi şi mai deplin prin aceasta, mişcat de bunătatea Sa faţă de oameni.

În unirea voită de El a firilor Sale şi în folosirea unitară liberă de către El a voilor şi lucrărilor lor era dată temelia pentru unitatea Lui ca Dumnezeu şi om, întărind umanitatea prin dumnezeire şi umanizându-Se ca Dumnezeu, prin folosirea îmbinată a lucrărilor lor, în scopul facerii de bine pe seama umanităţii de obşte, al unificării fără contopire a oamenilor cu Sine ca Dumnezeu, ca şi întreolaltă şi al eliberării firii noastre de slăbiciunile afectelor şi de moarte. Nu voia să biruiască neputinţa şi moartea fără să le suporte. Căci numai aşa putea întări firea noastră în mod real, arătând-o capabilă de suportarea lor până la capăt. Spunea cuvintele adevărului ca Dumnezeu, dar şi ca om, sau pe înţelesul omului, pentru a face şi umanul factor activ de înţelegere şi comunicare a Lui.

Făcea minuni ca Dumnezeu, dar cu participarea activă a umanului, nu numai ca instrument pasiv, pentru că a întărit şi în umanitate voinţa de a face bine fraţilor întru umanitate. Răbda pătimirile pentru oameni ca om, dar nu fără o întărire din partea bunătăţii lui Dumnezeu, pentru a activa în umanul Său bunătatea Sa faţă de oameni şi prin aceasta în oamenii înşişi, pentru a-i ridica cu voia şi nu fără efortul lor din slăbiciunea egoismului, care e o robie a lor.

Dacă le deschizi inima oamenilor prin cuvinte de iubire şi-i ajuţi să se înalţe prin pilda vieţii proprii şi prin diferite fapte în favoarea lor, cel mai mult le deschizi inima şi-i înalţi prin pătimirea pentru ei. Iar Hristos n-a pătimit nici în cea mai mică măsură pentru El, ci pentru ei toţi.

Nu numai ca Dumnezeu şi-a manifestat Hristos bunătatea faţă de oameni, acceptând pătimirea cu firea Sa umană, pentru a-i scăpa de ea, ci şi ca om. Căci El putea să nu pătimească cu firea Sa omenească, aceasta fiind unită cu dumnezeirea Sa la maximum, sau până la a fi luată de ipostasul dumnezeiesc, ca parte împreună purtată de El, ca parte a Persoanei Lui, cum e trupul cu sufletul. Iar prin aceasta a îndumnezeit-o, cum îşi însufleţeşte sufletul trupul. Căci spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu născându-Se El însuşi cu trupul, a reînnoit firea, ... ba mai mult i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea din care nu mai putea nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă cu Însuşi Dumnezeu cel întrupat, ca sufletul cu trupul, printr-o unire neamestecată şi primind, datorită arătării Lui prin ea, să se ascundă atât de mult cât de mult s-a făcut El arătat prin ea şi s-a socotit ieşit din ascunzimea Lui naturală“ (*Ambigua*, trad. rom., cap. 109, p. 273).

Ca atare, El a pătimit şi ca om nu din necesitate, ci din bunătatea puternică transmisă şi umanităţii Sale. Oamenii obişnuiţi pătimesc cu trupul din pricina slăbiciunii spiritului lor, de pe urma slăbirii legăturii cu Dumnezeu. Deci pătimesc fără voie şi rabdă pătimirea cu resemnare şi fără nădejdea de a scăpa de ea. În pătimirile lor sunt amestecate şi plăcerile şi patimile lor în sens păcătos, care le vin din slăbiciunea legăturii cu Dumnezeu şi întreţin această slăbire.

Hristos pătimeşte şi ca om fără să fie într-o asemenea slăbire a legăturii cu Dumnezeu şi fără a fi amestecată în ea vreo plăcere sau vreo patimă în sens păcătos, deci, pe de o parte, fără plăcerea de a rămâne în patimile păcătoase, pe de alta, fără resemnarea de a suporta patimile neplăcute, unde nu e nădejdea de a scăpa de ele prin suportarea lor. Hristos rabdă pătimirile ireproşabile şi cu voia Sa dumnezeiască şi cu cea omenească, dar şi cu siguranţa că răbdându-le le va birui în firea sa omenească, deci din iubirea Sa dumnezeiască, comunicată şi firii omeneşti, de a mântui prin puterea dată firii Lui omeneşti pe fraţii Săi întru umanitate.

Pătimirile ireproşabile ale lui Hristos nu au în ele, datorită şi voii Lui omeneşti, nici o plăcere egoistă şi nu-L ispitesc cu îndemnul de a scăpa de ele. Hristos şi le însuşeşte ca om, pentru că ele nu reprezintă nici o slăbire a legăturii cu Dumnezeu şi pentru că prin suportarea lor ferită de păcat poate scăpa umanitatea Sa de ele şi poate comunica şi umanităţii fraţilor cu care e de o fiinţă, puterea de a scăpa de ele, dacă se înfrânează de la satisfacerea unora şi de la scăparea de altele, prin despărţirea de Dumnezeu, sau prin păcat. Dimpotrivă, Hristos are în legătura pe care o trăieşte cu Dumnezeu, chiar sub povara pătimirilor, puterea de a le suporta pe unele şi de a se înfrâna de la altele.

De aceea, precum am văzut, pătimirile ireproşabile ale lui Hristos – căci numai acestea Şi le-a putut însuşi El, dată fiind lipsa Lui de păcat şi chiar îndumnezeirea firii Sale umane pentru asumarea ei în ipostasul divin, prin naşterea din Fecioară – au fost posibile numai printr-o reţinere a puterii Fiului lui Dumnezeu cel întrupat şi a puterii date firii Lui omeneşti de a opri apariţia unei astfel de pătimiri, cum am văzut că o spune Leonţiu de Bizanţ. E o reţinere în care nu se activează o slăbiciune a dumnezeirii şi a spiritului uman despărţit de dumnezeire, ci o altă formă a puterii lor, adică puterea bunătăţii faţă de oameni, o dată cu voinţa de a-i aduce prin aceasta în legătură cu Dumnezeu şi cu puterea Lui, care se va manifesta şi în ei ca o reţinere şi suportare. Chiar această reţinere şi suportare, ca manifestare a puterii, face cu putinţă participarea Cuvântului lui Dumnezeu la păimirile trupului Său. Şi chiar în această participare din bunătate a Fiului lui Dumnezeu cel întrupat la pătimirile trupului Său, stă puterea Lui de a le învinge.

Căci, prin ea se produce o transformare a rostului pătimirilor omeneşti într-o şi mai mare dăruire a umanului lui Dumnezeu, ca anticipări ale morţii ca dăruire completă lui Dumnezeu. Căci pătimirile sunt acceptate până la moarte, ca formă a renunţării totale a umanului creat cu voia la o existenţă de Sine şi de dăruire lui Dumnezeu Creatorul ei, ca semn că de la El îşi are existenţa şi şi-o poate primi reînnoită după cădere. Dar în Hristos, în Care se produce această dăruire în mod cu totul voluntar şi iubitor, e oprită înaintarea până la desfiinţarea totală a fiinţei umane, prin actualizarea coruperii, care a început să lucreze în firea noastră prin cădere şi care a fost primită şi de Hristos în firea Lui omenească, pentru a o birui. Aceasta a făcut ca din moarte să treacă uşor la viaţa învierii.

Astfel, pătimirile ireproşabile ale lui Hristos, deşi prin ele se ţinteşte eliberarea de către El a fraţilor Săi umani de ambele feluri de pătimiri, din iubire faţă de ei, sunt acceptate pentru ca, prin suportarea lor, Fiul lui Dumnezeu să Se îndrepteze şi mai mult ca om către Dumnezeu, sau ca Fiul însuşi, ca Unul născut, să ia prin aceasta şi o altă formă a îndreptării Sale iubitoare spre Tatăl. Căci El ştie că în această iubire faţă de Dumnezeu în care atrage şi pe oameni îi face şi pe ei să se depăşească şi să părăsească egoismul lor, ca împreună fii ai Tatălui şi fraţi ai Fiului făcut om şi ca fraţi între ei înşişi.

2. Moartea lui Hristos, ca jertfă adusă Tatălui pentru noi

Dar reţinerea lui Hristos ca Dumnezeu de la oprirea pătimirilor cu trupul are şi alt rost, care promovează şi mai mult unirea Sa ca om cu Dumnezeu şi cu fraţii Săi întru umanitate. Trăirea cu răbdare a pătimirilor umane, adânceşte umanul în taina lui şi în legătura lui cu Dumnezeu. El îşi trăieşte în suferinţe nemărginirea ce o are prin sine ca creat din nimic, dar tocmai de aceea, faptul

că dacă totuşi există în această mărginire şi ameninţarea de către nimic, aceasta se datorează exclusiv lui Dumnezeu, singura existenţă neameninţată de nimic. Umanul trăieşte în suferinţa sa insuficienţa sa, dar şi mărirea puterii lui Dumnezeu, care-l face să existe exclusiv prin El. Trăieşte mai mult ca în prosperitatea trecătoare şi adormitoare experienţa puterii lui Dumnezeu şi deci minunea existenţei Sale prin El şi în El. Aşa se explică de ce omul scapă, într-o viaţă de greutăţi de superficialitate.

Desigur, sunt şi oameni care nu văd în situaţii de suferinţă decât nimicul individual, sortit pieirii definitive într-o esenţă impersonală supusă unor legi oarbe. Şi se resemnează cu această perspectivă a desfiinţării lor definitive. Dar Hristos a trăit în pătimiri profunda încredere a umanului în dumnezeirea Lui şi a Tatălui Său. A trăit umanul Său încadrat pentru veci şi în mod nepieritor în ipostasul Fiului de o fiinţă cu Tatăl. De aceea S-a predat cu totul Lui, ştiind că în El va avea învierea şi viaţa fără de sfârşit, cu toate greutăţile şi durerile şi chiar moartea pe care le suferă pentru o vreme: „Părinte, în mâinile Tale încredinţez sufletul Meu“ (*Matei* XXIII, 46). Hristos a schimbat astfel conţinutul morţii, făcând-o dintr-o extremă golire de existenţă, prin despărţirea de Dumnezeu, şi drept urmare dintr-o destrămare a trupului, într-o pătrundere deplină în Dumnezeu, izvorul vieţii. Ştiind, ca Dumnezeu, că El a scos umanul din nimic, ştie tot aşa de bine că o dată ce umanul înaintează prin despărţirea umanităţii de obşte de Dumnezeu, iarăşi spre nimic, adică spre moarte, reuniunea ei cu Dumnezeu în El opreşte umanul de a trece prin moarte la nimic, trecând-o prin moarte la o viaţă înnoită, care prin asumarea în ipostasul Lui nu mai e supusă morţii. Arătând însă că n-a fost străin de fraţii Săi în umanitate nici în privinţa morţii, a arătat că ştie şi că omenescul Său moare prin părăsirea Lui de Dumnezeu şi de aceea a strigat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?“ (*Matei*, XXVII, 46). E un strigăt prin care dă glas şi durerii extreme în care a fost lăsat de Dumnezeu, sau faptului că a renunţat El însuşi, din iconomie ca Dumnezeu, să o evite şi să-şi oprească umanitatea asumată de la pătimire şi moarte. Parcă ar spune: „Pentru ce M-ai lăsat să merg până la această durere, sau până la moarte?“

Dar pentru El, Dumnezeu n-a dispărut din conştiinţă, ca pentru oamenii necredincioşi, pentru care moartea e o golire extremă de viaţă spirituală şi o distrugere definitivă a trupului. Căci El Îl simte pe Tatăl Său chiar în experienţa morţii, care e prin ea o sărăcire extremă a umanului de viaţă, sau Îl vede ca Tată chiar în părăsirea Sa ca om de către El, până la a-L lăsa să moară în astfel de chinuri, ştiind că o face aceasta pentru binele veşnic al Său, ca om şi al fraţilor Săi umani, ca unul ce S-a predat prin moarte total lui Dumnezeu, sau a primit scufundarea cu trupul în încetarea vieţuirii, ca scufundare încrezătoare în puterea Tatălui cel ce Îl reînvie la viaţa străbătută total de dumnezeirea care Îl eternizează. Aceste două sentimente îmbinate ni se arată trăite de Hristos în moarte şi în ceea ce spune Sf. Apostol Petru la pogorârea Sfântului Duh şi în prima sa Epistolă, că Hristos a coborât cu sufletul la iad şi cu trupul a fost lăsat în mormânt, părăsit de suflet, dar tocmai în această margine a existenţei, experiază puterea ce I se dă de Dumnezeu (şi de Sine însuşi ca Dumnezeu), înviindu-L (*Fapte* II, 31), iar această

înviere începând prin prefacerea iadului în loc de experienţă a puterii lui Dumnezeu care-L învie şi a propovăduirii ei duhurilor de acolo.

Mai precis, în prima sa Epistolă, Apostolul Petru consideră chiar moartea lui Hristos cu trupul, ca trecere la învierea cu duhul; iar aceasta ca să ne ducă şi pe noi prin umanitatea Sa moartă şi înviată la Dumnezeu: „Pentru că şi Hristos a suferit o dată moartea pentru păcate, El cel drept pentru cei nedrepţi, ca să ne ducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut de duhul, cu care S-a pogorât la iad şi a propovăduit şi duhurilor ţinute în închisoare“ (*I Petru* III, 18).

Prin aceasta El trece la rai chiar unele suflete de acolo, dar numai prin învierea cu trupul face cu putinţă mântuiurea continuă prin Botez a celor de pe pământ „nu ca ştergere a necurăţiei trupului, ci ca deschidere a cugetului cel bun către Dumnezeu, prin învierea lui Hristos“ (*I Petru* III, 21). De fapt, aşa începe învierea noastră încă de pe pământ (*Ioan* V, 25): prin deschiderea cugetului către Dumnezeu, pentru ca din El să se reverse în suflete viaţa lui Dumnezeu, Care va învia la sfârşitul chipului actual al lumii şi trupurile noastre (*Ioan* V, 28). Dar pentru aceasta trebuie să murim şi noi în Botez cu Hristos, sau din puterea morţii Lui, care este predarea vieţii Sale omeneşti Tatălui, pentru a o primi din El înnoită. Atâta doar că noi nu ne-o predăm la Botez, murind cu trupul ca Hristos, ci cu sufletul, pentru ca să putem să o predăm la sfârşitul vieţii pământeşti şi cu trupul, pentru a învia la învierea de obşte. Căci Dumnezeu n-a rânduit să murim cu trupul la Botez, pentru că nu a rânduit să încetăm a vieţui cu acest trup pe pământ şi să trecem îndată la viaţa învierii. În acest caz n-ar mai continua viaţa omenirii pe pământ cu toate eforturile de înduhovnicire a vieţii omeneşti pe pământ din puterea Botezului. Hristos însuşi n-a murit cu trupul, decât după ce şi-a împlinit misiunea Lui de propovăduire pe pământ. Şi a înviat îndată cu trupul, pentru că trupul Lui era trupul ipostasului dumnezeiesc şi acest ipostas poate lucra, dându-ne chiar trupul Său înviat în Euharistie, asupra celor de pe pământ.

Murind vieţii păcătoase, sau omului vechi la Botez, cu voia obţinem şi iertarea de acea viaţă. Însă pentru că noi nu putem muri acelei vieţi decât din puterea morţii lui Hristos, această moarte a Lui este cauza de temelie a iertării noastre. El ne are pe toţi uniţi cu umanitatea Sa în ipostasul Său şi de aceea moare pentru toţi, sau înnoieşte în fundamentul ei firea noastră a tuturor, unită cu a Lui în ipostasul Lui, având să ne însuşim doar şi personal ceea ce avem toţi virtual în firea lui Hristos, Care a murit pentru toţi, deci pentru păcatele tuturor şi a înviat pentru a pune în firea Lui înviată, învierea virtuală a tuturor. Iar iertarea nu e actul unei conştiinţei a superiorităţii faţă de cel pe care îl ierţi, ci bucuria de a-l vedea primind iarăşi comuniunea cu tine, prin căinţa de răul ce ţi l-a făcut, care îi stingherea această comuniune. Iar Dumnezeu îţi uşurează această căinţă prin jertfa Fiului Său – ca o adevărată căinţă pentru tine, care antrenează şi căinţa ta.

În această predare şi unire deplină a umanităţii lui Hristos cu dumnezeirea Lui şi a Tatălui, care are ca urmare, învierea Lui, e şi puterea de unire a lui Hristos cu toţi oamenii care vor. Prin aceasta ei primesc puterea de a muri şi învia cu El, mai ales prin faptul că umanitatea Lui ne e comună şi nouă, nefiind îngrădită într-un ipostas

uman, capabil de a o închide în mod egoist în sine. Ca Dumnezeu, dar şi ca ipostas dumnezeiesc al umanităţii noastre, Hristos este centrul de atracţie şi de iubire al tuturor. De aceea Hristos, Care S-a scufundat prin pătimire şi prin moarte, în numele tuturor, sau ca un centru al tuturor, cu umanitatea asumată în dumnezeirea Sa şi a Tatălui, dă într-un anumit fel tuturor celor ce i se alipesc prin credinţă, puterea de a se scufunda împreună cu El sau de a se „deschide" prin moartea lor, spiritual, lui Dumnezeu, pentru a şi învia din aceeaşi putere a lui Hristos. Aşa trebuie înţeleasă afirmaţia multor oameni duhovniceşti, că Hristos însuşi e prezent în pătimirea şi moartea celor ce cred în El, pătimind şi murind, sau scufundându-Se cu ei în dumnezeirea Sa şi a Tatălui.

Aşa se înţelege, cum e prezent şi în toţi cei ce suferă de alte greutăţi, sau se ostenesc pentru înfrânările altora. Numai din această înţelegere a mântuirii, ca solidaritate a lui Hristos cu noi şi a noastră cu Hristos, rezultă importanţa ascezei creştine, ca drum spre desăvârşire. Hristos e cu toţi, ajutându-i, dacă vor, să înainteze spre Dumnezeu prin răbdarea pătimirilor şi înfrânarea de la plăcerile care îl moleşesc şi slăbesc pe om în spiritul şi voinţa Lui. De aceea, tot cel ce rabdă pătimirile şi se înfrânează de la voluptăţi poate spune: „Nu eu, ci Altul (Hristos) rabdă pătimirile în mine (şi se înfrânează de la ispite moleşitoare)" (Ana Akimatova, *Requiem*, Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 25). În aceasta stă eficienţa permanentă a pătimirilor lui Hristos.

