

Ort. 1974/Ort. 1.

DUMNEZEU ESTE LUMINA

(I Ioan I, 5)

de Pr. Prof. D. STĂNILOAE

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

Vom încerca acum același lucru cu însușirile Sale numite *spirituale*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

În ce privește fapăturile, Barth afirmă că cunoașterea lui Dumnezeu este mărginită, pentru că și existența lor este mărginită. El zice: «Cel mai simplu lucru care trebuie spus în legătură cu *atotștiința*, este că cunoașterea lui Dumnezeu e, după cuprinsul ei, o cunoaștere atotputernică și atotcuprinzătoare. Căci dacă Dumnezeu este în puterea Sa infinit, domeniul cunoștibilului este pentru noi, fără îndoială, infinit, dar pentru Dumnezeu, care știe tot, este un domeniu finit, epuizat și mărginit prin cunoașterea Sa. Ceea ce e simplu posibil și ceea ce nu ființează, există în modul său propriu. Dar cunoștința lui Dumnezeu indică granița a ceea ce există. Și de aceea cunoștința lui Dumnezeu, tocmai întrucât cuprinde totul, adică tot ce există, e o cunoștință finită, mărginită — nu din afară, ci de la sine însuși. Lui nu-i este pusă nici o graniță». Și Barth citează din Fericitul Augustin: «Omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientia eius incomprehensibilis non est» (*De civitate Dei*, XII, 19). (Dogmatik II, 1, Vierte Auflage, Zollikon Verlag, Zürich, 1958, p. 622).

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

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

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

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

Chiar raporturile persoanelor cunoscute cu alte persoane și cu lucrurile variază necontenit, iar aceasta le aduce o necontenită schimbare de stări și de calități, o necontenită îmbogățire, și desăvârșire. Ba, mai mult, chiar relațiile între componentele lucrurilor și între lucruri sînt într-o mișcare continuă și variată. Dumnezeu cunoaște în totalitatea ei lumea creată, care se modifică neîncetat. El o cunoaște mai ales prin cunoașterea determinării ei prin Sine însuși.

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

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

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

Dar în Fiul, Tatăl cunoaște din veci și pe cei ce vor fi în chipul Fiului și adunați în Fiul, deci cu aceeași iubire paternă infinită, ca pe niște fii care își însușesc, prin har, filiația și iubirea Fiului față de Tatăl.

Cele spuse pînă aci față de Barth sînt în măsură să facă înțeleasă, în oarecare grad, concepția catolică despre caracterul infinit al cunoașterii lui Dumnezeu, chiar și în raport cu fapăturile.

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

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

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

Dar în faptul că Barth nu vede în cunoașterea făpturilor de către Dumnezeu decît limita ei, nu și o anumită dezlmitare a ei, e implicată lipsa unei depline înțelegeri a raportului între lucrările lui Dumnezeu și între ființa Lui. Dumnezeu dezlmitază continuu cunoașterea Sa limitată cu privire la făpturi, pentru că face ca în existența lor limitată făpturile să aibă expeniența tot mai clară a Sa, ca Dumnezeu nelimitat, face ca ele să trăiască, cu toată păstrarea limitelor lor, în orizontul nelimitat al lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu le cunoaște în act ca atare, datorită energiilor Sale necreate; El se trăiește pe El însuși în ele în planul energiilor Sale necreate în continuă actualizare, nerămînîndu-i străin modul în care El e trăit de ele, atrăgîn-

nu le tot mai adânc în oceanul ființei divine, făcându-le subiecte în parte active, în parte pasive ale lucrărilor dumnezeiești, prin care ele se bucură de o înaintare și de o privire tot mai adâncă în oceanul dumnezeiesc.

Cu toate acestea, Dumnezeu deosebește cunoașterea Sa referitoare la fapăturile limitate, care se dezlănțează continuu în El însuși, de cunoaștere referitoare la Sine însuși, deosebește cunoașterea Sa în ele de cunoașterea Sa referitoare la Sine însuși, ca deosebit de ele, pentru că oricât de continuu și de adânc ar fi și ar deveni ele prezente în infinitatea Sa divină, sau oricât de prezent ar fi El în ele și ca atare s-ar cunoaște pe Sine în ele, totuși El se cunoaște pe Sine în Sine însuși altfel; se cunoaște că Cel ce poate face parte ființelor limitate de infinitatea Sa, dar nu în mod necesar. Oricât ar uni El fapăturile cu Sine în iubirea Sa nelimitată față de ele, acestea rămân totuși altfel unite cu cele trei persoane divine, decît sînt unite întreolaltă acele persoane, deci altfel cunoscute — din cauza limitei lor după ființă — decît se cunosc cele trei persoane divine între ele.

