

DUMITRU STĂNILOAE



IISUS HRISTOS
SAU
RESTAURAREA
OMULUI

EDITURA OMNISCOP

DUMITRU STANILOAE

**IISUS HRISTOS
SAU
RESTAURAREA
OMULUI**

Ediția aII-a

EDITURA OMNISCOP
CRAIOVA
1993

© Prima ediție „Iisus Hristos sau restaurarea omului”
Sibiu, 1943

© Toate drepturile pentru prezenta ediție aparțin
Editurii OMNISCOP

Toate drepturile de difuzare, inclusiv în străinătate, aparțin
Editurii OMNISCOP

I.S.B.N, 973 - 96109 - 0 - 0

ÎN LOC DE CUVÎNT
ÎNAINTE LA EDIȚIA A II-A

Această pagină urma să poarte însemnările pentru ediția de față ale Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae.

Dumnezeu l-a chemat pe Părintele și Profesorul nostru la El mai degrabă.

Iubirea de Dumnezeu ne este călăuză și îndemn în încercarea de a reda culturii naționale una din capodoperele sale.

EDITORII

PREFAȚĂ

în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, se cuprind toate puterile de refacere ale omului din orice timp și, implicit, toate comorile de înțelepciune (Col. 2,3). în el avem răspunsul la toate problemele care se pun tind pe rind, din în teres teoretic sau din aprigă luptă cu greutățile vieții, spiritului omenesc. El este pururea actual și anticipează continuu actualitatea.

Soluțiile la care începe, de pildă, să se oprească, după căutări și experiențe chinuitoare, omenirea de azi, i-au fost indicate de mult informă nedezvoltată în taina persoanei și a operei lui Iisus Hristos.

M-am străduit să evidențiez, atât cât mi-aufost modestele puteri, cu deosebire, actualitatea lui Iisus Hristos pentru timpurile de azi.

Am avut de luptat în această străduință cu o îndoită greutate.

întîi, cu amploarea și adîncimea subiectului. El depășește orice putere omenească. Oricît ai căuta să împreuni și să împaci cît mai multe din aspectele sub care a fost privit și înțeles Iisus Hristos, lărgind și împletind punctele de vedere într-o sinteză cît mai cuprinzătoare, îți dai seama că nu poți nici pe departe reda bogăția și profunzimea răspunsurilor, sugestiilor, concluziilor ce rezultă din persoana Lui, ba mai riști pe deasupra să sacrifici închegarea strînsă și armonică a multelor perspective sub care te-ai încumetat să privești acest munte din istoria omenească. în al doilea rind, e enorm de greu să

scoți în relief, scriind despre Iisus Hristos, aspectele actualității Lui, corespondența Lui cuproblemele vii ale timpului nostru, fără a lăsa în umbră sau a utiliza în trăsături prea generale formulele dogmatice în care au cuprins Sinoadele ecumenice doctrina despre El. O scriere care își propune să desfășoare semnificația lui Iisus Hristos pentru lume trebuie să fie proaspătă, actuală, vorbind fiecărui timp în limbajul lui, dar trebuie să se mențină totodată în strânsă legătură cu tradiția Bisericii, în așa fel încât cititorii să identifice fără greutate în Iisus Hristos, cel înfățișat din nou, pe Iisus Hristos pe care îl mărturisește Biserica de todeauna în învățătura și cultul ei.

Scriind această carte, am rugat tot timpul pe bunul Dumnezeu să-mi ajute să înving cu bine greutățile cele mai însemnate, ca să iasă din strădania mea o carte și vie și nouă, dar și fidelă doctrinei neschimbate a Bisericii. Trebuie să precizez, însă, că scrierea de față nu e o carte de dogmatică propriu-zisă. Pornind de la formulele dogmatice, ea a căutat să rezolve în lumina lor probleme ale vieții omenești, individuale și sociale, care nu formează propriu-zis obiectul unor definiții dogmatice.

E o carte de gândire, de meditație creștină în sens larg. Dogmele sînt foimule concise, cu obiect restrîns și tocmai în conciziunea și caracterul restrîns al cuprinsului lor e dată posibilitatea lor să rămîină o axă neschimbătoare în continua schimbare a vieții, pe care s-o îndrume în linii generale fără să o stingherească în variabilitatea ei. Fără a avea pretenția ca să fi scris o carte deplin satisfăcătoare despre Iisus Hristos, aș fi mulțumit dacă ea ar servi, pe de o parte, la întărirea convingerii despre dumnezeirea Lui și la justificarea vieții trăită în, legătură cu El, pe de alta, ca un punct de plecare pentru întocmirea altor monografii cu acest subiect.

Sibiu, Botezul Domnului, 1943.

INTRODUCERE

I. REVELAȚIUNEA CA ÎMPLINIRE A OMULUI

1. Obiectul transsubiectiv al credinței

Credința e certitudinea despre existența lui Dumnezeu, ca realitate personală supremă ce nu stă în continuitate de substanță cu noi și cu natura și despre cele comunicate nouă de El prin revelație. Credinciosul e sigur că măcar uneori se află față de Dumnezeu în raport asemănător ca față de a doua persoană, deși e nevăzut.

Cea dintâi și cea mai principală trăsătură a credinței este aceea că ea nu e un simplu fenomen lăuntric al sufletului nostru, ci e o raportare la o realitate care nu se confundă cu actul credinței sau cu ceva ce face parte din ființa omului. Credința nu se poate concepe și nu poate exista decît ca parte a întregului dual: credință - obiectul credinței dincolo de ea.

Mai mult chiar decît cunoașterea, credința trăiește din siguranța realității obiectului ei dincolo de ea. Inima credinței e certitudinea. Nici o cunoștință nu poate avea o asemenea certitudine. Iar certitudinea se referă tocmai la realitatea transsubiectivă a obiectului credinței.

Totuși, înîrucît, în general, și cunoașterea trăiește din siguranța realității obiectelor ei, analiza raportului dintre credință și realitate poate să se folosească și de indicațiile oferite de ordinea cunoașterii naturale.

În cunoaștere avem de-a face cu acte „ prin care conștiința afirmă o realitate înîrucît se transcende pe sine ”¹, trece peste sine la ceva de dincolo de ea, se uită pe sine, socotește că privește spre altceva decît spre subiectul propriu. Că pe această mărturie a

1 JOHN CULLBERG, Das Du und die Wirklichkeit, Uppsala, 1933, p. 176.

conștiinței se poate pune un temei, o arată faptul că nu prin orice act conștiința se transcede pe sine și afirmă o realitate transsubiectivă. Subiectul nostru are facultatea de a deosebi între experiențele împreunate cu o realitate transsubiectivă și între vis sau fantezie¹. De aiifel, conștiința este ultima instanță la care ne putem provoca în chestiunea realității obiective. Orice alte mărturii tot de conștiință se prind, tot împreunate cu ea se prezintă. Negarea realității obiective e lipsită tocmai de acest ultim suport al mărturiei conștiinței.

N. Hartmann², voind să dovedească realitatea transsubiectivă a obiectelor cunoașterii, a arătat cât de mult este scaldat actul cunoașterii în acte emoționale, care au și ele un caracter transcendent, lansându-se dincolo de conștiință. El deosebește trei grupe de asemenea acte emoționale transcendente ce însoțesc cunoașterea:

1. Acte esențial receptive, în care subiectul pățește, suportă ceva : actele experienței, trăirii, suferirii, suportării. În aceste acte subiectul nu stăpânește sau observă, ci e sîpîniî, cuprins, atins de ceva (Modus des Betroffenseins).

2. Acte prereceptive, care premerg experienței sau trăirii: așteptarea, presimțirea, starea în care subiectul e gata pentru ceva, temerea, grija, speranța. În aceste acte subiectul se află în modul de anticipare a presiunii (Modus des Vorbeïroffenseins). Este în ele o siguranță „ că ceva vine”.

3. Acte prospectiv-active, prin care omul anticipează spontan viitorul, îl cere, îl provoacă : dorința, voința, acțiunea.

În toate aceste acte experiem o „ asprime a realului” (die Härte des Realen), fie că presează el asupra noastră mai înainte de orice inițiativă proprie, fie că reacționează, rezistă la acțiunea noastră. Presiunea sau rezistența aceasta o simțim mai ales în înfîlnirea cu

1 JOHN CULLBERG, I. c.

2 Das Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin, 1933.

alte persoane, de unde urmează că această conștiință a realității culminează în conștiința despre alte persoane¹.

Presiunea și reacțiunea pe care le simțim în aceste acte de la realitatea transsubiectivă arată că acea realitate nu e simplă aparentă, fenomen produs de conștiința noastră, ci o transcendență adevărată a subiectivității noastre.

Făcînd abstracție de particularitățile concrete și psihologice din analiza lui N. Hartmann, John Cuilberg² găsește că ceea ce distinge structura actului de conștiință prin care se afirmă realitatea obiectelor transsubiective de structura actului prin care nu se afirmă o asemenea realitate, este că, în primul caz, obiectele se impun conștiinței ca entități ce nu pot fi schimbate arbitrar sau socotite ca neexistînd, cum se întîmplă în al doilea caz. Un castel închipuit depinde de mine să mi-l închipui într-un fel sau altul, o casă reală mă silește să o cunosc așa cum este³.

Multe din cele spuse în legătură cu cunoașterea se pot aplica credinței pentru a dovedi, în aceeași măsură, realitatea obiectului ei. Credința este și ea un act prin care conștiința, vizează ceva transsubiectiv, prin care se transcende pe sine. Sîmburele ei este un act de cunoaștere, convingerea despre ceva de dincolo de lumea imanentă. Deosebirea de cunoașterea obișnuită stă numai în obiect,

1 N. HARTMANN arată că în actele prin care voim să facem ceva persoanelor, experiem, afară de realitatea lor, și realitatea valorilor morale ca independente de subiectul nostru. Încă din primul moment al intenției noastre cu privire la alții se întoarce asupra noastră ca o ripostă, meritul sau vina prin care experiem acordul sau dezacordul nostru cu valorile morale (p. 24). Dar aceste valori, dacă nu depind de noi, ci sînt mai presus de noi, nici de toți oamenii la un loc, nu pot exista nici ca entități de sine stătătoare. Ele trebuie să fie întemeiate într-o voință supremă, suverană a întregii realități. În concret, experiența emoțională a valorilor morale, simțirea lor, este și simțire a lui Dumnezeu.

2 Op. c. p. 186.

3 Prin orientarea aceasta spre ontologie, filosof ia se aproprie din nou de creștinism, căci trăsătura fundamentală a creștinismului este credința în realitate, ca produs al lui Dumnezeu.

care e dincolo de tot ceea ce este văzut și în măsura în care se cunoaște și înțelege conținutul obiectului. Dar o importanță defavorabilă credinței n-ar putea avea această deosebire, odată ce faptul de a fi văzut un obiect e mărturisit de conștiință, iar ea ne mărturisește tot atât de cert și despre realitatea obiectului ei de credință. Prin aceasta nu gândim că vizibilitatea unor obiecte este un fapt produs de conștiință, căci în asemenea caz nu i s-ar impune atât de silnic și n-ar fi o caracteristică numai a unora, ci că numai prin ea se poate constata, numai ea e instanța de mărturisire.

În ultimă analiză, se poate zice despre lumea cunoscută: cred că există, iar despre lumea credinței: știu că există.

Dar, mai mult decât actul de cunoaștere propriu-zis, credința e îmbrăcată în acte și stări emoțional-transcendente, cărora, de asemenea, li se potrivesc perfect caracteristicile găsite de N. Hartmann la analiza actelor ce însoțesc cunoașterea.

Credința e experimentată de credincios nu ca un produs personal, ca un rezultat al eforturilor proprii, ci ca o presiune care o exercită asupra conștiinței o prezență sau semnele covârșitoare ale unei prezențe, care e una cu realitatea în care crede. Subiectul se simte cucerit, cuprins, atins. Numai după producerea acestor stări, care cuprind în ele și cunoașterea proprie credinței, sau numai în cadrul lor, are loc și o activitate din partea credinciosului, o voință de-a crede și mai bine.

În sfârșit, însușirea generală pe care o găsește Culiberg în structura actului prin care conștiința se transcende pe sine în cunoaștere, și anume forța cu care se impune obiectul ca real conștiinței, o aflăm întrutotul ca determinând și actul credinței.

Credinciosul nu poate să nu țină pe Dumnezeu de real, nu poate să gândească ceva din ce cunoaște ca revelat de El, altfel de cum e convins că i-a revelat.

N. Hartmann nu stabilește drept criteriu al realității transsubiective vizibilitatea, caracterul fizic, ci „asprimea” cu care ni

se impune, făcându-ne să-o „înduram”, să o „experiem”, să o „trăim”¹.

El chiar spune că „experiența” de care e vorba „nu trebuie identificată cu empiria în înțelesul științific și gnoseologic. Există o experiență de alt chip, mai elementară decât aceea și mai adânc înrădăcinată în viață, mai umană și mai fundamentală în același timp, mai potrivită cu uzul de vorbire decât aceea a cunoașterii empirice”².

Dar dacă este așa, n-avem nici un drept să nu recunoaștem că experiența religioasă, mai intensă și mai statornică decât toate, nu arfi produsă de o realitate transsubiectivă reală, așa după cum însăși este convinsă.

N. Hartmann vorbește de experiența de-a fi apăsât sau purtat de o forță transsubiectivă, căreia nu se poate să nu-i corespundă ceva real³, chiar dacă acel ceva rămîne ascuns cunoașterii⁴. Dar experiența vreunei părți din realitate stă în raport direct cu gradul de participare la ea. Când ești numai spectator nu poți experia anumite realități care se desfășoară alături de tine⁵.

Se poate obiecta față de aplicarea la credință a celor constatate în cunoaștere că obiectele cunoașterii se impun tuturor subiectelor omenești ca reale, pe când obiectul credinței numai unora.

Dar faptul că se impune multora este o dovadă deplină despre realitatea lui. Nici realitățile cognoscibile pe cale naturală, îndeosebi cele ale vieții spirituale nu le cunosc și nu le mărturisesc toți oamenii. Filosofii prea adeseori afirmă experiența unor realități spirituale, care

1 Op. c. p. 16.

2 Le.

3 Op. o. p. 17.

4 „Was es eigentlich « war », was mir geschah oder zustiess, kann mir verborgen bleiben” (p. 18),

5 Le.

nu se impun tuturor conștiințelor, cum se impune lumea obiectelor, E adevărat - deși și acest fapt e negat de mulți filosofi - că toți ar putea ajunge la cunoașterea lor. Dar cine ne spune că n-ar putea ajunge toți oamenii și la cunoașterea realităților de credință ? În orice caz, faptul că majoritatea covârșitoare a conștiințelor sînt sigure de ele nu poate fi explicat, ținînd seama de analogia oferită de domeniul cunoașterii, decît prin incursiunea unor semne sau date ale obiectului de credință în acele conștiințe.

2. Proveniența credinței

O a doua trăsătură principală a credinței este că ea se ivește în om într-un chip minunat. Certitudinea omului despre realitatea divină se naște altfel decît cunoașterea lumii naturale.

Vom continua analiza actului de credință din acest al doilea punct de vedere, căutînd să ne dăm seama despre calea pe care vine la credință un om. Ceea ce vom obține prin această analiză va contribui la evidențierea mai deplină a realității obiectului credinței și a existenței reale a unei Revelațiuni divine.

Dacă vei întreba pe orice om care crede, pe ce cale s-a sălășluit credința în el, îți va răspunde că prin predica sau prin viața altuia, dacă a dobîndit credința la o vîrstă înaintată sau prin părinții lui, dacă vine cu ea din copilărie. Nu există om care să-și fi cîștigat credința din natură, din lumea văzută impersonală. Mai întîi, practic, un asemenea caz este neefectuabil. Orice om, mai înainte de-a ajunge la putința contemplării naturii, trăiește în raport direct cu alți oameni mai în vîrstă, cu părinții, cu cei ce-l cresc. De obicei, în orice societate religioasă, omul primește credința în acea fază a vieții sale în care nu i s-a limpezit încă un raport aparte între el și natură. În caz că, pierzînd mai tîrziu credința, ar cîștiga-o prin contemplarea naturii, aceasta nu ar fi propriu-zis o credință cu totul nouă, ci o retrezire a celei dintîi. Dar nu s-a auzit ca cineva să-și fi reaprins credința prin contemplarea pură a naturii. Orice ins care a pierdut și și-a recîștigat credința a întîlnit unul sau mai mulți oameni care manifestau prin

cuvânt sau faptă certitudinea credinței și acest fapt a produs și în el, deodată sau treptat, o renaștere a credinței. Natura a putut avea un rol auxiliar, de consens la ceea ce auzea de la alții și se renăștea în el. Cu atât mai puțin se naște credința la un om care n-a primit-o în copilărie prin contemplarea naturii. Un păgîn nu ajunge la credință în Hristos dacă nu intră într-o societate creștină sau dacă nu se întâlnește cu un misionar. În general, nimeni nu vine la o credință articulată, sigură, decât printr-un om sau printr-o societate care o mărturisește.

Natura indică pe Dumnezeu, dar graiul ei nu este atât de clar și de sigur. Graiul ei de un caracter general și neprecis se limpezește numai pentru cel care a primit credința de la alt om. Natura indică un temei, un izvor, o cauză dincoala de ea, la care parvenim prin intuiție fulgerătoare sau prin logică strânsă, dar nu descoperă clar însușirile acelui temei. Așa se face că unii concep acest temei în chip panteist, alții înclină a-l considera ca persoană, dar siguranța nu au nici cei dintâi nici cei din urmă. Chiar dacă îl consideră ca persoană, ei au ajuns cel mult la ideea adevărată de Dumnezeu. Dar de aici și până la certitudine, care constituie ființa credinței, e o prăpastie pe care omul nu o poate trece prin inițiativă și silință proprie.

Există, fără îndoială, în om impulsul de a căuta dincolo de lume temeiul ei, de-a transcende cele văzute, fiind mînat și de evidența insuficienței a lor și a sa proprie. Și acest impuls, această necesitate de-a transcende cele imediate, putem să le numim o predispoziție funciară spre credință, ajutată de structura lumii și de structura existențială atât de amar experimentată a propriei ființe, care nu-și poate găsi mulțumirea în marginirile, mizeriile și neputințele sale și nici în ce îi dă lumea. Această înclinație spre credință e o parte din chipul umbrat al lui Dumnezeu rămas în om. Ea este comună tuturor oamenilor și stă la baza întregii strădăni de înălțare a lor prin cugetare, artă și faptă etică, încît am putea spune că e inima apriorică a tot ce face din om o ființă deosebită de animal. Ea nu poate fi smulsă din om decât deodată cu ornenitatea lui, cu coborîrea lui în animalitate, cu încetarea lui de-a mai privi în sus, spre largi orizonturi.

Și mai putem spune că această trebuință de a căuta și de a afla temeiul suprem al lumii este terenul în care își găsește loc potrivit de ancorare puterea de sus pentru a produce în om credința, este organul natural care poate fi transformat prin coborîrea harului dumnezeiesc în ochiul spiritual al credinței cu vederea clară și certă. Afirmția lui Karl Barth că în om nu se află nici un rest din chipul dumnezeiesc de care să se încopcieze darul credinței și că, prin urmare, cel ce crede în om cuvîntului dumnezeiesc este exclusiv Dumnezeu însuși - Duhul Sfînt așezat în om crede Cuvîntului, deci totul este o acțiune intertrinitară - duce la negarea absurdă a Revelației¹.

Dar această predispoziție spre credință nu se desăvîrșește în credință propriu-zis prin natură², oricît ar avea și natura un însemnat rol în reculegerea omului, în stimularea lui spre căutarea și spre cugetarea celor de dincolo de ea și chiar a lui Dumnezeu.

Calea pe care vine credința în om este un alt om. Și vorbim nu numai de credința ca un cuprins, ceea ce-i de la sine înțeles, ci și ca act și ca putere. Cel mai minunat lucru este forța cu care se comunică certitudinea de credință de la omul care o are la cel care îl vede. Cine se află în preajma unui om care își mărturisește încordat sau calm, dar neclintit, credința, greu poate rezista să nu devină și el credincios. Certitudinea din altul naște certitudinea în noi. Provine acest lucru tainic din încrederea pe care o avem în alt om ? Nu, căci uneori cel ce crede este, în alte referințe, un om care deține un Soc mai modest în considerația noastră și-a societății, în comparație cu persoane mult

1 A se vedea între altele referitor la această chestiune : J. FEHR, Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie, Freiburg (Schweiz), Leipzig, 1939, p. 46. FEHR dă și următorul citat din cartea lui BARTH, Christliche Dogmatik im Entwurf I Bänd (Munchen, 1927) : „ Dacă Dumnezeu se revelează, aceasta înseamnă că Dumnezeu însuși pășește în arenă ca cei cunoscuți și cel ce cunoaște, ca cel știut și cel ce știe, ca cel ce vorbește și cel ce aude ” (p. 39).

2 Nu e vorba aici de revelația naturală, care e descoperirea lui Dumnezeu în afară de Hristos nu numai prin natură, ci și prin om, deci și printr-o tradiție ce-a rămas din starea primordială a omului.

mai înzestrate și față de care sînim mult mai legați. Într-un chip indescritibil sîntem copleșiți de siguranța că persoana respectivă nu-și ia din puterile proprii certitudinea credinței, ci se afiă aci în lucrare puterea lui Dumnezeu mai presus de a oricărui om. Șîim prin noi înșine că omul, de la sine, nu poate ieși din îndoială, nu-și poate dărui certitudinea, Dacăîntîlnim pe cineva care o are, avem siguranța că privim umbra mîinii lui Dumnezeu în lucrare. Apostolul Pavel insistă asupra faptului că tocmai pentru că se prezenta ascultătorilor în înfățișarea unui om fără putere, fără prestanță., lucra prin el cu mai multă forță cuvîntului lui Dumnezeu. Astfel, prin omul care crede avem siguranța că vedem dincolo de el pe Dumnezeu și cei ce lucrează din el asupra noastră, făcîndu-ne să credem, este iarăși Dumnezeu. Credința altuia este mediul, este cărarea, prin care transmite Dumnezeu credința în noi. Desigur. minunat este în aceasta nu numai faptul că Dumnezeu lucrează, ci și acela că lucrează tocmai prin om, că ni se adresează dintr-un om. Cuvîntul! cifru, pe care îl întrebuițează filosoful Karl Jaspers pentru a arăta calitatea lucrului concret de-a ne descoperi, cînd sînim în stare, transcendența, se potrivește cîi se poate de bine în special pentru omul a cărui credință e ocazia care face să se aprindă în noi siguranța despre Dumnezeu.

Dar tocmai fiindcă e om ca noi și nu și-a putut da singur această certitudine, pe care o simțim ca un element mai presus de lume, omul, prin mijlocirea căruia se produce credința în noi, nu a putut ajunge Sa ea decît ca și noi, prin certitudinea altuia sau a altora Astfel, fiecare om care crede trimite, pe de-o parte, la alt om, care a crezut înaintea lui, iar pe de alta, ia Dumnezeu, care se înfățișează în chip negrăit dar sigur ca lucrînd în credința aceluia de la care a primit-o și în a sa. Credința nu e un bun explicabil în cadru! individualist. Ea e produsul raportului între om și om și al lucrării lui Dumnezeu, care e activ în acest raport. De lajim și de la Dumnezeu deodată sau de la Dumnezeu prin om se naște ea. Credința fiecăruia indică spre trecut și spre cer.

Dar trimiterea aceasta de la om la om, în trecut, pînă unde se continuă ? Pînă ia acel om care se înfățișa celor'ce-l ascultau și-l vedeau, atrt de deosebit de ei, prin certitudinea credinței sale, încît

aceia erau siguri că lucrarea lui Dumnezeu e activă în ei într-un mod care covârșește lucrarea dumnezeiască din orice om care crede. Credința aceluia are o copleșitoare masivitate, o imperială impetuositate, se înalță transparent ca vîrfuri de sîncă ale unor munți uriași în omul și peste omul care rămîne, privit în sine, o fărmă neînsemnată. Omul acela grăiește cu uimitoare claritate și evidență despre Dumnezeu și voia Lui, E cel(a la el ce nu s-a mai întîlnit la nici un om, așa încît cei ce ajung în raport cu el își dau seama că aici s-a produs o intervenție directă a lui Dumnezeu, umplînd, strîmtoînd sufletul într-o măsură și intensitate cum nu sînt posibile cînd credința se produce prin credința altui om. El însuși mărturisește că a fost trezit nu prin credința altui om, ci prin experiența directă a lui Dumnezeu,

Omul la care întîmăm certitudinea absolută a credinței, fără ca să o fi primit de la alt om, întrucit singur iarăși nu și-a putut-o da, nu a putu-i-o dobîndi decît de la Dumnezeu de-a dreptul. Acesta este proorocul și el este unul din organele prin care coboară Revelațiunea dumnezeiască în societatea omenească.

Dar, înîrucît orice prooroc din cursul istoriei omenești nu aduce, propriu-zis, prima dată credința pe pămînt, ci o înviorează cu o energie neobișnuită și îi accentuează anumite elemente din cuprinsul ei, cel mai însemnat prooroc, este primul om care a crezut. Prin el a coborî! prima dată Revelațiunea în lume. Și, cum omul fără credință nu e om, primul om care a crezut, primul om care a primit Revelațiunea coincide cu primul om în general.

Dar noi nu vom stăruia aci asupra modului cum se introduce Revelațiunea dumnezeiască în lume. Reținem numai faptul că propagarea ei se face prin oameni, în cursul istoriei. Nu însă așa încît oamenii ar fi ei de ei în transmisiunea Revelațiunii, ca în transmisiunea diferitelor bunuri culturale. Ca să poată fi transmitător al Revelațiunii, omul trebuie să fie cucerit de lucrarea lui Dumnezeu care produce în el credința, însă cucerirea aceasta are loc prin intermediul unui om care a crezut înainte și așa mai departe, căci, altfel, omul respectiv nu ar mai fi simplu propagator al Revelațiunii, ci coborîtor al ei din nou pe pămînt. Propagarea Revelațiunii se realizează prin înlănțuirea

generațiilor de oameni, prin istorie, însă nu numai prin ea, ci și prin Dumnezeu.

Comunicarea Revelației se face prin „ trimiterea” omului la om, dar în lucrarea „ trimisului”, a „ apostolului”, însuși Dumnezeu este cu ei. Iisus, trimițând pe ucenici la propovăduire, în preajma înălțării de pe pământ, le promite că va fi cu ei în toate timpurile pînă la sfîrșitul veacului.

Rezultatele obținute în cursul expunerii de pînă aci se vor preciza, dacă vom încerca acum să scoatem în relief capacitatea omului de-a fi propagator al Revelației și valoarea și împlinirea ce i-o dă acest rol. Aceasta ne va ajuta să înțelegem și mai mult motivele înomenirii Fiului lui Dumnezeu.

3. Omul ca propagator al Revelației

Problema aceasta se formulează în următoarele întrebări: Ce este omul ca să fie ales de Dumnezeu ca propagator al Revelației Sale ? Ce-l face pe el apt să îplinească această misiune ? De ce nu primește fiecare om direct Revelația ? Sau de ce nu o primește, în principal, prin alte medii și nu prin om ?

Cu alte cuvinte, cum se face că Dumnezeu ne poate agrăi mai bine din alt om sau că noi simțim mai pătrunzător pe Dumnezeu agrăindu-ne din alt om decît dintr-un obiect ?

Trebuie să vedem, în primul rînd, prin ce se deosebește semenul nostru de lumea obiectelor, fixe sau mișcătoare ? Ce ne reține, ne sesizează, ne izbește la semenul nostru, deosebit de ceea ce ne oferă obiectele ? Nu e cazul de a ne analiza pe noi înșine, pentru a vedea ce găsim în noi deosebit de obiecte, plante și animale și a atribui apoi și celorlalți oameni. E vorba de experiența cu totul specială pe care o facem în înfîlnirea cu alt om, ca provocată de el, experiență pe care nu o putem face cînd ne privim pe noi cu uitarea altuia, dar pe care o putem provoca și noi altuia, însă nouă înșine nu ne-o putem produce. Iar experiența altui om, nu a mea, în ceea ce are ca om, deosebit de tot ce e dat în planul obiectiv, o facem în primul

rîndși în mod accentuat atunci cînd neîntîmpină ca a doua persoană, adresîndu-se direct nouă.

Ne interesează apoi omul în chipul persoanei a doua, în chipul celui ce ne agrăiește direct, pentru că de la el am primit fiecare credința. E drept că ne întărește credința și vederea unui om sau a unei mulțimi în rugăciune fără să fie în comunicare directă cu noi. Dar nimeni n-a ajuns la credință fără să-i fi mărturisit cineva vreodată în grăire directă credința sa și nimeni nu poate simți creșterea credinței proprii dacă, privind la un grup de oameni în rugăciune, nu actualizează, avînd și ajutorul amintirii, o stare personală asemenea aceleia în care se află cînd este în raport direct de eu-tu cu altă persoană. Dacă nu simte pe cel sau pe cei ce se roagă ca pe unii care îi cer și lui direct să se roage - chiar dacă aceia nici nu observă prezența lui - rugăciunea lor nu va avea un efect atît de puternic în înviorarea credinței lui.

Pe om îl descoperim în ceea ce are deosebit de tot ce e dat în ordinea lucrurilor prezente masiv, ca materie, ca viață, ca legi, ca fapte, mai cu seamă în ipostasul de a doua persoană, de tu sau numai întrucît l-am experiat pe unul sau pe altul ca atare.

Prin ce ni se prezintă omul deosebit de orice realitate din lumea înconjurătoare, cînd îl întîlnim ca pe a doua persoană ? Trupul lui îl cunoaștem ca făcînd parte dintre entitățile ce iau loc în ordinea lumii văzute și cînd îl vedem ca a treia persoană. Faptele lui, manifestările lui afective, de asemenea le vedem și la persoanele cu care nu sîntem în raport direct și le putem înșirui în întîmplările lumii.

Experiența cu totul deosebită pe care o facem în fața unui om ca persoana a doua este că nu mai stă ca obiect înaintea noastră, ci ca ceva ce ne pretinde, ne revendică, nu ca entitate fizică, ci spirituală. Tot ce ne înconjoară ni se prezintă ca stînd întins ia dispoziția noastră, e o lume de obiecte în care nu vedem o intenție îndreptată direct asupra voinței noastre, ci stînd sau mișcîndu-se indiferente că existăm, puse parcă anume să fie folosite, să fie înglobate în domeniile eului. Nimic nu se ridică deasupra noastră în chipul în care este eul nrstru ridicat deasupra lor. Sînt, desigur, munți, rîuri, fiare care au o forță superioară nouă, de parcă ne domină.

-ne»e au o forță chiar de agresiune, nu numai de rezistență. Dar nu . edem la nici Dna *intenția* de a fi ridicată deasupra noastră. Ne simțim deasupra tuturor, dacă nu prin putere fizică numai decît, prin ajnștiința de subiect. Acest lucru din urmă îl experiem în contactul *cu* alt om ce ne întîlnește în calitatea de a doua persoană. Am întîlnit aici un subiect. Experiența acestui subiect e alta decît a subiectului *nostru*. Subiectul altuia nu ne mai produce experiența că sîntem stăpîni asupra lui, ci se opune conștiinței noastre că sîntem singurul centru al lucrurilor, simțim de astă dată că sîntem într-un anume chip reduși din starea de stăpînitari, de centru, simțim deasupra noastră, limitîndu-ne, puterea tainică a unui subiect străin¹. Experiența aceasta n-o facem însă ori de cîte ori avem în fața noastră un om la persoana a doua. De multe ori nu îl lăsăm să vorbească, ci numai îi poruncim sau, chiar dacă ne vorbește, ne complăcem în a-l privi de sus, bagatelizîndu-l sau contemplînd puținele ce se cuprind în el pentru satisfacerea pretențiilor, planurilor noastre de extindere a puterii sau a poftei noastre. Atunci nu vedem în acel om nimic esențial care să-l deosebească de lumea obiectelor. Nu-l experiem ca tu, ca persoana a doua. Faptul că stă în fața noastră încă nu e o dovadă că am intrat cu el în raport de eu-tu, căci cîte lucruri și animale nu stau în fața noastră fără să iasă din categoria celor lipsite de subiect. Cînd nu experiem caracterul de subiect al unui om, în raport

1 LOUIS LAVELLE, De l'Acte, p. 407 : „ Mais, ni la resistance de l'objet, ni celle de l'idee, n'epuisent la notion de resistance. Aucune d'elles n'est une resistance , impossible à surmonter... Par contre, ii y a une resitance que je ne surmonterai jamais, c'est celle qui m'oppose une autre liberte, c'est à dire un etre qui n'est pas moi et qui fonde son independance sur une activite dont lui meme dispose ... Il rie sert de rien d'ailleurs de pretendre que cette volonte, je puis agir sur elle, la plier et la flechir de quelque maniere. Nous savons bien que nous n'agissons alors que sur les sentiments et sur le corps, c'est-à-dire sur toute la passivite qui lui est asociee. Mais au moment ou elle donne son adhesion, c'est elle qui la donne, par un acte qui ne peut venir que d'elle, puisque c'est lui qui lafait etre. Et, en ce sens, quand une autre volonte me cede, elle me resiste autant qu'elle me cede, puisque cet acte mame par lequel elle me cede, s'il n'est pas un simulacre, est encore le sien ”.

cu noi, chiar dacă stă în fața noastră, parcă stă cu spatele, nu cu fața, așa cum ne pare că stă toată lumea obiectelor.

Pentru ca să experiem caracterul de subiect al altui om *față de noi*, trebuie să ne înfrînăm fluxul masiv al pornirilor egoiste și să fim atenți la el. Nu prin privire; aceasta n-ajunge. Ea ne pune în situația de a contempla o lume pe care o încadrăm în domeniul eului. Când privim o persoană, dacă o privim .numai, o facem pentru noi, pentru a constata că ne place sau nu ne plăce. Trebuie să fim ațenți prin ascultare la ceea ce ne spune. Cuvântul este arătătorul principal al subiectului semenului nostru. Nu un cuvânt prin care se exprimă un sens logic impersonal, asemănător aceluia prin care profesorul dezvoltă o teorie sau descrie părțile constitutive ale unei insecte. Cuvântul acela poate -fi urmărit în detașarea lui de persoana concretă și atunci sensul lui devine un obiect al gândirii, al subiectului nostru. Numai cuvântul care exprimă voința conlocuitorului ne descoperă direct subiectul lui. Dar noi putem lăsa să răsune și să treacă pe la urechile noastre și acest cuvânt, dacă nu sînterri dispuși să punem frînă egoismului nostru, dacă e covîrșitor în noi gîndului la propriile noastre planuri, poftă și interese. Iar pericolul acesta ne pîndește cu deosebire atunci cînd în cuvîntul altuia nu adulmecăm decît o voință egoistă, o intenție de-a ne stăpîni, de-a ne întrebuița. Atunci se produce în noi reacțiunea egoismului propriu, care ne face impermeabili la experiența subiectului altuia¹.

¹ **MARTIN BUBER**, Ich und Du, Berlin, 1936 : „ Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme“, p.18. Pe ideea aceasta își bazează **EBERHARD GRIEBACH** (Gegenwart, 1928) radicala lui critică a oricărei etici și pedagogii preocupate de vreun sistem sau de vreo ideologie, care, după el, nu poate scoate pe om din închisoarea eului și nu-l poate duce la adevărata întîlnire cu semenul. Despre aceeași problemă se exprimă **F. EBNER**, Das Wort und die geistigen Realitäten, Regensburg, 1921, astfel: „ Im Verhältnis des Ichs zum Du in seiner Verwirklichung hat der Mensch sein wahres geistiges Leben ; nicht aber darin, worin man es am liebsten sieht : dass er in der Poesie und Kunst, Philosophie und mythischen Religionen - und sei noch so genial - vom Geiste träumt. Alle Kultur war bisher nichts anderes und wird niemals etwas

Numai acea voință a altuia, manifestată în cuvânt, ne ajută să experimentăm intens, clar și durabil subiectul lui, pe care o simțim că nu urmărește un scop egoist, o reducere a subiectului nostru la starea de obiect, ci comuniunea, înțelegerea, dragostea noastră. Numai cuvântul altuia, care ne cere și nouă un cuvânt, un răspuns la întrebare, cuvântului ce se mișcă între doi naște subiectul tău și al meu, dar nu cuvântul monolog¹. Numai atunci o persoană omenească ne devine cu adevărat un tu, când face și din noi un adevărat eu², încărcat plenar de caracterul subiectului, al raportului eu-tu.

Eu! adevărat nu trăiește în izolare, în afirmarea pătimașă a egocentricității, dar nici în scoborîrea la obiect sub stăpînirea semnului ca unic subiect³.

Am spus mai înainte că experiența omului în persoana a doua o distingem prin faptul că, spre deosebire de tot ce e în lume, ni se înfățișează ca subiect ce ne limitează. Acum putem adăuga că pe om, în existența cea mai deplină posibilă, în rolul de tu, îl experimentăm ca subiect ce ne lasă sau ne ridică și pe noi la nivelul de subiect. Raportul între mine și tine, stabilit astfel, e un raport de subiecte, mai bine zis o comuniune de subiecte. Descoperind subiectul semenului, am devenit și eu un subiect, nu prin faptul că nu mă atinge, că nu-mi cere, nu-mi pretinde nimic, ci prin faptul că-mi cere iubirea, îmi cere

anderes sein als ein Traum vom Geist, den der Mensch in der Einsamkeit seiner Existenz, abseits von den geistigen Realitäten des Lebens träumt", p. 20.

1 FERDINAND EBNER, Das Wort und die geistigen Realitäten :., Weil das Ich und Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren, gibt es ebenso wenig ein absolut duloses Ich, als ein echtes Du zu denken wäre. Das Wort ist desjenige wodurch nicht nur die Existenz, sondern vor allem das Verhältnis beider konstituiert - « gesetzt » - wird ", p. 19.

2 MARTIN BUBER, Op. c, p. 36 : „ Der Mensch wird am Du zum Ich", „ ich werde am Du; Ich werdend, spreche ich Du ", p. 18.

3 F. EBNER, Wort und Liebe, Regensburg, 1935, p. 124 : „ Das Ich vermag sich niemals in sich selbst zu finden und muss sich daher im Du suchen ". „ Das falsche Ich will das Du als Object der Macht. Das falsche Ich wird sich leicht selbst Object..."

apropierea liberă. Ceea ce experiez e limită și libertate în același timp, e obligativitate în fața altuia, datorie de ascultare și, totuși, bucurie de-a împlini acea voie, impuls liber și fericit de slujire¹.

E putere de la altul și totuși sentiment de putere proprie. La lumina acestui raport înțelegem cum între har și libertate nu e nici un antagonism, ci libertatea crește prin har. Harul nu e predestinație, nu e desființare a persoanei mele, iar libertatea nu este mîndriacu „dreptatea” proprie².

Dar, chiar cînd în cuvîntul altuia se manifestă voința de comuniune și nu o voință egoistă, tot putem rămîne surzi la apelul lui. El Wulgeră o clipă în fața conștiinței noastre, ca pe urmă să nu mai auzim decît sunet de cuvinte. Omul a cîștut pentru noi atunci din calitatea de om, adică de tu, de subiect ce caută comuniunea, ca să rămîină un obiect cu loc precis și modest în rîndul celorlalți³. Subiectul altuia, voința lui de comuniune, ceea ce numim tu, nu se impune așadar în același chip silnic cunoașterii noastre ca lumea obiectelor, ca sunetul cuvîntului, ca sensurile logice⁴. Se cere din partea noastră un efort pentru a face experiența subiectului altuia.

1 LOUIS LAVELLE, De PActe : „ Je n'aime qu'au point meme ou j'obtiens le contact avec cette liberte qui n'est pas la mienne et qui delivre ia mienne au lieu de l'asservir... La liberte demeure une simple possibilrtertant que l'amour n'est pas ne. Mais agir par amour c'est, pour chacun de nous, agir comme de soi-meme, L'amour est dqnc l'actualite de la liberte ”, p. 532 - 533.

2 „ Die Antinomie von Freiheit und Gnade losen wir nicht durch einen logischen Gedanken, sondern durch den Hinweis auf das irrationale Geheimnis, das mit der persönlichen Beziehung eines Ich zu %inem Du gegeben ist”, W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927, p. 384.

3 M. BUBER, Op. c. : „ Das einzelne Du muss, nach Ablauf des Beziehungsvorgang, zu einem Es werden. Das einzelne Es kann, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden ”, p. 42.

4 M. BUBER, Op. c.: „ Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in der Beziehung zu ihm. Erst wenn ich daraus trete, erfahre ich ihn wieder. Erfahrung ist Du - Ferne ”, p. 16. - „ Was erfährt man also vom Du ? ” - „ Eben nichts, Denn man erfährt es nicht”. - „ Was weiss man also vom Du ? ” „ Nur alles. Denn man weiss von ihm nichts Einzeines mehr ”, p. 17.

Harul, deși ne solicită, nu ni se împărtășește fără un efort personal. John Cullberg spune că la subiectul altuia ajungem prin credință¹. Trebuie să credem cuvântului celui cu care vorbim, cuvânt prin care ne grăiește despre voința lui de comuniune cu noi, căci numai așa, numai prin cuvânt putem lua cunoștință de existența acestei voințe. Noi putem adăuga că această credință e împreunată sau pregătită de înfrînarea egocentrismului, de domolirea zgomotului ce-l fac pomirile noastre egoiste care ne împiedică să fim atenți la cuvintele altuia, ca prin ele să auzim subiectul lui.

Odată ce prin acest fel de înfrînare și atențiune sau printr-o asemenea credință ne-am găsit înaintea subiectului altuia, realitatea lui, deși dincolo și de altă categorie decât realitatea obiectelor, ni se impune cu o forță mai mare decât a acestora. Cu o forță însă a cărei sesizare e continuă în funcție de libertatea noastră, de voința de a crede. Pentru conștiința trezită la datoriile ei față de chemarea aproapelui, realitatea acestuia covârșește toată lumea obiectelor. Subiectul altuia îl experiem ca limită, ca putere ce ne obligă, ce ne revendică, câtă vreme lumea obiectelor ni se prezintă, cu toată rezistența oarbă a unora dintre ele, ca un domeniu peste care stăpânirea eului se poate întinde nelimitat. Iar, întrucât gradul de realitate cu care se înfățișează conștiinței noastre lumea obiectelor e în funcție de rezistența lor la arbitrariul nostru, realitatea subiectului tău, deși accesibilă prin credință, se înfățișează conștiinței mele cu o intensitate superioară realității lumii obiectelor.

Să reținem rezultatul acesta, adăugându-l la cele spuse la începutul studiului despre realitatea pe care o revendică în fața conștiinței obiectele credinței, mai mult chiar decât obiectele cunoașterii, pentru care, de asemenea, n-avem alt criteriu că sînt reale decât mărturia conștiinței. E o nouă dovadă că nu sîntem în drept

¹ Op. c. p. 204. Vezi și Louis Lavelle, op. o. p. 408. „ Mais, seule la résistance d'une autre volonté, précisément parce qu'elle met en jeu une activité que je n'exerce pas moi-même, n'est pas l'objet d'une expérience, mais d'une fois ”.

să atribuim obiectelor cunoașterii mai multă realitate, decât obiectelor credinței.

Realitatea altuia, ca subiect, nu se deosebește însă de realitatea obiectelor numai prin faptul că ea nu se impune ca un lucru dat, ci se descoperă numai celui ce o crede, dar putem spune că, într-un anumit mod, ea-și datorează însăși existența credinței semenului. Din acest motiv Cullberg spune că *tu* nu este un lucru dat, ci o misiune, o datorie, ceva de îndeplinit prin credința mea¹. Semenul ca ființă liberă, se realizează abia prin credința și iubirea mea. Iubirea continuă creațiunea lui Dumnezeu sau colaborează la creațiunea Lui².

Înțelegem aceasta dacă avem în vedere că, uneori, când chemarea noastră după comuniune rămâne fără ecou, ne scufundăm în întunericul vieții egoiste. Sau, dacă nu chemăm noi pe cineva la comuniune, nu se trezește în el adevăratul eu; sau, în sfârșit, dacă ne cheamă el fără rezultat, îl condamnăm la moartea singurătății. Trebuie să aibă cineva un mare sprijin interior ca să poată exista ca eu, când nu-i răspund nici eu nici altul chemării la comuniune. În egoism, în patimi, în singurătatea neomunșării însuși eul tinjește, se scoboară într-o existență boină, de umbră chinuită. Precum subiectul altuia și-l „creăm” prin credință, la fel subiectul din noi se naște și se întărește prin credința semenului. „Intimitatea ființei mele poate, de asemenea, fi afirmată prin altul, grație unui act de credință împlinit față de mine, care vizează actul

¹ „Când sînt pus în fața lui tu, a activității lui, nu există decât două posibilități: sau neg pe tu, deci caut să consider activitatea ce mă întîmpină numai ca un proces în cadrul lumii (als einen Weltvorgang), care poate fi utilizat... Sau recunosc pe tu, adică ascult apelul lui și caut să mi-i însușesc, ca să-i servesc în calitate de tu. Oe abia așa poate fi realizat raportul eu-tu; purtătorul lui este voința de-a servi, voința personală de comuniune... „Aceasta înseamnă că voința străină care întîmpină voința mea nu e « dată » în lume (nicht in der Welt« gegeben »). Dar dacă t'u nu e « dat», în orice caz îmi e încredințat ca o misiune " fdas Du wenn nicht gegeben, immerhin aufgegeben), p. 201-202.

² LOUIS LAVELLE, op. c. p. 522-3.

prin care mă afirm eu însuși ca libertate și care, într-un anumit sens, chiar îl depășește, întărind uzul ce-l fac eu de libertate, care nu-mi inspiră totdeauna atîta încredere cîtă am în altul, Sășindu-mi adesea multă îndoială, încît eu sînt susținut de altul în afirmarea nu numai a ceea ce sînt, ci și a ceea ce pot și trebuie să fac "1.

„ Se poate spune că eu simt totdeauna necesitatea de a fi susținut în existență prin judecata altuia și mă scufund în disperare sau nebulie cînd nu mai am asistența lui... A disprețul, a ignora pe cineva înseamnă a voi să-l arunci în neant. Dar numai iubirea altuia, făcîndu-mă obiect al ei, poate atinge în mine nu numai ceea ce arăt sau ceea ce fac, ci ceea ce sînt, intimitatea mea pură și existența mea eternă "2.

Iubirea altuia față de mine este însă inseparabilă de credință, ca bază a ei. Pe de altă parte, iubirea altuia mă întărește numai cînd cred și eu în el. Prin legătura credinței cresc subiectele.' „ Este admirabilă întocmirea aceea care face ca credința ce o am în existența altora să fie concință în mărturie ce mi-o dau ei, mărturie de care am lipsă "3.

Cît de mult trăim prin atențiunea altora și prin atențiunea noastră sa ei, prin tensiunea, prin strigătul după comuniune, chiar dacă nu e realizată deplin, ne-o arată faptul că, oricît de egoistă ne-ar fi viața, oricît de mult absorbită de grija satisfacerii pasiunilor egoiste prin tot ce ne stă la dispoziție - chiar și prin persoanele altora - totuși nervul de viață dătător al străduințelor noastre e preocuparea de opinia altora, e gîndul permanent la alții, la lauda lor, la respectul lor, la ochii lor care credem că ne urmăresc, chiar dacă nu ne urmăresc de fapt. Trăim ca niște actori preocupați continuu de ce vor zice spectatorii, de felul cum ne oglindim în sufletul lor. Dacă un om ar fi sigur că nu-l urmărește nimeni cu atențiunea sa, n-ar putea trăi, i-ar

1 LOUIS LAVELLE, De L'Aote, p. 100.

2 LOUIS LAVELLE, op. c. p. 99.

3 LOUIS LAVELLE, op.c.

lipsi oxigenul. Chiar cînd nu trăim în comuniune, nu putem ieși din tiparul ei desfigurată și chinuitor¹. Numai o animalitate deplină ne-ar ajuta să ieșim desăvîrșit din ea.

Toată societatea omenească ne este o țesătură de relații, de comuniune nedeplină cu unii semenii prin faptul că n-au fost încercate, cu alții, prin faptul că s-au încercat dar au ratat sau n-au putut dura. Numai puține relații de-ale noastre sînt înfăptuiri depline ale comuniunii; sau poate nici una.

Dacă realizarea subiectului adevărat în om se datorează semenului, asupra fiecăruia apasă o grea răspundere pentru altul. Pot eu spune că trebuie să aștept totdeauna chemarea altuia la comuniune, la servire, la dragoste și numai dacă nu răspund sînt vinovat de recăderea acelui subiect în întuneric ? Trebuie să aștept totdeauna un tu ca să devin eu ? Dar acel tu cum s-a putut naște ? Printr-un tu al lui, altul decît mine. Atunci și eu dacă am fost odată trezit prin chemarea unui tu, trebuie, la rîndul meu, să trezesc în altul subiectul care să-mi fie un tu².

Omul răspunde astfel de semenul său. Am văzut însă că stabilirea relației de eu-tu se realizează prin credință. Cel ce mă cheamă la comuniune o face prin credință, fiindcă, deși nu vede, crede că poate trezi în mine un subiect capabil de comuniune. Dacă voi crede și eu în ei, am fost înviat și comuniunea s-a stabilit. Putința ca eu să cred depinde și de silința mea, dar și de tăria credinței aceluia în mine, de dragostea lui din credință. Cu cit mai puternică, mai rezistentă va fi credința lui, cu atît e mai sigur că voi crede și eu și crezînd voi învia ca eu al comuniunii, ca adevărat eu. Semenul meu

¹ **W. SCHMIDT** zice : „ Liebe und Hass sind ja überhaupt die tiefsten Triebfedern der Geschichte. Althaus und Hirsch haben nur eine sekundäre Sphäre berührt wenn sie den « Entsoheidscharakter » zum Wesensausdruck des Geschichtlichen machen ". Zeit und Ewigkeit, Gutersloh, 1927, p. 386.

² **J. CULLBERG**, op. c. : „ Meine Iohheit ist aus der Gemeinschaft mit einem Du geboren, dadurch wird es mir möglich, das Du eines anderen ins Leben zu rufen ", p. 205.

trebuie să creadă tare ca să mă învie pe mine, iar eu, la fel, va trebui să mă siiesc să cred în el ca să pot învia și să devin un credincios adânc dacă vreau să salvez la rîndui meu pe alții.

Dar credința aceasta cu ajutorul căreia mă trezește altul nu și-o poate lua acela de la sine. Ca să creadă în mine și să se așeze în ipostasul de îndatorat față de mine, căci numai așa mă poate trezi, trebuie să creadă că i-am fost dat de cineva care-mi este superior ca o datorie, ca o misiune de a mă trezi servindu-mi și de a-mi servi în continuare. Unde este o îndatorire este și un îndatoritor și acestea două se deosebesc între ele¹. Cel care mă indică pe mine drept o datorie pentru semenul meu nu poate fi simțit decît ca stăpînul suprem al amîndorura. Acela e Dumnezeu. Credința cu care mă trezește altul este credință în mine, fiindcă e, Sa temelie, credință în Dumnezeu, iar credința în subiectul celui ce mă trezește, care se naște în mine din credința lui, are și ea la temelie credința în Dumnezeu. Nașterea spirituală a unui om din altul, prin stabilirea comuniunii între ei își datorează realizarea transmisiunii de credință, care e nu numai o operă a oamenilor, ci în primul rînd a lui Dumnezeu, iar menținerea eului în om și a comuniunii cu altul este în funcție de credință și aceasta de Dumnezeu. Propagarea Revelațiunii din om în om este dec: una cu nașterea eurilor omenești, cu stabilirea continuă de noi relații de comuniune.

Astfel, transmisiunea credinței e potrivit și necesar să se facă pe calea aceasta de la om la om, ca deodată cu actul transmisiunii credinței sau prin el să se nască și subiectul deplin, subiectul comuniunii în fiecare ins.

De altfel, ființa umană se arată ca cea mai potrivită pentru producerea credinței în semenii săi, întrucît rezistența absolută ce o întîlnim la om, ca subiect, ne face prin ea însăși să ne dăm seama că nu ne putem identifica pe noi cu realitatea absolută, ci ne mîină gîndul spre un principiu comun, superior și nouă și lui². Printr-o structură

1 J. CULLBERG, I. c.

2 LOUIS LAVELLE, op. c. p. 407-8. „ Or votre volonte est pour moi beaucoup plus

esențială, care nu poate fi redată decît din multe laturi, fiecare conștiință umană dintr-o societate spirituală este pentru toate celelalte intermediara cea mai adecvată a legăturii cu Dumnezeu¹. Pe lîngă aceasta, Dumnezeu, revelîndu-ni-Se totdeauna printr-un subiect, care în această calitate are puterea să ne revendice, ne face să experiem mai adecvat caracterul Său de subiect suprem, care ne revendică cu o putere absolută,

Orînduind Dumnezeu astfel procesul de propagare a Revelațiunii, a voit să-l facă pe om să-și dea seama cî! este de îndatorat semenului de care depinde credința sa și de obligat, la rîndul său, față de alți semeni, a căror mîntuire depinde în anumită măsură de el. Prin același act de săiășuire a credinței în mine, Dumnezeu a voit să mă lege și de Sine și de semeni, căci păcatul este izolare și într-o privință și în alta. Dacă fiecare ar obține Revelațiunea pe o cale ocolitoare a semenului, n-ar lega în conștiința sa cel mai important act al existenței sale și condiția permanentă a spiritualității saie de altul și, astfel, tendința de mîndrie din om, neprimind o atît de vădită dezavuare, și-ar găsi și mai multe temeieri de afirmare.

În general, adevărata naștere spirituală a omului se realizează prin stabilirea comuniunii, dar aceasta nu se poate stabili decît prin credința pe care, aducînd-o unul, o face să se aprindă și în celălalt².

qu'une chose... Elie est ce qui précisément m'oblige a ne point m'identifier moi-meme avec l'activité absolue... et a remonter jusqu'à un principe commun auquel nous participons tous les deux ".

1 Idem, op. c. p. 402:.....lesdifferentesconsciencesspuissententrerencommunione dans une societe spirituelle ou chacune d'elles est pour toutes les autres mediatrice entre l'acte pur et son etre propre ".

2 Adevărata credință se prelungește în iubire. De aceea se atribuie și iubirii crearea stării de comuniune. F. Ebner spune : „ Der Glaube setzt das Ich im Menschen in ein Verhältnis zum Du, die Liebe macht dieses Verhältnis wirksam ", Wort und Liebe, p, 174. „ Durch das Wort... ist das Verhältnis des Ichs zum Du " (Das Wort und die geistigen Realitäten, p. 21). Dar „ Zum Wort gehört der Glaube aus Wort. Ihn braucht nicht nur der Horende, sondern auch der Sprechende " (Wort und Liebe, p. 178).

Dar credința deplină în valoarea semenului, în datoria mea de a-l trezi, de a-l mîntui, eu nu pot avea decît dacă cred în Dumnezeu. Numai dacă Dumnezeu îmi este un Tu, supremul Tu, pot trezi sau pot recunoaște în orice semen al meu un tu¹.

Dacă credința nu s-ar naște în om prin alt om, ar lipsi dintre oameni cea mai profundă și mai intimă legătură.

Aceasta e tot una cu a spune că, prin credință și numai prin credință, se poate produce adevărata coeziune și frățietate între oameni. Numai prin ea oamenii se nasc, prin ajutorul reciproc, în spirit, depășind viața cea după trup. Iar nașterea în spirit înseamnă înălțarea la rangul de personalitate⁸. Numai în rolul de transmitător al credinței, sentimentul de răspundere al omului urcă la suprema intensitate, știind că de el depinde nu numai viața de aici, ci și cea veșnică a semenului său. Dar sentimentul de răspundere este condiția esențială a personalității și, în același timp, elementul principal care ține pe om de om.

4. Istoria ca mediu de propagare a Revelațiunii

Dacă transmit Revelațiunea în raportul de eu-tu cu semenul meu și, în servirea lui, o fac prin răspunsul la necazurile și trebuințele

1 F. EBNER. *Wort und Liebe*, p. 163 : „ Die Duhäftigkeit des im Bewusstsein des Menschen von sich und seiner Existenz lebendig gewordenen Wissens um Gott verbindet den Menschen nicht nur mit Gott, sondern auch mit den Menschen ". Omul, cîștigînd în relația sa cu Dumnezeu convingerea că are în sine o valoare veșnică, vede aceeași valoare și în semenul său. T. Steinbuchel (*Der Umbruch des Denkens*, Regensburg, 1936, p. 122) comentînd maxima amintită și încă una de la p. 146 a lui F. Ebner, zice . „ Sie lässt ihn im Du des anderen ein « Ewiges » sehen. Eben weil das Ich im Gottes ewigen Du seine « geistige Grundlage » hat, darum auch das Du des anderen, der Mensch ist wie das Ich ".

2 **THEODEH STEINBUCHEL**, *Der Umbruch des Denkens*, p. 97 : „ In der lebendig vollzogenen Beziehung zu seinem Du ist der Mensch erst Personalität und also das, was er wirklich ist ".

lui concrete, nu prin altă îndeletnicire deșartă de frământării din fiecare moment ale semenului. Aceasta înseamnă că trebuie să particip ca factor la istorie, sesizându-mă cu seriozitate de problemele ei. Căci, dacă nu ajut cu fapta semenului, nu arăt tărie de credință și nu pot face pe altul să creadă. Aceasta arată că nu pot să mă rup în conștiință de cuprinsul concret al clipei și al locului. Sînt obligat să servesc prin toată ființa mea necesităților puse de semenul meu aci și acum. Nu pot respinge servirea omului acesta în cîmpa aceasta, mulțumindu-mă cu iubirea teoretică a oamenilor, cu filosofia asupra îndatoririlor mele față de ei¹.

Am accentuat că nu în exploatarea mea de către semen stă raportul de adevărată comuniune, de adevărată validitate a subiectelor ca eu-tu. Dar, iarăși, nici într-o respingere a cererilor sale concrete de ajutor. Nu pot pretinde ca semenul meu să-mi ceară numai o înțelegere platonică, o comuniune din care să lipsească și din o parte și din alta împărțășirea greutăților concrete și cererea de ajutor. Omul nu se află undeva dincolo de toate acestea, ci în ele. Trezesc în om pe întregitorul ființei mele, dacă nu mă feresc să-i spăl rana trupului cînd e bolnav, să-l ajut să cîștige o bucată de pîine cînd e în lipsă, să-i vizitez și să mă preumblu cu eS cînd e hulit de toți. Sigur, nu acestea sînt acea intimitate a omului pe care vreau să o creez și nici aceste ajutoare luate în sine nu sînt cele care trezesc subiectul lui de comuniune, ci credința și iubirea pusă în eie. Dar iubirea e necesar să se arate în manifestări concrete, în răspunsurile ia ceea ce are trebuința omul.

Omul, însă, nu ni se prezintă ca ins desfăcut de orice legături cu alții. El face parte dintr-o societate și greutățile, bucuriile,

1 TH. STEINBUCHER, Das Umbruch des Denkens: „ Dem wirklichen Du begegnet das wirkliche Ich nur in der wirklichen geschichtlichen Situation und diese ist eine solche immer in geschichtlicher Gemeinschaft des Berufes und Standes des Volkes und Staates, In alle diese Gemeinschaftsbezüge ist der konkrete Mensch verflochten und der Ausdruck des Du an das Ich ist immer ein solcher des Du **in der Not**, in deren **hier** steht, an das Ich, das hier vor dem Du Ich wird ", (p. 173).

problemele lui sînt provocate și susținute de această societate, care-și are și ea în fiecare clipă conținutul de preocupări concrete, înțelegerea omului, ajutorarea lui trebuie să vizeze, indirect măcar, întreaga societate, cu rînduierile ei din acel timp. Mă văd astfel în situația să pledez pentru stabilirea anumitor condiții de organizare a colectivității dintr-un timp dat. Iată cum calitatea de propagator al Revelațiunii te obligă să fii un factor de istorie. Proorocii s-au adresat nu numai persoanelor individuale, ci societății întregi, cerîndu-i să părăsească anumite moravuri și forme care sufocau sufletul adevărat al omului, putîndu-l de a se ridica* în lumină prin credință și comuniune.

S-a remarcat că Iisus Hristos n-a jucat un rol public dintr-un post de conducător al societății. Asemenea rol, scoțîndu-te din comuniunea directă cu semenii și sîndu-te să pui între tine și ei legea generalizatoare și indiferentă la stările și necesitățile deosebite și intime ale fiecăruia, nu e propriu pentru scoaterea la lumină a subiectului altuia în raportul eu-tu, pentru nașterea spirituală a oamenilor. Cu toate acestea, Iisus Hristos s-a adresat nu numai cîte unei persoane, ci și mulțimii, ba și celor care nu erau de față și nu numai în cuvinte ale raportului mărginit la eu-tu, ci și în formulări pretensive de ordin general, stăruind pentru o schimbare a moravurilor și a raporturilor sociale. Dar ridicarea la un limbaj general și la o preocupare ce se lărgește peste toată societatea, nu este nici la prooroci, nici în Iisus Hristos și nu trebuie să fie la nici un om care vrea să fie o verigă în propagarea Revelațiunii, o ridicare în sfera abstractului, unde fața concretă a omului se estompează pentru a deveni un număr în mulțimea căreia i se aplică legea aspră și indiferentă. Nu cu legile în sine, desfăcute de raporturile vie și intime între oameni se ocupă omul propagator al credinței, ci el are în vedere continuu aceste raporturi. Vorbirea lui generală nu e decît o lărgire a vorbirii către semenul lui concret, neurmărind altceva decît să vadă peste tot stabilit un asemenea raport între oameni. Raporturile intime, născătoare de suflete, interesează pe omul în funcția de propagator al credinței, nu expresia juridică a acestor raporturi, care rămîne uneori formă goală.

În teologia protestantă mai nouă întâlnim judecăți variate asupra istoriei, însă toate au un caracter unilateral.

Fr. Gogarten¹ susține că numai în raportul eu-tu stă realitatea vie a istoriei și a creației în același timp. Răspunzând la apeii semenului, expersat în persoana a doua, continuăm istoria și, totodată, creația. Istoria, în miezul ei viu, este o continuare nealterată a creației. În pretenția altuia, în limitarea prin el, în prezența lui, experiez că lumea nu e produs propriu, ci creație a lui Dumnezeu, dar în această întinire și în lucrarea sub porunca ei stă și istoria. Când mă ridic din raportul eu-tu și lucrez sub imboldul unui principiu produs de mintea mea, nu mai sînt în istorie și nici în realitatea nealterată a creației, ci sînt într-o lume iluzorie, construită de mine. Revelația se propagă așadar numai prin raportul intim dintre mine și tine, căci acesta reprezintă istoria și creația neatinsă de păcat, așa cum a ieșit din mîna lui Dumnezeu. E. Grisebach² susține aceeași idee pe plan filosofic. După el, realitatea nu o avem decît în întinirea dintre mine și tine, numită de Grisebach *prezent*. Toate construcțiile gîndirii, studiului, faptei, în situația de neîntinire, sînt lumi individualiste, de vis; ele scot pe om din prezent și din nevoile lui, încuindu-l într-o meditație asupra a ceea ce a fost, asupra trecutului.

Emil Brunner³ crede că în cuprinsul vieții omenești există anumite raporturi și rînduiri care, fiind absolut necesare acestei vieți nu sînt produse ale păcatului, ci sînt esențial de creație, sînt „orînduiri creaționale” (Schöpfungsordnungen). Ca toți reformații, înclină și Brunner spre o judecată pesimistă asupra vieții omenești în istorie, dar crede totuși că sistemul istoric de orînduiri în cadrul căruia se săvîrșește făptuirea omenească, are anumite părți neutre sub raportul moral. Caracterul acesta îl au, de pildă, raporturile :

1 Ich glaube an den dreieinigen Gott, Jena, 1926.

2 Gegenwart, 1928.

3 Das Gebot und die Ordnungen, 1932.

tînăr-bătrîn, copil-părinte, conducător-condus și anumite legi fundamentale ale vieții economice. Statul este și el o omduire creațională, dar e afectat în oarecare măsură de păcat. Ceea ce este comun tuturor „orînduirilor creaționale” este că prin ele se exprimă legătura cu semenul, obligația față de el. În adîncurile viețuirii noastre istorice există anumite „orînduiri creaționale” curate, dar, mai la suprafață, acțiunea păcatului ridică construcții mai puțin pure, cum e Statul, de pildă.