Caracterul de jertfă pentru noi al morţii Fiului lui Dumnezeu cel întrupat îl exprimă pe scurt Simbolul niceo-constantinopolitan prin cuvintele: „Şi S-a răstignit pentru noi". În calitatea de Fiul lui Dumnezeu făcut om de bună voie, Hristos nu a suferit moartea din necesitate, deci pentru Sine, ci din iubirea culminantă pentru oameni, aceasta având, prin urmare, caracterul exclusiv de jertfă absolută liberă pentru ei. Dar acest caracter l-a putut avea jertfa Lui numai pentru că, deşi S-a săvârşit cu trupul, nu a fost a unui simplu om, ci a Fiului lui Dumnezeu cu trupul, sau pentru că Fiul lui Dumnezeu însuşi a primit moartea în trupul Său, căpătând prin aceasta o valoare sau o eficienţă infinită şi permanentă. De aceea, toate explicaţiile date pentru participarea Fiului lui Dumnezeu la pătimirea trupului Lui sunt valabile şi pentru participarea Lui la moartea cu trupul. Şi de aceea, în moartea Lui ca jertfă se vede negrăita preţuire de un grad cum nu se poate mai înalt ce o dă Dumnezeu oamenilor, arătând corespondenţa ei cu valoarea infinită a jertfei Lui. Iar această valoare e implicată în unitatea divino-umană a Persoanei lui Hristos. Tot în ea am văzut implicată şi valoarea pătimirilor Lui pentru oameni. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat nu e străin de moartea Lui cu trupul. Tot ce trăieşte cu firea Lui umană, trăieşte într-un anumit fel Persoana Lui ca întreg.

Fără îndoială, menţinem ceea ce am afirmat mai înainte că jertfa nu o poate aduce lui Dumnezeu decât Cel creat din nimic. Numai El poate trăi sentimentul că poate recădea în nimic, dar dacă nu recade, aceasta şi-o datorează exclusiv lui Dumnezeu. Deci poate accepta cu încredere ameninţarea morţii ca intrare în nimic, asigurat prin neîndoielnica lui credinţă că în clipa în care va înainta cu viaţa pământească spre nimic, va fi readus ca printr-o nouă creare la o viaţă înnoită, de Dumnezeu Creatorul, care îl opreşte de la căderea în nimicul din care a fost creat, lăsându-i numai trupul să moară, iar sufletul umplându-l de o

viaţă înnoită. Aceasta se petrece cu cel ce merge la moarte cu atâta încredere în Dumnezeu şi cu atâta iubire faţă de El, încât nu poate admite că Dumnezeu îl va lăsa să cadă cu adevărat în nimic. Primind moartea astfel, retrăieşte în readucerea sa cu sufletul la viaţa reînnoită, cu intensitate, ca răspuns la încrederea şi iubirea lui faţă de Dumnezeu, iubirea Lui care nu-l poate lăsa să cadă în nimic, sau în moartea definitivă. Moartea are ultimul cuvânt numai pentru omul care, nerecunoscând că-şi are existenţa de la Dumnezeu, nu poate crede nici că El îl poate readuce din nimicul în care se prăbuşeşte prin sine, la o nouă viaţă din puterea creatoare a lui Dumnezeu. Adică numai cel ce neavând iubirea faţă de Dumnezeu, ca faţă de Creatorul Său, care l-a creat din iubire, nu poate crede nici că El îl poate ridica din moarte, din aceeaşi iubire, dar la o viaţă înnoită pentru încrederea extremă arătată lui Dumnezeu. Dar şi pentru acela moartea nu e, pe lângă destrămarea trupului, decât numai extrema sărăcire a sufletului.

Faptul că omul nu primeşte moartea ca pe ceva firesc arată că nerecunoaşterea vieţii, ca dar al iubirii şi atotputerniciei lui Dumnezeu şi că totala neîncredere în Dumnezeu, ca Cel ce nu-l va lăsa să moară definitiv, nu e firească. Astfel, omul respectiv se zbate între neîncrederea că Dumnezeu îl va readuce la viaţă şi între oarecare speranţă că va fi scăpat de moarte.

Iisus Hristos a fost liber de această îndoială nu numai pentru că El ca om S-a născut fără păcatul strămoşesc al slăbirii legăturii cu Dumnezeu, ci şi pentru că ipostasul umanităţii Sale supuse morţii era însuşi Fiul lui Dumnezeu, care trăia deplina siguranţă a unirii Sale cu Tatăl, cu care era unit după fiinţa dumnezeiască. El îşi cunoştea viaţa umanităţii Sale ca dar al Său, ca ipostas dumnezeiesc, deci şi puterea Lui, unit după fiinţă cu Tatăl, de a o readuce din moarte la viaţă. Fiul trăia şi ca om toată iubirea faţă de Dumnezeu Tatăl, care a adus prin El umanitatea în general şi umanitatea Lui la existenţă şi deci o poate readuce o dată ce acceptă moartea din solidaritate cu semenii Săi, care trebuie să moară din pricina păcatului, dar se predă morţii cu convingerea că se predă Tatălui, ca să-l aducă din nou la viaţă, ştiind că Tatăl va răspunde cu iubirea Lui la iubirea Sa ca om, cu care se predă Tatălui, schimbând direcţia morţii.

În moartea care, înainte de învierea lui Hristos, părea să aibă ultimul cuvânt, era implicată creaţiunea omului şi a lumii din nimic de către un Dumnezeu atotputernic şi iubitor, precum şi refuzul omului de a răspunde iubirii Lui care l-a creat; dar era implicată şi puterea Aceluia, care după căderea omului în moarte din pricina despărţirii de El, poate să-l readucă la viaţă, dacă se întoarce şi omul la Dumnezeu. Era implicată crearea omului, ca persoană de neînlocuit, de o Persoană atotputernică şi iubitoare, care l-a creat pe om pentru a răspunde iubirii Lui, dar omul nu a răspuns. Iar în învierea lui Hristos vedem descoperit acest sens al morţii, dar şi schimbarea direcţiei ei, de la căderea reală într-un accentuat gol al existenţei din pricina depărtării voluntare a omului de Dumnezeu, în acceptarea morţii cu încrederea că aceasta poate fi o predare a vieţii proprii lui Dumnezeu, care nu o va lăsa să se prăbuşească nici măcar în sărăcia în care cad oamenii obişnuiţi, ci va primi El însuşi darul ei reînnoind-o.

Oamenii, care se resemnau cu părerea că moartea lor este definitivă, îşi căutau o falsă mângâiere în ideea că ei nu se prăbuşesc în nimic, ci într-o esenţă

generală. Dar uităm că aceasta fiind lipsită pentru ei de puterea de a reînnoi existenţa lor personală şi conştientă, tot nimic este. Aceasta e cugetarea panteistă.

Dacă această cugetare ar corespunde adevărului, omul n-ar trebui să se întristeze de moarte ca de ceva nefiresc; în acest caz, omul n-ar fi adus la existenţă de o iubire, având imprimată în el vrednicia de a fi iubit şi pornirea spre iubirea persoanelor cu care a convieţuit. Iubirea, ca şi persoana, ar trebui considerate ca nişte iluzii amăgitoare, de care e bine să ne eliberăm cât mai repede şi fără regrete.

Pentru gândirea panteistă consecventă, persoanele nu se aduc la existenţă din iubire, deci n-ar trebui să sufere când nu sunt iubite şi n-ar trebui să iubească pe alţii până la a-şi da viaţa ca jertfă pentru ei. Totul ar trebui tratat cu o totală indiferenţă, cu o scârbită resemnare, sau cu un indignat refuz de a suporta din necesitate o lege fără sens, căreia i se cere omului totuşi, în mod contrazicător, să i se conformeze cu voia. Numai unicitatea şi valoarea eternă a fiecărei persoane dă un caracter dramatic morţii, ca opusă persoanei, şi numai unicitatea persoanelor şi fericirea lor în iubirea reciprocă face moartea nefirească, dar îi dă şi valoarea de preţ imens, pentru scăparea persoanelor iubite, prin suportarea ei pentru ele. Fără valoarea veşnică a persoanei n-are nici un preţ moartea uneia pentru alta; ea nu mai poate fi un semn al iubirii, o dată ce, în acest caz, iubirea însăşi n-ar avea nici un rost. În panteism nu poate exista moartea ca jertfă. Nu poate exista o nobleţe a morţii. Persoana învinge moartea ca jertfă şi o păstrează ca amintire, ca roditoare a iubirii. E ceea ce s-a petrecut cu moartea atotiubitoare de oameni a lui Hristos.

Esenţa panteistă nici nu naşte din iubire persoane, nici nu creează şi re-creează din iubire. Nu cunoaşte aceste două sau trei feluri de aducere la existenţă a unor persoane din iubire. Din ea emană doar forme individuale, trecătoare. Budismul recomandă ferirea de orice sentiment, pentru o linişte care nici ea nu dă nici o asigurare persoanei şi nu poate da acesteia o mulţumire veşnică, fiind o consecventă concluzie a panteismului.

Cu cât e mai atotputernică Persoana care aduce la existenţă persoane din nimic, cu atât se poate vedea mai mult ca motiv al acestui act iubirea liberă a ei faţă de ele şi ca rezultat, iubirea acestora faţă de ea.

O formă de manifestare a iubirii unei Persoane faţă de alta este naşterea celei din urmă din prima. Dar Dumnezeu e în stare şi de o altă formă de manifestare a dragostei Sale faţă de alte persoane. E crearea lor din nimic. Aceasta înseamnă ca le poate ridica pe cele din urmă la nivelul Său, fără să le anuleze caracterul de creaturi din nimic, dar manifestându-şi în acelaşi timp şi deplina Lui libertate faţă de ele. În panteism nu există nicăieri vreo libertate, cum nu există iubire. Existenţa în El e lipsită de cele două note esenţiale ale nobleţei şi măririi ei: libertatea şi iubirea. Ridicarea creaturilor la nivelul Său o realizează Dumnezeu prin îndumnezeirea lor prin har, care nu e fără iubirea şi libertatea lui şi a lor. Aceasta înseamnă a le ridica la nivelul Fiului Unuia Născut, prin har.

Esenţa nici nu naşte, nici nu creează în mod liber, deci n-are nici o formă de iubire şi de manifestare a ei, pentru că lipsindu-i acestea este neliberă şi impersonală. Ea numai emană în baza unei legi. De unde e atunci iubirea şi libertatea în lume?

Dar Persoana care manifestă iubirea din veci faţă de Persoana născută de Ea şi e iubită din veci de Aceea, poate să nu fie iubită de persoanele pe care

le creează din nimic şi în timp. Căci ele nu sunt desăvârşite în existenţă ca Persoanele dumnezeieşti, ci sunt făcute să înainteze în ea, prin legătura tot mai strânsă cu Dumnezeu, în mod liber. De aceea, pot să facă şi inversul, necultivând iubirea faţă de El. Dar când s-a întâmplat aceasta, Persoana creatoare a rămas în iubire faţă de ele. Însă a folosit un alt mijloc de a câştiga iubirea acestora, anume a trimis pe Fiul Său de o fiinţă cu Sine, deci cu o iubire de nepierdut, să Se facă şi om de o fiinţă cu oamenii, pentru ca unindu-Se cu ei după fiinţa asumată, dar rămânând şi Fiu al Tatălui, după altă fiinţă care nu poate pierde iubirea faţă de tatăl, să le transmită şi lor iubirea Sa faţă de Tatăl, dar să răspândească peste ei şi iubirea ce o are Tatăl faţă de Sine; sau să Se facă Frate cu ei în iubirea comună faţă de Tatăl şi în iubirea comună a Tatălui faţă de El şi ei.

Acesta îşi arată iubirea desăvârşită faţă de Tatăl, ca Fiul Unul Născut al Lui, dar fiind făcut şi om, o arată în numele oamenilor, făcând din moartea la care sunt supuşi ei din pricina păcatului o moarte ca predare a vieţii Lui omeneşti Tatălui în numele lor, pentru ca să le transmită şi lor această primire a morţii Lui, ca predare a vieţii lor, însuşită de ei întâi în mod spiritual, apoi la sfârşitul vieţii pământeşti, ca moarte cu trupul, Tatălui, pentru a-şi arăta până la capăt iubirea lor faţă de Tatăl, împreună cu Fiul Unul Născut.

Iată de ce numai Persoana dumnezeiască a Fiului Unul Născut, făcută om, putea să se aducă cu maximum de iubire Tatălui, pentru ca această jertfă să fie văzută şi ca jertfă deplin iubitoare a lor şi chiar să-i atragă şi pe ei în această pornire de predare a vieţii lor, ca jertfă iubitoare Tatălui. Numai Persoana Fiului putea trăi cu toată claritatea provenirea din nimic a umanităţii Sale şi înaintarea ei spre El cu voia Lui, dar şi aflarea la fundamentul ei a lui Dumnezeu Creatorul în Sine însuşi, ca Fiu al Tatălui şi unind cu Sine pe Tatăl Său. El a trăit simţirea morţii ca un Om real, dar şi ca o liberă şi totală dăruire Tatălui, ca nici un alt om. În această dăruire s-a convertit în El moartea în trăirea intensă şi atotluminoasă a dumnezeirii Sale şi a puterii care i-a creat umanitatea şi i-o va aduce, prin predarea ei Lui, la o viaţă nouă. El a primit moartea ca să primească din nou viaţa umanităţii Sale din Dumnezeu, reînnoită. Mai precis, trăirea dumnezeirii Sale filiale a imprimat umanităţii Sale trăirea morţii, ca dăruire filială către Tatăl. Iar aceasta i-a adus învierea, ca iubire a Tatălui faţă de Fiul făcut om. El a putut trăi astfel desăvârşit acceptarea totală a predării ca om Tatălui, pentru că a trăit în aceasta voinţa de a se dărui total lui Dumnezeu. Dar chiar în această voinţă a Sa ca om de a se dărui Tatălui, El a trăit totodată cel mai deplin omenescul Său, capabil să se dăruiască total lui Dumnezeu, deci revenit în legătura cea mai strânsă cu Dumnezeu şi de aceea primind de la El umanitatea reînnoită şi eliberată definitiv de moarte şi ca centru al noii umanităţi, pentru toţi oamenii care vor voi.

Nici o persoană pur omenească nu se putea aduce ca o astfel de jertfă de viaţă cauzatoare şi nici o Persoană pur dumnezeiască nu se putea aduce jertfă murind. Hristos S-a putut aduce o astfel de jertfă sau a putut fi jertfa şi Arhiereul mântuirii reale, numai pentru că a fost Fiul cel prea iubit al lui Dumnezeu, sau cea mai iubită de Dumnezeu şi mai iubitoare Persoană, purtătoare de fire omenească, pentru a fi şi jertfa cea mai iubită de Dumnezeu şi cea mai iubitoare de Dumnezeu şi ca a omului. E ceea ce e valabil şi pentru calitatea Lui de Învăţător sau de Prooroc. Numai pentru că a fost Fiul lui Dumnezeu purtător de umanitate, a putut fi Arhiereul şi jertfa deplinei

iubiri de Dumnezeu şi de oameni şi ca atare Mântuitorul lor, dar şi Învăţătorul şi Proorocul desăvârşit şi veşnic pentru oameni, înalţând pe oameni veşnic spre culmea umanităţii Sale, cel mai propriu mediu comunicant şi chip realizat al dumnezeirii. Fără Hristos, Dumnezeu-Omul, oamenii n-ar avea perspectiva realei înaintări în infinitul cunoaşterii şi comunicării cu Dumnezeu şi realizarea din El, pentru depăşirea monotoniei unei lumi supusă unor legi, care o ţin în continua repetiţie, nici perspectiva scăpării de pătimiri şi de moarte şi a unei vieţi de comuniune desăvârşită şi fericită. Fără Hristos n-ar dura persoanele de neînlocuit în veci.

Nici o persoană simplu omenească nu putea da oamenilor învăţătura unei vieţi desăvârşite, pentru o viaţă fără de sfârşit, pentru că nu are în sine conţinutul existenţei desăvârşite. Şi nici o Persoană pur divină nu putea da oamenilor o astfel de învăţătură, în forma accesibilă lor şi practicabilă de ei şi putinţa împlinirii ei în viaţa lor, arătându-le-o împlinită chiar în El ca om, ca viaţă de desăvârşită comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii.

Numai Fiul lui Dumnezeu făcut om a putut fi puntea reală de comunicare între Dumnezeu şi oameni, ca Arhiereu şi jertfă de Sine şi ca Învăţătorul şi Proorocul perspectivei de înaintare a oamenilor veşnic în desăvârşire şi în fericirea comuniunii cu Dumnezeul existenţei plenare, în desăvârşită comuniune şi între ei înşişi. El a realizat vârful umanităţii, pentru că a făcut-o parte a Absolutului dumnezeiesc personal.

Să dăm unele texte din Sf. Scriptură, despre caracterul de jertfă al morţii lui Hristos, adusă de El însuşi, înainte de a purcede la analiza lor. Mai întâi însuşi Hristos pune în legătură arătarea Sa în lumină pe muntele Tabor cu moartea pe care va avea să o suporte şi cu învierea Sa (*Matei* XIV, 22, 24; *Marcu*, IX, 9; *Luca* IX, 22, 31), ceea ce înseamnă că prin moarte va trece la înviere şi la schimbarea trupului Său în trup strălucitor de slavă, deci că moartea Lui nu va fi ca orice altă moarte o golire extremă de viaţă, ci o umplere de viaţă superioară dumnezeiască, nepieritoare şi iradiantă din pricina belşugului spiritual al dumnezeirii Lui. E o ridicare a trupului la culmea destinaţiei lui de mediu, penetrat de viaţa spirituală fără sfârşit, sau a materiei de a nu rămâne în pura ei materialitate, la treapta de organ atotfrumos şi luminos al funcţiilor spiritului. La Luca se spune că Moise şi Ilie, care s-au arătat în lumină lângă Hristos pe Tabor, vorbeau despre sfârşitul pe care avea să-l împlinească (Hristos) la Ierusalim, deci cu voia lui (*Luca* IX, 31). Proorocii principali din Vechiul Testament, care anunţaseră venirea şi lucrarea lui Hristos dintr-o comunicare cu El, Cuvântul neîntrupat, vedeau acum ceea ce le spusese Cuvântul neîntrupat despre întruparea Sa şi în comunicarea cu El de acum, aflau de la El în mod precis care va fi sfârşitul operei Lui mântuitoare pe pământ: moartea la Ierusalim şi învierea. Şi o comunicau aceasta Apostolilor, arătând continuitatea proorocirii lor de mai înainte cu ceea ce se arată acum în mod deplin convingător pe Tabor, adeverindu-se că Hristos e Dumnezeu cel întrupat, proorocit de ei, şi cu ceea ce se va întâmpla ca încheiere a lucrării Lui ca Dumnezeu întrupat. Prin aceasta Apostolii înşişi erau încredinţaţi că pământul a fost unit cu cerul prin Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, că Omul Hristos e Dumnezeu Cuvântul şi ca El uneşte prin aceasta prezentul şi viitorul cu trecutul, sau pe toţi cei ce au crezut şi vor crede în El. Cerul se arată unit cu pământul, nu numai prin faptul că Cel ce se arăta în trup pe Tabor e Fiul lui Dumnezeu venit pe pământ, ci şi prin anunţarea că El va trece iarăşi la cer, dar nu fără trupul asumat, ci cu el, dar trecut

prin moartea ca jertfă la înviere. De altfel, chiar Schimbarea la Faţă lega prezentul cu viitorul eshatologic, iar prin prezenţa proorocilor, şi cu trecutul. Toată istoria se prezenta ca o unitate, în rostul ei adânc pe Tabor. Ea se prezenta având ca axă dinamică pe Hristos, care înainte de întrupare a pregătit-o pentru aceasta prin prooroci, ca întrupat a dat învăţătura desăvârşirii şi a adus jertfa eliberării de pătimiri şi de moarte, iar ca înviat va conduce umanitatea spre însuşirea de către ea a stării de nepătimire şi de viaţă a învierii în veşnicie.