Noțiunea de cunoaștere finită nu se poate aplica cunoașterii de Sine a lui Dumnezeu și nu se poate aplica, în sensul ei uman, nici cunoașterii lumii create de către El, din cauză că cunoașterea Lui nu are caracterul de cunoaștere a obiectelor în ele înseși. Numai noi avem o astfel de cunoaștere într-o anumită măsură în raport cu noi înșine, pentru că în cunoașterea de noi înșine, noi ne sesizăm în parte și ca obiecte, sau ne cunoaștem în funcție de obiecte. Atotștiința lui Dumnezeu despre Sine însuși nu are însă în nici un fel caracterul cunoașterii obiectelor, pentru că Dumnezeu însuși nu are deloc un asemenea caracter. Noi ne cunoaștem chiar pe noi înșine printr-o cunoaștere într-o oarecare măsură asemănătoare cunoașterii obiectelor, nu numai pentru că avem în noi și ceva asemănător obiectelor, ci și pentru că cunoașterea noastră de noi înșine este în funcție și de lucruri și de mărginirea lor, pentru că sîntem într-o legătură necesară cu obiectele. Iar cunoscînd obiectele, noi le separăm între ele pentru a le cunoaște și le separăm artificial de noi înșine și de legătura lor cu Dumnezeu. Dumnezeu însă, fiind numai subiect și de loc obiect, și cunoașterea Sa proprie neatîrnînd nici decum de cunoașterea obiectelor, nu se cunoaște pe Sine însuși cituși de puțin într-un mod definibil rațional. Iar fiind subiectul tuturor, pe toate le cunoaște legate de Sine, neseparîndu-le, în mod artificial, de Sine și necunoscîndu-le exclusiv ca obiecte. Nici ființa Sa nu e definibilă rațional, nici știința Sa despre Sine însuși, ba chiar nici știința Sa despre lume, deși și ceea ce e definibil rațional în lume își are baza în El. Chiar noi nu ne putem defini pe de altă parte ființa noastră subiectivă în mod total prin cunoaștere, pentru că ea nu e asemenea lucrurilor. Iar dacă noi nu ne putem defini ființa noastră în mod total prin cunoaștere, ci numai în parte, și nici știința noastră cu privire la noi înșine, pe Dumnezeu nu-L putem defini nicidecum în ființa Lui și deci nici atotștiința lui Dumnezeu în referirea ei la abisul subiectiv al ființei Lui¹. Nu putem defini nici chiar știința Lui referitoare la lumea creată, întrucît El însuși este prezent și lucrează în ea, întrucît El nu separă artificial lumea de Sine pentru a o cunoaște.

1. Vorbînd de cunoașterea de sine ca Dumnezeu a lui Iisus Hristos, Karl Rahner zice: «Această nemijlocită contemplație a lui Dumnezeu ... nu este altceva decît conștiința originară neobiectivabilă de Fiu al lui Dumnezeu (ungegenständliche Gottes bewusstsein)... întrucît această conștiință neobiectivabilă de Fiu al lui Dumnezeu nu este altceva decît lumina interioară ontologică ce însoțește această filiație». (*Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbst. bewusstsein Christi*, în «Schriften zur Theologie», V Band, 2 Auflage, Benzinger Verlag, Zürich-Köln, 1964, p. 237).

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

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

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

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

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

În Revelație se vorbește altfel despre cunoașterea de către Dumnezeu a celor ce se deschid Lui, cit și de un fel de renunțare a lui Dumnezeu la cunoașterea celor ce nu vor să se deschidă Lui. Psalmistul vorbește de o parte de cunoașterea noastră de către Dumnezeu, spunînd: «Cel ce a zidit în deosebi inimile lor, Cel ce cunoaște toate lucrurile» (Psalm XXXII, 15), sau «Dumnezeu știe ascunsurile inimii» (Psalm XLIII, 23). Pe de altă parte, cere lui Dumnezeu să caute din cer și să vadă sau să audă glasul rugăciunii lui prin ceea ce se presupune că Dumnezeu ar putea să nu privească, sau să nu voiască să audă glasul unei rugăciuni (Psalm XXXIII, 6-17). În trebuința ca ființa noastră să privească spre Dumnezeu ca și Dumnezeu să privească spre ea se cuprinde de fapt de-a că persoana noastră trebuie să se deschidă lui Dumnezeu mai bine-zis în Dumnezeu sau să iubească pe Dumnezeu, ca Dumnezeu să-l cunoască în sensul deplin al cuvîntului, nu numai teoretic sau ca posibilitate nedepășită realizată. Din oceanul de iubire și de lumină al lui Dumnezeu care valuri de iubire și raze de lumină noi, răsare când noi ne deschidem Lui. E o chemare a lui Dumnezeu și în faptul că se reține că o forță și patimă îndere ca iubirea și cu cunoașterea în cei ce se închid Lui, și ai bine-zis că a creat așa, ca să nu le poată sîrui cu sîla iubirea și cunoașterea lor referitoare la Sine.

Dumnezeu cunoaște pe cel ce se deschide Lui de bună voie, aude pe cel ce strigă către El. Căci prin aceasta acela se face transparent prin smerenia Lui, pentru infinitatea puterii și iubirii divine încît Dumnezeu cunoscîndu-l pe acela, se cunoaște pe Sine însuși, în eficiența Sa în acela, își vede iubirea Sa îmbibată sau rodită în iubirea aceluia, se vede pe Sine însuși în acela ca într-un mediu transparent al infinității Sale. «Aproape este Domnul de cei umiliți la inimă și pe cei smeriți cu Duhul n-va mintui» (Psalm XXXIII, 18).