Brunner se apropie de Gogarten și Grisebach prin faptul că direcția viețuirii nepăcătoase și realitatea ordinii creaționale și a istoriei adevărate o vede în comuniunea dintre om și om, în spirit de iubire și de servire reciprocă. Dar se deosebește de aceia, întrucît el crede că în raporturile de comuniune eu-și tu nu ne întîlnim ca realități dezbrăcate de orice calificativ, de orice determinație socială, ca eu și ca tu în sine. Un tată rămîne în raportul său cu copilul purerea determinat prin conștiința de tată și, la rîndul său, fiul nu poate ieși în întîlnirea sa cu tatăl, oricît de intimă ar fi ea, din calificativul de fiu. Spre deosebire de judecata pesimistă a lui Gogarten și Grisebach, Brunner susține că, fiind determinate prin creațiune, aceste calificative și aceste raporturi sociale nu sînt păcătoase în sine, deși aproape niciodată omul nu le actualizează în chip nepăcătos, căci nici unul nu realizează în forma pură pe tată sau pe fiu. În orice caz, nu numai în regiunea unor eventuale întîlniri între mine și tine, ca realități ce stau dincolo de orice calificativ social, absentează păcatul, ci și în regiunea întîlnirilor dintre mine și tine ca realități calificate și structurale prin creațiune.

O opinie cu totul opusă atft lui Gogarten cît și lui Brunner, reprezintă H. Thielicke. Acesta exprimă în chipul cel mai riguros concepția reformată, reînviată de Karl Barth, potrivit căreia nu se mai poate distinge în istorie nimic bun, nici un rest din ordinea creațiunii, din structura lumii cum a ieșit din mîna lui Dumnezeu. Toată istoria este purtată de voința de afirmare egoistă (Selbstseinwoilen). Nici un tu nu-mi poate cere în cadrul ei ceva ce contrazice voința mea de afirmare, precum nu poate cere ceva dezinteresat, netulburat de voința lui egoistă. Eu și tu nu ne putem întîlni nemijlocit, ci numai prin

mediul istoriei organizată în „orînduirile creaționale”, care nu pretind și nu permit o necondiționată uitare de sine a eului în fața semenului, ci numai o considerație condiționată, avînd doar un rol de frîne și de reguloare ale voinței egoiste de afirmare ce altfel ar duce la haos¹. Dar Thielicke cunoaște, spre deosebire de această istorie căzută pe toată linia, pe care el o numește orizontală, și o istorie verticală. Aceasta constă în auzirea de către om a pretențiunilor lui Dumnezeu de iubire necondiționată a semenului, de uitare desăvîrșită de sine. Dar aceste porunci necondiționate omului nu se poate împlini. Ele nu au alt efect decît că îi descoperă omului mizeria condiției sale istorice, identitatea sa cu păcătoșenia iremediabilă a întregii structuri istorice și-l face să aștepte mîntuirea exclusiv de la mila lui Dumnezeu într-un alt tărîm de existență², întrucît pretenția divină ne cere intrarea în legătură necondiționată cu semenul, cu depășirea structurii istorice întemeiate pe voința proprie de afirmare, iar acest lucru nu-l putem împlini, semenul ne rămîne ca „semen” continuu o realitate inaccesibilă. Pe el nu-l putem întîlni de fapt,

1 HELMUT THIELICKE, *Geschichte und Existenz*, 1935, p. 124-125. „Wie kann man also davon sprechen dass es in der realen, d.h. unmittelbaren Begegnung mit dem Du und seinem unbedingten Anspruch die Erkenntnis der « Schöpfungsordnungen » möglich sei, wo jene Begegnung selber schon getrieben und in ihrer Unmittelbarkeit gehemmt ist durch die « Schöpfungsordnungen », in deren Rahmen jene Begegnung sich doch bereits vollzog ? “. „Die « Schöpfungsordnungen » immer Strukturelemente unserer gefallenen Geschichtswirklichkeit sind”.

2 „Das Du des Anderen - wie es mir, im profanen Sein gezeit ist - also immer nur das Du, das im Rahmen der Eigengesetzlichkeit erscheint und durch sie bedingt ist... Ich bin ihm nur so weit verpflichtet, als es die Gesetzmässigkeit des geschichtlichen Lebens zulässt. Das bedingte Mass aber, in dem ich ihm verpflichtet bin, ist nun zugleich das Mass dafür, inwieweit es für mich «Du» ist”. p. 136-7. „Sein unbedingter Anspruch, den er im Namen der offenbaren Gottheit, des Schöpfers, stellt, fordert von mir das Heraustreten aus meiner Geschichtlichkeit zur unbedingten Liebe und Hingabe. Gleichzeitig aber zwingt er mich - um der Unerfüllbarkeit dieser Forderung willen - mich mit der Geschichte zu” Mantiizleren,- die zu mir jene unbedingte Hingabe verwehrt und mich immer bei sich, d. h. bei meiner Geschichtlichkeit, festhält”. p. 139.

rămîns numai să credem în existența lui ca „ tu ”. „ O vedere a aproapelui nu e posibilă în spațiul istoriei. Continuu rămîne acel spațiu între noi și în fața credinței, ca zid nevăzut care ne oprește vederea aproapelui în ceea ce este el propriu... și în această privință, deci, ne mișcăm în credință și nu în vedere, în istorie și nu în nemijlocirea aproapelui. « Aproapele » este, strict luat, un concept și un scop eshatologic, așa cum și pretențiunea necondiționată poartă un caracter eshatologic din pricina necondiționalității ei" (p. 140). Istoria este în întregime păcătoasă și, precum nu e posibilă nici o ieșire din ea, așa nu e posibilă nici o ridicare spre făptuirea curată de păcat. Prin credință știm de un alt plan de realități, dar credința, în loc să ne ajute să ne apropiem de el, ne arată că sîntem ținuiți de zidul neputințelor morale, contopiți în structura istoriei, adică a păcatului.

*

În ce privește pe Gogarten și Brunner, nu ne mai rămîne nici o îndoială că ei socotesc istoria ca un cadru în care se poate propaga Revelațiunea. Dar nici teza lui Thielicke, oricît de pesimistă ni s-ar părea, nu răpește istoriei acest caracter. E drept că el înregistrează semnalizările divine ce coboară în suflete sub titlul de istorie verticală, dar aceste certitudini luminoase se aprind în oamenii ce trăiesc în cadru! istoriei și- i întovărășesc în viața lor istorică, chiar dacă nu au nici o eficacitate asupra făptuirii lor în istorie. Chiar dacă nu se resimte de coborîrea permanentă sau de perpetuarea Revelațiunii în ea, istoria este totuși mediul necesar în care, în actualele condiții, se face cunoscută Revelațiunea oamenilor. Nu orice om care participă la istoria orizontală se împărtășește de Revelațiune, dar, în afară de această participare, nu e cu puțința să ajungă cineva la Revelațiune.

Dar opinia lui Thielicke, după care toate raporturile din istorie sînt, sub aspectul religios-moral, egale și în toate se manifestă, organizată și înfrînată, pornirea egoistă, nu se poate susține din punctul de vedere creștin. Ar fi de ajuns să ne provocăm la Iisus Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu trăind viața istorică. Dacă istoricitatea înseamnă păcătoșenie, Fiul lui Dumnezeu ar fi avut și El o existență pămîntească păcătoasă.

Șubrezenia tezei poate fi însă descoperită și prin ilustrări mai concrete. În cadrul diferitelor orînduiri care regulează viața omenească, cum sînt familia, statul, școala, raporturile economice, chiar în marginile fixate de legi și de opinia publică, există o mare elasticitate în modul cum își îndeplinesc și își pot îndeplini oamenii îndatoririle lor. Dacă singurul factor ce se mișcă în cadrul permis de ele ar fi voința de afirmare egoistă, n-am Mini marea varietate de ordin moral în felul de făptuire al oamenilor în sînu! acestor orînduiri și sisteme. Iar varietatea aceasta rezultă din scrupulozitatea mai mult sau mai puțin accentuată cu care membrii acestor orînduiri înțeleg, sub presiunea credinței în Dumnezeu de cele mai multe ori, să se comporte în cadrul lor, o scrupulozitate care nu e liniștită de multe ori cu minimul pe care îl cere legea. De unde această scrupulozitate, dacă singurul lucru de care e preocupat în chip structural omul istoric este voința egoistă de afirmare ? Comercianții știu că sînt îndreptățiți prin înșelăciune să concureze pe alții și concurența lor poate să-i distrugă pe aceia. Dar printre ei se găsesc unii care se abțin de-a face uz de toată concurența ce le-o permite legea. Dincolo de interesele lor și dincolo de lege, ei văd sufletul altuia, caută sufletul altuia, caută comuniunea. Un judecător sau un funcționar al statului pot să privească impasibili cum un cetățean e lovit de legea pe care ei o aplică. Dar pot să-i arate și înțelegere, pot să lăcrămeze cu el, pot să fulgere în acest cadru oficial lumina eului care caută și trezește în altul sufletul cu care intră în comuniune. Astfel se poate pune, ca o concluzie, întrebarea : de ce unii oameni se silesc și reușesc să-și îndeplinească corect aceste îndatoriri și chiar depășesc corectitudinea, dacă corectitudinea este egală cu incorectitudinea în istorie și dacă legea care regulează egoismul - singurul factor al istoriei - poate fi înșelată uneori ? Cum se explică puțința de variere a făptuirii sub presiunea conștiinței ?

De unde tendința omului de a depăși minimul cerut de legile orînduirilor sociale și de-a căuta sufletul semenului ? Nu se poate spune că această căutare și întîlnire stau pe același plan, sub aspectul moral, cu îndeplinirea legală a îndatoririlor față de el. Evidențele sînt prea puternice. Silința omului în această direcție ar

părea absurdă. Dar nu se poate spune nici că prin asemenea înălțări peste ceea ce impune legea într-o orînduire socială s-ar desființa acea orînduire și deci ar fi periculoase. Nu toți oamenii se pot înălța și nici permanent. Și dacă s-ar putea înălța toți peste minimul cerut de aceste orînduiri, n-ar mai fi necesare pentru viața istorică.

Istoria nu e o entitate uniformă sub aspectul moral, ca să fie în toate sectoarele și manifestările ei la fel de păcătoasă. Orînduirile permanente și fundamentale ale ei sînt un cadru minim pentru menținerea oamenilor în raporturi și condiționări reciproce și, prin urmare, ele sînt superioare haosului. Dar ele nu sînt numai frîne ale egoismului, forme de raporturi tranzacționisfe ale egoismelor, ci pot fi și sînt, în majoritatea cazurilor, mai mult sau mai puțin și scări pe care se înalță omul din egoism spre căutarea sufletului aproapei. Există în adîncurile omului, adormit, un dor după sufletul aproapei, după comuniunea cu el. Dar acest dor nu poate fi trezit și nu se poate satisface decît trecînd omul prin formele raporturilor fundamentale fixate în „ orînduirile creaționale ”. Nu poate ajunge omul în raportul de comuniune desăvîrșită cu aproapele decît parcurgînd cadrele „ orînduirilor creaționale”, spre a se ridica pe treptele cele mai înalte sau chiar a ieși din ele. Acestea nu sînt numai pentru a ne ține pe loc, pentru a ne reține de la haosul pornirilor egoiste, ci și pentru a ne educa și îndruma spre ținta adevăratei comuniuni. Prin faptul că e tată cineva, nu e reținut numai de la egoism față de semenii care îi sînt fii, ci e educat pentru a deveni real cel mai iubitor suflet față de ei. Cine nu ajunge însă pînă acolo, rămîne susținut de aceste orînduiri ca să nu se prăbușească în haos. Și nu e om care să poată trăi permanent în comuniunea pură cu fiecare semen.

Sînt aceste orînduiri păcătoase sau sînt ele produse din grija lui Dumnezeu după căderea omului în păcat, pentru reținerea lui de la haos ? Dacă ele sînt păcătoase și produse de căderea în păcat, istoria, care se constituie din ele, este și ea opusă creațiunii și, deci, structural păcătoasă.

Dacă comuniunea pură între mine și tine este desăvîrșirea, din faptul că Adam și Eva n-au stat într-o comuniune dezbrăcată de orice calificativ social, deducem că nu erau puși la capătul desăvîrșirii, ci în

drum spre ea. Adam era bărbat, iar Eva femeie și raportul între ei era unu! de soț și soție. Dar ei nu erau nici păcătoși. Erau buni, dar nu consolidați în bine. Orînduirea aceasta e deci cu adevărat creațională și în ea sînt date implicit și celelalte orînduiri permanente ale vieții omenești prelungite în istorie. Ele nu sînt ocazionate de păcat și nu avem, deci, nici un motiv de-a separa radical între ordinea creațiunii și ordinea istoriei.

Ele n-au fost date la început ca stavile ale păcatului, ci ca ajutoare spre desăvîrșire. Numai pe urmă au primit și această funcție.

Sigurcă în istorie se împlinesc unele locuri și timpuri ca aceste orînduiri să nu mai fie socotite ca urcușuri spre întîlnirea între eu-tu, spre înălțarea omului la uitarea de sine, la servirea dezinteresată a aproapelui; se poate ca unii oameni și unele grupări sociale să-și rezume toată istoria la împlinirea mai mult sau mai puțin corectă a îndatoririlor legale ale acestor orînduiri, nemaivăzînd dincolo de ele nimic ca țînînd de ființa istoriei și de rostul lor.

Dar istoria, îndeobște, nu poate dura mărginită numai la activarea acestor orînduiri luate în sine sau ca simple frîne ale patimilor egoiste. Istoria ca întreg are lipsă neapărată de străduința spre căutarea aproapelui prin credința în Dumnezeu, spre comuniunea dezinteresată. Aceasta e sarea istoriei, fără de care se strică, se prăbușește în haos. Fără raportul de comuniune între oameni, activat prin propagarea credinței de la unul la altul, chiar orînduirile de temelie ale istoriei devin imposibile. Pentru aceste înălțări în sfera comuniunii între oameni se agită istoria. Sistemul de orînduiri ale istoriei, ca și toată viața ei, este ca o vîină de munte în care se prelungește filonul de aur al stabilirilor de comuniune între om și om prin propagarea credinței. El este fluviul care poartă continuu lanțul de corăbii încărcate cu povara de aur a Revelațiunii divine.

Rostul istoriei este să fie mediul în care se propagă Revelațiunea. Nu istoria însăși produce Revelațiunea și nici nu o propagă ea prin sine. Dar ea formează substratul în care se coboară și prin care se prelungește focul de sus.

Raporturile între oameni în cadrul orînduirilor istorice nu fac să se propage prin ele însele credința de la om la om. Dar cînd în miezul acestor raporturi nu e și o comunicare de credință, ele decad și istoria devine haos. Un tată, al cărui raport cu fiul nu e străbătut și de arcu credinței, nu mai poate fi tată la înălțime; un comerciant care, chiar în exercițiul funcțiunii iui comerciale, nu se lasă stăpînit și de conștiința unei responsabilități pentru sufletul lui și al semenilor, devine un factor dizolvant al societății.

Momentele de transmisiune a credinței coincid cu momentele de culminantă înfîlnire între mine și tine, în ceea ce au aceste subiecte mai intim, mai propriu. De aceea, pentru a te ridica spre primirea credinței, trebuie să te ridici spre comuniune, spre descoperirea euiui și a sufletului aproapelui. Dar credința nu o poți produce singur, oricît de mult te-ai sili să ajungi la comuniunea desăvîrșită, precum nici comuniunea deplină nu o poți produce singur. Este aci și Dumnezeu în lucrare. În orice caz, însă, culmea credinței este una cu cea a comuniunii. Iar la ea nu ajungi decît în cadrul raporturilor din orînduirile sociale, fie că te silești și tu însuți să depășești minimul lega! al acestor raporturi și să cauți sufletul semenului, fie că te smulge de la început credința semenului cu care te afli în astfel de raport. Puterea de transmisiune a credinței este condiționată, cel puțin pentru cel de la care se face transmisiunea, de înălțarea morală peste minimul cerut de legea calității lui sociale. Un tată nu va putea transmite credința sa fiului dacă nu a ajuns în ochii fiului un tată bun. Un comerciant nu o va putea transmite clienților dacă nu a ajuns un comerciant cinstit. Nu bunătatea tatălui și nici cinstea comerciantului fac să se "ivească credința în sufletul fiului sau al clientului, ci certitudinea lor. Dar certitudinea nu e simțită ca o realitate unde nu e împreunată cu o mare înălțime morală în cadrul raporturilor susținute de orînduirile creaționale. Iată, deci, cum aceste orînduiri sînt nu numai un cadru, ci și un auxiliar al transmisiunii credinței. Departe de-a fi o opoziție între aceste raporturi, care califică într-un fel sau altul subiectele și între raportul de comuniune, cînd acestea se întîlnesc în intimitatea lor pură și își transmit credința, primele colaborează la producerea celui din urmă.

În felul acesta istoria ne apare așezată într-o lumină pozitivă, fără a o idolatriza ca pe o realitate suficientă sieși. Ea are misiunea unui sîn în care coboară și prin care se transmite Reveiațiunea. Nu este o incompatibilitate între ea și Revelațiune, dar nici o identitate. Istoria r.r mîntuie, dar ne putem mîntui în cadrul ei. Cine se silește în cadrul ei să-și împlinească conștiincios îndatoririle legale, fiind un tată bun, un comerciant cinstit, un funcționar vrednic, fără să se mîniuască prin însuși acest fapt, nu săvîrșește răul, dimpotrivă, e un bun instrument de propo^ăduire a iui Dumnezeu.

În istorie putem împlini legea, chiar legea superioară a iubirii, a căutării sufletului aproapelui, fără ca însăși aceasta să ne mîntuiască¹. Singur Hristos mîntuiește, dar împlinirea legii nu e fără folos, ci pregătește sufletul pentru primirea Lui. Aceasta, cînd legea și istoria nu sînt socotite ca un sistem închis, ultim, ci ca deschise întru așteptarea Celui ce le dă adevăratul rost. Iar cînd credința s-a sălășluit în om, acesta trebuie să fie ridicat la o înălțime morală în cadrul orînduirii sale istorice, altfel e semn că nu lucrează Dumnezeu în el și nu se mîntuiește.

Reformele și progresele istoriei au, prin urmare, rostul că fac raporturile între oameni tot mai drepte, mai potrivite pentru a se putea coborî în ele și transmite prr ele Revelafiunea.

Nu toate orînduirile istorice sînt de calitate egaiă. Orînduirea familiei permite raporturile cele mai intime, dar și celelalte orînduiri sînt necesare pentru ordinea socială care face posibile orînduiri și raporturi mai intime. Nu numai substanța creierului, prin care lucrează direct cugetarea, este necesară, ci și mediul, învelișul mai gros al trupului îndeobște. Nu numai familia și prietenia sînt necesare

1 Vezi Mărturisirea iui Dosoftei : „ Că omul poate face binele din fire, a spus-o acoperit Domnul, zicînd că și păgînii iubesc pe cei ce-i iubesc pe ei. De aici urmează și aceea că este imposibil ca orice bine pe care-l face omul să fie păcat... Binele este cu neputință să fie rău. Fapta îndeplinită numai cu puterile naturale și care nu face pe om decît psihic, nu și spiritual, nu contribuie la mîntuire, lipsind credința, dar nici la condamnare ". Kimmel, I. 447.

ca orînduiri ale celor mai intime raporturi între oameni, ci și statul care asigură existența pașnică a familiei și raporturile comerciale care ușurează greutatea alimentării omului.

Cine ajunge la o credință statornică și tare ca stînca, poate ieși din anumite orînduiri istorice, dar pînă acolo trebuie să treacă prin ele. Grăitor în acest sens este faptul că Iisus spune după ce-și începe misiunea: „ Cine este mama mea și cine sînt frații mei ?” „ Cei ce-mi urmează mie”. Dar pînă atunci a avut și El o mamă pe lîngă care a crescut. Apostolilor le cere, de asemenea, să lase pe părinți. Dar pînă în acel moment au avut și ei părinți. Nu pot ieși însă, în general, din raporturile istorice cu oamenii, ci au datoria de a transmite credința altora.

Astfel, în afară de ținta finală, la care e destinată să ajungă și despre care se va vorbi în altă parte, istoria își îndeplinește în fiecare clipă rostul ei, căci, în orice timp ar trăi un om, el se poate împărtăși de credința care se propagă în ea și, murind, se poate mîntui. În afară de aceasta, în ea se îndeplinește și un rost unitar, întrucît, în cadrul ei, se realizează, prin propagarea credinței, solidaritatea între oameni, ale cărei adîncime și seriozitate stau în faptul că e o solidaritate întemeiată pe recunoștința fiecăruia față de înaintași și pe răspunderea față de urmași în ce privește soarta veșnică. Istoria ne face responsabili pe unii față de alții pentru eternitate și aceasta ne silește să grijim de urmași transmițîndu-le credința. Un rost mai serios și un înțeles mai grav nu s-ar putea atribui istoriei ca întreg, decît acesta de-a solidariza pe temei de răspundere și de recunoștință omenirea întreagă pentru vecii vecilor. Cei de la sfîrșitul lumii, întrucît nu se știe clipa din urmă, își manifestă și ei o anumită atitudine față de urmași, dacă sînt conștienți. Dar, mai ales, își manifestă solidaritatea sau nepăsarea față de înaintași prin păstrarea credinței.

Din acestea reiese limpede rostul tradiției. Nimeni nu primește credința pe cale izolată de la Dumnezeu, prin istoria verticală, cum ar zice Thieliicke, ci Dumnezeu sau istoria verticală îl întîmpină prin istoria orizontală. Orice căpetenie de sectă își datorează credința comunității din care a ieșit, în ultimă analiză, Bisericii apostolice.

Importanța aceasta a istoriei ca întreg, în loc să micșoreze importanța fiecărui moment și fiecărei fețe omenești din cuprinsul ei, o amplifică în chip covârșitor. Nu numai că fiecare om, indiferent când a trăit, se poate mântui, se poate realiza ca eu deplin prin comuniune și credință, ci el are și o influență asupra mântuirii sau pierderii generațiilor următoare.

Toate acestea arată din ce adâncuri de înțelepciune s-a produs h coborîrea Fiului lui Dumnezeu în istorie pentru a lucra din ea și prin

^ I 63-J2 mîntuirea neamului omenesc în solidaritatea lui, ^nemulțumindu-se a lucra din cer, neîntrupat, asupra fiecărui ins luat izolat. Dumnezeu nu vrea individualism de monade, în sens protestant, ci solidaritate istorică. Aitfejjistoria nu ar avea nici un rost. Ea ar fi complet devalorizată. Biserica, de asemetTeaTaTTÎmîrîposibilir nemaexistînd decît un raport particular între ins și Dumnezeu. Ce sens mai au însă în acest caz chiar scînteile aprinse de Dumnezeu pe rînd în fiecare suflet, dacă ele nu au nici un efect asupra vieții istorice a omului, decît să-i arate tocmai imposibilitatea oricărui efect ? Revelația aceasta s-ar putea împărtăși omului de-abia în viața viitoare, cînd are loc, în concepția protestantă, mîntuirea efectivă.

PARTEA I

**PERSOANA
LUI
HSUS HRISTOS**

7:

II. REVELAȚIA DEPLINĂ A LUI DUMNEZEU ÎN IISUS HRISTOS

1. Apostolii - primii oameni care au expersat Revelațiunea deplină a lui Dumnezeu

Căutînd originea credinței noastre în una din coordonatele ei, și anume în cea orizontală, am văzut că pe drumul uniform ajungem la profeți, adică la acei oameni care știu că n-au primit certitudinea credinței de la antecesorii și totuși, o au. Experiențe pozitive, clare și indubitabile, se adaugă spre a le confirma siguranța că certitudinile lor vin direct de la Dumnezeu.

Analizîndu-ne, însă, credința noastră, constatăm că ea cuprinde elemente pentru a căror explicare originea profetică este insuficientă. Credința profeților constă numai în certitudinea despre existența lui Dumnezeu și a anumitor porunci pe care El !e-a comunicat prin ei oamenilor spre împlinire. Ei mărturisesc despre un Dumnezeu care rămîne la distanță de oameni, făcîndu-Și Gunoscută voia prin intermediari și punînd *legea* ca un semn al unei legături cu ei de la distanță. Profeții se știu pe ei intermediari ai legii, cer împlinirea ei, pun pe om în raport cu Dumnezeu prin lege, adică susțin un raport care, în același timp, e o distanță.

Dar noi constatăm că cel mai important element deosebit în credința noastră de ceea ce ne-au predat profeții este convingerea despre apropierea deplină a lui Dumnezeu de noi în persoana lui Iisus Hristos, de care avem certitudinea că e Dumnezeu însuși. Iar mergînd, pe firul istoriei, vedem că această certitudine au avut-o cei dintîi și ne-au transmis-o nouă, prin generațiile ce ne-au precedat, apostolii.

Apostolii au o însemnătate identică cu a profeților, întrucît ei au fost oameni care nu prin mijlocirea unor semeni anteriori au aflat

despre Dumnezeu, ci au stat direct în fața Lui și au primit nemijlocit de la El această certitudine și comunicările ce aveau să ni le transmită.

Spre deosebire de profeți însă, ei au experiat pe Dumnezeu nu în transcendența supraistorică, ci într-un om istoric în care ei L-au cunoscut pe Dumnezeu coborât în apropiere desăvârșită de lume, dînd o Revelație mult mai deplină.

Apostolii sînt acei oameni care, în prezența unui om pe care L-au întîlnit, au făcut experiența că El e Dumnezeu cel întrupat. Ei au întîlnit un om cum nu s-a mai întîlnit în toată istoria, care a creat în ei certitudinea că e Dumnezeu. Acest om nu se mai înfățișa ca orice ins care își primește credința de la altul, asemenea oamenilor de rînd sau de ia Dumnezeu direct, asemenea profeților, ci a fost El însuși izvorul credinței și a manifestat certitudinea neclintită că El e Dumnezeu. Mai mult, nu avea numai El certitudinea aceasta, ci ea s-a născut și în cei ce au stat în preajma Lui. Apostolii au întîlnit aci realitatea de temelie,* realitatea ultimă, de ia care nu simțeau trebuință să meargă mai departe pentru a-și rezema ființa și credința lor.

În general, credința, adică experiența și certitudinea realității divine, ca ceva dincolo de eu! propriu și de lumea imanentă, nu poate fi produsă nici de subiectul propriu, nici de lumea imanentă a naturii sau a persoanelor istorice. Acest fapt negativ îl experiem toți. Credința nu poate fi provocată decît de realitatea divină însăși. Persoanele istorice o pot prilejui numai. De aceea, cînd ele prilejuiesc credința, cei ce-o primesc prin ele, deși au o experiență a realității divine, își dau seama că acea realitate e dincolo de persoanele prilejuitoare. Experiența credinței distinge totdeauna între instrumentul care o prilejuiește și Dumnezeu, ca obiectul sau izvorul ei ultim și adevărat Ea simte cînd a întîlnit pe Dumnezeu.

Iisus Hristos, însă, n-a fost pentru apostoli numai o persoană prilejuitoare a credinței în Dumnezeu, ci însuși Dumnezeu. Dacă credința este siguranța conștiinței despre realitatea lui Dumnezeu, fiind produsă numai de întîlnirea, într-un oarecare fel, cu acea realitate, realitatea lui Dumnezeu nu se descoperă într-un chip înșelător. Dacă ea nu ar fi fost realitatea proprie a persoanei lui Iisus,

nu ar fi experiat-o apostolii ca una cu acea persoană, ci ca prilejuită doar de ea, cum se întâmplă totdeauna în celelalte cazuri.

Prin ce-au simțit apostolii că Iisus nu e numai om ca toți ceilalți, ci, în același timp, Dumnezeu ? Prin ce s-a deosebit experiența ce-o făceau în fața lui Iisus de experiența ce au făcut-o în relație cu ceilalți oameni ?

Cine poate reda în cuvinte aceste caracteristici ale experienței lor în fața lui Iisus, temeiul certitudinii lor despre divinitatea Lui ? Ei, totuși, au fost în stare să-și expună experiența lor în Evanghelii, în așa fel încât Iisus din Evanghelii, de fapt, se desprinde ca Dumnezeu. Și cu siguranță că au fost în stare să redea această experiență a lor și în propovăduire orală,

Fr. Gogarten a accentuat mult cuvântul rostit personal de Iisus Hristos ca factor revelator al dumnezeirii Lui. Prin faptul că Iisus era o persoană istorică, ce vorbea din extern, își dovedea realitatea nesubiectivă, neprodusă de om. Dar, dacă El s-ar fi înfățișat ca oricare alt om, nu ar fi putut întemeia credința în El ca în Dumnezeu. Contingența aceasta istorică n-ar fi fost în același timp, Absolutul în care cei din jurul Lui să simtă că se pot rezema ca pe ultima realitate.

Dumnezeu este o realitate transsubiectivă și absolută. Prin înfățișarea Lui ca Tu exterior și-a pus în afară de orice îndoială transsubiectivitatea, realitatea Lui deosebită de eu și, în același timp, a ieșit din abisul infinit în planul accesibil nouă. Trebuia să-și arate, însă, și absolutitatea Lui. Prin întrupare, prin pășirea în planul ontologic accesibil nouă, ca un Tu al comuniunii, Dumnezeu n-a renunțat la infinitatea și absolutitatea Sa. Acest Tu, care a întâmpinat pe apostoli din Iisus Hristos, a fost experiat de ei, de fapt, ca absolut, prin cuvântul, dar și prin viețuirea și actele Lui. Căci, între cuvântul și actele cuiva există o strânsă corespondență. Prin ce-au experiat apostolii cuvântul Lui ca absolut, ca al unei persoane absolute ?

Cuvântul semenului are două rosturi:

a. să ne adreseze o chemare la iubire, la ieșirea din egoism și la recunoașterea lui ca realitate egală cu noi, pentru intrarea în comuniune și

b. să ne răspundă la o asemenea chemare a noastră» să îndeplinească chemarea noastră.

Cuvîntu! oricărui om nu împlinește decît în chip relativ aceste două funcții. Ei nu e în stare să ne facă să ne decidem la un răspuns categoric, total, să ieșim cu hotărîre și deplin din noi înșine, să părăsim toate ale noastre și să fim la dispoziția îui; sau, dacă nu, să ne declarăm vrăjmași categorici lui, Cuvîntul oricărui om nu are decît un răsunset relativ în noi. Cuvîntul lui Iisus a avut pentru contemporani această putere absolută într-un sens pozitiv sau negativ. Și, anume, acest cuvînt nu se adresa numai ca pretenția unuia care nu cere decît prețuirea datorată egalului, decît iubirea convenită semenului, ci, din El răsuna pe îîngă aceasta - pe îîngă smerenia de om - pretenția absolută a Stăpînului suprem de-a fi urmat, de-a fi lăsate toate pentru El. Și, în privința aceasta, Iisus se revela ca omul deplin și ca Dumnezeu deplin, ca smerenia și suveranitatea întrunite fără să se neutralizeze. Nu smerit ca om și Stăpîn ca Dumnezeu, ci același subiect și smerit și suveran sau smerit întru suveranitate și suveran întru smerenie, Dumnezeu plecat la înălțimea omului și om ridicat la înălțimea lui Dumnezeu. ,

Dar, și prin a doua funcțiune a cuvîntului Său, Iisus se înfățișa ca încorporarea-absolutului. Din cuvîntul Lui iradia dragostea desăvîrșită și, tocmai prin aceasta, chemarea Lui răsuna cu autoritate categorică

Prin viața și actele Lui, de asemenea, a împlinit toată pretenția noastră, toată trebuința noastră după dragostea semenului. El a împlinit-o pînă la capăt, primind pentru noi moartea pe cruce, iar prin jertfă, care e deplina împlinire a pretenției noastre, se manifestă în chipul cel mai copleșitor puterea de revendicare a lui Iisus asupra noastră. În patimile și în răstignirea Lui se împlinește cuvîntul Lui de dragoste, se satisface desăvîrșit trebuința noastră după dragostea altuia, ceea ce mărturisește și cuvîntul Lui. În minunile și mai cu seamă în învierea Lui se dezvăluie iarăși puterea suverană, manifestată în cuvîntul Lui. Faptele Lui sînt absolute în manifestarea dragostei și a puterii, precum rezonanța cuvîntului Său este absolută.

În Iisus ne întâmpină „ cuvântul împlinit ”, cum zice Fr. Gogarten¹. El nu rostește numai cuvântul, ci este identificat cu el, este Cuvântul însuși, fiind una cu caracterul comunionalist al cuvântului. Ființa Lui nu e căzută de la înălțimea cuvântului la starea de egoism. El e cuvântul deplin omenesc și cuvântul absolut dumnezeiesc. Între ele este o strânsă legătură, Cuvânt deplin omenesc nu poate exista decât în legătură cu cuvântul absolut, dumnezeiesc.

În fața lui Iisus Hristos oamenii experiau însă nu numai dumnezeirea Lui, ci și păcatul lor. Propriu-zis, aceste două experiențe sînt strîns împreunate.

Dar, precum, în general, credința în Dumnezeu pe care o primește un om de la semenul lui - în ultimă instanță de la profeți - nu o primește exclusiv de la acel semen, ci și de la Dumnezeu, tot așa credința în Iisus Hristos, pe care noi o primim de la antecesori și, în ultimă analiză de la apostoli, o primim în același timp și de la Iisus Hristos printr-o oarecare prezență directă a Lui. Dumnezeu-Om, care a fost persoana istorică a lui Iisus Hristos, e viu în vecii vecilor prin înălțarea Sa la cer. Puterea lui Iisus de-a ne ridica prin cuvânt și faptă își arată intensitatea ei absolută, dumnezeiască, și prin faptul că orice cuvânt sau act rostit sau săvîrșit de cineva în numele Lui cu credință ne trezește cu aceeași forță ca și cuvântul sau fapta lui Iisus însuși. În cuvântul rostit de un om omenesc, ca o mărturisire în Hristos, ni se revelează, agrăindu-ne ca Tu cel suveran, însuși Iisus². După cum a făgăduit, Iisus este cu cei ce-L propovăduiesc pînă la sfîrșitul veacurilor,

Apostolii au fost puși în starea de propovăduitori ai lui Iisus Hristos numai după înălțarea Lui la cer, adică numai după împlinirea tuturor actelor care revelau dumnezeirea Lui, producînd în suflete această certitudine. Aveau și ei personal lipsă de această ultimă manifestare a dumnezeirii Sale, dar ea forma și o condiție pentru

1 Ich Glaube an den dreieinigen Gott, p. 152-3 : „ das erfüllt© Wort ”.

2 FR. GOGARTEN, op. c. p. 167.

nașterea credinței în ascultători. Numai după ce omul Iisus, care a petrecut pe pământ între oameni, în smerenie și a sfârșit pe cruce, se înalță la cer, la conducerea lumii, dumnezeirea Lui se impune ca faptul supremei certitudini. De aceea, Duhul Sfânt e trimis pe pământ și lucrează la nașterea credinței numai după înălțarea Domnului la cer. Între evidența produsă de Iisus prin revelarea obiectivă, completă a dumnezeirii Sale și între lucrarea subiectivă a Duhului Sfânt este o strânsă legătură, fiind o dovadă că lucrarea Duhului în vederea efectelor ei merge paralel cu evidențele, nu împotriva lor.

Astfel, prin faptul că Dumnezeu s-a coborât în istorie și a trăit între oameni, rostind la auzul lor cuvintele și săvârșind în văzul lor faptele dumnezeiești testate nouă de oameni prin propovăduire și în scris, noi avem posibilitatea de-a privi și înșine și de-a ne convinge și nenijlocit despre dumnezeirea Sa. Persoana dumnezeiesc-omenească a lui Iisus se desprinde din relatările apostolilor ca o realitate de sine stătătoare în toată majestatea și puterea ei cuceritoare.

Iar prin înălțarea la cer Iisus Hristos nu încetează de-a fi aproape de noi, contemporan cu noi, de-a exercita o eficiență directă asupra noastră. Fiind Dumnezeu, fapt despre care înălțarea ne dă o ultimă asigurare, El e pretutindeni de față, deci și aproape de noi. Astfel și noi, măcar că trăim la timp îndelungat după petrecerea Lui pe pământ, ne aflăm în preajma Lui, și chipul Lui, care se desprinde din mărturisirile apostolilor și ale tuturor înaintașilor noștri ca o realitate, știm că e viu și menține și cu noi comuniunea pe care a urmărit să o realizeze făcându-Se om. Privirea noastră trece continuu de la amintirea lui Iisus din istorie la prezența actuală a Lui din cer. Numai pentru că a fost în istorie, ca om real, putem să-L vedem cu credința în cer și numai pentru că este în cer, întru slava dumnezeiască, chipul lui din istorie își confirmă relieful abisale ale dumnezeirii.

Istoricitatea și supraisoricitatea, contingența istoric-umană și absolutitatea dumnezeiască, înfățișarea sub forma finită a unei persoane omenești în timp și spațiu și infinitatea supraspațială și

supratemporală, nu se desființează reciproc, ci se armonizează dîndu-ne Revelația deplină a lui Dumnezeu.

Dacă ar fi rămas numai în infinitatea și absolutitatea Sa supraistorică, Dumnezeu nu s-ar fi revelat deplin. Am fi rămas într-un oermanent echivoc dacă nu cumva ideile ce ni le facem despre Dumnezeu nu sînt simple produse ale subiectivității noastre. Apărînd în istorie ca Tu exterior fiecăruia dintre noi, puterii să-L întîlnim într-o față concretă, care ne ferește de orice subiectivism. Dacă însă această față istorică ar fi fost numai temporală și finită și n-ar fi cuprins în ea infinitul dumnezeiesc și n-ar dura în veci, deasupra timpului, Dumnezeu nu ne-ar fi venit aproape și nu ne-ar fi devenit accesibil, ca unui ce nu și-ar fi desăvîrșit Revelațiunea Sa.

Dumnezeu a făcut posibil raportul viu cu El, ce constă într-o continuă transcendere a noastră spre El și într-o intimă comunicare a Lui cu noi, numai întrucît S-a făcut om. Structura fundamentală a omului constă, după filosoful Martin Heidegger, în „transcendență” înțeleasă ca act, ca lucrare continuă a noastră prin care trecem de la noi la lume și, prin aceasta, de la noi din acest moment la noi din momentului viitor, ridicîndu-ne de la o stare de trăire în clișeele generale la conștiința intimității noastre¹. Conștiința transcenderii primește însă altă intensitate cînd, se efectuează în direcția lui Dumnezeu și în raport viu și reciproc cu El. Iar Dumnezeu este experiat ca o realitate concretă și apropiată, spre care stăm cu toată

1 „ Vom Wesen des Grundes ” în Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Husserl-Festschrift, Halle, 1929 : „ Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzenderit (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Obersteigen verweilt... Zum Überstieg gehört dann solohes, was unzutreffend meist das « Transzendente » genannt ist... Die Transzendenz... meint solohes, was dem meschliohen Dasein gehört, und zwar nicht als eine unter anderen moglich, zuweilen in Vollzug gasetzte Verhaltung gesoehende Grundverfassung dieses Seinden... im Überstieg kommt das Dasein allererst auf soiches Seindes zu, das es ist, auf es als es « selbst». Die Traszendenz konstituiert die Selbstheit... Wir nennen das, woraufhin das Dasein a's soiches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als in-der-Welt-sein ”, pg. 80-82.

ființa noastră în tensiune, în Iisus Hristos, în care a coborât în pianul accesibil nouă.

2. Iisus Hristos - adevărata transcendență

Dar să stăruim ceva mai mult asupra ideii de transcendență, pusă într-o lumină practică de filosofia existențială, realizată însă *deplin de-abia în trăirea creștină*.

Marea și definitivă însemnătate a întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru destinul omenesc se va reliefa și mai mult.

Am văzut că filosofia mai nouă reprezintă o întoarcere spre realitatea obiectivă. A doua trăsătură a ei este căutarea unei transcendențe ultime, nu pentru a fi cunoscută, ci pentru ca în fața ei și în raport viu cu ea omul să se realizeze în plinătatea sa.

După ce veacuri de-a rândul filosofia a încercat să răspundă întrebărilor rațiunii, crezând că de rezolvarea lor afirmă limpezirea tainelor și problemelor lumii și după ce cîtva timp a exaltat împotriva rațiunii, impulsul vital, iraționalul, în ultima vreme vrea să asculte nu o parte sau alta din ființa omenească, ci omul în unitatea sa integrală, ca existență. Heidegger, Jaspers, Grisebach, corifeii acestei filosofii, vor să descifreze ființa omului în temelile lui; filosofia lor e o reflexiune asupra categoriilor ontologice fundamentale ale ființei omenești.

Ei spun că omul, ca *Mreg*, se trezește la ceea ce este el propriu, intim (zu seiner Eigentlichkeit), adică la starea de existență, care e și de cunoaștere a ceea ce este, numai cînd își dă seama de granița sa ca întreg, de ceea ce-i dincolo de sine, de transcendența sa¹. Numai cînd omul se raportează în totalitatea sa față de acea transcendență, vine la existența sa, la trăirea proprie și intimă a sa.

¹ EWALD BURGER, *Der lebendige Christus*, Stuttgart 1933, p. 219 : „ Die Frage nach der Existenz enthält die Frage nach der Transzendenz. Das ist das gemeinsame Kennzeichen aller Existenzphilosophie ”.

Cînd se raportează numai cu rațiunea ia aceea transcendentă, rămîne într-o ființare amorțită, învîrtoșată, lipsită de rezonanță interioară¹.

O realitate de graniță, o transcendentă adevărată pentru om este numai aceea care nu poate fi absorbită în cuprinsul lui sau dominată de ei, ci rămîne cu adevărat în afară de el, ca un factor de strîmtorare, ca o opoziție față de propria sa ființă².

O astfel de realitate, este pentru Heidegger, nimicul în care ne trece moartea. Cînd ființa noastră își dă seama de faptul că *întreagă* e destinată morții, vine la înțelegerea a ceea ce este ea propriu-zis³.

Grisebach susține că moartea nu este o adevărată transcendentă, fiindcă nu se poate produce între ființa noastră și ea o înțînire ca între două realități opuse. Omul se gîndește numai la

1 KARL JASPERS, Philosophie, i. Bd. : Philosophische Weltorientierung, Berlin 1932, p. 23 : „ Das eigentliche Sein, in einem wissbaren Sinn nicht zu finden, ist in seiner Transzendenz zu suchen, zu der kein Bewusstsein überhaupt, sondern nur jeweils Existenz in Bezug tritt".

2 Asupra importanței graniței, a transcendentei, pentru ordinea vieții omenești, stăruiește și Hermann Herrigel în „ Zwischen Frage und Antwort, Gedanken zur Kulturkrise", Berlin, 1830: „ Die Grenze bezeichnet also nicht die wandelbaren, sondern die unwandelbare Form, das Letzte, Sicherste, Selbstverständlichste ". Comunitate adevărată fără o graniță comună a celor ce fac parte din ea nu e posibilă: „ Gemeinschaft ist da, wo Menschen in einer gemeinsamen Grenze zusammengeschlossen sind, wo sie eine gemeinsame Wirklichkeit und einen gemeinsamen Horizont haben ". Dar granița aceasta nu e pusă de oameni, de dinăuntru! comunității, ci de dinafară, dintr-un transcendent, „ Die selbstgesetzte Grenze, die von innen her gesetzte Grenze ist streng genommen ein Widerspruch in sich selber... Wo die gemeinsame nur gesetzt ist, wo sie auf Übereinkunft, auf einem Sozialkontrakt beruht, ist auch nur fiktive Gemeinschaft, Interessengemeinschaft... Die Grenze ist hier von innen her bestimmt, aus dem Willen der Einzelnen... Sie gehört also der Gruppe selber an und begrenzt sie nach aussen. Wirkliche Gemeinschaft ist dagegen vorzustellen als eine Gruppe, die von aussen her, aus dem Jenseits der Grenze, aus dem Absoluten her bestimmt ist und ihre Gestalt erhält Die Grenze gehört nicht der Gruppe selber an, sondern wird von ihr verstanden als Offenbarung, als Verleblichung des Absoluten ", p. 27-31.

3 EWALD BURGER (Der lebendige Christus, p. 219) interpretează gîndul lui HEIDEGGER astfel : „ Die Ganzheit und die Eigentlichkeit des Daseins wird erst offenbar an seinem « Sein zum Tode »".

moarte cu anticipație. Moartea este punctul ultim al evoluției ființei noastre, iar gândul la ea e o meditație dinăuntru nostru asupra acestui sfârșit natural¹. De aceea moartea nu ne ridică la starea de adevărată existență; nu ne scoate din cercul închis al eului, nu ne face să trăim în realitate și ca ceea ce sîntem propriu-zis.

Experiența transcendenței are loc, după Grisebach, numai în întîlnirea ochi în ochi cu altul, cu un tu; numai în această întîlnire eul e strîmătorat cu adevărat de o transcendență, e obligat să se decidă și să iasă din cuprinsurile iluzorii și nemărginițefale construcțiilor sale.

Jaspers vede întîlnirea cu transcendența în orice nemulțumire a eului cu obiectivările experiențelor sale. Transcendența e experiată în comuniune cu altul, se realizează cînd eul depășește obiectivarea semenului. Dar e întîlnită în orice contemplare și lucrare, cînd eul simte naufragiul tuturor rezultatelor obiectivate a ceea ce a reușit să surprindă din realitate². Filosofia lui Jaspers are un suflu religios, deși teama de obiectivare și de precizare a ceea ce consideră el transcendență, îi face să evite orice fixare a experienței sale într-o doctrină religioasă³.

1 Gegenwart, 1928, p. 556-8 : „ Die Begegnung mit dem Tode ist daher keine Begegnung in Wirklichkeit, sondern eine ständig voreilende, gedachte Begegnung... Dieser Tod ist in der Gesamtentwicklung der Wesen ein gleichgültiger, verschwindender Punkt, denn er gilt ja für alle als Gesetz. Der Tod gehört zum Wesen, er ist eine Bestimmung des Wesens, aber er ist niemals ein Transzendenz, ein Anderes, das dem Wesen des Menschen von aussen eine wirkliche Grenzesetzt... Niemals kann man den eigenen Tod in Wirklichkeit erfahren, Er gibt uns keine Existenz "

2 E. BURGER (Der lebendige Christus, p. 219-220) zice despre Jaspers : „ Wie bei Heidegger das letzte Wort das « Sein zum Tode » ist, so bei Jaspers das « Sein im Scheitern ». Das Scheitern ist die entscheidende « Chiffre der Transzendenz ». Mit der verhaltenen Leidenschaft des Existierenden drängt Jaspers immer wieder die Existenz an die Grenze der Transzendenz und währt zugleich jeder Vergegenständlichung der Transzendenz durch die Metaphysik ".

3 E. BURGER, op. c. p. 221 : „ Jaspers Ausführungen sind, vor allem im dritten Band seiner « Philosophie », erfüllt von religiöser Kraft, die aber bewusst zurückgehalten wird ".

Apropierea filosofiei existențiale de creștinism se arată în faptul general că și creștinismul revendică totalitatea omului. El nu se adresează numai minții sau sentimentului, ci întregii ființe omenești. Căința, credința, viața cea nouă sînt stări și atitudini totale ale omului.

Ba putem spune că tensiunea manifestată de cugetarea omenească în filosofia existențială după o transcendență, e satisfăcută de-abia în creștinism.

Numai creștinismul realizează deplina existență, pentru că numai el pune totalitatea ființei omenești într-un raport cu adevărata transcendență.

Această transcendență, care nu poate fi în nici un fel făcută parte a conștiinței eului, este persoana lui Iisus Hristos.

Heidegger, Grisebach, Jaspers se străduiesc să găsească transcendența omului, dar nimic din ceea ce oferă ei ca atare nu este adevărată transcendență. Moartea, dacă e considerată ca trecere în neant a ființei noastre, nu e o transcendență; persoana semenului nu e o transcendență statornică odată ce ea moare sau o putem reduce la un obiect al voinței noastre. În general, nu experiem în ea un dat ultim, o graniță pe care sa nu o putem încăleca, o adevărată forță care ne strîmtorează în mod absolut. Prețuirea semenului ca graniță de respectat, ca transcendență, stă în raport proporțional cu credința noastră în Dumnezeu, cu obligația în care ne așează Dumnezeu față de semeni. Grisebach cere să nu aducem nici un element aprioric în înțîlnirea noastră cu semenul, nici o atitudine principială mai dinainte formulată, ca să putem acționa exclusiv după necesitatea momentului de înțîlnire. Dar pe ce autoritate întemeiază acest îndemn ? Experiența semenului nu ni se prezintă ca un temei ultim, suficient, al unei asemenea comportări. Numai dacă aducem elementul aprioric al credinței în Dumnezeu în această înțîlnire cu semenul, îl vom experia și pe el ca pe o graniță.

Acesta e motivul pentru care Jaspers caută o transcendență propriu-zisă, ca un temei ultim al tuturor, adică pe Dumnezeu. Însă transcendența, cum o caută Jaspers, ușor poate deveni o simplă stare lăuntrică, o anumită simțire subiectivă.

Numai în împreunarea celor îrei realități în care Heidegger, Grisebach, Jaspers, au crezut că au aflat transcendența producătoare de existență, se cuprinde ea cu adevărat.

Adică numai cînd înțilnim *absolutul într-o persoană concretă* facem experiența transcendenței. Iar pentru că noi murim, aceea persoană istorică trebuie să-și arate caracterul absolut și prin aceea că ni se revelează ca stăpînă și peste regiunea de dincolo de moarte, învingînd moartea ca una ce stă pe tronul suveranității supreme. În, cazul acesta moartea nu ne mai apare ca un sfîrșit natura! în neant, ci ca o poartă prin care străbatem la o și mai evidentă înființare cu persoana lui Iisus Hristos, transcendența noastră. Moartea nu este prin sine o transcendență, ci prin faptul că în dosul ei ne așteaptă judecătorul Iisus Hristos, Dacă Iisus nu ar fi înviat și nu s-ar fi înălțat la cer, El nu ne-ar fi nici în viața de aici transcendență și nu l-am aștepta să ne fie nici în cea de dincolo, Cînd Î! știm pe Iisus viu, viața noastră de aici simte în El adevărată graniță, pe adevăratul judecător și scrutător, iar moartea nu ne mai e un sfîrșit indiferent, ci momentul de inevitabilă confruntare cu judecătorul care ne așteaptă,

Transcendența adevărată *nu* o experiază omul în nici unui din sistemele sate intelectuale sau creațiile sate artistice, De aceea, din nici una nu se desprinde forța care să-f pună în stare de înfricoșată seriozitate și responsabilitate, din nici una nu răsare pentru el adevărata cunoaștere de sine, ca existență, Cu toate creațiile saie se comportă omul în spirit de joc.

Raporturile vitale cu semenii așează pe om într-o stare de mai multă seriozitate, Dar ușor ie poate coborî și pe acestea prin atitudinea egoistă față de ei. Aceștia nu pot constitui o graniță adevărată în calea egoismului și un ternei nezdruncinat al răspunderii.

Plinirea omului într-o viață de adevărată seriozitate și autocunoaștere, de trăire deplină în ceea ce este propriu, vine numa: din credința în Iisus Hristos, singurul în legătură cu care experiază transcendența reală. „ Propovăduirea creștină afirmă nu mai puțin decît că transcendența, a cărei necuprinsibilitate și neobiectivitate

„oerfassichkeit und Nichtgegenständlichkeit) o apără filosofii aostențaiiști cu atîta pasiune, e dată în persoana lui Iisus Hristos, acjcă în cuvîntul Scripturii. În această persoană contingentă, în acest cuvînt concret are să se afle transcendența "1, Jaspers socotește că transcendența nu se poate cuprinde într-o persoană și de aceea nu e posibilă comuniunea cu ea. Nu se poate afla transcendența într-o persoană pentru că persoana e ceva ce se referă la altceva : persoană sau lucru. Ca persoană, Dumnezeu ar avea lipsă de oameni pentru comuniunea cu ei. Transcendența s- ar restrînge'la o entitate concretă². Pe drept 11 răspunde E. Burger că sensul lui Hristos e tocmai acela că în ei transcendența ni s-a făcut accesibilă de expenaî într-o unitate concretă³.

Față de pasiunea filosofiei existențiale de a surprinde prin cete întîlnrti, ca printr-un cifru, înfinitatea. E. Burger susține că această filosofie© nu reușește altceva decît să stea la marginea transcendenței, dar nu să ajungă la'o comuniune cu ea. De aceea, prin ea nu se poate dobîndi o existență reală, ci se rămîne te simpla posibilitate. Numai în relație cu persoana concretă a iui Iisus Hristos se trece de ia marginea transcedențe; la comuniunea *cu* transcendența, de- la tragica frămîntare în posibilitatea existenței, la realitatea existenței, de fa o bănuială a realității: divine la experierea ei și, prin aceasta, la starea de mînîuire⁴.

Fîosofsa susține că această raportare Sa un Tu, Sa Iisus Hristos. nu este o raportare la adevărata transcendență, deoarece nu poate ■fi o scufundare în infinitatea iui Dumnezeu. Infinitatea lui Dumnezeu

1 EWALD BUOGER, op. c. p. 222.

2 Philosophie, Bd. Iii, p. 166 ; „ Personiiohkeit ist doch die Weise des Selbstseîns, die ihrem Wesen nach nichî allein sein kann; sie ist ein Bezogerses, muss anderes, ausser sich habers: Personen und Natur. Die Gottheit bediirfte unser, der Menschen, zur Kommunikation. In der VorsteiSung der Personiiohkeit Qottes wurde die Transzendenz verringert zu einem Dasesn ".

3 Op. c. p. 225.

4 Op. o. p. 226.

trebuie căutată în adâncimile eului sau în direcția deducțiilor fără capăt ale rațiunii. A căuta pe Dumnezeu într-un tu, fie chiar în Iisus Hristos, pare „ a mărgini infinitatea lui Dumnezeu ”. E. Burger răspunde că „ nu infinitatea este mai adâncă decât caracterul personal, ci caracterul personal este mai adânc decât infinitatea ”¹. De fapt, așa zisa infinitate la care ajunge omul prin sine este un produs al persoanei sale. Iar „ omul este om deplin nu în lăuntricitatea sa, ci în raportul cu tu ”. „ Persoana este adevărata adâncime a ființei ”².

Obiecțiunile amintite ale filosofiei se explică din motivul că ea consideră transcendența, pe drept cuvânt, și ca un izvor infinit pentru îmbogățirea spirituală a omului și i se pare că o persoană nu poate întruni o asemenea condiție. De fapt, transcendența adevărată are nu numai rolul de-a ne face să ne pătrundem de intimitatea noastră prin calitatea ei de graniță ce ne dă un fior sfânt, ci ea este și un izvor, singurul izvor de creștere a noastră. Dar calitatea aceasta pozitivă numai o persoană o poate avea. Singură persoana, prin faptul că ne revendică, ne face să ieșim din noi, să *ne* depășim, să intrăm în comuniune cu ea și, prin aceasta, să încercăm o îmbogățire adevărată. De la ea la noi se stabilește o comunicare de existență, fără ca să se topească individualitatea noastră. Obiectele și principiile nu au puterea să ne facă să ieșim din închisoarea egoistă. Persoanele omenești au oarecare putere³, dar nu atîta cîtă are persoana divină. Iar neieșind din noi, neîntrînd în comunicare cu valul mare al realității, nu ne putem îmbogăți.

Astfel, cu cît revendicarea ce ne vine din afară e mai categorică, cu cît ne aflăm prin urmare în fața unei realități personale mai intensive, cu atît ne putem depăși pe noi înșine mai mult, intrînd într-un contact adevărat cu marea realitate. Transcendența

1 „ Nicht das Unendliche ist tiefer als das Personliche, sondern das Personliche tiefer als das Unendliche ”, op. o. p. 215.

2 Le.

3 LOUIS LAVELLE, De l'Acte, p. 519 : „ L'amour... nous oblige a trouver dans les autres consciences... un moyen qui nous invite a nous dépasser nous meme ”.

aev arată e în același timp suprema graniță și izvorul nesfârșit pentru -o căci pe măsură ce o realitate ne e mai depiîn graniță, ne e și izvor. Zar numai persoana are și calitatea de graniță ce rezistă oricărei uoințe a noastre de-a o cuprinde, dar și de izvor care ne dă putere :"-d ne aflăm în comuniune cu ea. Singură persoana ne dă experiența realității din afară de noi, dar ne și scoate afară din subiectivism și ne prilejuiește îmbogățirea prin contactul cu ea. Cită .Teme față de obiect numai noi sîntem activi, persoana e.și ea factor care ne comunică puterile ei.

Obiectul este doar o reprezentare pasivă a mea. Iar cînd el îmi rezistă, îmi descoperă o limită, dar una pe care o pot învinge sau depărta indefinit pe măsură ce forța îmi crește. Singurătatea mea nu e destrămată nici într-un caz nici în altul. Astfel, în fața obiectelor, ideilor, legilor, nefînd decît eu care mă afirm, înăuntrul meu, mă pot întreba care este valoarea acestei afirmări ? Eu simt nevoia unei confirmări prin altcineva, ca să pot avea siguranța existenței mele reale. Subiectivitatea mea trebuie obiectivată, fără ca să piardă din caracterul ei. Eu simt trebuința să fiu afirmat 'de cineva, așa cum mă afirm eu, prin libertatea și spontaneitatea lui, să fiu cugetat, voit, iubit, ca să nu fiu un simplu vis subiectiv. Și e de remarcat că prin faptul că sînt afirmat de o ființă, care are ca și mine voință liberă, *nu* pierd din caracterul meu de subiect, ci abia atunci! sporesc în experiența intimității mese. Astfel, prin afirmarea mea de către alții, prin cugetarea, voința și iubirea lor, cîștig o densitate și o profunzime de existență, cum nu pot avea altfel. Numai experiența unei persoane care ține la mine și la care țin și eu, provoacă în mine desfășurarea tuturor strădaniilor de înălțare, de perfecționare pentru a fi vrednic de încrederea și de iubirea ei¹.

¹ Am redat în acest pasaj aproape literal cîteva rîndurr admirabile din Louis Lavelle, De l'Acte, p. 528- 30 : „ On peut pretendre que j'ai besoin de l'objet qui me rasiste et sur lequel je m'appuie pour me confirmer moi-même-dans l'existence. Mais cet objet n'est d'abord pour moi q'une représentation... Quand cet objet me rasiste ii me reVele une limite de mon action, mais que je puis indefiniment reculer la mesure que maforce s'accroît. Ni dans l'un cas ni dans l'autre cas, ma solitude n'est rompue. Pourtant, si

Dar dacă persoana simplă omenească întrunește mai mult decât orice forță a naturii sau decât orice principiu calitatea de transcendentă ca graniță și ca izvor spiritual pentru mine, Dumnezeu, făcându-mi-Sfe accesibil ca transcendentă, nu poate lua o formă mai potrivită ca cea de persoană omenească. Tot ce are persoana umană ca putere tainică de confirmare și de stimulare a existenței mele folosește Dumnezeu revelându-mi-Se, dar, pe deasupra, adaugă la această putere a persoanei umane infinitul de autoritate și de realitate divină, însă în forma aceasta a persoanei umane creatoare de personalitate în mine. Dumnezeu, reveiîndu-Se într-o persoană umană, îmi face posibilă intrarea și persistarea într-un raport viu și concret cu El, o experiență veridică a unei realități din afară de mine, cu care comunic printr-o continuă transcendere de la mine și peste

c'est par le dedans que je suis capable de m'affirmer moi-mem© ou si, en d'autres termes, il n'y a que moi qui puisse me poser, je puis me demander quelle est la valeur de cet acte même par lequel je m'affirme et je me pose moi-même. Suffit-il à m'inscrire dans le monde, à élever jusqu'à l'objectivité ma propre subjectivité ?... je possède en effet une existence qui, si elle n'est pas un rêve subjectif, doit pouvoir être affirmée, c'est-à-dire pensée, voulue, aimée par autre conscience qui soit elle-même un foyer original de vie personnelle afin d'une part, de franchir moi-même les bornes de ma propre intimité subjective... et afin d'autre part, de pouvoir affirmer dans l'être ma subjectivité propre par la reconnaissance même dont elle est l'objet... Chose admirable, c'est à partir du moment où s'établissent des relations entre ma propre conscience et la conscience d'un autre que j'ai seulement le droit de prononcer le mot intimité, comme si je ne pouvais découvrir et prouver ma propre intimité que dans une intimité avec autrui. Si on peut considérer l'acte constitutif de notre vie spirituelle l'acte par lequel, nous détournant du spectacle du monde, nous découvrons notre subjectivité propre, on peut dire que son acte le plus émouvant et qui aussitôt lui donne une profondeur et un horizon sans limites, c'est l'acte par lequel nous reconnaissons que cette subjectivité elle-même retient l'attention et l'intérêt d'une autre conscience et acquiert ainsi tout à coup une signification universelle et ontologique qui la dépasse et à laquelle elle n'osait pas prétendre... Se sentir aimé, c'est sentir que l'on est voulu comme existant par un autre, c'est s'attribuer à soi-même une densité d'être qui était restée en doute jusque-là, ou que l'on avait pu se refuser à soi-même par humilité, c'est vouloir se montrer digne de cet amour dont on est l'objet, c'est craindre de n'être jamais à son niveau, c'est découvrir les puissances mêmes qui sont en soi et mettre tout son zèle à les exercer".

- ~e și pe care o simt ca pe limita și autoritatea absolută a mea, dar, raodată, și, tocmai de aceea, ca pe sprijinul absolut și ca pe izvorul rare dă creștere și adâncime continuă intimității mele.

Persoana unui om simplu, prin ea însăși, oricât de mult are bușirea de-a ne confirma în existență, de-a ne face să creștem, s- Trîm totuși că a limitată în ceea ce ne poate da. De multe ori ne —oarcem dezamăgiți din încrederea ce i-am acordat-o, cu atrr mai nult cu cît e inferioară sub raportul moral. O persoană umană în rreajma căreia se experiază prezența sfințeniei, atrage pe oameni :u o forță cu care nu poate atrage nimic din splendorile sau mărețiile •naturii sau ale ideilor și ea prilejuiește simțirea unui adevărat *nysterium tremendum*. În fața purității și neclintirii morale, amestecată cu o prezență divină, cu care se înfățișează sfințul, omul, conștient de păcătoșenia lui, încearcă un continuu fior de frică metafizica și totuși legătura cu el îi dă putere să se depășească.³ entru omul care a făcut experiențele tuturor felurilor de măreții ale naturii, ale artei, ale culturii, dar a făcut-o și pe aceasta a contactului cu un sfînt, e atît de evidentă însușirea sfințului de-a reprezenta o transcendență mult superioară tuturor celorlalte obiecte și principii, încît nu-și poate explica îndoielele altora în această privință, decît prin faptul că ei n-au trecut prin toată gama experiențelor.

Dar ceea ce se experiază în fața unui sfînt e palidă analogie în raport cu experiența ce a prilejuit-o persoana lui Iisus Hristos apostolilor și de atunci tuturor celor ce cred.

Cine a făcut odată o astfel de experiență acela nu va mai putea afirma că nu se află nici o realitate divină în fața lui, ci totul e un mit, o creație subiectivă.

Caracterul acesta de transcendență absolută al lui Iisus nu s-a experiat mai puțin după înălțarea Lui la cer, ci chiar mai intensiv. Pe de altă parte, prin înălțarea Sa la cer, Iisus pune dumnezeirea Sa în starea de comuniune cu oamenii de pretutindeni. Toți pot sta în comuniune cu Dumnezeu, altfel de cum ar fi putut dacă nu s-ar fi întrupat, Iisus e aproape de oameni prin omenitatea Sa, dar e aproape de toți prin dumnezeirea care este unită cu omenitatea Sa.

Și nu e aproape numai ca persoană exterioară, ci și ca realitate lăuntrică prin infinitatea dumnezeirii Sale¹.