Cu puţin înainte de istorisirea Schimbării la Faţă, Evangheliile prezintă pe Iisus, începând să vorbească despre moartea ce I se va pricinui de către arhierei şi cărturari, urmată de înviere, ca despre cele ce sunt rânduite cu bun rost de Dumnezeu, deci nu ca despre o moarte obişnuită. Căci îi spune lui Petru, care îi cere să evite această moarte: „Mergi înapoia Mea. Sminteală Îmi eşti, că nu cugeţi cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor“ (*Matei* XVI, 21, 23; *Marcu* VIII, 33). Se vede de aci că moartea Lui a fost rânduită de Tatăl şi acceptată de El, făcând din ea mijlocul de trecere spre învierea Lui şi de mântuire a oamenilor. Aceasta o arată Hristos, întâmplându-se şi cu cei ce-l vor urma Lui, primind crucea: „Dacă cineva vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie. Că cel ce va voi să-şi scape viaţa, o va pierde, iar cel ce îşi va pierde viaţa pentru Mine, o va avea“ (*Matei* XVI, 24-25; *Marcu* VIII, 35). Evanghelistul Luca spune că aceste cuvinte, prin care prevestea moartea Sa ce trece spre înviere şi făgăduia viaţă veşnică, celor ce-şi iau crucea, urmând Lui şi renunţă la viaţa de aici, le-a spus Domnul ucenicilor cu opt zile înainte de Schimbarea la Faţă (*Luca* IX, 22-24, 28). Prin ele, Hristos vesteşte că moartea Lui şi moartea celor ce-i urmează Lui a încetat să mai fie o sărăcire extremă de viaţă, devenind o întoarcere la plinătatea vieţii, adică la viaţa în Dumnezeu.

Aceasta nu face decât să confirme cele ce le-am spus în paginile de mai înainte, că moartea lui Hristos Îl trece pe El ca om la viaţa care dă şi morţii celor ce se alipesc de El rostul de renunţare la îngustarea în eul propriu şi în plăcerile trecătoare din viaţa pământească şi de scufundare, prin comuniune, în izvorul personal nesfârşit al vieţii şi al iubirii, ceea ce echivalează cu primirea vieţii ca infinitate a bunătăţilor dumnezeieşti sau supreme. Căci în aceştia se sălăşluieşte încă în timpul vieţii pământeşti Hristos cu „lărgimea, lăţimea, lungimea şi adâncimea şi cunosc iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoştinţă, umplându-se de toată plinătatea lui Dumnezeu“ (*Efeseni* III, 17-19).

Hristos spune şi mai direct că moartea Lui e „ceasul“ în care va fi proslăvit de Tatăl ca om, „cu slava pe care am avut-o la El ca Dumnezeu, înainte de a fi lumea“ (*Ioan* XVII, 1, 5), adică înainte de a se fi coborât la relaţia cu o materie netransfigurată, o dată ce prin moartea trupului format din ea şi prin învierea la trupul înviat, va urca şi materia sau trupul din ea, la desăvârşita ei transparenţă pentru dumnezeirea Lui cea dinainte de acea coborâre. Iar această proslăvire spune că Îi va veni de la Tatăl pentru că El însuşi a pregătit, prin eliberarea de pătimire sau prin înduhovnicirea trupului Său şi prin primirea morţii acestui trup, capacitatea lui şi a materiei, actual în El şi virtual în ceilalţi, şi îndeobşte de a fi mediu transparent al Treimii în general şi a Lui în special, pentru a se arăta aşa cum a fost înainte de a fi coborât la relaţia cu o lume netransfigurată şi de a lucra în ea ca atare. O dată ce materia trupului lui Hristos s-a scufundat prin moarte în dumnezeirea Fiului şi a Tatălui, slavă dumnezeiască ce o primeşte ea pentru veci şi de aceea şi iradiază din ea, e viaţa dumnezeiască care se

va arăta din nou din El, dar acum prin trup. Proslăvirea aceasta va fi întâi a Fiului cel întrupat, dar o va avea prin El şi Tatăl, întrucât moartea pentru care S-a hotărât Fiul, ca jertfă adusă Tatălui, e şi spre lauda Tatălui, care L-a trimis pe Fiul Său la această lucrare pentru lume. În acest sens Fiul nu mai e în lume. Dar într-un fel nu mai sunt nici cei prin care El va continua lucrul Lui în lume, căci lumea îi urăşte, dar în alt fel ei totuşi continuă să fie în lume, cu scopul de a o ridica din starea de „lume". „Eu le-am dat cuvântul Tău, şi lumea i-a urât, pentru că nu mai sunt din lume, precum Eu nu sunt din lume" (*Ioan* XVII, 14).

De aceea, Hristos declară că de proslăvirea ce o va primi El, va face parte şi celor ce Îl vor iubi şi ei pe Tatăl ca şi El prin jertfa Sa, şi Îl vor iubi şi pe El pentru jertfa Lui (*Ioan* XV, 10, 17; XIII, 14; XIV, 21). Căci spune ucenicilor: „În casa Tatălui Meu sunt multe locaşuri... Şi dacă mă voi duce şi voi găti vouă loc, iarăşi voi veni şi vă voi lua la Mine, ca unde sunt Eu şi voi să fiţi" (*Ioan* XIV, 2-3). Deci ucenicii, deşi nu mai aparţin spiritual lumii acesteia supuse morţii, ca sărăcire extremă de viaţă, rămân în lume, înainte de a primi moartea care-i trece la viaţă, pentru a propovădui Cuvântul Domnului şi a se jertfi ca El. De aceea spune şi lui Toma: „Unde Mă duc Eu, tu nu poţi veni acum, dar mai târziu Îmi vei urma" (*Ioan* XIII, 36).

Din toate rezultă că El ridică, prin mărturisirea Tatălui şi prin iubirea Lui pe pământ până la moarte, umanitatea Sa la o slavă dumnezeiască, pentru ca să urce la ea şi pe cei ce Îi imită exemplul; sau El e într-un fel prezent încă de pe pământ şi în aceia, ca să-i ducă prin moarte la deplinătatea slavei Lui. El ne face parte de mântuire, ca slavă veşnică a noastră, întrucât ridicând umanitatea Sa la această slavă prin mărturisirea şi iubirea Tatălui pe pământ şi prin moartea ce o primeşte pentru această iubire si mărturisire, vine în noi şi lucrează în noi, cât suntem încă pe pământ, ca să ne dea putere să urmăm Lui.

Sf. Apostol Pavel vede iarăşi moartea lui Hristos urmată de slavă, întrucât, făcându-Se om a primit-o dintr-o smerenie, care preţuia pe Dumnezeu şi pe semenii Săi, mai mult decât viaţa Sa pământească. El leagă deci, de asemenea, de slava la care ajunge Hristos prin moarte slava la care pot ajunge şi oamenii, dacă practică o smerenie prin care nu caută slava deşartă, ci-l socoteşte pe altul, mai de cinste decât pe sine şi de o mare însemnătate, fiind responsabil în faţa lui Dumnezeu pentru el. Viaţa veşnică îmi vine prin alţii şi în ultima instanţă de la Dumnezeu, prin iubirea mea faţă de ei în Dumnezeu şi prin iubirea lor ca răspuns, căci astfel sunt gol. Eu trebuie să mor mie din dragoste pentru Dumnezeu şi pentru alţii uniţi cu El, ca să nu mă mai definitivez prin moarte într-un eu golit de viaţă, fiind separat de Dumnezeu şi de semeni, cărora mă deschid şi care mi se deschid, numai recunoscând împreună pe Dumnezeu, ca izvorul comun nemărginit şi atotgeneros al vieţii şi al iubirii, prin acceptarea comunicării cu El şi între noi. De aceea, nu după moarte vine preaînălţarea lui Hristos ca o răsplată, cum nu după iubirea până la moarte faţă de Dumnezeu şi faţă de alţii devine viaţa lor viaţa mea, ci chiar într-o astfel de moarte, ca întâlnire cu Dumnezeu şi cu semenii în iubirea maximă, ţâşneşte viaţa, cum a ţâşnit sângele dătător de viaţă din coasta trupului mort sau total dăruit al lui Hristos. Căci spune Sf. Apostol Pavel: „Împliniţi bucuria mea, având aceeaşi iubire, un suflet, aceeaşi cugetare. Nu faceţi nimic din slavă deşartă, ci cu smerenie, unul pe altul socotindu-l mai de cinste decât pe sine însuşi... Cugetaţi la voi la fel ca şi Hristos Iisus, care în chipul lui Dumnezeu fiind... s-a deşertat pe Sine, chip de rob luând şi întru asemănarea

oamenilor făcându-Se până la moarte, şi încă moartea pe cruce. Pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat pe El şi I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume... Drept aceea toate le faceţi... ca să fiţi fără prihană şi curaţi, fii ai lui Dumnezeu neîntinaţi" (*Filip.* II, 2-9, 15). Dar în mod direct e numită jertfă pentru oameni moartea lui Hristos, care I se aduce Lui ca om o dată cu intrarea în Sfânta Sfintelor, dar nu ca să se bucure numai El de această intrare, ci ca să obţină veşnica răscumpărare pentru oameni. Dacă în Vechiul Testament jertfele de animale erau mai mult un chip al intrării lui Hristos ca om în starea de jertfă la inima lui Dumnezeu, Hristos intră în mod real ca jertfă în faţa imediată a lui Dumnezeu şi prin El orice persoană omenească care voieşte, intră cu aceeaşi dragoste, ca jertfă în faţa lui Dumnezeu, fiind primit cu aceeaşi dragoste de Tatăl. Sfânta Sfintelor e această culminantă apropiere de Dumnezeu, în care ajunge Hristos ca om şi cu El orice frate al Lui întru umanitate. Dăruirea totală de Sine e înălţarea supremă, până în faţa lui Dumnezeu. Cine face aceasta are de fapt experienţa lui Dumnezeu, a supremei iubiri personale primitoare a Lui. Dar Cel care ne ajută să intrăm acolo este Hristos ca om, care e şi Dumnezeu. Căci El intră acolo ca o jertfă de Sine preacurată, liberă de orice reţinere, ca o jertfă netrecătoare. De aceea nu trebuie să repete jertfa Sa, cum se repetau jertfele din Vechiul Testament, pentru că o jertfă mai curată, mai totală ca aceasta nu se poate aduce şi la inima Tatălui nu se poate intra cu vreo altă jertfă. El stăruie conştient în dragostea culminantă faţă de Tatăl, ca jertfă a Fiului Lui, bucurându-Se de primirea ei cu aceeaşi dragoste culminantă, împreună cu toţi cei ce se alătură stării de jertfă a Lui, împărtăşindu-Se de ea. El trăieşte în această stare, revărsându-Se în El ca om neîncetat toată viaţa dumnezeiască, pe care o face să curgă şi în toţi cei ce mor la fel cu Hristos din puterea Lui de dăruire, ieşiţi din starea egoistă ce se vrea existând de sine, separat de Dumnezeu şi de semenii lor.

Se spune adeseori că toate trec. În realitate, nimic nu trece. Toate faptele, gândurile, imaginile lumii, simţirile care au ca subiecte persoanele se imprimă pentru veci în ele, bucurându-le sau chinuindu-le. Persoanele sunt ecranele vii şi modificabile, în care s-au imprimat toate cele făcute de Dumnezeu şi făcute de ele şi petrecute cu ele, comunicându-şi-le reciproc în veci. Aşa înţelegem cum moartea lui Hristos ca jertfă rămâne în El ca bucurie pentru El şi Tatăl, hrănind pe toţi care voiesc cu o stare de jertfă identică, care bucură pe Dumnezeu şi pe toţi şi în primul rând pe ei înşişi. Moartea ca jertfă este şi ea un izvor de bucurie veşnică pentru cel ce a adus-o şi pentru cei pentru care s-a adus.

Valoarea negrăită a jertfei lui Hristos pentru toţi şi pentru veci se explică din următoarele caracteristici deosebite ale ei: a) din faptul că nu e jertfă de animale, ci jertfa omului conştient de valoarea negrăită, faţă de cea de animale; b) din faptul că Cel ce o aduce nu aduce pe altul, ci Se aduce pe Sine însuşi, deci e şi preot şi jertfă şi nu are jertfa ca obiect; c) din faptul că Cel ce Se aduce este cu totul curat, deci nu Se aduce jertfă pentru Sine, dintr-un fel de interes personal, ci dintr-o desăvârşită dragoste pentru alţii şi pentru Dumnezeu; un om obişnuit se poate aduce şi el jertfă pentru alţii, dar în fond el nu poate evita moartea; d) din faptul că Cel ce o aduce ca om este totodată Fiul lui Dumnezeu, dând prin aceasta jertfei aduse o valoare infinită; căci Cel ce Se aduce ca om e totodată Dumnezeu, sau mai precis Fiul lui Dumnezeu, sau tot ce poate fi mai scump lui Dumnezeu Tatăl; prin aceasta primeşte ca răspuns

toată iubirea, pe care o poate primi un Fiu de la Tatăl Său, pe seama umanităţii Sale, prin care se aduce jertfă şi a umanităţii tuturor pentru care se aduce.

Prin toate aceste caracteristici, jertfa lui Hristos este jertfa iubirii supreme, iar El Arhiereul desăvârşit, o dată ce aduce jertfa desăvârşită. Dacă în jertfa adusă de orice preot sau arhiereu se manifestă depăşirea grijii de sine şi îndreptarea spre Dumnezeu, din grija faţă de oameni, în jertfa lui Hristos această depăşire atinge treapta supremă. Hristos e Arhiereul suprem. El Se jertfeşte pe Sine însuşi exclusiv pentru oameni şi El obţine de fapt victoria asupra morţii pentru oameni de la Dumnezeu, pentru că Se dă pe Sine însuşi lui Dumnezeu ca jertfă cu totul curată şi nu numai ca om, ci ca însuşi Fiul Cel prea iubit al Tatălui făcut om, cu iubirea cea mai afectuoasă de Fiu al Tatălui, devenită iubire a omului. „Astfel de Arhiereu se cuvenea nouă să avem: sfânt, fără de răutate, fără de prihană, osebit de cei păcătoşi şi fiind mai presus de ceruri (de îngeri). El nu mai are în fiecare zi nevoie să aducă jertfă, ca arhiereu, mai întâi pentru păcatele Sale, apoi pentru ale poporului, căci a făcut aceasta o singură dată, aducându-Se jertfă pe Sine însuşi". Căci Arhiereul acesta e însuşi Fiul care Se dă pe Sine desăvârşit în veacul veacului. Ca urmare a acestei jertfe „Îl avem de El, Arhiereul care S-a aşezat de-a dreapta tronului în ceruri, slujitor altarului şi cortului celui adevărat, pe care L-a zidit Dumnezeu şi nu omul" (*Evr.* VIII, 26-29, 1-2).

Jertfa L-a făcut pe Hristos ca om atât Arhiereu cât şi Împărat, care „şade" (domneşte) de-a dreapta Tatălui. Ca Arhiereu, El e Slujitor al cortului nefăcut de mână omenească. Acest cort nu poate fi decât umanitatea Sa, în care S-a sălăşluit Fiul lui Dumnezeu şi care e pe treapta cea mai înălţată către Dumnezeu, fără să fie ea însăşi Dumnezeu. Căci omul, chiar şi ca trup însufleţit, e templu al lui Dumnezeu (*I Cor.* III, 16; VI, 19). Prin om sfinţeşte Dumnezeu toată creaţiunea şi toată creaţiunea aduce laudă conştientă lui Dumnezeu. Dar Hristos nu numai slujeşte lui Dumnezeu Tatăl în umanitatea Sa, ca într-un templu menit să cuprindă toată umanitatea, ci şi împărăţeşte în ea, după ce a ridicat-o în Sine la dreapta Tatălui, umplând-o şi pe ea de slava Sa de Fiu al Tatălui, având legată de ea toată umanitatea. Iar având umanitatea ca templu în care slujeşte şi împărăţeşte plin de slavă, umplând-o şi pe ea de slava Sa, S-a făcut Mijlocitor între ea şi Dumnezeu Tatăl.

Hristos însuşi a spus despre trupul Său: „Veţi dărâma templul acesta şi în trei zile îl voi ridica... Iar El vorbea despre templul trupului Său" (*Ioan* II, 19, 21). Iar despre calitatea oricărui om credincios de a fi templu al lui Dumnezeu, mai dăm din Sf. Apostol Pavel, în afara locurilor amintite (I *Cor.* III, 16-17, 19), cuvântul: „Căci noi suntem templu al Dumnezeului celui viu, precum Dumnezeu însuşi a zis: Voi locui în ei şi voi umbla în ei" (*II Cor.* VI, 16).

Dacă suntem templu al lui Dumnezeu, trebuie să slujim lui Dumnezeu în noi înşine, făcuţi locaş lui Dumnezeu, dar fiind şi subiecte în el. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut şi El, ca om, templu lui Dumnezeu şi Subiect în El, deci slujeşte şi El în acest templu al lui Dumnezeu. Şi întrucât S-a făcut ca om de o fiinţă cu noi, suntem şi noi temple, care-L avem pe El nu numai ca templu mai cuprinzător, ci şi ca Subiect, care slujeşte şi El în noi Tatălui ca om, prezentând totodată umanitatea noastră împreună cu a Lui ca o veşnică jertfă. Omul obişnuit e subiect al templului său şi slujitor în el, dar se şi aduce în sine, pe sine, jertfă lui Dumnezeu. Hristos este nu numai acestea, ci şi Cel ce primeşte închinare în acest templu omenesc al Său şi al nostru, ca Împărat veşnic, sau ca Dumnezeu de o fiinţă cu Tatăl.