Dumnezeu cunoaște pe cel smerit, pe cel ce se deschide Lui, dar această cunoaștere este pe de altă parte un plere a aceluia de iubirea Sa, de cîrergile Sale necreate de prezența Sa creatoare de viață, de complexitatea tot mai bogată a vieții, ceea ce are ca urmare înălțarea aceluia. S-ar pare că Dumnezeu cunoaște pe acela care, deschizîndu-se Lui, primesc prezența Lui în ei. El cunoaște astfel pe altul, cu-

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

Cel mai deplin cunoaște credinciosul pe Dumnezeu în Hristos, în care firea umană, ca firea ipostasului divin, este deschisă total acestuia, și acesta deschis total ei. Nu mai în Hristos cunoaștem și noi cu adevărat pe Dumnezeu și Dumnezeu ne cunoaște pe noi, în adevărata noastră împlinire - ea fiind iubirea sa.

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

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

De alții Dumnezeu preștie ca se vor deschide Lui, deci ca îi va cunoaște în deplinitatea realizării lor. Dar nici pe aceștia nu-i cunoaște dinainte cum îi va cunoaște atunci cind se vor deschide Lui. Aci iarăși Dumnezeu își impune prin cheneză voluntară o limită pe care o va depăși cu impuls. Căci altceva este să știi că cineva te va iubi și altceva să te afli în bucuria iubirii lui actuale și să te resimți interior de căldura iubirii concrete a aceluia. Dumnezeu însuși va cunoaște, în planul relației Sale benevole cu aceia, an zice în planul energiilor Sale stări de bucurie pe care nu le poate avea înainte de a se produce dar și stări de durere pentru neubirea altora, sau pentru fazele de neubire chiar ale aceluia care pe urmă se vor întoarce. Atunci Dumnezeu va participa la ele - ele vor vibra în El atunci cind se vor produce. Mai bine-zis, vor vibra în El și prin aceasta va vibra El însuși, întrucât subiectul respectiv i-a devenit interior, sau stările aceluia subiect i-au devenit într-un anumit sens propriu.

In felul acesta s-ar concilia in parte preștința lui Dumnezeu cu o anumită nou-tate in cunoașterea ce o va avea in legătură cu subiectele create, sau cu o anumită preștință voluntar limitată.

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

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

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

In Noul Testament se vorbește, ca și in Vechiul Testament ca de un fapt de cunoaștere despre preștința viitorului de către Dumnezeu. In Dumnezeu este «cineal bogăției și al înțelepciunii și al cunoștinței» (Romani XI 33).

In Hristos «sunt ascurse toate conorile înțelepciunii și ale cunoștinței» (Col. II 3). Hristos. Mielul care s-a lasat injunghiat pentru pacatul lumii de-aicea pecețile care in care este scris viitorul (Apoc. V 5 și 6). El poartă cu el in casul vieții Sale pamintes. Din preștința Lui ca Dumnezeu promisc profetii in Noul Testament și Apoc. și poate ea de a profeta unele lucruri din viitor (I Tes. II 4).

Dar totodata se spune in Noul Testament: «Iata El s'au la usa și bat. De va auzi cineva glasul Meu și va deschide vor intra la el și vor cina cu el» (Apoc. III 20). sau: «Ierusalime! Ierusalime! care oroni de proroci și ucenici și care pe cind tu respingi la mine ce cede ori n'au voi să adun pe ființele, cum adună pe a ea pui și să nu ai vult» (Matei XXIII 37) sau: «La urma a trimis la ei pe Fiul Său zicind: «Se vor rușina de Fiul Meu. Ci lucrătorii văi prinziind pe Fiul au zis inre ei: «Acesta este moștenitorul venit să-L onorim ca să avem noi moștenirea Lui» (Matei XXI, 37-38).

Ne aflăm aici in fața unui a din cele mai mari mistere ale existenței și ale adincații de infinita complexitate a lui Dumnezeu. «Cit sunt de nepatrunse judecatile Lui și cit de neînțelese calele Lui? Caci cine a cunoscut gindul Domnului și cine a fost sfetnicul Lui? (Romani XI 33-34).

Avem și aici oare aceeași interferență de preștință și de coborire voluntară la o așteptare a realizării concrete a persoanei umane in planul relației cu oarecui? Dar cum se mișcă una in interiorul celeilalte fara a o desființa pe cealaltă?

In general teologia s-a oprit la soluția unei preștințe nepredeterminante a lui Dumnezeu, dar și ea e plina de mister. «Dumnezeu le preștie toate dar nu le pre-

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

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

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

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

În înțelegerea preștinței care nu predetermină poate că trebuie avut în vedere faptul că iubirea e atît de ființială a Dumnezeu, deci libertatea iubirii Lui, față de faptele create pentru aceasta atît de conformă cu ființa Lui, încît ar fi greu de cîștigat ca ea să se reducă la o resemnare robică de către preștința Lui (chiar dacă și aceasta e tot așa de conformă cu ființa Lui) ca n-ar încerca iarăși și iarăși să ajute ființele create pentru El să iasă din nefericitul drum pe care li-l preștie. Așa cum altceva este pentru Dumnezeu, să preștie ca cineva e în și altceva să expeneze iubirea aceluia cînd ea devine reală tot așa altceva este să preștie despre nu ca vor fi răi și deci nefericiți și altceva să vada nefericirea lor cînd ea se produce în vreun fel. Poate că atîrce iubirea lui sensibilă la această nefericire încercarea din nou să-i ajute poate că încearcă să învingă preștința cu privire la ei și poate că și reușește în unele cazuri. Poate că Dumnezeu include în preștința Sa o asemenea eventualitate. Intrînd în dialog cu ființele create El face din timp o realitate serioasă și pentru Sine. De aceea ultimul verdict de condamnare îl rostește Dumnezeu asupra unora numai după ce aceștia au definitivat în rod concret viața lor prin refuzul oncării colaborării cu harul ofent de El și acestora de nenumerate ori.