Dar și ca realitate lăuntrică El este altceva decât produsul puterilor noastre sufletești. El iradiază acolo din obiectivitatea persoanei Sale, Realitatea aceasta în noi, dar deosebită de noi, datorită căreia puterile noastre sufletești cresc la o viață mai amplă și mai pură, se numește realitate pneumatică sau duhovnicească, spre deosebire de realitatea spirituală, care e produs al eforturilor noastre subiective². Viața duhovnicească este o viață interioară, dar nu exclusiv subiectivă, ci de intimă relație între eul propriu și Iisus Hristos prin Duhul Sfânt.

E o viață raportată la supremul Tu al nostru, la transcendența reală, care ne împlinește ca existență.

Astfel, întruparea Fiului lui Dumnezeu se vădește ca descoperirea deplină a lui Dumnezeu, ca împlinirea și ca mîntuirea noastră. Raportul de eu-Tu, în care a intrat Dumnezeu cu noi prin faptul că s-a făcut ca unul din noi, arătîndu-ne totuși că e Dumnezeu și dîndu-ne toate darurile prieteniei Sale dumnezeiești, este acela de maximă apropiere și dragoste.

1 E. BURGER, op. o, p. 227 : „ Der Glaubende soll sich nicht nur objektiv betrachtend, sondern subjektiv existierend zu Christus verhalten. Christus soll nicht nur gegenständliche Gegebenheit, sondern unendliche Wirklichkeit... Immer sieht die christliche Verkündigung ihre Aufgabe darin von der gegenständlichen Gegebenheit des geschichtlichen Jesus weiter zu führen zur innerlichkeit und Unendlichkeit des lebendigen Christus“.

2 TH. STEINBOCHEL (Der Umbruch des Denkens, p. 137) zice, comentînd pe F. Ebner: „ Im Worte enthüllt sich das ich und das Du in seinem Sein und zugleich in seinem gegenseitigen Verbundensein durch den mitteilenden und verstehenden Geist, von dem wir wissen, dass er die lebendige Beziehung ist und setzt, in der Ich und Du leben und ausser der sie nicht sein können. Sie treffen sich im Worte als dem Ausdruck des Geistes, der Beziehung zwischen ihnen “. N. Berdiaiev, în „ Esprit et Liberte “, înțelege, de asemenea, prin viață pneumatică relația între eul propriu și Dumnezeu,

III. TEMEIURILE ETERNE ALE MÎNTUIRII

1. Mîntuirea Indicată de somuniunea îreimică

Angajarea Sa prin întrupare întru mîntuirea oamenilor, a hotărît-o Dumnezeu din eternitate, căci în veci prevăzuse drama omului,

Detaliul acesta, pe care ni-l vestește limpede Sf. Scriptură, e un mare mister. El trimite, fără posibilități de lămurire rațională, la problema libertății lui Dumnezeu și la aceea a predestinării. Dacă din eternitate a luat Dumnezeu această hotărîre, mai este ea o hotărîre propriu-zisă ? A fi luat o hotărîre înseamnă, în exeperiența noastră, a fi stat într-un moment în care puteai să iei altă hotărîre. Dar, dacă n-ar fi luat din veci hotărîrea aceasta, ar însemna că Dumnezeu n-a prevăzut căderea omului și că S-a angajat într-o acțiune de importanța uriașă a întrupării și jertfei, la o cotitură a existenței sale. O întrebare tot atât de greu de lămurit, este aceea: mai e căderea lui Adam un act liber, dacă din veci există, făcut gata planul pentru mîntuirea oamenilor ?

Dar cugetarea religioasă, care se mișcă în interiorul credinței, desfășurînd conținutul ei și se nutrește din experiența Revelațiunii, a unui raport viu cu Dumnezeu, nu are pretenția să epuizeze misterele acestui raport, ci să constate că el e mîntuitor și să vadă prin ce anume e mîntuitor. Raportul între sine și Dumnezeu, fiind certitudinea de temelie a credinciosului, a celui ce-a făcut experiența Revelațiunii, acesta știe că prin cugetare nu poate gîndi pe Dumnezeu în afară de acest raport și, prin urmare, în unilaterialitatea transcendentă sau în contopire cu imanența. Rațiunea, care nu are experiența Revelațiunii, ci e purtată numai de curiozitatea neexistențială de-a ști, poate plasa pe Dumnezeu sau în alternativa transcendentă sau în cea imanentă. Ea poate spune sau numai că Dumnezeu e neschimbabil, sau numai că e schimbabil. Dar omul religios, care experiază pe Dumnezeu ca Dumnezeu adevărat, dar și ca Dumnezeu Mîntuitor, ca Dumnezeu

angajat în salvarea omului, nu poate vedea și cugeta pe Dumnezeu decât în formula paradoxului: neschimbabil dar cu o activitate ce ține seama de schimbarea lumii, transcendent dar prezent în ordinea imanenței. Nu putem ști cum e exact Dumnezeu, dar paradoxul exprimă un adevăr general, sigur valabil despre El: Dumnezeu, dar Dumnezeu interesat de lume, Adevărul nu e în nici un caz în formulele unilaterale, simpliste ale logicii formale. (Vezi art. nostru „ Despre dogmă”, Gîndirea, Apr. 1941).

Acest adevăr larg 11 exprimă și dogma despre hotărîrea eternă a lui Dumnezeu cu privire la întrupare și mîntuire. Ea salvează neschimbabilitatea lui Dumnezeu, dar în același timp îi raportează la lume și la vreme, ridicîndu-L totuși, prin libertatea ce l-o recunoaște, deasupra ei.

Dar această dogmă mai exprimă ceva : importanța lumii și a mîntuirii ei pentru Dumnezeu. Lumea este produsul libertății lui Dumnezeu, dar nu un produs arbitrar, accidental. Ea e legată de veșnicia lui Dumnezeu dar cu o legătură pe care Dumnezeu o voiește liber. Ea nu e gîndită de Dumnezeu împotriva voinței Lui. Dumnezeu se află cu lumea în raport de liberă și totuși veșnică gîndire și hotărîre. În schema acestei antinomii, ale cărei adîncimi vii nu le putem străbate, se salvează atît demnitatea libertății și răschimabilității divine, cît și demnitatea și importanța lumii. Pe amîndouă le trăiește credința și despre amîndouă își dă seama cugetarea teologică.

Aceleași lucruri sînt de spus despre raportul lui Dumnezeu cu mîntuirea lumii. Dumnezeu e liber față de ea, dar totuși neschimbabil, iar ea este legată de veșnicia lui. Mîntuirea apare ca o lucrare profund serioasă, nu numai prin aceea că Dumnezeu însuși s-a angajat în ea ci și prin aceea că formează preocuparea și planul veșnic al Lui. Și mai mult decât creațiunea, angajarea din veci a lui Dumnezeu în mîntuirea lumii și încă prin întruparea și răstignirea Fiului Său, descoperă nesfîrșita dragoste a Lui față de ea. Mărimea tainei „ din veci ascunsă și de îngeri neștiută ” stă în mărimea dragostei lui Dumnezeu față de lume. Nici îngerii nu și-ar fi putut închipui că în sînurile lui Dumnezeu se ascunde din veci, împreună cu ființa Lui, o aîit de mare dragoste față de lume. Arătarea ei este în același timp

dezvăluirea unei valori neînchipuite a lumii. Nimeni, pînă laîntroparea Fiului lui Dumnezeu, n-a fost în stare să dea atîta însemnătate lumii și în specia! omului, Revelațiunea deplină a Sui Dumnezeu în întropare este în, același timp descoperirea deplină a celei mai uluitoare valori a omului. Întroparea Fiului lui Dumnezeu, din iubire față de om, stă în legătură cu felul de ființare însăși a lui Dumnezeu. Ceea ce vrea liber din eternitate, e ceva conform cu forma de viață a Sa. Nu potrivit voii Sale se face întroparea, dar nici ca o invenție arbitrară. *Acest temei al întropării, plasat în însăși existența divină, nu poate fi decît forma de comuniune trinitară a ei.* Creațiunea nu este o prelungire a Treimii și nici mîntuirea. Deci nu au caracter de necesitate. Treimea nu are lipsă pentru completarea și fericirea Sa de lume sau de mîntuirea ei, adică de lărgirea comuniunii. În cazul acesta oamenii ar trebui să fi egați! cu persoanele divine. Creațiunea se realizează printr-un salt în afară de desfășurarea firească a vieții divine. Mîntuirea stă în legătură cu acest salt. Prin urmare, ele sînt produse ale voinței, exclusiv ale voinței divine. Dar nu e mai puțin adevărat, că în viața internă a lui Dumnezeu au temeiul care le indică. Nu le cere viața internă a lui Dumnezeu, dar le arată ca posibilități conforme cu ea. Aci trebuie să ne oprim : *originea creapunii și a mîntuirii se află la punctul unde se întîlnesc indicația ființei și hotărîrea voinței divine.* Acesta e adevărul general pe care îl cuprinde misterul hotărîrii eterne cu privire la eie, mister pe care mintea noastră îngroșată, cu noțiunile ei înțepenite, nu-l poate exprima decît în combinarea unor formule unilaterale, extreme, care apar ca stînd în contradicere.

Toți teologii, în frunte cu Dionisie Areopagitul¹, deduc creațiunea lumii din însușirea binelui în Dumnezeu. Binele se vrea gustat de cri mai mult ființe. Dar cum nu poate fi cineva bun decît în

1 „ Și precum soarele nostru, nu socotindu-se și decidîndu-se, ci prin însuși faptul de-a fi, luminează toate cîte sînt în stare să se împărtășească de lumina lui, după puterea lor, la fel și Binele { care e mai presus de soare, cum e arhetipul în existența lui reală mai presus de o icoană ștersă) emite tuturor celor ce sînt razele întregii bunătăți după măsura fiecăruia. Prin ele s-au constituit toate existențele inteligibile și

comuniune, se poate spune că temeiul indicator spre creațiunea lumii este comuniunea treimică a lui Dumnezeu¹, care, tocmai fiindcă e o fericită comuniune, vrea să se bucure și alte ființe de această fericire, iar fiindcă împrăștie căderea lor din ea, vrea și restabilirea prin întruparea Sa.

Unii teologi ruși, ca S. Bulgakov și N. Berdiaiev, merg în această direcție pînă la a afirma un fel de omenitate eternă a Fiului lui Dumnezeu, sau un fel de teandrie ființială a omului, Bulgakov, de pildă, susține că eul sau subiectul din om este necreat, numai natura lui - constatatoare din suflet rațional și trup - este creată. Dar și natura umană este o copie exactă a naturii divine, este ființa divină pusă în stare de devenire, este Sofia creată ce corespunde Sofiei necreate. Eul omenesc, fiind necreat, e de esență divină, încît între el și Logosul divin nu e o deosebire calitativă, iar între natura lui și natura Logosului există *T*» corespondență perfectă. Luînd în îisus Hristos locul subiectului, al eului omenesc, Logosul divin, nu s-a produs un eveniment prea nou și neadecvat naturii omenești, ci unul destul firesc. Un eu omenesc de esență divină a fost înlocuit prin supremul eu de esență divină. Purtătorul Sofiei necreate și-a luat în conducere și Sofia creată, care dealtfel e purtată tot de euri de esență divină.

Speculațiile acestea, care își au în parte originea în doctrina despre Sofia a lui Iakob Bohme², au pierdut suportul religios al experienței Revelațiunii prin credință. Ele sînt fructul fanteziei gratuite. Teoria lui Bulgakov iese, pe lîngă aceea, din schema dogmei

spirituale, puterile și lucrările "... P. G. 3. 693-696.

1 **Unul** în sens simplist nu poate fi bun. ALEXANDER KOYRE, correntînd pe Iakob Bohme, zice : „ Das ewige Eins ist nicht wirklich eins, so wenig wie es das Gute ist ... weil es das Eins bleibend, weder lieben, noch erkennen, weder sich selbst lieben, noch sich selbst erkennen kann ". „ Die Gotteslehre Iakob Bohmes " in „ Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Husserl-Festschrift, Halle a.d. Saale, 1929, p. 250. —

2 A. KOYRE, op. c.

creștine, trecînd în panteism . De aceea se recomandă față de eîe multă rezervă.

Reveiașlunea ne spune că omul este creat după chipul Sui Dumnezeu, iar mîntuirea urmărește restabilirea omului „ ca să fie asemenea chipului Fiului Său " { Rom. 8, 29), fiu al Tatălui, după asemănarea Fiului cei Unul-născut. Dar Sf. Scriptură nu cuprinde nici o speculație asupra substanței. Înfierea o întemeiază pe dragostea ce se stabilește între Dumnezeu și om. Dragostea, care întemeiază acest raport filial, o coboară în om Duhul lui Dumnezeu. E o dragoste ce vine de la Dumnezeu. „ Crți sînt mînași de Duhul lui Dumnezeu, sîntfii ai lui Dumnezeu". Ei au luat „ Duhul înfierii" (Rom. 8,14-15)².

Fiul lui Dumnezeu cel veșnic și Unul-născut a venit să ne așeze și pe noi în raportul în care se află El cu Tatăl - deși sînm creați –și prin urmare, în raport de frate și-frate cu Sine³. Aceasta a voit-o și prin creafiune Dumnezeu. Numai în sensul acesta, întrucît omul este capabil de acest raport, se poate spune că el are sau e capabil de o anumită conformitate cu Dumnezeu.

Comuniunea cere ca partenerii să aibă ceva care să-i apropie, care să-i ajute să se înțeleagă. Deoarece puterea care-l face pe om capabil de comuniune e de ia Dumnezeu, nefiind decît însăși dragostea Lui, se poate spune despre el că, întrucît a creat, este o deosebire prăpăstioasă între el și Dumnezeu, deși e după chipul Lui, dar dragostea copleșește acesată deosebire, făcîndu-l, cum spune Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu prin har⁴. Dar dacă e posibil să se

1 Agnef Bojil (Mielul lui Dumnezeu), Paris, 1933.

2 „ Iar cînd a venit plinirea vremii a trimis Dumnezeu pe Fiu! Sau cel născut din femeie, care s-a făcut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să primim înfierea. Iar pentru că sînteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului în inimile voastre, care strigă ; Awa, Părinte ", Gal. 4, 4-6.

3 Sf. Grigore al Nișei, P. G. 46, 628 A. Vezi la : J. Aufhauser, Die Heiislehre des'hl. Gregorvon Nyssa, Miirtchen 1910, p. 116.

4 „ Daca sîrtem dupl chipul lui Dumnezeu, să devenim ai noștri și ai lui Dumnezeu, mai bine zis numai ai iui Dumnezeu, nemaipurțînd nimic pămîntesc în noi, ca să ne apropiem de Dumnezeu și să devenim dumnezei (*Qsoi yevmfieda*), primind de la

încopcieze în om puterea dragostei divine, ei trebuie să aibă, prin însăși creațiunea, ceva de care să se încopcieze. Este, cu alfe cuvinte, în om capacitatea de a primi dragostea, prin care să răspundă dragostei lui Dumnezeu. Mai determinat, omul are prin creațiune *capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine*, capacitate ce nu se șterge nici prin păcat. Obiectele nu au această capacitate, nici animalele. *Subiect actual al dragostei* devine omul numai cînd primește în sine dragostea lui Dumnezeu, dar *capacitatea de a deveni subiect al dragostei* ce coboară de sus, trebuie să o aibă el. Și trebuie să înțelegem această capacitate de a deveni subiect al dragostei divine nu ca o capacitate de recepție pasivă, ci ca o capacitate de a și-o însuși și de a crește. În ea și prin eforturi proprii, căci omul trebuie să colaboreze la mîrstuirea sa.

Capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine, adică Dumnezeu prin har, trebuie să corespundă cu chipul lui Dumnezeu în om, iar *starea actuală de subiect al acestei dragoste* cu asemănarea Lui. În sine, capacitatea omului de a deveni subiect al dragostei divine înseamnă capacitatea lui de-a o primi în măsură tot mai sporită prin eforturi proprii și de a o manifesta ca ceva propriu. Obiectul nu o poate primi, nu și-o poate însuși și manifesta ca a lui. Trebuie o anumită activitate în acest scop, pe care faptul că dragostea vine ca un dar nu o exclude¹. Putința de a primi ceva și de

Dumnezeu calitatea de dumnezei (*ex Qeov io Qsot sivcu hofryvxtt.*), P. G. 99, 1189. „ Spre aceasta ne-a făcut Dumnezeu ca să devenim consorti ai firii dumnezeiești (*ivcc yevoSfidcc 0e/z£ %oivan>oi f/votoț.*) și părtasi ai veșniciei Lui și să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea prin har”, P. G. 90, 1193. Citate cu acest cuprins de la alți Sf. Părinți vezi la Nichifor Crainic, *Cursul de mistică ortodoxă*, bătut la mașină de E. Olteanu, Buc. 1936.

1 Despre această împreunare a activității și pasivității în toată viața noastră de cunoaștere și iubire, vezi Louis Lavelle, op. c.: „ L'amour jaillit de la partie active de notre âme, mais en meme temps" il est éprouvé dans cette partie passive. ou nous subissons l'action d'autrui, quelquefois cette pure action de presence qui est déjà en lui une action d'amour avânt d'etre parvenue à la conscience distincte d'elle meme ". P. 526. „ L'attention nous rend admirablement sensible la correlation de l'activite et de la passivite de l'esprit qui recoit du reel à proportion meme que l'acte de l'attention a

-.- "es:a ca o însușire proprie este caracteristica subiectului în psieraJ. Omul este subiect și înainte de a fi purtătorul dragostei : . ne, deși subiect deplin devine de-abia prin primirea și - .arlestareaei.

Subiectul este un centru ultim de spontaneitate și = _:odeterminare conștientă. Ei este un focar conștient de independență. Conștiința și libertatea, care înseamnă capacitatea de -■evitate liber decisă, formează laturile esențiale ale iui. Omul își dă seama de sine ca de un centru ultim și suveran al tuturor actelor sale. Conștiința o are pentru a-și da seama de autodeterminarea sa suverană și pentru a face uz de ea, căci, dacă nu s-ar determina conștient, nu s-ar mai determina el, ci ar fi determinat de altceva decît oe el însuși: Dar conștiința e și cunoaștere, iar cunoașterea oferă oertății un tablou real, bogat al tuturor posibilităților ei.

Prin calitatea de subiect omul este într-o anume măsură *causa sui* în sensul că *el* este ultimul for și izvor ai actelor sale, nu o forță externă sau internă care nu-S ascultă, ci el însuși. Din acest motiv *el* este cel care se creează, alegînd din mai multe posibilități de autorealizare pe una. Nu e *causa sui in* mod absolut, căci nu-și dă și existența ca punct de plecare și nici posibilitățile de înfăptuit.

Dar deși nu e *causa sui* în mod absolut, omul întrece, prin calitatea lui de subiect, obiectele. Obiectul nu există în el însuși, nu are o existență interioară și o autodeterminare. Obiectul e victima subiectului, e materia lui pasivă. Ei există numai pentru subiect, are o existență înregistrată numai de acesta El e unealtă fără rezonanță interioară, are numai o existență exterioară. Existența lui este mai puțină*decît a subiectului. A-ți da seama de existență e un mod de a exista în plus și de-a avea o putere în plus.

Dumnezeu numai în direcția aceasta de subiect trebuie cugetat. Dar El este subiectul absolut, *causa sui* în sensul eminent, întrucît nici existența nu o are de la o forță mai presus de Ei, ci El

plus d'intensită et de pureté ", p. 482.

Însuși este izvorul ei. Lui trebuie să-l atribuim, dacă nu toate modurile de existență, desigur cele superioare, iar cel mai înalt mod de existență din lume este cel de subiect. Dumnezeu este subiectul deplin, fiind Suveran absolut al actelor Sale, neatrîmînd de nimic și avînd mai mult decît oricine existența pentru Sine și în Sine ca bun de care se bucură El, nu ca bun pentru alții și nici avînd lipsă de alții pentru a fi confirmat în existență. Faptul că noi experimentăm existența unui om, în special la persoana a doua, cînd ne agrăiește direct, ca mai intensă decît a unui obiect, sau a unui om la persoana a treia, cînd pentru noi face trecerea spre obiect, e încă un temei că Dumnezeu numai ca subiect poate fi conceput. În raport cu obiectele sau cu un om la persoana a treia experimentăm o existență mai puțină, pentru că sîntem prea plini de noi înșine și ele nu au putere suficientă să ne trezească în fața unei realități deosebite de noi. Gîndirea asupra lor nu ne pune în raport destul de real cu ele, ci ne face să ne închidem în noi.

Dumnezeu, cînd e experimentat de fapt, trebuie să fie experimentat ca o realitate care ni se impune cu o existență de supremă intensitate, deci nu ca obiect pasiv și neputincios al gîndirii noastre, ci ca subiect voluntar ce ne strîmtoarează. În Vechiul Testament Dumnezeu își zice: „Eu sînt cel ce sînt” (lahve). E numele Lui cel mîi adecvat. Dintre toate realitățile din lume, cea pe care o experimentăm ca pe o existență mai intensă este omul la persoana a doua, căci atunci vorbește el ca persoana întîi, își manifestă voința, ne face să tăcem și să ascultăm, ne smulge din cercul magic al egocentrismului, nu sîntem numai noi activi prin gîndire sau acțiune, ci și el. De aceea și pe Dumnezeu îl experimentăm mai adecvat atunci cînd auzim că El vorbește la persoana întîi, iar noi tăcem cu frică și cu cutremur. Cînd începem să vorbim noi despre Dumnezeu, am ieșit din nemijlocita experiență a prezenței și a existenței Lui de supremă intensitate. Dar numele Lui cel mai adecvat: „Eu sînt cel ce sînt”, nu-L poate rosti omul, căci ar fi o împietate să se substituie lui Dumnezeu și să spună în locul Lui aceste cuvinte. De aceea Evreii trec peste cuvîntul lahve la citirea Sf. Scripturi, îl ascultă numai, sau, punînd sub consoanțele lui vocalele de la Adonai, îl citesc lehova. De fapt cuvîntul Adonai-Domnul, cu

sensul lui de autoritate suverană, e cel mai potrivit să actualizeze în om, cînd îl rostește, experiența puterii stăpînitoare a realității copleșitoare a lui Dumnezeu.

Din toate acestea rezultă că Dumnezeu este subiect și că omul înfățișează chipul Lui tocmai în acest titlu de noblețe al ființei Lui.

Deoarece am spus că mîntuirea constă în ridicarea omului de la starea simplă de subiect la aceea de subiect al dragostei divine, se naște întrebarea: constituie dragostea o desăvîrșire a caracterului de subiect și o are deci și Dumnezeu ? Pentru a răspunde la această întrebare sînt necesare cîteva cuvinte despre dragoste.

Dragostea are siguranța, are experiența lui *tu* ca realitate ce se ridică peste lumea obiectelor, ca realitate ce nu există pentru a-mi sta la discreția proprie, pentru a fi înghițită în masa celor ce-mi sînt indiferente. Toate pornirile și atitudinile mele prin care folosesc sau caut să folosesc ceva, însingurîndu-mă, nu sînt dragoste, nici subiect al dragostei, nici subiect în sensul deplin. Pot să devin întreg, astfel, de pomiri și de aptitudini. Dragostea este acea vedere din mine care, descoperind un tu, mă scoate din singurătate, îmi dă experiența tovarășiei, prieteniei adînci, totale, experiența că tu ești cu mine pînă în adîncul meu, în cele mai intime bucurii și dureri, că de tine mă prind, cu tine mă ajut, mă mîngîi, mă ușurez, chiar în experiența celei mai grozave singurătăți a morții. Dar aceste bucurii și ușurări ie am prin tine nu întrucît mă gîndesc la mine. Îndată ce am acest gînd egoist nu mai e dragoste, nici tovarășie, ci singurătate. Toate le am prin tine, întrucît nu mă mai gîndesc la mine, ci sînt ațintit numai spre tine, spre experiența ta. Uit atunci de toate ale mele. Nimic nu mă mai doare, nu mă mai neliniștește din ceea ce mă privește pe mine, ci numai ale tale. Am lepădat toate poverile mele, luîndu-te exclusiv pe tine ca grijă și povară a mea. Eu trăiesc prin tine. Cei ce se iubesc unul altuia își iau poverile reciproc. (Iisus ia păcatele noastre și noi patimile Lui). În dragoste eu îmi găsesc suprema fericire în tine. Dragostea este suprema răspundere pentru altul. Așa experimentăm și dragostea semenului nostru : ca subiect împovărat de suprema răspundere pentru noi, avîndu-și în aceasta și suprema fericire. Tot ce posedă o persoană este pentru a-i servi ca instrument de

comunicare a iubirii. Natura, ca proprietate, nu are alt rost. Trupul omului, de asemenea. Însușirile intime la fel. Tot dă altuia și pe sine însuși. Dar și în predarea totală, chiar a sa proprie, el rămîne subiectul predării. Totul servește dragostei, comuniunii, raportului de *eu-tu*. Prin dragoste avem descoperit, ca supremă realitate, pe altui ca subiect, ca ceva care ne limitează, ca ceva care nu mai e sub noi, ci în fața și deasupra noastră în sensul că ne obligă cu o seriozitate de o infinită adîncime, ca ceva de care nu putem dispune, chiar dacă fizic am putea. Și în același timp dragostea e asumarea acestei răspunderi și deplină bucurie în servire.

Înmănunchînd toate aceste manifestări și altele nenumărate, putem spune că prin dragoste afirmăm pe altul ca subiect liber, ca și noi și nu-i reducem la obiect, ca și ei să ne afirme pe noi. Ne facem dependentă fericirea noastră de el, după ce îl recunoaștem generos și îl ajutăm să se consolideze în demnitatea de centru ultim și liber al actelor sale. Prin dragoste dăm tot ce avem altuia, realizîndu-l pe el, ca apoi să primim totul de la el. Pentru că avem lipsă de confirmarea noastră în existență, prin aprecierea și considerația liberă a altuia, facem totul să-i ridicăm la această stare¹.

Dragostea este aplecarea spre altul pentru a da și pentru a primi (nu pentru a răpi, ca de la obiect, fără voia celui, ci pentru a atîrnadevoialui).

Cît se împacă atunci dragostea cu caracterul de suveranitate al subiectului ? Și cît îl împlinește ?

S-a remarcat că abia dragostea ne face liberi deplin. Numai ce săvîrșim din dragoste, săvîrșim cu totul liberi². Suveranitatea nu înseamnă egoism, ci lipsă de silă, spontaneitate. Dînd totul altuia, dăm liber, iar primind totul de la altul, primim numai de la cei ce ne iubește, care, așa dar, nu ne forțează, ci ne sporește libertatea. Iubirea altuia, manifestările ei și moaie învîrtoșările și te adîncește în

1 LOUIS LAVELLE, op. c. 528-30.

2 LOUIS LAVELLE, op. c. 532-33.

ceea ce e nobil în tine, ea face să te găsești în intimitatea ta. Libertatea amîndorura sporește în această comunicare, în această încurajare și afirmare reciprocă. Omul devine robul patimilor, slăbind în caracterul lui de subiect, cînd nu iubește. Egoismul, invidia, teama sînt forțe care îi mărginesc libertatea și suveranitatea. Subiectul e subiect numai în comuniune cu alte subiecte. Astfel, subiectul deplin este subiectul purtător de dragoste, subiectul deplin este o intenționalitate nereținută după comuniune. Conștiința și libertatea, departe de-a exclude această intenționalitate, o servesc pe ea. Din faptul că subiect deplin e omul numai cînd e purtător al dragostei, urmează că nu e posibil omul deplin fără dragostea de la Dumnezeu, fără raportul cu El. O natură omenească de sine existentă este *eo ipso* într-o stare subnaturală¹. Fără dragostea permanentă a lui Dumnezeu, duce o existență bolnavă.

Dar totuși, așa știrbită și nedeplină, capacitatea de a fi subiect al dragostei și prin urmare însuși caracterul de subiect, se poate constata și în omul care nu are în sine dragostea lui Dumnezeu, în omul căzut. El simte asupra sa forța privirii și a opiniei altuia, se simte obligat să țină cont de el în tot ce face, El simte pe acela oarecum ca „ subiect ” ce nu-i stă în simplă subordine și indiferență ca orice obiect. Se simte față de aceia într-o referință specială pe deasupra obiectelor, într-o obligație de a răspunde la așteptările lui. Precum e acela subiect, e și el subiect, întrucît e capabil de a răspunde și se simte obligat la răspundere². Pe altul îl simte ca subiect întrucît se simte pe sine obligat de a referi tot ce face la părerea lui, la așteptările lui, de a răspunde prin toată acțiunea și viața sa aceluia. Toate simte că le face pentru altul. Avocatul altuia în noi, ceea ce ne face să fim responsabili lui, este conștiința. Pe măsura simțirii obligativității de a

1 Catolicismul susține că omul ieșit din legătura cu Dumnezeu prin cădere, a rămas cu „ natura pură ”. Natura aceasta este însă, în orice caz, „ ceva chinuit, ceva ce nu vrea Dumnezeu ”.

2 E. BRUNNER vede în responsabilitate ființa omului și chipul dumnezeiesc în el. (*Der Mensch im Widerspruch*, Berlin, 1937).

răspunde altuia, pe măsura tăriei vocii conștiinței, e crescută în noi capacitatea dragostei și subiectul. De cele mai multe ori omul luptă împotriva acestei obligativități. Deși involuntar, lucrează pentru vederea altuia, dar pervertește această lucrare, amestecând-o și murdărind-o cu sentimentul vanității. Dar vanitatea, de a cărei forță nu poate scăpa nici un om din cei lipsiți de dragoste, împreunând în ea orgoliul și grija de alții, e și ea o mărturie a responsabilității omului, a caracterului său de subiect. Intenționalitatea după comuniune, care e caracteristica stării de dragoste, se manifestă, oricât ar încerca omul să o înăbușe, și în starea căzută, ca o structură fundamentală a ființei lui. Filosofia mai nouă a stabilit acest lucru cu deplină claritate¹.

Dacă destinația fundamentală a omului este să fie subiect al dragostei și fiind creat spre aceasta a primit pecetea chipului dumnezeiesc, dacă mântuirea nu urmărește decât ridicarea omului la asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu, făcându-i și pe el fiu, iar aceasta se face prin trimiterea dragostei divine, adică a Duhului de fiu în el, atunci modelul dumnezeiesc care stă la baza creației și a mântuirii, modelul divin al omului, sau „Omul ceresc”, nu ar avea să stea în altceva decât în caracterul de subiect desăvârșit al dragostei în comuniune. Iar aceasta este Dumnezeu întrucât e o trinitate de Persoane.

Temeiul și modelul creației și mântuirii ar fi deci modul de ființare a lui Dumnezeu în Sfânta Treime.

Dar nu putem aplica în totul cele spuse, despre raportul înîre subiectul omenesc și dragoste, la Dumnezeu.

¹ De pildă M. HEIDEGGER spune: „Als Mitsein « ist » daher das Dasein wesentlich umwillen Anderer. Das muss als existenzielle Wesensaussage verstanden werden. Auch wenn das jeweilige faktische Dasein sich an Anderen nicht kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt, ist es in der Weise des Mitseins. Im Mitsein als dem existenzialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon « erschlossen » “. Sein und Zeit, p. 123.

Desigur, Dumnezeu întrunește deplin caracterul personal, nu numai întrucât e existența și suveranitatea absolută, ci și întrucât e dragoste.

Dar pe câtă vreme dragostea la om, legându-se de insuficiența lui, datorită caracterului creat, este experimentată ca o necesitate, ca o împlinire, Dumnezeu nu o experimentează ca acoperind o insuficiență. Persoanele divine trăiesc, desigur, într-o referință absolută una față de alta și fiecare dăruiește tot ce are și pe Sine însăși celeilalte, rămânând și în cea mai desăvârșită dăruire sau tocmai de aceea subiect. Dar ele nu simt decât dragostea de a da.

Deși fiecare dăruind totul primește totul, ele nu au ca omul sentimentul unei lipse ce va fi împlinită prin dragostea celeilalte persoane. Plenitudinea de existență (ființa divină) este atât de neseparată de fiecare, încât simultan darea este și o luare. Intenționalitatea după comuniune la persoanele Sfintei Treimi nu trebuie înțeleasă ca pornită dintr-o lipsă ca la om, ci la ele dragostea trebuie înțeleasă ca pomirea cea mai curată, ca manifestarea celei mai depline existențe posedată în unitate.

Unitatea de ființă nu face decât să exprime faptul că fiecare persoană posedă continuu întreaga existență. Pe culmile iubirii nu se mai observă dăruirea și primirea, ci bucuria unei posesiuni comune. Totuși în doctrina despre Dumnezeu se accentuează nu numai unitatea, ci și trinitatea, arătându-se că chiar la Dumnezeu bucuria este o expresie a comuniunii.

Deși fiecare persoană este plenitudinea existenței, fericirea nu stă în posesiunea singuratică a ei, ci în posesiunea comună. Deși Dumnezeu are în infinitatea existenței Sale izvorul și temeiul unei fericiri nețărmurite, prin învățătura creștină se îndepărtează de la această fericire orice trăsătură egoistă. Bucuria și fericirea nu pot exista decât împreunate cu generozitatea, cu afirmarea altuia.

Toate doctrinele despre Dumnezeu care vreau să argumenteze că El, spre deosebire de oameni, poate avea în Sine fericirea unei autocontemplații infinite, neavând lipsă de nimic altceva, sînt depășite de creștinism, singurul care a înlăturat din această fericire egoismul, singurul care *nu* o lipsește de elementul esențial al

generozității, fără ca să fie necesar pentru aceasta o creare din veci a lumii. Și la Dumnezeu fericirea e legată nu numai de posesiunea existenței, ci de comuniunea subiectelor¹.

Caracterul personal al lui Dumnezeu implică pluripersonalitatea, căci persoana fără bucuria comuniunii și a dragostei nu e deplină, iar cum lui Dumnezeu nu l-a putut lipsi niciodată fericirea și dragostea, nu i-a lipsit nici caracterul personal și deci treimic. Teoria lui Jakob Bohme și a mysticilor germani anteriori, după care personalitatea, respective tripersonalitatea lui Dumnezeu, e o etapă ulterioară în evoluția lui Dumnezeu, izvoartă dintr-o deitas, care are și ea la bază un abis nedeterminat², nu corespunde duhului creștin. În Răsărit, spre deosebire de Apus unde s-a încercat totdeauna dintr-o tendință filosofică și panteizantă unificatoare a se deduce caracterul personal și treimic al lui Dumnezeu dintr-o substanță impersonală, s-a afirmat coexistența eternă a unității și a trinității lui Dumnezeu. Caracterul personal și treimic al lui Dumnezeu nu e mai puțin esențial, nu e un derivat din ființa Lui, ci totdeauna, din eternitatea fără de început, realitatea supremă are caracter personal și treimic, fiind totodată o unitate de ființă în cel mai deplin înțeles al cuvântului³.

Astfel, omul în calitatea lui de subiect este un chip al lui Dumnezeu. Creațiunea este o operă divină liberă, dar după indicația vieții divine. Iar mintuirea restabilește și desăvârșește creațiunea după

1 Sf. Maxim Mărturisitorul, P. G. 90, 892, spune : „ Concepția iudaică, mărginind principiul cel unic la o persoană și aceasta subsistînd fără Cuvîntul și Duhul Sfînt, îl face îngust și nedesăvîrșit și aproape nesubsistent, ca pe unul ce e lipsit de cuvînt și de viață. Astfel ei cad din motive contrare paginilor în același rău al ateismului”.

2 ALEXANDER KQYRĂ, op. c. p. 225-281.

3 Sf. Maxim Mărturisitorul, I. c.: „ Treimea în unime și unimea în treime. Nu una în cealaltă. Căci Treimea nu e în unime ca un accident în ființă. Nici unimea în Treime, căci nu e o (simplă) calitate. Dar nu e nici una din cealaltă. Pentru că nu provine Treimea din unime ca un produs al ei, căci nu e devenită și se autorevelează ”. Dar nici unimea nu e o sinteză a celor trei persoane sau ceva privit numai cu mintea în cele trei.

modelul vieții intertrinitare, ridicînd pe om de la chipul știrbit al lui Dumnezeu la asemănarea cu El.

2. Fiul lui Dumnezeu, împlinitorul operei de mîntuire

Prin creațiune, Tatăl vrea să mărească numărul subiectelor care să se bucure de fericirea comuniunii cu El. Nu pentru fericirea Sa, căci comuniunea cu celelalte subiecte divine nu lasă nici o scădere fericirii Sale. Vrea să aibă mai mulți fii. Vrea subiecte mai multe cărora să le fie Tată. Dar divinitatea nu se înmulțește și nu scade. Alte subiecte nu pot veni în existență decît prin creațiune. Subiectele create însă nu pot rămîne sau nu se ridică la înălțimea Cerută de această comuniune. Dar ceea ce e prin creațiune inferior, e ridicat prin dragoste la înălțime de fiu, la nivel egal, ca să se poată stabili intimitatea și înțelegerea. Prin creațiune se înființează numai capacitatea de-a primi dragostea. Aceasta se coboară apoi cu prisosință asupra omului, ridicîndu-l la rangul de fiu, de partener apt de Dumnezeu. Dragostea e dumnezeiască, e necreată. Ea poate îmbrăca și face, prin dar, ca pe un dumnezeu pe om. Putem spune și noi ca Serghei Bulgakov, că în om e ceva creat și necreat, dar numai în omul ce stă în raport cu Dumnezeu. Dragostea, fiind dumnezeiască, face pe om nemuritor, îmbracă o natură creată în însușiri divine, cum spune Maxim Mărturisitorul¹.

De ce tocmai Fiului îi revine misiunea de a mîntui pe oameni ? Fiul trăiește numai cu privirea spre Tatăl, nevrînd altceva decît să îplinească voia Lui, să servească Lui. Și vrea să fie cit mai multe subiecte care să iubească pe Tatăl, să trăiască pentru El, cu privirea ațintită spre El, împlinind voia Lui. Astfel, Fiul vrea un număr cît mai mare de fii ai Tatălui, de frați ai Săi. ES îplinește voia Tatălui la

¹ „iubirea dumnezeiască și fericită leagă pe om de Dumnezeu și îl arată pe iubitorul - de Dumnezeu dumnezeu”, P. Q. 90,1192.

creațiune. Dar, întrucât oamenii creați nu se țin și nu se ridică la înălțimea de subiecte ale dragostei divine, ci cad într-o existență chinuită, Fiul intervine din nou să împlinească voia Tatălui, restaurându-i în raportul de fii. Fiului se cade să împlinească opera aceasta și prin creațiune și prin mîntuire, căci El este în rolul de împlinitor al vocii Tatălui și El trebuie să se apropie în chip special de cei care trebuie să-i semene. De fapt, subiectele omenești poartă în ființa și rostul lor, în mod special, chipul Fiului și al relației Lui de ascultător și cinstitor al Tatălui.

Pe lângă acestea, Fiul este numit de Evanghelistul Ioan, *Cuvîntul*. Dar, prin faptul că a dat acest nume unei persoane și anume unei persoane ce nu trăiește în singurătatea coteplării, ci în raportul comunicării, a indicat că nu a înțeles prin Cuvîntul numai sensul, ideea impersonală, care poate fi descoperită de oricine în lucruri fără a i se comunica, nu a înțeles exclusiv un concept general pe care-l cugetă etern Dumnezeu și pe care îl încorporează în toate lucrurile pe care le creează, avînd noi să-l descoperim. Cuvîntul (sensul) descoperit astfel prin mintea noastră n-ar mai fi Revelațiune propriu-zisă, ci actualizare a ceva ce se află în mintea noastră. Intellectul nostru, capabil prin eforturile proprii, după un timp de evoluție, să afle singur ce gîndește Dumnezeu și să cuprindă exact ca El, nu s-ar mai deosebi esențial de al lui Dumnezeu. De aici pînă la identificarea intelectului uman cu cel divin nu mai e decît un pas, iar Revelațiunea propriu-zisă devine inutilă.

În realitate e vorba de un Cuvînt personal pe care ni-l descoperă Fiul lui Dumnezeu prin Revelațiune. E un cuvînt pe care nu-l putem scoate sau afla cu mintea omenească. El e dincolo de orice înălțime la care se poate ridica intelectul omenească. Dar e dincolo, nu în înțelesul de sens, căci în cazul acesta ni s-ar da pentru a-l încorpora memoriei noastre și apoi a împlini singuri ce se cuprinde în el. Am fi mai departe sub regimul legii. E dincolo, în înțelesul că prin acest Cuvînt ne e însuși Dumnezeu aproape, aproape nu ca sens, căci am fi tot noi singuri atunci, ci aproape ca persoană, ca subiect ce ne limitează, ca supremă realitate deosebită de noi, ce ne

împrăștie singurătatea și ne silește să o constatăm și să luăm atitudine.

De fapt, înțelesul primordial al cuvîntului e acela de manifestare a unei persoane către alta, în ceea ce nu este realitate fizică, identică cu lumea lucrurilor, ci subiect spiritual. Cuvîntul e mijlocul principal și nelipsit al oricărei comunicări între persoane. Cuvîntul presupune totdeauna două persoane. El e dialog chiar cînd o persoană tace, căci și prin tăcere antrenează, susține cuvîntul celeilalte. Cel ce vorbește își dă seama că răspunde lăuntric, că ia atitudine celălalt. Chiar un profesor care vorbește despre cine știe ce insectă la catedră, dacă s»s-ar avea un auditoriu de care își dă **seama că îl urmărește în ce spune, n-ar avea poftă să vorbească. Vorbirea omului în singurătate este o plasare iluzorie într-o stare de quasi-comunitate: își închipuie ce-ar spune, ce- ar fi spus, ce va spune cînd va avea în față pe cutare sau cutare.**

Cuvîntul, în înțelesul lui plin, nu e expunere de sensuri pentru lumea impersonală, ci împărtășirea unei atitudini **față de** alte persoane, e afirmarea omului ca subiect spre a pregăti, dacă nu a realizat imediat, comuniunea. Omul simte nevoia ca celălalt **să-l ia** în seamă ca subiect, să observe că nu e simplu obiect **și deci să-l** predisună pe celălalt a-l lua într-o mai atentă considerație.

Aceste chemări ale omului către alt om se folosesc de expunere de sensuri, tocmai spre scopul arătat. Nu pe **sensul** în sine se pune accentul, ci pe subiectul său și pe atențiunea **celuilalt**. Sensurile au un rol subordonat, de servire a scopurilor **comuniunii**.

Gîndirea greacă a detașat sensul de dualitatea **personală** concretă în care se află totdeauna, de dialogul eu-tu, de **rostul îui de** a servi în clipa istorică concretă comuniunea între doi **sau mai mulți** oameni, luîndu-î ca o realitate atemporală și impersonală, **ca ceea ce** nu i se întîînește sensul niciodată. Și a legat termenul **cuvînt - Logos** - de sensul astfel înțeles.

Cuvîntul însă, cum îl arată și numele grecesc de **Logos, care** vine de la *Aeya*), *spun*, înseamnă direct totdeauna **grăire**, manifestare intenționată a unei persoane către alta. **Cuvîntul e** vehiculul comuniunii, puntea.între persoane ca subiecte. **Cuvîntul**

exprimă intenționalitatea conștientă spre comuniune a unei persoane, fiind în același timp și mijlocul prin care e trezită, e atrasă cealaltă. Și, întrucât persoana este în mod principal intenționalitate spre comuniune, iar cuvântul expresia ei, putem spune că *persoana este cuvânt*. Cuvânt interior, în tensiune, pînă nu se exprimă, cuvânt exterior cînd se exprimă. Cuvântul exterior pornește din cuvântul interior, iar acesta nu poate să nu se prelungească în exterior. Persoana e cuvânt, cuvânt provocator, deșteptător de altă persoană prin atragerea ei în comuniune.

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu e numit nu cuvînt, ci Cuvîntul, se arată că El nu este o persoană între altele, ci Persoana prin excelență. În El e realizată în grad suprem Persoana, adică intenționalitatea spre comuniune și, prin aceasta, puterea trezitoare de subiecte și atrăgătoare a lor în raport de comuniune. Cuvîntul, fiind mijlocul suprem prin care o persoană ni se impune ca prezentă, resîrîngîndu-ne egoismul mistificator al oricărei alte realități decît a eului, cuvîntul fiind prin urmare mijlocul suprem de relevare a celei mai intensive și neanulabile realități, adică a persoanei, prin faptul că Fiul dumnezeiesc e numit astfel, se arată că El are, dintre persoanele Sf. Treimi, rolul revelării lui Dumnezeu oamenilor. El este în special subiectul Revelațiunii.

Recunoaștem că, prin aceste evidențieri, s-a arătat mai degrabă că Fiul lui Dumnezeu e numit Cuvîntul, fiindcă a primit rolul special al revelării lui Dumnezeu și al mîntuirii oamenilor, decît că numirea aceasta ar desemna o situație proprie în raporturile îniertrinitare, privite în ele însele. Dar, în afară de indicația generală că rolurile speciale ce și le asumă persoanele trinitare în afară au o explicație, o supoziție, în existența lor eternă, e greu să mai spunem în privința aceasta ceva deosebit, întrucît Revelațiunea nu ne luminează. Nu ne-am încumeta să afirmăm că și în viața internă dumnezeiască Fiul reprezintă în mod special intenționalitatea spre comuniune. Misiunea revelării l-o putem atribui, întrucît toată tradiția bisericească încearcă să vadă în El pe Acela prin care Tatăl se privește pe Sine, pe Acela care reflectează splendoarea Tatălui (Evr. 1,3), deși aceasta e altfel de revelare decît cea propriu-zisă: prin ea

se cunoaște Tatăl pe Sine, dar propriu revelării e să cunoști altceva decât persoana ta. Probabil însă că tot este între aceste două revelații o legătură, chiar dacă e greu de văzut. Pe de o parte Fiul, care manifestă pe Tatăl, slava strălucirii Lui, are să o reveleze și oamenilor, prin arătarea Sa. Tatăl e Ascunsul, e Nerevelatul, numai la Fiul există acces, dar Fiul știe și mărturisește și oglindește pe Tatăl. Ontologic, făpturii îi este cu neputință sesizarea Ascunsului, Indeterminabilului, Ultimei Cauze a tuturor. Numai Fiul dă cuvânt spre ea. Fiul este astfel Cuvântul Treimii. Pe de altă parte, Tatăl nu se privește numai pe Sine în Fiul, ci și persoana Fiului.

Dar intenționalitatea spre comuniune în cadrul Si Treimi de ce ar reveni numai Fiului ? Nu revine fiecărei Persoane trinitare și deci, întrucât fiecare e Persoană în gradul plinar, de ce nu este numită fiecare Cuvântul ?

Desigur, fiecare ipostas trinitar este o intenționalitate desăvârșită spre comuniune și deci o Persoană în gradul suprem, dar intenționalitatea Fiului poartă un caracter deosebit. Persoanele trinitare, adică intenționalitățile divine spre comuniune, nu sînt uniforme, ci fiecare are un caracter propriu. Fiul reprezintă în mod special reverența, ascultarea, servirea, obligativitatea, în raport cu Persoana Tatălui. Tatăl este generozitatea, dăruirea, primul cuvânt. Dar dacă înțelesul cuvîntului și puterea lui stau în dialog, ceea ce face cuvîntul cuvînt propriu-zis și nu-l lasă să fie simplu sens, monolog, este partea a doua a dialogului, răspunsul. Plinirea cuvîntului, ceea ce se așteaptă încordat, este răspunsul. Prin el se înfăptuiește odihna comuniunii, el manifestă desăvârșirea ei, dovada că nu e numai un eu, ci o dualitate de persoane. Fiul, ca a doua Persoană treimică e cel dintîi semn al caracterului personal, comunionei al lui Dumnezeu. „Dă-mi un cuvînt”, „spune-mi un cuvînt”, auzim adesea cerșind un om altuia. Întrebarea lui încă nu cuprinde siguranța existenței unei comuniuni, siguranța îndreptățirii, a posibilității cuvîntului real. Întrebarea încă nu este cuvîntul împlinit, deși este covârșitoare intenționalitatea după comuniune.

Tatăl are cuvîntul prim, dar plenitudinea comuniunii treimice se arată prin importanța de împlinitor a cuvîntului Fiului.

Probabil că acesta este motivul pentru care Fiul este numit chiar pentru locui Lui în Sf. Treime, Cuvîntuî. În caracterul de obligativitate al Persoanei Sale am găsi atunci și motivul deosebitei asemănări între Persoana Lui și persoanele omenești. Nici un om nu are posibilitatea să fie o intenționalitate primordială și generoasă propriu-zis. Ce poate da el semenilor ? Situația iui firească este cea de smerenie, de asumare a responsabilității, a obligativității, a servirii. iar Fiul este, sub acest raport, modelul lui ceresc, este Omul necreat. Obligativitatea eternă, în același timp liberă și iubitoare, în sînul divinității, aceasta este marea, dar și mîngîietoarea taină a creștinătății, care stă la temelia tainei mînîuirii omului.

Precizăm și aci că intenționalitatea spre comuniune și obligativitatea Fiului în interiorul Sf. Treimi trebuie concepute cu totul deosebit de caracteristicile corespunzătoare ale omului. Conform celor spuse în legătură cu dragostea reciprocă dintre persoanele divine, intenționalitatea spre comuniune a Fiului - care e de altfel comună tuturor celor trei persoane ca o caracteristică a persoanei - nu e împreună cu sentimentul insuficienței cum e împreună la om, ci e opornire pozitivă de dragoste pentru Tatăl, din preaplinul existenței Sale, pe care o primește continuu de ia Tatăl ca manifestare a dragostei Lui pentru Fiu!¹.

1 Peste tot nu uităm o clipă că Dumnezeu e dincolo de orice idee omenească și nici un atribut din lume nu l se poate acorda în sens propriu. Teologia negativă are toată dreptatea cînd neagă lui Dumnezeu chiar existența, în sensul că la El nu se află ceva ca existența noastră. Dar nu e mai puțin adevărat că tot ce e pozitiv și bun în lume își are cauza în Dumnezeu și deci într-un mod superior, negrăit, se cuprinde în Dumnezeu. Cf. A. Koyri, op. c. p. 225 : „ Ja es soli alles aus dem Nichts entstehen, weil das Entstehungsprinzip, die ietzte Quelle, aus der die Welt entspringt urid die sie erklären soli, augensoheiniich nichts von dem enthaten darf, was die Welt selbst enthält, sonst konnte es eben nicht letztes Prinzip und Quelle sein. Andererseits muss dieses Prinzip und diese Quelle doch wiederum alles besftzen um Sein und Wesen der Welt und alles dessen, was sie enthält, erklären zu können ". Dar dacă este inevitabil să ne orientăm în cunoașterea iui Dumnezeu după ceea ce găsim pozitiv și bun în lume - cu rezerva că în El sînt într-un mod infinit, superior - orice progres în cunoașterea lumii și a omului înseamnă și un progres în cunoașterea lui Dumnezeu. Dacă noi scoatem atît de mult în relief aspectul de comuniune ai vieții interne a lui

Dar înțelesul direct, primordial al Cuvîntului divin, în intenționalitatea Lui benevol obligată spre comuniune, nu înseamnă că El nu are și funcția de descoperitor al realității, al sensului ei, prin urmare și înțelesul de Logos. Cînd o persoană ne cheamă prin cuvîntul ei în comuniune, ne descoperă și realitatea ei, una din realitățile care-și merită într-adevăr acest nume, nefiind numai o construcție iluzorie a minții noastre. Comuniunea ne așează într-adevăr în sînui realității și ne descoperă prin aceasta sensul ei¹. Cu atît mai muiî ne descoperă realitatea, ne plasează în miezul ei, răsunarea în auzul nostru a Cuvîntului ceresc, suprema Persoană, care e și suprema Realitate, în experiența căreia experiem tot ce cuprinde realitatea. Comuniunea în care ne aflăm cu realitatea ne face să și gîndim asupra ei și gîndirea aceasta este cu atît mai adevărată cu cît se detașează mai puțin de realitatea pe care o experiem sau am experia-o în comuniune. Dar gîndirea asupra realității, adică asupra unei persoane, pînă nu sîntem în comuniune, dacă nu are ca rezultat o iluzie sau o umbră numai a realității, nu se poate ridica niciodată ia nivelul ei de complexitate și de bogăție. Nu sensul de sine stătător, individualist, monologic corespunde adevărului, ci sensul care talmăcește comuniunea, contactul cu realitatea, realizat prin cuvîntul realizator de comuniune. Cuvîntul-sens eîn dependență de cuvîntul-comuniune și, trebuie să rămîină continuu în acastă

Dumnezeu, e pentru că în timpurile noi s-a luminat în mod deosebit acest profund și nobfi aspect al realității umane.

¹ Vezi și M. Heidegger, care arată just că graiul cuprinde un sens și stă în legătură ou înțelegerea, dar nu există sens care să nu fie descoperit de înțelegerea unei persoane și comunicat alteia. Unde e cuvînt e deci numaidecrt o persoană care-l rostește. Sensul din cuvînt are numai rostul să stabilească o legătură, un acord, o înțelegere între persoane. De aceea el are o funcție subordonată comuniunii, el e o parte din întregul persoană sau relație interpersonală. „ Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit (iar die Verständlichkeit este o structură existențială a persoanei umane).., Als (constitutive Momente gehören zu ihr : das Woruber der Rede (das Beredete), das Geredeteals solches, die Mitteiligung unddieBekundung... DasHoren Ist fur das Reden konstitutiv... das Horen auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Miîseins ", op. c. p. 161-163.

dependență. Realitatea sau adevărul profund, mult cuprinzător, este ceva care se descoperă pe pământ prin intrarea lui Dumnezeu în raport cu omul. Numai în cer există din vece, iar acolo există veșnic și neîntrerupt, tocmai fiindcă Dumnezeu este o veșnică, o neîntreruptă și desăvârșită comuniune. Numai ca un dar din comuniunea cerească se înființează și pe pământ realitatea și adevărul. Adevărul pe pământ este Fiul lui Dumnezeu și prin El se înființează orice adevăr (Io. 14,6: „Eu sînt Calea, Adevărul și Viața”)¹. În comuniunea cu El avem posibilitatea veșnic neapuzată a experienței realității infinite. Transpunerea acestei experiențe în idei, ce se pot înmulți continuu și se pot orîndui în viziuni și lumini tot mai clare și mai adînc pătrunzătoare, este explicabilă prin faptul că realitatea de obște și realitatea divină, ca realitatea supremă și ca izvor al întregii realități în special, cuprinde structuri, clarități și norme ontologice, etice, estetice și nu e o entitate amorfă în care nu se pot distinge sensuri². Din acest motiv, Logosul divin, ca realitate supremă ce se revelează, este și izvorul tuturor ideilor și sensurilor minții noastre. Toate ideile juste din cultura omenească sînt raze din realitatea Lui ce-au străbătut cu greu prin negura distanței ontologice și morale, revelații vagi ale Logosului. „ Lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o ” (Io. 1,5). Ideile false sau aspectele false în ideile omenești sînt și ele raze din realitatea Lui, dar strîmbate de mediul spiritului depărtat de Dumnezeu. Cînd se produce

1 E. BRUMNER, *Der Mittler*, Tübingen, 1930 p. 187 : „ Credința creștină este înainte de toate cunoaștere a lui Dumnezeu, de aceea veșnicul Revelator este ca Fiul al lui Dumnezeu, în aceeași timp Logos”, p. 185 : „ Cunoașterea lui Dumnezeu cel real, personal, nu poate avea loc decît prin împărtășire reală personală a lui Dumnezeu, prin revelațiuneaîr» care ne împărtășește ceea ce noi din noi înșine n-am putea ști niciodată prin nici o cercetare temeinică, prin nici o meditație profundă ”.

2 LOUIS LAVELLE, *La conscience de soi*, Paris 1933: „ L'intelligence ne peut pas voir la verite sans que l'âme soit touchee ”. P. 29, M. Heidegger consideră sensul ca un schelet formai al realității personale ce se autoreveiează : „... muss Sinn als das formal-exisientiale Gerust der dem Verstehen zugehörigen Ersohiossenheit begriffen werden. Sinn ist eine Existenzial des Daseins ”. Op. c. p. 151.

-evelația deplină a Logosului, El vine întreg, ca subiect, aproape și cei ce se împărtășesc de experiența acestei apropieri se luminează oerînd de bogăția sensurilor ce izvorăsc din El.

Din toate acestea rezultă că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat în caza unei conformități între El și persoana omului. Intenționalitatea spre comuniune în care se află în raport cu Tatăl o întoarce și spre oameni, observînd proporțiile de valoare ale obiectului într-urvtaz și într-altul. Dar, mai ales în orientarea spre oameni a iubirii Sale benevole, intenționalitatea Sa spre comuniune are exclusiv pomirea de-a da, nu de-a primi, neffînd un semn al insuficienței, ci al dragostei supreme. Oamenii au putut și pot simți ușor că din Iisus Hristos îi caută o altă intenție a comuniunii decît din semenii lor, una lipsită de orice insuficiență, o supremă iubire, care ca atare are o eficiență maximă de a se revela, de a se face luată la cunoștință.

Cuvîntul - cînd nu e vorbărie - fiind una cu persoana, vrea să se adreseze direct persoanei a cărei comunine o caută. Și numai atunci își poate ajunge scopul. Căci numai atunci persona grăitoare se așează în raport direct cu cea grăită. Cînd trimit unei persoane un cuvînt prin altcineva, intermediarul nu mă mai cuprinde pe mine și nu mă mai poate transmite deodată cu cuvîntul meu, persoanei vizate. Cuvîntul meu a devenit oarecum cuvînt al intermediarului. Eu sînt numai indirect prezent, într-o legătură slăbită.

Astfel, cuvintele ce ni le trimitea Fiul lui Dumnezeu prin proroci, nu numai că erau Cuvîntul propriu-zis, Persoana iui însăși, ci cuvintele desfăcute de El. Prorocii nu le aveau, desigur, de la ei, dar ele totuși nu erau identice cu Persoana lui Dumnezeu. Mărturia lor ne făcea să credem că Fiul lui Dumnezeu se interesează de soarta noastră, dar de comuniunea deplină cu El nu ne făcea parte.

Unde era piedica de nu venea să ne grăiască Cuvîntul direct, intrînd în comuniune cu noi ? La El nu, căci El totdeauna este intenționalitate după comuniune. Piedica nu putea fi decît în noi. Nu eram încă pregătiți să primim Cuvîntul, să ascultăm de chemarea Lui la comuniune. Chiar și azi cu greu îl primim. Iar Cuvîntul nu se impune cu sila.

ISTORIA ÎN" AȘTEPTAREA REVELĂȚIUMI DEPLINE

1. Ce ne-au adus Vifleemul și Golgota ?

Pregătirea oamenilor pentru primirea Fiului lui Dumnezeu în chip de om, în maximă apropiere de ei, a cerut un anumit timp. Și ea nu s-a putut face numai prin oameni. De aceea, a existat și, pînă nu s-a produs raportul de maximă apropiere, o legătură între Dumnezeu și oameni, cu rolul de-a pregăti apropierea supremă. Fără o astfel de legătură pregătitoare, oamenii ar fi fost cu totul incapabili să înțeleagă coborîrea lui Dumnezeu între ei și să-și deschidă inima pentru acceptarea ei.

Rostul profeților a fost să înțermieze și să susțină această legătură și să pregătească pe oameni pentru intimitatea viitoare dintre Dumnezeu și ei. Legătura promulgată prin profeți a fost legea Vechiului Testament. (Vorbim aci numai de pregătirea pozitivă neechivocă, urmărită de Dumnezeu prin legătura revelată în chip supranatural, nu și de pregătirea în sens mai larg, prin legea naturală, care se observă la popoarele păgîne). Dacă scrutăm ființa legii, vedem că ea, nu numai prin sensul ei pozitiv, ci și prin insuficiența ei, avea destinația să pregătească raportul de comuniune deplină între Dumnezeu și oameni.

De insuficiența legii ne dăm seama nu numai noi, care nu mai sînim sub regimul ei, ci își dădeau seama și profeții. Dovada e dată în faptul că regimul legii ei îi înfățișează ca tranzitoriu, ca unul care se cere după o desăvîrșire. De aceea, o parte importantă a activității lor profetice este anunțarea venirii lui Iisus Hristos.

Dar cei ce stăteau sub regimul legii nu puteau preciza mulțumitor insuficiența ei, pentru că nu gustaseră fericirea raportului deplin între Dumnezeu și om". Omul ce stă în întuneric și nu s-a împărtășit de lumină își dă seama despre insuficiența întunericului;

dar nu îi poate preciza mulțumitor insuficiența, pentru că nu îl poate compara cu lumina. Numai cunoscând bunurile Revelațiunii depline, ținta finală spre care Dumnezeu a voit să-l ducă pe om, putem înțelege de ce prin lege ea nu puteați ajunsă. Și, tot numai cunoscând această țintă, ne putem da seama cam ce mijloace se cer pentru atingerea ei sau, dacă cunoaștem și acele mijloace din experiență, le putem aprecia minunata lor potrivire pentru ținta urmărită.

De-abia după ce întunericul a fost împrăștiat cu totul sau în parte de lumină, ne dăm seama ea întunericul nu avea să fie o stare permanentă, că ținta noastră era și este lumina, de-abia atunci sîntem pătrunși de tot răul întunericului.

Din starea în care ne-a așezat Revelațiunea deplină, însușită prin credință, putem vedea clar ce bun de preț este raportul de comuniune al omului cu Dumnezeu și ce anormală era starea omului înainte de a avea Revelațiunea deplină. De-abia după ce credem, ne vedem păcatul dinainte de-a crede sau cel care a mai rămas după credință. Înainte este numai o nemulțumire vagă, o așteptare a ceva care să ne scape.

Ce ne-a dat Revelațiunea deplină, așa cum o avem în Iisus Hristos ? Mîntuirea omului de blestem, nașterea omului nou și omorîrea omului vechi al păcatului, înfierea lui prin Dumnezeu, ne spune Sf. Scriptură. E vorba peste tot de realizarea omului, pe care anumite piedici o făceau imposibilă prin puteri imanente. Analizele anterioare ne-au arătat sumar în ce direcție stă această realizare deplină a omului și care sînt stările opuse ei. Prin credință se naște și se dezvoltă în om subiectul comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, prin credința creștină se ridică adică omul de la starea de natură la aceea de subiect, ia această culme spre care e destinat. Numai prin credința în Dumnezeu cel personal și deplin, prin credința întemeiată de Revelațiunea în Iisus Hristos se restaurează omul, iar această restaurare însemnează o angajare a fiecăruia în strădania de restaurare a semenilor prin comuniune și servire. Numai prin credința în Dumnezeu cel personal și, mai ales în Dumnezeu care se face real și pentru eternitate om, prin raportul creat de ea între noi și El, primim și noi o valoare, care în același timp se și realizează în noi și tot numai

prin ea sîntem obligați de-a vedea aceeași valoare și de-a o realiza în fiecare semen al nostru.

Omul devine prin Iisus Hristos fiu al lui Dumnezeu și semen al lui Iisus Hristos-Dumnezeu, E cea mai înaltă demnitate și stare la care e ridicat. Dar ce altceva înseamnă aceasta dacă nu ridicarea la cea mai intimă comuniune de eu-Tu cu Dumnezeu ? Iar cine stă în comuniune cu Dumnezeu este veșnic, căci pe cine iubește Dumnezeu atât de mult încît îl primește în comuniune cu Sine, nu-i poate lăsa să piară, așa cum nici noi n-am lăsa să piară cei iubiți de noi, dacă ne-ar sta în putere.

Dar demnitatea și starea aceasta de supremă realitate și de supremă fericire în același timp nu sînt ceva care se adaugă artificial ființei omului, căci e socotită ca o renaștere a lui. Ea e restabilirea omului pe linia destinului său, ridicat pînă la culmea lui.