Pe de altă parte, Hristos a trecut „prin cortul (sau prin templul) cel mai mare şi mai desăvârşit (care este El însuşi ca om), nu făcut de mână“, adică nu din natura exterioară; şi a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, „cu însuşi sângele Său, şi a dobândit o veşnica răscumpărare“ (*Evr.* IX, 11-12). Sau, pe de o parte, a trecut prin umanitatea Sa până în faţa lui Dumnezeu, care este în Sfânta Sfintelor, pe de alta. Sfânta Sfintelor face şi ea parte din acest cort, adică din umanitatea Sa şi a noastră. Prin moartea Sa, cu jertfa Sa a trecut până la vârful umanităţii, care se află în faţa lui Dumnezeu. Dar El n-a ieşit totuşi din umanitatea Sa, căci atunci n-ar mai fi fost El ca om, care s-a prezentat lui Dumnezeu, dar a ajuns în cea mai adâncă parte a ei, sau la marginea ei creată din nimic în faţa lui Dumnezeu, care e mai tare ca nimicul sau ca moartea şi nu-l lasă să cadă în nimic sau să rămână în moarte, ci îl readuce la o viaţă reînnoită. Prin aceasta trăieşte în gradul suprem dependenţa umanităţii exclusiv de Dumnezeu. Intrând El astfel în faţa lui Dumnezeu Creatorul, ne ajută şi pe noi să trecem până suntem pe pământ prin jertfirea noastră spirituală, iar la sfârşitul vieţii prin moartea cu trupul, la vârful dumnezeiesc, dar şi la marginea existenţei noastre create din nimic, ca să ne simţim întru totul dependenţi şi readuşi la o existenţă cu totul plină de El, dacă am crezut în El. În acest caz am părăsit orice amăgire că am avea existenţa prin noi înşine, sau într-o esenţă netrecătoare, dar impersonală; scăpăm de orice opacitate în privinţa existenţei noastre. Hristos a avut înainte de moarte siguranţa că va ajunge cu umanitatea Sa în faţa Tatălui. Căci El, care S-a făcut prin jertfă templu desăvârşit al Său, S-a făcut prin ea şi slujitor sau Arhiereu Mijlocitor veşnic către Dumnezeu, intrând în partea cea mai dinlăuntru a acestui templu, sau la altarul Lui, adică în locul cel mai înălţat spre Dumnezeu (*Evr.* VIII, 2), care e totodată şi şederea „la dreapta tronului lui Dumnezeu“ (*Evr.* VIII, 1). Cel ce aduce cea mai desăvârşită jertfă pentru oameni, Se arată a fi nu numai Arhiereul lor veşnic, ci şi Împăratul lor.

Ca Arhiereu, El reconciliază prin jertfa Lui pe oameni cu Dumnezeu şi între ei, desfiinţând prin ea dezbinarea de Dumnezeu şi între ei, sau orice vrăjmăşie egoistă. Dacă înainte de El, fiind dezbinaţi între noi, nu puteam fi uniţi nici în Dumnezeu, fiind departe de El, prin jertfa Lui s-a desfiinţat vrăjmăşia, având „şi unii şi alţii intrarea la Dumnezeu“. O spune aceasta Sf. Apostol Pavel: „Acum însă, fiind în Hristos Iisus, voi care eraţi altă dată departe, v-aţi apropiat prin sângele lui Hristos, căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două lumi (cerească şi pământească) una, adică a surpat peretele din mijloc al despărţiturii, desfiinţând vrăjmăşia în trupul Său, ca întru Sine pe cei doi (doi indivizi, două porniri contrare în acelaşi om) să-i zidească într-un singur om nou şi să întemeieze pacea, şi să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniţi într-un singur trup prin cruce, omorând prin ea vrăjmăşia... că prin El avem şi unii şi alţii apropierea către Dumnezeu într-un Duh“ (*Efeseni* II, 13-18). De o unificare atotcuprinzătoare, ca efect al jertfei lui Hristos, vorbeşte Apostolul în alt loc: „Căci în El ca om a binevoit Dumnezeu să locuiască toată plinătatea (dumnezeirea) şi printr-Însul toate să le împace cu Sine, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El în sângele crucii Lui“ (*Coloseni* I, 19-20). Dumnezeu le aduce la unitate sub autoritatea Sa ca Împărat, prin jertfa Sa, sau prin slujirea Sa de Arhiereu. Aceasta era de neînţeles pentru păgâni şi chiar pentru iudei. Iudeii, care căutau semne, nu înţelegeau că, prin iubirea până la jertfă, câştigă Dumnezeu mai mult inimile creaturilor. De aceea credeau că nu putea fi Dumnezeu cel ce a acceptat

crucea. Iar elinii căutau ca singură înălţare a omului Înţelepciunea. Însă „noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: iudeilor sminteală, iar păgânilor nebunie... iar pentru noi puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu. Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înţeleaptă decât înţelepciunea oamenilor şi slăbiciunea lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria lor" (*I Cor.* I, 23-25).

Astfel, Hristos ca Împărat e totodată Hristos ca Arhiereu, sau slujitor până la jertfă. Şi aşa trebuie să fie toţi în Împărăţia lui Dumnezeu întemeiată de Fiul cel întrupat: „Ştiţi că cârmuitorii neamurilor domnesc peste ele şi le stăpânesc. Nu tot aşa va fi între voi, ci care între voi vrea să fie mare, să fie slujitorul vostru... După cum şi Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci să slujească şi să-Şi dea sufletul Său răscumpărare pentru mulţi" (*Matei* XX, 25-28). Iată cum se opun cuvântului lui Hristos cei ce resping azi crucea lui Hristos, pe motiv că lui Hristos nu i-a plăcut crucea şi nu vrea să i se amintească de ea. Hristos e „mare" slujind, sau e Împărat, pentru că e Arhiereu, care Se aduce pe Sine însuşi ca jertfă. E Împărat prin iubirea până la jertfă. Învăţătura aceasta s-a păstrat cu fidelitate în Biserică, care-i dă lui Hristos numele de Pantocrator, sau Atotţiitor şi Stăpânitor, dar prezentându-L în veşminte de Arhiereu, în cupola centrală a locaşurilor bisericeşti, ca pe Unul ce le cuprinde şi le unifică pe toate.

Biserica urmează în aceasta Apocalipsei, care prezintă pe Hristos ca Miel înjunghiat la dreapta tronului, deci ca Arhiereu identic cu jertfa şi ca Împărat unificator al creaţiei în jurul Său, ca Biserică. Apocalipsa ne prezintă prin aceasta Biserica, aşa cum era cugetată la începuturile ei şi în perspectiva ei până la sfârşitul timpului. E Biserica ce laudă pe Hristos, Arhiereul şi Împăratul în cântările ei conforme cu învăţătura dată de El însuşi. Biserica Îl laudă pe Hristos şi ca Proorocul ce deschide cartea întregului viitor, prin faptul că S-a făcut Mielul, sau Arhiereul şi jertfa de răscumpărare a oamenilor. Căci în această calitate a îndreptat spre mântuire o parte din oameni, arătându-i pe ceilalţi nu ca având să se topească într-o esenţă impersonală, ci să se chinuiască veşnic în focul necomuniunii.

Apocalipsa prezintă de fapt pe Hristos ca Mielul înjunghiat care împărtăşeşte şezând la dreapta Celui ce Se află pe tron şi luând cartea viitorului şi deschizând peceţile ei. Dar Apocalipsa arată şi mai mult recunoaşterea Mielului ca Împărat şi Prooroc, prin închinarea ce I-o aduc cei 24 de „presbiteri", care nu sunt simplu „bătrâni" de vârstă. Din aceştia, 12 pot reprezenta pe preoţii dintre evrei, iar 12 pe cei dintre neamuri. Ei nu sunt numiţi *iereis* pentru a-i deosebi de preoţii leviţi din Vechiul Testament, condiţionaţi de apartenenţa la o seminţie, căci primesc o binecuvântare, sau o hirotonie, de la Apostoli şi de la urmaşii lor şi prin aceştia de la Duhul Sfânt al lui Hristos. Aceşti „presbiteri" ţin în mâinile lor alăuta şi înalţă Mielului un cântec de slavă. Dar ţinând în mâinile lor şi cupe cu tămâie, care sunt rugăciunile sfinţilor, şi lăudând jertfa Mielului, il proslăvesc în mod deosebit ca Arhiereu. Propriu-zis prin arhierie S-a făcut Hristos şi Împărat şi Prooroc, arătându-Se că singur Cel ce se jertfeşte, împărăţeşte cu adevărat peste cei pentru care se jertfeşte şi îndrumă viitorul lor, cu voia lor, ca Prooroc care nu numai prevesteşte, ci în parte şi stăpâneşte viitorul. Ba îi face şi pe aceşti „presbiteri" împăraţi şi preoţi, asemenea Lui şi din puterea Lui (*Apoc.* VI, 8). Căci cel ce se jertfeşte din puterea lui Hristos pentru alţii, e şi el preot al lui Dumnezeu şi devine stăpân peste patimile ce-l robesc şi-i povăţuieşte şi întăreşte şi pe alţii spre aceasta. Şi în aceasta stă desăvârşirea.

Aceşti „presbiteri“ cântau Mielului o cântare nouă, zicând: „Vrednic eşti să iei cartea şi să deschizi peceţile, căci ai fost înjunghiat (deci n-au dreptate cei care spun că lui Hristos nu-I convine să I se amintească de crucea pe care a pătimit) şi ai răscumpărat lui Dumnezeu cu sângele Tău oameni din toată seminţia şi limba şi poporul şi neamul; şi i-ai făcut Dumnezeului nostru împăraţi şi preoţi şi vor împărăţi pe pământ“ (*Apoc.* V, 9- 10).

Această înţelegere, ca şi cea din *Epistola către Evrei*, prezintă în întregul ei Biserica rugătoare şi slăvitoare a lui Hristos, Care prin jertfa Lui şade ca Împărat şi Prooroc la dreapta Tatălui. Ea e înfăţişată prin cei 24 de „presbiteri“, care reprezintă totalitatea preoţilor Bisericii. Ei aduc rugăciuni şi laude Mielului, în numele tuturor credincioşilor, care sunt făcuţi şi ei preoţi şi împăraţi împreună cu El, înălţând rugăciuni asociate la jertfa Lui şi arătându-se ca împăraţi eliberaţi de El de păcat şi de patimi, prin participare la arhieria şi demnitatea împărătească a lui Hristos ca om, adică prin unirea cu Hristos, ridicat prin jertfe la aceste demnităţi. Ei sunt prin aceasta sfinţi, cum îi numeşte şi Sf. Apostol Pavel în *Epistolele* sale şi rugăciunile lor sunt numite „rugăciunile sfinţilor“. Căci jertfa sfinţeşte sau devine sfântă, întrucât e predată Lui şi primită de Dumnezeu.

Dar deosebiţi de ei sunt cei 24 de „presbiteri“, care prezintă Mielului rugăciunile lor. Aşa cum Hristos, deşi e Fiul lui Dumnezeu egal cu Tatăl, totuşi se face Mijlocitorul către Tatăl al oamenilor cu care este de o fiinţă, aşa primesc şi preoţii rolul de mijlocitori ai rugăciunilor fraţilor lor, prin care activează în mod văzut calitatea de Mijlocitor a lui Hristos prin harul Lui. Oamenii trebuie să simtă nu numai unirea cu Hristos, ci şi rolul Lui de Mijlocitor, prin mijlocirea trăită a preoţilor. Şi dat fiind că nu-l pot trăi pe Hristos ca Mijlocitor vizibil, li s-a dat să-I simtă mijlocirea Lui, adică faptul că nu ei înşişi îşi obţin mântuirea, ci prin preoţi, ca mijlocitori văzuţi. Dar rugăciunile preoţilor sunt însoţite şi întărite şi de rugăciunile îngerilor şi ale mulţimii credincioşilor. Toţi strigă către Hristos direct, dar nu trebuie să uite nici de faptul că mântuirea lor se datorează mijlocirii Mielului şi mijlocirea aceasta se arată prin preoţi. Ei aduc laudele lor împreună cu milioanele de îngeri din jurul tronului, deci toată Biserica văzută şi nevăzută. Chiar creaţia neînsufleţită, influenţată de credincioşii sfinţiţi, aduce prin sensul descoperit pe care-l primeşte prin Hristos, lauda Mielului-Împărat. „Şi toată zidirea care este în cer şi pe pământ şi sub pământ şi în mare şi toate câte sunt în acestea le-am auzit zicând: Celui ce şade pe tron şi Mielului fie binecuvântarea şi cinstea şi slava şi puterea, în vecii vecilor“ (*Apoc.* V, 13-14). Dacă Hristos S-a descoperit ca Împărat, toată creaţia trebuie să-L laude.

Dar n-ar fi ajuns ca om Împărat Cel ce S-a jertfit, dacă n-ar fi totodată Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, adică dacă n-ar fi adus El însuşi jertfa cu trupul şi deci dacă n-ar fi El însuşi şi Arhiereu în veci. Avem în aceasta suprema smerenie (*kenoză*) a lui Dumnezeu, în întruparea ca om şi în jertfirea de Sine, săvârşită în această calitate, dar şi suprema înalţare spirituală dată omului prin această smerire a Fiului lui Dumnezeu, întrecând în amândouă privinţele orice smerire şi înălţare de care e capabil omul. Aceasta ne umple de uimire şi de sentimentul neputinţei de a o exprima. Dar uimirea aceasta, fiind plină de conştiinţa că cel ce se jertfeşte cu trupul e însuşi Împăratul împăraţilor, ne umple totodată de frică, chiar în faţa smereniei Lui. Nu face prea mult pentru noi, care

suntem nimic prin noi înşine, Împăratul, Care e Stăpân peste toţi împăraţii şi domnii pământului? Nu suntem oare supuşi osândei dacă o dispreţuim? Nu dispreţuim suferinţa Lui pentru noi?

Aceasta o spune *Triodul Bisericii Ortodoxe*, în *troparul glas 5* din *Slujba Sfintelor Patimi*: „Să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cutremur şi nimic pământesc întru sine să nu cugete: că Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor merge să Se înjunghie şi să Se dea spre mâncare credincioşilor. Şi merg înaintea Lui cetele îngereşti cu toată puterea şi heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu şase aripi, feţele acoperindu-şi şi cântând cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia".

Iar în *Prohod* se spune: „Întreaga fire recunoaşte în Tine: Împărat adevărat pe pământ şi în cer, deşi în mormânt Te-ncui, Hristoase al meu".

Ca ipostas dumnezeiesc, nedespărţit de trupul jertfit, El rămâne în sânul Tatălui, chiar când e pus în mormânt, omorât cu trupul. „În mormânt ai apus, dar de al Tatălui sân nicidecum nu Te-ai despărţit, Hristoase al meu". El duce până în sânul Tatălui jertfa Sa ca om şi simţirea ei acolo, cu umanitatea Lui simţită şi îmbrăţişată cu iubire. Şi împreună cu ea sunt toţi primiţi toţi care sunt alipiţi de ea, devenind şi ei împăraţi peste tot ce-i robea înainte. Căci cel ce se jertfeşte a scăpat de egoismul care-l robeşte prin patimile lui.

Numai iubirea poate realiza acest paradox: puternic în blândeţe, Împărat în jertfă, tare în smerenie, înălţat în apropierea de cei de jos, pururea înviat şi pururea în stare de jertfă.

Din textele citate din Sf. Scriptură şi din Triod s-au văzut trei efecte ale jertfei lui Hristos:

a) Prin jertfa Sa, Hristos ca om a intrat în mod real în Sfânta Sfintelor, sau în faţa Tatălui, cum se spune în *Epistola către Evrei*. La Tatăl nu se poate intra decât în stare de jertfă curată, cum repetă mereu Sf. Chiril al Alexandriei, în scrierea: *Închinare în Duh şi Adevăr*. Căci cel ce se jertfeşte pe Sine lui Dumnezeu, arată că nu mai trăieşte Sieşi, ci se predă cu totul lui Dumnezeu. Jertfa de sine e supremul act de depăşire de sine, de libertate de sine şi de iubire faţă de Dumnezeu, act implicând perpetuarea acestei dăruiri pentru veci. Căci acesta înseamnă moartea vieţii egoiste, urmată îndată de viaţa în Dumnezeu, dăruită de Tatăl, ca răspuns tot aşa de veşnic al iubirii Lui. E totala şi definitiva moarte a trăirii pentru sine. Dar cel ce se predă din iubire întreg şi definitiv unei persoane, trezeşte în ea aceeaşi iubire şi dăruire de viaţă. Numai cel ce se predă total unei patimi, sau unui obiect, n-are ca răspuns o viaţă nouă, ci se pierde. Căci acelea nu pot răspunde cu iubire din partea lor. Dar numai Fiul făcut om S-a putut preda Tatălui ca om cu iubire filială totală, deci în totală curăţie de orice reţinere egoistă, ca să Se slăvească prin El Tatăl şi din partea umanităţii, cum Se slăveşte El de Tatăl, ca Fiul Unul Născut, jertfit Lui. Hristos, dându-Se ca om, mai bine zis predând umanitatea Sa Tatălui cu iubire de Fiu, a trăit şi ca om aceeaşi iubire faţă de Tatăl şi de aceea a găsit în Tatăl, şi ca om, răspunsul iubirii Tatălui faţă de Sine, ca Fiul Unul Născut, iar împreună cu El şi cei ce se alipesc Fiului făcut om şi jertfit ca atare Tatălui, dacă îşi însuşesc şi ei starea lui Hristos de dăruire Tatălui.

b) Aceasta arată strânsa legătură între jertfa lui Hristos, îndreptată spre Tatăl şi eficienţa ei îndreptată spre umanitatea Sa. Efectul acesta constă în primul

rând în biruirea imediată a morţii, prin moartea Lui. Aceasta pentru că El n-a murit pentru păcatele Lui, ca ceilalţi oameni, şi pentru că era Fiul lui Dumnezeu, Care a luat chipul nostru de rob de bună voie. De aceea, Tatăl „o să-l cureţe de răni", adică de urmările pironirii pe cruce. El a fost ridicat şi ca om la dreapta Tatălui pe tronul suprem, nemaifiind supus nici afectelor şi morţii, ci umplându-Se de slava supremă şi veşnică. El S-a umplut de viaţa nemuritoare şi nesfârşită a Tatălui, comună cu a Fiului, dar trăită cu simţirea omenească şi cu conştiinţa că nu o are prin Sine ca om, ci de la Dumnezeu.

c) Dar efectul jertfei lui Hristos s-a extins şi asupra oamenilor, cu care S-a făcut de o fiinţă ca om. Căci El S-a adus jertfă Tatălui „pentru oameni". El S-a făcut atât de mult „Frate" cu noi, că ne-a cuprins în Sine, în actul Său de jertfă. El S-a adus Tatălui cu o iubire insuflată şi umanităţii Lui, care a voit să fie şi a fost virtual iubirea tuturor fraţilor Săi oameni. Iar cuprinzând virtual şi iubirea noastră faţă de Tatăl şi de aceea având ca răspuns şi iubirea Tatălui faţă de noi, noi ne căim de păcatele noastre şi Tatăl ni le iartă în mod actual, când facem din această virtualitate o actualitate.