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

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

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

În Hristos Dumnezeu cunoaște umanul ca pe Sine însuși căci e și om iar umanul cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși căci e același și Dumnezeu. Totuși Hristos rămâne și Dumnezeu și om căci cunoscând ca om înfinitatea divină ca a Sa și Dumnezeu rămâne înfinitate improprie după ființa iar cunoscând ca Dumnezeu natura umană ca a Sa improprie ea rămâne înfinitate improprie după ființa dar — Dumnezeu care transpare înfinitatea divină ca înfinitate divină care transpare prin înfinitatea umană. El nu devine ca om înfinit prin faptul că Dumnezeu fiind dar și om cunoaște pe Sine însuși ca om dar sensurile și rădăcinile existenței umane se descoperă pe El în înfinitatea divină ca și ca Dumnezeu nu devine fin prin faptul că om fiind dar și Dumnezeu se cunoaște pe Sine însuși ca Dumnezeu pentru că El abisul existenței divine se descoperă prin transparența umană.

Preștința lui Hristos ca Dumnezeu despre Sine ca om este de a ete nea perfectă pentru că iubirea și cunoașterea Lui ca om referitoare la Sine ca Dumnezeu este și ea perfectă și neschimbabilă.

În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre reartă ca e Dumnezeu cunoaște natura Sa umană ca pe Sine însuși și natura umană cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși. Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm în unirea cu Hristos. Prin această înaintare spre treapta la care fiecare din noi va cunoaște pe aproapele sau ca pe sine însuși întrucât îl va iubi ca pe sine însuși. Căci Hristos fiind ipostasul divin al întregii creații nu pune bariere în relațiile și ea iar în El ca ipostas deschis tuturor toți se pot iubi și cunoaște pe ei înșiși. E necesar numai să

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

Iar dacă noi ne consolidăm în iubirea și în cunoașterea reciprocă între noi și Hristos, preștiința lui Dumnezeu cu privire la noi nu mai pune problema dificilă a concilierii între ea și libertatea lui Dumnezeu, care «vrea ca toți oamenii să se mintuiască și la conștiința adevărului de vină» (I Tim II, 4)

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

De multe ori această înțelepciune recurge la metode care nouă ne par absurde, nebune dar care în realitate demască înțelepciunea noastră ca aflindu-se mult mai prejos de ea. Dumnezeu acceptă să pară inferior în lucrarea Lui logică noastră. Dar aceasta e numai o cheneză părută care demască pînă la urmă falsele înălțimi ale cugetării sau ale logicii noastre, bazate pe cunoașterea unui insuficient de larg orizont al realității. Noi surpăm izvoarele minții și orice înălțare, care se ridică împotriva cunoașterii lui Dumnezeu» (II Cor X 5) «Într-adevăr cuvîntul crucii pentru cei pieritori nebunie este» (I Cor I 14) «Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Ca de vreme ce lumea prin înțelepciunea ei n-a cunoscut pe Dumnezeu a binevoit Dumnezeu să mintuiască pe cei credincioși prin nebunia propovăduirii. Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai dreaptă decît înțelepciunea oamenilor» (I Cor I 21-25)

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

Ordinea naturii și a vieții umane sînt chemate să fie deschise unei trepte superioare de existență și să se desăvîrșească în ea. Tulburarea lumii a venit din închiderea ei în ea însăși. Din aceasta decurge și non-sensul ei.

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

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

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

Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, care deschide perspectiva veșniciei vieții îndumnezeite, a unei veșnice și negrămlite slave a ființei celor credincioși? Duhul acestei înțelepciuni, se roagă Sfântul Apostol Pavel, să se dea adresatului său din Efes, ca să priceapă «care este nădejdea la care i-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii lui Hristos păstrată sfinților» (Efes. I 18)

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

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

Înțelepciunea în sensul acesta nu poate avea alt temei decât în perfecțiunea comuniunii treimice. Prin înțelepciune Dumnezeu vrea să le conducă pe toate spre perfecțiunea ce iradiază din acea comuniune. Înțelepciunea între noi iradiază ea însăși din comuniunea intertrinitară că «Unul» în sens abstract propria unor filozofi nu poate fi înțeles. Unde nu e relație interpersonală nu e cumpanire și măsură, ci exagerare într-o parte, exclusivism. Eforturile spre înțelepciune le implică sau le impune numai viața împreună

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Totuși conștiința aceasta a dreptății adevărate, care pînă la urmă va învinge, însuflețește în general lupta pentru dreptatea adevărată și în lume, care însă nu

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

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

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

Dreptatea desăvârșită a noastră în fața lui Dumnezeu a fost implinită în Hristos. Dar și răsplătirea desăvârșită a acestei dreptăți din partea lui Dumnezeu, tot în Hristos a avut loc. Pentru tot ce a suferit Hristos de la lume, pentru că s-a menținut drept în fața lui Dumnezeu, I s-a dat slava veșnică mai presus de tot și de toate, (Filip II, 9). Și toți cei ce ne unim cu El și urmăm pilda Lui, ne vom împărtăși de slava Lui. În Evanghelia lui Hristos «s-a descoperit dreptatea lui Dumnezeu» (Rom. I, 17) «Iisus Hristos s-a făcut pentru noi înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare» (I Cor 1, 30). În El s-a arătat dreptatea în dar și din El avem această dreptate în prisosința harului și a darului (Rom. V, 17). În El ni s-a arătat dreptatea cea mai înaltă, care e totodată mila cea mai mare mila covârșitoare (Efes. II, 4; Rom IX, 23; Tit III, 5).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