Omul se află deci într-o stare anormală înainte de renașterea prin credința creștină. Îi spunem stare de natură, numai întrucît nu s-a născut în el subiectul. Dar starea aceasta de natură este nefirească, este nenaturală, dacă avem în vedere ținta spre care a fost destinat omul. De altfel, se constată că omul în care nu s-a născut subiectul comuniunii nu e în starea biologiei automate a animalelor, ci într-o stare de perversiune și de răutate. El împiedică conștient nașterea subiectului în semenul său și egoismul său nu are margini. Nu numai că nu știe de comuniune, dar e potrivnic ei. Voința și conștiința lui - care încă nu sînt subiectul adevărat, subiectul comuniunii - stau împotriva realizării sale și a semenilor săi, stau împotriva țintelor urmărite de Dumnezeu cu omul. Potrivnicia, aceasta fiind o opoziție conștientă împotriva lui Dumnezeu, are caracterul de păcat, nu de simplă natură nedesăvîrșită. El nu iubește pe Dumnezeu, nu iubește pe semenii, stă în calea țintelor urmărite de Dumnezeu cu omul și toate acestea pentru că se iubește pe sine cu o iubire egoistă, falsă. Minte și voința lui, stînd sub impulsul unei prea mari iubiri de sine, sînt slăbite și fals orientate. Sub toate raporturile el păcătuiește împotriva lui Dumnezeu, iar păcatul împotriva lui Dumnezeu e spre stricăciunea sa și a semenilor. În mod automat întoarcerea de către Dumnezeu spre sine, ca centru al

preocupărilor ieșirea din comuniunea 'cu El aduce scufundarea sa- în obscuritatea minții, în slăbirea voinței, în singurătatea egoistă și chinuitoare, într-o stare de amortire a subiectului său, într-o vrajă rea care-i paralizează ca în basm puterile sau! degradează de la starea de om la o stare animalică. Pedepsa și blestemul se cuprind organic în păcat. Există o rînduială supremă, pusă nu numai de voința, ci întemeiată în însăși ființa trlpersonală a lui Dumnezeu, după care fericirea stă în comuniune, iar egoismul singuratic este potrivnic legilor ultime ale realității, este chin pentru existență. Copilul care pleacă din casa părintească, din atmosfera de iubire a ei, dus de nescultare, decade sufletește prin consecința firească a lucrurilor, fără a mai fi lipsă de blestemul formal al părinților. Dacă totuși se vorbește de un blestem părintesc, drept cauză a decăderii și nenorocirilor fiului ieșit din legăturile cu casa părintească, prin el se exprimă pe de o parte starea de necomunicare, de imposibilitate a comunicării și durerea părinților pentru acest lucru și pentru fatalitatea urmărilor triste pe care va avea să le suporte fiul, pe de alta, faptul că starea de necomuniune a fiului cu părinții înseamnă pentru el o privațiune de puterile sufletești ce le primea înainte continuu de la ei și, mai mult decît o privațiune, o cauză de insucces neînterupt și de treptată slăbire morală. Dacă comuniunea dă puteri, dacă ea e viețuirea după legile spiritului, ieșirea din ea aduce o tulburare a ființei și o sleire treptată de puteri. Cu atît mai accentuate sînt urmările acestea la ieșirea omului din comuniunea cu subiectul dumnezeiesc, izvorul absolut de putere și de viață.

Restabilirea în comuniunea cu Dumnezeu și, prin urmare, în starea de echilibru și de putere a ființei umane nu se poate realiza însă prin ea însăși. Niciîn comuniune cu semenul nu putem intra dacă nu voiește și el, cu atît mai puțin cu Dumnezeu. Pe de altă parte, nu mai sînt în om nici puterile morale care să-l facă apt să se ridice la starea de comuniune. Dorința lui e o slabă pîlpîire intermitentă, lipsită de forță, de continuitate și de profunzime.

Tocmai din cauza lipsei lui de putere spirituală, care să-l facă apt pentru starea de comuniune, este necesar nu numai ca inițiativa restabilirii comuniunii să pomească de la Dumnezeu, venind El întîi

În maxima apropiere de om, ci și ca omul să fie zguduit, printr-o dezvăluire a întregii lui ticăloșii, a vinei lui profunde. Ei trebuie să înțeleagă cât este de condamnabil păcatul fii, cât de vinovat s-a făcut înaintea ordinii morale, cât de grav a batjocorit legea de temelie a existenței spirituale, legea comuniunii. Numai așa se ridică în conștiința lui importanța acelei legi și se intensifică serios dorul după comuniune și capătă putere să se dezbare de inerția unei vieți în relaxarea și dezordinea etică. E necesară, așadar, pentru refacerea reală a omului, o restabilire a prestigiului ordinii morale în fața conștiinței lui. Autoritatea ei trebuie să crească în el ca să-i devină iar un sprijin de care să se poată prinde cu toată puterea. Obișnuit să o bagatelizeze - spre răul lui - trebuie să fie trezit printr-un act de mare zguduire, ca să-i vadă toată însemnătatea și, în raport cu ea, toată ticăloșia de care s-a făcut vinovat nesocotind-o. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât că legea, care a fost batjocorită prin păcatul lui, trebuie să capete o satisfacție, păcătosul suferind o pedeapsă pe măsura transgresiunii lui. La locu său se va lămurii de ce omul nu era în stare să dea satisfacția necesară ordinii morale și să se salte prin suferințe proprii din decăderea lui pentru a reintra în ordinea comuniunii cu Dumnezeu.

Aci ajunge să reliefăm că întruparea Fiului lui Dumnezeu S-a efectuat nu numai cu scopul ca Dumnezeu să vină în apropierea maximă a omului, ci și pentru ca să dea, prin suferință substitutivă, acea satisfacție ordinii morale care să producă în sufletul oamenilor repercusiunile necesare pentru refacerea lor reală. Deci nu ajungea apropierea lui Dumnezeu de om pentru stabilirea comuniunii, ci era necesară în acest scop și jertfa pentru ei.

După teoria lui Anseim de Canterbury, atotputernică în teologia catolică, păcatul omului fiind o ofensă a onoarei lui Dumnezeu, jertfa Fiului Său a fost o satisfacție adusă onoarei Lui, având ca urmare înlăturarea morții ce plana ca amenințare asupra tuturor oamenilor. Jertfa lui Iisus a avut rostul să concilieze iubirea lui Dumnezeu, care voia scăparea oamenilor de pedeapsa morții și dreptatea Lui, care nu putea lăsa nepedepsită ofensa ce I s-a adus.

Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om numai pentru a împlini forma juridică de reprezentare legală a oamenilor în satisfacția adusă în numele lor.

De o apropiere de oameni, ca bun în sine, nu era lipsă, deoarece natura omului prin păcat, nu s-a stricat, ci s-a suspendat doar relația normală între Dumnezeu și oameni și s-a proclamat asupra lor osînda morții.

Lăsînd la o parte înfățișarea nepotrivită în care apare Dumnezeu în această teorie, ca preocupat atît de mult de onoarea Sa¹, e de observat că nu e necesar ca iubirea și dreptatea lui Dumnezeu să fie considerate ca stînd într-o opoziție atît de accentuată pentru a explica moartea Fiului lui Dumnezeu pentru oameni. Dreptatea nu trebuie privită ca stînd în opoziție cu iubirea, opunîndu-i acesteia cu încăpăținare un *veto* și îsîndu-se împăcată numai cu prețul unui greu sacrificiu. Ea este, mai degrabă, cuprinsă în iubire, dacă aceasta este înțeleasă nu ca sentimentalism călduț, ci, în sensul larg, ca voință de refacere reală a naturii umane. Omul nu putea fi refăcut real fără să fie zguduit prinîr-o suferință proprie sau, întru dî n-o putea presta însuși, printr-o suferință substitutivă pentru ei. Aceasta este structura de temelie a ființei lui, în care se oglindește însemnătatea legii morale emenate din ființa și voința divină, iertarea simplă, fără această scuturare stihială a lui, nu-i poate folosi la nimic, nu-l poate smulge din neputința lui morală.

Astfel, iubirea Sui Dumnezeu însăși, ca iubire pînă la capăt, trebuie să aprobe suferința omului ca o condiție a nașterii din nou a lui sau, întru cîl ei nu o poate presta, să treacă însuși prin ea, întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca manifestare a voinței Lui de-a intra în comuniune cu omul, trebuia să fie continuată de răstignirea pe cruce. Întruparea Fiului lui Dumnezeu n-afost menită numai să-l dea

1 Elementul acesta ai onoarei, a cărei satisfacere o urmărește Dumnezeu prin întruparea și răstignirea Fiului Său, este accentuată mai ales de calvini. De aceea, un teolog ca E. Brunner laudă teoria lui Anselm : „ Ceea ce este atinsă prin păcat este onoarea Sui Dumnezeu,.. Dumnezeu ar înceta să fie Dumnezeu, dacă ar lăsa să fie atinsă **onoarea** Sa ”. Der Mittler, 1939, Tübingen, Mohr p. 397.

calitatea legală de-a reprezenta pe oameni în înlăturarea unui conflict juridic dintre ei și Dumnezeu, ci a fost ea însăși începutul comuniunii cu oamenii. Ea n-a fost numai un mijloc trecător în slujba iubirii lui Dumnezeu, ci însăși arătarea supremă a iubirii. Prin ea, Dumnezeu S-a plasat în roii de subiect al comuniunii cu oamenii. Dar, ca să fie și ei în stare să se plaseze în acest raport, la chemarea Lui, trebuia să se producă zguduirea lor stihială prin jertfa care avea să restabilească prestigiul ordinii morale în conștiința lor.

După concepția catolică, natura umană, nefiind slăbită prin păcat, ci avînd doar deasupra ei amenințarea morții, prin satisfacția juridică subsfîntivă adusă de Iisus Hristos, îniăturîndu-se moartea de deasupra ei, s-a realizat îoi ce-trebuia să se realizeze. Dar experiența ne spune că natura omenească este prea știrbită prin păcat și că printr-un act juridic săvîrșit de Iisus Hristos cu fața către Tatăl încă nu e scoasă din mizeria ei. Trebuie o lucrare continuă asupra ei, căci moartea nu e ceva extern, ci e în ea, ca o slăbiciune spirituală care o năruiește îrepiaî. Iisus S-a făcut om pentru a sta permanent cu fața către oameni, comunicîndu-le prin iubire puterile Sale de refacere, iar aceste puteri îi copleșesc cu suprema intensitate abia cînd îl știi că s-a jertfit pentru ei.

Penîru restabilirea naturii în starea ei normală, adică în starea de comuniune, a fost necesară o moarte care să zguduie cerul și pămîntul pînă în temelii, ca printr-un cutremur spiritual universal să se facă începutul unei noi forme de existență a creației ieșite din fîgașul ei. În loc de-a distruge creațiunea desfigurată (sau de-a o lăsa să se dezorganizeze și epuizeze cu toiu!), Dumnezeu a preferaî această moarte care a supraechivalat prin cuîremurul produs de ea răsuneîul de hău al morții universale. Moartea creațiunii a fost substituită de moartea Celui ce cuprindea în rezumat întreaga lume creată, dînd însă acestei morți un ecou mai zguduitor decît îl putea da moartea lumii.

În același timp, singură această moarte a putut să aibă și eficacitatea înnoiitoare pentru creațiunea nedistrusă. Moartea Fiului lui Dumnezeu cel îtrupat a fost explozia unui nemărginit focar de iubire și de putere spirituală, năvălind ca lava arzătoare în îoaie

conștiințele neîmpieîrite și îransformându-le din temelii. Suferința pentru altul este cea mai accentuată lansare a puterilor din eu! propriu spre el. Ea, prin definiția ei, sparge marginile eului celui ce suferă, pătrunzînd cu putere morală cuceritoare în cel pentru care suferă. Suferința pentru altul e o putere care se află nu în insul suferitor numai, ci între el și cel pentru care suferă, încopciindu-i pe amîndoi într-o unitate. Ea e cea mai însemnată verigă a comuniunii. Ea este oriunde o explozie de putere de la insul care suferă, cu scopul de a atrage în sfera unei noi vieți, a unei vieți în comuniune, pe cel vizat. Dar moartea Dumnezeu-Omului a fost o explozie din centrul abisal al existenței, care a revărsat puterea Lui spirituală iubitoare pe raza întregii omeniri, dogorind cu supremă intensitate și eficacitate. Sîngele Mielului dumnezeiesc, care nu sfîrșește niciodată de-a curge și de-a se împărtăși, are o putere de curățire reală a tuturor celor ce se împărtășesc din el.

Cutremurul recreator, provocat de moartea Lui jertfelnică, se propagă ca o permanentă actualitate pentru și în orice om care vine la conștiința acestei jertfe, ținînd în el întreaga lume pînă la sfîrșitul ei. În fiecare zi și, cu deosebire în momentul Sfintei Euharistii, creștinul trăiește actualizarea acestui cutremur, înfiorat de mărimea jertfei ce a trebuit să se aducă pentru el și sub puterea lui se frînge forma cea decăzută a făpturii sale¹ și prinde consistență cea nouă. Într-un geamăt neîntrerupt pentru păcatul propriu, pe care ni-l susține vederea continuă a sîngelui Său care ni se împărtășește, geamăt care cuprinde totodată și bucuria mîntuirii, precum și mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru jertfa prin care ne scapă, se efectuează mîntuirea fiecărei noi generații de oameni ce vine pe lume. Fără lacrimi pentru păcatele noastre, fără plînsul căinței nu ne mîntuim, dar plînsul acesta e amestecat cu certitudinea mîntuirii și el a devenit o posibilitate pentru noi prin moartea Dumnezeu-Omului.

1 Die Seinsart der Verfallenheit, cum îi zice HEIOEGGER.

Lumea se recrează printr-o continuă suferință, care e o neîncetată omorîre a formei ei celei vechi, mai bine zis, o continuă forțare asupra structurii ei superficializate și învîrtoșate, pentru a se înnoi. Nu degeaba botezul e considerat ca moarte și înviere tainică, iar căința ca un botez ce se repetă de cîte ori omul cade în păcat. Creștinul moare în fiecare clipă a lumii și învie din comuniunea cu Hristos. În același act face experiența morții omului vechi și a învierii ca om nou. „ Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupurile noastre”, spunea Sfîntul Pavel (II Cor. 4,10,16).

Fiul lui Dumnezeu a creat sau a recreat prin moartea Sa din nou lumea mai bine zis, a pus bazele acestei recreări la a cărei împlinire sîntem chemați să colaborăm și noi. De astădată, crearea s-a împlinit prin suferință, în care a pulsat aceeași forță nesfîrșită prin care a creat-o și prima dată. Adapînd un cuvînt al Sf. Ioan Gură de Aur, putem spune că recrearea e, într-un sens, mai grea chiar decît crearea primă, căci e mai greu să fie îndreptată o natură spirituală apucată pe panta stricăciunii decît să fie creată una nouă¹. Singura forță creatoare este în general suferința, care frînge structura veche, nu pentru a o stîrpi, ci pentru a o înnoi.

Precum Iisus prin moarte S-a transpus ca omîn afara existenței create, slăbită prin păcat, pentru a o primi în formă înnoită, ca printr-o nouă creare, din mîna lui Dumnezeu, la fel și noi trebuie să repetăm, prin intensitatea de căință a spiritului, această moarte, ieșind afară din tabăra lumii, a formei actuale a creațiunii, la Iisus Hristos (Ebr. 13,13), ca deodată cu experiența că ne aflăm pe buza neființei, să experiem primirea existenței celei noi din puterea și din mila lui Dumnezeu. Propriu-zis nu în tabăra lumii unde ne aflăm, ne păstrăm

1 „ Conservarea lumii, zice Sf. Ioan Gură de Aur, nu este o faptă inferioară creării ei, ci, dacă trebuie să spunem ceva minunat, este chiar superioară. Înseamnă mult a produce ceva din nimic; dar a conserva lucrurile, care tind spre inexistență și a le ține laolaltă, cînd vor să se împrăștie, este o faptă mare și minunată și un semn de multă putere”. Omii. II ia Ebr. 1, 3 Cf. H. Andrusos, Dogmatica în trad. rom. p. 126-7.

viața, așa cum ni se pare nouă, ci ieșind afară din ea, pierzind ceea ce ni se pare nouă că e viață. Viața în forma actuală a creației e o desfigurare a vieții, e o viață ce progresează implacabil spre moarte. Numai ieșind din această stare de boală, plasându-ne la marginea ființei, în fața lui Dumnezeu, ne recîștigăm viața. Dar cel ce a făcut pasul decisiv în această direcție, Învoindu-Se să piardă această viață pentru a reînvia la cea nouă și, prin aceasta, atrăgându-ne pe toți cu o forță supremă spre „mormîntul” vieții celei noi, este Iisus Hristos¹.

Astfel, dacă, prin întrupare, Dumnezeu ne-a venit în maximă apropiere pentru vecii vecilor, prin moartea pe cruce urmată de înviere ne-a smuls din raza morții spirituale în care ne aflam, ne-a ridicat la capacitatea comuniunii, a cărei bază a pus-o prin întruparea Sa. Jertfa Sa are atîta putere de revendicare asupra noastră, încît ne răpește din starea de amortire spirituală, ne duce cu ea în afara acestei existențe învîrtoșate, unde ne întîlnim ochi în ochi, cu El ca Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă viața cea nouă. Golgota este prin urmare consecința firească, ultimul pas al mișcării iubitoare a Lui Dumnezeu către oameni. Prin ea se desăvîrșește comuniunea lui Dumnezeu cu noi.

Înțeleasă astfel, răstignirea Domnului are în același timp rostul de-a da satisfacție ordinii morale izvoită din voința divină și de-a reface, chiar prin aceasta, în adînc ființa umană. Iubirea față de om, pe care voia să-i refacă cu adevărat, nu să-i dea numai o iertare externă, neefectivă, a făcut pe Fiul lui Dumnezeu nu numai să se întrupeze, ci și să primească moartea pe cruce. Dacă se vedește aci și dreptatea divină, ea nu stă separat de iubire, ci se cuprinde în iubire, înțeleasă în sens larg, ca voie de-a restabili în mod efectiv ființa omului. Părinții răsăriteTM, care explică moartea Domnului pe cruce,

1 „ Pentru noi, care prin prostie am aflat existența, a primit să se facă asemenea nouă, ca ceea ce căzuse afară de existență, să readucă în existență ”. (*iva %o et-a> xâvSvrcfc, yevofievov eiE xo ov xâlw BItavaydyj*). Sf. Grigore de Nisa, De Vita Mosis, P, Q. 44, 381 B., Cf. i. Aufhauser, op. c. p. 113.

în mod principal din iubire, au pătruns mai adânc în taina ființei lui Dumnezeu și a omului.

2. Legts - pedagog *spm* Hristos

După ce ne-am lămurit succint din cuprinsul credinței noastre creștine ce ne-a dat sau ce ne va mai da Dumnezeu, prin Iisus Hristos, ce ținte urmărește cu omul Dumnezeu, putem să ne întoarcem o clipă la profeți și la legea lor și să vedem de ce nu au ajuns ei și activitatea lor pentru realizarea acestor ținte, de ce nu a fost suficientă Revelațiunea mijlocită de el ?

Profetul dădea omului credința drept certitudine despre existența lui Dumnezeu și comunica voia Lui. Omul simțea pe Dumnezeu interesat la destinul său și aproape în actul de naștere și de susținere al credinței sale în El. Îl simțea interesat la destinul său și întrucât îi trimitea poruncile Lui. Dar faptul că îi trimitea poruncile Sale, însă putere să le îplinească nu li dădea, îl arăta și distanța la care se ține Dumnezeu. Profetul, prin faptul că era om ce grăia despre Dumnezeu ca de ceva deosebit de el și prin faptul că transmitea simplu poruncile lui Dumnezeu, fără a fi în stare să ajute omului la îndeplinirea lor, contribuia, de asemenea, la confirmarea conștiinței că Dumnezeu e departe. Dumnezeu îi apărea omului ca unul care, ținându-se la distanță, îi trimite porunci, spunându-i : îplinește-le. Omul se simțea singur și lăsat la puterile proprii, insuficiente pentru pretențiile lui Dumnezeu. Chiar dacă ar fi putut împlini poruncile, încă tot n-ar fi avut pe Dumnezeu aproape. În realitate ei putea împlini anumite porunci de ordin civil, juridic, moral, dar porunca cea mai însemnată, a intrării în comuniune cu Dumnezeu și, prin aceasta, cu semenii prin iubire, nu o putea împlini fără coborârea lui Dumnezeu la el. Legile pe care le poate împlini omul sînt fărîmele, cojile exterioare și surrogatul legii celei mari a comuniunii. Prin ele se schițează necesitatea comuniunii, se exprimă dorința după ea, dar nu se realizează. Un om poate cere altuia, cînd nu se află cu el în comuniune, să îplinească anumite acte ca și cînd ar fi în

comuniune, dar aceasta însăși nu se poate realiza pînă nu se coboară însuși ia acela. Cu atît mai mul nu se poate realiza comuniunea cu Dumnezeu pînă nu se coboară El la om. Comuniunea se realizează prin coborîrea celui superior ca spirit, ca putere de iubire, de înțelegere, la cel inferior, nu prin suirea celui inferior la cel superior. Prin faptul că cel superior dă totuși anumite porunci celui inferior, ca surogat al comuniunii, ca substituție Insuficientă a ei, acela arată că nu vrea să rupă total orice legătură cu el, ci urmărește o restabilire a ei. Acele porunci sînt încă un har, o bunăvoință. Legea ține nedeplin locul comuniunii, pînă la realizarea ei. Este umbra, este prefigurația a ceea ce va avea să vină. Ea creează un regim de așteptare, de tensiune după întregire, ea e o făgăduință în același timp. Părintele e aspru cu copilul după ce a săvîrșit greșeli grave și-l ține la distanță. E atît de aspru, încît copilului i se pare că tatăl său îl tratează ca pe o slugă. Raportul are ceva din duritatea raportului între stăpîn și slugă. Comuniunea dinainte nu mai este. Dar asprimea prezentă e provizorie, copilul o simte ca stadiu de trecere spre noua comuniune filială și, de aceea, o suportă în așteptarea aceleia¹. Prin lege, Dumnezeu nu lasă pe om să decadă total, părăsit în robia Egiptului, ci-l poartă prin asprimele pustietății spre Canaanul comuniunii făgăduite. Dînd legea, Dumnezeu a făcut un legămînt cu poporul dinainte de Hristos, legămîntul făgăduinței. Cei de sub lege umblă în nădejdea celor viitoare. Poruncile sînt chipurile exterioare ale comuniunii reale, viitoare.

Legea nu-l lasă pe om să uite de tot de Dumnezeu, de obligațiile față de El, precum legile civile nu-l lasă să desconsidere și să anuleze realitatea altora. Ea pune prin frică, prin forță, frîu egocentrismului, ea menține un minimum de comuniune. Legile dintre oameni sînt un complex de frîne reciproce ale egoismelor. Ele

¹ Prin Iisus Hristos, Dumnezeu iar își descoperă fața de Părinte către oameni. Omul devine iar fiu al lui Dumnezeu, Omul, lipsit de tatăl său bun, este acum iar copilul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este iarăși Tatăl său, spune Sf. Grigorie de Nyssa, P. G. 45, 889 A-C. Cf. J. Aufhauser, op. c. p. 116.

sînt cu aînt mai aspre și cer cu atrt mai puțin cu cît starea de egoism este mai dezvoltată.

Legile sînt bune, dar insuficiente. Ele indică spre marea lege a iubirii, în care se cuprind toate unitar și desăvîrșit. Dar, întrucît iubirea nu poate fi realizată de om fără coborîrea lui Dumnezeu, nici legile nu pot fi împlinite decît de silă, trebuind să fie tot mai multe, iăsînd o tot mai largă sferă egoismelor. Numai cine trăiește în iubire împlinește toate legile. Iubirea, comuniunea sînt desăvîrșirea legii.

Pîna nu vine realitatea spre care indică legile, în chipul lor exetrior și fragmentar, omul de sub regimul lor își simte păcătoșenia, neputința de-a le împlini deplin, din conștiință și, mai ales, de-a realiza ținta spre care indică eîe, părăsirea totală a egoismului și intrarea în comuniune. Legile, prin ele, măresc conștiința neputinței etice. Prin aceasta omul trăiește în tensiunea așteptării după ajutorul divin. De sub legs, omul, în mod necesar, privește spre o epocă viitoare, care să ff depășit legea. Legea se pretinde după o depășire, după o desființare prin umplerea schemei, a gestului schițat de eîe.

Precum legea este o apropiere nedeplină a lui Dumnezeu, o schițare a voinței Lui de-a se întrupa, o prevestire a Vifleemuiui, așa sacrificiile Vechiului Testament sînt o prevestire a Golgotei, exprimînd pe de o parte necesitatea unei jertfe expiatoare pentru păcatul omului față de Dumnezeu, iar pe de alta, insuficiența lor de-a realiza ceea ce se schițează în ele ca intenție. Fiind instituite la porunca lui Dumnezeu, dar fiihd insuficiente, ele manifestă voința lui Dumnezeu de-a ajuta să se producă odată jertfa cu adevărat ispășitoare, fiind prin urmare și ele semne obiective ale făgăduinței divine, temeieri de nădejde și de așteptare. Ele erau anticiparea cutremurului permanent, care avea să pună stăpînire pe generațiile de oameni prin jertfa Golgotei. Sîngele vărsat al animalelor din Vechiul Testament simboliza necesitatea unei distrugerii a creațiunii în forma actuală, pentru a putea fi refăcută într-o formă nouă. Stropindu-Se cu ei cei întinați pentru a fi „ sfințiți" (Evr. 9, 13), se preînchipuia necesitatea ca oamenii să se împărtășească de sîngele adevărat curățitor, ca participare cu ființa proprie la distrugerea celui ce S-a

jertfit pentru ei și ia învierea Lui, Prin acest act din Vechiul Testament se preînchipuia comuniunea cu Hristos care se jertfește, comuniune care, ca repercusiune în planul intim spiritual, înseamnă căință zguduitoare, născătoare de ființă nouă și, prin aceasta, victorie asupra zidurilor egoismului și intrare în comuniune experiată cu Iisus Hristos, adică înviere.

Precum prin jertfa lui Iisus Hristos se desăvârșește comuniunea între noi și Dumnezeu, inițiată prin întrupare, așa sacrificiile Vechiului Testament completează în felul lor legea, stînd pe o linie cu ea.

Vederea insuficienței legii și a sacrificiilor, nemulțumirea cu ele, nu din răzvrătire, ci din neputința morală pe care o evidențiau și o întrețineau, mergea crescînd. Cînd am spus că profeții au transmis legea, am adăugat că tot profeții arătau și insuficiența ei, proorocind pe Mesia ca pregătire pozitivă a oamenilor pentru primirea lui Iisus Hristos. Și, pe măsură ce trecea timpul, iar legile se înmulțeau și își dovedeau insuficiența, profeții se arătau tot mai nemulțumiți de regimul ei și prevesteau tot mai stăruitor pe împlinitorul. Prin aceasta își dezvăluiau și insuficiența lor întru revelarea lui Dumnezeu și a mîntuirii oamenilor.

Timpul de sub domnia legii nu e uniform. Ci are o dezvoltare. Propriu-zis nu timpul, ci omenirea. Căci timpul nu e o schemă goală în care se orinduesc faptele și stările sufletești ale omului ca obiectele în spațiu, ci este însăși înlănțuirea acestor stări și fapte. Iar întrucît totalul vieții unui om e determinat și determină pe al altora, complexitatea stărilor și faptelor omenești, adică timpul, devine la fiecare pas altfel, concurgînd nenumărate influențe imanente și misterioase cauze transcendente.

Complexitatea aceasta are sub lege dezvoltarea generală de care am vorbit.

Ea progresează astfel pînă se *umple de toate condițiile*, care fac înțeleasă și necesară coborîrea Fiului lui Dumnezeu pe pămînt. Aceasta este „plinirea vremii”.

Expresia aceasta nu înseamnă „ la termenul fixat” pe linsa unui timp formai, necalificat Ea înseamnă starea sufletească generală, umplută de condițiile primirii Reveiafiunî! integrale; numai ca urmare a acestui fapt, acel moment e și un „ termen fixat”. Dacă această expresie ar însemna un termen fixat pur și simplu, ar fi legitimă : întrebarea: de ce i-a fixat atft de tîrziu Dumnezeu ?

Pe cînd în sensul de „ timp umplut”, înțelegem că se cere o / anumită dezvoltare, o anumită acumulare de exeperfență din partea <- omenirii, pînă ajunge să sufere de starea de necomuniune în care se află în raport cu Dumnezeu, să dorească arzător acea stare și să fi constatat definitiv insuficiența legii, adică a puterilor proprii pentru realizarea ei. Qmui, ca mădular al societății, ajunge în anumite vederi și înțelegeri pe baza experiențelor care se cîștigă treptat. Aceasta e legea creșterii și împlinirii omului sufletesc. Dumnezeu nu o anulează, căci atunci omul n-ar mai fi om și Dumnezeu și-ar desființa creațiunea.

„ Plinirea vremii” înseamnă negativ că omul s-a umplut de constatarea insuficienței sale, iar pozitiv de sentimentul necesității ajutorului iui Dumnezeu. Ei se află în starea celui ce așteaptă și cere încordat; „ vino, Doamne”. Sensul acesta se completează cu acela de moment, care putea să fie umpSut cu prezența iui Dumnezeu. „ Plinirea vremii”, ca punct exact al timpului, nu e un moment anterior conceperii Fiului iui Dumnezeu din Fecioara Marfa, ci coincide cu acest fapt. Exact în clipa împlinirii vremii s-a cobori! Iisus în vreme. Ea s-a „ umplut” prin dezvoltarea Istorică din partea omenească și prin coborîrea de sus din partea lui Dumnezeu. „ Timpul umplut” este momentul tensiunii supreme în așteptare, dar și al satisfacerii acestei așteptări, al depășirii ei în realizarea făgăduinței. Dacă clipa aceea de supremă așteptare n-ar fi fost satisfăcută de coborîrea lui Dumnezeu, n-ar ff avut caracterul de plinire a vremii. Astfel,, pilnirea vremii” înseamnă și clipa de la care începînd avem un timp plin de Dumnezeu, întrucft Fiul Său a devenit oro șs rămîne așa pururea, trăind cu noi timpul, umplînd de realitatea supremă, de puterea înnobiloare supremă, timpul sau complexitatea curgătoare a vieții omenești. Timpul dinainte de Hristos n-a fost plin de această prezență. Numai de la distanță împlinea și ajuta Dumnezeu. Se

simțea un anumit goi în timp¹. Acum nu-l mai simțim. Acum e sărbătoare perpetuă pentru că acesta e sensul și aceasta e experiența ce-o facem în sărbătoare : plinătatea de prezență divină și, deci, fericire și strălucire². De-abia acum timpul e plin de sensul și de valoarea lui, căci valoare capătă viața în timp numai prin întruparea lui Dumnezeu în el.

Ca să mai ținem o clipă sub privire aspectul omenesc al plinirii vremii, e necesar să spunem că omul n-ar fi putut arăta exact cum așteaptă ca Dumnezeu să-i împlinească insuficiențele și dorurile. Simțea vag că pentru aceasta e necesar ca Dumnezeu să fie mai aproape decât prin profeți și să fie un Dumnezeu al comuniunii, nu al poruncilor. Dumnezeu însă știa că acest lucru nu se poate împlini mai bine, mai desăvârșit decât prin întruparea și jertfa Sa.

1 Cu oricâtă agitație și preterțiozitate omenească ar fi plin timpul, simți ești de goi, olt de monoton este, când nu e în el decât stăta Tot ce faci omul, numai ca om, e găunos, e numai aparență și fotografie vanitoasă. Totul o pleavă ce arde fără rost în focul unei priviri serioase, realiste, istoria întreagă pare o zvrăcolire fără sens, PSnă nu intri în camera comuniunii cu semenul, căruia să-i acorzi realitate netrecătoare, totul o deșertăciune. „ Nimic nu are să ne spună att de multe ca istoria, dar nu are să ne spună nimic decisiv... Istoria ca atare nu cunoaște împlinire, ci numai năzuința spre ea” (Brunner, Der Mitler, p. 270-1). „ istoria este, după ființa sa, aceea c» nu poate ajunge ia țelul ei. Căci ea se mișcă mereu dincoace de acel șanj care desparte pe om de originea și țelul său. Unde este trecut acest șanj..., acolo timpul e umplut” (Brunner, op. c. p. 272). ideea lui Brunner că această umplere a istoriei înseamnă și desființarea ei nu ne-o însușim.

2 Hochzeit, Volzeit, zice neamțul timpului de supremă bucurie, nunții: comuniunii desăvârșite.

V. ÎNTRUPAREA FIULUI LUI DUMNEZEU

1. Uniunea ipostatică sau *un* subiect în două firi

Omul are lipsă pentru mîntuirea sa ca Dumnezeu să vie cîi mai aproape de el, să nu-i mai trimită numai porunci pe care să *nu* le poată împlini, ci să intre în comuniune cu el, iar Sf. Treime vrea să restabilească comuniunea cu oamenii și între oameni, misiune care revine în chip deosebit Fiului prin Socul ce-! are în Sf. Treime ca intenționalitate ipostatică după comuniune, purtată de bucuria obligativității, a servirii, față de Tatăl întîi și, de aceea, spre a mulțumi pe Tatăl și față de oameni, pentru a-i aduce iar în starea de fii ai Lui.

Cum putea veni mai aproape Fiul lui Dumnezeu de om ? Realitatea cea mai apropiată de om este semenul cu care stă în comuniune. În natură omul se simte străin dacă n-are un semen. Natura e mută, nu e în stare să-și comunice intimitățile ei. Propriu-zis nici n-are intimități. Prin intermediul naturii Dumnezeu nu poate vorbi clar omului; și nici intim. Mai aproape de om este ființa, care e ca el și care-și poate comunica în grai generai omenesc ceea ce are ca ei.

Nu e suficientă pentru această apropiere maximă numai simpla sălășuire a Fiului lui Dumnezeu într-un om. Cel care, în cazul acesta, se mișcă nemijlocit între oameni este un om. Cei ce-i zic lui *tu*, nu-i zic Fiului lui Dumnezeu însuși. Fiul lui Dumnezeu rămîne oarecum la spatele acesiui om, ca ora treia persoană. El nu-și spune direct cuvîntul către oameni, ci cuvîntul lui i-l repetă acela în care e sălășluit, ajungînd ia urechile lor cuvîntul unui om, chiar dacă conținutul și certitudinea sînt de la Dumnezeu.

Nestorianismul, care susține o persoană dumnezeiască și una omenească în îisus Hrisids, nu corespunde astfel voinței spre comuniune manifestată și din partea lui Dumnezeu și din partea omului. El oprește pe Dumnezeu la jumătatea drumului pe care a pornit mînat de dragostea Sa. Creștinismul nu reprezintă numai un mesaj trimis de Dumnezeu, ci pe Dumnezeu însuși intrat în lume. ca

obiect al revelației. Dumnezeu e subiect și obiect al Revelației totodată. El se arată pe Sine, se dă, se comunică oamenilor, se face conținut al relației eu-tu cu oamenii, rămânând în același timp și subiect al acestei comunicări și al acestei relații pe care o înființează.

Nu există un Iisus în sine ca om, care apoi să primească și atributul de revelator, ci acest Iisus este Dumnezeu însuși ca subiect al Revelației și ca obiect al ei¹. "..."

Nu este o apropiere nici prezența pură a lui Dumnezeu în preajma omului. Majestatea impune distanță. Un rege, dacă va descinde în toată strălucirea Sa printre oamenii necăjiți, nu va putea stabili o comuniune între Ei și ei. Temerea le ține sufletele sub lacăt. O coborîre a lui Dumnezeu în toată strălucirea Lui ar copleși, ar orbi pe oameni, i-ar strîmtora în mișcările lor libere. Iar Dumnezeu vrea să-i cîștige prin libertatea lor, prin deciziune benevolă. Aceasta e credința. Ei nu vrea să-i silească să-L admită prin violența atotputernică cu care se impune. În chipul acesta nu se realizează comuniunea. La comuniune omul trebuie să crească dinăuntru său, aceasta fiind adevărata creștere a lui. De afară vine numai ajutorul prin apel, prin îndemn, prin iubire, ajutorul potrivit cu libertatea omului.

Pe lîngă aceea, o prezență dezvăluită a lui Dumnezeu în preajma omului, în caz că nu e o forță care să-i copleșească, este o realitate insesizabilă, inaccesibilă, inconcepibilă pentru puterile omenești. E un Dumnezeu departe, oricît de aproape ar fi. Căci nu prin distanța spațială e departe Dumnezeu de om, ci prin petrecerea Lui în planuri ontologice neconforme cu puterea de sesizare a omului. Din realitățile nonfizice, experiență directă omul nu poate avea decît despre subiectul propriu și subiectele semenilor. Numai subiectele semenilor reprezintă, dincolo de el, un plan ontologic sesizabil, concretizat, pentru el. Pînă aci trebuia să se coboare Fiul lui

¹ **KARL BARTH**, Die kirchliche Dogmatik, I. Band : Die Lehre vom Wort Gottes, I. Halbband, Munchen, 1932, p. 433: „ Es gibt keinen Jesus an sich, der dann vielleicht auch das Prädikat eines Trägers jener Offenbarung... bekommen könnte ”.

Dumnezeu ca să fie cu adevărat aproape și totuși să nu strîmtdreze desfășurarea liberă a vieții omului.

Aceste două condiții nu pot fi împlinite nici prin recurgerea din partea lui Dumnezeu la o camuflare sub aparențe de om, în sensul monofizit. Aceasta nu e o coborîre reală a lui Dumnezeu în planul ontologic concretizat al subiectului omenesc. Înfrățirea omenească a Fiului lui Dumnezeu nu e în acest caz un om real, partener egal de comuniune al omului. Distanța rămîne. Dumnezeu vrea să o învingă, altfel, *nu* ar recurge la depășirea ei iluzorie măcar. Omul, de asemenea, o dorește înlăturată, dar ea nu poate fi cu adevărat înghițită. Problema apropierei maxime între Dumnezeu și om nu-și primește o rezolvare, ci numai o aparentă rezolvare, o astupare a distanței printr-o iluzie. În afară de aceea, nestorianismul mai înseamnă credința în imposibilitatea unei depășiri reale a prăpastiei care desparte pe Dumnezeu de creațiune, iar monofizitismul acceptă o asemenea depășire numai cu condiția mistuirii creațiunii în Dumnezeu.

Nici a doua latură din întregul acțiunii de mîntuire nu poate fi înfăptuită prin zădărnicierea nestoriană sau monofizită a întrupării. Purtat de obligativitatea Sa eternă față de Tatăl, Fiul vrea să aducă și pe oameni la această stare, care este în același timp cea a comuniunii eu Sf. Treime. Oamenii nu se mai pot ridica singuri la această stare odată ce au ieșit din comuniunea cu Dumnezeu, odată ce au devenit inapți pentru ea. Ei nu mai pot împlini adică legea eternă, care e și a ființei lor, legea *obligativității față de Tatăl*. Prin tot ce fac nu sînt în stare să se ridice în comuniune, prin urmare să îndeplinească legea obligativității față de Tatăl. Nici de Dumnezeu nu pot fi ajutați, decît prin apropierea maximă a Lui de ei prin comuniune. *Satisfacerea acestei legi, a adevăratei cinstiri și slujiri în dragoste a Tatălui, nu o poate împlini pentru oameni decît un om care n-a teșit prin păcat din comuniunea cu Dumnezeu. Și o face aceasta, ducînd obligativitatea, renunțarea la sine, jertfirea de Sine pînă la ultima limită, pînă la moartea ben'evolă, cea mai crîncena.* Maxima trezire a subiectului de comuniune în om nu poate fi realizată decît prin jertfa pentru ei. Așa încît, moartea lui Iisus Hristos pentru oameni

cumulează în ea efectul maximei pregătiri a oamenilor pentru comuniunea cu El și, prin aceasta, cu Dumnezeu, cu satisfacerea legii obligativității de cinștire a Tatălui din partea omului.

Dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-a făcut om în sensul întreg al cuvântului, omul n-a putut fi împăcat cu Dumnezeu, căci drumul satisfacerii legii, care e în același timp un drum pornit de la starea de comuniune spre realizarea comuniunii și a înfierii, n-a putut fi nici inițiat, cu atât mai puțin dus la capăt¹.

Toate acestea arată că Fiul lui Dumnezeu n-a venit numai în om, ca un cuprins al lui, ci s-a făcut ceea ce ne întâmpină direct din orice semen, subiect omenesc de comuniune, ceea ce ne agrăiește din om, persoană, intenționalitate după comuniune, având tot suportul real al omului în înfățișarea sa concretă, în Iisus Hristos cel ce zicea eu și cel căruia oamenii din preajma lui îi ziceau tu nu era un subiect omenesc, deosebit de cei dumnezeiesc, ci subiectul dumnezeiesc coborât și concretizat în stare și funcție de subiect omenesc. Dumnezeu ni s-a făcut tu la nivelul eului nostru, tu cu care să îndrăznim să umblăm precum cu orice om. Acest tu din semenul nostru e tot ce poate fi mai aproape de noi, singura realitate cu care putem intra în comuniune iubitoare. Din cel mai îndepărtat, Dumnezeu ni s-a făcut cel mai apropiat. Numai făcându-ni-se tu omenesc, ne-a putut grăi direct, am intrat în relație directă cu Persoana Lui. Numai așa cuvântul omenesc, care ajungea la urechile celor din preajma Lui, era Cuvântul dumnezeiesc însuși, era intenționalitatea lui directă după comuniunea oamenilor. Numai așa persoana omenească a lui Iisus era persoana dumnezeiască a Fiului. În același timp, numai fiind una și aceeași persoană și Dumnezeu și

¹ Nîoi coborîrea Logosului ca artă realitate deoît cea divină n-ar fi fost revelarea lui Dumne;eu. „ Als Verwandlung des Wortes in eine von Gott verschiedene Wirklichkeit konnte die Fleischwerdung des Wortes offenbar nicht Gottes Offenbarung sein, ebensowenig wie wenn an ihre Stelle eine unmittelbare Erscheinung der unsichtbaren Herrlichkeit Gottes Ereignis geworden wäre ", K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik, 1938, I. Bänd, II. Heftband, p. 43.

om, Iisus a putut aduce viața sa ca jertfă substituțivă pentru oameni, dar jertfa aceea n-a fost numai a unui om cu efect relativ.

Biserica a fixat această uluitoare faptă de iubire a Fiului lui Dumnezeu față de noi într-o formulă dogmatică pe cit de concisă și de rigidă (elasticitatea și prolixitatea sîni primejdioase cînd sîni la îndemîna unei mari mulțimi; dealtfel dogma nu e pentru a fi propovăduită în formula ei; formula e numai un îndreptar), pe atît de justă» de supraomenească de justă și de atotcuprinzătoare. Formula Sinodului ecumenic de la Caicedon spune : „ Mărturisim pe unul și același fiu, domn, Iisus Hristos, Dumnezeu deplin și om deplin, recunoscut în două firi unite în chip neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat, deosebirea firilor nefiind desființată din cauza uniunii, ci fiecare dintre cele două firi păsîrîndu-și însușirile ei și concurgînd într-o persoană și într-un ipostas ". Potrivit acestei formule subiectul este unu! în Iisus Hristos iar naturile două. I s-a și spus comuniunii celor două firi în Iisus Hristos uniune ipostatică, *svoiatj, vnoaxaxijq*, înțelegîndu-se prin ipostas, în primul rînd, întregimea unei realități - în cazul nostru cele două firi formînd un întreg - și apoi principiul personal, deoarece și cele trei persoane din Sf. Treime sînt numite ipostasuri.

Se pune însă întrebarea în ce constă mai precis persoana spre deosebire de naturi ? Ea nu e o parte din natură, căci dogma spune că nimic din natura omenească nu lipsește în Iisus Hristos, nici suflet, nici rațiune, nici voință. Conduși de aceste indicații generale, Leonție din Bizanț și Ioan Damaschin au văzut subiectul, persoana, în Cuvîntul dumnezeiesc, în Logos. Acesta, avînd ca natură a Sa din veci natura dumnezeiască, și-a însușit și natura omenească, făcîndu-Se și subiect al ei. Natura omenească din Iisus Hristos nu stă de sine, ca un întreg suficient sieși și rotunjit în sine, în care caz ar fi format un ipostas, ci, din momentul în care a început să se formeze, stă în Logos, îl are pe El ca suport. Nu are starea de *avdvnâoxaxoț*, dar nici nu e *ăwjtdaxaxoț*, ci e *ewjiâoxaxoț*.

Aceasta e teoria enipostasiei, precizată de Leonție din Bizanț¹. Învățătura generală devine astfel ideea că „unicul subiect în Hristos este Logosul, care s-a încarnat, adică și-a impropriat trupul omenesc și tot ce se referă la omenitatea Sa”².

Două concluzii pot rezulta din această învățătură. Întîia, că subiectul nu numai că nu e o parte din natură, dar, în general, nu e nimic altceva decît forma stării de sine a naturii. Natura omenească, nestînd de sine, ci în Logos, își are această formă împreună cu El, împreună cu natura Lui, formînd la un ioc un ipostas, deși înainte de întrupare Logosul exista ca un ipostas exclusiv divin.

” Interpretarea aceasta are avantajul că salvează într^adevăr întreg omul în Iisus Hristos. Greutatea este că nu pare a putea fi aplicabilă Sf. Treimi, unde ființa dumnezeiască stă o singură dată și totuși sînt trei ipostasuri.

O altă concluzie, care s-a mai dedus, este că subiectul are o realitate proprie, fiind deosebit de natură, altceva decît simpla existență de sine a naturii. Concluzia aceasta a dedus-o S. Bulgakov. După el, subiectul e acel misterios duh, care nu poate fi în nici *un* fel determinat, decît ca proprietar și manipulator al tuturor însușirilor și părților determinabile care constituie natura omenească. Cugetarea e și ea natură, voința la fel, căci cînd zic „eu cuget”, „eu” e dincolo rfe cugetare, e subiectul, proprietarul ei, a ceea ce cînd vorbesc la persoana întîi nu pot pune la acuzativ. E ultimul agent nevăzut, din culise, al naturii. El e necreat, pe cînd natura e creată. Locul lui în Iisus Hristos i-a luat Logosul, care, față de natura divină are aceeași situație ca și eul nostru față de natura umană, iar de eul omenesc nu e deosebit decît gradual, deoarece eul omenesc e fărămă divină, pe cînd Logosul e ipostas divin. Natura umană nu îndură nici o catastrofă

1 OSKAR BENSOW, Die Lehre von der Kenose, Leipzig, 1903, p. 12-13.

2 În expresiile acestea rezumă, de pildă, K. Jussen doctrina lui Hesychius din Ierusalim : Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Ierusalim, Munster in Westf., 1931, p. 127.

prin substituirea eului propriu cu Logosul, căci tot de esență divină sîm și unul și altul. E în destinul ei să fie purtată de subiect divin¹.

Bulgakov a fost influențat în această învățătură întru crEva de marele teolog protestant G. Thomasius². Dar dacă aceia s-a ținut în anumite limite, neîndrăznind să declare însuși principiul personal din om divin, ci numai o anumită putere de la temelie ei, Bulgakov a dus teoria la extrem, căzînd într-un panteism direct.

Problema este, fără îndoială, atît de plină de taină, încît nu s-a găsit nimeni să dea un răspuns care să o lumineze. Ea poate fi doar circumscrisă mai de aproape; se pot realiza anumite avansări spre miezul ei de taină nepătrunsă, dar de luminat ea însăși este cu neputință. Omul nu știe încă ce este factorul persoană în sine. Cu atît mai greu este să se pronunțe asupra modalității de substituire a acestui factor.

Ne mulțumim, de aceea, cu următoarele indicațiuni generale, rămîinînd pe lîngă explicațiile lui Leonție din Bizanț, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin.

Natura sau substanța sîm materialul, conținutul *din care constă* o realitate. Ea e, de pildă, lemnul din care constă o masă, sîngele din care constă trupul viu, spiritualitatea din care constă omul interior. Din această pricină ea înseamnă și ceea ce-i comun tuturor indivizilor sau lucrurilor de aceeași specie³.

1 Agneț Bojii, Ymca Press, Paris, 1933.

2 G. THOMASIIUS spune : „ Omu! poartă în sine un duh de viață emanat din Dumnezeu, care este temelie imanentă a personalității sale. Nu aceasta însăși: căci personalitatea se află cu totul pe partea vieții sale create și e posibilă- numai prin aceea că e sălășluit în ea acel *m/eSflux* dumnezeiesc ". „ Ein Beitrag zur kirchlichen Chiistologie", în Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, B. IX, 1845, p. 229. Citat după Oskar Bensow, Die Lehre von der Kenose, p. 43. „ Caracteristica naturii omenești stă, cum s-a observat, în aceea că are un temelie de viață divin { einen gottlichen Lebensgrund in sich trägt). Dar același lucru e valabil și pentru Mîntuitorul, al cărui temelie de viață (Lebensgrund) este Logosul", op. c. p. 238, la Bensow, op. c. p. 46.

3 Dr. FRANZ ERDSN, Das Wort Hypostasis, Seine Bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der archchristlichen Literatur bis zum Abschluss trinitarischen

Ipostasul este ace! ceva din care constă o realitate, rotunjit ca un întreg ce-și are suportul în sine însuși. Ipostasul nu e decît felul de-a îi ca întreg de sine stătător, rotunjit în sine, cu suport propriu (*vnoataaiț*,), al substanței sau naturii. El nu e un adaos de conținut, de material, ia ceea ce este natura sau substanța. O materie lemnoasă rotunjită în întregul masă a devenit ipostas, substanța materială și spirituală din care constă omul, rotunjită într-un întreg individual, a devenit de asemenea ipostas. Astfel privim în omul concret atî natura - piele, sînge, spiritualitate - cri și ipostasul. Acesta din urmă nu e ceva în plus alături de natură, ci natura însăși în formă individuală, de sine stătătoare. Natura singură încă nu e ipostas, dar, deși ipostasul nu e identic cu natura sau cu o parte din ea, nici nu e un adaos la natură, de același fel cu ea, ci o formă de-a fi a naturii.

Dar, odată ce natura are forma de întreg, ea nu mai e simplu mediu de propagare a unor mișcări pornite din alte puncte ale întregului mai vast în care se cuprinde, ci își are mișcările proprii, soarta ei deosebită. Orice întreg își are centrul în sine. Scoaterea unei substanțe din ansamblul mai vast, rotunjirea ei într-un întreg individual, are ca urmare ivirea unui centru în acest întreg. Centrul părții de substanță rotunjite într-un întreg nu mai e în ansamblul mai vast din care făcea parte, ci în acest nou întreg.

Fenomenul acesta de ivire a unei instanțe supreme, a unui centru al mișcărilor în natura rotunjită ca un întreg, se observă însă într-un mod deplin și categoric la om, care constă din natură conștientă și voluntară. La om, constatăm în mod limpede că ipostasul nu înseamnă numai rotunjirea naturii într-un întreg, ci și capacitatea acestui întreg de mișcări spontane. Întregul ipostatic primește virtuți de subiect, de activitate pusă la cale de el însuși din centrul său¹.

Auseinandarsetzungen, Fr. i. Br., 1939, p. 32-33.

1 Aceste două caracteristici ale ipostasului le distinge și H. Urs von Balthasar, expunînd, pe marginea christoogsei Sfintului Maxim Mărturisitorul, raportul între fiirsfă și ipostas. „ Ipostasul este, mai ales în domeniu! creatura!, starea de sine a unei uși,

S-ar putea spune : virtuțile acestea de mișcări și activități spontane ie are natura omenească prin libertatea și conștiința ei, deci nu prin rotunjirea ei într-un ipostas. Dar dacă ne-am închipui că natura dintr-un ipostas omenesc ar face parte dintr-un întreg mai vast, dintr-un om uriaș, spontaneitatea și autodeterminarea n-ar mai porni din regiunea restrânsă câtă ar cuprinde-o în cadrul aceleiași entități uriașe natura unui om obișnuit, ci din centrul întregului. Deci, numai pe măsură ce marea natură dintr-un întreg uriaș s-ar repartiza în întreguri mai mici, s-ar constata cum aceste întreguri își formează în lăuntrul lor centrul de spontaneitate, dobândind virtuți de subiecte. E adevărat că nu ipostasul aduce libertatea și conștiința în întregul rotunjit pi unei naturi umane. Biserica a văzut just când a condamnat pe Monoteliiți, care spuneau că în Iisus, fiind numai un ipostas, e

adică acel ceva prin care se distinge o ființă concretă de altele de aceeași specie", Kosmische Liturgic, Maximus der Bekenner : Hohe und Krise des griechischen Weltbildes, Fr. i. Br., 1941, p. 211, „ Dar el cuprinde în adevăr peste aceasta acea împropriere activă al cărei rezultat este individualul" (p. 213). Dacă ne-am închipui o natură generală, repetându-se în multe înfățișări particulare și acestea avînd pe lângă caracteristicile comune ale speciei și trăsături particulare, ele încă n-ar fi ipostasuri, căci ipostas este ceva ce nu poate fi caracterizat prin însușiri ce fac parte din ordinea ființei. „ Desigur, se pot distinge între însușirile individualizatoare « însușiri ființiale »>, care deosebesc speciile și « însușiri ipostatice », care se referă la ir.dlvH ca atare : de pildă, forma nasului sau cuioarea părului. Dar acestea din urmă rămîn numai un semn și un indiciu pentru acel ceva de sine stătător ce stă ia spatele întregului și aparțin încă ordinii naturii " (p. 213). „ Ipostasul, de aceea, poate fi descris numai aproximativ din două laturi, care se întregesc reciproc : din latura naturii și a proprietăților ei ce delimitează tot mai strîns și din latura actului, a împroprierii acestei naturi " (p. 214). „ Structura coordonată a ființei și a purtătorului concret deschide privirea asupra neidentității dintre ordinea ființei și ordinea existenței concrete " (die Nichtidentität von Wesensordnung und Daseinsordnung, p. 215). „ Ipostasul răspunde Sa întrebarea cine *tov xlvā rŭŭ oŭtatoi, liupatvei*, este indiciul unui eu ", Maxim Mărturisitorul zice : " Precum lucrarea se referă la cel ce lucrează, așa se referă natura la ipostas ". „ Acest raport implică, desigur, pe de o parte o restrîngere a ceva general în ceva particular; este o concentrare". Dar este o „ concentrare legată de o posedare, de un mod de a fi proprietar al ființei. Acest raport este cauza pentru care pe de o parte este imposibil a cugeta un ipostas fără natură, pe de altă parte nici o natură nu coincide ■ cu ipostasul ei; aceste două noțiuni se exclud pînă în interiorul divinității" (p. 212),

numai o voință și o lucrare, susținând față de ai că flecare fire își păstrează voința și lucrarea ei proprie. Dar manifestarea voinței și lucrării naturii e dirijată de centrul ipostatic, se pun© în mișcare din centrul naturii rotunjite ca întreg. „ în orice lucrare actul fundamentai aparține naturii, numai împlinirea actului aparține persoanei .

Desigur, natura umană nu se poate rotunji în mod natural în alte întreguri deci: în indivizii obișnuiți omenești. Ea *tinde*, cu alte cuvinte, spre o stare ipostatică determinată, în natura omenească se afiă, ca potențialitate, ipostasu! omenească în modul în care îl cunoaștem și, deci, și virtuțile de spontaneitate, de subiect. Natura omenească parvine ea însăși în baza unei legi interioare la starea dedublata de **ipostas-natură, subiect-obiect. în fiecare om există și ipostasu! și natura, primul ca subiect, a doua ca obiect și instrument**, fără ca ipostasul să fie un adaos din afară, ci forma necesară Sa care ajunge natura, îndată ce există în fapt. în propoziția „eu mă încălzesc” exprim atrt calitatea mea de subiect cft și pe cea de obiect, atft ipostasul cft și natura mea. Același aspect dubiu al meu îl exprim în expresia „ eu cuget”, întrucft fac o distincție între subiectul cugetării din mine și actul cugetării împreunat cu ideile ce le cuget. Părțile trupului, stările de conștiință, sentimentele, tot ce pot determina și numi din mine este natură. Subiectul este agentul pe care nu-S pot determina, pe care nu pot pune degetul, care se află în dosul culiselor

1 H. URS VON BALTHASAR, op, c, irterpretfnd pe St Maxim Mărturisitorul, Migne, P. G., 91, 292 D-293 A; 91, 48 A-B, Si Maxim Mărturisitorul însuși aice : „ Nu este același lucru puțința de a voi și a voi {mi zmm> ie io xe^vxet'-as stkuv,%m Biietv}.

Precum nu esta aceeași lucru puțința de a vorbi și a vorbi. Capacitatea de-a vorbi o are cineva permanent Dar nu vorbește permanent. Așa încft aparține naturii puțința vorbirii permanente, însă ipostasului cum vorbește... Putința da-a vorbi a avut o Guvântul întrupat ca om, dar ea a fost mișcată -și a primit o formă (%ivoiřiwov %au. tvnotfiev>) prin voia Lui dumnezeiască" (P. Q. 01, 48 A-B). „ Nu esta aceeași lucru a voi și a voi într-un anume fel (ov xcanov io 0Amv,%m mm^BslEiv) ". „ Precum nici a privi și a privi într-un anume fel... A voi și a privi aparțin naturii... A voi și a privi într-un anume fel, adică a. voi să ie plimbi și a nu voi să ie plimbi «au a priŶl la dreapta sau la stînga, sau sus sau jos, e un mod al întrebunțării voinței și privirii, propriu numai celui ce le întrebunțează, care îi distinge de alții", P, G, 292 D-293 B.

ce le mișcă, singurele pe care le văd. Tocmai fiindcă nu-l putem determina și nu-i putem da un nume, folosim pentru ei un cuvînt ce ține loc de nume, un pronume, spune S. Bulgakov (Tragădie der Philosophie, Darmstadt, 1927).

Dar, pe cînd S. Bulgakov consideră acest agent sau eu, ca pe o entitate deosebită de natură, noi îl socotim doar un aspect nou, un mod nou de a fi provenit din virtutitățile naturii¹.

Natura umană, așadar, nu poate exista concret niciodată numai ca natură, ca obiect, instrument, ci ea totdeauna există ca subiect- obiect în același timp, ca agent revelator și ca mediu de revelație.

Dar, în mod natural, aspectul de subiect îl are prin rotunjirea ei aparte în insul omenesc obișnuit.².

1 S. BULGAKOV, considerînd subiectul ca o realitate misterioasă aparte de natură, se apropie de Monoteiști, pentru care, după H. Urs von Balthasar, op. c. p. 254-255 : „ persoana era o mărime irațională dincolo-de orice e natură”. Dealtfel, „ monotelitismul este, într-o anumită privință, un premergător al nominalismului personalist din Evul mediu și din timpul modern ”. Dacă persoana este altceva decît centrul naturii rotunjite în sine, atunci ea, fiind factorul care lucrează, iar această lucrare nemarfiind doar o „ centralizare a lucrării naturii”, ci venind de dincolo de natură, nu se mai poate admite că în Iisus Hristos - o singură persoană și două naturi - sînt două lucrări, ci numai una. Dar natura omenească, văduvită de lucrareași voința ei, devine o marionetă, ofantomă. Monotelitismul duce consecvent la dochetism și se caracterizează, în general, printr-o disprețuire a naturii umane, ajungînd la zădărnicierea întrupării.

2 În termeni uimitor de apropiați descrie acest raport între natură și eu, cel mai modern cercetător al sufletului omenesc, Ludwig Klages. Pentru el viața și spiritul din om sînt natura, iar eul este subiectul, dar nu ca o entitate aparte față de natură, ci numai ca un centru ce se ivește din împreunarea amîndorura. „ în eu nu trebuie căutat altceva, zice el, decît centrul de rotație strict indivizibil al amîndorura ”, ai vieții și al spiritului. (... „ es muss davor bewahrt, im Ich etwas anderes zu suchen als den streng unteilbaren Drehpunkt beider”). „ Ca să ne folosim de o comparație palpabilă :eul se raportează față de purtătorul său ca axa de rotație a globului pămîntesc față de globul pămîntesc însuși, dar nu ca un drug pe care l-am introduce prin mijlocul unei sfere ca să-i dăm o axă, drug ce poate fi despărțit de sferă. Eul nu e nici spirit, nici viață, dar nu-i totuși nici o esențialitate nouă alături de ele, ci punctul de corelație al colaborării lor, lipsit de orice extesiune ”. („ Mit einem handfesten Gleichnis gesagt: das Ich verhält sich zu seinem Träger wie die Drehungsachse des Erdballs zum Erdball selber, nicht aber etwa

în Iisus Hrisîos, însă, prin intervenție supranaturală s-a realizat» o rotunjire a naturii omenești nu în sine, ci în unitatea mai vastă a unui întreg ce exista mai înainte, a ipostasului divin al Logosului. Nu s-a rotunjit mai multă natură omenească decât atâtă câtă ar fi fost necesară pentru un om obișnuit, dar rotunjirea aceasta nu s-a înfăptuit ca un întreg independent, ci și-a luat locul în întregul ipostasului dumnezeiesc.

De-o spontaneitate proprie a naturii omenești în cadrul unității mai vaste a întregului în care a intrat și care își avea spontaneitatea Lui nu mai poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un iposîas deosebit. De-o ținere a ei sub apăsare, în stare de pasivitate, de obiect și instrument, iarăși nu, căci atunci Iisus Hrisîos n-ar fi și om deplin. Trebuințele de subiect ale naturii umane în Iisus nu se mai satisfac pe contul ei propriu, ca pornind dintr-un centru al ei parțial, ci se satisfac de întreg, ca pornind dintr-un centru divino-omenesc. Virtuțile de spontaneitate ce răsar din natura omenească nu mai sînt activate de ea însăși în izolare, ci sînt acum ale întregului divino-omenesc care le manifestă prin virtuțile Lui de subiect și de spontaneitate activă.

O analogie am avea în raportul trupului cu subiectul omenesc. Dacă trupul ar sta de sine, el și-ar fi centrul și purtătorul mișcărilor. Dar, în împreunare cu sufletul, a preluat funcția de subiect a acestuia, rolul de purtător al tuturor mișcărilor trupului¹.

wie zu einer Kugel die abtrennbare Stange, die wir durch sie hindurchgesteckt haben, um ihr eine körperliche Achse zu geben. Es ist weder Geist noch Leben, ebensowenig jedoch eine neue Wesenheit neben ihnen, sondern der ausdehnungslose Beziehungspunkt Ihres Zusammenwirkens "). Der Geist als Widersacher der Seele, II. Bänd, Leipzig, 1939, p. 516.

1 Protoiereul P. SVETLOV lămurește astfel taina uniunii ipostatice : „ Fiecare om poartă în sine rezolvarea tainei întrupării sau a unirii în Hristos a celor două firi într-o singură persoană neîmparțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat, ceea ce în om este « eul » lui, acea personalitate determinată sau individuală ce se compune din însușirile firii lui spirituale și materiale, din suflet și trup. Fără de trup, și încă fără de trup propriu, la fiecare deosebit, omul nu poate fi om deplin, o personalitate determinată : fiecare « eu » omenesc nu numai că gîndește, că dorește etc. ci și vede,

Am văzut că o parte de substanță desfăcută dintr-un întreg mai vast își dobândește un centru propriu de mișcări. Dar se poate constata și fenomenul invers : o parte de substanță rotunjită în îpostas aparte, dacă e reaşezată în continuitatea unui întreg mai vast, nu mai are centrul mișcărilor în sine, ci oarecum acesta s-a deplasat Jrs centrul unității mai largi, fără ca partea de substanță respectivă să fi pierdut ceva din caracterul ei. Trebuie să ei de mișcare, felurile ei de lucrare, nu sînt anihilate, dar nu se mai diriguiesc dintr-un centru propriu, ci din centru! întregului. Acest centru ai întregului a asumat și funcțiunea de centru și de diriguitor af părții. Iar centrul acesta al unității mai mari nu înăbușă trebuințele de manifestare a părții, ci primește și caracteristicile de centru al ei. Legile fizice cărora le-ar fi supusă materia trupului nostru, cînd ar sta de sine, sînt simțite de subiectul întreg al ființei noastre odată ce materia este luată în ființa noastră. Actele de mîncare și de schimbare a materiei trupului nostru sînt acte ale aceluiași unic centru din noi, odată ce trupul face parte din această unitate. Deși subiectul din noi e de origine spirituală, s-a făcut aidoma unui centru material în ce privește materia din noi. a luat chipul lui, deși la baza sa este de caracter spiritual.