Jertfa Sa a fost din iubirea filială faţă de Tatăl şi din iubire frăţească faţă de noi. În jertfa de Sine, adusă ca om Tatălui, a fost pusă iubirea maximă a Fiului faţă de Tatăl, din iubirea Lui maximă faţă de oameni, încât Tatăl n-a mai despărţit iubirea Sa, ca răspuns faţă de Fiul Său Unul Născut, de iubirea faţă de El ca om iubitor al Său şi de fraţii Lui pe care îi iubeşte. Căci Tatăl a trăit şi trăieşte, în iubirea Fiului faţă de oameni şi de Tatăl ca om, unitatea Acestuia cu oamenii. Prin jertfa Sa ca om, adusă Tatălui pentru oameni de Fiul Unul Născut, Acesta Şi-a înălţat umanitatea asumată la culmea iubirii Sale faţă de Tatăl, deci nu numai că a făcut bucurie Tatălui ca om, ci a şi ridicat umanitatea Sa la culmea iubirii, sau a desăvârşirii. Dar prin aceasta Şi-a făcut umanitatea Sa mediu desăvârşit de iradiere a iubirii Sale în oameni şi i-a făcut pe oameni persoane capabile să iubească pe Tatăl, asemenea Lui, iar pe Tatăl să-Şi reverse iubirea Sa de Tată peste ei. Fiul întrupat S-a făcut astfel centrul care uneşte în iubire pe Tatăl şi pe oameni, ca şi pe oameni între ei. Din iubirea Fiului întrupat se răspândeşte iubirea în toate direcţiile: de la Sine spre Tatăl şi spre oameni, de la oameni spre Tatăl, de la Tatăl spre oameni, de la om la oameni. Iar această iubire răspândită din Fiul întrupat al Tatălui în toate direcţiile, n-a avut ca urmare numai o slăvire a Tatălui şi a lui Hristos ca om, ci şi o revărsare de viaţă din şi prin Hristos în oameni, care voiesc să o primească. În sensul acesta, sângele Lui vărsat pe cruce poartă în el revărsarea vieţii iubitoare spre Tatăl şi a iubirii şi vieţii desăvârşite spre oameni. Astfel, prin sângele lui Hristos vărsat din generozitatea vieţii iubitoare şi purtând în el iubirea, cei ce erau departe unii de alţii şi de Dumnezeu s-au făcut aproape, fiind „spălaţi" în el de păcatul egoismului (Rugăciunile dinainte de Sf. Împărtăşanie). „Hristos este pacea noastră, El Care a făcut din două lumi una, adică a surpat peretele din mijloc al despărţiturii" (*Efeseni* II, 14-15), desfiinţând orice despărţitură şi vrăjmăşie între oameni, între oameni şi Dumnezeu, în omul însuşi. Căci aşa cum în sângele Lui nu mai e decât iubirea arătată în însuşi faptul că se varsă pentru oameni, aşa vine şi în om prin sângele Lui viaţa iubitoare.

Adunaţi în El cel jertfit, avem pacea, căci El e pacea, sau iubirea care vrea să-i cuprindă pe toţi şi să se dăruiască tuturor. El e pacea supremă personificată: pace ca om în Sine, pace a omului cu Dumnezeu, ca Tatăl, pace cu toţi fraţii Săi întru umanitate. Dându-ni-Se ca pace vie, personificată, El ne-a împăcat şi pe noi cu Dumnezeu, între noi şi în noi înşine. Căci El e pacea prin faptul că e iubirea îndepărtată prin jertfă în modul cel mai deplin spre Dumnezeu şi spre noi, ca să ne umple şi pe noi de ea. În jertfa Sa e iubirea îndreptată spre Dumnezeu, spre oameni, ca legătură între Dumnezeu şi oameni, dar şi spre umanitatea Sa în sens desăvârşitor, deşi ea arată şi desăvârşirea celui ce o aduce.

În felul acesta, jertfa lui Hristos ne descoperă pe Dumnezeu adevărat şi pe omul desăvârşit, sau fără jertfă nu ni se descoperă ca Dumnezeu adevărat, fiindcă nu ne descoperă în Sine pe omul desăvârşit.

Dumnezeu adevărat şi omul desăvârşit pe care ni-L descoperă Hristos, e Dumnezeu şi Omul care ne-a venit aproape, ba voieşte chiar să Se unească cu noi în starea de jertfă iubitoare, care ne deschide inima pentru El. Şi aceasta o arată Hristos, instituind Sfânta Euharistie. Prin aceasta, se arată iarăşi cum adunarea noastră în El, ca Biserică, ţine de jertfa Lui. Instituind la Cina cea din urmă, cu ucenicii Săi, Sfânta Euharistie, El a ţinut să ne arate în mod clar că Se jertfeşte pentru noi toţi, pentru a Se uni cu noi, ca să ne unească pe noi cu El şi între noi în El. El a arătat că jertfa Lui va fi într-o lucrare permanentă spre unificarea noastră în El şi între noi, ca Biserică. Căci această unificare nu se poate realiza decât prin participarea comună la jertfa Lui, jertfindu-ne şi noi lui Dumnezeu şi unii pentru alţii. Jertfa aceasta nu trebuie să constea numaidecât într-o moarte cu trupul, impusă nouă de alţii. Căci şi viaţa de slujire a altora şi de osteneli şi suferinţe, asumate pentru ajutorarea şi apărarea lor e jertfă, cum a fost şi viaţa lui Hristos. Propriu-zis, aceasta este crucea pe care o purtăm, urmând pildei Lui. Pentru că şi aceasta înseamnă o renunţare a omului la sine, sau o trăire pentru alţii.

Întrucât cei ce se alipesc lui Hristos trebuie să mărturisească pe Tatăl Lui, cum L-a mărturisit şi El, deci să mărturisească şi pe Hristos ca Fiul Lui, iar această mărturisire poate trezi duşmănia multora, cei ce se împărtăşesc de Hristos Cel jertfit o fac şi pentru a lua putere pentru o astfel de mărturisire, care unii îi poate duce la moarte.

De aceea, Biserica se arată în prezicerea Mielului şi ca ceata celor ce vor mărturisi pe Hristos cu preţul vieţii lor, asemenea Mielului. Mielul stă la dreapta Tatălui „ca înjunghiat", nu numai ca împărat slăvit pentru jertfa Lui mântuitoare, ci şi ca Cel ce dă putere celor ce se adună în jurul Lui să-L mărturisească cu preţul vieţii lor. La deschiderea primei peceţi, se arată începutul Bisericii prin calul alb călărit de Cel ce avea un arc şi a biruit puterile ce se opuneau mântuirii oamenilor şi adunării lor în jurul Lui ca Biserică. Iar puterile pe care le-a biruit au fost patimile întunecate, izvorâte din necredinţa susţinută de duhurile rele, patimi care au ca sfârşit moartea. De la început şi în tot cursul istoriei, Împărăţia Lui s-a impus însă şi prin jertfa Celor ce iau loc după moarte sub altarul ceresc, care e cel mai înălţat loc spre Dumnezeu, pe care Mielul continuă să se prezinte permanent, ca jertfă Tatălui pentru oamenii care vin la existenţă pe pământ (*Evr.* VIII, 2) („slujitorul altarului celui adevărat"). Căci locul cel mai înălţat spre

Dumnezeu („altarul“) e locul în care se ridică cel ce se aduce Prima jertfă, opusă egoismului, e locul unde se aduce cea mai desăvârşită jertfă, sau Hristos. Sub altarul pe care se află Hristos, ca Prima jertfă, se află ca jertfe pentu cei ce cred în El pe pământ şi cei ce au extins Biserica după întemeierea ei la Cincizecime. Aceştia primesc şi ei veşminte albe, dar nu le au prin ei ca Hristos. Sunt cei ce, prin jertfa lor curată, din puterea jertfei preacurate a lui Hristos, au intrat şi ei, cu Hristos, la Tatăl, cum spune Sf. Chiril din Alexandriei. „Căci prin El ca jertfa preacurată avem şi unii şi alţii apropierea de Tatăl, într-un Duh“ (*Efeseni* II, 18). Locul e aplicat de Sf. Chiril intrării noastre la Tatăl, prin jertfa noastră asociată jertfei lui Hristos, ca părăsire a egoismului despărţitor de către noi toţi. Cei care au intrat acolo sub altarul jertfei lui Hristos, ca jertfe prin care au urmat Lui, sunt în mod accentuat membri ai preoţiei generale, ca membri ai Bisericii, care nu se compune decât din preoţi asemenea lui Hristos, Arhiereul supremei jertfe şi Împăratul supremei puteri a iubirii unificatoare.

Aceştia doresc să se pună mai repede capăt puterii celor care prigonesc şi ucid mai departe pe pământ pe cei ce mărturisesc în continuare pe Hristos. „Răzbunarea“ mai grabnică pe care o cer ei este să se pună capăt stării lor de nedeplină fericire, în care se află împreună cu Hristos din pricina suferinţei fraţilor lor, prigoniţi pe pământ pentru mărturisirea lui Hristos. A spus-o aceasta Domnul Hristos însuşi pentru Sine, în cuvântul de la *Luca* XXII, 16; *Marcu* XIV, 25; iar despre sfinţi *Epistola către Evrei* XI, 40, unde se spune că Dumnezeu a rânduit „ca ei să nu ia fără noi desăvârşirea“. Deşi au luat încă de la moartea lor ca jertfă „haine albe“, asemenea Celui ce a biruit pe calul alb, totuşi sufletele jertfite, aflătoare sub jertfelnicul ceresc, de care se vorbeşte după căderea peceţii a cincea – ceea ce înseamnă în preajma sfârşitului lumii –, cer „răzbunare“, sau terminarea prigonirii celor ce mărturisesc pe Hristos pe pământ.

În a şasea zi s-a terminat creaţia, prin crearea omului; cu deschiderea celei de a şasea peceţi începe sfârşitul ei, punându-se capăt istoriei, care nu se desfăşoară decât prin oameni, adică de Dumnezeu cu contribuţia oamenilor. De aceea, ea se şi termină nu numai de Dumnezeu, ci de Dumnezeu cu contribuţia oamenilor. Ea se termină când o mare parte din oameni nu-şi mai împlinesc menirea pentru care au fost creaţi de a conlucra la menţinerea păcii pe care o vrea Hristos şi cei ce cred în El, prin jertfa Lui şi a lor din puterea jertfei Lui, ci respingând jertfa sporesc în vrăjmăşia şi lupta între ei, încât fac să piară viaţa pe pământ.

Mielul e nu numai Arhiereul şi jertfa păcii şi Împăratul unificator, ci şi Proorocul, care prevesteşte şi în parte determină desfăşurarea istoriei mântuirii, prin faptul că oamenii sunt provocaţi de venirea Lui în istoria mântuirii să se împartă în cei ce vor primi pacea reală în El şi în cei ce, neprimind pacea jertfei adusă de El, vor face prin ură şi războaiele între ei viaţa pe pământ imposibilă. Mielul e şi Proorocul determinant al istoriei, prin faptul că a pus tema Lui ca tema jertfei şi a păcii, ca temă centrală a desfăşurării istoriei şi a împărţirii oamenilor în ea (*Luca* II, 34).

Mucenicii de sub jertfelnicul ceresc strigă spre sfârşitul veacurilor cu mai multă stăruinţă către Dumnezeu, cerând „răzbunare“, sau oprirea defăimării şi prigonirii credinţei lor în Hristos şi a urii între oameni, şi a lui Hristos însuşi

ca pacea lumii, pentru că atunci acestea vor lua formele cele mai exacerbate. La acest strigăt li se va răspunde să mai rabde „puţină vreme“, până se va împlini numărul lor cu fraţii ce vor mai avea să fie martirizaţi (*Apoc.* VI, 9-11).

Hristos a întemeiat Biserica sau comunitatea celor ce se unesc cu El în cursul timpului pe temelia jertfei Lui, spre pregătirea lor pentru Împărăţia veşnicei fericiri, menţinându-o prin jertfele de diferite grade ale celor ce se alipesc Lui. Prin jertfele lor îşi arată victoria asupra egoismului şi a alipirii la lumea trecătoare şi pregătirea pentru Împărăţia iubirii. Aşa se extinde puterea jertfei lui Hristos peste oamenii ce urmează după El.

Sfinţirea umanităţii asumate de Hristos, prin aducerea Sa ca jertfă (*Ioan* XVII, 19), pentru cei ce vor crede în El, se continuă în sfinţirea lor reală prin Taine şi cu deosebire în Sfânta Liturghie, prin Sf. Împărtăşanie. Cea dintâi a fost efectul lucrării şi jertfei Lui către Tatăl şi către umanitatea Lui, a doua este extinderea acestei sfinţenii din umanitatea Lui spre oameni, făcută cu conlucrarea lor. Fără Liturghia Bisericii, în sens strâns şi larg, nu s-ar extinde efectul jertfei lui Hristos asupra oamenilor în cursul istoriei mântuirii. Ea e săvârşită prin lucrarea lui Hristos cu comunitatea bisericească şi pentru ea, după ce Hristos Şi-a sfinţit umanitatea asumată de El prin intrarea Lui cu jertfa la Tatăl, pentru ca din ea să se extindă această sfinţire şi la oameni. În Liturghie, Hristos alipeşte la jertfa Sa pe oameni, imprimându-le viaţa lor de jertfa Sa, cu conlucrarea lor. Această conclucrare se vede în darurile ce le aduc credincioşii, care se prefac în jertfa Lui, pentru ca hrănindu-se ei din ea, să sporească în pornirea lor jertfelnică. Jertfa lui Hristos îşi împlineşte în Liturghie a treia dimensiune, cuprinsă virtual în ea, adică unirea cu Dumnezeu a oamenilor cu voia lor, prin primirea în ei a stării de jertfă a lui Hristos, în care arată iubirea Lui faţă de Tatăl şi faţă de oameni, îmbrăcându-i prin ea în calitatea de fii ai Tatălui împreună cu El şi deci de fraţi ai Lui şi întreolaltă.

Un imn al Bisericii din seara Vinerii din săptămâna a cincea a Postului Mare, adresându-se mucenicilor, spune: „Jertfe însufleţite, arderi de tot gânditoare, mucenici ai Domnului, junghieri desăvârşite ale lui Dumnezeu, voi ce cunoaşteţi pe Dumnezeu şi sunteţi cunoscuţi de Dumnezeu, al cărui staul este necălcat de lupi, rugaţi-vă ca să fim păstoriţi împreună cu voi la apa odihnei“. Pe cât de tari sunt ei în păstrarea legăturii cu Dumnezeu, pe atât de blânzi sunt în raportul cu oamenii.

Apocalipsa înfăţişează această prelungire a lucrării de sfinţenie, de împăcare unificatoare şi mântuitoare a Mielului jertfit, şi îndeosebi în Biserică, conducându-i pe oameni prin unirea lor cu El în jertfa Lui spre Împărăţia veşnică a Sfintei Treimi. Faptele Apostolilor descriu începutul Bisericii, Apocalipsa şi sfârşitul lumii.

„Puţina vreme“ ce se mai cere mucenicilor să aştepte până ce va pune capăt „omorârii“ altor mucenici pentru Hristos, arată şi ea că lumea e făcută pentru a sfârşi în veşnicie şi că sfârşitul ei s-a apropiat. S-a apropiat de sfârşit nu numai pentru că Dumnezeu voieşte aceasta, întrucât a adus la existenţă numărul rânduit de oameni pentru a se bucura de Împărăţia cerurilor, ci şi pentru că cei mai mulţi oameni au devenit atât de duşmani ai lui Hristos, încât nu mai dau posibilitatea multora să folosească timpul pentru a se desăvârşi pentru Împărăţia

iubirii veşnice sau a Sfintei Treimi, ba nici măcar propovăduirii ei pe o întindere mai mare, care să mai facă simţită prezenţa lui Hristos în preocuparea generală a lumii. Duşmanii celor ce vor crede se vor înmulţi „ca nisipul mării". Ei sunt neamurile amăgite de căpetenia răului, Gog şi Magog (*Apoc.* XX, 8; *Ezech.* cap. XXXVIII-XXXIX) porniţi asupra lui Israil cel spiritual. S-ar putea să se înţeleagă prin aceştia necredincioşii şi popoarele necreştine, ajutaţi chiar şi de cei ce sub numele de „Iisus" nu înţeleg pe Hristos-Mesia, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, ci un oarecare om mai deosebit, neavând nici măcar calitatea unui prooroc, ca cei din Vechiul Testament, care preziceau pe Mesia. Căci „Iisus" cel fără cruce, pe care îl propovăduiesc ei, nu e de fapt Hristos, Fiul lui Dumnezeu, fapt care îl recunosc ei în refuzul de a-l numi Hristos.

Timpul, încetând să mai fie un timp de pregătire pentru Împărăţia veşnică a cerurilor, îşi va pierde rostul şi de aceea prin puterea lui Dumnezeu „timp nu va mai fi" (*Apoc.* X, 6). Cu aceasta s-a împlinit numărul celor ce au voit şi au putut să împlinească timpul pentru mântuire. „Şi fiecăruia dintre ei (dintre cei junghiaţi pentru Cuvântul lui Dumnezeu) li s-a dat câte un veşmânt alb şi li s-a spus să stea în tihnă încă puţină vreme, până când vor împlini numărul şi cei împreună slujitori cu fraţii lor, cei ce aveau să fie omorâţi ca şi ei" (*Apoc.* VI, 11). „Iar îngerul s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor, care a făcut cerul şi cele ce sunt în cer şi pământul şi cele ce sunt pe pământ şi marea şi cele ce sunt în mare, că timp nu va mai fi, ci în zilele când va grăi al şaptelea înger (timpul e de şapte zile, pentru că în şapte zile s-a creat lumea temporală; după el vine Domnul veşniciei sau al lumii înviate şi îndumnezeite), săvârşită va fi taina lui Dumnezeu (taina creaţiei şi a mântuirii ei), precum a binevestit slujitorilor Săi, proorocilor" (*Apoc.* X, 6-7).