În creștinism s-a revelat ființei umane taina propriei sale existențe și cu aceasta o sfială față de persoana sa și a celorlalți semeni și obligația de a avea grijă de curăția sa și de a luora pentru veșnicia sa. Iar de taina aceasta ține aspirația ei spre absolutul care e sfînt, o anumită legătură cu absolutul cel sfînt, pe care revelația numai o restabilește, o face evidentă, o întărește în ea. Creștinismul a desființat în principiu granița între sacru și profan și a deschis accesul tuturor la sfințenie, întrucît, deși afirmă că sfințenia vine de la Dumnezeu, că unde e sfințenie e Dumnezeu, totuși a recunoscut în ființa noastră o aspirație spre sfințenie, o capacitate pentru ea, un îndemn lăuntric spre puritate, spre delicatețe; și întrucît el s-a născut prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și prin sălășluirea Lui în tot cel ce vrea să-L primească.

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

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

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

Sfințenia vine de la Dumnezeu, de la absolutul ca persoană, dar vine și prin faptul că noi aspirăm ca persoane să ne predăm total unei persoane absolute și realizăm această predare prin Fiul lui Dumnezeu care s-a predat ca om, cu intensitatea absolută³. Dacă te-ai preda cu intensitatea absolută numai unei persoane lipsită de caracterul absolut, ai face din acea persoană un idol. Dar predarea la un idol nu poate fi definitivă, pentru că descoperi curînd relativitatea lui, pentru că în afară de aceea nu ai în tine puterea predării absolute și nu o ai nici din altă persoană umană. Puterea predării absolute îți vine din primirea cu iubirea absolută a acestei predări, îți vine din întîmpinarea iubirii absolute a persoanei căreia i te predai. Totdeauna închinările la idoli sînt ambigui și provizorii, pentru că nu primesc în întîmpinarea lor o iubire absolută.

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

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

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

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

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

4. *Ibidem*, passim. vezi și Marcu Ascetul care vede acest sanctuar în inima în care sălășluiește Hristos (*Filocalia* rom., vol. I, p. 282—283).

5. Al. Schmemmann, *For the Life of the World*. New York, ed. II, 1963, p. 69.

6. *Ibidem*, p. 5.

Elementele și obiectele sfințite în biserică nu primesc o sfințenie în mod exclusiv pentru ele, care să le separe de caracterul profan al celorlalte obiecte și elemente ale lumii. Ele sînt sfințite pentru toate obiectele și lucrurile din lume, în mod reprezentativ, dată fiind legătura lor cu toate și dată fiind sfințirea pe care ne-o cîștigăm noi înșine prin aceasta și pe care trebuie s-o manifestăm în mod general față de toate lucrurile. Prin pîinea, apa, vinul, untdelemnul, griul, sfințite în biserică, se sfințește în modul acesta toată pîinea, apa, vinul, necesare vieții oamenilor și întrebuințate de oameni. Se sfințesc apele rîurilor, mîrilor, lanurile cîmpului, animalele, rodurile pămîntului, curțile, casele. Pîinea euharistică proiectează o aură de sfințenie peste orice pîine. Dacă sînt vase liturgice cu o sfințire specială, ele primesc această sfințire numai ca instrumente de cult, pentru că prin cultul adus lui Dumnezeu și deci prin ele să se sfințească toate. Iar preoții primesc o sfințire în calitate de slujitori ai sfințirii tuturor, ca puncte active din care iradiază sfințenia peste toți. Sfințenia e destinată să devină o calitate a tuturor și a cosmosului întreg.

Ortodoxia n-a reintrodus despărțirea între sacru și profan, între supranatural și natural în lume⁷, cum s-a făcut în Occident în evul mediu, nici n-a nivelat totul în secular, cum s-a făcut mai tîrziu prin reacția Reformațiunii, ci a socotit sfințenia compatibilă cu viața întregii lumi. Pîinea naturală cea de toate zilele a fost sfințită, fiind considerată vrednică să se prefacă în trupul Domnului care hrănește pe om, și vinul în sîngele Lui, nerecurgîndu-se la azima neobișnuită în uzul cotidian și nici renunțîndu-se la vin; familia a fost sfințită, fiind acceptată ca ambianță intimă a preotului, limba folosită în viața de toate zilele a popoarelor a fost sfințită, fiind primită ca limbă de slăvire a lui Dumnezeu în cult.

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

În sfînt nu există nimic trivial, nimic grosolan, nimic josnic, nimic cinic, nimic tocit. În el e actualizată, delicatețea, sensibilitatea și noblețea cea mai autentică a umanului. El se caracterizează printr-o delicatețe ireproșabilă, prin cea mai fină sensibilitate, care sesizează stări pe care nu le pot sesiza ceilalți, printr-o reținere de la tot ce este impur și neautentic, care s-ar putea numi bună cuviință exemplară, printr-o atenție fără greș față de semenii, el citește cea mai puțin articulată trebuință și dorință reală a semenilor săi și o împlinește prompt, din el iradiază continuu un duh de dăruire, de generozitate, de jertfelnicie față de toți fără nici o grijă de sine, un duh care încălzește pe ceilalți și le dă siguranța că nu sînt singuri.