Desigur că trupul încearcă, prin faptul că are un centru comun cu natura spirituală din noi, o spiritualizare, o acordare a lui cu o ordine mai înaltă. Dar natura iui nu suferă nici o schimbare.

simte, se mișcă @te.; de aceea, însușirile trupești, ca și cele sufletești compun proprietatea r»«tinsă a fiecărei persoane, intră în determinarea ei. Și totuși, cu toată unirea strînsă, indivizibilă a celor două firi într-o personalitate omenească, fiecare își păstrează integritatea m și independența relativă, ca două ființe aparte, fără a se contopi și a se amesteca una cu alta. Ce-S trupesc în om rărsîne trupesc sau material și ee-i spiritual rămîne spiritual fi numai omul, « sul » Sui est© unirea unuia și a altuia, fără a se găsi pe «teplin în unui sau în altul, rămînînd mai presus da unu! și de altul, însă servind ca punct sau centru ai unirii și al celor trupeșii și al celor spiritual©. Puneți în locul « euiul » omenesc « Eu! » dumnezeiesc sau persoana Cuvîntului, îrs îocu! sufletului, Dumnezeirea, în locul trupului, ©menirea, fi analogia aceasta vă va lumina taina întrupării în așa măsură, că ea, aproape, îș! va pierde înfățișarea unei taine, cu totul nepătrunsă pentru răpune^M. învățătura creștină 'in expunere apologetică, voi. II, trad, de Serghie Bejan și Const Tomescu, Chișinău, 1936, 586-7.

Prin analogie eu cete. constatate în lumea immanentă, putem spune și despre natura omenească primită în unitatea ipostasului al doilea al dumnezeirii că prin faptul că, centrul ei a coincis cu centrul întregului, lui iisus nu i-a lipsit nimic ca să fie și om deplin. Centrul cel unic din El a primit toate însușirile unui centru nu numai ai naturii dumnezeiești, ci și al naturii omenești. Natura omenească și-a avut în El toată dezvoltarea pe care o are de cîte ori ajunge la starea de ipostas. Dar virtuțile el de ipostas nu se validau dinîr-un centru deosebit al ei, ci din centrul comun. Aceia era centru dumnezeiesc și centru omenesc în același timp.

Toată deosebirea fii lui Iisus ca om de ceilalți oameni stă în faptul că El este oro nu ca centru deosebit, separat, ci, ca centru omenesc este și centru dumnezeiesc în același timp. La el avem minunea că un centru al naturii și ai activității omenești este în același timp centru existenței și al întregii puteri. Omenstatea nu se rotunjește în ES ca realitate de sine stătătoare, ci în cadrele divinității. Păcatul omenesc și nefericirea naturii umane stau în faptul că a slăbit ia extrem legăturile cu divinitatea, ca izvor de viață al ei, din prea marea tendință după autonomie, și-a accentuat tendința spre starea de ipostas propriu pînă la ieșirea din ascultarea de Dumnezeu. Pentru restabilirea din nou a legăturii el cu Dumnezeu a fost potrivit ca una din rotunjirile el să-și albească centrul înăuntru iui Dumnezeu, identificat cu un centru ipostatic al dumnezeirii. Toată natura omenească a încercat prin aceasta o deplasare a centrului el din afară de Dumnezeu înăuntru iui Dumnezeu. Ea nu mai putut continua să se rostogolească pe panta neființei, a înstrăinării de Dumnezeu, odată ce centrul unei individualizări a ei este identic cu unul din centrele ipostatic© ale dumnezeirii.

Între oameni a pășit un om al cărui centru nu mai este afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu sau însuși Dumnezeu. Relațiile celorlalți oameni cu acest semen *nu* mai înseamnă relații trăite în afară de Dumnezeu, ci relații cu Dumnezeu însuși. Dintr-un centru ipostatic omenesc se revarsă toată puterea de înălțare a omenirii spre Dumnezeu. Întrucît acest centru ipostatic are o putere de atracție spre bine prin care depășește toate centrele pur omenești, el este

oarecum centrul omenirii, în mijlocul omenirii s-a plasat un centru dumnezeiesc. Omenirea și-a câștigat, în regiunea ei ontologică, un centru și acest centru este Dumnezeu-Guvîntul.

În nici un caz teoria lui Serghei Bulgakov, care distinge subiectul de natură, ca o altă parte substanțială, nu poate fi admisă, căci, în acest caz, Iisus Hristos n-ar fi luat omenitatea în întregime, iar teza că subiectul din om ar fi o făcîmă necreată din ființa divină este o fantezie care face de neînțeles căderea omului în păcat și trebuința lui după mînhuire.

Pe această teorie ei și-a înălțat viziunea despre o restabilire și o desăvîrșire a legăturii intime între Logos ca purtător al Sofiei necreate și lume ca Sofia creată, întrucît purtătorul Sofiei necreate a devenit și purtătorul Sofiei create. De la început lumea a fost creată după chipul Sofiei necreațe, iar omul, ca subiect al naturii omenești și al cosmosului este chipul Logosului, al subiectului naturii divine. Prin întrupare, Logosul vine întru ale Sale sau unește intim cele două Sofii, modelul necreat și copia creată.

Dar viziunea unei intime și universale legături restabilite prin întrupare între Dumnezeu și omenitate, respectiv cosmosul creat, nu are lipsă de teoria caracterului necreat al ipostasurilor omenești. Între/ele și Logosul divin și între natura lor și natura divină poate fi afirmată o conformitate originară și poate avea loc o apropiere maximă și numai pe baza faptului că omenirea a fost făcută astfel ca să aibă drept centru pe Dumnezeu, lucru ce s-a realizat deplin sau s-a restabilit prin rolul de centru ipostatic al naturii omenești ce și l-a luat Logosul divin.

Fără o conformitate originară a naturii omenești cu natura . divină și a ipostasului omenesc cu ipostasul Logosului n-ar fi fost posibil ca cele două naturi să se împreune atît de mult încît să aibă un centru comun, iar centrul ipostatic dumnezeiesc să poată ține și locul unuia centru omenesc. Printr-un obiect sau printr-o forță eiemeot^ră a naturii Dumnezeu nu s-ar putea revela ca ipostas. Obiectului sau forța naturii nu au o conformitate cu Dumnezeu. Sufletul, ochiul, cuvîntul omenesc pot deveni suflet, ochi, cuvînt ale lui Dumnezeu-Cuvîntului, prin care să se rezeieze direct. Natura

omenească poate deveni un transparent al naturii divine și, prin virtuțile ei de-a forma ipostas, poate deveni revelatoarea ipostasului divin.

În general, ipostasul divin se poate revela ca ipostas omenesc în același timp sau, manifestându-se ca ipostas omenesc, se poate manifesta totodată ca ipostas divin. Ipostasul omenesc se arată astfel în lumina întrupării Logosului ca o paralelă din alt pian, din planul creat, al ipostasului divin¹.

Am subliniat că ipostasul divin, ca și ipostasul omenesc, stau, în mod principal, în intenționalitate spre comuniune și, din această pricină, ele dispun de cuvînt, ba chiar sînt ca atare cuvînt, ipostasul

¹ Desigur, prin aceasta nu voim să transformăm misterul unirii naturii divine și umane în ipostasul țogosului, într-un fenomen natural. Pentru S. Bulgakov întruparea Fiului lui Dumnezeu aproape nu reprezintă nimic deosebit de nașterea celorlalți inși umani. E aceeași împreunare a unui ipostas divin cu o natură umană, care se întîmplă la nașterea fiecărui om. Întruparea se încadrează în seria evenimentelor naturii. În plus, ea este un moment necesar în procesul de apropiere între Sofia necreată și Sofia creată. Prin aceasta S. Bulgakov aduce aminte de Leonje de Bizanț, care a stabilit o paralelă exactă între împreunarea sufletului cu trupul omenesc într-un ipostas și între împreunarea divinității și umanității în ipostasul lui Iisus Hristos. El spunea că sufletul și trupul sînt două substanțe perfecte, ce pot preexista independent, nu se cer una după alta, nu sînt făcute una pentru alta, deci avem și în eu două naturi care în împreunare dau un ipostas. Maxim Mărturisitorul a reliefat că cele două substanțe, sufletul și corpul, din care se constituie omul, nu sînt complete și suficiente lorînselor, ci sînt făcute pentru a se întregi, dînd, prin urmare, o **natură**, o natură compusă. E o necesitate interioară care le aduce la împreunare. La om, sufletul și corpul formează o singură natură și, prin faptul că în această împreunare el este un exemplar dintr-o specie, prin urmare, face parte din ordinea existențelor naturale, care, ca atare, toate reprezintă o natură a lor. Divinitatea și umanitatea împreunate în Iisus Hristos rãrrfn însă două naturi pentru faptul că nu e în ele o necesitate intrinsecă de-a se uni într-un întreg și Iisus Hristos nu este un exemplar dintr-o specie. O mare diferență între Iisus Hristos, ca ipostas constatat din două naturi și oameni, este că împreunarea naturilor se produce în urma unui act de libertate deplină, nu în virtutea unei legi. V. Grumel : L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corp chez Leonce du Byzance etsaint Maxime le Confesseur, în Echos d'Orient, 1926, p. 392-406. Deci conformitatea omenirii cu dumnezeirea, capacitatea ei de-a se face natură revelatoare a ipostasului divin, nu trebuie înțeleasă în sensul exagerat că ar exista chiar o necesitate pentru această împreunare.

ai doilea divin fiind Cuvîntul prin excelență, iar ipostasurile umane, cuvinte după chipul Logosului divin. Ipostasu! al. doilea divin, devenind și Ipostas uman, n-a făcut altceva decât să aducă în regiunea accesibilă oamenilor intenționalitatea spre comuniune care constituie esența Sa, să îmbrace intenționalitatea Sa în înierționalitate umană. Și a făcut aceasta întrucât a luat ca mijloace de manifestare ale Sale elementele omenești.

Prin natura omenească Visus Hristos nu se arată numai ca om, ci și ca Dumnezeu, Identitatea ipostasului celor două naturi nu constă numai în aceea că unul și același subiect se arată ca Dumnezeu prin natura dumnezeiască și ca om prin cea omenească, ci deodată ipostasul cel unic se arată și ca Dumnezeu și ca om prin fiecare din naturile Sale, Acesta este înțelesul comunicării însușirilor în baza căreia ipostasul considerat ca Dumnezeu i se atribuie însușiri și acturi omenești și viceversa. Iar aceasta se bazează, propriu-zis, pe nedespărțirea firilor în unitatea aceluiași ipostas, ipostasul ce se arată prin elementele, naturii omenești se arată deodată cu caracteristicile { deci cu natura } Sale dumnezeiești și viceversa. Aceasta înseamnă însă că natura omenească este un transparent adecvat al lui Dumnezeu, este după chipul dumnezeirii¹. Centrul Râurii divine se poate face și centrul naturii umane, fără ca să o anuleze pe aceasta și fără ca să se ascundă pe Sine. Natura umană își poate avea un centru comun cu natura divină. Fără o deplasare din mijlocul naturii Sale divine, fără nici o coborîre din caracterul dumnezeiesc al Său, un centru al naturii dumnezeiești devine și centrul naturii omenești, primind toate atributele ei,

¹ Sofronie, patriarhul ierusalimului, spune : „ te, qui hominem ab initio piasmavit ipsumque ad propriam suam imaginem condidit, non alia ratione hominem salvandum propriamque imaginem redimendam esse indicat quam si ipsa natura fiat homo, propriamque imaginem proprium suum efficit Indumentum" („ își face chipul propriu și îmbracă în sine propriul său chip "), Or. II. in S.S. Desparas Ann, P. Q. 87, col. 3233 C- 3236 A. Cf. Georgius/Cosmas, De „ Oeconomia " incarnationis secundum S. Sophronium - ^joymitanum, Roma, 1940, p. 86.

manifestându-Se prin toate elementele ei, arătându-Se astfel ca om și în aceeași timp chiar prin ele ca Dumnezeu,

Cuvîntul omenesc, ca expresie a centrului naturii umane, ca destăinuire prin excelență a ipostasului uman, este la Iisus în același timp Cuvîntul dumnezeiesc, ca arătare a ipostasului divin.

Desigur, nu e vorba de sonoritate, care e numai îmbrăcăminte exterioară, ci de intenționalitatea ultimă care este în fiecare cuvînt al Lui divină și umană în același timp. Dintr-un *ceitn* ultim comun pornește cuvîntul lui Iisus Hristos, fiind și dumnezeiesc și omenesc. Din centrul aceia comun pornesc toate manifestările dumnezeiești și se pun în mișcare toate ale naturii omenești, cele dumnezeiești prin Instrumente omenești și cele omenești încărcate de elementul dumnezeiesc, „ Pătimea dumnezeiește, zicea Sf. Maxim Mărturisitorul, căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu și săvîrșea minuni omenește, căci ie săvîrșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăiurt" (*γυφιβή Οεατ*; Migne, P.G. 91,105 B).

Hans Urs von Balthasar are dreptate cînd vede în formula euhfistoilogică, stabilită la Sinodul din Calcedon, prima apariție a factorului persoană în conștiința filosofică a omenirii și a raportului său cu ființa, rezolvat în onip just, însă mai mult prîntr-o intuiție și afirmare globală decît printr-o precizare detaliată. Filosof ia greacă nu cunoscuse decît dimensiunea naturii, a ființei. Numai în cadrul acestei dimensiuni nu se putea găsi însă o satisfăcătoare explicație a uniunii celor două naturi în Iisus Hristos, o explicație a faptului că El este și Dumnezeu și om în aceeași timp. „ Unirea între Dumnezeu și lume în Hristos nu s© putea exprima printr-o filosofie pură a «ființei» (durch eine reine « Wesens »- phifosophie). Se afirma această unire ca « fizică », ca « ontică » {*evaxng ovouootjt*, *evmaiQ fp<voi%tj*), urmarea era amestecarea celor doi poli într-o ființă nouă; se căuta o evitare a acestei amestecări, se ajungea doar la o unitate accidentală, exterioară, morală printr-o relație spirituală între cele două naturi" (Op. o. p. 199). Monofizitismul și nestorianismul au greșit tocmai prin faptul că n-au văzut altceva afară de naturi, afară de dimensiunea filosofiei grecești și, deci, sau au trebuit să Se țină despărțite sau să ie contopească. La Calcedon s-a afirmat o dimensiune deosebită, un

al treilea factor față de cele două naturi, în care să se realizeze unirea lor fără să se contopească. Dar acest al treilea factor, pe de altă parte, nu a fost văzut ca ceva venit din afară de naturi, ca o nouă esențială, care să întregască natura, ci ca o creștere din natură, ca o realizare a ei, ca o nouă treaptă a realității dezvoltate din ființă.

Calcedonul a anticipat dezvoltarea filosofică ulterioară care a ajuns la conștiința neidentității dintre ordinea ființialului și existențialului. „ Cu un fel de siguranță vizionară e fixată o formulă care abia ulterior își va descoperi toate sensurile ” (H.U, von Baithasar, p. 198). Leonție de Bizanț și Maxim Mărturisitorul au adâncit și mai mult albia sensului Just al acestei noi dimensiuni și a raportului ei cu dimensiunea ființei. Filosofia ulterioară, deși n-a mai putut să ocolească problema persoanei ca realitate deosebită de ființă, ca formă concretă necesară a ființei spirituale, s-a zbatut să caute alte determinări ale ei. A identificat subiectul cu conștiința sau i-a considerat un factor misterios coborât din afară în natură. Dar timpul mai nou pare a fi lichidat toate aceste peregrinări pe drumuri străine. Ludwig Klages, filosofia existențială, filosofia franceză contemporană se întorc atît la accentuarea persoanei ca realitate ontologică deosebită de ființă, cît și la considerarea ei ca o concretizare și realizare a ființei.

Am stăruit în alt capitol asupra faptului că subiectul este o intenționalitate orientată spre alte subiecte. Nu este oare o contradicție între această definiție și cele spuse în capitolul acesta despre persoană ? Contradicția nu se vedește nicăieri, căci în capitolul acesta nu s-a spus ce este subiectul, ci numai s-a arătat caracterul de subiect al ipostasului, după ce s-a evidențiat că acest grad de existență crește din natură înșăși prin rotunjirea ei într-un întreg de sine stătător. S-a arătat că ipostasul e subiect, adică rezorțul puterilor naturii, dar nu s-a determinat mai de aproape sensul, rostul subiectului.

Sensul acesta ni se pare a fi, în mod principal, tocmai intenționalitatea spre comuniune, așa încît aceasta este o determinare mai de aproape a subiectului sau a ipostasului.

De fapt, actele de voință și lucrările, al căror agent este subiectul, nu ar avea rost dacă subiectul nu ar avea tendința să se manifeste altora și să intre în raport cu alții prin actele voluntare și prin lucrările lui. Din cele două caracteristici ale subiectului: a avea o natură și a lucra prin ea, adică a se manifesta, prima nu are un rost decât în scopul celei de-a doua, căci altfel natura ar fi concepută ca ceva static, nu ar exista putința de-a se voi și lucra prin ea. Scopul subiectului nu poate fi nici numai acela de și exercita voința și lucrarea asupra naturii sale, căci în acest caz ar trebui ca voința și lucrarea să-și aibă originea în subiect și nu în natură ca atare. Ea ar trebui să fie obiect pasiv, cu totul la dispoziția subiectului.

În afară de aceasta, faptul că și în Dumnezeu este voință și lucrare, iar lui Dumnezeu nu i se pot atribui o voință și o lucrare de autoperfecționare, arată că, principial, voința și lucrarea, care țin de definiția oricărei naturi, au un scop tranzitiv, de susținere a raportului între diferitele existențe. Naturile nespirtuale sînt ținute în acest raport prin legi. Subiectul, ca ipostas al naturilor spirituale, aduce libertatea în determinarea raportului său cu alte realități, însă, în fond acest raport e întemeiat pe însuși caracterul ființei.

Aceste considerații ne ajută să ne dăm și mai mult seama despre adevărul caracterului pluriipostatic al lui Dumnezeu. Ființa lui Dumnezeu nu poate fi fără voință și lucrare.

Ar fi o realitate statică și neputincioasă. Voința și lucrarea ei însă nu pot implica pentru Dumnezeu o silă de-a se raporta la ceva din afară de El, căci aceasta ar însemna că El trebuie să creeze din veci. Pe de altă parte, voința și lucrarea ființei Sale nu pot exista nici degeaba, nici ca mijloace de autoperfecționare.

Voința și lucrarea, ca manifestări eterne, nu pot fi concepute în chip demn de Dumnezeu decât cu rostul de manifestări interpostatice. Lucrarea cea veșnică a lui Dumnezeu este iubirea între cele trei persoane.

Rostul acesta etern al lucrării ființei divine este rostul eminent al lucrărilor tuturor subiectelor :activarea intenționalității spre comuniune. Intenționalitatea spre comuniune cu semenii este, prin

urmare, tendința fundamentală a subiectului și trăirea în comuniune înseamnă plinirea lui¹.

Structura aceasta a întregii naturi, repartizată în genuri, specii și realizată prin ipostasuri arată că Dumnezeu a creat-o pentru a forma un întreg armonic, prezidat de omenire, ca împărăție a iubirii manifestată între membrii ei și între ei și Dumnezeu²,

Păcatul, care constă în egoism pătimăș, a produs între oameni dezordine și anarhie în loc de unificare în dragoste.

Prin întruparea Sa, Cuvântul dumnezeiesc a început opera de adunare a omenirii într-o împărăție a dragostei. Făcînd ca un centru ipostatic al ei să coincidă cu un centru ipostatic al dumnezeirii, lucrarea naturii omenești e repusă în cadrul persoanei Sale pe linia de manifestare a celei mai depline intimități cu Dumnezeu și intenționalități după comuniunea cu semenii. Ipostasul dîvino-omenesc nu dirijează lucrarea naturii omenești decît așa cum ar trebui să și-o dirijeze orice ipostas în comuniune desăvîrșită cu Dumnezeu și cu semenii. Libertatea naturii omenești din Iisus Hristos nu e strîmtoată cît puțin, ci consimte cu toată conducerea ei

1 M. HEIDEGGER, determinînd structura fundamentală a persoanei, a subiectului ca Existenz spre deosebire de Vorhandenheit, vede caracteristica existenței în neputința de-a fi o entitate închisă în sine, ci de-a afla într-o continuă lansare înaintea sa și spre cele din lumea în care trăiește. Subiectul ÎS exprimăm în propoziția „eu cuget”, „eu lucrez”, dar totdeauna „eu cuget la ceva” sau „eu lucrez la ceva”. Prin acestea se reevaluează în fond aceeași tendință spre comuniune, care constituie inima subiectului. „Kant vermied zwar die Abschneuerung des Ichs vom Dasein, ohne jedoch das «ich denke» selbst in seinem eigenen Wesensbestande als «ich denke etwas» anzusetzen und vor allem ohne die ontologische «Voraussetzung für das «ich denke etwas» als Grundbestimmtheit des Selbstes zu sehen... Wird darunter (das «Etwas») verstanden ein innerweltliches Seiendes, dann liegt darin ausgesprochen die Voraussetzung von Welt; und gerade dieses Phänomen bestimmt die Seinsverfassung des Ichs mit... Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als «Ich bin in einer Welt»”, op. c. p/321.

2 Din concepția monoteistă sau din cea a lui S. Bulgakov nu poate rezulta o asemenea concluzie, dacă subiectul e venit din afară în natură și nu-și primește lucrarea din ea. Lucrarea, ca tensiune tranzitivă, nu e înrădăcinată în însăși natura realității.

prin ipostasul divino- omenesc, Ca ipostas divino-omenesc, iisus experiază la tot pasul și libertatea Sa ca om, libertatea naturii omenești pe care o reprezintă. Dar această libertate a Sa ca om se orientează întru totul după voia Sa ca Dumnezeu și abia aceasta este condiția deplinei libertăți omenești. Iisus Hrisiós este însă zăua prin care întreaga omenire e repusă într-o legătură virtuală cu Dumnezeu, rămânând pe seama fiecărui ins datorită să contribuie la activarea acestei legături, pentru a restabili ipostasul său în rostul firesc al intenționalității depline după comuniune cu Dumnezeu și prin Dumnezeu cu semenii.

Legătura aceasta cu Dumnezeu, în care întreaga omenire este așezată prin Iisus Hrisiós, nu are numai un caracter „fizic”, „organic”, ci este o realitate produsă și susținută prin forța spirituală a Dumnezeu-Omului. Intenționalitatea după comuniune e dragoste. Subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăși natura tinde spre această manifestare a dragostei.

Logosul divin este subiectul cel mai deplin și aceasta înseamnă că El e cea mai intensivă și mai pătrunzătoare dragoste, Făcându- Se om, coborându-și intensitatea dragostei Sale între subiectele omenești, nu au putut măcar unele dintre ele să nu se resimtă de eficacitatea acesteia în același timp, s-a ivit un ipostas c-manesc în care intenționalitatea după comuniune a atins intensitatea supremă, făcând pe oameni să-l simtă ca pe adevăratul centru de atracție al lor,

O nouă privire în adâncul de adevăr al dogmei despre uniunea ipostatică ne-o prilejuiesc luminile ce ie aruncă asupra realității, în genere, gândirea filosofului francez Louis Lavelle. Și, după el, lucrarea (*actul*, cum îi spune el) nu e adusă de subiect, ci-subiectul o găsește disponibilă pentru a face uz de ea cum voiește. Ea e a Totului din care insul face parte, „Indivizii”, zice el, deși păstrează într-o măsură oarecare inițiativa, sînt totuși depozitarii și instrumentele unei puteri care îi depășește. Se va spune atunci că actul (lucrarea) este proprietatea inalienabilă a conștiinței individuale și că, în loc de-a confunda totul, trebuie să considerăm că actul constitutiv al fiecărei conștiințe este separat de toate celelalte? Dar și aci trebuie să ne

păzim de o iluzie. Fiecare ins ia în posesiune actul și dispune de el printr-o inițiativă care-i este proprie" (De l'Acte, p. 82), „ Actul, dacă se poate spune așa, e capabil de toate, dar este propriu conștiinței noastre particulare să-l facă capabil de vreun lucru anumit" (p. 83). Parcă auzim pe Maxim Mărturisitorul declarînd ; „ Nu este același lucru a voi și a voi într-un anume fel". Sau mai spune Lavelle: „ Actul prin care cuget... este independent de conținutul însuși pe care i-l dau și care face din mine un ins particular. Trebuie, fără îndoială, ca să fiu. eu cel ce-l îndeplinesc, dar această îndeplinire, care îl face ai meu, nu-i schimbă natura și nu-l epuizează" (p. 86). „ Odată ce este asumat prin inițiativa ta și a mea, actul produce atrt autonomia noastră proprie cit și deosebiriile noastre (care nu rezultă numai din natura noastră individuală, ci și din exercițiul însuși al libertății noastre)" (p. 86).

Deci, și după LavelleSe subiectul nu aduce o entitate nouă, ci e numai modul de împrumut și de activare autonomă a unei puteri generale, a naturii, cum îi spunem noi, conform cu formula dogmatică. Tocmai de aceea subiectul nu aduce nici lucrarea, ci aceasta este a naturii, respectiv a naturilor cînd vorbim de Iisus Hristos.

Dar, abstrăgînd de acestea, din concepția lui Lavelle mai rezultă și alte concluzii de ordin mai general. După ei, realitatea ultimă este un Act etern și indivizibil, ce lucrează nu numai pe plan absolut, ci stă și ca disponibilitate în toți indivizii, ca aceștia să-l actualizeze după posibilitățile lor limitate. Este aceeași esență divină,, indivizibilă, în toate subiectele.

Noi vom rectifica acest caracter panteist al concepției sale adaptînd-o formulei de la Sinoadele IV și VI ecumenice. În toată natura umană există aceeași indivizibilă potențialitate de lucrare - devenită activă în diferite moduri prin subiectele concrete omenești - susținută permanent prin voința și lucrarea divină. De la Actul divinității la Actul naturii umane există o trecere. Ele nu sînt una. Lucrarea divină nu e una cu lucrarea naturii umane, dar ea o constituie și o susține și pe aceasta din urmă, care e una și aceeași în toți indivizii. Fiecare subiect omenească actualizează în forme proprii

și în mod limitat aceeași lucrare potențială disponibilă în el, ca în toți indivizii. Fiecare pune în lucrare fondul comun aflat la dispoziția tuturor.

De aceea, există la fiecare ins sentimentul de responsabilitate nu numai pentru soarta sa, ci pentru a lumii întregi, dându-și seama că prin lucrarea lui produce sau poate produce modificări în întregul existenței create¹.

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, a devenit unul din agenții interni ai acestui fond comun de eficacitate umană. El a devenit chiar agentul central de activare a fondului comun uman, prin faptul că în El subiectul, fiind dumnezeiesc, nu e purtat de nici o tendință egoistă centrifugală. El a dirijat pe drumul cel drept vastul tezaur de energie al naturii omenești și i-a dat și-i dă impulsul cel mai considerabil.

Toate subiectele omenești, cîte vin pe lume.se resimt de impulsul și de îndrumarea ce-o dă fondului comun de energie umană acest agent divino-omenesc al ei. Valul energiei spirituale cosmice, purtat de nenumărate subiecte create, e purtat cu o deosebită eficacitate de Subiectul divin, sîrăbătîndu-l de energia divină și transfigurîndu-i, înfăptuind cea mai intimă apropiere și întrepătrundere între Dumnezeu și creațiunea Sa, care este scopul ultim al întrupării Fiului Sui Dumnezeu.

1 „ On peut dire que, dans l'unité vivante de ma conscience, je fais déjà l'expérience d'un acte qui, à travers des opérations particulières susceptibles de se répéter, de se modifier, de s'enrichir, s'efforce de son identité toujours disponible et me confronte qu'il est participable par moi comme il est donc participable par tous”, op. c. p. 89. „ Notre responsabilité à l'égard de l'être total est un témoignage en faveur de son unité; il n'y a point d'être particulier qui ne se sente comptable de l'univers entier, qui n'ait en réserve une idée qui le représente, un idéal auquel il s'efforce de se conformer; il sent qu'il doit prendre en main la charge même de la création... tous les gestes que nous faisons modelent à leur tour toutes les formes du réel, les multiplient, les transforment et prennent leur part de responsabilité dans l'acte même qui les a créés ” (p. 90-91 >.

2. Problema chenozi

Un aspect al mării taine a întrupării este acela al modului cum a fost primită natura omenească în subiectul divin al Logosului. Al doilea aspect este acela al potrivirii Logosului pentru acest rol, Este marea problemă a chenozei, a umilirii, a smeririi, a dezbrăcării de putere și de mărire a Fiului lui Dumnezeu pentru a fi subiect pe măsura naturii omenești, S-a arătat că Logosul, ca purtător al posibilităților omenești și ca lucrător prin ele, apare mai smerit. În același timp, El poartă însă și puterile dumnezeiești, activînd prin ele. Cum e posibil ca unul și același subiect să fie în fiecare clipă smerit și plin de slavă, manifestîndu-Se în lucrări mărginite și în puteri nemărginite ? Cum este posibil, de pildă, ca unul și același subiect în una și aceeași clipă să fie mărginit în cunoaștere și nemărginit ? Nemărginirea cunoașterii nu topește în lumina ei orbitoare cercul de întuneric din jurul cunoașterii mărginite ¹

Pentru rezolvarea acestei greutăți s-au formulat în teologia protestantă teoriile chenotice pe care le întîlnim în tot veacul al 19-lea². Azi în Germania au fost părăsite. Se găsesc însă la mulți

1 H. ANDRUTSOS, Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene. irad. rom., p. i 50■?

2 Termenul e luat după grecescul *e^Rvmaev*, s-a deșertat, întrebuițat de Ap. Pavel în Filip, 2, 5-11, Primul reprezentant al chenozei a fost I. Brenz în veacul¹⁶-lea. El susținea că omenitatea lui Iisus Hristos se împărtășește de însușirile naturii dumnezeiești, dar chenoza stă în faptul că natura omenească „ nu revelează mărirea dumnezeiască pe care o are, ci face numai un uz ascuns de ea” (Bensow, Die Lehre von der Kenose, Leipzig, 1903, p. 19). În formula de Concordie aci se spune că natura omenească a făcut numai un uz ascuns de însușirile divine de care s-a împărtășit, aci că „ Domnul s-a dezbrăcat și de uzul ascuns al însușirilor dumnezeiești dăruite naturii omenești” (Bensow, p. 23 j. Teologii din Giesen și Tubingen susțineau în comun o dobîndire a însușirilor dumnezeiești de către natura omenească (*xxjioiŃ*.) și în starea de umilire. Se deosebeau însă în ce privește părerea despre uzul făcut de ele. Cei din Giesen susțineau o deșertare de uz (*%£vwaiŃ XpnaexuŃ*). Natura omenească ar© însușirile dumnezeiești, dar a renunțat la activarea lor. Dar, după natura dumnezeiască, Logosul făcea uz de ele. Cei din Tubingen recunoșteau un uz (*XpiŃioiŃ*) perpetuu de însușirile dumnezeiești în chip ascuns (Bensow, p.27). Caracteristic

tuturor e doctrina lui Luther despre putința ca natura omenească să primească însușirile dumnezeiești. Dar toți în ia neschimbabilitatea naturii dumnezeiești. Teoriile chenoțice propriu-zise, acele care vorbesc de o retrîngere a naturii dumnezeiești însăși prin întrupare, încep din veacul 19, cu Gotifried Thoniasius. După el, nu mai are Logosul două forme de viață după întrupare, una cu natura dumnezeiască, neschimbată și una cu natura omenească smerită, ci numai o formă de viață. Natura dumnezeiască a renunțat la unele însușiri fie de tot, fie numai la uzul lor, pentru ca Logosul să se transpună total în formă de viață omenească. După Q. Thomasius, chenoza este o benevolă automărginire a Logosului, renunțînd la actualizarea însușirilor Sale în care se manifestă drept Creator și Domn al lumii : atotputernicia, atotprezența, atotștiința. Nu renunță însă la ființa dumnezeiască. În Logos nu mai există de ia întrupare două conștiințe, ci numai una divină-omenească, în dezvoltare. „ Precum îi crește treptat conștiința naturii Sale interne, I se dezvoltă deodată conștiința filiației sale divine, a raportului Său cu Tatăl și a chemării Sale ca Mîntuitor al lumii, așa cum în decursul dezvoltării noastre naturale, spirituale, ne răsare, deodată cu conștiința de noi înșine, conștiința înrudirii noastre cu Dumnezeu și a destinației noastre pămîntești "(„ Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie "în „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche ", Bänd IX, 1845, p. 263, la Bensow, p. 49). Teorii înrudite reprezintă Liebner, von Hofmann, Ebbard, Hahn, Gess, Delitzsch, Martensen, etc. O mențiune specială merită doctrina lui Bensow : Cel devenit om n-a renunțat la nici o însușire dumnezeiască, ci numai la forma de activare (Betätigungsform) a însușirilor (p. 229). „ Chenoza constă în aceea că forma eternă a activării însușirilor e schimbată cu forma temporală, ceea ce implică, pentru posibilitatea dezvoltării, o coborîre în starea de potențialitate " (p. 282). Bensow vede ființa lui Dumnezeu în iubire. În sensul unei iubiri neschimbate trebuie înțeleasă neschimbabilitatea lui Dumnezeu, nu ca o rigiditate fizică. Atotputernicia înseamnă puterea lui Dumnezeu de-a face tot ce vrea. Când iubirea găsește că poate realiza un scop mai bine printr-o restrîngere a manifestării de putere, ea o poate face și aceasta încă este o manifestare a puterii dumnezeiești. Întrucît mîntuirea omului cerea ca Fiul lui Dumnezeu să se facă precum el. supratemporalitatea și supraspațialitatea Lui s-au schimbat cu forma de existență temporală și spațială. De altfel, supratemporalitatea lui Dumnezeu înseamnă independența Lui de timp, nu neputința Lui de-a intra, dacă vrea, în timp. Aceasta ar fi deism. La fel stă și cu supraspațialitatea. Ea e numai posibilitatea independenței de spațiu, nu necesitatea. La atotștiința, în fond, n-a renunțat, numai s-a așezat într-o stare de ajungere la ea treptat (p. 278-279). Ca teme general al acestei schimbări a formei de activare a însușirilor lui Dumnezeu sub conducerea și în slujba iubirii - care e ființa lui Dumnezeu - Bensow găsește că lumea a fost creată ca împărăție a puterii, cu destinația de-a se ridica la ceva mai înalt, la starea de împărăție a slavei (regnum potentiae - regnum gloriae); numai la acest nivel oglindește adevărata ființă a lui Dumnezeu iubirea. Dar lumea nu s-a putut ridica la această stare din pricina păcatului. Pentru înlăturare acestei piedici a venit Fiul lui Dumnezeu. O împărăție a puterii a rămas

teologi anglicani. La ortodocși, cel dintu care a împrumutat aceste teorii, care în fond se aseamăna foarte mult, este S. Bulgakov¹.

Dăm un rezumat al teoriei acestuia, mulțumindu-ne cu informațiunile plasate în note despre ceilalți reprezentanți ai chentotismului.

Ea se referă airt la natura dumnezeiască, cit și la ipostasul al doilea din Sfinta Treime.

„ Natura Cuvîntului, zice Bulgakov, ca bază a existenței ipostatice și izvor al vieții, rămîne neschimbată și nemicșoraia și în Hristos ". „ Micșorarea se referă nu la natură (usia), ci la norma de viață potrivit naturii dumnezeiești (*tiop<pij*, cum se spune în Filip. 2, 5-11), la chipul dumnezeiesc de care s-a dezbrăcat Hristos prin întrupare. De aci urmează că natura și chipul, deși se află într-o legătură reciprocă, ca baza și consecința ei, totuși pot fi despărțite între ele ".(p. 262). „ Chipul " e slava, mărirea de care Fiul s-a dezbrăcat, *lumd* „ chipul de rob ", norma de existență a făpturii, urmînd ca după înviere să-Și recapete iarăși slava ce-a avut-o mai înainte de-a fi lumea (Io, 17, 5). Slava este Sofia, adică natura dumnezeiască manifestată, descoperită Sie-și. Ea e bucuria și dragostea dumnezeieștilor persoane întreolaltă. De această bucurie și fericire s-a golit pe Sine Fiul. „ Fiul lui Dumnezeu se coboară din cer părăsind viața dumnezeiască. Natura Sa dumnezeiască păstrează numai potența slavei, care va fi din nou actualizată la sfârșitul vieții pămîniești".

În teologia rusească s-a dezvoltat în ultima vreme mult doctrina despre Sofia. Aceasta la *Păr.* Bulgakov însemnează viața dumnezeiască, mărirea, slava Lui, ca manifestare intertreirnică a

lumea totdeauna. Dar în acest imperiu a! puterii, în oare se arată puterea lui Dumnezeu - care înseamnă însă și o limitare a libertății omului - se întemeiază acum o 'ipărăfie a Harului; împărăția puterii trebuie purificată de iubire. De aceea, nu mai vine Dumnezeu în înfățișarea puterii, ci a iubirii, care implică însă puterea, fiind ceva superior (p. 282-J283).

■ Op. o.

naturii dumnezeiești. Ea este Sofia necreată. Dar afară de ea există și Sofia creată, care e universul creat, copie și efect al lumii dumnezeiești interne. Fiul lui Dumnezeu, prin întrupare, a coborât Sofia necreată, viața Sa dumnezeiască, din starea ei de plenitudine integral manifestată din veci, în stadiul de devenire, de dezvoltare. A redus-o, prin urmare, în clipa nașterii ca-om, la momentul inițial al dezvoltării, la o stare pur potențială, la starea de *Prunc* și după viața Lui dumnezeiască, nu numai după cea omenească.

În viața internă a Sfintei Treimi nu s-a schimbat prin aceasta nimic. Cele trei centre ipostatice continuând să existe și fiecare din cele trei persoane continuând să-și mențină veșnica Ei relație personală cu celelalte două, fericirea ce iriază din aceste relații, de asemenea, continuă să existe; Tatăl se bucură de Fiul și de Duhul Sfânt, Duhul Sfânt de Tatăl și de Fiul, iar Fiul, continuând să existe ca persoană dumnezeiască, iriază în mod obiectiv viața și fericirea dumnezeiască.

În *sine* viața și fericirea dumnezeiască a Fiului continuă să existe, dar El ca subiect n-o mai gustă, *pentru Sine* ea a încetat.

„ Slava și dumnezeirea în Sofia strălucesc dinainte de veci în cer pentru Sfânta Treime, totuși, al doilea ipostas, coborîndu-Se din cer, părăsește această strălucire. El *pentru Sine* n-o mai are, ci primește înfățișarea robului, în libera asceză a chenozei. În acest înțeles « Pruncul tânăr - Dumnezeu dinainte de veac » încetează de a mai avea *pentru Sine* dumnezeirea Sa: rămîne numai cu natura dumnezeirii, dar fără Slava ei" (p. 253).

Micșorarea se referă însă și la ipostasul Cuvîntului. Și lucrul acesta se poate înțelege de la sine. Dacă natura s-a micșorat, ipostasul, care reprezintă și poartă natura, n-a putut rămîne în strălucirea lui deplină. Dar și din alt motiv a trebuit să se întîmple așa. Natura omenească n-a putut crește ca natură omenească în cadrele unui ipostas atît de deosebit de ea cum e cel dumnezeiesc.

De aceea, ipostasul sau eul divin, substituind în Iisus Hristos ipostasul sau eul uman, S-a împuținat pînă la nivelul unui ipostas sau eu omenească, ca substituirea să se facă în modul cel mai deplin și firesc.

Ipostasul se manifestă în conștiința eului despre sine însuși. La om eul e cufundat în curentul devenirii; el apare și crește. Dar, în același timp, el are și caracter supratemporal. Timpul *nu-l produce, ci* numai îl desfășoară, îl actualizează. Eul există și înainte de apariție ca subconștient și din subconștientul acesta mereu crește conștiința, se precizează eul. Ca principiu entelechial, care conduce dezvoltarea ființei omenești, e de la început.

În actul nostru de conștiință noi sesizăm această supratemporalitate a eului sau, mai bine zis, această supra- și subtemporalitate a lui. Noi îl sesizăm ca spirit și supus devenirii și deasupra ei.

La Dumnezeu, însă, ipostasiile nu sînt supuse devenirii. Dar unul din ipostasiile divine se face și ipostas omenesc și anume tocmai în sensul că renunță la actualitatea permanentă a conștiinței sale, intrînd și în această privință în curentul devenirii. Eul Cuvîntului rămîne, se înțelege, în ființa Lui aceeași, dar își potențializează conștiința, primind ca ea să se dezvolte întocmai ca o conștiință omenească.

„Ipostasul al doilea se dezbracă pe Sine de dumnezeirea Sa, părăsind-o, nu ca izvor al vieții interipostatice, ci ca formă de existență dumnezeiască personală : Fiul încetează de a mai fi Dumnezeu *pentru Sine* și, de aceea, El nu se mai referă acum către Tatăl! numai ca un ipostas de egală dumnezeire {« Eu și Tatăl una sîntem »), ci și ca unul care Îl consideră pe Tatăl, Dumnezeul Său. Conștiința *paternității* Tatălui face loc, e astupată de referința trimiterii de către Tatăl" (p. 257). Obiectiv, în Sine, Fiul rămîne tot ipostas treimic și în aceeași relație eternă de născut din Tatăl, dar subiectiv, pentru Sine, El se dedică relației de ascultător Tatălui, de ipostas omenesc.

În momentul cînd se începe procesul întrupării, Fiul deja e în stare de ipostas cu conștiința și cu puterea scufundate în pură potență. De aceea, nu el face conceperea, ci alt ipostas dumnezeiesc, Duhul Sfînt; *nu El vine, ci e trimis*. El numai începe a fi (a fi actual, se înțelege). Actul de umilire, de împutîinare, de deșertare a puterii și mării s-a săvîrșit înainte de întrupare, în transcendent.

Golgota - sacrificiul zguduitor - s-a săvârșit în cer, cea de pe pământ e numai o consecință firească a aceleia.

Ipostasul dumnezeiesc s-a redus pînă la acel grad minim de eficiență care face posibil ca din sîngele Fecioarei să se formeze exact o natură omenească cu limitările ei; pentru natura omenească El a însemnat *un* ipostas omenesc.

Interesante considerații se află în cartea Păr. S. Bulgakov cu privire la creșterea, la dezvoltarea autoronștiinței de Dumnezeu în Iisus Hristos. „Auîoconștiința Lui se actualizează prin conștiința omenească” (p. 247). „ Aci avem cea mai neînțeleasă și mai zguduitoare automicșorare a ipostasului veșnic dumnezeiesc al Logosului, care se scufundă în vremelnicie și succesiune, pentru ca - după ce s-ă stins în subconștient, prin «petrecerea în sîngele Maicii» - să se ridice din apele Lăfei la suprafață. În faza conștiinței somnoroase a copilului care va « crește » (Le. 2, 40), ajungînd « la măsura creșterii depline a lui Hristos »”(Ef. 4,13), (p. 260).

Omul își vede, lăuntric, eul său, ca fiind deasupra timpului, deși își desfășoară conținutul în timp. Iisus, de asemenea, își vedea, lăuntric, tot mai clar eul Său dumnezeiesc. Dar nu printr-o conștiință paralelă cu cea omenească, ci tocmai prin aceasta. „ *Ipostasul omenesc* al lui Iisus, «fiul înslaruîu», avînd rudenii pămîntești, este *ipostasul Logosului* și acestea sînt taina și adîncul ce se descoperă în conștiința Lui omenească treptat și fără încetare, odată cu creșterea conștiinței Lui omenești, drept conștiința și filiațiunea Lui dumnezeiască. Dar această vedere a tainei filiațiunii Sale dumnezeiești, această conștiință de Dumnezeu nu suprimă în Hristos conștiința Lui temporală și omenească *prin care* și în care ea luminează în timp, ca un soare lăuntric ce luminează geamul conștiinței empirice”.

„ Auîoconștiința ipostasului Dumnezeu-Omului, răsărind din starea preconștientă și dezvoltîndu-se și precizîndu-se treptat, se deosebește, sigur, esențial de conștiința omului obișnuit. Totuși, *după tipul dezvoltării*, ipostasul dîvino-omenesc nu se deosebește de cel omenesc și Dumnezeu-Omul este întradevăr om. În realitate, și duhul ipostatic uman e părtaș de veșnicie și se vede pe Sine nu în

formă de devenire, ci ca existență supratemporală... în aceeași fel, și persoana omenească a lui Iisus are conștiința dumnezeirii Sale ipostatice, a ipostasului Său nedespărțit de Tatăl și de Duhul Sfânt, dar conștiința aceasta și-o câștigă nu numai printr-o vedere netemporală, ci și omenește, discursiv... Această conștiință, prin care se știe pe Sine ca Logos *prin* prisma omenească și prin viața omenească, nu în afară de ea și pe deasupra ei, nu e numai o autoconștiință omenească sau numai una dumnezeiască, ci e divino-omenească. Cu un cuvânt, Hristos e Dumnezeu-Om nu numai în înțelesul că în Ei sînt unite într-un ipostas două naturi, dumnezeiască și omenească, ci și însuși acest ipostas este, în urma unei astfel de uniri, de asemenea *divino-omenească*: unirea celor două naturi străbate pînă în miezul Lui propriu " (p.261 -2).

Fără această automicșorare, fără cheneză, prăpastia dintre Dumnezeu și om n-ar fi fost învinsă nici în Iisus Hristos. Numai prin cheneză dumnezeirea s-a putut coborî chiar în sînul omenității, ca s-o înobileze nu din exterior, ca pe un obiect, ci dinăuntru. Fără cheneză natura omenească n-ar fi putut suporta în strînsă intimitate cu ea natura dumnezeiască; ar fi ars, s-ar fi topit de prea marea putere a naturii dumnezeiești. Cum ar mai fi putut persista știința mărginită omenească în același cap cu știința fără margini a lui Dumnezeu ? Sau neputințele omenești în același subiect cu atotputernicia Lui ? „ Dumnezeirea în Iisus inspira persoana Lui divino - omenească și se manifesta *în măsura* în care natura omenească o putea primi și încăpea, dar nu forțînd asupra ei și nu în afară de ea și în aceasta se arată cheneză neîntreruptă, actuală a dumnezeirii, care se măsoară pe Sine după cele omenești" (p. 265).

*

Înainte de a purcede la o examinare critică a acestei probleme e bine să remarcăm că pentru S. Bulgakov cheneză radicală nu implică o dificultate prea mare, dat fiind că, după el, ipostasul omenească încă e de esență divină ca și Logosul care l-a substituit în Iisus Hristos.

Pe de altă parte, putem pune întrebarea celor ce postulează o cheneză radicală pentru a face posibilă continuarea însușirilor

omenești în ipostasul Logosului: dar după ieșirea lui Iisus Hristos din stare de cheneză și trecerea în starea de slavă prin înviere și înălțare, cum e posibilă continuarea însușirilor Lui omenești ? Căci natura omenească nu se topește nici atunci în natura dumnezeiască. Iar dacă poate exista după înălțare natura omenească în Logos fără cheneză, nu vedem motivul pentru care n-ar putea și mai înainte. Bulgakovînsă gîndește, în sens monofizit, că la înălțarea la cer Iisus a lepădat trupul. Și așa gîndesc, se pare, toți cheneticii. Iar aceasta e o învățătură greșită care face aproape de prisos întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Pentru a circumscrie problema e necesar să ascultăm mai bine graiul Sf. Scripturi și al dogmei bisericești. Ce ne spune Sf. Scriptură? Deși vorbește impresionant despre omenitatea reală a lui Iisus Hristos, atribuindu-i toate oboșelile și durerile ei, nu mai puțin clar testează despre dumnezeirea Lui, nu numai prin simplă afirmare, ca despre o realitate dincolo de orice constatare, ci și prin certificarea manifestării multora din însușirile ei. Așa încît, despre o cheneză în sensul ce i-a dat teologia protestantă în veacul 19, ca renunțare din partea Fiului lui Dumnezeu la activarea vreunora din însușirile Sale divine, nu poate fi vorba. Dogma bisericească declară apoi că cele două firi sîni unite în Hristos „ neschimbat ”. Deși de această dificultate caută să scape cei mai mulți chenetici, prin afirmarea că nu firea dumnezeiască s-a schimbat prin întruparea Logosului, ci forma de activare a însușirilor ei, totuși, sensul acestei neschimbări e precizat de Sinodul al VI-lea ecumenic prin adaosul că și „lucrarea” fiecărei firi a rămas neschimbată.

Sf. Scriptură ne vorbește de fapt despre o umilire, despre o cheneză a Logosului, lăsînd chiar la o parte mărturiile deplinei lui amenități. La Matei 13, 32 Iisus declară că nu știe ziua judecării din urmă. La Io. 17, 5 Iisus se roagă Tatălui: „ Și acum preamărește-mă pe mine Tată cu mărirea (*doxa*) pe care am avut-o la Tine mai înainte de-a fi lumea”. Așadar, cere restituirea unei măriri pe care un timp n-a mai avut-o. Ap. Pavel spune la II Cor. 8, 9 : Hristos „ a sărăcit pentru voi bogat fiind, ca voi să vă îmbogățiți cu sărăcia Lui”. Dar locul clasic al umilirii, al împutînării Fiului este la Filip. 2, 5-11:

„ Aceasta să o cugetați în voi ia fel ca și în Hristos Iisus, care fiind în chipul lui Dumnezeu nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu, ci s-a goiit (&%£vaxj£V) pe sine, chip de rob luînd, făcîndu-se asemenea oamenilor. Și aflîndu-se la înfățișare ca un om, s-a smerit pe sine făcîndu-se ascultător pînă la moarte și încă moarte de cruce. De aceea, și Dumnezeu i-a preînălțat {vutepmjjaxjev) pe ei și i-a dăruit lui nume mai presus de orice nume. Pentru ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pămîntești și al celor de dedesubt. Și toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl".

Dar, paralel cu aceste locuri și cu toate cele care arată că Iisus Hristos a obosit, a însetat, a flămînzit, s-a tulburat cu sufletul pînă la moarte, vărsînd sudori de sînge, sînt acelea care arată că, deși om deplin, ca toți oamenii, El avea și manifestări care nu se explică din puse omenești și aceste manifestări El le declara ca producîndu-le de la Sine, nefiind simplu instrument al unei forțe superioare străine. El vindecă bolnavi printr-un cuvînt sau gest, învie morți, cunoaște cele ce se petrec la distanță (cînd trimite pe ucenici să pregătească mielul pascal). Din gura Lui pornesc apoi o mulțime de declarații prin care mărturisește nu numai că e Dumnezeu, dar că activează în petrecerea Sa pe pămînt însușirile divine. Afirmă, astfel, că exercită puterea iertării păcatelor, că ceea ce face Tatăl și El face, că cine îl vede pe El, vede pe Tatăl (Ioan 14, 9) căci cuvintele și lucrurile pe care le spune și face nu le-ar putea spune și face ca om, ci le spune și face Tatăl în El. Dacă spune odată că nu știe de Ziua judecății, altădată declară că nimeni nu cunoaște pe Tatăl decît El, Fiul.

Așadar, deși om smerit, la toți pașii se vede că e și Dumnezeu, Protestanții, eliminînd *din* Evanghelii ca neadevărate toate elementele miraculoase, toate faptele minunate, e firesc să fi ajuns la teoria chenozei în sensul unei renunțări a Logosului la tot ce e manifestare a puterii supraomenești a dumnezeirii în timpul vieții-pămîntești¹.

1 Azi, teologia dialectică vorbește mai mult de o cheneză a omeneșului în Iisus

Hristos, susținând că Dumnezeu se vedea în Iisus Hristos tocmai în criza completă a oricărei puteri omenești. Nu în ceva pozitiv se arată că în Iisus s-a apropiat de lume și îi vorbește Dumnezeu, ci în scoborîrea omeneșului pînă la un gol care ne arată toată nimicnicia noastră. Dar Dumnezeu e un X dincolo de tot acest gol, deci nu e în istorie, în timp. El produce și evidențiază oamenilor criza a tot ce există omenește în Iisus Hristos. Ceea ce El ne arată în timp și în spațiu numai prin deznădejdea în care ne așează, ne deschide drum spre Dumnezeu, ni-l „revelează” pe El. Pe de o parte, deci, o radicală chenoază, pe de altă parte, o alungare a lui Dumnezeu dincolo de orice pian istoric. „În Iisus cunoaștem fragmentarul, golul, lipsa interioară de fixitate, chiar și a lumii religioase, cu o evidență de neocolit. Toată realitatea este supusă crizei, nu există nici un punct în jurul nostru care să nu fie marcat de ea, subminat, fărîmițat. Și de această problematică absolută a tot ce e real nu e scăpat nici eul propriu al privitorului; noi nu stăm pe înălțime ridicată, neutră, ca spectatori pe o culme de munte, ale cărui temelii le izbește înfricoșatul haos; toți sîntem cuprinși adînc prin destin și vină, în vîrtej... Existența lui Iisus cel răstignit ce se sfîrșimă pînă în adînc are puterea să ne răpească din toate iluziile, să ne arunce în cunoașterea întregii noastre problematice”. Dar „haosul acestor pustiiri adînci nu e caracterizat evident prin aceea că în el nu se vede decît o realitate accidentală, fără sens, a lumii; un sens ascuns, adînc se vestește mai degrabă prin el... Un sens neintuitiv, că Dumnezeu însuși e prezent aci, că disperarea autentică, deplină, e totdeauna și o « disperare mîngîiată »”. „Die christologischen Anschauungen der dialektischen Theologie”, von J. W. Schmidt-Japing, în *Apologetisches Jahrbuch*, 1925, Gutersloh, p. 95-6. Mai departe, Schmidt-Japing citează din K. Barth, reprezentantul școlii dialectice: „Sensul intuitiv al vieții lui Iisus, care se poate descrie ca desființare a tuturor posibilităților omenești, presupune însă, evident, un punct central neintuitiv, de unde pornește această criză, un imposibil în care sînt măsurate toate posibilitățile sale intuitive, un dătător de direcție și un punct concentric” (Romerbrief, p. 185). Și continuă Schmidt-Japing: „Acest X care răsare la granița intuitivului este neintuitiv, neistoric, atemporal, nedat. De aceea, acest punct central, neintuitiv al întregii istorii, nu este un eveniment istoric” (p. 97-98). Alți teologi protestanți moderni nu recunosc, pur și simplu, întruparea Fiului lui Dumnezeu, ci consideră pe Iisus Hristos ca organ al Revelației și ca Fiul lui Dumnezeu numai în sensul că, fiind om, Dumnezeu L-a făcut organ al Revelației Sale, a făcut din cuvîntul Lui cuvînt al lui Dumnezeu. De pildă, H.W.Schmidtzie: „Was bei der Fleischwerdung des gottlichen Wortes geschieht, ist dies, das ein Mensch Wort Gottes sein darf, ein Mensch darf in die Einheit mit Gottes persönlichen Leben eintreten; Gott wohnt ihm ein und der Mensch wird so als Mensch - Mensch beibend - zum Ebenbild und zur Offenbarung Gottes gemacht”, „Die Menschwerdung Gottes”, in „Zeitschrift für systematische Theologie”, 1942, 19. Jahrgang - I. Vierteljahresheft, p. 124. La fel cugetă P. Althaus, urmînd întru totul lui Schieiermacher și A. Ritschl. Iisus e Fiul lui Dumnezeu numai cum devin fii ai lui Dumnezeu membrii comunității creștine. Deosebirea între El și noi stă numai în faptul că el e „primul născut” dintre oameni ca

Dacă Sf. Scriptură, pe lângă toată afirmarea unei-coborîri, a unei goliri a Fiului lui Dumnezeu prin întrupare, stăruie asupra multor manifestări ale unor însușiri dumnezeiești ale Lui și, în general, asupra prezenței active a dumnezeirii Lui ca atare, cum avem să înțelegem chenoza ?

Desigur, în general, chenoza stă în faptul că Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însușiri și manifestări omenești. Dar, pe lângă această determinare generală, sînt necesare unele precizări.

Sinoadele IV din Calcedon și VI din Constantinopol formulează nu numai că firile se păstrează cu „ lucrarea” proprie în Iisus Hristos, ci și că sînt unite „ nedespărțit”. Aceasta ne va ajuta să precizăm întrucîtva sensul drept al chenozei.

De aici rezultă, pe de o parte, că Fiul, menținînd și în starea de întrupare însușirile dumnezeiești și activitatea lor, nu a lucrat prin ele separat. Nedespărțirea de care vorbește dogma se extinde și la lucrările exercitate prin firi de persoana cea unică a lor. Firile nu sînt entități statice, a căror nedespărțire să însemne doar o persistare a lor în alipire sau în întrepătrundere, ca două lucruri fizice. Ele sînt posibilități în continuă lucrare. Deci, orice lucrare pe care o săvîrșește persoana Cuvîntului întrupat întrunește în ea o mișcare săvîrșită prin firea dumnezeiască și una prin firea omenească.

După întrupare, Logosul nu mai are viață dumnezeiască separată de cea omenească. Aceasta ar fi nestorianism. Dar nici viața

Fiul ai lui Dumnezeu prin puterea divină. „ Die « Menschwerdung » Gottes in Christo sehliesst sich uns auf dureri die Analogie der « Menschwerdung » Gottes in den Wiedergeborenen durch den Heiligen Geist. So wird Geistchristologie die Losung”, „ Christologie des Glaubens ”, in Festschrift Jhmeis, p, 290. H. W. Schmidt critică doctrina calcedoneană a enipostasiei pe motiv că prin ea s-ar ciunti omenitatea lui Iisus în sens monofizit, odată ce Logosul a luat o natură umană fără ipostas propriu. Meritul lui Karl Barth și al lui E. Brunner - corifeii școlii dialectice - este că au reafirmat în mijlocul teologiei protestante moderne, pornită pe panta negării întrupării reale a Logosului, doctrina enipostatică, cu toate deosebirile de detalii pe care ie afișează.

omenească separată de cea dumnezeiască. Toate actele Lui sînt teandrice, divîno-omenești.

Să luăm, de pildă, actul vindecării unui orb prin tină lipită de pleoapa iui de către Iisus Hristos. Actul acesta e un întreg constatat dintr-o lucrare săvîrșită prin firea omenească și dintr-una săvîrșită prin cea dumnezeiască. Mișcarea mîinii după tină, lipirea ei pe ochi este lucrare a naturii omenești, dar fluxul de putere care prin mînă a inundat ochiul orbului este lucrare a naturii dumnezeiești. Nu este o amestecare de lucrări aci; nici lucrarea omenească nu-și pierde caracterul ei, nici cea dumnezeiască¹. Amestecul sau contopirea are loc cînd cele două părți își pierd caracterul lor dînd ceva nou sau pierzîndu-se cel puțin una, ca de pildă în împreunarea oxigenului cu hidrogenul. O cheneză în sensul de renunțare pe toată linia la activarea însușirilor dumnezeiești iar nu are loc, căci atunci nu ar fi putut vindeca Iisus în chip minunat pe orb. S. Buigakov, pentru a scăpa de această dificultate, afirmă că toate minunile le făcea Iisus nu întrucît era și Dumnezeu, deci cu de la sine putere, ci ca unul ce primea, asemenea unui profet, putere de la Dumnezeu ca de la un subiect străin². E drept că tot ce face Fiul, face în legătură cu Tatăl,

1 Sf. Ioan Damaschin spune : „ Activitatea Lui omenească n-a fost lipsită de activitatea dumnezeiască, iar activitatea Lui dumnezeiască rva fost lipsită de activitatea Lui omenească, ci fiecare este considerată împreună cu cealaltă ”, Dogmatica, trad. rom. de Dr. D. Fecioru, București, 1928, cap. XIX, p. 216. „ Dumnezeirea săvîrșea minunile, dar nu le săvîrșea fără de trup; trupui, însă, pe cele smerite, dar nu fără dumnezeire ”, Cap. XVI, p. 199. „ Totuși, cu nici un chip nu amestecăm pe acelea care s-au desăvîrșitîn mod nedespărțit, ci cunoaștem din calitatea faptelor ale cărei din cele două firi este fiecare faptă ”, Cap. XVI, p. 200. „ Puterea facerii de minuni a fost activitatea dumnezeirii Lui; dar lucrarea cu mîinile, a voi, a spune : « vreau », « curățește-te », a fost activitatea omenirii lui”. „ Căci după cum cunoaștem că firile sînt unite și că au întrepătrunderea una în alta și nu tăgăduim deosebirea acestora, ci le numărăm și cunoaștem că sînt nedespărțite, tot astfel cunoaștem și unirea voințelor și a activităților, dar nu introducem despărțire ”, Cap. XV, p. 193.

2 „ Caracterul și cuprinsul minunilor profeților e același ca și al minunilor lui Hristos, deși într-un grad mai redus. Profeții au săvîrșit minuni prin puterea rugăciunii și a Duhului Sfînt, ce se odihnea asupra lor. Aceasta era propovăduirea lor, exercitată nu prin cuvînt, ci prin faptă, dovada puterii dumnezeiești asupra lor... în minunile lui Hristos

ca primind de la Tată!. Acesta e caracterul lui ipostaifc. Aşa lucrează şi în cer. Dar Iisus spune că puterile acestea le are nu întru d e om, ci întrucît e una cu Tatăl (Io. 10, 11), ca Dumnezeu. „ Tot ceea ce face Tatăl, şi Fiu! face asemenea" (Io. 5,19), tocmai fiindcă e Fiu. Foarte explicit afirmă Fiu! că are întru El, ca Fiu a! iui Dumnezeu, puterea de-a ierta păcatele¹.

Dar numai în faptele minunate se arăta prezenţa activă a dumnezeirii prin natura omenească, fără a o modifica, ci în tot ce făcea şi spunea, în toată petrecerea între oameni a lui Iisus Hristos, era ceva care, fără să-l modifice omenitatea, arăta că e mai mult decît omenitatea în El. Noroadele rămîneau copleşite de cuvîntăria Lui. „ Nimenea n-a mai vorbit aşa în Israel", şopteau oamenii. Cuvîntul Lui era omenesc, dar atît în conţinut cît şi în atmosfera în care era învăluit, era ceva mai mult decît omenesc. Purtarea Lui era omenească, şi totuşi.era o purtare cum n-a avut-o şi nu poate să o aibă nici un om.

Astfel, prin cheneză credem că trebuie să înţelegem această împletire a firii dumnezeieşti în existenţa şi activitatea ei cu firea omenească, arătîndu-se oamenilor dumnezeirea nu altfel decît prin chipul smerit al omului, iar celorlalte persoane ale Sf. Treimi nu

din zilele slujirii Sale pămînteşti nu se manifestă puterea «împărătească » asupra lumii, de care El s-a dezbrăcat Intrînd în iume, primind-o numai după învierea şi preamărirea Sa (« datu-mi-s-a toată puterea în cer şi pe pămînt») " . Op. c. p. 363.

1 KARL **ADAM**, Jesus Christus, Augsburg, 1933 i „ Se raportează şi despre multe minuni ale profeţilor. Dar toate aceste fapte de putere se produceau cu invocarea şi în numele Atotputernicului. Tocmai aceasta lipseşte la Iisus, că minunile Sale nu se prezintă ca rezultate ale auzirii rugăciunii, ci ca iradiere naturale ale fiinţei proprii. Nu de la Tatăl!, ci de la El pomeşte lucrarea cu efectul ei: « Vreau, fii curăţită »(Mc. 1,41). Nu împuternicire, ci atotputernicie este aci" (p. 213). Acest lucru este afirmat, dealtfei, explicit şi de anaiematisma IX a Sf. Cirii din Alexandria : „ Dacă cineva zice că unul Domn Iisus Hristos a fost preamărit de Duhul, folosindu-se de puterea Lui ca de o putere străină şi că de la El a luat puterea de-a lucra împotriva duhurilor celor necurate şi îndeplinirea minunilor între oameni şi nu zice dimpotrivă că şi Duhul prin care a lucrat minunile este propriu Lui: să fie anatema". Cf. Dr. Olimp N. Căciulă, Anatematismele Sf. Giril al Alexandriei (Bis. Ort. Română pe Martie-Aprilie 1937, p. 238).

separată, ci într-un întreg cu firea omenească . Nu se poate înțelege în nici un caz chenoza în sensul că, pe lângă ceea ce-i omenească, nu s-a manifestat și prezența firii dumnezeiești.