Am spus că în ajutorul celor ce vor nega pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu vin spre sfârşitul istoriei şi cei ce refuză crucea Lui. Ei reiau sub masca acceptării lui Iisus refuzul crucii Lui, cum făceau la începutul propovăduirii lui Hristos, cei ce voiau să menţină pe oameni, fie în legea veche şi în tăierea împrejur, fie în înţelepciunea lumii acesteia, ambele categorii socotind că nu poate fi Fiul lui Dumnezeu cineva care suportă crucea. Căci Dumnezeu trebuie să Se manifeste în puterea distrugătoare a vrăjmaşilor Săi, nu în suferinţă. Ei cugetau pe Dumnezeu în mod cu totul lumesc. Sf. Apostol Pavel şi-a făcut de aceea o temă principală a propovăduirii sale din faptul că Fiul lui Dumnezeu Şi-a arătat dumnezeirea şi puterea Sa mântuitoare prin cruce: „Fiindcă iudeii cer semne, iar eliniii caută înţelepciunea; Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, pentru iudei sminteală pentru elini nebunie". Aceasta pentru că „de vreme ce lumea pentru înţelepciunea lui Dumnezeu, n-a cunoscut prin înţelepciunea pe Dumnezeu, Dumnezeu a binevoit să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii" lui Hristos cel răstignit. „Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înţeleaptă decât înţelepciunea oamenilor şi slăbiciunea Lui mai puternică decât puterea lor". Iar nebunia înţeleaptă şi slăbiciunea puternică a lui Dumnezeu s-au arătat în cruce. De aceea, cei ce nu o primesc pe aceasta pier, deşi li se pare că trebuie să o refuze ca să trăiască. „Căci cuvântul crucii celor pieritori nebunie este, iar nouă, celor ce ne mântuim este puterea lui Dumnezeu" (*I Cor. I, 18, 21, 22, 23, 25).*

Duşmănia unora împotriva crucii îl făcea pe Sf. Apostol Pavel să plângă de durere şi foarte des îi arăta primejdia: „Căci mulţi despre care v-am vorbit adeseori, iar acum vă spun plângând, se poartă ca duşmani ai crucii lui Hristos“ (*Filip.* III, 10). După el, cei ce refuză crucea o fac pentru că nu vor să admită că mântuirea se câştigă cu preţul înfrângerii şi al pătimirii pentru propovăduirea adevărului mântuitor, adică cu preţul jertfei, socotind că mântuirea se câştigă prin trai bun, nedându-şi seama că aceasta aduce mai degrabă pieirea. De aceea, Sf. Apostol Pavel continuă cuvintele de mai sus, spunând: „Sfârşitul acestora este pieirea. Pântecele este dumnezeul lor, iar mărirea lor întru ruşinea lor, ca unii ce au în gând cele pământeşti“ (*Filip.* III, 19). Aceştia sunt oameni care vor să rămână alipiţi fără reţinere lumii şi plăcerilor. Ei nu se răstignesc lumii. Numai în propovăduirea crucii e implicată ridicarea peste ceea ce oferă lumea. „Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită mie şi eu lumii“ (*Gal.* VI, 14). În mod special, Sf. Apostol Pavel a trebuit să apere mântuirea prin crucea lui Hristos împotriva celor ce credeau că se mântuiesc prin Legea Veche şi tăierea împrejur. Cugetarea acestora e preluată astăzi de cei ce nu recunosc puterea mântuiroare a crucii lui Hristos, ci socotesc că se mântuiesc prin prescripţiile Legii Vechi. De aceea, se poate considera foarte actual cuvântul următor al Sf. Apostol Pavel: „Câţi vor să placă prin trup, aceia vă silesc să vă tăiaţi împrejur, ca să nu fie prigoniţi pentru crucea lui Hristos“ (*Gal.* VI, 12). Sf. Apostol Pavel ştia că propovăduirea lui Hristos îi va aduce crucea, iar renunţarea la ea în schimbul Legii Vechi îl va scăpa de cruce. Dar a preferat să predice adevărul lui Hristos, care îi va aduce crucea, decât scăparea de cruce prin renunţarea la propovăduirea lui Hristos. „Dar eu, fraţilor, dacă aş propovădui tăierea împrejur, pentru ce aş mai fi prigonit? Sminteala crucii ar fi încetat“ (*Gal.* V, 11).

Aderenţii formaţiilor sectare afirmă că Hristos a suportat crucea pentru că n-a avut ce face, de aceea nu-i place să I se amintească de ea nici acum. Ei dau să înţeleagă că dacă I s-ar fi dat putinţa să scape de ea, renunţând la propovăduirea adevărului mântuitor, ar fi făcut-o, dezinteresându-se de mântuirea oamenilor, de dragul unei vieţi fără suferinţe. Ei nu văd că e mai de cinste un om care înfruntă minciuna şi pe cei tari pentru cei slabi, decât unul care renunţă la aceasta, pentru a scăpa de suferinţă. Nu văd că e mai iubit de copii un tată care a primit să sufere pentru binele lor, decât unul care a preferat un trai comod, cu nepăsare pentru soarta lor.

Numai acceptând crucea, Hristos a arătat că ţine la propovăduirea dumnezeirii Sale şi a Sf. Treimi şi prin aceasta la însuşirea de către noi a adevărului mântuitor. Numai acceptând El însuşi crucea, a arătat că nu ne putem mântui trăind pentru poftele noastre ci înfruntându-le din iubirea de Dumnezeu şi de oameni. Crucea, sau înfrânarea şi iubirea de Dumnezeu şi de oameni, fac un întreg organic. Hristos nu putea propovădui învăţătura iubirii, contrară egoismului, fără a trage concluzia firească a ei, care e crucea. Cine refuză crucea, refuză toată învăţătura lui Hristos, Îl refuză pe El însuşi ca pe Fiul lui Dumnezeu, care S-a smerit făcându-se om şi a primit pentru noi moartea, şi încă moartea pe cruce (*Filip.* II, 8-9).

Cum ar fi îndemnat Hristos pe ucenicii Lui să-şi ia crucea şi să-i urmeze, dacă El însuşi ar fi primit cu neplăcere crucea? Căci zice: „Şi cel ce nu-şi ia crucea şi nu-Mi urmează Mie, nu este vrednic de Mine“ (*Matei* X, 38). Poţi urma purtând crucea unui Hristos care ar fi fost bucuros să nu o poarte?

În afirmarea sectară că lui Hristos nu-I place să-I aminteşti de cruce, se ascunde gândul că El ar fi renunţat bucuros la purtarea crucii, din teamă de moarte şi din alipirea la viaţă în lumea aceasta. Dar El însuşi a spus că a ţine la viaţa aceasta are ca urmare pierderea ei şi cine primeşte pierderea ei pentru El, o câştigă. „Cine ţine la viaţa lui, o va pierde, iar cine-şi pierde viaţa lui pentru Mine, o va găsi“ (*Matei* X, 39). Cum ar fi dat Hristos un asemenea îndemn, dacă n-ar fi dat El însuşi pildă pentru aceasta? Sau tot El a spus: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeţi-vă mai vârtos de cel ce poate să piardă şi sufletul şi trupul în gheenă“ (*Matei* X, 29). Cum ar fi recomandat Hristos această netemere de moarte a sufletului, dacă El ar fi căutat să evite moartea din frică?

Iar afirmării sectare că lui Hristos nu-i place să i se amintească de crucea Lui, i se împotriveşte afirmarea Sf. Apostol Pavel că Hristos a fost „preaînălţat“ pentru moartea suferită de cruce (*Filip.* II, 9) şi cea din *Epistola către Evrei* XII, că crucea i-a adus bucuria şi ocara ei i-a adus şederea de-a dreapta Tatălui.

A refuza crucea lui Hristos, înseamnă a refuza crucea proprie, ca înfrânare a poftelor trupeşti şi a mândriei egoiste. Iar aceasta, după scurte satisfacţii superficiale, aduce pieirea. Dimpotrivă, crucea ca înfrânare de la poftele şi patimile ce ne leagă de lumea trecătoare, ne aduce slava veşnică, precum i-a adus-o şi lui Hristos crucea Lui. De aceea, Sf. Apostol Pavel după ce a spus în Epistola către Filipeni că dumnezeul celor ce refuză crucea este pântecele, adaugă: „Iar cetatea noastră este în ceruri, de unde şi aşteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos, care va schimba la înfăţişare trupul smereniei noastre, întru asemănarea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce o are de a-şi supune toate“ (*Filip.* III, 20-21). Un trup fără cruce în lumea aceasta va rămâne în veci un trup neînduhovnicit, un trup opac şi chinuit în veci de poftele pe care nu şi le mai poate satisface, pentru că nu şi le-a înfrânt cât a fost pe pământ, un trup fără puterea de a-şi supune lumea. Mântuirea, ca spiritualizare şi putere spirituală, vine prin cruce. Fără cruce, creştinul rămâne în veci nespiritualizat, slab spiritual, sau carnea vie chinuită de pofte şi suflet chinuit de mândria unei false puteri, a unei neumanizări profunde prin îndumnezeire, a unei îngustări în comuniunea larg iubitoare, neegoistă, înţelegătoare, de sine dăruitoare şi prin acestea cuceritoare a inimii tuturor. Fără smerenia mereu prezentă şi adâncită în conştiinţă şi fără crucea tot mai adânc imprimată în fiinţa proprie, pe care o produce această smerenie, din conştiinţa de a nu fi ajuns încă la ţinta de sus, unde e Dumnezeu (*Filip.* III, 14), concepţia despre coroana creaţiei lui Dumnezeu rămâne foarte rudimentară şi perspectiva înaintării în devenirea ei cu totul primitivă, închisă şi neunificatoare.

3. Învierea lui Hristos, ca asigurare a învierii noastre pentru viaţa veşnică

Jertfa lui Hristos şi jertfa sau dăruirea noastră din puterea ei, comunicată nouă cu deosebire în Sfânta Liturghie, întreţine pacea şi comuniunea între oameni şi între ei şi Dumnezeu. Dar jertfa Lui n-ar avea puterea să ne cucerească, dacă ea n-ar fi fost urmată de învierea Lui. Deci şi puterea ei ce ni se comunică în Sf. Liturghie e o putere eficientă, întrucât e datorată învierii Lui. Hristos cu Care ne împărtăşim la Sf. Liturghie e Hristos Cel jertfit şi înviat; nu putem despărţi în El starea de jertfă de starea de înviere. Toate rămân în persoană; cu atât mai mult rămân în Persoana Lui aceste mari şi mântuitoare fapte, de importanţă unică pentru toate persoanele umane. Dacă Hristos n-ar fi înviat, nu ne-am putea împărtăşi cu un trup rămas mort. Dacă n-ar păstra în El starea de jertfă, cum am putea să ne însuşim noi puterea unei vieţi în duh de jertfă şi de dăruire? De aceea, împărtăşindu-ne de trupul şi de sângele Lui jertfite şi curate, ne împărtăşim şi de puterea pentru o viaţă pământească în curăţie, dar şi de arvuna învierii şi a vieţii de veci, tocmai prin faptul că ne ridicăm viaţa pământească la starea de jertfire şi de dăruire, străbătută de puterea jertfei lui Hristos. De aceea, împărtăşirea se face „spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci". Căci în duhul de jertfă primit, ieşim din egoismul păcatului, o dată cu căinţa pentru el. Iar aceasta ne deschide viaţa veşnică, care e o viaţă de comuniune curată, de depăşire a sărăciei spirituale ce caracterizează moartea.

În aceasta se arată deschiderea eshatologică a Liturghiei sau deschiderea eshatologică a persoanei proprii, în comunicarea cu Hristos, Care Şi-a trecut umanitatea în planul eshatologic al vieţii plenare şi nemuritoare. Primindu-l pe Hristos cel înviat ca om, la viaţa plenară şi nemuritoare viitoare, persoana noastră e pusă între viaţa de aici şi viaţa viitoare. Apar aci două teme de meditat: a) Temeiul învierii şi al destinaţiei veşnice a persoanei umane, împreună cu al cosmosului transfigurat. b) Caracterul vieţii înviate şi veşnice a persoanei umane. La aceste două teme se vor fi gândit Apostolii, când Hristos le-a vorbit despre învierea Sa: „Iar ei au ţinut cuvântul, întrebându-se între ei: Ce înseamnă a învia din morţi?" (*Marcu* IX, 10).

a) Temeiul învierii şi al vieţii veşnice a persoanei umane nu poate fi decât Dumnezeu, ca existenţă personală plenară, nemărginită. Existenţa e fără de început. Iar existenţa fără de început are în ea plenitudinea, neavând nevoie de completarea ulterioară cu ceva deosebit. Iar dacă există astăzi persoane, înseamnă că există din vecie şi ca Persoană, căci persoana nu se formează producându-se din elementele inconştiente interioare ale esenţei. Plenitudinea existenţei este, pe de o parte, infinitul autoexprimabil, sau autocomunicabil, sau cuvântător, în mod conştient, pe de alta, este gândirea infinită exprimată, comunicată, Cuvânt fără început şi fără sfârşit. Aceasta implică caracterul lui Dumnezeu de adresant şi adresat, nedespărţiţi, căci despărţirea i-ar face finiţi. Astfel, plenitudinea existenţei fără de început are în ea Cuvântul fără de început. Aceasta înseamnă că atât infinitul autoexprimabil cât şi infinita gândire exprimată, sunt Persoane deosebite, dar de o fiinţă, inferioare una alteia. Tatăl, comunicându-Se, dă naştere

Cuvântului, dar nu încetează de a rămâne infinitul exprimabil, deci deosebit de Cuvântul. Iar Cuvântul exprimat gândeşte şi El la Sine, ca exprimat al Celui ce-L exprimă, îndreptat spre El. Tatăl e originea comunicabilităţii. Iar Fiul, prototipul comunicabilităţii responsabile.

Când Evanghelistul Ioan spune: „La început era Cuvântul" (*Ioan* I, 1) declară că la început, deci înainte de orice nu e o esenţă, ci o existenţă capabilă să exprime şi exprimată de fapt, adică o existenţă bipersonală. Esenţa era numai conţinutul ei, căci nu există esenţă în sfera persoanei, nici persoană fără esenţă ca şi conţinut. Chiar de la început, sau din eternitate e o existenţă care gândeşte, sau se gândeşte pe Sine, şi-şi vorbeşte, având împreună cu ea gândirea şi vorbirea ei; e o existenţă care e originea gândirii şi vorbirii sau adresanta ei, dar făcându-se şi adresata gândirii şi vorbirii Sale.

Gândirea nu se naşte ulterior în existenţa plenară şi nici vorbirea sa ca a unui adresant către un adresat, adresantul şi adresatul fiind nedespărţiţi unul de altul, dar totuşi deosebiţi, ceea ce înseamnă existenţa bipersonală, reciproc interioară şi de o fiinţă.

Dacă Cuvântul, implicând bipersonalitatea, este din eternitate, persoanele create de Dumnezeu prin Cuvântul Său se ivesc din voinţa Tatălui de a da un chip creat exprimatului Său în Cuvântul etern, pentru a gândi şi existenţele create împreună cu Cuvântul Său, exprimatul etern al Tatălui şi implicit sinea lor proprie, ca chip al Cuvântului exprimat. Persoanele create au să redea astfel, în forme reciproc întregitoare şi create, infinita gândire a Tatălui, exprimată unitar în Cuvântul, slujirea care nu se poate sfârşi niciodată. Căci dacă Cuvântul Unul Născut Se gândeşte etern ca infinita exprimare a Tatălui, gândindu-L totodată pe Tatăl, persoanele create sunt chemate la veşnicie, pentru că niciodata nu ajung să cuprindă în gândirea lor tot gânditul şi exprimatul Tatălui în Cuvântul Său Unul Născut, ca ţintă năzuită în ele. Şi precum Tatăl, ca Persoană gânditoare Îl implică pe Fiul ca gânditor la Sine, în gândirea şi exprimarea Sa, aşa implică şi în gândirea existenţelor create după chipul Fiului şi Cuvântului Său, gândirea lor proprie la El ca Tatăl suprem şi la Fiul Lui. Astfel, fiecare din persoanele create este inepuizabilă în tendinţa şi putinţa ei de a gândi şi exprima infinitatea Tatălui exprimată în Fiul şi în ele, ca chip creat al Fiului în forma tendinţei după această infinitate. Prin aceasta, este nesfârşită tendinţa lor de a se cunoaşte pe ele înseşi, tendinţă care se actualizează neîncetat în cunoaşterea lor proprie, ca chipuri ale Fiului în care e exprimată şi gândită actual gândirea şi exprimarea infinită a Tatălui. Şi nesfârşită este şi trebuinţa lor de a contribui la înaintarea treptată în cunoaşterea Tatălui în Cuvântul, căci fiind mereu nedepline în această cunoaştere, sunt făcute să se întregească una pe alta la nesfârşit, în cunoaşterea Tatălui în Fiul şi în ele, ca operă creată a Tatălui prin Cuvântul. Astfel, fiecare persoană creată reprezintă un mod propriu de înţelegere şi exprimare în infinit progres a infinităţii Tatălui. Acesta e scopul aducerii la existenţă a altor şi altor persoane create şi menţinerea lor pentru veci, ca şi chemarea lor spre Împărăţia cerurilor, unde comunicarea între ele şi cu Unul din Treime făcut om va fi desăvârşită.

Caracterul omului de chip al Cuvântului, ca Persoană care cugetă şi iubeşte infinitatea Tatălui în Sine, se arată şi în raţiunea omului de a nu se putea opri

niciodată în setea ei de cunoaştere, fapt afirmat de Sf. Atanasie cel Mare (*De incarnatione Verbi*, cap. III). Raţiunea umană este dinamică, în progres continuu şi într-o năzuinţă de a căuta mereu calea cea mai dreaptă, care duce la adevărul real, pentru că stă în legătură cu existenţa Tatălui şi Cuvântului lui Dumnezeu. Dar ea ajunge treptat să-şi asocieze şi iubirea acestui adevăr, pe măsură ce-şi dă seama că El este de caracter personal, mai bine-zis este iubire interpersonală în El însuşi şi deci existenţa umană şi raţiunea ei sunt şi ele opera unei iubiri, făcute pentru o relaţie de iubire cu Dumnezeul treimic, sau al iubirii, şi cu persoanele umane, care sunt şi ele reciproc comunicabile.