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

o mîngiere, de o încurajare, de un ajutor. El este cea mai umană și cea mai smerită ființă și în același timp o apariție neobișnuită, uimitoare, prilejuind celorlalți sentimentul descoperirii adevărate a umanului în el și în ei. Căci este cel mai apropiat și în același timp, fără să vrea, cel mai impunător, cel ce atrage atenția cel mai mult, fără să vrea. Îți devine cel mai intim dintre toți și cel mai înțelegător și te simți cum nu se poate mai bine lângă El, sau mai la larg, și în același timp te strimtoarează, făcîndu-te să-ți vezi slăbiciunile și greșelile tale; te conleșeste cu măreția simplă a purității și cu căldura bunătății Lui și te face să te rușinezi de starea ta coborîată de la umanitatea adevărată, de artificialitatea și nedelicatețea ta, și să te temi de impunitatea, nevrednicia și meschinăria ta, care iese puternic în relief în comparația ce o faci, fără să vrei, între tine și el. Nu exercită nici o forță lumească, nu dă nici o poruncă cu severitate, dar simți în El o fermitate și o neîncovoierie mai presus de orice tensiune și crispare în convingerile Lui, în viața Lui, în opiniile și în sfaturile pe care le dă, încît părerea Lui despre ceea ce ar trebui să faci, exprimată cît se poate de voalat și delicat, îți devine o poruncă pentru a cărei împlinire ești în stare de orice efort și sacrificiu. Aceasta pentru că o simți ca o adevărată dezlegare de neîncrederea pe care o aveai în tine, ca lămurirea sigură a adevăratului drum pe care trebuie să umbli; pentru că simți că prin împlinirea recoman-dării Lui poți scăpa de chinuitoarea conștiință că ești definitiv pierdut. Te temi de privirea Lui în sufletul tău, dar o aștepti și o cauți ca privirea unui prieten sigur și a unui medic de indubitabilă destoinicie, care-ți dă diagnosticul și leacul sigur al salvării tale dintr-o boală de moarte, întărîndu-te cu asistența lui reconfortantă. Extrem de delicat și de smerit, în același timp simți că nici o putere din lume nu-L poate încovoia, nu-L poate abate din puritatea Lui blîndă, din iubirea Lui de Dumnezeu și de oameni, din predarea Sa totală lui Dumnezeu și din voința de a sluji semenilor pentru a-i ajuta să devină cu adevărat oameni și să se mîntuiască. Cine se apropie de sfînt, descoperă în el măreția deplină a simplității, a purității inten-țiilor, a fermității în bunătate și blîndete, a faptelor și iubirii nepretentioase și ne-trîmbițate, ba chiar acopente. Trebuie să te străduiești ca să descoperi faptele mari ale sfîntului, dar măreția lui se impune dintr-o dată chiar fără a-ți se cunoaște faptele concrete prin care se manifestă. Din sfînt iradiază o imberturbabilă liniște și în același timp o caldă participare la durerile celorlalți. El se odihnește în stabilitatea iubitoare și suferitoare a lui Dumnezeu cel intrapat. El a intrat în acea «odihnă», în care nu vor intra cei neascultători (Evrei III, 18). Dar odihna lui are forța de a atrage și de alina spre ea și în ea și de a-i ajuta astfel să-și învingă în mare măsură durerea. De aceea sfîntul e un înainte mergător al umanității, care avansează spre viitorul perfecțiunii eshatologice.

El a biruit oarecum timpul, fiind totuși puternic prezent în timp. Paul Evdochimov spune că în sfînt existența e identică cu esența, adică esența sa umană s-a realizat, el nu mai are lipsă de ieșirea continuă din sine spre a se realiza⁸. Prin aceasta el a cîștigat o maximă asemănare cu Dumnezeu. Căci existența constă în lansarea omului înaintea sa, în intervalul mobil al timpului, pentru a realiza esența sa în Dumnezeu. Noi ne umplem ființa noastră numai înaintînd spre Dumnezeu. Sfîntul a ajuns în Dumnezeu și la deplinătatea ființei sale umane.

A ieșit el prin aceasta din acel urcuș interminabil, din acea suită de «spectaze», de care vorbește Sfîntul Grigore de Nisa? Sfîntul a găsit «locul», în care se adin-

8. *La femme et le salut du monde*, p. 221.

cește, sau în care se înalță continuu trecînd din treaptă în treaptă. El este în «mişcarea stabilă», de care vorbește același «Locul» pe unde se înalță cosmonautul este îngust, dar el se înalță între aștri.

Sfîntul deplin nu ar trebui să fie retras din lume, ci focar activ de adevărată umanitate, de umanitate eshatologică în lume. În comunitățile cu viața superioară de la începutul creștinismului, toți membrii lor erau sfinți și nici unul din ei nu se retrăgea din comunitate. Sfîntenia era susținută de ambianța generală a comunității. Creștinii dornici de viață superioară s-au retras din comunitățile din lume, cînd nivelul de viață spirituală a acestora a coborît și voința unei vieți îmbunătățite în locul ei a început să împlinească multe ispite. O ridicare generală a umanității pe plan etico-spiritual ar însemna o ridicare a ei la un nivel în care sfîntenia ar deveni tot mai frecventă.