Să luăm diferitele însușiri dumnezeiești pe rând, ca să vedem ce- a devenit activitatea ior prin întrupare. La atotputernicie n-a renunțat Dumnezeu, căci am văzut că iisus săvârșea acte care întreceau puterile naturii. În principiu, atotputernicia este însușirea

1 Maxim Mărturisitorul zice : „ Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu o activa în chip separat de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat și una și alta, ca Dumnezeu era cel ce mișca omenitatea iar ca om cel ce descoperea dumnezeirea proprie. Pătimea dumnezeiește, ca să zic așa (*deixcoț m szăoxeiv ^am*), căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu și săvârșea minuni omenește, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Încît patimile sînt minunate și înnoite prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile pătimite, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârșea”, Migne P. G. 91,105 B. „ Cum zice Grigorie Teologul (cuv. 45) : nu făcea cele dumnezeiești dumnezeiește, ci prin trupul însuflețit mintal și unit Sieși după ipostas. Nu prin dumnezeire dezvăluită, ca mai înainte (*ffÁ)yvfivtt̄0eo Triti,xcib<oț xporepov*). Nici cele omenești omenește. Căci le făcea după voia Sa cea nemărginită în putere, nu supus vreunei necesități. Patima nu era împlinirea vreunei pedepse ca la noi, ci ohenoză a Logosului întrupat pentru noi ". Maxim Mărturisitorul, Migne P. G. 91,120 B. „ Printr-o dorință infinită după oameni a devenit însuși în mod adevărat și ființial obiectul dorit, nepătîfnind ceva în ființa Sa proprie prin această neagră ohenoză, nici pierzînd ceva din natura omenească prin această asumare neagră a ei ", Migne P. G. 91, 104. Patimile omenești, deci manifestările chenozei, nu sînt omenești, spune Maxim Mărturisitorul, deoarece sînt primite liber, din iubire pentru oameni. Libertatea cu care se supune lor Iisus le dă un caracter dumnezeiesc. Chenoza, deci, nu e o ohenoză propriu-zisă, care astupă prezența dumnezeirii, ci ea este o manifestare a libertății și dragostei divine. E o altă formă de arătare a lui Dumnezeu, lată cum rezumă foarte potrivit H. U. von Balthazar (Die Kosmische Liturgie, p. 250) gîndul lui Maxim Mărturisitorul: „ în identitatea umilirii divine și a chipului supraomenesc în care suferă se realizează unirea contrastelor. Căci chenoza divină este acea « putere suprainfinită »», care e totodată iubire și iubire și care face cu puțință lui Dumnezeu « ca printr-o dorință infinită după om să devină cu adevărat și ființial obiectul dorinței Sale ». Și aceasta fără renunțare la libertatea Sa, căci această « golire săvîrșită pentru noi» este doar un indiciu și o revelație a unei « majestăți infinite de puternică ». Tocmai acest loc al golirii lui Dumnezeu este totodată acela al celei mai dumnezeiești dumnezeiri, acela al libertății și iubirii supreme ".

prin care Dumnezeu face tot ce vrea, dar pentru noi evidența ei se arată mai ales în biruința asupra legilor firii, care ne par ultima putere. E adevărat că *hu* în fiecare clipă săvârșea Iisus Hristos minuni. El n-a venit să lupte continuu cu legile naturii. Puterea lui Dumnezeu stă și în susținerea legilor naturii. Dar acest lucru, formînd obișnuința permanentă și nedecurgînd cu întreruperi, nu se poate vedea intuitiv ca avîndu-și și cauza dincolo de ele. Cine însă are puterea să suspende o lege, așezînd în același timp o ființă sau un lucru în altă lege sau readucînd puterea unei legi asupra unei ființe care a scăpat de sub ea - cum e cazul readucerii unui mort în Viață - evident că demonstrează că prin puterea Lui se fin legile naturii, Iisus Hristos avea și exercita și puterea susținerii legilor naturale, dar, întrucît acestea există permanent, nu se vedea exercițiul acestei puteri din partea Lui. A arătat-o doar de cîteva ori, cîi era suficient. Ar trebui să fie plasat omul în planul spiritual dumnezeiesc al vieții ca să vadă cum de Iisus Hristos depindea existența continuă a legilor naturii. Cei ce îl vedeau pe Iisus nu vedeau reversul pur spiritual, interior al activității Lui. Dar din adîncurie Lui pornea puterea nesimțită, liniștită, ca tot ce e obișnuită și continuitate, a susținerii lumii. Iar puterea aceasta nu era exercitată numai prin firea dumnezeiască, deși toată eficiența se datora ei. Ea pornea din sfeșnicul naturii omenești, a cărei putere, atîta cită era, încă o finea Iisus în permanentă însoțire *cu* rea dumnezeiască, Iisus își simțea și puterea omenească pe tîngă cea dumnezeiască, întrucît era un efort. Ea nu dispărea în aúo-evidența Sa despre Sine.

În orice altă privință exercițiul puterii divine depindea de voința Lui. Acesta e sensul dogmatic al atotputerniciei, ca să se salveze caracterul de persoană al lui Dumnezeu. Dacă Iisus Hristos n-a făcut uz de ea nici în cele mai tragice momente pentru El, aceasta se datorează voinței Lui, pusă în serviciul scopului ce-i urmărea prin iubirea Sa. De altfel, putere e și în iubire. La aceasta vom reveni ceva mai încolo. Tot așa stă lucrul cu supratemporalitatea și supraspațialitatea Sa. Aceste însușiri înseamnă, pe de o parte, că Dumnezeu nu e supus timpului și spațiului, pe de alta, că timpul și spațiul sînt supuse Lui. Așadar, ele exprimă puterea lui Dumnezeu

de-a fi independent de timp și spațiu, nu necesitatea de-a sta în afara ior. Timpul și spațiu! nu pot fi socotite ca fiind în afară de prezența lui Dumnezeu. Aceasta ar fi o mărginire a Lui. Dumnezeu poate intra, dacă vrea, și în timp, fără ca prin aceasta să-și piardă situația superioară timpului. Întrucât S-a făcut subiect al naturii omenești, a intrat în timp și în spațiu, Și-a condiționat, benevol, acțiunea de acestea, dar numai atât din actele Sale erau temporale și spațiale, cât putea să transpună prin natura omenească. Dar încolo, actele Lui dumnezeiești ajungeau în supratemporal și supraspațial sau porneau de-acolo, fiind determinate și omenește și dumnezeiește¹. Prin omenitatea Sa s-au revărsat în istorie energii dumnezeiești, desigur, nu în chip fizic, cum răstălmăcesc protestanții o asemenea credință, ci prin intermediul spiritului omenesc care primește liber și cu credință cuvântul și puterea cuvântului din Iisus Hristos. Forma, instrumentul vizibil și constatabil, ca orice realitate din sîmni lumii noastre, prin care provin aceste energii și în primul rînd convingerea despre prezența lui Dumnezeu, este omenească, dar conținutul, în alt fel experiabil decît pe cale naturală, este dumnezeiesc. Întrucât: nu însăși forma și contribuția constatabilă stîni dumnezeirea, se poate spune că aceasta rămîne supraistorică, dar, întrucît în această formă, prin acest mediu conducător de dumnezeire însăși dumnezeirea e prezentă și lucrează, ea s-a coborît în istorie, s-a revelat, influențînd istoria.

Un cuvînt special trebuie să spunem despre cunoașterea lui Iisus Hristos și despre autoconștiința Lui, în care se află, ca într-un întreg, și ceea ce poate să dea natura omenească, dar și ceea ce aduce natura dumnezeiască. E partea cea mai grea din problema

1 **KARL** **ĂDAM**, op. c. : „ Toate însușirile omenești elevate cresc mai degrabă nemijlocit din ființialitatea și destinata Sa suprapămîntească ” (p. 207); „ **Viaja** Sa pămîntească este numai reprezentarea, prelungirea sau, mai degrabă, transparentul spațial-temporal al acestei realități veșnice, uitime. Terenul Său propriu și adîno de acțiune este împărăția nevăzutului, a suprapămîntescului, a dumnezeiescului, acolo unde se află tronul Celui vechi de zile. În persoana Sa izbucnește eternitatea în **timp**, supraistoric în planul istoriei, dumnezeiescul în omenesc ” (p. **197**).

aceasta. Se pare că avem aci o cheneză în sensul unei revărsări treptate a cunoașterii divine în sfeșnicul cunoașterii omenești pe măsura creșterii acesteia. În ce privește autoconștiința Sa, în orice caz, din fragedă copilărie El știa limpede că este Fiul lui Dumnezeu în a cărui casă este locul Său. Pe măsură ce Iisus Hristos creștea „cu înțelepciunea și cu vârsta”, vasul conștiinței Sale umane devenea tot mai capabil să prindă și să transmită lumina cunoașterii divine, în care, de altfel, era scăldat și, în împletire cu elevările cugetărilor Sale omenești, vedea tainele negrăite ale tuturor lucrurilor.

Iisus nu se clătina ca oamenii în cunoașterea Sa, nu se observă la El un progres sau o rectificare în ce grăiește. Totul este adevăr ultim, limpede, certitudine absolută, din prima clipă a apariției Sale pe arena publică. Este viziune și cunoaștere dumnezeiască, prinsă în formele cunoașterii și exprimării omenești. Formele acestea sînt deci cele care progresează cu vârsta, capacitatea naturii umane de-a prinde și reda înțelepciunea divină¹. Lucrările ambelor naturi se

1 Aproape toți Părinții bisericești, afară de cei din școala antiocheană, resping ideea vreunei erori sau ignoranțe reale la Iisus Hristos. Cu toate acestea, aproape toți admit un progres al cunoașterii după natura omenească. „Mit Ausnahme der Antiochener gaben nur wenige Väter einen Irrtum oder ein wirkliches Nichtwissen in Christus zu“, spune Dr. Johann Lenz (Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, Trier, 1925, p. 81). Dar despre Grigorie de Nisa zice același că admite un progres al naturii omenești și în privința cunoașterii, dar, întrucât, în general, în persoana lui Iisus se afla și cunoașterea divină, acel progres se referă numai la formele omenești de cuprindere și redare a viziunii divine: „Er steit nur einen allgerneinen Fortschritt Christi fest, der darum eine volle menschliche Natur haben muss. Irgend ein Fortschritt im Leben Jesu muss sich finden; denn wenn er eine vernünftige menschliche Seele hatte, so musste sie ihre Kräfte betätigen können; das gehört zur Vollkommenheit der Seele... Dass er dort (Lc. 2, 52) unter Fortschritt einen inhaltlichen Verstand, kann man nicht beweisen. Es genügt in der Wesensform nach neues Wissen oder eine Zunahme der Kundgebung der schon vorhandenen Weisheit anzunehmen“ (p. 83). Amintind de iocurile evanghelice, în care Iisus spune că nu știe de ziua judecării sau aleargă la smochin neștiind că nu are fructe, Sf. Grigorie de Nyssa constată de fapt o neștiință a lui Hristos. („Wir haben hier tatsächlich eine Schwäche Christi, nämlich einen Fortschritt im Wissen, ein Nichtwissen“, cum îi rezumă Lenz gândui, op. c. p. 88). Dar aceasta se referă la natura omenească, cea dumnezeiască e neschimbată și fără scădere. (Iată cuvintele lui Grigorie de Nyssa: „Diese auf Leidenschaftliches und

întîlnesc într-un întreg, fără ca lumina cunoașterii dumnezeiești să înlătore organul de cunoaștere omenesc și lucrarea lui.

Dacă numai formele cunoașterii omenesci cresc, dar o viziune divină persistă de la început, autoconștiința andriei Sale o avea Iisus într-o convingere sigură, dar netumată în forme precise de la început. Când Iisus spune despre ceva că nu știe, probabil că formele cunoașterii Sale omenesci nu au ajuns sau n-a vrut Ei să prindă omenesc o cunoaștere divină și acfîncă pe care o are în fînd. Chenoza cunoașterii ar fi deci o suportare a slăbiciunii minții omenesci, care se dezvoltă treptat.

Nu putem pretinde să cunoaștem și să înțelegem adîncurile ducătoare spre supratempora! din existența lui Iisus Hristos. Cunoaștem însă ceea ce se arăta oamenilor, cît se 3ta lor¹. Către oameni ieșea la vedere cu deosebire aspectul de chenoză, de smerenie al Fiului lui Dumnezeu. Oamenilor nu li se arăta direct atotputernicia lui Iisus, căci aceasta ar fi pus o prea mare distanță între Dumnezeu și ei și nu s-ar fi putut realiza scopul mîntuirii lor. Dumnezeirea Sa trebuia să o apropie Iisus în înfățișarea omului, într-o împletire cu omenescul, cu ieșirea acestuia pe primul plan, cș-si le poată arăta dragostea. Oamenii nu puteau suporta aderea dezvăluită a lui Dumnezeu. Pentru neputința lor și pentru a putea intra în comuniune cu ei, S-a supus chenozei. Fiul lui Dumnezeu și-a învăluit atotputernicia în manifestarea ei către oameni, în mijloacele suportabile ale formelor umane, cum se învăluie o lumină prea puternică într-un material care îi temperează intensitatea, deși în sine e activată în deplinătatea ei.

Niedriges gehenden Worte und Gemutzzustände sind notwendig der menschlichen Natur zu zusprechen und es ist zu zugeben, dass die Natur Gottes, in der Vereinigung mit den menschlichen *n: aOr)ftara* unveränderlich und leidenschaftslos geblieben ist". Adv. Apoll. 24, Migne, P. G. 45, 1173 C, Lenz, p. 83).

¹ Este un adevăr profund în cuvîntul Sf. Atanasie că noi cunoaștem pe Dumnezeu numai într-attt întrucît ni s-a revelat însuși, iar de acolo mai departe îl acoperă aripile Cheruvimilor. După : D. Karl Bornhausen, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte*, Gutersloh, 1924, p. 223.

Dacă toată existența lui Iisus Hristos constă într-o împletire a lucrării firii dumnezeiești cu lucrarea firii omenești, numai în noi stă cauza că vedem mai mult partea firii omenești în întregul care este Iisus Hristos. A fost o bunăvoință a lui Dumnezeu că Și-a împletit lucrarea dumnezeiască cu firea omenească. În aceasta stă latura obiectivă a chenozei. Dar chenoza obiectivă se proiectează în subiectivitatea noastră, care nu e în stare să vadă decât foarte puțin dumnezeirea lui Iisus Hrișjos, în trăsături și mai intensive.

Subiectivitatea noastră are însă și o altă contribuție la accentuarea chenozei. Iar adaosul acestei subiectivități nu este numai ceva iluzoriu, ci o mărire reală a chenozei, o suferință reală a lui Iisus Hristos. Dar, totuși, e o cheneză numai în fața noastră. În sine e un triumf al dumnezeirii. Prin păcatul nostru îi afundăm și mai mult în umilire pe Cuvîntul Cel întrupat. Și totuși această umilire, primită de El din partea noastră, e o supremă manifestare a iubirii dumnezeiești în raport cu omul.

Să ne explicăm; Toate însușirile dumnezeiești pornesc din dragoste și slujesc ei. În dragoste sînt concentrate și prin dragoste se explică. Atotputernicia lui Dumnezeu nu se manifestă ca ceva deosebit, ca la omul care nu are alt scop decât să arate că e tare. Omul, cînd își manifestă puterea, o face de obicei ca o manifestare a orgoliului, a egoismului. A-ți manifesta tăria față de un om, altfel decât prin iubire, ca o emanație firească a iubirii, este a nu fi în relație de iubire cu el, a-l socoti obiect la discreția proprie. Numai față de natură e la locul ei manifestarea de putere directă, necuprinsă în iubire. Se pare, însă, că adevătrata putere și față de natură se manifestă în și prin iubire și Dumnezeu e tare față de ea pentru că o iubește. Prin iubire a creat și susține toate.

În orice caz, atotputernicia lui Dumnezeu față de om, dacă Dumnezeu vrea să rămînă în conformitate cu rostul creării lui - !-a creat ca ființă liberă, pentru comuniune - și să-l mîntule, nu se poate manifesta decât prin iubire. Numai în Testamentul Vechi și-a manifestat-o întrucîtva direct. Manifestarea puterii Sale prin iubire e mai conformă cu ființa lui Dumnezeu, care e comuniune tripersonală și cu ființa liberă a omului. Desigur că aceasta înseamnă o rest rîngere

a atotputerniciei divine, căci iubirea nu poate sili, oricâtă forță cuceritoare este în ea. Dar e o restrângere benevolă, dacă Dumnezeu vrea să existe în fața Sa ființe libere și nu simple obiecte. În orice iubire este o autorestrângere, o cheneză, căci e o renunțare la puterea directă, care reduce la obiect ceea ce este în fața ei. Alternativa pentru Dumnezeu este : sati atotputernicie directă, cu reducerea la starea de obiect a tot ce e în afară de Ei sau o trecere a puterii Sale prin iubirea care e o restrângere a afirmării exclusiviste, o înfrînare a puterii, o admitere de alte ființe libere, o coborîre la nivelul lor pentru facerea cu puțință a comuniunii. O cheneză a Sa a admis Dumnezeu încă de la creațiunea omului. Și, totuși, dacă manifestarea directă a puterii pe toată iinea, în cazul lui Dumnezeu, manifestarea atotputerniciei, e ste un semn că toate sînt considerate ca niște lucruri și deci, cel ce se comportă astfel se află pe treapta inferioară a unei ființe egoiste, superioritatea lui Dumnezeu se arată tocmai în această cheneză. (Propriu-zis, Dumnezeu nu cîștigă această superioritate prin crearea lumii, ci și-o revelează numai, căci o are în comuniunea Sa tripersonală eternă).

Dacă Dumnezeu voia să mîntuiască pe om, să-l ridice la stătea de comuniune cu Sine și în acest scop S-a făcut om, El nu se putea manifesta în raporturile Sale cu oamenii decît prin restrîngerea puterii directe, manifestîndu-și-o prin iubire. Și, făcînd așa, Dumnezeu și-a arătat adevărata Sa superioritate. Toate însușirile Sale, prin care depășește relativul, omenescul, condiționatul, nu le-a manifestat direct, căci atunci n-ar mai fi lăsat Soc de respirație liberă omului, ci acesta ar fi fost redus la starea de lucru; le-a manifestat prin iubire. Dacă oamenii ar fi văzut însă în profunzimea iubirii dumnezeiești a lui Iisus, ar fi văzut cum din ea curg efluviile tuturor însușirilor și activităților Sale dumnezeiești. Dacă ar obiecta cineva : cum de nu simțeau oamenii aceste efluvii, chiar de nu le vedeau cu ochi spirituali, am răspunde: nu se simt efluviile puterii lui Dumnezeu prezent pretutîndeni. Cauza stă în insensibilitatea spirituală a omului. Cei ce s-au împărtășit de darul cunoașterii lui Iisus Hristos prin credință, au văzut și dumnezeirea Lui activă.

Dragostea lui Iisus, ca orice dragoste de altfel, nu se experia și înțelegea din afată, ci numai prin intrarea în raport de comuniune cu El, prin pasul credinței. Iubirea este prin sine smerenie sau și smerenie, fiind reducere a egoismului exclusiv, admiterea existenței altora la nivel egal cu propriul subiect și căutare a dragostei lor. Cine răspunde însă iubirii cuiva nu mai vede aspectul de smerenie, de umilire. Dar când nu se răspunde, comportarea omului care umblă cu iubire după comuniunea altora apare de tot umilitoare.

Așa a apărut Iisus Hristos celor ce nu au intrat în comuniune cu El, ca să înțeleagă, să vadă profunzimea, măreția, strălucirea dragostei Lui și să vadă latura dumnezeiască a Lui. Și cei mai mulți au fost dintre aceștia. Pentru că oamenii refuzau dragostea, comportarea lui Iisus ie părea lipsită de onoare și absurdă. Ei gîndeau că dumnezeirea stă în manifestarea puterii directe, în afirmarea orgolioasă peste toți și toate, potrivit cu păcătui lor care stă în mîndrie, în reducerea tuturor la nivelul obiectelor. Judecata lor păcătoasă arunca un văl de și mai mare chenoză peste umilirea benevolă a coborîrii Lui la starea de om, care, în fond, era manifestarea întregii măreții a dragostei divine. Dacă oamenii ar fi văzut această mărime a dragostei divine și s-ar fi strîns în jurul Lui cu iubire și cu cinstire, așa cum au făcut-o după înviere, chenoza Fiului lui Dumnezeu n-ar fi stat decît doar în faptul de-a se apropia de om, de-a intra în comuniune cu el. Dar, întrucît oamenii făceau vid în jurul Lui, iar El suporta această situație, mărirea chenozei nu avea numai un caracter subiectiv, ci însemna o sporire obiectivă a ei, deși prin atitudinea oamenilor¹.

1 Ideea aceasta a chenozei, ca avîndu-și originea în subiectivitatea omenească, este proprie mai ales școlii alexandrine, căreia Maxim Mărturisitorul i-a fost în „Centurii” un fidel interpret (Cf. Hans Urs von Balthazar, Die „ Gnostisohen Centurien” des Maximus Confessor, Fr. i. br., 1941, p. 39 ș.a.). Iată cîteva citate din Maxim Mărturisitorul în acest sens. „ Domnu! nu apare tuturor egal. Începătorilor, « în chip de rob », celor ce urcă pe muntele Schimbării la față în chipul ce « l-a avut înainte de-a fi lumea ». Fiecăruia după măsura credinței lui”. (Cont. gnost. 2, cap, 13, Battb, op. c. p. 42). „ Logosul apare sub două forme : una este exoterică : « nu avea nici chip, nici

Și, totuși, chiar prin suportarea acestei situații de umilire din partea oamenilor, de mărire a chenozei Saie reale, Dumnezeu-Cuvîntuî își manifesta și mai deplin adîncul dragostei Saie dumnezeiești. Chenoza este, -cum vedem, un concept dialectic. Ea este manifestarea măririi lui Dumnezeu între oameni; pe măsură ce sporește chenoza, sporește manifestarea măreției divine, care are ca însușire centrală dragostea. Cum am fi putut vedea tot. adîncul dragostei lui Dumnezeu, dacă n-ar fi suportat chenoza, care e, pe de o parte, inițiativă dumnezeiască, pe de alta, în mare măsură, adaosul omului ? în starea de chenoza, ca supremă afirmare a dragostei divine față de oameni, focarul tuturor celorlalte însușiri și lucrări dumnezeiești, Logosul divin nu iese deci din comuniune cu Tatăl, căci aceea este întreținută tot prin dragoste. Numai pentru că e plin de dragoste față de Tatăl, Fiul afirmă în gradul suprem al chenozei dragostea Sa față de oameni. Ei nu e deci lipsit în adîncurile Sale divino-omenești de fericirea comuniunii cu Tatăl, chiar dacă, pe de altă parte, e îndurerat de refuzul dragostei Sale din partea oamenilor. În plenitudinea fericirii și în chenoza, în același timp, se afla Iîsus Hristos. Din adîncurile de fericită comuniune cu Tatăl ia puterea să suporte tristețile chenozei în raport cu oamenii, a vidului pe care aceștia îi fac în jurul Lui.

Caracterul dialectic al chenozei îl evidențiază Sfînta Scriptură prin afirmațiile contrazicătoare - care în ait chip n-ar putea fi explicate - despre starea de umilire în care se află Fiul lui Dumnezeu pe pămînt și, în același timp, despre puterile dumnezeiești pe care le-a păstrat și despre unitatea cu Tatăl! în care se afiă și pe pămînt.

frumusețe » {Is. 53, 2), alta esoterică, slava Taborului: « Mai frumos la chip ca toji fiii pămîntului ». Prima este pentru începători, a doua pentru desăvîrșiji. Prima este asemănarea primei parusii, a literei și a faptei, a doua preînchipuirea celei de-a doua parusii.-a duhului și a gnozei ", { Cent. 1, cap. 97; Balth. Op. c. p. 41). „Logosul ca soare spiritual se înaffă și se coboară, după gradul de virtute și de gnoză al fiecăruia. Fericit, acel căruia îi stă în loc pe cer ca lui Iosua, pînă ce a învins toți dracii cei răi". {Cent. 2, 31; Balth. op. c. p. 37).

În sensul acesta se poate explica și Socul celebru de la Filip, 2, 5-11, deși s-ar părea că, luat în sine, fără referință la locuri cu sens contrar, vorbește despre o chenoză nedialectică, despre o părăsire reală a însușirilor sau lucrărilor dumnezeiești de către Fiul lui Dumnezeu.

Textul vorbește despre Iisus Hristos, „care fiind în chipul lui Dumnezeu (*EV fiopiptj OEOV*), nu răpire, e socotit a fi întocmai ca Dumnezeu (*oh% âpjtayjuov rty^aato xb etvm toa Bea*), ci s-a golit pe sine, chip de rob luînd (*ixÂXa eavrov e%EVQ*) *aev fiop<ptfv dovXov Xaficâv*)..., pentru aceea și Dumnezeu L-a preînălțat și L-a dăruit Lui nume care este mai presus de tot numele etc.”.

Expresia : „ *Care fiind în chipul lui Dumnezeu* ”, se referă evident la Logosul dinaintea de întrupare, după părerea mării majorități a exegeților, nu la Cel de după întrupare, căci Acela a schimbat „ *chipul dumnezeiesc* ” cu „ *chipul de rob* ”. „ *Chipul dumnezeiesc* ” pe care L-a schimbat e interpretat de cei mai mulți comentatori nu ca ființa dumnezeiască, ci ca înfățișarea ei impunătoare, ca slava ei. Aceasta a schimbat-o, Logosul cu chipul neimpunător al omului, rob al lui Dumnezeu. „ *A fi întocmai ca Dumnezeu* ” ar însemna, după exegeți, exact ceea ce înseamnă și „ *chipul lui Dumnezeu* ”.

Mare discuție este însă în privința cuvîntului „ *răpire* ” (*âpTiayfibt,*), O. Bensow dă șase înțelesuri posibile ale lui, fiecare întrunind sufragiile unora sau altora dintre exegeți:

1. act de răpire (actus rapiendi);
2. mijloc prin care se face răpirea (Mittei zum Rauben);
3. lucru ce trebuie răpit (res rapienda);
4. lucru răpit (res rapta);
5. lucru ce trebuie reținut (res retinenda);
6. lucru aflat (Fund-comoară găsită).

Bensow socotește ca probabile sensurile 2, 3 și mai puțin 5, dar 1,4 și 6, nicidecum.

Conform sensului 2, propoziția ar suna: Fiul lui Dumnezeu nu a socotit, înainte de-a se întrupa, egalitatea cu Dumnezeu ca „ un mijloc de răpire ” a cinstirii oamenilor, încît să vină în înfățișarea dumnezeiască spre a-i sili să-L preamărească, ci a venit umilit în chip

de rob și așa a câștigat de fapt cinstirea lor, ajungând să-L socotească „Domn” ai tuturor, înainte de întrupare nici o creatură nu știa de Fiul și nu-L cinstea, iar El n-a căutat să li se arate în majestate divină pentru a-i obliga să-L recunoască.

Potrivit sensului 3, propoziția s-ar înțelege astfel : Fiul lui Dumnezeu nu a socotit, înainte de întrupare, că trebuie să răpească recunoașterea demnității Sale dumnezeiești din partea oamenilor, ca ceva ce trebuie răpit de la ei (res rapienda), ci S-a umilit făcându-Se om, ca astfel, benevol, să ajungă ei să-L recunoască această demnitate de întocmai cu Tatăl,

După sensul 5 al cuvîntului *apnayioŭ*, mai puțin probabil, propoziția ar arăta că Iisus în preexistentă Sa n-a voit să rețină cu orice preț starea de întocmai cu Tatăl, ci a renunțat la ea umilindu-Se.

Fiind de acord cu Bensow că sensurile 4 și 6 nu se potrivesc de toc în legătura de idei a propoziției, observăm că sensurile 2 și 3 nu se opun înțelesului ce-i dăm noi chenozei, cum se va vedea mai încolo.

Bensow, însă, le-a încadrat în interpretări care au anumite insuficiențe. Cu deosebire, din toate, Fiul apare prea preocupat de a se impune oamenilor *ca fiind întocmai ca Dumnezeu*. Dacă Ansei de Canterbury reducea sensul întrupării prea mult la setea Tatălui după repararea onoarei Sale, aceste interpretări pun un accent, nejustificat de Scriptură, pe tendința apoteozării Fiului în fața făpturii. Fiul s-ar fi întrupat numai pentru că aceasta era calea cea mai potrivită spre a fi recunoscut de creațiune. E adevărat că, în urma întrupării și jertfei Sale, Fiul a câștigat locul cel mai înalt în cinstea creațiunii, nume peste tot numele, dar aceasta este recunoștința, este încoronarea unei opere care n-a urmărit direct acest lucru. Smerenia lui Iisus Hristos, a cărei laudă formează inima propoziției, pentru a fi arătată ca pildă cititorilor epistolei, devine, după interpretările lui Bensow, simplă camuflare metodică a Fiului pentru ajungerea la ținta atrt de mult dorită a recunoașterii și preamării Sale din partea omului.

Sensul adevărat al expresiei „*nu răpire a socotita fi întocmai ca Dumnezeu*” ne pare a fi acela, care e cu mult mai puțin depărtat de ceea ce reiese direct, nemăiestrit, din construcția gramaticală și

sintactică a textului. Să pronunțăm numai accentuat cuvântului „răpire”, așa cum vrea Apostolul prin locul anterior ce i-l dă și să restituim caracterul de substantiv al construcției „a fi întocmai ca Dumnezeu”, cum e în textul original. Să zicem deci: „nu răpire a socotit starea de Dumnezeu” și sensul adevărat va răsări de la sine. Nu a interpretat Fiul calitatea de Dumnezeu ca stînd în puterea răpitoare, consîrîngătoare, în act de răpire. Dumnezeirea stă în altceva, anume în dragoste. Interpretarea aceasta ne scapă de presupunerea unor elipse în expresie. (Bensow trebuie să afirme că expresia e eliptică, lipsindu-i : *trlt, rlftrjř xon* > *avQprhnayv*, nu a socotit egalitatea cu Dumnezeu ca mijloc de răpire a *cinstirii oamenilor* sau nu a socotit egalitatea cu Dumnezeu ca ceva ce trebuie răpit *de la oameni*). *Răpire* se poate interpreta astfel ca atribut substantival așa cum e intenționat în text. (Paralelă ; nu domnie a socotit starea de rege). Astfel nu avem lipsă să transformăm cuvântului *răpire* pentru a-l înțelege.

iar „a socotit” (*rjytfaaTO*), dacă e o judecată a Fiului înainte de întrupare, are un caracter etern. Fiul nu vedea dumnezeirea, cum o vedem noi oamenii, în constrîngere, în atotputernicie directă ca față de obiecte, ci în dragoste. Dacă n-ar sta dumnezeirea în dragoste, nu s-ar fi întrupat. Ci (fiindcă stă în dragoste, fiindcă o socotea ca stînd în dragoste) s-a golit pe Sine, chip de rob luînd. Numai așa interpretată propoziția, întruparea are un temei mai profund în dumnezeire ci nu o simplă dorință a Fiului după recunoaștere din partea oamenilor. Numai așa natura omenească pe care a luat-o nu a implicat o necesitate de schimbare a ființei dumnezeiești sau cel puțin a lucrărilor ei. Adversativul *ci* (*aXka*) din propoziție exprimă o răsturnare a părerilor noastre despre ființa dumnezeirii și tocmai de aceea, nu s-a produs o schimbare a ei pcjn întrupare, ci o confirmare. Fiul nu a confirmat părerea noastră că dumnezeirea constă în atotputernicie directă, ci în dragoste și, de aceea, nu s-a manifestat între noi în forma acestei atotputernicii, ci s-a golit pe Sine, ceea ce înseamnă că a rămas în acord cu ființa dumnezeiască.

Totuși, față de oameni, dumnezeirea nu e obligată să se manifeste prin dragoste. Întrucît ei sînt făpturi, prin firea lucrurilor,

Dumnezeu este în raport de atotputernicie cu ei și așa le apare for, Dar, prin bunăvoință, El se poate așeza și față de oameni în raport de dragoste, potrivit cu viața lui internă. Deci a fost lipsă de „socotința” liberă a Fiului, prin urmare eternă și explicată prin ființa lui Dumnezeu însăși, ca să nu le mai apară lor în aspect de atotputernicie copleșitoare.

Astfel, întruparea fiind o urmare a felului de-a fi al Fiului în însăși dumnezeirea Sa, ca Intenționalitate după comuniune, n-a fost de lipsă să lepede *xb eTvai laa 6EO>*, starea Sa dumnezeiască.

Totuși, înîrucît față de oameni Ei apărea în chip de atotputernicie, aceasta fiind „înfățișarea lui Dumnezeu cel atotp* jtemic față de făptură”, Și-a întors și față de ei dragostea, iuînd chipul apropiat și familiar omului, dar nu în contrazicere, ci potrivit cu ființa dumnezeiască însăși.

„Chipul dumnezeiesc ” este un aspect al dumnezeirii și el rămîne, dar, întrucît el e raportul lui Dumnezeu față de obiecte și față de oameni ca făpturi, cînd se întoarce dragostea Lui către ei, ca să-i facă fii ai Săi, „chipul” dumnezeiesc se îmbracă, se întrepătrunde, se acoperă cu „chipul de rob”, de om, fără ca să se desființeze acela, ci urmînd să lucreze față de om , prin acesta. Este deci o deosebire între „chipuri” și particula adversativă „akka” (ci) exprimă și acest raport, dar nu un raport de excludere a unuia prin altul, ci de intimă împreunare. în baza unui temei profund, indicat de viața internă a Sf. Treimi. Aceia dintre oameni care pot să vadă în adîncimea iubirii divine manifestată în „chipul de rob”, pot vedea măcar în parte dumnezeirea Lui și, deci, atotputernicia și strălucirea Creatorului în fața făpturii, „chipul de Dumnezeu”.

în înțelesul ce-l dăm astfel „chipului de Dumnezeu ” și raportului cu „chipul de rob”, chiar dacă s-ar lua sensul 2 al cuvîntului *hpnayiwŧ*, (mijloc de răpire), el se poate încadra, subordona șesului 1. De fapt, Dumnezeu cuprinde o complexitate de sensuri, nu unul singur, fără ca ele să se contrazică. Astfel, propoziția ar suna cam așa, subsumînd sensul 2 {referit la „chipul lui Dumnezeu în raport cu oamenii”) sensului 1 (referit la viața internă dumnezeiască): Care fiind față de oameni în raport de Dumnezeu atotputernic cu

făptura, nu a socotit că starea de Dumnezeu în sine constă în forța constrângătoare, ci în dragoste și, de aceea, nu a manifestat descoperit raportul Său dumnezeiesc cu făptura, pentru a smulge cinstirea oamenilor, ci, voind să intre în comuniune cu ei, Șs-a întors dragostea către ei, străbătîndu-Și această înfățișare în iubire, iuînd ca urmare chip de om, pe care l-a împreunat intim și nedespărțit cu cel de Dumnezeu, potrivit cu indicația ființei Sale,

*

Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-Se OJTS ca să ne poată veni în maximă apropiere, a rămas în același timp Dumnezeu în cea mai deplină actualitate, pentru ca în comuniunea cu omul Iisus să putem experia comuniunea cu Dumnezeu însuși ca transcendență ultimă ce pune graniță patimilor noastre și ne amplifică puterile pozitive, Chenoza protestantă zădărnicește sensul întrupării, ca revărsare a energiilor divine în lume și în istorie.

Posibilitatea sălășuirii în aceeași ipostas a însușirilor și lucrărilor dumnezeiești și omenești, deși greu de înțeles în amănunte, e dată în conformitatea omului cu Dumnezeu și, în general, în faptul că între El și lume, ca realitate creată și susținută de El, are ioc o continuă uniune, purtată în fond de Subiectul divin, ca ultim izvor și susținător al energiilor Sale necreate și ai energiilor create ale lumii. În fond, Dumnezeu este ultimul Subiect ai întregii realități divine și create, fără ca vreuna să-și piardă ceva din caracterul ei. Pe drept cuvînt, Sf. Părinți au lărgit înțelesul termenilor calcedoneni: „nedespărțit” și „neamestecat”, aplicîndu-l raportului general dintre Dumnezeu și lume.

O analogie mai familiară a uniunii celor două firi în Iisus Hristos, fără o cheneză reală a firii dumnezeiești, ne oferă și unirea sufletului și trupului nostru într-o unică persoană. Noi nu trebuie să renunțăm la activarea însușirilor noastre sufletești prin faptul că sufletul ne este unit cu trupul. Adîncimiile de dincolo de spațiu, de timp și de expresie ale sufletului, pot coexista cu mărginirile trupului purtate de același subiect.

VI. Consecințele uniunii ipostatice

1. Comunicarea însușirilor

Din unirea celor două firi în persoana lui Dumnezeu-Cuvîntului rezultă anumite consecințe care exprimă mai detaliat același fapt. Cea dintîi urmare a uniunii ipostatice este *comunicarea însușirilor*, care are loc de la o fire la alta printr-o unitate a persoanei. Prin faptul că Iisus Hristos este o singură persoană în două firi și persoana este purtătorul însușirilor și subiectul tuturor actelor și pătimirilor, această persoană poate fi numită uneori din latura dumnezeiască atribuindu-i-se însușirile și actele omenești și, invers, poate fi numită din latura omenească, atribuindu-i-se însușirile și actele dumnezeiești. Se poate spune : „ Fiul lui Dumnezeu Și-a vărsat sîngele pe cruce" sau : „ Omul Iisus este dinaintea de veci".

Nu are loc însă o comunicare directă de la natura dumnezeiască la cea omenească. Nu se poate spune că dumnezeirea lui Iisus a pățimit pe cruce sau a fiămlnzi, nici că omeneirea e pretutindeni de față.

Comunicarea însușirilor, astfel înțeleasă, e o alfa expresie a dogmei despre unirea celor două naturi într-o persoană, fără să se schimbe, dar fără să fie despărțite.

Ea pune limita dreaptă chenozei firii dumnezeiești și îndumnezeirii celei omenești.

Comunicarea însușirilor trebuie definită ca o mijlocire între doi poli. Ea nu înseamnă o modificare a naturilor, dar nu e nici numai o comunicare nominală de însuși și lucrări. Nici una din naturi nu dobîndește ființa altelei însușiri a celeilalte naturi. Natura dumnezeiască nu devine pătimitoare, nici natura omenească făcătoare de minuni. Cu toate acestea, se produce o legătură între pătimirea firii omenești și firea dumnezeiască, precum se produce o legătură reală între puterea făcătoare de minuni a naturii dumnezeiești și între firea omenească. Întrucît cele două firi formează împreună un singur

centru ipostatic, iar acest centru poartă pătimirea naturii omenești înălțînd-o și purificînd-o, într-un mod real se poate spune că poartă această pătimire, ca pe ceva ființial străin, dar, funcțional, propriu și natura dumnezeiască. Elementele noi cu care penetrează ipostasul cel unic pătimirea omenească provin din natura dumnezeiască. Se simte în Iisus Hristos că suportul omenității este de caracter divin.

Dar și invers, întrucît subiectul făcător de minuni prin firea dumnezeiască e și o expresie a naturii omenești, prin El se simte prezența acestei naturi în săvîrșirea minunilor, participînd și ea la această săvîrșire, deci putîndu-i-se atribui pe drept cuvînt și ei.

Prin subiect, așadar, se stabilește o legătură reală, funcțională, între fiecare fire din subiect și însușirile și lucrările celeilalte firi. Datorită ipostasului comun se menține, așadar, atrt nemodificarea celor două firi, *ck* și comuniunea lor reală, prin care se evită izolarea. Ipostasul salvează aîit uniunea *ck* și neamestecarea firilor, fără ca ipostasul să fie ceva ființial deosebit de cele două firi.

Pentru ilustrarea cea mai concludentă a comunicării însușirilor, reală dar neanulaîoare de firi, repetăm un citat al Sf. Maxim Mărturisitorul, utilizat și la problema chenozei:

„ Nici o fire din ceie cărora le era ipostas nu o activa în chip separat de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat și una și aita, ca Dumnezeu mișca omenitatea, iar ca om descoperea dumnezeirea proprie. *Pătimea dumnezeiește*, ca să zic așa (*dsîxcbt xo naoyje.iv e%o)V*), căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu și *săvîrșea minuni omenește*, căci ie săvîrșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. încît *pătimize sfnt minunate* și înnoite prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimizea, iar *minunile pătimize*, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvîrșea ”¹.

Ceva analog găsim în constituția naturii umane, unde sufletul, deși nu dobîndește însușirile și lucrările materiale ale trupului, stă

1 P. G. 91,105 8.

într-o legătură cu ele, purtându-le prin unitatea persoanei și imprimându-și în ele pecetea sa, precum și invers, trupul făcându-se purtător și factor determinant al însușirii și actelor sufletești.

Cînd se vorbește de comunicarea însușirii, ipostasul nu trebuie considerat ca ceva detașat de naturile din care e format, încît, atribuindu-i-se ipostasului numit din latura dumnezeiască însușirile naturii umane, să nu se înțeleagă altceva decît că purtătorul lor aduce și titlul, dar numai titlul, divin, ipostasul e fața naturii, în Iisus Hrisós a celor două naturi, plină de toată prezența lor. Astfel, prin orice act omenesc al lui Iisus Hristos, vedem fața Lui dumnezeiască, ca ipostas divin purtător al acelui act și, deodată cu această față, prezența naturii divine. Fără ca să lanseze natura divină a lui Iisus din ea însăși însușirile și lucrările omenești - în aceasta constă nesehimbarea firilor - prin faptul că sînt ale centrului ipostatic, ca față a firii omenești, iar acest centru e și fața naturii dumnezeiești, aceasta din urmă încă e, prin fața cea comună, purtătoarea însușirilor și actelor omenești. În toate înfățișările și manifestările omenești ale lui Iisus vedem nu numai omul, ci și pe Dumnezeu cu natura Lui și în toate manifestările Lui divine e nu numai Dumnezeu, ci și omul, și nu numai ca subiect titular, ci cu întreaga Lui natură umană activă.

Cînd, în baza comunicării însușirilor, atribuim însușirile și lucrările omenești naturii divine, avem în Iisus, în special, aspectul *chenozei* naturii divine. Iar cînd natura omenească e, prin ipostasul considerat din latura umană, purtătoarea însușirilor și lucrărilor divine, avem în special aspectul *îndumnezeirii naturii umane*. Chenoza ne înfățișează pe Fiul lui Dumnezeu pătimind, iar îndumnezeirea pe Fiul Omului atotputernic. Într-un sens mai larg, însă, și chenoza este o îndumnezeire a firii omenești, căci manifestările naturii omenești purtate de Dumnezeu-Cuvîntul sînt ridicate, într-o anumită privință, peste nivelul celor omenești. Pățimirea Cuvîntului e o pătimire sfințită, cum n-a suportat nici *un* muritor.

Despre chenoza s-a tratat mai în amănunt într-un capitol anterior, iar despre îndumnezeire se va trata în unul următor.

În baza comunicării ipostatice, nici o manifestare și lucrare ale lui Iisus Hristos nu este numai dumnezeiască sau numai omenească, ci teandrică, întruest, dacă e săvârșită prin natura omenească, subiectul esie nu numai omenesc ci și dumnezeiesc, iar acest fapt, cum am accentuat, nu aduce numai un titlu divin unei lucrări umane, ci o prezență divină efectivă, iar, dacă e săvârșită prin natura divină, subiectul nu este numai divin, ci și uman, ceea ce implică o prezență umană efectivă.

E un lucru minunat faptul că această prezență a factorului divin în lucrarea umană se lasă limitată de granițele ontologice ale naturii umane, precum minunat este și acela că factorul uman e suportat în lucrarea divină. Dumnezeuirea își face efectivă prezența în patima omenească fără a-și însuși această patimă ființial și fără a o desființa, iar umanitatea este prezentă în atotputernicie fără a deveni atotputernică și fără a păgubi atotputernicia. Taina aceasta dovedește considerația cu care cinstește Dumnezeu natura umană, pe care n-a creat-o ca s-o desființeze, ci ea s-o desăvârșească prin prezența Sa.

2. Nașterea supranaturală a lui Iisus Hristos Pururea Fecioria mării

O altă umare a uniunii ipostatice este *nașterea supranaturală* a lui Iisus Hristos. Mîntustorul nu a apărut pe lume ca o ființă care înainte de aceea n-a existat în nici un fel. Existența Lui n-a pornit a se forma în totalitatea ei din cuprinsul acestei lumi. El exista mai dinainte ca subiect, așadar ca inițiativă pentru o nouă formă de existență. Prin acest fapt și îndeosebi prin acela că subiectul mai dinainte existent e dumnezeiesc, El nu s-a putut supune unei inițiative omenești în privința venirii Sale pe lume «mbrăcat în naturi omenească. În cazuf acesta ar fi încetat de-a fi subiect încă în pianul ceresc al existenței Sale și ceea ce s-ar fi născut din Măria ar fi fost subiect numai prin grația omului, deci nu subiect dumnezeiesc. Peste tot inițiativa mîntulrii n-ar mai fi fost a dumnezeirii, ci a omului, iar o

mîntuire forțată de om nu e mîntuire, Fiul a venit în lume de bună voie, deci ca subiect divin, nu forțat de o putere din lume.

Nașterea supranaturală nu e decît expresia faptului că cel ce a inițiat conceperea în Fecioara Măria este însuși Logosul, care s-a și conceput ca om. El e factor activ și pasiv totodată al concepției și nașterii Sale. Transpunerea Lui în starea de suportare pasivă a zămislirii și nașterii e tutelată de o altă persoană dumnezeiască, de Duhul Șfînt.

Prin urmare, învățătura despre nașterea supranaturală a lui Iisus Hristos nu se vădește ca o piesă forțată în doctrina creștină, cu scopul de a satisface doar o pioasă sete de miraculos, ci ea este un articol necesar în logica înfăptuirii Revelației depline a lui Dumnezeu în lume. Astfel, fecioria Măriei, care nu este decît latura empirică negativă a concepției supranaturale a lui Iisus Hristos, este o dogmă christoîlogică. *A nu admite că Măria L-a născut pe Iisus ca Fecioară, înseamnă a nu recunoaște că subiectul Lui n-a fost produsul imanentei. Iar aceasta înseamnă negarea Revelației¹.*

1 E. BRUNNER, Der MStier, p. 288-292, respinge nașterea feciorească. El spune că minunea cea mare e faptul ei Dumnezeu S-a întrupat. Această minune nu are lipsă de o altă minune de caracter „biologic”, pentru explicarea modului cum s-a petrecut. Apoi, dacă Iisus a luat omenitatea deplină, a trebuit să o primească pe calea obișnuită a concepției naturale. Considerațiile lui Brunner nu rezistă însă argumentelor din textul nostru. Afară de aceea, Brunner, respingînd orice minune, orice cum minunat al vieții și întrupării lui Iisus, pe ce-și poate întemeia credința în faptu! că Iisus a fost Fiul lui Dumnezeu? Oricît ar fi credința un act de îndrăzneală, de risc, ea totuși trebuie să aibă anumite temeiuri. Altfel, ar fi un act cu totul arbitrar. Un alt teolog calvin de renume, Kari Barth, combate această eroare a lui E. Brunner: „Atitudinea negativă a lui Brunner, de negare a nașterii feciorești, nu este o întreprindere bună. Ea extinde, cum e cazul și la Althaus, un echivoc asupra întregii sate christologii. Oftatul lui N. Berdiaev este și oftatul meu: « Am citit cartea lui Brunner cu un interes extraordinar, deoarece am simțit în ea încordarea și ascuțimea cugetării, patosul religios. Dar cînd am ajuns la locul în care Brunner mărturisește că nu crede în nașterea lui Iisus Hristos din Fecioară sau, cei puțin, îi este indiferentă, am devenit trist și chestiunea a început să mă plictisească. Căci mi-a părut că tot ee e bun în carte a fost șters și tot ce urmează nu mai are nici un rost», {Orient und Occident, HeftK i929, p. 19). K. Barth vede rostul și necesitatea nașterii din Fecioara în dovedirea faptului că Dumnezeu inițiază Revelația și mîntuirea, și nu omul: „D?e Jungfrauertgeburte bezeichnet dies: dass Gott

Desigur, nașterea supranaturală a lui Iisus nu implică direct fecioria Măriei pentru tot timpul, ci numai faptul că pe Iisus nu l-a conceput și născut pe cale naturală. Dar pururea fecioria ei rezultă indirect din nașterea Lui supranaturală. Întruparea Cuvîntului, realizînd o inițiativă a lui Dumnezeu și nu a omului, exclude starea de poftă omenească prin care se inițiază orice ipostas uman nou. Conceperea unui nou om se face în păcat, în poftă. Din primul moment, noul ipostas uman se împovărează cu păcatul ereditar. În conceperea supranaturală a Fiului lui Dumnezeu se arată atît inițiativa cerească a întrupării Sale, cît și faptul că Domnul, ca om, n-a răsărit din tina păcatului ereditar. Misiunea Lui de Mîntuitor al omenirii, prin jertfă substitutivă pentru păcatul altora, cerea într-adevăr **ca** El să fie **fără** de păcat¹. Însă inițiativa omenească pentru un nou om, fără a fi

am Anfang steht, wo wirkliche Offenbarung stattfindet, Gott und nicht die willkürliche Kiugkeit, Tüchtigkeit oder Frömmigkeit eines Menschen ". Kart Barth, Die kirchliche Dogmatik, erster Band, zweiter Halbband, Zollikon, 1938, p. 199-201.

1 Sf. Maxim Mărturisitorul arată cum prelungirea păcatului în lume se face prin pofta care stă la începutul nașterii. Durerea, în ultima analiză moartea, e plata vieții noastre păcătoase, care vine din acest început pătimăș. Omul căutînd scăpare de durere și de teama morții, se refugiază în plăcere, inclusiv plăcerea din care-și ia începutul o nouă viață. Dar, în loc să scape de durere și de moarte, voluptatea ia care a alergat, fiind un păcat, aduce o nouă durere și oferă morții o nouă victimă (P. G. 90,829 D). (Desigur, Sf. Maxim știe să vadă și rostul pozitiv al iubirii între sexe). Iisus își are începutul într-o naștere fără voluptate păcătoasă, deci și viața Lui este curată. Dar a luat asupra Sa, totuși, durerea și moartea. Numai astfel moartea Lui, nefiind sfîrșitul unei vieți pătimășe, cu originea într-o plăcere păcătoasă, este mîntuitoare. Trebuia să se nască deci dintr-o fecioară, ca moartea Lui să fie mîntuitoare. În felul acesta numai a putut scăpa și pe oameni din cercul vicios al plăcerii - morții - plăcerii - morții etc. „ După călcarea" poruncii, toți oamenii au avut plăcerea în mod natural ca anticipație a începutului lor (it/vifâtwtp'«1%0/vT^t, idiaț<pi<0i%3>țxporixa8Tiy0Vfi£VT}vvev£oea>!) și nici unul nu era liber de începutul pătimăș prin plăcere. Astfel, toți erau datori prin fire să suporte suferințele și moartea care vine prin ele. Nu era posibil nici un chip de eliberare a celor tiranizați de voluptatea nedreaptă, de suferințele drepte și de moartea de tot justă care vine după ele. Pentru desființarea plăcerii celei mai nedrepte și, din pricina ei, a suferințelor celor mai drepte, sub care era sfîșiat în chip jalnic omul, avînd originea existenței sale în stricăciunea plăcerii și sfîrșitul vieții în stricăciunea morții - pentru îndreptarea naturii păimîitoare - trebuia o suferință și o moarte nedreaptă și, totodată, nedeterminată de

eo ipso împăcat, este indisolubil împletită cu pofta păcătoasă, încît un om născut pe cale naturală nu poate fi Mîntuitor.- Pentru mîntuire trebuia un om în care firea omenească să-și aibă din nou un început curat, așa cum și i-a avut prima dată, începutul curat, departe de-a fi contrar, este ce! cu adevărat norma! firii umane, începutul în poftă e o abatere de la norma ei dată prin creațiune. Numai resîtabilindu-se începutul normal, curat, al ei, a putut fi înlăturată și moartea ei și i s-a putut reda nemurirea originală¹.

La nașterea lui Iisus ca om s-a produs o nouă intervenție a lui Dumnezeu. Numai așa putea fi scoasă natura umană din cercul vicios și tragic al păcatului și morții. Dacă această intervenție nu efectuează o nouă creațiune din nimic a naturii umane a lui Iisus, ci îi dă originea într-o Fecioară, este pentru că omenitatea lui Iisus Hristos trebuia să fie o parte din omenitatea de obște, pe care avea misiunea să o mîntuiască. Dumnezeu n-a urmărit distrugerea naturii umane întemeiată în Adam, ci refacerea ei.

o cauză. Nedeterminată de o cauză, ca neavînd o plăcere ca anticipație a existenței (*avaixt<n> fiev,m̄tovăafuoțKpoXafkrvaavț}bavrp>£tr%iT̄Xpxa%axartjvyEveoip*). Nedreaptă, ca nefiind urmarea unei vieți pătimase (*abi%ov bi,w̄tcw6a/Aa)ț efihaOovț xo napâjivav țcorjț ovxa otaio%ov*). Prinsă la mijloc între plăcerea nedreaptă și suferința și moartea dreaptă, suferința și moartea cea mai nedreaptă aveau să desființeze total originea nedreaptă din plăcere și sfîrșitul just prin moarte al firii și să devină iarăși liber de voluptate și de suferință neamul omenesc, reprimind natura limpezită de la început, nemurdărită de atributele imprimare în cei ce se află sub semnul începutului și al stricăciunii ". Această operă a îndeplinit-o Iisus Hristos care, „ neavînd plăcerea din neascultare crtuși de puțin ca anticipație a nașterii Sale din femeie în timp, Și-a asumat durerea care, pricinuită de aceea, este sfîrșitu! firii, prin voință, din iubirea față de oameni, ca pătimind pe nedrept să desființeze iginea începutului ce tiraniza firea din plăcerea nedreaptă, deoarece moartea Domnului nu i-a venit Lui ca o plată ce i se datora ca la ceilalți oameni, ci a venit împotriva păcatului. Astfel.a desființat sfîrșitul just al firii produs prin moarte, nerrsaifiind la Ei plăcerea din pricina căreia a pătruns aceea în fire ". ț Quaestiones ad Thaisium 61, Migne, P. G., 90, 628 D- 629 B). H.U. von Balthasar rezumă astfel ideea Sf. Maxim Mărturisitorul : „ Pentru a frînge dialectica păcatului se cereau două condiții: o moarte, care nu era pedeapsă pentru patimă, și,de aceea, o naștere din Fecioară", op. c. p. 189.

1 Maxim Mărturisitorul, Quæst. ad Thal. 63; P. G. 90, 632 D. C.

Nașterea Fiului lui Dumnezeu, neputînd fi produsul inițiativei omenești, trebuind să fie un act de inițiativă cerească, implicat a trebuit să lipsească din contribuția omenească tot elementul de poftă prin care se exprimă, în actuala stare căzută a naturii umane, această tensiune omenească după producerea unui nou omenească.

Ființa omenească, chemată să fie instrument al inițiativei cerești și să mîntuiască lumea, a trebuit să nu cunoască starea de poftă legată de tendința după procreație. Iar de o astfel de stare nu putea fi liberă decît în puritatea, în fecioria absolută.

Dacă Măria n-ar fi fost Fecioară cînd a conceput pe Fiul lui Dumnezeu, n-ar fi putut să nu amestece, prin memorie, în starea ei pofta omenească, trezită mai înainte.

Dar și ulterior raportul ei de mamă cu Pruncul născut în puritate feciorească a trebuit să rămînă curat de orice stare de poftă; ea-« trebuit să rămînă în toată existența ei de Maică a lui Iisus Hristos Fecioară, căci legătura între mamă și copii e atît de intimă, încît și după naștere are loc o continuă transmisiune sufletească de la ea la el¹.

S-a spus că feminitatea reprezintă prin sine partea pasivă, receptivă a omnității, spre deosebire de elementul bărbătesc, care este inițiativă și încredere semeață în puterile proprii. Prin urmare, prin simplu fapt al feminității sale, Măria ar fi corespuns hotărîrii divine de înfăptuire a întrupării Logosului prin inițiativă divină².

Dealtfel, acesta ar trebui să fie raportul cosmosului, în general față de Dumnezeu, Creatorul său. Însă, bărbatul a deturnat existența de la structura ei.

1 S-ar putea recunoaște și faptul invers : Iisus, fiind nu numai copilul Măriei, ci și Dumnezeu ei, îi transmitea, la rîndul Său, puterea sfințitoare care o păzea continuu în feciorie.

2 Dr. RUDOLF GRABER, Măria im Gottgeheimnis der Schopfung, Regensburg, 1940 : „ In Măria ist das All in seine seinsmässige Stellung des Empfangenden und damit des Weiblichen zuruckgekehrt", (p. 21,).

Numai în femeie s-a mai păstrat această structură a creațiunii de-a fi instrument la dispoziția lui Dumnezeu.

Dar Măria a făcut posibilă realizarea întrupării, ca inițiativă deplină a lui Dumnezeu, mai ales prin fecioria ei deplină, prin lipsa de poftă păcătoasă.

Se înfeiege că, atribuind lui Dumnezeu întreaga inițiativă în actul întrupării, nu reducem rolul Măriei la o pasivitate inertă. În limitele receptivității, ale ascultării, încă e posibilă o intensă participare. Fecioara Măria se așează cu toată ființa ei la dispoziția lui Dumnezeu, fiind numai ascultare, numai puritate, numai slujire.

Cel născut din Fecioara Măria, nefiind produsul unei inițiative autonome umane, n-a fost un ipostas autonom omenesc. Omenitatea lui Iisus Hristos, deși individuală, n-a constituit un ipostas propriu, ci a început să se formeze sub oblăduirea ipostasului divin. De aceea, nu s-a desprins din natura omenească generală printr-un act din cuprinsul ei, ci prin impulsul ipostasului divin.

Datorită acestui fapt ea a fost o omenitate concretă, individuală, dar nu în individ.

După Ioan Damaschin: „omenitatea pe care a luat-o Cuvîntul, întrupîndu-Se, nu este omenitaîea abstractă, nici omenitatea concretă așa cum există în toți oamenii luați colectiv, ci o omenitate individuală, care nu e, totuși, prin ea însăși un individ, o persoană, nefiind individ și persoană decît în Cuvîntul și prin Cuvîntul”¹.

1 Acesta este rezumatul pe care-l face Dici de theol. catholique, tome VII, art. Hypostatique (Union), col. 503, următorului text: „Firea se înțelege sau abstract - căci nu există prin sine însăși - sau comun în toate ipostasele de aceeași specie, unindu-le și se numește fire considerată în specie, sau integral prin adăugirea accidentelor, așa cum există într-o ipostază și se numește fire considerată în individ; ea este aceeași cu cea considerată în specie. Dumnezeu - Cuvîntul întrupat nu a luat nici o fire care se înțelege în chip abstract - căci aceasta nu este întrupare, ci înșelăciune și aparență de întrupare - și nici p«-cea considerată în specie - căci n-a luat toate ipostasele - ci a luat pe cea considerată în individ, care este aceeași considerată în specie - căci a luat pîrğa frămîntării noastre”. Dogmatica, Cartea III, cap. 11, p. 172.

Fiul lui Dumnezeu n-a luat firea existînd într-un individ propriu, căci aceasta ar fi însemnat, pe de o parte, că El însuși nu s-a făcut om, ci s-a unit cu un om, pe de altă parte, luînd un individ omenesc, ar fi fost mai aproape de el decît de toate celelalte persoane omenești. Un individ omenesc nu e de toți ceilalți indivizi omenești atît de aproape cum e firea cea pe care o au toți.

Ipostasul pune o stăpînire proprie pe ceea ce e comun, iisus a luat firea omenească, de care toți putem spune că e a *noastră*, nu un individ omenesc, care face din natura pe care o are ceva în primul rînd al lui. ipostasul firii omenești este Dumnezeu-Cuvîntul și, întrucît Dumnezeu e la fel de aproape de toți oamenii și are o umanitate care nu e a unuia mai mult decît a altuia, iisus Hristos e mai aproape de fiecare din noi decît orice om.

Astfel, se poate spune că iisus, fără a fi înîrutotul omul „natural”, este *omul central*, din cauză că omenitatea Lui nu e confiscată de un individ omenesc, ci rămîne lată! de aproape de toți ca fiind mediul de apropiere al lui Dumnezeu, care nu are tendința egocentrică a inșilor umani, ci e purtătorul de grijă al tuturor. De omenitatea lui iisus nu se poate face uz egoist.

Prin ea iisus îmbrățișează omenirea. Omenitatea Lui, mai mult decît a oricărui ins uman, e a tuturor. Desigur că atributul de Fiu al omului, are, între alte multe sensuri profunde, și pe acesta. Întrucît nu S-a făcut Fiu al *unui* om, iisus e Fiu! omenirii, al Omului prin excelență. Prin omenitatea Sa activează în ultima intensitate atributul de slujire, propriu Fiului. „ Fiul Omului n-a venit ca să fie servit, ci ca să servească” (Mt. 20, 28).

Astfel, iisus Hristos reprezintă, mai mult decît oricare individ omenesc, omenitatea în totalitatea ei. El a ridicat pe cruce nu un individ omenesc, ci omenitatea.

Pe Golgota avem omenitatea suferitoare și ispășitoare. N-a fost un individ omenesc, care să se mîndrească de ceea ce a realizat el prin firea omenească și să încerce să conf iste, caalului, rezultatele.

iisus Hristos, atît prin faptul că omenitatea Lui n-a fost omenitatea unui individ, ci, oarecum, a întregii omeniri, cît și prin

acela că ea nu s-a produs prin inițiativă umană, ci divină - și aceste două lucruri stau în strânsă legătură - se află într-o specială paralelă cu Adam¹.

3. Fecioara Măria - Născătoare de Dumnezeu

Dar dacă subiectul care Și-a format în Fecioara Măria fire omenească este Fiul lui Dumnezeu, ea poate fi numită, pe drept cuvânt, Născătoare de Dumnezeu.

Aceasta e o altă urmare a uniunii ipostatice, un alt aspect al faptului că unul și același subiect divin al Logosului S-a făcut subiect și al naturii omenești.

Atributul de Născătoare și de Maică a lui Dumnezeu exprimă raportul de profundă intimitate ce s-a stabilit între Fecioara Măria și Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Dacă prin cuvântul Fecioară se indică mai mult inițiativa divină în întruparea Fiului, cuvintele de Născătoare și Mască a lui Dumnezeu redau rolul și raportul ei pozitiv cu Cel ce S-a întrupat.

Potrivit cu înțelesul real al comunicării însușirilor, atributul Fecioare de Născătoare de Dumnezeu nu e menit să exprime acest adevăr dogmatic numai în sensul că subiectul naturii unane, care a fost luată din ea, e Fiul lui Dumnezeu. Ar fi insuficientă ideea că ființa ei totală se afla în răstimpul procesului de formare a naturii omenești a lui Iisus în raport direct doar cu această natură și, numai întrucât subiectul care conducea acest proces era însuși Fiul lui Dumnezeu, ea poate fi numită Născătoare de Dumnezeu. Ipostasul divin însuși, devenind și ipostas al naturii unane, se întregea prin acest proces, fața lui divină penetrându-Se și de fața umană. Iar, întrucât fața este

¹ S. BULGAKOV spune : „Hristos a primit natura omenească nu cum o are orice om, limitată, prescurtată, particular-personală, într-un cuvânt individuală sau atomică, ci cum a avut-o primul om, Adam, ieșit din mîna Domnului, adică întreagă și o astfel de natură, de «trup» l-a dat Preacurata Maică”, op. c. p. 231.

expresia reală și concentrată a naturii, prin fața divină însăși natura divină stătea într-un raport real cu Fecioara Măria în acest răstimp, atrăgînd în cuprinsurile ei elementele naturii umane din ființa Fecioarei. Fără să-și primească ea însăși existența din Fecioara Măria, divinitatea Logosului s-a așezat, însăși prin ipostas, într-un raport de primitoare față de ea, fără ca divinitatea să se schimbe întru ceva, se înțelege.

Dumnezeu-Cuvîntul se așează într-un raport real de Fiu față de Măria, primind din ființa ei o parte și un nou mod al existenței Lui. Chiar dacă numai o parte a Lui își ia existența din ea, El se așează întreg față de ea în această relație de primitor de existență.