De aceea, nu numai prin ceea ce gândeşte şi exprimă tot mai mult o persoană creată din plenitudinea existenţei în formă umană este de neînlocuit, ci şi prin ea însăşi ca formă conştientă a existenţei produsă de existenţa plenară, pentru o relaţie de neînlocuit cu aceea şi între ele, are o valoare pentru veci, arătându-se prin aceasta că însuşi Cuvântul nu e numai exprimatul infinităţii Tatălui gânditor al acestui exprimat, ci şi Fiu al Tatălui, deci că şi omul, ca chip al Cuvântului, e totodată chip al lui ca Fiu. Dacă actul naşterii în Dumnezeu este nu numai un act al gândirii şi autoexprimării Tatălui, ci şi al iubirii Lui, implicând un iubitor şi un iubit, ca să se bucure şi El de iubirea Celui Unuia Născut, ca răspuns la iubirea Sa, opera aducerii la existenţă a existenţelor create este şi ea o operă a iubirii. Tatăl, urmărind prin ea ca să aibă şi alte existenţe, care să răspundă iubirii Lui, împreună cu Fiul Unul Născut. Şi aşa cum în existenţa Cuvântului ca Fiu iubitor se pune şi mai mult în relief caracterul Lui de Persoană, aşa şi în aducerea la existenţă a creaturilor, crearea lor pentru o relaţie de iubire cu Dumnezeu, pune în mod deplin în relief calitatea lor de persoane. Gândirea e pentru iubire, nu pentru ea însăşi. Şi iubirea pune şi mai mult în relief valoarea cuiva care iubeşte, dar şi a celui iubit, deci valoarea lor ca persoane. Şi totdeauna ca persoane de neînlocuit. Căci iubirea nici unei persoane nu o poate înlocui pe a alteia. Dacă în gândirea elină, apoi în cea scolastică şi în cea de la Renaştere încoace, s-a pus în relief gândirea în defavoarea persoanei ca subiect al iubirii, Sf. Părinţi, apropiaţi de Evanghelie, au pus în relief persoana ca subiect iubitor şi numai de aceea şi gânditor. Numai persoana e în relaţie dialogică integrală şi numai persoana şi-o realizează prin iubire. Gândirea lasă persoana gânditoare singură. Numai persoana te bucură prin însăşi existenţa ei de persoană deosebită de tine. Numai pentru că Cuvântul Tatălui e şi Fiul Lui, face ca existenţa lui Dumnezeu să fie o existenţă plenară, sau cuvântul să aibă în Sine plenitudinea Tatălui. Prin creaţie sunt aduse la fiinţă şi existenţe conştiente, create ca persoane pentru o relaţie dialogică cu plenitudinea existenţei plenare a lui Dumnezeu Cel întreit în Persoane. În aceasta se arată valoarea cu care a îmbrăcat Dumnezeu, din iubire, existenţele conştiente create. Dacă nu ar fi adus la existenţă creată persoane în relaţie dialogică cu Sine, nu s-ar vedea o iubire adevărată a lui Dumnezeu faţă de alte existenţe. Numai prin acestea le ridică cu adevărat la treapta de chipuri adevărate ale Fiului Său. Dar în dialogul iubirii e necesară şi cunoaşterea reciprocă a celui iubit şi iubitor. Dumnezeu cunoaşte deplin persoanele umane, cu care realizează relaţia dialogică, dar şi coboară la nivelul în care poate fi cunoscut El însuşi de acelea, descoperindu-Se la un nivel tot mai înalt şi ridicându-le şi pe ele tot mai sus în cunoaşterea Lui.

Am menţionat că Tatăl nu are nevoie să aducă la existenţă aceste chipuri ale Cuvântului, ca exprimări şi reprezentări ale Sale în formă creată şi ca partenere de relaţie dialogică. Căci are în Cuvântul şi Fiul Cel de o fiinţă, deplina Sa exprimare, reprezentare şi satisfacere a relaţiei dialogice iubitoare. Prin aducerea lor la existenţă, Tatăl voieşte mai degrabă să le facă lor parte de bucuria gândirii la El şi la ele înseşi şi a relaţiei dialogice, sau a comuniunii cu El şi între ele; sau bucuria Lui stă în bucuria ce le-o face lor ca fiinţe conştiente, în generozitatea iubirii Sale faţă de ele. De aceea, faptul de a nu veni la existenţă toate persoanele create, câte ar fi posibile în baza cuprinderii virtuale în cugetarea Cuvântului, sau de a nu se realiza toate ca exprimări drepte ale plenitudinii existenţei, nu se reflectă în El ca o diminuare a fericirii Lui şi a Tatălui. Pe de altă parte, dacă ar aduce la existenţă o infinitate de asemenea existenţe create, niciodată nu s-ar termina opera creatoare a lui Dumnezeu şi nici creaturile conştiente nu ar putea ajunge să se bucure toate de împlinirea prin toate. Sau ele n-ar avea nevoie de căutarea lui Dumnezeu ca infinitate. Ele trebuie să rămână în comparaţie cu Dumnezeu sau să-şi găsească infinitatea în Dumnezeu. Dar taina numărului lor rămâne necunoscută şi neînţeleasă pentru noi.

Modul deosebit în care persoanele umane exprimă, reprezintă şi realizează relaţia dialogică cu plenitudinea existenţei, în comuniune responsabilă cu ea, sau cu Tatăl, ca chipuri ale Cuvântului şi Fiului Unul Născut, constă şi în faptul că îşi realizează această slujire şi acest rost, ca spirite şi trupuri. Materia e creată aptă pentru a fi organizată şi folosită de spiritul uman, ca trup prin care se poate cugeta, exprima şi comunica pe sine şi toate celelalte existenţe spirituale şi materiale. Poate cugeta şi exprima chiar materia. Aceasta pentru că materia are şi ea o raţionalitate obiectivă, corespunzătoare rationalităţii subiective şi mult mai largi a spiritului şi întregitoare a ei. Datorită acestui fapt, spiritul poate face din materie un organ viu al său, care nu mai e numai materie. Trupul e o sinteză între spirit şi materie. Iar spiritul uman e făcut astfel că nu poate lua fiinţă şi nu se poate realiza decât prin organizarea şi folosirea materiei ca trup. El are în sine potenţele organizării materiei în trup şi ale manifestării prin el. Aceste potenţe ţin de fiinţa lui.

Părinţii Bisericii şi cei din epoca bizantină vorbesc de impulsivitatea (iuţimea) şi pofta omului în mod echivoc. Ele nu ţin întru totul de suflet, ca mintea, raţiunea şi duhul. Dar ele totuşi nu pot fi în om fără suflet şi nici sufletul fără ele. Ele sunt intermediare între suflet şi trup. Şi ele pot fi spiritualizate raţional, ca bărbăţie şi dorinţă spirituală, dar pot fi dominate de necesităţile materiale schimbătoare. Animalele, având-le numai pe acestea, dar neputându-le dirija prin raţiune şi voinţă şi neputându-le spiritualiza, sunt la mijloc între om şi materia simplă, ca având-le pe acestea ca un fel de suflet vital, dar neraţional, sau necuvântător. S-ar putea ca ele să fie o virtualitate legată de materie, care printr-o lege mai înaltă, se constituie în ipostasuri animalice. În orice caz, ele se constituie în om prin întâlnirea între sufletul raţional şi materie. Aceasta arată şi ea că materia e făcută pentru spiritul uman şi spiritul uman pentru materie.

Calist Catafyghiotul, un autor din Filocalia din sec. XIV, zice: „Iar prin cele trei părţi ale sufletului nu înţeleg partea raţională, mânia şi pofta... *Sufletului raţional nu-i este prea proprie pofta şi mânia.* Acestea sunt luate din partea

neraţională şi i se alătură sufletului raţional pentru vieţuirea trupească de aici, fiind în ele înseşi neraţionale şi întunecate. Iar sufletul este raţional şi firea lui e plină de lumina înţelegătoare... Sufletul e întreit, potrivit cu simplitatea lui, întrucât e minte ce se foloseşte de cuvânt (de raţiune) şi de duh, care sunt *cele mai proprii* lui şi vătămă mai puţin simplitatea Lui" (*Despre viaţa contemplativă*, Filocalia rom., vol. VIII, p. 436).

Când se accentuează funcţia poftei şi mâniei, ca intermediare între spirit şi materie în favoarea materiei, slăbeşte spiritul şi prin aceasta cade în păcat sau într-o legătură slăbită cu Dumnezeu, izvorul vieţii superioare a iubirii, a neegoismului. Prin aceasta, intră trupul în procesul coruperii (stricăciunii) şi ajunge la moarte, ieşind de sub puterea sufletului, care susţine coerenţa trupului.

Iar omul rămas numai cu sufletul nu mai este omul întreg, sau persoana larg cuprinzătoare şi în deplină relaţie cu alte persoane umane purtătoare de trup. El nu-şi mai poate împlini destinaţia lui de spirit întrupat, năzuinţa de cuprindere a plenitudinii existenţei.

Dumnezeu însă, care a creat pe om ca pe un subiect capabil să-L înţeleagă şi exprime în alt mod, nu voieşte să-l lase pe om cu o existenţă neîntreagă, incapabil de funcţia lui proprie. Nu voieşte să lase nici materia nefolosită de om ca trup şi deci ca mediu propriu de cunoaştere şi exprimare a Lui şi ca univers, prin care să-L cunoască prin univers pe Dumnezeu, tot mai mult pe măsura transfigurării trupului de către spiritul uman. De aceea, Părinţii Bisericii vorbesc de ridicarea trupului din moarte şi corupere.

Această reducere a omului şi prin aceasta a materiei însăşi din moartea şi coruperea ce o suferă în trupuri, o realizează Dumnezeu, trimiţând pe însuşi Fiul Său să Se facă om purtător de trup. El a restabilit şi asigurat prin aceasta pentru veci şi materia în stare de incoruptibilitate şi a ridicat-o la treapta de mediu al dumnezeirii Sale şi al spiritului uman în gradul suprem. A penetrat toată creaţia Sa în modul cel mai deplin ca Dumnezeu. El a acceptat moartea, dar a învins-o, dovedind că El, făcându-se Subiect personal al materiei creată de El, poate învinge în această calitate chiar şi ultimul efect al coruperii materiei, produs în ea prin despărţirea spiritului creat ce o animă de Dumnezeu. Lui nu I-a urmat coruperea (stricăciunea), ci prin moarte Şi-a trecut trupul Său la înviere întru veşnica incoruptibilitate, prin viaţa dumnezeiască de care a penetrat-o. Dumnezeu Şi-a arătat astfel din nou atotputernicia, creând oarecum din nou materia; dar prin aceasta şi valoarea ce i-o dă chiar prin aceasta. Dar trupul Său nu l-a lăsat să meargă până la corupere, sau până la nimic. Ci l-a readus la viaţa învierii înainte de a ajunge acolo. Nu a voit să arate atâta desconsiderare trupului Său. El a rămas cu dumnezeirea în el.

b) Cu aceasta, am trecut la tema a doua, adică la caracterul trupului înviat, sau în general a vieţii înviate. Despre aceasta ne vorbeşte Sf. Apostol Pavel, descriind astfel celelalte însuşiri ale trupului înviat, deosebite de ale trupului de acum: „Se seamănă trup întru necinste, învie trup întru slavă, se seamănă trup natural, învie trup spiritual (duhovnicesc)" (I *Cor.* XV, 43-44). Având trup natural, omul cel dintâi s-a făcut cu suflet viu, iar Adam cel din urmă „cu duh de viaţă făcător". „Omul cel dintâi este pământ, pământesc; omul cel de al doilea este din cer, sau ceresc" (I *Cor.* XV, 44-49).

Trupul duhovnicesc şi ceresc, opus celui cu suflet viu şi pământesc, nu înseamnă absenţa materiei din trupul înviat, căci aceasta n-ar mai însemna învierea celui stricăcios întru nestricăciune. Trupul lui Hristos a putut fi pipăit de Toma. Nu prin substanţă se deosebeşte trupul înviat, ci prin calitatea nouă ce i-o dă prezenţa dumnezeirii în el. Trupul duhovnicesc şi ceresc e trupul în care legile de acum ale materiei, apărute după păcat, sunt covârşite de Duhul de viaţă făcător şi viaţa lui pământească, de viaţa cerească sau îngerească. Aşa cum în trupul natural, materiei i se dau funcţii spirituale create, care copleşesc în parte legile materiei, în trupul duhovnicesc, materiei i se imprimă funcţii duhovniceşti, sau ale unei spiritualităţi cereşti, îngereşti, mai presus de cea pământească, prin care legile materiei sunt copleşite cu totul. Funcţiile de necinste în care se manifestă slăbiciunea spirituală a omului vor fi copleşite de puterea spiritului plin de prezenţa lui Dumnezeu. Materia e capabilă să fie mediu şi organ al unei vieţi mai presus de spiritualitatea naturii omeneşti în viaţa ei pământească. Trupul poate fi îndumnezeit, fără să înceteze a fi trup din materie, pentru că omul întreg e îndumnezeit. Prin acest trup îndumnezeit, omul va cunoaşte dumnezeieşte, asemenea îngerilor, printr-o experienţă directă şi reală, plenitudinea existenţei, sau pe Dumnezeu, pentru că va fi întreg şi adânc străbătut de Dumnezeu. Va cunoaşte pe Dumnezeu prin universul întreg şi prin toţi oamenii, deveniţi transparenţi pentru Dumnezeu. După Sf. Simeon Noul Teolog, deşi în Împărăţia cerurilor sunt, ca într-un uriaş palat, multe încăperi (prin care se pot înţelege şi trupurile) pentru toate persoanele, ele vor fi transparente şi toţi se vor simţi ca într-un uriaş locaş: „Dat fiind că ele (cămările) sunt spirituale, transparente şi potrivite locaşurilor dumnezeieşti şi locurilor de odihnă, Împărăţia cerurilor seamănă întreagă, cum e în realitate, unui locaş unic şi aşa va apărea tuturor drepţilor de pretutindeni şi nu se va arăta decât Împăratului universului. El va fi prezent fiecăruia şi fiecare îi va fi prezent Lui. El va străluci în fiecare şi fiecare va străluci în El“ (*Cuv. etic*, I, ed. Sources chrétiennes, nr. 122, p. 223). „În mormânt cu trupul... pus ai fost, Hristoase“.

Prima dată şi-a arătat atotputernicia în raport cu materia, dar şi valoarea ce i-o acordă, la creaţiune. A doua oară, le arată acestea prin învierea materiei ca trup omenesc întru incoruptibilitate. S-ar putea pune întrebarea: de ce n-a făcut Dumnezeu de la început materia incoruptibilă? Se poate răspunde: Ca substanţă creată compusă, materia nu poate avea în ea incoruptibilitatea, ci numai prin puterea lui Dumnezeu, lucrătoare în ea şi prin aceasta covârşind tendinţele elementelor ei componente, care pot prin descompunere arăta putinţa de a intra mereu în alte combinaţii. Dar materia organizată de sufletul omenesc în trup e ţinută în legătură cu Dumnezeu şi prin voia liberă a omului. Când aceasta nu mai rămâne în legătură cu Dumnezeu, slăbirea acestei legături se repercutează din coruperea materiei făcută trup al lui şi asupra materiei în general, mişcarea elementelor ei componente actualizându-şi putinţa pentru alte combinaţii. De aceea, această legătură a trupului cu Dumnezeu şi oprirea coruperii lui şi readucerea lui la viaţă prin înviere şi asigurarea materiei trupului în incoruptibilitatea ei veşnică, nu o putea da decât unui Subiect uman, care să fie totodată divin. Şi numai de la El putea veni învierea tuturor trupurilor şi incoruptibilitatea întregii materii. Numai forţa de neînvins a simplităţii divine, introdusă în materia

trupului prin ipostasul divin, putea copleşi tendinţa firii ei compuse spre alte combinaţii. Şi numai de la materia trupului Lui se putea extinde incoruptibilitatea la toată materia, deci şi la a celor din trupurile celorlalţi oameni. Într-un imn din Sâmbăta seara, dinainte de Săptămâna Mare, Biserica cântă lui Hristos, arătând direcţia mântuirii îndreptată spre oameni, din cea îndreptată spre umanitatea Lui şi spre Dumnezeu, cu care umanitatea a fost pusă din nou în legătură prin ascultare: „Neamul omenesc a fost rechemat din stricăciune la nestricăciunea cea nepieritoare, fiind spălat cu sângele cel vărsat din coasta Ta, Mântuitorule, cu care ne-ai spălat de neascultarea strămoşului". Un alt imn uneşte lauda pătimirii în trup a Celui nevăzut cu izbăvirea oamenilor de nestricăciune. În el se arată cum în încordarea răbdării chinurilor, Hristos ca om a fost deschis puterii Sale ca ipostas dumnezeiesc, ajungând întărit de ea la învierea şi la nestricăciunea firii Sale omeneşti, ca pârgă a firii noastre a tuturor: „De puterea Ta cea nemăsurată şi de răstignirea cea de bunăvoie, oştile îngereşti s-au mirat, văzând cum Cel nevăzut era chinuit cu trupul, vrând să izbăvească neamul omenesc din stricăciune".

Dar aceste cântări bisericeşti au ca bază cuvintele Sf. Apostol Pavel: „Se seamănă trupul întru stricăciune, învie întru nestricăciune" (I *Cor.* XV, 41).

Materia îşi va păstra organizarea ei în întreguri armonioase sau în întregul armonios al întregii creaţii. Dar pretutindeni va iradia lumina dumnezeirii lui Hristos prin umanitatea Lui, sau ea va deveni mediu total transparent al lui Hristos, sau al dumnezeirii prin umanitatea Lui, care va deţine un loc de Soare central în tot universul spiritualizat şi luminos. Iar persoanele iradiante şi ele de lumină spirituală se vor vedea toate de fiecare, asemenea unor stele distincte şi uşor de apropiat fiecăreia. Nu alte mijloace vor face apropiate persoanele, ci trupurile spiritualizate şi viaţa lor spirituală, în comuniune adâncă. Iar materia trupurilor şi materia universului nu va fi nici o piedică în calea acestei transparenţe şi apropieri între ele şi Hristos. Materia a păstrat, chiar în starea opacizată de după cădere, puterile prin care se pot înghiţi distanţele pentru vedere şi auz. Aceste puteri se pot actualiza cu mult mai mult de puterea spiritului uman umplut de Dumnezeu, în intensa comunicare spirituală. De altfel, ştiinţa a constatat că materia e în elementele ei ultima lumină.