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

În sfîntenia de care ajung să se împartășească unii din semenii noștri, El apare același paradox al înălțimii transcendente și al coborîrii lui Dumnezeu la noi, făcîndu-ne și pe noi cînd vom și cînd depunem eforturi în acest sens, părtași de același paradox.

Prin pilda lor de fînte umane spiritual subțiate, autentice și delicate, dar ferme în cele bune prin rugăciunea stăruitoare către Dumnezeu în care se topesc și se părăsesc pe ei pentru semenii, prin slujirea lor dezinteresată, sfinții anțic pează cuceritor umanitatea desăvîrșită a veacului viitor.

Dar în același timp sfîntii fac eficiență și revelează în ei următoarea umanitate a lui Hristos fiind o rază a ei. Ba mai mult, întrucît Dumnezeu este modelul fîntei umane ei fac eficiență și revelează «umanitatea lui Dumnezeu».

Din cele de mai sus rezultă că sfîntenia lui Dumnezeu e legată de caracterul de persoană și bine zis de în personalitate a Lui. Subiectul sfînteniei nu poate fi decît persoana și sfîntenia persoanei e simțită de o altă persoană. Sfîntenia e relația de suprema delicatete de la persoană la persoană. Sfîntenia se realizează în purtatea și delicatetea ea relației desăvîrșite a unei persoane față de alta. Căci purtatea și delicatetea este în alți termeni fidelitatea desăvîrșită și atenția supremă a unei persoane față de altele: autotranscenderea totală spre celelalte persoane. Fidelitatea și autotranscenderea aceasta își are gradul suprem din eternitate între persoanele divine: Duhul ca Duh al Tatălui și al Fiului ca același Duh în amîndouă exprimînd ca persoana aceasta fidelitate desăvîrșită între ei se numește în mod special *Sfînt*.

Din fidelitatea și atenția reciprocă treimică nu se împărtășește puterea fidelității și atenției prin Duhul Sfînt și nouă, în primul rînd față de Dumnezeu și prin aceasta și între noi. De aceea cel ce se dedică cu fidelitate deplină lui Dumnezeu se «consacră», se sfîntește» iar aceasta se realizează prin primirea Duhului Sfînt. Aceasta ne face să fim într-un Duh cu Tatăl și cu Fiul. Se pot consacra și lucrurile întrebuintam fidele pentru Dumnezeu dar cel ce le întrebuintează fidel pentru Dumnezeu e omul. Prin ele se manifesta credincioșia totală a omului față de Dumnezeu. Omul total credincios lui Dumnezeu devine total fidel și semenilor săi. Căci și Hristos

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

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

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

În Hristos e sursa puterii de fidelitate sau de legătură în caritate desăvîrșită, sau de sfințenie, a noastră față de Dumnezeu și de semenii noștri El ne transmite această putere prin Duhul Său cel Sfințit care din Treime s-a coborît și în El ca om În jertfa lui e puterea jertfei noastre în preoția Lui puterea preoției noastre «Dat fiindcă omul nu e decît în măsura în care se abandonează se sfințește, am zice noi), intruparea lui Dumnezeu se prezintă ca supremul și unicul caz a desăvîrșirii esențiale a reanțării umane »

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

Sfințul Chiril de Alexandria a pus în relief, în opera sa «Închinare în Duh și adevăr», faptul ca noi nu putem deveni sfinți decît în Hristos intrucît El ne ia în Sine, în jertfa Sa adusa lui Dumnezeu, intrucît ne insuflă același act și aceeași stare de jertfă, sau de autotranscendere, sau de fidelitate totală față de Dumnezeu, în care se află El însuși

Dumnezeu, cu sfințenia Sa, ia forma umană a ei pentru ca să ne facă și pe noi sfinți sau fideli Sineși dar și între noi ca să ne umanizeze cu adevărat Sfințenia e sensibilizarea desăvîrșită a relației între ființa umană și Dumnezeu și între noi în-

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

șine, ca o imitație a supremei delicatețe dintre persoanele Sfintei Treimi, ca o împărtășire din ea.

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

Criza actuală a occidentului creștin se explică, credem, prin faptul că acest creștinism a pierdut capacitatea revelării sacrului. După ce romano-catolicismul a conceput sacralitatea Bisericii ca un factor de putere lumească față de oameni și față de lume, ca un factor de distanță și de superioritate, iar Protestantismul, obsedat de acest înțeles al sacrului, l-a respins cu totul, afirmând cu pasiune păcătoșenia și egoitatea iremediabilă a tot ce e manifestare umană, fie ea cât de bisericască, — azi acest creștinism caută să înlăture înstrăinarea lumii față de el, ca răspuns la distanța Bisericii sau la egoismul vieții creștine, prin accentuarea comuniunii dintre creștini și chiar dintre creștini și necreștini. Dar prin aceasta creștinismul occidental rămâne tot în planul pur lumesc, neputând oferi lumii categoria sacrului, ca ceva deosebit de ea și capabil s-o îmbogățească cu ceva ce n-are ea și să răspundă la o altă necesitate a ei. Preoții din occident nu mai au curajul să poarte haina preoțească, spunând că trebuie să se comporte ca niște oameni între oameni, căci altfel apar lumii ca niște figuri mobile de muzeu. Bisericile lor au devenit ca niște case obișnuite, Liturghia lor a pierdut aproape orice element sacru, promovind numai aspectul comuniunii. Creștinismul occidental vrea să se secularizeze, devenind întru totul asemenea lumii, ducând pînă la capăt o tendință care a fost de altfel totdeauna proprie acestui creștinism. Dar prin această secularizare lumea simte și mai mult inutilitatea acestui creștinism, sau o utilitate de natura altor instituții și activități lumesti.