Unui din meritele creștinismului este că a restabilit demnitatea femeii, ridicînd-o pînă la înălțimea bărbatului, deși rolurile lor în viață rămîn deosebite, potrivit cu aptitudinile lor naturale. Temeiul acestei demnități stă în uimitorul fapt că Fiul Sui Dumnezeu binevoiește a se face Fiul femeii. Prin faptul că El vine pe lume ca bărbat, femeia nu rămîne pe al doilea plan, căci ei i se dă marele rol de a-l fi Maică, Cîtă vreme de bărbat S-a dispensat în actul întrupării Sale ca om. Față de femeie S-a așezat în relația supremei intimități și duiosii. Singura și cea mai înaltă autoritate omenescă față de care se comportă cu gingașă reverență în veci Dumnezeu-Cuvîntul este autoritatea de Maică a unei femei. Echilibrul între bărbat și femeie este atît de perfect restabilit, încît nimeni n-ar putea răspunde la întrebarea: cine e mai de preț în ochii lui Dumnezeu, bărbatul sau femeia ?

Prin faptul nașterii fii Dumnezeu-Cuvîntul din femeie, creștinismul umanizează deplin cerul. Ei este umanizat și prin faptul că pe tronul suprem al existenței stă Fiul lui Dumnezeu cel făcut om. Dar poate aceasta tot.ar mai lăsa vibrații de teamă în sufletul muritorului, căci Omul de ia cîrrta destinelor universale e și Dumnezeu, iar bărbatul reprezintă oricum principiile rigide, inflexibile. Cînd muritorul, însă, știe că acei Om are o Maică, el capătă curaj, căci Maica e quintesența afecțiunii lubitoare. Iar Maica aceasta e cu totul dintre noi. Dumnezeu recunoaște benevol „ autoritatea" maternă a sensibilității feminine în raportul Lui cu noi. Fiul lui Dumnezeu ne-a

dat-o pe ea ca și mai mult să îndrăznim a ne apropia de El, ca să aibă și mai multă putere criteriile umanității în raporturile Lui cu noi.

Cîtă umanitate nu aduce prezența Fecioarei în viața creștinismului! Creștinismul încetează de-a fi o doctrină rigidă, de teorii și speculații, prin faptul că introduce o femeie și o Maică la mijloc între noi și Dumnezeu. Cerul se umanizează, se sensibilizează, el nu mai e distant, înspăimîntător și depărtat de noi, căci în cer este o Maică ce stă alături de Dumnezeu avînd, pe de o parte, prin bunăvoința Lui, autoritate de Maică asupra Lui atunci cînd se roagă pentru noi, iar pe de alta, duioșie de Maică pentru greutățile noastre.

4. Lipsa de păcat a Mîntuîtorului

Natura omenească pe care a luat-o Fiul lui Dumnezeu a fost întru totul ca a noastră, „afară de păcat”. Păcatul strămoșesc nu ține de natura omenească, ci s-a adăugat ulterior ca o știrbire a ei. Dumnezeu-Omu! n-a avut nici păcate personale, nu numai pentru că n-a voit să păcănuiască, ci pentru că nici nu putea să săvîrșească vreun păcat.

Andrutsos (Dogmatica, trad. rom., p. 200) deduce lipsa de păcat a lui Iisus Hristos din uniunea ipostatică, în sensul că subiectul unic al Lui, fiind Dumnezeu-Cuvîntul și El, mînuind voința omenească, nu putea păcătuia.

Afirmarea unor Sf. Părinți că lipsa de păcat a lui Iisus se datorează concepției Lui supranaturale o interpretează Andrutsos tot în sensul tezei sale, întrucît, spune el, conceperea supranaturală nu e decît un efect al uniunii ipostatice. „ Fiindcă nașterea supranaturală presupune uniunea ipostatică, al cărei efect este, în mod evident conceperea din Duhul Sfînt nu constituie cauza principală a lipsei de păcat, ci este numai o indicație mai specială a ei^(*).

S-ar părea, din propoziția aceasta, că Andrutsos recunoaște măcar ca o cauză secundară a lipsei de păcat și conceperea

supranaturală. Dar din continuarea expunerii, se constată că o explică numai din fapt! că eul voitor în iisus e Dumnezeu-Cuvîntul.

Lipsa de păcat, însă, trebuie adusă într-o iegătură și cu conceperea supranaturală, chiar dacă aceasta nu e decî un efect al uniunii ipostatice,

Din faptul că eul voitor în iisus e Dumnezeu-Cuvîntului nu se poate deduce direct decît că nu comitea păcate personale. Dar la întrebarea cum a putut primi o natură omenească lipsită de păcatul strămoșesc, nu ne poate da un răspuns decît conceperea supranaturală. Desigur, conceperea supranaturală se reduce tot la uniunea ipostatică, la faptul că nu prin inițiativă omenească s-a format realitatea individuală a naturii umane a lui iisus, ci prin inițiativa persoanei Sale preexistente. Dar abia prin conceperea supranaturală a putut deveni reală lipsa de păcat strămoșesc. Nașterea cu păcatul strămoșesc se datorează faptului că ea este produsul inițiativei omului. Și în această inițiativă nu se manifestă omul ca individ, ci ca speță. Orice naștere este o prelungire a speței umane și se atribuie ei. De aceea, chiar dacă inșii care concep sînt curățîți de păcatul strămoșesc, cum sînt creștinii, cei care se naște, fiind o prelungire a naturii umane, printr-o inițiativă a ei, se naște în păcat. Prima apariție a omului în existență e anterioară oricărei inițiative proprii, dar nu inițiativei naturii umane în general. Dacă ar putea sări înaintea oricărei inițiative umane în general, dar totuși să existe, deci dacă ar fi pus în existență direct prin altă inițiativă decît cea umană, n-ar veni pe lume cu păcatul moștenit. Tocmai aceasta s-a petrecut cu Iisus Hristos prin conceperea Sa de la Duhul Sfînt¹

¹ Karl Barth deduc» imposibilitatea de păcat al lui iisus exact ca Andrusos din faptul că subiectul era Dumnezeu. „ Gewiss, als sein Menschsein wurde es sofort ein anderes als das unsrige, sofern die Sünde, das heisst der Streit des Menschen gegen Gott, in ihm nicht weitergehen konnte. Von dieser einen einzigen Bestimmung abgesehen ist es doch ganz und gar dieses unser bekanntes Menschsein; mit seiner natürlichen Problematik nicht nur, sondern mit der Schuld, die auf ihm liegt und die es zu büßen hat, mit dem Gericht Gottes, das über ihm steht, mit dem Tode dem er verfallen ist. Der Sohn Gottes konnte nicht sündigen - wie konnte Gott sich selbst untreu

Dar Iisus nu avea o natură rigidă, străină de cele omenești. După Sf. Părinți, patimile ce împovărează natura omenească sîni de două feluri: unele reproșabile, păcătoase, necinstite și altele ireproșabile, care sînt simple pedepse ale păcatului. Păcatul nu l-a luat Iisus decît prin relație, în baza căreia participăm la faptele altora din iubire, fără să le fi săvîrșit noi înșine; pedepsele păcatului și le-a înșușit organic, ființial, ontologic¹.

Acestea sînt: trebuința de somn, flămînzirea, însetoșarea, oboseala, întristarea cu plînsul, temerea de moarte, sensibilitatea la chinuri, mortabilitatea². Impasibilitatea și imortalitatea trupului lui Iisus Hrisîos au susținut-o Afartodocheții, dar au fost condamnați de Biserică. E drept că prezența intimă a naturii dumnezeiești, întărind

werden ? - aber das alles, den ganzen Fluch der Sünde, den die heilige Schrift eben damit meint, wenn sie den Menschen Fleisch nennt, hat der Sohn Gottes auf sich genommen und getragen, indem er Mensch wurde. Und gerade insofern ist er wirklicher, echter, wahrer Mensch, vor Gott stehender Mensch geworden ", op. c. p. 45.

1 „ Anref yap o xepi xa0an> faryoŧ o /<w xtŧŧ emxiftiaŧ, 6 SE o/f axyuat, %ai o fiev (pvaiv xip> tfuezepav %apaxttipil,m>, o ae £>i%dhm> xapa%apaixwrv. \E%šivov p,ev ow mŧ avBpamoŧ, SATj/iaŧ, defauv ovauu6wk,%atESB^oao, oftov re xrp> tpvow moxovfievoŧ, %cu xo %aB tjuav Xvwv%maxpma xowiov Se ncdiv, <of <piXavdpa>7ioŧ,, oixovop.i%ow>C, loxsicuaato", Maxim Mărturisitorul P. Q. 91,237 B. „, OixEiaxnvâe3toiaavapa<pam;xip'ovouodtj,xoMT}v xa Tepoavxa <pimx(OC, exaovov E%OVXOL oixeiovxcu ota xrv ipvaiv t; xrv o%eet%á]v> X^{CC^I^V} xa cáXtjXu/v <pvoi%w£, atspyofisv xs xc& olxeunifieda, fitŧdev xovxcov cnnoi xaovovxeŧ r\ tvepyowxEt.; OKW xo vxvow, xo jcmveiv, xo drVšiv, xo xomav, xo oaxpveiv, xo aywvav, xo v7coŠv£oŠcu, xov axavpov, xov davaxov ", Idem, P. G.91, 220 C.

2 S. Buġakov spune că natura omenească a lui Iisus, fiind fără păcatul strămoșesc, nu mergea în chip firesc spre moarte, totuși, întrucît puțința de-a muri o avea și Adam dinainte de păcat, Domnul n-a fost. cu totu! în afară de puțința morții, dar de-a unei morți silnice, nu naturale. Inevitabilă a devenit moartea pentru Iisus numai după ce în Getsimani și-a asumat deplin păcătui omeneșc. Nestînd moartea în natura Sa, Iisus nu putea muri decît de moarte silnică. Op. c. p. 39S-7. Se pare că această concepție a lui S. Bulgakov nu corespunde cu a Sf. Maxim Mărturisitorul, întrucît el pare a pune și moartea împreună cu păcatul în rîndu! celor luate de Iisus prin asumare relațională, pe cînd după Sf. Maxim moartea este asumată deodată cu firea. Desigur în sens mai larg și neputințele ireproșabile ale firii sînt asumate voluntar, dar deodată cu firea, aprioric, nu a posterioric.

trupul, îl face să se ridice din starea de pasivitate și coruptibilitate, De aceea, spune Hesychius din Ierusalim, dacă Domnul a suferit toate ale noastre, făcând-o printr-o reținere a puterii dumnezeiești de la această influență¹.

Această reținere, putem însă adăuga, nu e ceva numai negativ, ci, întrucât Logosul, ca unic subiect al ambelor firi, persista printr-una în suferință, iar prin cealaltă se reținea de fa influența anulatoare de suferință, avem o benevolă acceptare a suferinței din partea Fiului lui Dumnezeu, deci o manifestare în această formă a iubirii divine, în care se cuprind toate însușirile dumnezeiești. Reținerea subiectului divino-uman prin firea Sa dumnezeiască de la anularea suferinței este în fond o voință a Lui de-a suferi, o intensificare a iubirii Lui în raport cu omul. Astfel, această reținere nu înseamnă o despărțire a lucrării celor două firi, ci în suferința lui Iisus prin trupul Său avem din nou o colaborare a lor, dând fiecare ce era potrivit cu caracterul ei.

Natura omenească a lui Iisus întrunea deci atât starea anterioară căderii, cât și cea de după cădere, dar nu era deplin identică nici cu aceea, nici cu aceasta².

Două întrebări se pun în legătură cu asumarea acestor patimi;

1. Care este, privită mai de aproape, legătura lor cu patimile păcătoase ?

2. Care este rostul asumării lor ?

Întrebările acestea sînt atât de strîns împletite, încît aproape nu se poate răspunde la ele separat.

Privitor la prima întrebare, Hans Urs von Balthasar, comentînd ideile lui Maxim Mărturisitorul, zice ; „ Aceste patimi naturale, deși țin

1 Op. c. p. 140, Ioan Damascin spune : „ Trupul Domnului însă unit după ipostas cu însuși Cuvîntului lui Dumnezeu nu s-a despărțit de mortalitatea firească, ci a devenit făcător de viață din cauza unirii după ipostas cu Cuvîntul ”, op. c. p. 219,

2 „ ... EX fiē» xr\L,%axa Tjv yeveiv xov sAâfi jtparrjt cmstaowQ, .^pww u%e oixa irjt atpdapoiat %o avafiapxtfiov zx&strjC, vcnepov âih xrv afiapttav lnEiaaxdeiar}t, ttj ipuau yewTjcrew^, fiovov gâ.rj<pe dixcc tfjt, afiapxiaț io Jiadrjrov ". Quaest. ad Thal., P, G. 90, 313 C.

la un ioc cu păcatul, totuși s-au înrădăcinat atât de adânc în ființa naturii, încît par să fi intrat în constituția ei ¹. Acesta însă nu e un răspuns satisfăcător. Dacă țin la un loc cu păcatul, provenind în urma lui, oare faptul că au devenit aproape parte integrantă din constituția naturii noastre, le scoate cu totul din legătura organică cu păcatul ? însuși Balthasar se întreabă: „ Oare nu este patima, chiar cea ireproșabilă, atât de împletită cu păcatul, încît se face de la ea la el o trecere continuă ? ”²

Sf. Maxim Mărturisitorul spune despre patimile ireproșabile că ele „ caracterizează natura noastră”, celelalte însă „ o desfigurează cu totul ”. Oriunde vorbește de ele, le consideră ca elemente constitutive ale naturii noastre, deși adeseori le numește „pedepse” (*ἵταΟρ*] *ΤΤ*}]ε, *ΕΤιvtijxiaτ*), pe cînd pe cele păcătoase le consideră „ potrivnice firii ”. Sf. Maxim Mărturisitorul manifestă un optimism remarcabil cu privire la natura omenească chiar după cădere, odată ce consideră aceste patimi, ivite în urma păcatului, ca elemente ce-au intrat în constituția ei fără să o altereze. Natura omenească e bună chiar cu aceste patimi, după Maxim Mărturisitorul. Încît, aproape că nu știm de care natură vorbește Sfîntuî: de cea de după cădere sau de cea dinainte. De-o legătură necesară a lor cu păcatul nu este deci vorba la Maxim Mărturisitorul.

Dar problema nu este atât de simplă. Natura omenească nu o înțîlnim în concret decît ipostasiată, în formă personală. Iar patimile ireproșabile din natura omenească, considerată în abstract, primesc un relief păcătos în starea ei ipostasiată. Vom atribui deci ipostasului rolul ingrăt de-a introduce în patimile ireproșabile caracterul păcătos? Dar ipostasul! nu este decît natura realizată, existînd concret prin sine însăși, spre deosebire de natura ce nu există concret, deci e simplu gîndită. Înîrucît existența ei concretă este

1 Op. c. p. 256.

2 Op. c. p. 259.

legată în mod ordinar de condiția de-a fi „ prin sine însăși”, faptul acesta implică relieful păcătos al patimilor ireproșabile. Dacă e posibilă o altă existență concretă a naturii omenești decât „ prin sine însăși”, nu mai e necesar ca patimile ei ireproșabile să primească un caracter păcătos. În Iisus Hristos avem o asemenea existență concretă a naturii omenești prin altcineva decât prin sine însăși, prin Dumnezeu-Cuvîntu!.¹

Maxim Mărturisitorul, vorbind de natură în sine caavînd aceste patimi ireproșabile, a privit în concret la Iisus Hristos. Nu e mai puțin adevărat că modul de-a exista al naturii omenești în Iisus Hristos, fără un ipostas propriu, L-a justificat să vorbească despre natura noastră privită în sine, fără ipostas.

În noi, prin urmare, este aproape cu neputință să nu se manifeste o legătură vie internă între cete două feluri de patimi.

La Iisus au putut să rămîină patimile ireproșabile în această formă.

Dealtfel, cînd spunem că Iisus n-a asumat și patimile păcătoase ale noastre, trebuie să ne explicăm aceasta și prin faptul că patimile ireproșabile nu se îmbibă la El de calitatea păcatului. Iar, întrucît aceasta se datorează faptului că natura omenească a lui Iisus nu-și are ipostasul propriu omenesc, teza că lipsa de păcat a Mîntuitorului rezultă din subiectul divin din El, e pusă într-o nouă lumină.

Sf. Maxim Mărturisitorul lămurește ideea că relieful păcătos și-l primește natura omenească prin realizarea ei ca ipostas propriu, în legătură cu gradele voinței, prin care se dirijează toate tendințele

¹ În cei renăscuți în Iisus Hristos, care se orientează cu întreaga lor existență concretă, ipostatică, după voia lui Dumnezeu, condiția existenței „ prin sine însăși” a naturii e copleșită de trăirea prin altul, prin Dumnezeu. Deci și la el poate avea loc o existență fără de păcat, deși nu absolută și ca imposibilitate, ci relativă și voluntară, întrucît și ei trăiesc prin Dumnezeu, desigur nu ca Omul Iisus prin modul de-a fi, ci prin voință.

naturii. Voința, în fundamentul ei ultim, aparține naturii, în această primă treaptă a ei voința este năzuința generală a firii de-a se menține în existență, de-a fi, de-a trăi și de-a se mișca, Ea ține în mîna ei toate însușirile ființei. Ca atare, voința naturală omenească nu este numai o năzuință biologică, ci și spirituală, întrucît natura omenească este și spirituală¹.

În această primă treaptă, ca *dekrjait*, voința nu și-a precizat nici un obiect, ci e numai năzuința de-a fi. În treapta a doua, ca *ἰβονXijOit*, s-a fixat asupra unui obiect, indiferent de putința de-a fi sau nu obținut. E o năzuință deocamdată fantezistă². Am vrea să fim bogați, sănătoși, nemuritori, fără să cugetăm serios dacă putem realiza aceste dorințe. Ea are în vedere scopul final, nu mijloacele.

Pe o nouă treaptă, năzuința spre scop chibzuește asupra posibilității de a-l ajunge, deci asupra mijloacelor. Ea se oprește, prin urmare, numai la scopurile posibile, nu și la cele imposibile. Nu stă o clipă să cugete ce să mănînce, pîine sau piatră, dar se chibzuește ce să aleagă, pîine sau fructe. Aceasta e numită de Sf. Maxim/fovA³ sau *fiouvXevoit*³.

Ca a patra fază urmează decizia sau opțiunea sau alegerea între obiectele oferite de chibzuială ca posibile și potrivite pentru cazul dat (*ἰtpompeait*,).⁴

1 . . „ *BeXifua ipaiv eivai ipvatxov, jiyow OeXtjmv, dwaṭuv xov #kra <pvaiv ovxot, opextjxrfv... Tovxa) yap awexofievri <pvoix<nt tj ovaia, xov ts ecvaixai xovṭip%aixiveio6at XaObaioOtprev te x<u vow opSysxai, n/f oixeiaṭ sipisṭievṭj (fvoixvfc X^m idtṭpovṭ Svtoxrjxoṭ, ... Qektjṭuxipaod' sivou, ops^ivXoyi%rtv xe%ai ṭ,mxixrff "*. Opuscula theologica et polemica, P. G. 12 D-13 A.

2 . . „ *BovkrjaiṢ, ṭiev yap eaiw opeṭiṭ ipav%aoxixr\ xcov e<p/vrjp,iv x<u ovx s<piṭjṭfin"*, op. c. P. Q. 91,13 B.

3 P. G. 91, "16-17.

4 . . „ *npoaipexov de xo ex xrjṭ, fiovktiṭ, xpiOev. âSiXov ovv evxsvOev a£, rj fiev (iovkevotṭ. ern xotQ exi LṭXovfiEVou, eastv r) de xpoaipeou., em ijotj xpoxeptṭfievoiṭ... Jipompexov yap sari xo exepov xpo exepov aipexov* P. G. 91, 16 B.

în aceasta intră, deci, toate fazele anterioare ale voinței¹.

Însă opțiunea nu decurge în mod automat din chibzuială. De multe ori aceea ne oferă două obiecte sau direcții, îot atît de bine susținute. Dacă alegem unul din ele și, poate, chiar pe cel mai puțin întemeiat, cînd chibzuiala nu le prezintă ca egale, aceasta se datorează dispoziției noastre interne. Dispoziția aceasta o numește Sf. Maxim *γυνταίη*. Ea are un caracter subiectiv; e „păreră” proprie, e bunul plac, e ceva discreționar.

Buna plăcere aceasta, împreună cu opțiunea provocată de ea, ca manifestare a ipostasului, nu o admite Maxim în lîsus Hristos ca om³. În El decizia e luată de ipostasul divin, iar bunul plac al omului nu se validează în El, voia omenească subordonîndu-se întru totul celei dumnezeiești.

Τυχοίη poartă, în general, caracterul de păcat în doctrina Sf. Maxim Mărturisitorul. Atît ea cit și opțiunea provenită din ea își datorează posibilitatea dubiului în care se află omul, nefiind deplin în clar cu ce e mai bine. Unde adevărul e pus în afară de orice îndoială, ele nu sînt posibile. De aceea, în lîsus Hristos ele nu pot exista. Voința omenească a Lui e numai o mișcare dreaptă spre binele pus în

1 Sbidem

2 „*Τίς γυνταίη σίαι ίπαίυ οπείυ ενοίάσχυον χμν £<ρ3γ/ίυ, ε§ ίγQ ίγ ηποίπεαίQ ί otademv em xott, eip\^fiiv opexxi%<of, PovXevdeim. áíatsBeíaa yap r; opeíη xoiη %πίθeíatv ex «/S/fo*^£, Y*]&íri yeyove”*. P. G. 91, 17 C. Pentru toate aceste noțiuni vezi și P. G. 91, 21 D-24 A.

3 „*Του τρ>voí%ow το γυμφύ%ov díaazeíΧαη dekrífiαoη, ... xo fiεv yap, Swaηη vnapxei xovyjta tpvoív ovxoC, ope%ii%ít. Ílav yap em x<ov mnuw x<u l*ccAuna Aoyíxex>, (pmxucuQ xov %axa <f>voív ovtot, opsysxai,xai xovxov napa θεov Χαííav xar%ovcnav e%ei xtp> dwaηuv, npot, oíxnamv xtp> eavxov ... Το Se avBatpexoη, op/irj %aBecntYxe, xaη, eípbe%axepa xoiovfiem xapsxponaη %ai ov (pvoetoη vjiapxov a<popumxov, akka npoamnov %vpuaη, %ai vxopráaea^ Kai xovxSfe Siaipvoη, o ... Neoxopioη, yva>ímn> evwativ aoeffífiη sSoyfianaev tAsxaxepav dí%z%azepaη, vxooxaoív emxvpaxrrj, x«í o ípíloη avdpamoη, avxat xvtpíriη, yvaífi; tívi x^{al} avvaípexai %ívfaei XT\ npot, xov osov Aoyov, «x, avxoQ íf>]m, xrv evcooiv noi^aap.evo%”*. Op. c, P. G. 91, 192 B D.; Disputatio cum Pyrrho, P. G. 91, 308 D-309 A.; 91,56 6.

evidență absolută de prezența dumnezeirii , Răul ar proveni, după Sf, Maxim Mărturisitorul, din necunoaștere. Când adevărul e evident, voința nu e decît lansarea în linie dreaptă a dorinței firii după ceea ce este potrivit pentru ea, iar aceasta e binele, căci ce se potrivește ființei ca o creatură a lui Dumnezeu trebuie să fie și bun. Ceea ce spune Sf. Maxim Mărturisitorul despre caracterul inferior al alegerii între două obiecte posibile, confirmă Luis Lavelle cînd susține că libertatea deplină, spre deosebire de liberul arbitru, e proprie doar Divinității, Actului pur, cum îi zice el².

Dar oare această dispoziție, părere, care intervine ca un factor subiectiv în tabloul stabilit de judecată, nu rezultă din adîncurile firii? E Justă ideea că voința de temelie a firii e bună și abia în precizările ei ipostatice apare răul ? Pe lîngă aceasta, oare mișcările subterane, neobservate imediat, ale pasiunilor și poftelor, nu grăiesc mai degrabă despre o rădăcină a lor tocmai în substratul firii ?

1 „ Apa naț, <pvoei Mpocaperixoț, r<oț mti%eifsv<m> gmdEX^{tho}'^{ts} X^{al} XP^mX^oț- Ef <5<< xeov avxi% ξ ifBva>v xpixoxoț, %ai 7ipoapsi:i%oC, xccioX, u oe JzpoaipssixoQ, (oQ vjaavum Xsifteitiț xrtț exSa^itpa) xntjoscaț, ovx axptnxiK, fvasi xaBscmfl^gv. Oifttwv ejieiotj xaA> afkpiro.Āan' EQTIV, ax, eipbfjiv, rj xs povki) x^{al} I XP^{al}£ X^m V xpoatpsaiQ, oxav ov% eoxi xa a/i<piSoXa. ml avBviiioaxonov xaoiv efipavovț, akrfisuxț, SeixOeiojtj, nposffpzoii, ovx ^{axi} . » - » » » « l » » » * l {#., s s t c. i *
 āia xiiw fieow %ai Eipbrstuv ovxww %ivovfi£vt} apayfiaxmv. uxi țirjoț. xpioit., cupopio/iov noiov^ievrt %<m> avxxfijxsvayv, on> roxpstxov Jiompeva Tipo xovxeipovoC, aipBXOv gios xoxs /ata xov wvxpaxowxavofiov xtjt <pvoeax., upoaiptau, ovx ^{eaTI} xaoilQ aizoyEvoftevtjQ xutv ovxtov ațupifio.Āaț, ope!;it, zvepytjt, saxm jxovr\ voepa, xoit, ovxm %cra ipvmv opexxioit "■ P. G, 91, 24 D. Iisus a luat firea noastră „ jLXln iwvnt, r*?f aftapciat, onunāt xțfc <pvaewț, rp', OĀĀa yvatfirf., napa xov Aoyov xca xov vofiov x£Xthif^{EV1}} "h <pvG£<oț, sxxpojirj %cu oXiotitjfia " P. Q, 91,192 A.

2 „ Notre liberte dispose de certaines puissances qu'elle trouve ā l'interieur de nous, de certains objets qu'elle trouve devant nous. Aussi se manifeste-t-elle toujours comme une option i nous ne la reconnaissons que sous la forme du libre arbitre, de toile sorte qu'au sens strict, la liberte c'est-ā- dire la parfaite independance, serait la marque de l'Acte pur, au lieu que le libre arbitre serait ia marque d'un etre particulier engagı dans le monde de ia pluralite, qui setrouvetoujours en presence de differents partis dont l'nn devlendra le sien ". „ Eile nous oblige ā composer toujours avec la necessrte". (Op. c. p. 193).

Fără a răspunde direct la această întrebare, e bine, poate, să remarcăm că centru! ipostatic ai firii are roilul hotărâtor în ce privește starea morală a ei. Dacă centru! ipostatic se străduiește serios să o îmbunătățească, nu se poate să nu aibă efecte bune. Când în fire se mișcă poftă și pasiuni, totdeauna vom observa o relaxare în veghea centrului ipostatic. El este cel ce poate susține sau reîntrona puritatea în fire. Iar dacă el este cel ce poate face aceasta, e! este și responsabilul când firea e năpădită de rău. Poftele și pasiunile se mișcă în adîncurile firii.

Dar ele s-au născut acolo din negrija centrului ipostatic. În orice caz, unde subiectul e atent, e strădalnic în direcția binelui, firea e pură. De subiect depinde ca în ea să domnească puritatea. Acesta e sensul ce se desprinde din asceza Răsăritului, care pune atîta preț pe trezvie, pe efortul voit.

În legătură cu Iisus Hristos, Sf. Maxim a voit să accentueze că puritatea firească a naturii Lui omenești s-a menținut prin faptul că a avut un ipostas divin¹.

Păcatul stă în aplecarea omului în direcția opusă voii lui Dumnezeu, manifestată prin *yvcopir*}². El devine posibil prin rotunjirea firii omenești în entitate ipostatică proprie. Iar în mod ordinar, aceasta este condiția obișnuită a existenței ei concrete. Când a putut exista odată concret, dar nu rotunjită în sine, ci sub regizoratul centrului ipostatic divin, posibilitatea spre păcat a fost desființată. Ea își actualizează mișcările

1 „,Ett&.iadexmyvwfirp'lsyovst emXpiotov ...ipiIx/v avtovSoyfiantovoiv avfipOxov, PovXsvnxajj, SiaxiBefisvov xa&h]fiâ, ayvoomna xe xai afMpifiaMovxa, %ai avxixiefieva sxovra... Kai oia venito e<p3ij/Movx^{al} Y^w/^l:7 npoiavax, Áeyexai, xpoxi, ova xprjoeux, ov Xoyot, (pvoetof. }Em Ss xov avdpmmvov xov Kvpiov, ouqidosť xaffitijuať vnooxavxdC., alXa #£(£<>£ #eo£ yap tñ 6 dhrjpať, § tjiav aap%i ne<ptvtoť, yvmfit] XeyeaBai ov Swaxai. Avto yap (avwp xa>) to uvai, nyow xo fe^Sf vnoattjvai, tpvoixwťx^m Tj^l xpoť, xoxaXov sixev oi%Éiaxnv, ym xr;v npot, xo X^vX^v aXloxpuoav ”, P. G. 91, 308 D. - 309 A.

2 „,Ev ovâsvi yap aXXtp xa&sftrjxe xo xojtav, ei fit] fiovon sv xr; npot, xo Omov SeXtjfia 8i.a<popa xov xaxa yvoifitjv tjiextpov QeXrjfiatioK ”, P. Q. 91, 56 C.

prin centrul ei, care de astă dată, nu era un centru autonom, ci un centru divin.

S-ar putea interpreta, însă, și altfel ideile Sf. Maxim Mărturisitorul. El spune că firea, nevrînd deeft cele potrivite cu ea, vrea în mod implicit bineie, căci ea fiind de la Dumnezeu, nu poate fi decrt bună ca și ceea ce se potrivește cu ea. Dacă prin opțiunea concretă se poate întâmpla să aleagă și ce nu e potrivit cu ea, aceasta se datorează lipsei de evidență cu privire ia ceea ce e potrivit pentru ființă. Dar de unde vine această neclaritate ? S-ar putea răspunde : din mărginirea firii noastre. Deci firea vrea binele în general. Dar în existența ei concretă, ipostatică, cînd trebuie să-și precizeze obiectele voinței, tot din pricina structurii ei, poate alege răul. Optimismul Sf. Maxim ar părea să aibă un revers pesimist.

În orice caz, și de aici rezultă că posibilitatea păcatului începe din momentul rotunjirii Ipostatice a firii, adică din momentul existenței ei concrete după legea obișnuită, din momentul în care voința, ca tensiune virtuală a naturii, își precizează obiectul. Dar o existență concretă a ei sub lumina adevărului, deci cum se află în ipostasul Logosului sau chiar în oamenii îmbrăcați în Hristos, păcatul nu mai e posibil.

Oricum s-ar interpreta doctrina Sf. Maxim Mărturisitorul, rezultă că puritatea e un bun pe care omenitatea nu-l poate avea decît umbrită de prezența lui Dumnezeu, dar atunci o are în mod necesar.

Firea e bună prin sine, dar aceasta e o stare virtuală și, numai prin prezența lui Dumnezeu, voia ei nu se dezvoltă în *yvcofirj* producătoare de păcat, în arbitrar. Firea se actualizează nepăcătos numai prin acordarea voiei Sale cu voia lui. Dumnezeu. Numai atunci rămîne în făgașul ei firesc. Că nu simplul fapt al existenței ipostatice face pe om păcătos, arată Sf. Maxim în alte locuri unde vorbește de o *yvSfitj* readusă în făgașul naturii și consolidată în bine prin împăcarea noastră cu Dumnezeu, realizată de Iisus Hristos¹.

1 „, Ne-a împăcat prin Sine cu Tatăl și între noi, nemaivînd opinia opusă sensului naturii, ci fiind întocmai ca prin fire, așa și prin opinie, neschimbători ". ExposKio

Deci, numai pentru că concretizarea în ipostas a firii omenești a luat un caracter opus naturii, pentru că opus lui Dumnezeu, s-a produs păcatul. Concretizarea ei în ipostasul Logosului n-a putut produce păcatul. Propriu-zis, în Iesus Hristos a existat o *yvw̄t̄ir̄f* omenească, dar nu ca realitate independentă, ci unificată *cuyvayfir̄f* ipostasul unic.

Înțelegem acum de ce Dumnezeu-Qmuf n-a luat patimile păcătoase și cum, cu toate acestea, a avut o natură omenească deplină.

Dar cum a putut Iy atunci patimile pedepsitoare, ireproșabile, care au totuși o legătură internă cu păcatul ? În ce chip se poate face evidentă apartenența Sa la firea omenească, spre deosebire de păcat ?

La această întrebare vom încerca să răspundem în cele Următoare.

Păcatul, după Sf. Maxim Mărturisitorul, nu devine o realitate în firea omenească decât prin rotunjirea ei în ipostas propriu, deci numai când e dată această condiție a activării personale, a precizării voinței naturale în voință calificată. Iar, întrucât firea omenească, în mod natural, nu există decât în chipul acesta autonomist, deviat, păcatul apare în ordinea naturală cu regularitate absolută. Totuși, nu pe firea omenească s-a greșit păcatul, ci pe forma ei obișnuită de existență concretă în ipostas autonomist. Cine poate să o realizeze concret cu ocuirea existenței ei obișnuite ipostatice, o înfățișează fără de păcat. Acesta a fost cazul lui Iesus Hristos.

Trăsăturile patice ireproșabile le poartă însă natura omenească chiar și în forma aceasta, înfi din cauză că ele nu lipsesc cu totul nici din starea primordială, deși păcatul a avut puterea de-a le accentua sau actualiza. Trebuința de hrană, de odihnă a avut-o Adam și înainte de cădere, deși nu în măsura de după aceea.

orationis domsnīcae, P. G. 90, 880 A-B. în alt loc caracterizează Maxim Mărturisitorul, *yvm̄f̄ij* tot ca opusă naturii: „\$ *mapa<pvaa> xt̄jt̄, r̄ift̄erepaț yvm̄f̄it̄f, iiaBeoiv*”, Ambiguorum liber, P. G. 91, 1044 A.

Mortalitatea era, nu ca necesitate, ci ca posibilitate și atunci în firea lui. Pe de altă parte, slăbiciunile acestea au un caracter eminent pasiv, spre deosebire de păcat, care deși potrivit cu numirea lui de patimă, îl doboară de asemenea pe om la starea de pasivitate, totuși e săvârșit cu participarea activă a omului, fiind în strânsă legătură cu *aceayvojirj* de care vorbeam, care este un atribut al stării ipostatice. Păcatul, fiind astfel idiosubtil legat de autonomismul ipostatic, se deosebește de patima ireproșabilă la care nu participă omul nicidecum cu voia, suportînd-o exclusiv în natura sa, Trăsăturile acestea patice sînt slăbiciunile care se produc în fire ca un ecou durabil, dar și ca o accentuare a unor posibilități din ea, în urma păcatului săvârșit pe baza condiției ipostatice a omului. Patima păcătoasă, de asemenea, se filtrează și în fire, ca forță ce duce natura în mod pasiv, dar ea păstrează continuu și o latură activă ipostatică și nu se poate actualiza decît prin consimțămîntul acesteia din urmă. Patima păcătoasă e ceea ce variază de la om la om și ceea ce putem face să se micșoreze pînă aproape de dispariție. Cele ce țin de natură, inclusiv pătimirile ireproșabile, nu pot fi desființate. Ele rămîn, oricît s-ar îmbunătăți omul, ca elemente neschimbate (*avaAĂoiarroț*, cum spune Sf. Maxim Mărturisorul) și generale ale firii omenești. Sînt Hristos a luat firea omenească de după cădere, cu slăbiciunile ei aflate virtual încă înainte de păcatul strămoșesc, dar n-a luat-o în autonomismul ei ipostatic, care constituie condiția păcatului.

În ipostasurile umane *nu* se poate separa strict între patimile pedepsitoare și cele păcătoase. La oricare din slăbiciunile noastre se alipește păcatul, datorită laturii noastre ipostatice. Foamea naturală se transformă, de pildă, repede în foame păcătoasă, asociindu-se la ea pofta după un anumit aliment, ca *yvmțirj* a stării ipostatice. Iisus Hristos putea suferi chinul foamei fără a o însoți de pofta dezordonată, autonomă, după un anumit aliment, ci lînîndu-și chinul în frîu prin voia Sa ce aștepta hotărîrea subiectului divin-omenească.

La Iisus Hristos pot fi privite în toată limpezimea aceste trăsături patice ireproșabile, care la noi sînt infectate de păcat și se pot purifica

nu mai treptat. „Există o frică conformă naturii și există o frică contrară naturii”, spune Sf. Maxim Mărturisitorul¹. La noi am putea spune că frica naturii nu o mai avem decât în forma fricii contrare naturii. La Iisus nu există decât prima. Frica conformă naturii este mișcarea de apărare a ființei prin conștrânger sau retragere. Frica contrară naturii este aceeași mișcare fără dreptă judecată și cu pierderea stăpînirii de sine.

Deși integral pasivă, această frică conformă naturii sau tocmai de aceea, e mai deplin ținută în frîul voinței, nu al unei voințe gnomiche, ci al voinței generale a naturii umane, subordonată deciziei ipostasului cel unic din Iisus Hristos.

Astfel, în Iisus Hristos se realizează o sinteză minunată între aceste două lucruri atât de contrare în experiența noastră: teama de moarte și voința care o ține în frîu și care așteaptă supusă hotărîrea Logosului, primindu-și chiar din uniunea iposofică cu El aceeași putere. De aceea, Sf. Maxim Mărturisitorul poate spune că la Iisus „cele naturale nu anticipează voința”². Deși patimile Lui nu sînt trecute prin voia precizată ipostatic, ci au numai caracterul general al unor patimi ale naturii, ele sînt în chip mai deplin stăpînite de voință, atât pentru că natura însăși e și voință și se mișcă numai spre ceea ce e cu adevărat potrivit ei, adică spre bine, cît și pentru că hotărîrile, în Iisus Hristos sînt ale ipostasului divin care are altă putere de-a ține în frîu toate mișcărilor naturii umane pe care a luat-o.

Pe noi, orice patimă care pornește din natura noastră și care, după sensul ei, este ireproșabilă ne răpește și ne face păcătoși. Întîi,

1 „E<TW yapxaxa ipvmv%ai napa <fixnv beihax^{mi}X^{axa} fvoiv fiev SetXca sori, avvaftit Xara cnxnoXitv xov ovxot, avOexttx*! ^opa fSat» Se, jiapaloyoŝ oixnokr)... T^v ow napa <pvatv o Kypioŝ, ars â&ex npoâooCaŝ ovaav koyioŝuov, olcoŝ ov xpoorŝ%ato zqv Se %axa ipvoiv, o>£ niy£ ewnapxpvotŝt xr^l tŝvoei avtuioirjxixrŝt xov eivai SwafieaÁ, evâeixixrŝv OeXtuv SA?jfiat,o)!;aya6bt; , eâ'taxo ". Dip. cum Pyrrho, P. G. 91, 297 D.

2 „Ov yap npootjeixai ev %<o Ksupim xaBanep ev tŝfiv, xŝfe 9ei.t/aewŝ xa ipvaixa aXXaxjTiep neivaaat, akŝfw^,xai Siiltjoaŝ, ov xpona» xe>xabítifta^ exetvaoevxai eâiip?;oev, aXXa TS vxep tŝfixaC, exovauoC, yap ona>x^{al} SeiXwxtai, aXŝjOwŝ, ovxafîyftaŝ, akXvjiiep tŝftaŝ eâediae " Ibidem.

pentru că voința precizată ipostatic nu e un grad mai accentuat de voință, ci unul precizat în sens autonom și păcătos. Al doilea, pentru că în firea noastră e amestecat și păcatul și e! se filtrează prin orice trăsătură paucă nepăcătoasă după sensul ei. Noi sîntem robi păcatului prin orice trăsătură paucă, sîntem înlăntuiți, „ aruncați ” într-o existență păcătoasă, înîrucit chiar liberul arbitru ipostatic prin care ar trebui să ne ajutăm e păcătos. La noi „ patima ” e „ patimă ” în sensul etimologic deplin al cuvîntului, întrucît nu putem să o stăpînim prin voință. La iisus patima păcătoasă nu există, iar patima ireproșabilă e dominată de voința Lui. În primul rînd, tocmai pentru că nu e în El păcatul care să dea patimii putere și, în al doilea, pentru că voința lui cea precizată ipostatic e voința Logosului divin. Iisus nu cade doborît definitiv sub forța foamei sau a temerii de moarte, cedînd ca urmare ispitei de-a le înlătura cu orice chip. Oricum îl chinuiesc și pe El, rămîne cu voința Sa nedoborît.

Din aceasta se lămurește și sensul ispitelor cărora a fost supus Mîntuitorul. Ele nu au fost numai o înscenare pentru ochii noștri, ci exprimă suferința reală a Domnului sub presiunea acestor slăbiciuni și încordarea voinței Lui de-a nu se lăsa covîrșit de ea. Se spune că Iisus n-a putut păcătui. Dar aceasta nu exclude încordarea voinței Lui, ci o implică. N-a putut păcătui, pentru că a avut o voință în stare să domine suferința și pentru că voința Lui nu putea admite să fie covîrșit de suferință. În concret, în experiența Lui, Iisus a trăit o încordare a voinței de-a domina suferința. Neputința de-a păcătui *nu* trebuie asociată, în închipuirea noastră, cu o inerție a naturii, ci cu o însușire spirituală a ei. N-a putut păcătui, pentru că, prin omenitatea lui, Iisus n-a putut fi inert, ci a reprezentat suprema culme a unei spiritualizări și a unei Încordări de voință subordonată lui Dumnezeu.

Dar suferințele provenite din slăbiciunile cărora era supus au urcat uneori la un grad care a întrecut orice suferință omenească, tocmai pentru că El n-a căutat să le ocolească prin acceptarea ispitelor. Suferințele Lui au fost în raport direct proporțional cu încordarea Lui voluntară, de-a nu căuta scăpare de ele prin păcat. Iisus a fost, în aceste momente culminante ale suferințelor, într-o situație analoagă cu omul care, după ce și-a asumat o mare misiune

și întâmpină ostenele uriașe în îndeplinirea ei, merge înainte, suferind, dar nelăsând o clipă să se furișeze în cugetul lui ispita și regretul.

S-a pus întrebarea : poate fi Iisus pildă pentru noi, dacă nu putea păcătui ? Noi avem de luptat și cu păcatul în suferințe și ușor putem aluneca din suferință în păcat. Chestiunea se pune însă astfel: Iisus poate fi pildă pentru noi nu întrucât noi putem păcătui, iar El nu putea, ci întrucât putem și noi să nu păcătuim. Putința noastră de-a nu păcătui și neputința Lui de-a păcătui se experimentează intern în aceeași încordare a voinței. Noi trebuie să luptăm cu suferința stăpîniți de gândul că putem să nu cădem în ispită și, dacă vom cădea, sîntem vinovați. Dacă vom lupta astfel nu vom cădea. Iar Iisus lupta cu suferința nu cu nepăsarea celui ce știe că nu poate fi atins de ispită, ci cu conștiința că această imunitate și-o datorează tocmai încordării Lui de voință, ba chiar coincide cu ea : nu poate cădea în ispită, pentru că voința Lui nu poate să nu lupte încordată. Dar biruitor, cu suferința Pe lângă aceasta, Iisus este pildă nu pentru oamenii care luptă numai prin puterea lor, ci pentru cei ce primesc ajutorul dumnezeiesc. Harul Sfîntului Duh le dă și lor o putere mai presus de omenitatea lor, precum a avut și Iisus o putere mai presus de omenitate¹.

Cu deosebire grea a fost lupta Mîntuitorului cu teama de moarte în grădina Getsimanî, Teamă de moarte aparține, în mod firesc, trupului nostru. În acesta nu- e nimic păcătos². Dar dacă, în același timp, teama de moarte n-ar fi fost ținută în Mu de voința Lui, ©a ar fi devenit prilej de cădere în ispită, de străduință de ocolire a morții cu orice preț. În Getsimans voia omeneasca a lui Iisus a cîștigat

1 Nu mai vorbim de pilda ce no-o dă Iisus prin faptul că a acceptat coborîrea cea mai uluitoare din slava cerească și pînă în praful existenței noastre create, eu totul voluntar, eea e© nu putem realiza noi nici pe departe, căci orice coborîre a noastră se face de la o înălțime foarte relativă și, în general, suferințele ©menești și moartea nu le primim voluntar, ci sînt destinul nostru necesar.

2 „ Ov yap fitj Oikesv aatodavetv trfv oapxa, %atâyv<DOIi. «Swsiyt yap sori rotxta », Opus. theol. et pol., Sf. Maxim Mărturisitorul, P. G. 91,164 C. -165 B; 224 D.

deplină victorie asupra temerii de moarte, fără ca să devină impasibil la chinul acestui gând. Pînă în acea noapte nu s-au încleștat serios temerea de moarte și voința Lui, ci aceea se manifesta vag și genera! fără să fie prinsă cu amîndouă brațele de voință și dominată. În Getsimani, sub amenințarea imediată a morții, temerea a izbucnit cu o intensitate supremă, dar și voința trebuia să o întîmpine cu aceeași putere. Astfel, în acea noapte Iisus S-a cununat în duh cu moartea : a accepțai-o cu voința Sa.

Această biruință a voinței asupra temerii de moarte a naturii omenești a însemnat spiritualizarea supremă a naturii, transfigurarea și eliberarea din inerția și neputința ei. Temerea de moarte, fără să însemne o stare de contradicție față de Dumnezeu, e totuși una de contrast, de sens deosebit¹. Pentru acordarea deplină a naturii umane cu voia lui Dumnezeu, trebuia ca înăuntru! ei să se producă această victorie a voinței asupratemerii de moarte, mai ales că pentru Iisus moartea pe cruce era o misiune.

Iisus trebuia să ia o natură omenească împovărată de capacitatea pătimirilor ireproșabile, pentru ca, în victoria asupra lor, să o întărească, să o spiritualizeze dinăuntru în afară.

Dar, prin patimile acestea purtate biruitor, El a biruit și asupra păcatului. Păcatul e ușurat în fiecare om de aceste pătimiri. Ele sînt materia în care se aprinde el. Ele sînt ușa prin care intră. În Iisus Hristos păcatul n-a mai putut pătrunde prin mijlocirea lor. Natura omenească din El a putut sta împotriva pînă la sfîrșit asaltului păcatului. Pătimirile Lui, în loc să fie vadurile prin care să intre păcatul, au fost zonele de foc care au ținut la distanță orice păcat,

¹ Si Maxim Mărturisitorul, op. c, P. 0.91,212 C. D. S. Buigakov spune : „ Hristos a fost ispitit real. Cu alte cuvinte, El a încercat, cu adevărat, greutatea drumului Său, pe care a simțit-o. Această greutate a fost, mai întîi de toate, naturală. O neîntreruptă victorie asupra trupului neascultător și neputincios... El a luat în natura Sa omenească neiluminarea și autonomismul acestei lumi, care trebuia prin biruință iiberă, adusă la închinarea lui Dumnezeu ”, op. c. p. 327. Cu excepția celor două cuvinte substrate, textul lui S. Buigakov se potrivește cu ceea ce se cuprinde în expunerea noastră.

arzându-l în față și făcându-l să îngenuncheze înaintea naturii Lui omenești¹.

Pentru prima dată păcatul s-a dovedit slab față de natura omenească. Momentele ispitelor coincid cu momentele în care elementul pătimitor a produs suferințele culminante în natura omenească a lui Iisus, oferind păcatului maxima posibilitate de pătrundere în ființa Lui. Dacă în acele momente păcatul n-a putut pătrunde în natura Lui omenească, n-a mai putut pătrunde niciodată, în ispitele Domnului natura omenească a câștigat o victorie reală asupra păcatului, făcându-i, pentru prima dată, neputincios. Căpeteniile nevăzute ale răului au încercat să strecoare în El ispita ocularii suferințelor, fiind înșelate de prezența elementului pătimitor în El. Domnul a simțit aceste căpetenii dînd tîrcoale. Dar ispita n-a pătruns în El nici o clipă. Și, însuși faptul că Mîntuitorul s-a aflat de cîteva ori pe muchia de pe care orice om a căzut în prăpastia păcatului, fără ca să cadă rob ispitei, înseamnă o biruință a naturii omenești și o slăbire a păcatului în raport cu ea

Așa se luminează rostul asumării de către Hristos a patimilor ireproșabile ale naturii omenești. Asumîndu-le și suportîndu-le, Mîntuitorul a redat voinței naturii noastre supremația asupra lor cu ajutorul lui Dumnezeu și a topit la flacăra lor forța păcatului. Dacă n-ar fi trecut natura omenească prin suferințele produse de elementul

¹ „ A dezbrăcat Domnul Căpeteniile și Stăpîmirile la prima experiență a ispitelor în pustie, vindecînd patima plăcerii pentru întreaga natură. Le-adezbrăcat iarăși în timpul morții, dezrădăcînd, de asemenea, din natura noastră patima durerii... Luînd fără de păcat caracterul pătimitor al firii, prin care lucra ale sale toată puterea rea și vătămătoare (*xo xifc, ipSatwř TiaBttřov, dăkw ne<pv%ev evtpyuv xa eavttfi xăaa novffpa %m oXeOpioř Svvcftfiit*), a dezbrăcat în timpul morții (Căpeteniile și Stăpîmirile) venite asupra Lui pentru probare, triumfînd și expunîndu-le pe cruce în timpul ieșirii sufletului, ca pe unele ce n-au aflat nimic al lor în elementul pătimitor al naturii. Cîtă vreme ele așteptau să afle ceva omenească în El din pricina trăsăturilor patice naturale ale trupului Său, El, prin puterea Lui, a eliberat prin trupul Său cel sfînt, care a fost primit din noi, toată natura oamenilor de păcatul amestecat cu elementul pătimitor, supunînd, chiar prin elementul pătimitor al firii, dinastia cea vicleană ce domnea chiar în acel element". Quæst. ad Thalas., P. Q. 90, 316 C. D.

pătimitor,' n-ar fi avut prilejui să dobândească o victorie incontestabilă asupra păcatului. E ușor să nu păcătuiești pînă ce nu te îndeamnă suferința supremă să o eviți. Dar păcatul rămîne posibil pentru cazul unei suferințe supreme prin care nu ai trecut. Natura omenească a lui Iisus s-a așezat în cele mai precare situații, în cele mai favorabile pentru izbînda păcatului. Și a biruit chiar în aceste situații. În suferința Sa, Domnul a mistuit păcatul firii noastre „cum mistuie focul ceara sau soarele umezeala pămîntului”¹.

Biruința aceasta a atins cu adevărat păcatul naturii omenești, nu numai întrucît n-a lăsat firea Sa să îngenuncheze sub păcat și a ridicat în ea voința deasupra suferinței, ci și întrucît Iisus s-a identificat, într-un anumit sens, cu păcatul tuturor oamenilor.

Am arătat mai înainte că, în afară de elementul pătimitor ireproșabil pe care l-a asumat ființial (*ovoicodcoț*), Iisus a luat asupra Sa și patimile necinstei, adică păcatul, dar prin relație, așa cum ne facem părtași de faptele și suferințele altora fără ca noi înșine să le săvîrșim sau suportăm. Precum mama suferă de rușinea și de durerea faptelor rele ale fiului (poate mai mult chiar ca el), de parcă sa le-ar fi săvîrșit, substituindu-se într-un anumit sens lui, tot astfel, Iisus s-a substituit tuturor oamenilor în calitatea lor de păcătoși și suferința Lui n-a fost numai din pricina slăbiciunilor omenești reproșabile pe care le-a luat, ci din pricina durerii pe care o simțea pentru păcatele tuturor. Astfel, El a asumat elementul pătimitor al firii noastre nu numai pentru a rezista în situația cea mai precară ispitei, oirind păcatul, ci și pentru a avea un instrument prin care să sufere roată rușinea și durerea pentru păcatul omenească, asumat în chip eiațional-comunionist de El. Precum capul suferă de durerea trupului sau medicul iubitor și milos de durerile bolnavului, așa a suferit Iisus de păcatele noastre și în această suferință le-a topit cum topește focul ceara².

■ Maxim Mărturisitorul, P. G. 90, 316 B; 91,1044 A. 2

Maxim Mărturisitorul, Op. theol. et pol., P. Q. 91, 237.

El ne-a reprezentat în lupta Sa cu păcătui prin suferință, nu numai întrucît a biruit prin natura Sa individuală, iar această biruință ne-o comunică și nouă, ci și întrucît ES ne substituia prin dragoste, prin solidaritate, pe toți. Tot păcatul omenirii, toată omenirea vinovată, o adunase în suferința iui pentru ea. El stabilise o legătură internă, vie cu toată omenirea și în actele și suferințele Lui nu era numai El, ci înlănțuită de El, întreaga omenire. Lupta din Getsimani cu teama de moarte și biruința asupra acestei temeri a fost lupta și biruința întregii omeniri¹. Niciodată nu a reprezentat pe vreo scenă o persoană în chip atît de real toată omenirea, ca Iisus în Getsimani.

Pe scena aceea universală, pe care fiecare din noi a fost oarecum prezent prin voia lui Iisus Hrisîos, s-a decis în bine soarta tuturor celor ce vreau să tragă consecințe pozitive pentru ei, toți au dobîndit supremația asupra păcatului și a morții.

Din toate analizele acestea de detaliu rezultă că rostul generai al trăsăturilor patice ireproșabile asumate de Iisus, e acela de punte între El și oameni, Am spus înainte că persoana divină a Logosului înseamnă, în primul rînd, Intenționalitate eminentă spre comuniune. Aceasta se arată și prin faptul asumării unor suferințe care nu sînt deloc pentru El, ci pentru alții. Ca și activitatea și cuvîntul omenesc, pătimirea omenească ireproșabilă a lui Iisus a fost o ancoră pe care a aruncat-o de la Sine în ființa semenilor. Fiul lui Dumnezeu a venit aproape de oameni în toate, privințele. N-a venit numai într-o aparență de apropiere, ci real, intern, aruncînd de la Sine la oameni toate punțile de unire mîntuitoare. Prin toate ne vine Dumnezeu aproape, nu pentru a sje împlini pe Sine, ci pentru a ni se face accesibil și mîntuitor, pentru a ne arăta dragostea Sa în forme sesizabile.

¹ „ Hxvjtav Ńiev yap jtpa)faic%coE, sv eairai) xo tjftexspov, bia ttjť ipvoeufc, xpotfuxpov ayayviaZ, iva%ai xavxtiť, tjftať £kzvBzp<aar!“. Op. c. P. Q. 91, 196 D. „ Kasp-ťipi xovwv xvxxw xo tjftixspov iva xrxť tjfia/f tpvaemC, naaav oavaxov ovmoArp' aneAoar^, xcu npoC, Spftuťf avdpt^mť x?p> yatfmnoi ip7]/u x<m Oavaxov, aro/Moari xe yai iisysipij “. Op. c, P. G. 91,84 0.

Suferința e descoperită astfel, grație creștinismului, în ceea ce poate fi ea de fapt, în forma ei înnobilită, ca centru dinamic de unificare a omenirii, de adunare a ei din împrăștierea demonică în împărăția Tatălui ceresc.

5. îndumnezeirea firii omenești

Chenoza firii dumnezeiești, cum am sugerat-o, cu observarea neschimbabilității divine, ca împletire a existenței și activității ei cu firea omenească, are ca revers îndumnezeirea firii omenești. Am văzut că baza chenozei, temeiul care face posibilă și explicabilă manifestarea firii dumnezeiești prin firea omenească, fără să se schimbe, este iubirea. Tot iubirea este temelia și puterea îndumnezeitoare a firii omenești. Precum în manifestarea iubirii divine prin însușirile și posibilitățile omenești e prezentă și activă însăși dumnezeirea, care s-a coborât fără să se coboare și fără să se schimbe, la fel o natură omenească, devenită vehicul și focar al iubirii divine, este îndumnezeită, fără să înceteze a fi natură omenească. Astfel, ceea ce-i smerenie, ca formă necesară de manifestare a iubirii, pentru vederea îngroșată de păcat a oamenilor, este în realitate înălțare și îndumnezeire.

îndumnezeirea nu stă într-o dilatare fizică, substanțială a naturii omenești, ci într-o purificare și intensificare spirituală. Aceasta e direcția spre care îndrumă toată antropologia și pedagogia ascetică-mistică a Sf. Părinți. Idealul lor e purificarea de patimi ca expresii ale egoismului, pentru a face posibilă sălășluirea iubirii de Dumnezeu și de oameni. În amîndouă privințele progresul se face deodată, dar nu numai prin om, ci și prin Dumnezeu. Numai încurajarea ce ne-o dă Dumnezeu prin harul și dragostea Sa ne ajută să creștem în lepădarea patimilor egoiste și în iubirea dezinteresată.

îndumnezeirea, în general, înseamnă o trezire și o amplificare a puterilor spirituale ce stau' amorțite în firea noastră din cauza păcatului, sub pecetea unei vrăji rele. Noi nu putem ști pînă la ce grad pot crește forțele naturii umane. Uriașele variații intelectuale și

spirituale de la om ia om ne arată că ea nu este încremenită în limite rigide, ci are o mare elasticitate. Noi nu putem ști pînă unde poate fi urcat plafonul ei de sus. Pe de altă parte, această creștere nu este numai o dezvoltare dinlăuntru în afară, ci este și un adaos de putere din afară de la Dumnezeu. Propriu-zis, puterile naturii actualizate și harul ce vine de acolo nu stau alături ca două entități deosebite, ci se sintetizează într-o singură mare forță spirituală. Harul este mai degrabă trezitorul și amplificatorul puterilor naturii. Avem aici un caz analog cu acela pe care îl observăm cînd puterile noastre cresc în privirea de dragoste și de încredere a unui semen al nostru. Nu știm ce e de la noi și ce e de la el. Dar amîndouă sînt necesare¹. Tot

1 Analogia între creșterea puterilor omului prin dragostea ce-l leagă de altul și între îndumnezeire e foarte la locul ei, odată ce ultima se datorează raportului nostru de dragoste cu Dumnezeu. De aceea, multe din trăsăturile iubirii ne pot servi ca trepte pentru ridicarea laînțelegerea darurilor îndumnezeirii. Ludwig Binswanger constată că omul ce ființează ca dragoste își simte existența ca avîndu-și temeiul într-un dar și fiind înconjurată de dar, de grație, spre deosebire de omul-grijă al lui Heidegger, care se simte străjuit de neant la amîndouă capetele ființării sale. La întrebarea cu ce se simte dăruit omul în starea de iubire, Binswanger răspunde : cu plinătatea de ființare (Daseinsfulle), care e o sporire a dragostei prin ea însăși, în relația eu-tu (Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zurich, 1942, p. 154). „ Această plinătate o socotim ca o debordare a ființei (Uberschwang des Daseins). în opoziție cu umflarea și revărsarea răului vieții (a energiei ei vitale), debordarea ființei în iubire trebuie înțeleasă ca o superspațializare (Uberräumlichung) și supertemporalizare (Uberzeitigung), ca infinitivare (Verunendlichung) și înveșnicire (supraistoricitate) [Verewigung (Ubergeschichtlichkeit)].Pe cînd pentru omul-grijă a lui Heidegger orice lansare spre clipa viitoare implică o îmbogățire, dar, în același timp și o renunțare la alte posibilități, deci un plus și un minus, omul, ca iubire, se află continuu într-o creștere pură, el crește cu toate posibilitățile, cu toate virtualitățile sale. („ Diese Transzedenz zeigt nicht mehr den Doppelcharacter des Grundens der Sorge, nämlich «uberschwingend-enziehend zumal » zu sein, sondern sie ist rein überschwingend... Infolgedessen werden dem Dasein als Liebe durch den Entwurf« keine bestimmten anderen Möglichkeiten » entzogen ". Op. c. p. 155). Astfel înțelegem mai ușor ce înseamnă punerea în valoare a tuturor posibilităților omului prin iubirea îndumnezeitoare. Dar, cu toată starea de supraabundență, de debordare, mereu crescîndă, produsă de iubire, firea nu iese din caracterele ei finite, deși trăiește în infinitate și transmite infinitatea, spune Binswanger, făcîndu-ne să înțelegem cum e posibil același lucru în cazul îndumnezeirii : („ Sichüberschwingend « fliegt » das

raporturile dintre oameni, arătându-ne că lipsa dragostei cuiva față de noi și a noastră față de cineva ne slăbește puterile, ne ajută să înțelegem cum lipsa harului, ca iubire a lui Dumnezeu față de noi și păcatul egoismului țin natura noastră adomită ca sub o vrajă rea sau deturnată din făgașul ei normal, animalizată, întocmai ca în basme.

Astfel, această stare de mare dezvoltare spirituală a naturii umane, nefiind decât o întrepătrundere a ei cu harul divin, încît nu mai putem distinge în iradierea ei de forță ce este uman și ce este divin, pe drept cuvînt poate fi numită îndumnezeire.

Iubirea, al cărei subiect a devenit cei îndumnezeiți, e dumnezeiască. Omul ajunge astfel izvorul unei iubiri nesfîrșite dumnezeiești, un alt Dumnezeu, dar nu de la sine, ci prin har și prin comuniune cu Dumnezeu; nu printr-o ființare autonomă, ci prin participare neîntreruptă la izvorul dumnezeirii. Din el iradiază lumina ca dintr-un alt soare, dar numai întrucît reflectează sau transmite, ca mediu, lumina unicului soare central al existenței. Pe de altă parte, omul nu se confundă cu Dumnezeu, nu se pierde caracterul naturii sale, căci nu din sine iradiază aceasta puterile divine, ci ea transmite doar prin formele și organele ei puterea divină ce își are izvorul ultim în natura divină.

Dar dacă natura oricărui om poate atinge prin îndumnezeire trepte de înălțime uluitoare, cum ni se arată în pilda sfinților, natura umană a lui Iisus Hristos a atins prin îndumnezeirea de care s-a împărtășit, fiind purtată de ipostasul divin, ultima treaptă posibilă de amplificare a puterilor ei, pe care noi nici *nu* ne-o putem închipui unde se află. Întrucît subiectul în El este Cuvîntul dumnezeiesc și, întrucît natura Lui dumnezeiască și lucrarea ei sînt împreunate nedespărțit cu natura omenească și cu lucrarea acesteia, prin toate gîndurile, însușirile și direcțiile de lucrare ale firii omenești se manifesta puritatea desăvîrșită și iubirea divină. Natura umană nu era anulată,

Dasein nicht über das Sein hinaus... Aber Jm Gegensate zum entziehenden Jberstieg der Sorge bildet sich der reine Überschwing der Liebe das endliche Sein al-s unendliches ein ", p. 156).

ci ea da forma, canaîui și sforțarea ei întru purificare și dragoste. Dar natura divină dădea prin subiectul comun ajutorul și iucrarea dragostei ei, care preiungea și mărea pînă dincolo de orice limită rezultatele eforturilor de purificare și puterea dragostei manifestată prin firea omenească¹.