Trupul omenesc nu va avea nevoie atunci să consume materie şi s-o elimine, în procese care-l corup. Dar el va fi totuşi un trup viu, hrănindu-se din comunicările reciproce de lumină spirituală între persoane, care sunt comunicări de iubire, care fac şi materia trupurilor şi a universului mediu iradiant de lumină fără să se producă scăderi şi îngroşări în trupuri şi desfiinţări de forme existente. Vor fi comunicări în care nu se poate face o separaţie între comunicarea de iubire spirituală şi de lumină a materiei, căci materia va fi luminoasă prin lucrarea spiritului în ea. Dar comunicările nu vor fi aceleaşi, şi deci monotone, ci mereu noi şi mergând în adâncime. Va fi o comunicare spirituală sub forma de lumină, nu numai între oameni, ci şi între ei şi cosmos. Căci cunoaşterea ca iubire între ei se va face şi prin cosmos şi acesta îl va umple şi pe el de lumină, arătând tainele dumnezeieşti prin el, care va fi şi ea ca o iradiere de lumină şi iubire din şi prin cosmos peste ei. Şi aceasta va fi mişcarea mereu nouă şi hrana lor reciprocă şi a lor, din şi prin cosmos. Acesta va fi „cerul nou şi pământul nou"

(*Apoc.* XXI, 1), sau „cerurile noi şi pământul nou, în care locuieşte dreptatea" (*II Petru* III, 13). Spiritul dumnezeiesc, prin spiritul uman, în comuniunea desăvârşită între ele, va covârşi planul material. Toată creaţia, inclusiv cea materială, va fi restabilită şi înălţată la maximum în funcţia ei de revelare a strălucirii şi iubirii infinite a lui Dumnezeu, care va iradia din trupul lui Hristos, ca centru luminos şi unificator al dumnezeirii şi creaţiei. Totul va fi ca o neîncetată minune. Nu va fi boală, nu vor fi lipsuri şi nemulţumiri materiale şi spirituale.

Trupurile vor fi luminoase în primul rând datorită spiritualităţii fericite din ele şi a comuniunii iubitoare dintre subiectele lor. Ele îşi vor comunica astfel lumina unele altora şi din toate va iradia Hristos, Care va fi izvorul iubirii unora faţă de altele. Dar lumina fiecărui trup va fi deosebită de a celorlalte, reflectând specificul iubitor al fiecărei persoane, iubire care s-a imprimat în ea prin alte fapte în cursul vieţii pământeşti. Acesta va fi un alt motiv al bucuriei neîncetate a persoanelor în comuniunea lor universală, când iubirea fiecăreia va fi adâncită de iubirea lui Hristos în ea şi de cea a lui Hristos cel infinit, vrednic de iubire, în celelalte. În această bogăţie şi adâncime de viaţă spirituală din El, vor avea trupurile şi temeiul incoruptibilităţii şi al sănătăţii şi tinereţii lor veşnice. Oamenii de mare forţă duhovnicească trăiesc în ei pe pământ cu extrem de puţină hrană materială, arătând prin aceasta putinţa de a nu avea nevoie deloc de ea în viaţa deplin spiritualizată din planul ceresc.

Dar se poate pune întrebarea: cum se pot împărtăşi de înviere şi de incoruptibilitate cei din iad? Învierea şi incoruptibilitatea lor se datorează faptului că învierea şi incoruptibilitatea trupului lui Hristos se va extinde peste toată materia, deci şi peste a trupurilor celor din iad. Căci materia a fost creată ca un tot şi de aceea are într-un fel un destin solidar. Apoi trupurile lor se menţin ca întreguri, pentru că şi persoanele lor se păstrează ca unicităţi neanulate ale imaginaţiei creatoare a lui Dumnezeu. În sfârşit, Dumnezeu vrea să arate că respectă în veci şi libertatea celor ce refuză iubirea Lui.

Dar nestricăciunea trupurilor lor e de un alt caracter. Într-un fel, nu e nici ea o încremenire, ci are o viaţă, dar o viaţă chinuită. Ele o poartă ca pe nişte răni, care nu le distrug, nici nu se vindecă. Ele suferă de focul de acolo fără să fie consumate. Ele suferă de comunicarea neiubirii întreolaltă şi de lipsa totală de sens, sau de întunericul care învăluie existenţa. Dar îşi menţin satisfacţia de a-şi afirma prin libertate mândria de a nu avea nevoie de iubirea nimănui, de a nu depinde în fericirea lor de recunoaşterea lui Dumnezeu şi a altora. În întunericul lor, ei nu mai văd nimic şi pe nimeni, dar simt că în întunericul ce-i înconjoară sunt şi ceilalţi şi cosmosul. Îi simt şi pe ceilalţi în comunicarea necomunicării, sau a duşmăniei, iar cosmosul în chinurile produse trupului lor.

Cei din Rai văd pe toţi şi văd şi cosmosul în lumină, văd prin toate pe Dumnezeu şi deci un sens suprem în toate. Cosmosul însuşi e oarecum plin de sens şi în acest sens se spune că e „plin de verdeaţă şi loc luminat". Toată ambianţa le susţine fericirea. „Cerul mai întâi va fi incomparabil mai strălucitor, ca un alt cer nou, mai luminos decât cel pe care îl vedem acum. Pământul va regăsi în noutatea lui o frumuseţe indescriptibilă, un fond de verdeaţă, care nu se va veşteji, fiind împodobit cu flori luminoase de o varietate cu totul spirituală,

printre care dreptatea este la ea acasă“ (Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuv. etic* I, în „Sources chrétiennes“ nr. 122, p. 219). Dimpotrivă, cei din iad se vor afla într-o ambianţă a uscăciunii şi în prăpăstii (Sf. Chiril al Alexandriei, Omilia 14, *Despre ieşirea sufletului şi despre a doua venire a Domnului*; P. G. 77, col. 1680-1681).

Se pune întrebarea: de ce Hristos Cel înviat nu face să se transfigureze întegul cosmos şi să învie oamenii din el o dată cu învierea Sa? Primul răspuns este că n-ar putea veni la existenţă oameni noi în cosmosul transfigurat. Trebuie să se împlinească numărul oamenilor hotărâţi de Dumnezeu, să vină la existenţă în condiţiile cosmosului actual, deci să treacă tot acest număr prin moarte, cu credinţa în Hristos Cel înviat şi în învierea lor, pentru ca Hristos să lase să se reverse toată puterea şi Duhul de viaţă făcător din trupul Său Cel înviat, pentru învierea tuturor oamenilor şi transfigurarea cosmosului (*Apoc.* VI, 11).

Dar sufletele celor credincioşi, care prin moarte rămân fără trupuri, deşi sunt, pe de o parte, într-o neîntregire, s-au apropiat de Hristos, căci nu s-au dus la iad, ci la o stare superioară celei din trupul actual, făcând prin moarte şi experienţa relativităţii pasiunilor din lume. De aceea păstrează în ele întărită puterea primită încă de pe pământ prin împărtăşirea cu trupul şi sângele lui Hristos, de conlucrarea cu Hristos la refacerea trupurilor lor, profund înduhovnicite, asemenea trupului înviat al lui Hristos. Ele au în suflete această putere şi pentru că au imprimat în ele, prin faptele bune săvârşite în trup, intimitatea în bine cu trupul lor şi bunele amintiri ale slujirii ce au săvârşit-o prin el. Ele au această dorinţă de a conlucra cu Hristos la refacerea trupului lor pentru că L-au trăit împreună cu trupul lor pe Hristos şi au suferit în el pentru Hristos. Dar Hristos vrea ca şi aceste trupuri să se umple de slava şi de bucuria de care se bucură trupul Lui, pentru crucea Lui, pe care au purtat-o şi acele trupuri. Amintirea vie a trupurilor lor, unită cu atenţia lui Hristos la ele, se arată şi într-o prezenţă a puterii lor şi a lui Hristos în osemintele sfinţilor şi mucenicilor. Aceste suflete se află astfel cu viaţa lor apropiată de Hristos şi de osemintele lor şi, prin puterea lor apropiată de osemintele lor, sunt mai aproape de starea de înviere, decât se aflau în timpul vieţii pământeşti. Ele mărturisesc despre unitatea persoanei şi destinaţia ei veşnică într-un mod deosebit. Într-un imn de la Utrenia din Sâmbăta a şasea a Săptămânii Mari, se spune: „Omorând prin înfrângere chipurile şi mişcările patimilor ca focul arzător, mucenicii lui Hristos au luat har a goni bolile celor bolnavi şi a face minuni în viaţă şi după moarte. Cu adevărat, minune neînţeleasă, că oase goale izvorăsc tămăduiri“. Sau: „Mult v-aţi luptat, sfinţilor, răbdând bărbăteşte chinuri de la cei fără de lege, pe Hristos mărturisind înaintea împăraţilor şi iarăşi mutându-vă din viaţă, puteri săvârşind în lume, tămăduind pe cei bolnavi de patimile lor“.

Acesta este încă un motiv pentru care învierea de obşte nu va avea loc, decât după ce se vor fi adunat lângă Hristos toţi mucenicii şi sfinţii care vor conlucra cu El prin rugăciunile lor la învierea lor şi a cât mai multora întru fericire. Şi acest înţeles îl au cuvintele din *Apoc.* VI, 11. Hristos, amânând învierea de obşte până la împlinirea numărului tuturor oamenilor prevăzuţi să vină pe lume şi să se bucure de veşnica viaţă, întru fericirea comuniunii generale între ei şi cu El, le dă tuturor sfinţilor prilejul să se roage pentru mulţi de după ei, arătându-se dragostea pentru toţi aceştia a cât mai multora din cei ce vin la

viaţă după ei şi putinţa acestora să se roage pe pământ pentru sufletele celor ce au trăit înaintea lor. Se pune în valoare deosebită prin aceasta solidaritatea istoriei, adică a oamenilor ce au trăit în diferite timpuri în istorie.

Hristos şi cei ce cred în El, cu deosebire sfinţii şi mucenicii, folosesc lumea sau istoria spre a o aduce spre un sfârşit înduhovnicit al cât mai multora dintre cei ce au trăit în ea. Sufletul omului face din materia cosmosului nu numai un trup strâns unit cu el, ci face cosmosul sau materia lui în întregime un trup larg al lui. Şi aceasta o fac toate sufletele umane, făcând din univers un trup larg comun, dar punând fiecare o amprentă proprie pe el. Iar aceasta arată cât de mult se pretează materia la completa organizare a ei ca trup intim şi ca trup al tuturor. Cât de minunată complexitate câştigă materia prin spirit, ca să devină ochi sau ureche a omului pentru universul întreg? Şi toate aceste posibilităţi preexistă ca virtualităţi în ea, sau în relaţia ei cu spiritul uman.

Iar sufletul uman îşi pune amprenta lui nu numai pe trupul lui extraordinar de complex, ci şi pe tot cosmosul sesizat prin simţuri. Totul devine prin aceasta conţinut al conştiinţei, care, în mulţimea persoanelor ce tind spre comuniunea între toate, păstrează toată realitatea imprimată conştient în persoanele umane, ce tind spre adunarea lor în Dumnezeu. Deci totul e imprimat de spirit şi unificat în Spiritul dumnezeiesc suprem, dar purtând amprenta spiritelor personale. Dacă n-ar fi conştiinţa persoanelor, nu s-ar păstra toată creaţia veşnică în mod conştient.

Am văzut că la sfârşitul lumii contribuie nu numai mucenicii şi sfinţii, ci şi înmulţirea celor ce, prin duşmănia lor împotriva lui Hristos, fac istoria un cadru tot mai neprielnic cunoaşterii şi împlinirii învăţăturii Lui. Hristos, ţinând seama de rugăciunile sfinţilor şi mucenicilor şi de toţi cei ce aşteaptă împărtăşirea deplină de El prin înviere, va recompune prin Duhul Sfânt din El, trupurile celor sfinţi şi tot universul creat, dus la ultima descompunere, într-o stare de totală armonie şi îndumnezeire luminoasă. Duhul Sfânt va ridica materia la o stare eliberată de forţele descompunerii, la o stare copleşită de spiritualitatea crescută, mai presus de legile care, aflate ca potenţe în ele, au devenit active după păcat, permiţând o tot mai mare descompunere a materiei.

Cuvântul lui Dumnezeu care a creat lumea, imprimând în ea raţiunile Sale ca un tot unitar, făcându-Se om şi depăşind prin jertfa de Sine egoismul adus în umanitate de duhurile răutăţii şi de libertatea lor pusă în slujba mândriei şi învingând ca urmare forţele descompunerii (coruperii) materiei şi morţii cu trupul a omului, va scoate deplin la arătare şi va duce la eficienţă deplină unitatea armonioasă a raţiunilor creaţiei, care-şi are temeiul în El. Prin aceasta va aduce şi unificarea prin iubire a umanităţii în El, împreună cu tot universul devenit transparent la maximum pentru El şi între oameni. El se va face astfel transparent prin toate persoanele şi lucrurile, ca fundamentul lor ipostatic, umplându-le de lumina sensului lor, de viaţă şi de iubirea unificatoare. Acestea vor fi trăite în mod conştient de oameni. De aceea, prin ei şi în ei vor fi şi străvezii în gradul cel mai neîndoielnic. Dar în gradul suprem s-au făcut străvezii în umanitatea lui Hristos. Căci în El se face străveziu ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului, fundamentul unitar al creaţiei şi de aceea şi factorul reunificator al ei, prin întruparea, prin crucea Sa pentru noi, prin învierea şi readucerea materiei în Sine la incoruptibilitatea pentru noi şi penturu tot universul. El va reunifica în Sine

creaţia, nu numai ca realitate orizontală şi verticală, ci şi cu toată istoria ei pozitivă. Căci persoanele adunate în El se vor simţi una pe alta distincte, dar se vor şi iubi şi vor fi iubite şi de El cu tot ce au imprimat în ele pozitiv în cursul vieţii lor din diferitele perioade ale istoriei. Ele îşi vor completa reciproc faptele lor bune din istorie şi îşi vor răspunde în veci cu iubire, pentru tot ce au făcut bun una pentru alta, sau fiecare generaţie pentru altele. Toată istoria, în ceea ce s-a săvârşit bun în ea, se va înveşnici şi în toate cele bune ale ei se va vedea împlinirea voii Cuvântului. Îi voi arăta în veci recunoştinţă celui ce m-a ajutat în cursul istoriei să ajung la această veşnică fericire şi el va fi fericit de recunoştinţa ce i-o arăt; şi amândoi vom face bucuria lui Hristos, că ne-am arătat urmând Lui, în binele ce ni l-am făcut şi în faptul că acum am descoperit toată iubirea Lui pentru noi.

Şi nefericit va fi cel care nu va fi văzut de nimeni, ca unul ce nu i-a făcut altuia vreun bine. Dar şi mai nefericit va fi pentru că prin aceasta n-a rodit în el nici o dragoste pentru nimeni şi de aceea nu o va putea simţi nici atunci. Aceasta va fi în întunericul singurătăţii, iar ceilalţi în lumina comuniunii.

Se vor face vădite nu numai faptele bune făcute altora în mod individual, ci şi cele săvârşite pentru susţinerea Bisericii, pentru mărturisirea lui Hristos între oameni, în general, pentru binele societăţii unite prin limbă şi istorie, care sunt neamurile. De aceea, neamurile vor apărea la judecată ca grupuri şi cei mântuiţi din ele vor fi neamurile care vor umbla în lumina care este una cu bunătatea Mielului jertfit (*Apoc.* XXI, 24). Se va bucura de lumina Mielului, fiecare în cadrul neamului Său, cel ce a făcut ceva ca să aibă parte de lumină cât mai mulţi din neamul său.

Dar neamurile vor fi deschise unul altuia, preţuindu-se reciproc în ceea ce au valoros, precum se preţuiesc şi persoanele prin ceea ce-şi dau una alteia. Căci toate vor contribui la mărirea slăvirii unicului Împărat de la care sunt toate, constituind o unică Împărăţie sau fiind luminaţi de acelaşi unic Soare, care e Împăratul-Miel. De aceea, se vor arăta întru slavă şi cei ce au contribuit, prin activitatea şi sensibilitatea lor, la evidenţierea măreţiei operei lui Dumnezeu şi la slăvirea Lui în lume.

În măsura în care au pus în evidenţă mărirea lui Hristos în lume, vor umbla toţi în lumina lui Hristos şi în iubirea Lui în veci.

CUPRINS

Capitolul I

SFÂNTA TREIME, PLINĂTATEA EXISTENŢEI ŞI DECI A IUBIRII

1. Sfânta Treime ca plinătate din veci a existenţei şi cauză a existenţei temporale, prin creaţie şi a mişcării ei spre Sine 5

2. Sensul treimic al existenţei, din veci desăvârşite, plenare 7

Capitolul II

SFÂNTA TREIME ŞI CREAŢIA LUMII DIN NIMIC ÎN TIMP

1. Sensul actului creator şi motivul creaţiei 21

2. Lumea – operă a lucrării libere şi iubitoare a lui Dumnezeu cel în Treime 23

3. Creaţia din nimic 34

4. Creaţia adusă la existenţă în timp de un Creator, care o gândeşte din veci, pentru ca să înainteze în timp spre El 37

5. Creaţia adusă la existenţă ca o unitate armonioasă de către Sfânta Treime, prin Fiul şi Cuvântul cel Unul Născut al Tatălui şi susţinută în parte ca atare prin El 47

6. Rolul deosebit al Fiului şi Cuvântul lui Dumnezeu în crearea lumii şi în menţinerea unităţii ei cu Dumnezeu şi în ea însăşi 50

7. Căderea lumii, sau slăbirea legăturii ei cu Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu şi pregătirea ei prin El, pentru întruparea Lui 53

8. Scopul ultim al creaţiei după cădere: reunificarea în Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat şi pregătirea prin El spre acest scop 55

9. „Plinirea vremii“ 62

Capitolul III

FIUL ŞI CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT ŞI ÎNVIAT CA OM, REUNIFICATORUL CREAŢIEI ÎN EL, PENTRU VECI

1. Creaţia lumii din nimic şi întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca om 67

2. Semnificaţia uniunii ipostatice 70

3. Venirea Cuvântului în trup ca „plinire a vremii“. Alte sensuri ale „plinirii vremii“ pentru întruparea Cuvântului 73

4. Naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om, din Sfânta Fecioară 83

5. Iisus Hristos, Dumnezeu Creator şi ipostas al umanităţii create 90

6. Unirea celor două firi în ipostasul cel unul al Cuvântului 98

7. Natura umană asumată în ipostasul Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu, spre înveşnicirea oamenilor şi comuniunea lor cu Dumnezeu 112

8. Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat ca om restabileşte funcţia cuvântului omenesc, de a uni pe oameni între ei şi între ei şi El, ca Dumnezeu făcut om 123

CAPITOLUL IV

PREGĂTIREA ÎMPĂRĂŢIEI CERURILOR CA UNITATE A TUTUROR ÎN DUMNEZEU, PRIN JERTFA ŞI ÎNVIEREA FIULUI LUI DUMNEZEU CEL ÎNTRUPAT

1. „Unul din Treime a pătimit cu trupul“ (pentru noi) 133

2. Moartea lui Hristos, ca jertfă adusă Tatălui pentru noi 141

3. Învierea lui Hristos, ca asigurare a învierii noastre pentru viaţa veşnică 164