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

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

Experiența sacrului este identică cu experiența eshatologică a iradierii celuilalt plan în planul lumii. Liturghia are caracter eshatologic. Credincioșii trăiesc în cadrul ei, cu anticipare, înfățișarea înaintea judecării din urmă, pregustarea vieții veșnice, țîșnirea prezenței divine în planul vieții pămîntesti; preotul poate purta rasa, căci prin aceasta nu apare ca o figură de muzeu, ci ca o prezență care amintește oamenilor eshatologicul, faptul că viața pămîntească nu e totul și nu e ultima. Și lucrul acesta apare credincioșilor ca o îmbogățire de experiență, ca o bucurie că peste viața pămîntească, uneori apăsată de grele probleme și nu fără o oarecare monotonie, li se deschide perspectiva unei alte vieți superioare. Iar aceasta le dă o putere sporită în suportarea greutății vieții terestre, în împlinirea într-un mod conștiincios a îndatoririlor legate de ea și în purtarea luptei pentru bine, știind că de

aceasta depinde viața lor de fericire veșnică. Prezența sacrului dă astfel un sens vieții acesteia.

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

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

5. — În nici o însușire a lui Dumnezeu nu se vede mai clar unirea paradoxală între înălțimea și coborîrea lui, ca în iubire. Implicarea acestor două aspecte e așa de totală, că nu se poate spune că sînt două, ci că în coborîre se arată înălțimea și viceversa. Se poate spune că iubirea e chenoză prin excelență și măreție prin excelență, tocmai întrucît e chenoză. Ca atare ea explică unirea paradoxală între înălțimea și coborîrea lui Dumnezeu în toate celelalte însușiri. În toate se manifestă iubirea. E greu de găsit iubirea goală de orice alt conținut, de orice altă însușire, de orice alt dar ce ni se dă prin celelalte însușiri. Dar tot așa de greu e de înțeles vreoa altă însușire a lui Dumnezeu, fără iubirea care le explică, le însufletește și le umple pe toate. Totuși se poate vorbi și de iubirea ca atare.

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

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

10. *Kirchliche Dogmatik* II/1, 1958, p. 315.

de unde se obține chiar prin această existență. Dar iubirea devine proprie fapturii, numai prin răspunsul la iubire. Numai prin aceasta ea e activă în iubire, își însușește iubirea ca subiect, e activă peste tot. Caracterul activ implică o dualitate, o legătură în dualitate. Prin aceasta creatura se ridică la o existență plenară. Astfel făptura contribuie și ea la realizarea unei existențe plenare a sa. Existența creată își are baza în coborîrea iubitoare a lui Dumnezeu; este, în fundamentul ei, semnul iubirii lui Dumnezeu și al apelului său la iubire. Dar creațiunea a refuzat să-și însușească iubirea lui Dumnezeu prin răspunsul ei pozitiv, iar prin aceasta a refuzat să se ridice la existența plenară. De aceea a căzut într-o existență slăbită, chinuită, leneșă. Un răspuns a trebuit să dea, căci fără un răspuns n-ar intra într-o existență proprie. Dar răspunsul ei nefiind o acceptare deplină a existenței, este însușirea unei existențe greoaie, strîmbată, sfîșiată lăuntric, slăbită.

Dumnezeu însă ne-a oferit putința unui răspuns pozitiv la iubirea Sa și odată cu această existență normală în Hristos. În Hristos, omul răspunde iubirii lui Dumnezeu în aceeași deplinătate în care Dumnezeu îi oferă iubirea Sa. În Hristos, Dumnezeu iubește ființa umană cu iubirea cu care se iubesc persoanele divine, căci Hristos cel iubit de Dumnezeu e nu numai Dumnezeu, ci și om, iar omul răspunde acestei iubiri cu aceeași iubire cu care răspunde o persoană divină celorlalte persoane divine, căci omul Hristos, care primește iubirea divină și-i răspunde e totodată Dumnezeu. Dar în Hristos Dumnezeu ne iubește pe toți ca pe Fiul Său, iar noi toți putem iubi pe Dumnezeu prin iubirea Fiului Său. Desigur numai dacă ne unim deplin cu Hristos, ca să devină El ipostasul-cap al nostru. Dar noi greu ajungem pînă la acest nivel de unire cu Hristos.

Iubirea lui Dumnezeu a săvîrșit cea mai deplină coborîre în Hristos nu numai pentru că s-a oferit ființei umane ca iubire egală cu cea intertreimică, ci și pentru că din Hristos s-a oferit ființelor umane păcătoase. De aceea și siguranța Lui a atins gradul cel mai înalt, pentru că unei astfel de iubiri i s-a răspuns cu un refuz. Cu cît iubirea oferită a fost mai mare cu atît refuzul ei a fost simțit mai dureros. Totuși numai printr-o astfel de coborîre pu ea ea cîștiga pe oameni. Și de fapt a cîștigat pe mulți în modurile acestea ea și-a manifestat totodată toată puterea ei ridicînd ființele umane la capacitatea unui răspuns egal cu al lui Dumnezeu făcut om, la nivelul eternității.