1 Sf. Ioan Damaschin expune astfel îndumnezeirea trupului, care nu-i schimbă însușirile naturale : „ Trupul Domnului, însă, s-aîmbogățit cu activitățile dumnezeiești în virtutea unirii preacurate cu Cuvîntul, adică după ipostasă, fără să sufere vreo pierdere însușirile cele firești. Căci nu lucrează cele dumnezeiești în virtutea energiei lui, ci în virtutea Cuvîntului unit cu el, Cuvîntul arătîndu-și prin el propria Lui energie. Căci fierul înroșit în foc arde, nu pentru că posedă, în virtutea unui principiu firesc, energia de-a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul ”. Op. c, Cartea III, Cap. XVII, p. 208. Citatul se potrivește și pentru cele spuse la „comunicare însușirilor”). Dar, întrucît natura omenească, atunci cînd se manifestă prin ea energiile dumnezeiești, nu încetează de-a fi și ea activă, într-un anume fel, se poate spune că^ subiectul purtător simte energiile ambelor naturi, cele divine prelungind pe cele umane. Organele și energiile naturii umane devin tot mai apte pentru roiul de canal și de prilej al manifestării energiilor divine, în proporție cu desăvîrșirea lor. Sf. Maxim Mărturisitorul poate vorbi astfel de o posibilitate fără limită a naturii omenești de-a iradia energiile divine. E adevărat că el afirmă că natura umană este pasivă în starea de îndumnezeire și pasivitatea aceasta este caracteristica vieții virtoare, spre deosebire de activitatea din viața aceasta. Dar pasivitatea nu are un înțeles de inerție dacă e posibil un progres fără sfîrșit ai naturii umane în acea^S starea. ->”ru a fi mediul unei tot mai bogate iradierii a energiilor divine : „ Ctt ne aflăm aici sîntem activi pînă ajungem ia capătul veacurilor, cînd va lua sfîrșit puterea și lucrarea noastră întru a activa. În veacurile ce vor urma însă, suportînd prefacerea cea spre îndumnezeire prin har, nu vom activa, ci vom fi pasivi (*nao%0vie7Tr;vxpotm6&cwo&m Xapmfii&iajioitiaiv,0vnowlîfiev,cManaa%oftev*). Și din această pricină nu vom ajunge niciodată la capătul îndumnezeirii (*ov X^yofisv ffEovpyovftevoi*). Căci aceea va fi o pătimire suprafirească, neexistînd nici un cuvînt care să definească acea îndumnezeire fără sfîrșit a celor ce o vor pătimi ”. P. G. 90, 320 D. („... *jiaoxarvto yeveadai xriyapm 9eb7, cm zov aei xtmtio yivsoOai xepaE, eroXffipczm* ”. P. G, 90, 321 B.). Îndumnezeirea e o sporire continuă a dragostei din ea însăși, sporindîmpreună arătarea dragostei divine și capacitatea de-a o primi, deci capacitatea de dragoste a omului. Dacă progresul fără sfîrșit a omului va consta într-o fot mai sporită capacitate a firii umane de-a fi canalul energiilor divine, poate îndumnezeirea supremă a omenității lui Hristos înseamnă o perfectă capacitate a ei de-a transmite toată infinitatea puterilor divine. Dar aceasta numai după înălțare.

Precizat astfel, sensul îndumnezeirii, dogma bisericească despre îndumnezeirea firii omenești a Domnului încă din timpul vieții de pe pământ devine mai ușor de înțeles. De asemenea, ni se iămurește învățătura că și în cer, cu toată îndumnezeirea dusă la maximum, firea omenească și-a păstrat caracterele ei și, deci, n-avem lipsă de teorii ca cea a lui Luther despre ubiquitatea trupului Domnului după înălțare, care depășește cadrele dogmei din Calcedon despre neschimbarea firilor. Toate încercările de imagine și înțelegere a îndumnezeirii sînt prea încărcate de complexul conceptelor : spațiu, substanță, putere fizică directă, îndumnezeirea ar trebui să fie, după aceste închipuiri, o dilatare spațialo-energetică la infinit, ceea ce ar duce la o spargere a limitelor, la o anulare a firii omenești.

Dar, esențial omului este să fie subiect de intenționalitate, susținută de un efort spiritual limitat. Cînd ia efectele efortului propriu simțim că se adaugă efectele cu mult mai mari datorită unui alt centru și subiect de putere spirituală, firea noastră nu s-a anulat, întrucît ne dăm continuu seama de ceea ce dă ea. Cuvîntul dumnezeiesc după întrupare, atît în timpul cît s- a mișcat cu firea Sa omenească pe pământ, cît și după aceea, în vecii vecilor, rămîne conștient despre limita eforturilor făcute prin natura Sa omenească. Dar, întrucît cu luurarsa omenească e asociată cea dumnezeiască, El e purtătorul unor puteri nelimitate.

Totuși, este o deosebire între îndumnezeirea firii Sale omenești cît a purtat-o pe pământ și între îndumnezeirea de la înviere și, mai ales, de la înălțare încoace. Si. Scriptură vorbește stăruiitor despre o mărire, o slavă deosebită în care a intrat Iisus după înălțare. Desigur, aceasta constă și într-o cădere a solzilor de pe ochii omenești, care au văzut în urma învierii și a înălțării, în smerenia lui Iisus Hrisîos arătată în întrupare și jertfă, adîncimea iubirii dumnezeiești; au văzut că fața de om pe care și-a luat-o nu e decît manifestarea neînchipuitei iubiri a Fiului lui Dumnezeu și, văzînd aceasta, oamenii s-au legat cu sufletul de El, în chip deosebit, ca de cel mai apropiat de ei.

Dar învierea și înălțarea nu înseamnă totuși numai o modificare a subiectivității omenești, ci și o amplificare obiectivă a omeneității lui

Isus Hristos, fără ca să iasă din caracterele generale ale ei. Cit a fost Isus cu firea omenească pe pământ, trupul Său era supus slăbiciunilor și pătimirilor ireproșabile ale trupului omenească îndeobște. Toate acestea se repercutau ca suferință în suflet. El suferea de oboseală, de foame și sete, de durerile cuielelor cu care a fost răstignit. După înviere și înălțare trupul s-a spiritualizat, nemaifiind supus condițiilor de existență materială de pe pământ. Partea spirituală a firii omenești și cu ea și dumnezeirea nu mai avea în fața ei rezistența și opacitatea materiei, ci inundau ia vedere și se manifestau fără piedică. În aceasta constă aspectul de strălucire al trupului îndumnezeit. Fiul lui Dumnezeu ar fi putut și înainte de moarte să spiritualizeze trupul Său, arătându-l strălucit. Dar s-a reținut prin natura Sa dumnezeiască de a-i scoate din legea pământească generală a încercărilor și suferințelor omenești. A voit să urmeze calea firească a trupului omenească, care numai după moarte iese din condițiile materiale ale existenței istorice. Atotputernicia era în Isus Hristos și cât a fost pe pământ și se manifesta în susținerea Universului și uneori în fapte minunate. Dar atotputernicia este în mâna voinței lui Dumnezeu și e folosită cu un scop, unde și când voiește. Nu e putere naturală elementară ce se revarsă oriunde fără rînduială. Fiind om între oameni, ea se manifesta ca iubire și prin iubire, singura formă în care le putea face maximum de bine, ridicîndu-i ia rangul de subiecte iubitoare de Dumnezeu și de semenii.

Impasibilitatea, strălucirea de după înviere pune o distanță între Isus și oameni, deși nici aceasta nu e, în raport cu ei, o strălucire fizică, constrîngătoare, ci una spirituală, caldă; e iubirea neumbriată de piedica trupească, e iubirea unei ființe care s-a ridicat peste mizeriile omenești. Dar tocmai întrucît nu mai e strecurată prin aceste piedici omenești comune tuturor oamenilor, tocmai întrucît se constată mai evident că e iubirea lui Dumnezeu și nu a unui simplu om, tot se creează o distanță. Întrucît e iubire evidentă apropiere, dar întrucît e vizibil iubire a lui Dumnezeu, impune respect și chiar temere, încît dragostea și temerea se împreună antinomic, dînd un fel de sfială sfîntă, de dorință sfielnică, cum se spune în Sf. Liturghie: „ Cu *frica* lui Dumnezeu, cu credință și cu *dragoste* să vă apropiați ”.

Curajul apropierii e ajutat de faptul că strălucirea Celui înviat, constînd din iubirea manifestată fără piedicile unui trup pămîntesc, e totuși strălucirea unei fețe omenești și apostolii, văzîndu-l după înviere, știau că e chiar fața celui care a suferit ca ei toate cele omenești. Dacă n-ar fi avut cîndva Fiul iui Dumnezeu un trup întru îotu! ca al nostru, oamenii n-ar avea curajul să se apropie de înfățișarea Sa în trup strălucit.

S-a spus că „în poezie, ca și în religie, valorează numai cuvîntul devenit carne, numai carnea devenită cuvînt”¹. Acest adevăr și-a aflat împlinirea supremă, din ambele laturi. În chenoza firii dumnezeiești și indumnezeirea celei omenești în Iisus Hristos. Cuvîntul dumnezeiesc s-a coborî! pînă la cel omenesc, dar prin aceasta cel omenesc a fost atras întru întîmpinarea Sa pînă la a deveni cuvînt revelator de dumnezeire.

Ele s-au întîlnit la un punct la care au putut înfăptui o lucrare comună. Omenitatea iui Iisus Hristos s-a ridicat la nivelul suprem al spiritualizării datorită coborîrii dumnezeirii în ea. „Întruparea lui Dumnezeu aîta îl face pe om Dumnezeu, cît s-a făcut El pe Sine om”, spune Maxim Mărturisitorul².

1 FR. GU^{ADOLF}, *Dichter und Helden*, ia Grigore Popa, *Itinerar spiritual*, Sibiu, 1943, p. 91.

3 **Quaest.** ad Thalas., P. G. 90, 321 D. : „... » *xov 9sov evavOpwjinaif xooomov Osov xoiovaav xov avpwxov, oav avxoQ yeyovsv avopmztof*

PARTEA A II-A

**OPERA
LUI
IISUS HRISTOS**

VII. Întreita demnitate a Mîntuitorului

1. Raportul între persoana și opera lui Iisus Hristos

Începînd cu acest capitol ne vom ocupa cu opera realizată de Iisus Hristos pentru mîntuirea noastră. Pînă acum ne-a preocupat persoana Lui.

Creștinismul acordă o importanță covârșitoare persoanei lui Iisus Hristos în cadrul dogmaticii Sale, cum nu acordă nici o religie întemeietorului ei. Dogmatica creștină nu e un sistem de idei, o doctrină oarecare înjghebată de mintea unui om, ci, în centrul ei ronează persoana vie a lui Iisus Hristos. De aceea, dogmatica creștină e tot ce poate fi mai viu. Față de orice sistem filosofic ea e "comparabil mai vie. Orice sistem filosofic cuprinde o serie de reflexiuni, mai mult sau mai puțin aride, lipsite de puterea vivificatoare a relației personale. Ce poate oferi un sistem de idei care îl lasă pe om avizat la el însuși, pentru mîntuirea omului? Absolut nimic. Sistemul acela nu aduce nici un ajutor din afară eiului propriu, care să-i ajute, să-i potențeze puterile, să-l încurajeze în strădaniile lui pentru mîntuirea proprie și, mai ales, să-i dea o siguranță despre posibilitatea ei. Sistemul de idei nu pune pe om în legătură cu o realitate exterioară, cum face creștinismul.

Realitatea exterioară cea mai categorică și singură în stare să-mi dea un ajutor prin ea însăși, nu prin ceea ce sînt în stare să scot eu însumi tot, numai prin puterile mele, din ea, așadar. În stare să-mi dea ceva în plus peste ceea ce pot să-mi dau eu, este realitatea unei persoane deosebite de eul propriu. Iar dacă această persoană deosebită cu care sînt pus în contact intim este Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, eu, ca un creștin, mă aflu în contact cu suprema realitate și cu supremul ajutor.

Creștinul are experiența că Iisus Hristos e tot ce poate fi mai real, mai viu și mai în stare să-l ajute. Ei știe că fără a sta în legătură permanentă cu Iisus Hristos n-ar putea nicidecum să se mîntuiască.

Iisus Hristos n-a venit, de fapt, în Sume numai să ne ofere o metodă oarecare prin care să ne căutăm singuri mîntuirea. El rămîne de-a pururi în iegăîtură cu noi ca unicul izvor de la care ne vine mîntuirea. Mîntuirea înseamnă relație, comuniune intimă cu Iisus Hristos, nu o conformare individualistă cu o anumită doctrină. Mîntuirea nu e o gnoză sau o etică. Ea nu se realizează prin a ști sau a face ceva, ci prin trăirea cu Iisus Hristos. Din această trăire cu Hristos rezultă și a ști și a face. Aceasta pentru că Iisus Hristos nu e om simplu, ca ceilalți întemeietori de religii, ci Dumnezeu însuși venit în maxima apropiere de noi cu iubirea Sa.

Dacă nici scopuri cu mult mai modeste nu poate înfăptui omul numai prin puterile omenești, cu atît mai sigur e că mîntuirea nu o poate obține decît de la Dumnezeu.

Iisus e Mîntuitor prin persoana Sa. Nici un om nu poate găsi mîntuirea undeva în afară de persoana Lui, unde ar fi plasat-o ca pe un ajutor de sine stătător, după ce l-a creat. A căuta mîntuirea înseamnă a căuta pe Iisus Hristos, comuniunea cu El. Starea de mîntuire e starea de comuniune cu Iisus Hristos ca Dumnezeu și, prin El sau datorită Lui, și cu semenii. Mîntuirea o avem numai dacă Omul Iisus ni s-a descoperit ca Dumnezeu care ne-a devenit acei Tu suprem și totuși apropiat, acel Tu pînă de autoritate și totuși de iubire care trezește subiectul nostru din moartea singurătății egoiste și-i pune în legătură neanufăbiă cu Sine, iar prin Sine și cu semenii.

Dar, atunci, care e rolul operei lui Iisus Hristos, odată ce accentuăm atît de mult importanța persoanei Lui ?

Răspunzînd la această întrebare, trebuie să spunem că opera lui Iisus Hristos este inseparabilă de persoana Lui. Opera e, în genere, manifestarea externă a unei persoane. Prin opera cuiva intrăm în legătură cu persoana lui. Cuvîntul rostit de cineva, fiind o operă a lui, e o manifestare a persoanei lui, o punte pe care ne-o dă ca să ne cheme în relație, în comuniune cu ei. Prin cuvînt trecem întotdeauna la persoana care l-a rostit. Numai atunci, cuvîntul poate

fi considerat drept ceva care îndepărtează de la persoană, când l-am privi ca o idee de sine stătătoare.

De fapt, atunci când îți vorbește un om, atenția ta se concentrează asupra lui, imaginea lui te domină și se impune spiritului tău. Nu simți cuvintele lui ca pe ceva care distanțează, ci, dimpotrivă, ca pe ceva care deschide pe aceia cu care stai de vorbă și-l aduc aproape de tine, ca pe ceva care te deschide și pe tine și te duce aproape de el. Cuvântul face legătura de apropiere dintre tine și el.

În mod special este valabil acest adevăr cu privire la Iisus Hristos.

Orice persoană omenească actualizează între oameni o intenționalitate după comuniune. Dar o actualizează desfigurată și împiedicată de egoismul spiritual și material. Dumnezeu, ca om, a realizat însă în forma neștirbită, netulburată, persoana omenească, intenționalitatea după comuniune în cercul omenesc, cu atât mai mult cu cât și în pianul divin. Fiind manifestă duhul de servire, de obligativitate, în comuniunea divină. De aceea, însăși întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie o apropiere a Lui de oameni, fiind o faptă mîntuitoare. Însăși persoana Lui teandrică e o realitate ce mîntuie.

Astfel, opera lui Iisus Hristos nu se poate separa de persoana Lui, nefiind decît manifestarea necesară a însăși structurii Sale personale. Fiind persoană omenească deplină, Iisus Hristos nu putea să nu fie cea mai netulburată actualizare a tendinței după comuniune. Iar persoană omenească deplină nu putea fi decît fiindcă e în același timp reversul creat al persoanei necreate divine, în Iisus Hristos duhul de comuniune nu este întreținut de un centru din afară, ci își are ultima reședință în El însuși. El n-are lipsă să cerșească dragostea, pe care să o arate oamenilor, de la Dumnezeu ca de la cineva străin, ci o are în Sine, în chip neîmpuținat.

Astfel, persoana lui Iisus Hristos este nedespărțită de opera Lui, de manifestarea dragostei Sale. Numai printr-o abstracțiune se poate vorbi deosebit de persoana Lui. În mod firesc persoana Lui se

manifestă în fapte mîntuitoare, iar faptele mîntuitoare sînt nedespărțite de persoana Lui.

Desigur, lucrul acesta pare oarecum de la sine înțeles cînd se tratează ca operă în sensul unei acțiuni prezente. Atunci oare orice om există o inseparabilitate între persoana și lucrarea lui. Înțelegem cum, în momentul în care Iisus Hrisîos rostea un cuvînt de învățătură, acest cuvînt forma un întreg cu persoana Lui și ceea ce dădea viață ascultătorilor nu era sensul cuvîntului luat în sine, ci afirmarea ființei lor de persoana Mîntuitorului. Cuvintele și faptele unei persoane, în momentul în care se rostesc și sesăvîrșesc, nu pot fi separate de persoană, pentru că sînt însăși manifestarea ei, o revelează și o transmit pe ea, în chip existențial, persoanelor pe care le-a putut atrage în cercul unitar al dialogului. Dar cum mai poate fi valabil acest fapt pentru cuvintele ce au zburat odată de pe buzele Mîntuitorului și s-au fixat într-o carte sau pentru faptele odaîă săvîrșite și rămase în amintirea oamenilor ?

Această inseparabilitate se menține în cazul lui Iisus Hrisîos, pentru că El e Dumnezeu și viu este Dumnezeu. Aceasta înseamnă, pe de o parte, că orice om în care s-a născut starea de taină a credinței nu se poate elibera, citind cuvintele lui Iisus din Evanghelie sau rememorîndu-și faptele și patimile Lui, de impresia dominantă, de certitudinea că El, conținînd să existe, e prezent nevăzut, ca subiect al acelor cuvinte și fapte. Nu s-a putut vedea un credincios cu adevărat citind Evanghelia, care să nu fie stăpînit de siguranța că nu e numai el cu o carte în acele clipe, ci încet-înceț, cuvintele parcă nu mai sînt fixate în carte ci sînt rostite de Iisus Hrisîos care s-a așezat în tocul cărții. Cu aîi mai puțin se poate gîndi credinciosul la o faptă a lui Iisus, făcînd abstracție de persoana Lui. Cînd se gîndește la răstignirea lui Iisus îl vede pe El răstignit. Și nu ca pe unul care a fost, cum ne gîndim la alți oameni care au săvîrșit anumite fapte, ci ca pe unul care este acum, purtînd urmele cuielor. De gîndul credinciosului ia Dumnezeu este legată, în mod copleșitor, simțirea, siguranța prezenței Lui. Te poți gîndi la orice dispărut ca la o simplă amintire, fără să te domine sentimentul prezenței. Dar pe Iisus Hrisîos credinciosul nu-l poate gîndi fără acest sentiment. Argumentul

ontologic al lui Anselm de Canterbury era clădit pe apartenența logică a existenței lui Dumnezeu la ideea Lui ca ființa cea mai perfectă. De o evidență existențială incontestabilă este, însă, pentru credincios faptul că nu se poate gândi la Dumnezeu fără să fie stăpinit de certitudinea prezenței Lui, deci, la nici un cuvânt sau la nici o faptă a Lui, fără ca să-L „ vadă ” pe El ca subiect, aparținând prezentului, nu numai trecutului.

Pe de altă parte, expresia „ viu este Dumnezeu ” își are în această legătură de idei și un alt înțeles. Orice om, ct trăiește, tresare când își aude repetate cuvintele sau pomenite faptele, chiar dacă nu e amintit cu numele. Cuvintele sau faptele acestea sînt el însuși într-un moment trecut al existenței sale. Ele nu sînt numai afară de el, ci și în el, stratificate în existența fii. El este atras acolo unde se repetă cuvintele și se pomenesc faptele sate. Cu o prezență intențională cel puțin ei este lingă acela care-i repetă cuvintele și pomeneste faptele, îndată ce ia cunoștință de acest lucru. Și aceasta, mai ales când și-ar afia pomenit și numele în legătură cu cuvintele și faptele saie, fisis Hristos, fiind și Dumnezeu care continuă să existe și să știe tot ce se face în orice loc, luînd cunoștință de repetarea cuvintelor și de pomenirea faptelor și a numelui Său, este prezent într-un mod mai mult decît intențional fîngă cel care citește sau ascultă cu credință cuvintele rostite sau faptele săvîrșite de Ei. Astfel, credinciosul, citind sau aseultînd cuvintele și faptele Mîntuitorului, li vede pe El actual ca pe subiectul lor, iar El, cînd vede repetându-l-se cuvintele și pomenindu-l-se faptele, repetă oarecum însuși rostirea și săvîrșirea lor, prin identificarea Sa cu ele, prin recunoașterea lor ca ale Sale¹.

1 Mai nou, filosoful Martin Heidegger a evidențiat că trecutul și viitorul nu sînt două realități desfăcute de prezent. Dacă trecutul ar fi ceva de sine existent, ca un obiect oarecare, ar fi inexplicabilă amintirea. Amintirea prin care se constăie trecutul e o întindere a ființei noastre înapoi. Trecutul îl avem prin ceva actual din noi, printr-o „ extază ” a ființei noastre în urma noastră. Viitorul, de asemenea, e trăit în prezent, ca o întindere, ca o „ extază ” a noastră înainte. Viitorul, prin sine însuși, nu ar putea exista. Trecutul, prezentul și viitorul nu sînt trei bucăți ale unui fir, dintre care una a rămas în

Fapta, în special, este, ca și cuvîntu-i, o manifestare a intențiilor unei persoane, o deschidere, o revărsare a dragostei cuiva asupra noastră, o punte ce ne-o întinde o persoană pentru comuniune, o prelungire a ei¹. Vorbind despre opera cuiva nu putem să deplasăm

urmă, iar alta încă nu a ajuns în faja noastră. La temeiia ființei noastre sau însăși ființa noastră este o temporaritate (Zertlichkeit) ca tensiune întreit- exstatică înainte, înapoi și spre cele din față. Temporalitatea este o altă expresie a grijii, care constituie esența existenței umane. Dar întrucît grija este prin excelență tensiunea spre viitor, extaza viitorului are o înfîietate în actualizarea temporalității. („Das Sein des Daseins bestimmen wir als Sorge. Deren ontologischer Sinn ist die Zertlichkeit... Zeitlichkeit ist das ursprüngliche « Ausser-sich » an und für sich selbst... Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart grundet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit". Sein und Zeit, p. 364, 329, 365. „Das primare Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft ", p. 329). Dar tensiunea spre viitor, cînz vizează cea mai proprie posibilitate a noastră, moartea, ne face să ne întoarcem la intimitatea noastră, pe care o găsim ca pe ceva dat, ca pe ceva ce vine de mai înainte. Revenind la noi înșine, ne constatăm atunci ca foști. Trecutul este o prezență. În extaza viitorului trăim deci și trecutul și prezentul și, în general, în fiecare din cele trei se cuprînd și celelalte două. Temporalitatea este o unitate trăită întreagă în fiecare din cele trei extaze ale ei de fiecare dată. În tensiunea spre viitor ființa umană trăiește preluarea existenței sale, transmițîndu-și ea însăși sieși posibilitățile ei primite din trecut. [„ Nur Seindes, das wesentlich in seinem Sein zukunftig ist, so dass es frei für seinem Tod an ihm zerscheidend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, d. h. nur Seindes, das als zukunftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmend und augenblicklich sein für « seine Zeit »", (p. 385)]. Dacă însă trecutul este actual pentru om cîr trăiește, cu atît mai mult este actual pentru Iisus Hristos care ca Dumnezeu, ce rămîne însă și om, își retrăiește veșnic trecutul pe care îl are ca om. Mai bine zis El, ca ființa cea mai iubitoare din cîte există, trăiește mai presus de-timp, neseperînd de trăirea prezentului trecutul și viitorul (Cf. Biswanger, op. c.).

1 Lărgind acest sens al faptelor, Eberhard Krisbach vede sensul general al muncii în stabilirea relațiilor de comuniune. Criza muncii și a muncitorului de azi vine din faptul că nu se mai știe care este sensul ei. „ Arbeit wurde zeitweilig um ihrer selbst willen, ohne Beziehung zu einem Boden der Gemeinschaft betrieben... 1. Sinnlos ist jede Arbeit, welche den Boden der Gemeinschaft verloren hat und keiner Nachfrage mehr entspricht. 2. Sinnlos ist die Arbeit, die nur des Arbeitenden willen geschieht, die dem Erfolg und der Befriedigung des Subjekts dient. 3. Sinnlos ist die Arbeit welche Totes wiederholt, eine Wiederherstellung von Formen und Normen versucht, die längst ihre Beziehung zum Leben verloren hat ". (Die Schicksalsfrage des Abendlandes,

accentul de pe persoana lui, pentru că însăși aceasta se manifestă, se luminează, intră în regiunea noastră prin fapte și cuvinte.

În mod special, opera lui Iisus Hristos, alături de învățătură și cea de făptuire, e o opera cu o continuare mistică, nu a rămas numai în amintirea oamenilor. Faptele lui Iisus sînt brațe întinse asupra noastră. Dacă Iisus este prezent atunci cînd se rostesc cuvintele Lui, pe care oarecum El însuși le șoptește, fapta răstignirii Lui de asemenea se continuă. În chip tainic, El se jertfește pe altar ori de cîte ori se săvîrșește Sf. Liturghie. Un om care a săvîrșit o faptă în care a pus totul din dragoste, în care și-a angajat întreaga ființă, rămîne permanent legat de fapta lui. De cîte ori se gîndește la ea are aceeași cutremurare, se transpune în aceeași situație. E aceeași stare în el și aceeași revărsare de dragoste ca și în momentul cînd a săvîrșit fapta

Cît de mult e legat Iisus Hristos de fapta răstignirii, cu greu putem înțelege. E o transpunere a Lui în aceeași stare ca și atunci cînd a fost răstignit, în aceeași angajare totală, dureroasă, ca și pe Golgota, dar tot alături de benevolă și plină de dragoste ca și atunci. Cuvintele și opera cuiva, atunci cînd acel cineva a dat totul în ele, aduc la orice pomenire persoana lui de față. Iisus Hristos rămîne legat de cuvintele și faptele Lui, de opera Lui. Opera Lui e puntea pe care o aruncă făpturii permanent pentru a o lega de persoana Lui, e manifestarea, e deschiderea persoanei Lui.

Se face cu dreptate o deosebire între faptele cuiva și rezultatul lor. Rezultatul este considerat ca stînd în afară de persoana care l-a înființat prin faptele sale. La Iisus în nici un caz nu se poate vorbi de un rezultat în sensul acesta. Nu se poate concepe rezultatul lucrării Sale, de pildă, ca o descuiere a cerului pentru oameni, urmînd ca aceștia să intre fără a mai fi lipsă de El sau ca un depozit de har din care oamenii se împărtășesc după ce El se dă la o parte, Iisus rămîne tot timpul ușa mîntuirii, calea și viața.

Bern-Leipzig, 1942, p. 314, 316).

De rezultatul lucrării Sale se poate vorbi numai în sensul că a fost lipsă să grăiască oamenilor cuvintele vieții și să săvârșească anumite fapte pentru ai mântui, dar rezultatul acesta de care se împărtășesc oamenii este indisolubil legat de persoana Lui. Este El însuși ca unui care a săvârșit o anumită lucrare, este El însuși ca unui care s-a plasat într-o anumită atitudine față de oameni prin faptul că fe-a vorbit și s-a jertfit pentru ei, este El însuși ca unul care s-a descoperit și s-a fixat față de oameni, prin cuvintele și faptele Sale, în înfățișarea și atitudinea de maximă iubire. Întruparea a fost premisa, a fost primul mare act al dragostei divine întoarsă către om. Ea a pus baza desfășurării întregii descoperiri a uluitoarei Sale iubiri, care a mers pînă la ultimul capăt, cel al morții. Descoperirea dragostei este pentru cel în favorul căruia se face una cu înființarea dragostei. Pentru ei, pur și simplu, n-a fost, înainte de-a se arăta, dragostea. De aceea, descoperirea dragostei divine e condiția creatoare a mântuirii omului. Dar întoarcerea dragostei Fiului către om și desfășurarea arătării ei pînă la suportarea morții pentru el, e în același timp o restabilire a omului în raportul de comuniune cu Tatăl, o satisfacere a legii de comuniune între om și Dumnezeu, în conformitate cu care a creat Dumnezeu pe om, o omagiere a Tatălui din partea omului și, ca urmare, o revărsare peste om a întregii fericiri care-i poate proveni în situația de partener al comuniunii cu Tatăl, Iisus Hristos, în atitudinea în care s-a descoperit prin manifestarea întregii Sale iubiri divine față de om și a întregului Său omagiu de om față de Tatăl, este Subiectul care descuie inima învîrtoșată a oamenilor prin iubirea ce le-o arată, dar este și omul peste care este revărsată toată bunăvoința Tatălui față de oameni și în legătură cu care ne împărtășim de dragostea Tatălui.

Astfel, rezultatul lucrării lui Iisus Hristos, prin care ne mîntuim, nu este decît starea Sa personală de la capătul deplinei manifestări a dragostei divine față de oameni și a omagiului uman față de Dumnezeu-Tatăl. Ne mîntuim prin legătura cu Iisus Hristos care ne-a grăit și își repetă cuvintele Sale de Dumnezeu prin gură de om și care ne-a arătat prin moartea Sa nesfârșita Sa iubire dumnezeiască, manifestînd prin aceasta și întregul omagiu al omului față de

Dumnezeu-Tatăl și avînd, ca urmare, asupra Lui, ca primul dintre noi și pentru noi, dragostea Tatălui.

2, Cele trei demnități ale Mîntuitorului, în general

Lucrarea mîrtuitoare a lui Iisus Hristos, deși indisolubil legată de persoana Sa, atît în efectuarea ei și în rezultatul ei de care ne împărtășim, poate fi contemplată în ea însăși, dat fiind că era necesară pentru mîntuirea oamenilor, avînd o însemnătate fundamentală.

În trei direcții trebuia să se îndrepte lucrarea Mîntuitorului de reparare a firii noastre, de îndreptare a ei.

În direcția refacerii legăturii cu Dumnezeu, legătură stricată prin păcat, Iisus trebuia să împăce pe Dumnezeu cu omul. Aceasta nu se putea face decît prin slujba preoției. Preotul este cel ce stă între om și Dumnezeu și realizează împăcarea prin rugăciune și jertfă.

Prin altă lucrare, Iisus Hristos trebuia să-i lumineze mintea omului cît a stat pe pămînt și să continue această lucrare prin încredințarea Sa și după înălțarea la cer.

Pe de altă parte, trebuia să-i întărească și să-l susțină pe om pentru a putea merge pe drumul cel drept. Omul este slab, nu se poate conduce singur, Iisus a venit să-i sprijine voința prin conducerea Sa personală și printr-o conducere mijlocită de organele Sale. Aceasta este lucrarea de conducător, de împărat, lată necesitatea celor trei feluri de lucrări pentru restabilirea omenirii în starea primordială și pentru mîntuirea ei. Aceste trei feluri de lucrări sînt trei slujbe, trei chemări.

Unul care slujește altuia este un slujitor, dar și un om care merită toată cinstea. Serviciul lui este și o slujire dar și o demnitate. Prin urmare, nu greșim fiind numim aceste trei slujiri și demnități. Unii spun slujire arhierescă, dar demnitate împărătească. Se poate spune însă și arhieriei lui Iisus Hristos demnitate, dar și lucrării de conducere, servire, pentru că Iisus nu sîpînește pentru a umili și

pentru a-și satisface dorința de stăpînire, ci stăpînește pentru a mîntui, stăpînește ca mielul blînd, ca mielul care se sacrifică.

Aceste trei demnități sau slujiri nu sînt simple închipuiri de- ale noastre, simple cuvinte sau nume goale. De fapt, Iisus a exercitat în sensul cel mai propriu misiunea arhierescă; a realizat cu adevărat împăcarea între omenire și Dumnezeu, aducînd jertfă și rugăciune, jertfa cea mai grea, și rugîndu-Se ca nimeni altul. A săvîrșit și săvîrșește cea mai înaltă lucrare de învățător, de profet. Toată opera Lui este sau slujbă arhierescă sau slujbă învățătoarească sau împărătească. Nu există act, cuvînt din viața Lui, care să nu poarte caracterul uneia din aceste slujiri. Toate manifestările Lui, toată respirația Lui se încadrează în una din aceste slujiri, așa încît cele trei demnități nu sînt decît felul de manifestare și activitate al personalității Lui în vederea mîntuirii oamenilor. Pînă în adîncimea ființei Sale, El este absorbit în aceste trei slujiri și lucrări. Nici unul dintre oamenii, care sînt preoți și învățători, nu este atît de identificat cu aceste slujiri ca Iisus Hristos. E și greu omului să se identifice prin toată personalitatea lui cu slujirea preoțească, precum e greu pentru învățător să se identifice deplin, încît toată personalitatea lui să aibă caracterul slujbe! sale. Persoana lui Iisus Hristos, fiind deplin identificată cu cele trei slujiri, acestea nu mai sînt sîmpte lucrări accidentale ale Lui, ci El însuși e deplin arhieru, deplin profet, deplin împărat. Prin urmare, cele trei demnități nu sînt titluri goale, ci caracterizarea cea mai justă a întregii Lui misiuni și personalități divino-emenești. Însăși misiunea pe care a îndeplinit-o El, rostul pentru care s-a întrupat și pentru care lucrează, este exprimat în aceste trei slujbe sau demnități.

Am început să arătăm că aceste trei chemări reprezintă culmile misiunilor ce pot fi îndeplinite de oameni pe pămînt. Sînt cele mai frumoase și cele mai necesare. Ele înnobilează viața omenirii și încoronează toate celelalte activități ale ei. Dar, pe cînd la oameni le găsim acestea împărțite, la Iisus Hristos le găsim concentrate. Între oameni, unii sînt învățători, alții preoți și alții împărați, dar în Iisus sînt

toate trei concentrate și fiecare din aceste trei se află în Ei în gradul suprem.

Din ceea ce am spus despre indisolubila legătură între manifestările și persoana Sa, dar și din alte considerații ce ie vom aminti, reiese că la Iisus nu avem numai fapte disparate și accidentale de învățător, de arhieru și de împărat, cum afirmă unii teologi protestanți, ci el însuși este, prin ființa și misiunea Sa de Fiul al lui Dumnezeu întrupat, profet, arhieru și împărat. Dumnezeu în sine, în raporturile Sale interne, nu este nici profet, nici împărat, cu atât mai puțin arhieru. Dar îndată ce creează o lume inferioară, însă totuși spirituală, cu care voiește să stea în raport, El este învățătorul și împăratul ei. În raport cu omul, Dumnezeu nu poate să nu fie învățătorul și conducătorul prin excelență al lui. Chiar dacă omul n-ar fi păcătuit și Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, El tot ar fi fost învățătorul și împăratul lui. Arhieru, însă, e Fiul Sui Dumnezeu numai în urma căderii omului, ca cel ce se întrupează și mijlocește ca om la Dumnezeu. Dar, deși e arhieru ca om, totuși, dacă acest om n-ar fi constituit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, n-ar putea fi arhieru. Puterea arhieriei o dă omului toți Dumnezeu, căci cine poate avea ascultare la Dumnezeu, decît cel care se bucură de har înaintea Lui? !sr cee mai deplină ascultare ca om o are la Dumnezeu, firește, cel ce e în același timp, Fiul Lui. Dacă demnitatea de învățător și de împărat a lui Iisus Hristos își are ultimul izvor în calitatea Lui de Dumnezeu, demnitatea de arhieru, prin excelență, o are prin calitatea Lui de cel mai deplin Mijlocitor între om și Dumnezeu, întrunind în persoana Lui, ontologic, și pe unul și pe altul, aflîndu-Se și în tabăra lui Dumnezeu, care trebuie împăcat, și a oamenilor, care cerșesc împăcare.

Dar, spunînd că demnitatea de învățător și de împărat a lui Iisus își are baza ultimă în dumnezeirea Sa, nu uităm că prin întrupare Fiul lui Dumnezeu devine altfel învățător și împărat decît înainte. Iar această nouă formă a demnității Lui de profet și împărat stă în legătură cu omenitatea Lui, ca și arhieria. Desigur, Fiul lui Dumnezeu este învățător și împărat al omenirii și înainte de întrupare, dar, în

sensul precis cerut și legat de lucrarea mântuirii, toate cele trei demnități le are numai de la întrupare. Demnitățile își au temeiul în dumnezeirea Sa, nu le primește din afară. Dar ele exprimă misiunea în slujba căreia S-a întrupat. Le-a primit ca o îndatorire de la Tatăl și, prin ele, înfăptuiește opera mântuirii. Iisus este unso și trimisul Tatălui în toate cele trei demnități.

Astfel, chemarea profetică a lui Iisus Hristos e altceva decât calitatea de învățător a Fiului înainte de întrupare, deși se explică prin aceea. La fel, demnitatea împărătească în planul mântuirii este altceva decât demnitatea împărătească în ordinea creațională pur și simplu. Iar servirea arhierescă este inima misiunii pe care și-a luat-o prin întrupare, avându-și indicația divină în sfatul cel etern al lui Dumnezeu sau, chiar, în hotărârea dinainte de veci a Lui de-a crea ființe spirituale cu care să întrețină un raport de comuniune, ceea ce înseamnă, privind lucrurile dintr-un anumit punct de vedere, o umilire a lui Dumnezeu, căreia calitatea de arhieru a Fiului îi dă o accentuată expresie.

Ca învățător, în existența Sa preomenească. Fiul lui Dumnezeu învață pe oameni de departe, neintrând cu ei în raport personal, ci comunicând în chip tainic numai unora voia Sa divină sau oferindu-le prin natură, prin împrejurările în care îi poartă sau prin *pnf'i p<^inta* de-a cunoaște pe Dumnezeu. Ca profet, însă, ia El însuși chipul real al unui învățător omenesc, grăind cu gură și prin cuvinte ca ale oamenilor. Făcându-se profet, Fiul lui Dumnezeu, pe de o parte, se umilește, dar, pe de alta, realizează comuniunea și poate învăța pe oameni în modul cel mai clar și mai desăvârșit. Profetul este talmăcitorul voinței lui Dumnezeu către oameni. Făcându-Se profet, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut El însuși talmăciul ființei și al voinței Sale sau, mai bine zis, și-a exprimat-o fără intermediari, dar prin felul de exprimare omenesc. Dumnezeu vorbește și după întruparea Logosului prin sugestiile neprecizate, dar impresionate, ale naturii și ale experiențelor omenești. Dar, alături de Revelațiunea aceasta naturală, Insuficientă, ne grăiește și cu gura omenească prin Evanghelia Sa. Omui adumeacă voia lui Dumnezeu cu privire la sine

și prin boițiile sau necazurile ce le încearcă iar, cu privire la contemporani, și prin glasul istoriei. Dar, auzind cuvântul Domnului prin Evanghelie, își lămurește deplin ce vrea Dumnezeu cu el sau cu lumea contemporană. Revelația naturală este o propedeutică la cea prin profeți și, în ultimă instanță, la cea prin *însăși* cuvintele rostite cu gura Fiului lui Dumnezeu denumit om, adică profet.

Tot așa, ca împărat, în ordinea creațională, Fiul lui Dumnezeu conduce Universul și destinul omenirii în mod atotputernic înainte și după întrupare, influențând istoria și intervenind în ea, conducând pe căi neprevăzute de om destinul lui, conservând ordinea naturii și guvernând tot Universul cu observarea cadrelor elastice ale legilor și puterilor naturale și ale voințelor omenești. El activează în planul acesta oarecum din ascuns, fără să intre într-un raport personal lămurit cu omul. Ca atare, El nu e într-o funcție de trimis, *nu* are demnitatea de împărat ca un oficiu în slujba mântuirii. Dar demnitatea de împărat în lucrarea mântuirii o primește de la Tatăl ca o încredințare, ca o slujbă și ea se exercită altfel, nu prin atotputernicia care silește, ci prin adevărul care luminează, prin iubirea care cucerește sufletele, prin jertfa de miel care înduioșează. În lucrarea mântuirii, El realizează paradoxul Mielului care împărătește. Desigur, distingem în activitatea lui Iisus cuvinte și gesturi poruncitoare, orînduitoare și întemeietoare. Dar poruncește iubirea, care nu silește, ci îndeamnă. Sînt în viața Lui de Mîntuitor și fapte de putere asupra naturii, asupra morții. Dar e o putere manifestată prin organele naturii omenești și pomită din duhul iubirii mîntuitoare. Într-un anumit sens, această demnitate împărătească este o demnitate chenotică. E un împărat ciudat în ochii gloatei care l-ar vrea suindu-se pe tronul puterii lumescii. Dar un împărat care are asupra sufletelor ce-i aderă mai multă putere decît orice împărat pămîntesc. Ca lucrător al mîntuirii, este împărat al Bisericii, al împărăției cerurilor. Numai ca împărat al credinții creaționale înaltă și zdrobește împărățiile. Dar între aceste două chipuri ale demnității Sale împărătești este o strînsă legătură, nu numai pentru că, prin puterea împărătească manifestată pe planul creațional, susține, de pildă, prin Stat, ordinea, cadrul necesar în care

se realizează mîntuirea oamenilor, ci și pentru că, manifestarea puterii Sale în f rămîntările istoriei și în experiențele dureroase ale vieții individuale, îl ridică pe om spre primirea Sa ca Mîntuitor¹. Chipul demnității împăratești pe planul creațional se lasă pus în slujba imperialității mîntuitoare. Fără ca acel chip însuși să contribuie la mîntuire, e purtat mai mult de îndelungă răbdare decît de severitate, prin el Iisus Pantocratorul vrînd să fie pedagog spre Iisus Mîntuitorul. Suferințele și pedepsele, chiar ale oamenilor neconvertiți la El, nu au caracter de ultimă pedeapsă, ci urmăresc trezirea la conștiința că prin ele Dumnezeu îi caută ca Mîntuitor.

Am spus că demnitatea împăratească e și ea una din cele trei demnități mai înalte de pe lume. Pe cîl de nobile sînt demnitatea de învățător și cea de preot, tot pe atrt de înaltă e și demnitatea de împărat, în calitatea sa de conducător de suflet. De funcțiunea lui ține să conducă pe oameni la țintele cele mai bune și drepte ale vieții. Numaj, cel ce vrea binele celor pe care îi conduce e cu adevărat conducător. Oamenii nu posedă destule resurse de voință ca să pășească singuri la ținta vieții lor. Ei pot, totuși, să ajungă la aceste ținte dacă se găsesc conducători, care, prin autoritatea lor, să-i facă să se supună de bună voie și să-i îndrume. Învățătorul are misiunea să lumineze poporul. Dar nu toți învățătorii inspiră autoritate, deși ei sînt în primul rînd indicați să împărtășească convingeri și certitudini. Preotul este mijlocitor. Are și el autoritate asupra sufletelor, dar nu ține de misiunea lui exclusivă conducerea oamenilor. Abia împăratul e cu adevărat conducător. Pentru mîntuirea sufletelor era necesar ca Iisus să posede și această demnitate.

El întrunește întru Sine toate cele trei demnități în grad suprem, în El își află și această slujbă de conducător suprema ei realizare. El

¹ Ideea aceasta, că în zguduirile istorice lucrează Iisus prin altă manieră spre a ridica pe oameni la raportul cu sine ca mîntuitor, o dezvoltă Hermann Sauer în epocala sa operă „Abendländische Entscheidung”.

ne duce spre țintele ultime ale vieții, căci are autoritate asupra sufletelor cum n-are nici un conducător pe lume.

N-a existat conducător pe iume care să-și mențină peste veacuri aceeași autoritate asupra sufletelor, așa cum și-o menține El. Pentru Iisus au murit, mor și vor muri, veacuri de-a rândul, oamenii. Lui Iisus au fost, sînt și vor fi în stare, cea mai mare parte din oameni. Să I se supună cu toată ființa lor. Nu e supunere pentru vreun interes realizabil în lumea aceasta sau o supunere de suprafață, ci o supunere deplină pînă în cele mai intime fibre ale ființei omenești.

Calitatea aceasta de împărat o exprimă numirea Sa de Domn. Creștinul i se adresează: „ Domnul și stăpînul vieții mele”. În veacurile primare ale creștinismului numirea de Domn dată lui Iisus însemna Suveran absolut, căruia omul i se supune ca un sclav, Stăpîn absolut pe adîncurile ființei, Stăpîn pe viața și pe moartea oamenilor. Așa au experia* credincioșii pe Iisus, mai ales după înălțare, așa îl numeau comunitățile primare creștine. Și pînă azi noi înțelegem sub numele de Domn, atribuit lui Iisus, un sens cu totul altul decît acela de împărat lumesc, Iisus Hristos nu este un Domn care-ți inspiră frică, ci un Domn a cărui autoritate este o bucurie pentru tine, un Domn căruia te supui cu cea mai deplină convingere. Credincioșii îl simt pe Iisus Hristos ca pe un Domn în care se pot rezema cu toată încrederea, ca pe un Domn care nu mai atîrnă, ia rîndul lui.de altcineva. Ei simt că ia El este ultimul izvor de putere, ultimul zid la care se pot adăposti. E o experiență fericitoare pentru cel care o face.

Ce fericit e copilul cînd simte puterea, autoritatea tatălui său ! Cînd el ar simți că tatăl său se clatină, ar înceta să mai fie fericit. Adevăratul conducător e experiat precum cel ce are puterea înlăuntru lui, nu putere fizică, ci spirituală, precum cel ce știe ce vrea și e în stare să conducă la ținta știută de El. Noi, oamenii, ne dăm seama că nu avem în noi siguranța deplină. În Iisus Hristos simțim însă o siguranță definitivă. Noi simțim conducătorii pămîntești că posedă o autoritate limitată, Iisus Hristos este experiat însă ca unul care are putere și, deci, autoritate absolută, care ne acordă un reazem nelimitat. Cel ce crede în Iisus Hristos are o încredere fără limite, ce nu poate fi întreruptă de nici o îndoială. Aceasta înseamnă

că Iisus Hristos e cu adevărat împărat, e Domnul Domnilor, e Stăpînul absolut peste toată ființa noastră. Nu e un semn de Inferioritate această experiență, ci ea dă celui ce o face o încredere, o siguranță neclintită în viață, căpătînd și ei o putere asemănătoare cu a lui Iisus Hristos, care impune semenilor și îi face să se încreadă în El. Cu cită plăcere și bucurie rostește creștinul cuvintele : „ Domnul și stăpînui vieții mele ". E aci o devoțiune care absoarbe întreaga inimă a lui. Atunci se simte el cu adevărat tare.

Demnitatea de conducător în Iisus Hristos este strîns legată de demnitatea de învățător și de cea de preot, ceea ce nu înseamnă că ele nu se pot distinge. Cu atît mai muiî se disting aceste demnități la oameni. Nu există om pe lume care să cuprindă în persoana sa toate aceste trei demnități. Totuși, un conducător care nu e în stare să fie și învățător, e un conducător orb. De asemenea, un învățător, care nu e, la rîndul său, în stare să conducă cu autoritate pe cei pe care îi învață spre țintele dorite, nu e învățător deplin. Conducător e și preotul care se jertfește, care își pune viața pentru mîntuirea sufletească a enoriașilor săi. Dar numai singur Iisus Hristos a realizat pe adevăratul conducător. Din pilda Lui își trag substanță formele noi ale relațiilor dintre conducători și aderenți. Aci se vede din nou justetea creștinismului, care rămîne mereu izvor de inspirație pentru oameni, Iisus Hristos este conducător în sensul spiritual al cuvîntului. El n-a venit să I se servească, ci să servească. Conducătorii popoarelor le supun pe acestea, pe cînd Iisus Hristos a venit, după cum spune El însuși: „ să-și dea viața pentru oameni". Iisus Hristos nu stăpînește prin silă, prin sabie sau prin alt element de constrîngere, ci El cucerește voia oamenilor prin mijloace exclusiv spirituale. Adevărul și iubirea, acestea sînt mijloacele prin care stăpînește sufletele, acestea sînt forța, acestea sînt sabia Lui.

Cine experiază iubirea lui Iisus nu poate să nu-L iubească. Însă iubirea lui Iisus este experiată împreună cu autoritatea Lui și aceasta ne face să ne rezemăm în El cu toată încrederea. Iubirea lui Iisus este o iubire care a mers pînă la moarte pentru noi. La rîndul nostru, iubirea noastră pentru El e în stare să meargă pînă la moarte pentru El. Iisus a venit să ne cucerească, să ne înduioșeze prin puterea iubirii Lui.

De aceea se spune în Apocalipsă că Iisus e Împărat-Miei, că El domnește nu prin violență, ci prin fiind e și prin sacrificiul Său. Nouă ni se pare acest lucru un paradox, căci știm că mielul este umil, este nebagat în seamă; și, totuși, Mielul este împărat în creștinism.

Astfel, dacă dumnezeirea, fiind izvorul ultim al luminii, al purității și al puterii, îl arată pe Iisus ca având în ființa Sa cele trei demnități, prin faptul că întrunește în ipostasul Său și omenitatea, devenind cel mai propriu Mijlocitor între Dumnezeu și oameni și singurul Mîrtuitor, prin manifestarea deplină a dragostei divine, El apare și în noua calitate de Dumnezeu întrupat drept cel mai propriu purtător al puterii profetice, arhieresti și împărătești, Iisus Hristos este, în bazateandriei Sale, ființial Profetul, Arhierul și împărații. prin excelență. Cele trei demnități nu sînt altceva decît expresia ființei Sale mîntuitoare.

Peste tot, ridicarea unui om, ca ființă spirituală, nu se poate face decît printr-o activitate și, deci, printr-o dragoste de acest întreit caracter. Ele sînt manifestarea firească și inevitabilă a dragostei unei ființe spirituale superioare față de una inferioară, pe care vrea s-o ridice la egalitatea comuniunii și, deci, la fericire. De aceea, ele sînt tot ce este mai nobil pe pămînt în relațiile dintre oameni. Dar forma lor sublimă n-a fost realizată decît în Iisus Hristos.

VIII, Demnitatea profetică

1. Iisus Hrisîos - cel mai mare profet

Misiunea de învățător este una dintre cele trei misiuni culminante de pe lume.

Dar nu întrucît învățătorul descoperă o lume impersonală de idei și cunoștințe tehnice, ci întrucît se apleacă asupra unui suflet cu dragoste, făcîndu-l să crească pînă la înălțimea sa¹, întrucît îi comunică nu lucruri exterioare, ci pe sine însuși, urmărind o identificare de destin cu ucenicul său, o ridicare a lui în „spațiul” cel mai intim al său².

E o lucrare din dragoste spre tot mai multă dragoste. Ea pornește din dragostea învățătorului, ca apoi, clipă de clipă, pe măsură ce se descoperă dragostea lui, să facă să se nască și cea a învățatului, legînd printr-o dragoste tot mai adîncă cele două suflete și înființînd un raport de totală înțelegere și de negrăită comuniune între ele. Drumul învățării, ca adîncire a raportului între cele două persoane, este drumul spre comuniune, spre constituire a unei unități duale (Wirheit), fiind și drumul „mîntuirii” uneia din cele două persoane, al creșterii ei la rang de subiect capabil de comuniune.

1 „Trei sînt care stăpînesc pe pămînt”, zice, în povestea lui Goethe, bătrnul, pășind între tînăr și fecioară: „înțelepciunea, strălucirea și forța”. „Ai uitat a patra putere, care stăpînește lumea de mai demult, mai general și mai sigur”, obiectează tînărul, „puterea iubirii”; ia aceasta bătrnul răspunde rîzînd: „iubirea nu stăpînește, ea formează (die Liebe herrscht nicht, sie bildet) și aceasta e mai mult”. Of, L. Binswanger, op. c. p. 265.

2 Asupra acestei distincții stăruie L. Binswanger în monumentală sa operă citată, p. 237 și altele.

Învățătorul e cel ce-și apropie mai intim sufletul său de sufletul altuia, misiunea lui e slujba în favoarea omenității, al dezvoltării ei în fiecare ins. Deși în raportul învățător-învățăcel, primul are o poziție superioară, ultimul se simte la fei de fericit; nici cel dintîi nu observă în trăirea sa intimă și continuă superioritatea sa, nici cel din urmă inferioritatea sa. Fiecare uită de sine și vede numai pe celălalt, atîrnîndu-și tot rostul existenței de el; nici unul nu se simte dezavantajat. E o ierarhie fără distanță, fără mîndrie și umilire.

Dacă este o inegalitate funcțională, ea constituie pentru cel superior o obligație de servire, nu un titlu de revendicări, iar la cel inferior ea e transformată în egalitate prin dragoste.

Respectul se împreună cu dragostea. Astfel, raportul învățător-învățăcel e modelul desăvîrșit al oricărei relații între ființele spirituale de grad deosebit.

Cît de departe de adevăr sînt teologii protestanți cînd despart cuvîntul de dragoste, fie la Iisus Hristos, fie în propovăduirea Bisericii¹.

Întrucît Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și cu scopul de-a se face învățător al oamenilor, El a trebuit să ducă la ultimă desăvîrșire chipul învățătorului, adică al împreunării cuvîntului cu dragostea

Dacă slujba de învățător e tot ce e mai nobil pe pămînt, fiind legată de lumină și avînd ca scop creșterea omului spiritual în dragoste și comuniune, ea e de la Dumnezeu. Învățătorul continuă pe Dumnezeu în opera de modelare a omului creat de El. La Dumnezeu este izvorul învățaturii și El singur are de la Sine capacitatea de-a Se face însuși învățătorul desăvîrșit al oamenilor, înființînd între El și ei în formă perfectă raportul de învățător și învățăcel. Dacă propriu învățătorului este să aibă dragoste față de învățăceli mai înainte de orice dragoste a învățăcelilor față de el, Dumnezeu ca învățător întrunește această însușire în grad suprem,

¹ Vezi, de pildă, E. Brunner în cărțile: *Der Mißtler* și *Wort und Mystik* sau K. Barth, care diluează revelația divină în Hristos, vîzînd în El numai un cuvînt venit din depărtări inaccesibile omului, fără a aduce cu sine o apropiere mai simțită a lui Dumnezeu.

neprimind și nefăcîndu-și atîmătoare dragostea Sa de a nimănui, cum e cazul la oameni.

Am putea spune că funcția de învățător este generală între oameni. Fiecare om a fost sau este învățător al unuia sau mai multor semeni și nici unu! nu este învățător al tuturor, ci 8 și învățăcel. Astfel, fiecare experiază răspunderea creșterii unor semeni, dar și relativitatea capacității și autorității sale de învățător. Prin amîndouă se susține înlănțuirea oamenilor și, peste tot, siujba de învățător relativ, cu dublul el aspect de răspundere și dependență, e una din legile generale prin care se realizează intimitatea între oameni, un element existențial al structurii omului, indicînd spre o origine divină și cerînd o împlinire printr-un învățător desăvîrșit, care, trebuind să fie om, nu poate să nu fie Dumnezeu în aceiași timp. Împlinirea aceasta a avut loc în Iisus Hristos. El, fiind învățătorul absolut al oamenilor, n-a experiat dependența de alți oameni în această privință, însă, tocmai de aceea, și-a asumat în gradul suprem responsabilitatea față de ei, ceea ce l-a legat de oameni mai mult ca pe oricare altul.

Totuși, Iisus s-a așezat și într-o stare de dependență, dar nu față de oameni, ci față de Dumnezeu, însă din pricina oamenilor. Căci Iisus nu este un învățător pur și simplu, ci un profet, iar profetul este mai mult decît un învățător, este transmptorul unei învățături dumnezeiești, ca trimis al lui Dumnezeu, El nu-și ia învățătura din mintea omenească proprie sau a altora, nici din experimentul științific, ci o primește de la Dumnezeu direct, avînd, prin urmare, un caracter deosebit de tot ce se poate cunoaște prin raționament sau experiență omenească. Învățătura aceasta este superioară prin faptul că se referă la ființa și ia voia lui Dumnezeu și contribuie la mîntuirea omului. Dar, asupra acestor însușiri, care deosebesc învățătura profetului de toată învățătura omenească, vom stărui mai încolo. ___

Âci remarcăm că profetul, fiind un trimis al lui Dumnezeu, ființa lui e un semn că există o anumită împrejurare care împiedică o cunoaștere directă a lui Dumnezeu de către fiecare om. Această piedică nu poate fi decît păcatul, odată ce simpla creaturitate a

omului nu oprește pe Dumnezeu să-î desîineze ia o viitoare uniune deplină cu Sine. Este păcatul ca piedică de origine voluntară umană, care însă a infectat și îngroșat puterea de înțelegere a omului. Căci realitatea pe care ar avea omul să o cunoască, chiar dacă n-ar sta în nimic altceva decât în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu, nu o poate cunoaște întrucît nu se poate plasa în ea din pricina voinței sale egoiste. Voința lui Dumnezeu de a-f face pe om să o cunoască nu ajunge. Trebuie să se silească și omul să se purifice de păcat. adică de egoismul spiritual- a! mîndriei și de egoismul senzual al plăcerilor și patimilor.

Cum pot totuși unii oameni, adică profeții, să-L cunoască pe Dumnezeu, ca, la rîndul lor, să comunice voia Lui oamenilor ? Faptul se explică înîrucrtva din caracterul moral excepțional al celor chemați să fie profeți. Dată fiind voința lor întru totul înclinată spre Dumnezeu, chiar dacă Dumnezeu ar opera în *ebo* purificare prsntr-un act deosebit de rapid în eficacitatea lui, faptul acesta n-ar fi deci o excepție care confirmă aîft păcătoșenia mării mase de oameni, cit și voința Lui de-a nu-i lăsa fără nici o comunicare de la Sine.

Profetuf.fiind un mijlocitor al lui Dumnezeu către oameni.e o demonstrație a păcătoșeniei lor, a separației între Dumnezeu și oameni. Acesta este un fapt care trebuie subliniat. Dar tocmai pentru că oamenii nu pot cunoaște pe Dumnezeu direct, cunoașterea lor trebuie să poarte caracterul credinței. Profeții fac pe oameni să creadă, nu să știe; sau le transmit o cunoaștere întemeiată pe credință. Ei nasc, produc în oameni credința. Acesta este al doilea fapt. Și iată cum înțelepciunea iui Dumnezeu întoarce lucrurile astfel încît, dinîr-o situație dezavantajoasă a oamenilor, creează putința ca să-L cunoască prin credință, adică în chipul în care îi face să vieze. Fie deci că L-ar cunoaște pe Dumnezeu direct, fie că îl cunosc prin credință, mijlocind profeții, rezultatul este același: viața în cei ce-L cunosc. Dumnezeu nu poate fi cunoscut fără ca însăși cunoașterea Lui să nu fie viață.

Chiar și cunoașterea profetului are mai mult un caracter de credință, decrt de experiență, de vedere directă. El se prezintă oamenilor cu o certitudine în care pipăim bărbăția voluntară a

credinței. Din certitudinea lui se aprinde certitudinea celor ce-l ascultă. E drept că Sf. Scriptură descrie diferite experiențe tainice și vederi ce le-au avut profeții. Dar acestea nu exclud credința, ci o implică. Dumnezeu tot nu se arată descoperit El însuși. Trebuia profetului credința ca să admită că sub toate aceste figuri e Dumnezeu. Epistola către Evrei cap. 11 vorbește apriat despre credința proorocilor (în special vers. 32 urm.). Aceasta ne confirmă teza că, dată fiind păcătoșenia oamenilor, nu există nici unul care să-L vadă pe Dumnezeu descoperit. Profetii nu fac excepție. Desigur, nu putem reduce experiența dialogului cu Dumnezeu, pe care o au profeții, la o simplă credință asemănătoare cu a celorlalți oameni. Ei au un fel de experiență a realității, a prezenței divine, o „vedere”, dar totuși nu așa încît credința să nu fie necesară. De altfel, credința, fiecărui om este un fel de experiență tainică ce s-a produs și persistă în suflet despre realitatea lui Dumnezeu și despre comunicarea celor crezute prin El. Credința are un caracter dialectic, fiind, pe de o parte, credință în sensul precis al cuvîntului, pe de alta, experiență, „vedere” tainică a celor ce nu se pot vedea.

Dat fiind că omul crește cu adevărat la rangul de subiect responsabil față de Dumnezeu și de semenii prin credință și tot ea este puntea care leagă în chipul cel mai tainic și mai intim sufletul celui ce o transmite și pe al celui ce o primește, profetul care o produce se prezintă ca cel mai înalt dintre învățători. Spre deosebire de vedere, credința avizează pe om la semenul lui. Prin vedere, prin știință, cei păcătoși nu pot ieși din păcatul lor, care constă în mîndrie, în egoism, în primirea și gustarea izolată a unui bun spiritual. Numai credința îi aduce în comuniune, numai ea îi scoate din păcat.

Profetul este, astfel, pe de o parte, un om smerit. El nu „știe”, ci „crede”. El nu se bizuie pe descoperirile și raționamentele sale, ci pe ceea ce-i comunică Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, este omul celor mai depline certitudini. La fel, pe de o parte, el nu demonstrează prin raționamente sau intuiții învățăturile sale, ci afirmă certitudinile sale, dar pe altă parte, sau tocmai de aceea, este învățătorul care întrece pe orice învățător omenesc, creînd în semenii aceleași

certitudini, născându-i la rangul de adevărați oameni și legându-i cu sine și între ei cu o dragoste adâncă, sinceră și netrecătoare.

Despre Iisus, Sf. Scriptură ne spune că este supremul profet. Trebuie să aflăm la El, deci, atât smerenia profetului, cât și însușirile care îi dau locul suprem între profeți.

De fapt, Iisus, ca profet, ca talmăcitor omenesc al voci dumnezeiești, deși este însuși Fiul lui Dumnezeu, e totuși „ trimis ” de Tatăl și, deci, împlinește această chemare în neconținută legătură cu Tatăl. El se așează în situație smerită față de Tatăl, cere încuviințare Tatălui să descopere tainele divine și asigură pe oameni de dragostea mîntuitoare a Tatălui, încrezător în consimțămîntul Lui.

Astfel, rugăciunea lui Iisus către Tatăl e nu numai manifestarea servirii sale arhieresti, ci și a celei profetice. Rugăciunea este o intersecție a acestor două demnități ale Sale. Dacă prin servirea arhierescă se prezintă lui Dumnezeu în numele oamenilor, iar prin chemarea profetică se prezintă oamenilor ca un trimis al lui Dumnezeu, în fond se tratează în ambele cazuri tot despre un om, despre omul care a fost cu adevărat consimțit de Dumnezeu să mijlocească împăcarea, apropierea între Dumnezeu și oameni.

Iisus nu este un învățător care să nu mai trimită la nimeni. În afară de El, atențiunea oamenilor. Prin aceasta se micșorează în fața oamenilor, se prezintă în numele Tatălui, făcîndu-Se învățător și, întru smerenie, și întru necesitatea ca fiecare om să se reazeme pe Dumnezeu și nu pe sine în problemele de care atîrnă destinul lui veșnic.

Dar, caracterul de mijlocitor între Dumnezeu și oameni al lui Iisus. ca profet, constă, mai ales, în faptul că El talmăcește prin mijloacele ființei Sale omenești tainele voinței divine.

Dacă Fiul lui Dumnezeu S-ar fi arătat descoperit, n-ar fi fost profet. Dar, El s-a coborît la nivelul omenesc, S-a făcut semen al nostru ca să aducă la putința noastră de înțelegere tainele dumnezeiești. Profetul e talmăcitorul omenesc al tainelor dumnezeiești, e mijlocitorul lor către oameni, punîndu-le în vasele omenești, Iisus a împlinit slujba de profet, însușindu-și, prin smerenie, mijloacele omenești de comunicare a lor. El se prezenta oamenilor

în chip smerit de om, Ei a făcut pentru ei slujba de profet. Gînd filosoful lasă pe altul să-i tîlmăcească Ideile în graiul oamenilor simpli, acel altu! e un fel de profet al lui. Dar.cînd vine însuși între cei mai simpli, adoptînd vocabularul lor, se face el singur profetul său. Pentru un om, funcția de profet a lui Dumnezeu e o înălțare, pentru Fiul lui Dumnezeu e o coborîre, e o funcție chenotică. Fiul lui Dumnezeu, coborîndu-Se însuși să grăiască oamenilor în graiul priceput de ei, a venit în apropierea maximă de ei. Cît timp cineva trimite cuiva cuvînt prin intermediar, înseamnă că vrea să păstreze o distanță. Cînd vine singur să vorbească direct, înseamnă că *nu* mai păstrează distanța. Comunicarea prin cuvînt direct, din iubire, este apropierea supremă în ordinea vieții omenești.

Fiul lui Dumnezeu, prin misiunea profetică, S-a făcut tîlmaciul Său pe un plan inferior, a coborît pe o treaptă ontologică inferioară. A transpus cele dumnezeiești în formele modeste omenești. S-a făcut „ înaintemergătorul Său ”, cum spune Maxim Mărturisitorul. S-a pogorît ca un pedagog ia înțelegera omului, ca să-i ridice la cea dumnezeiești¹.

Ei însuși, ca subiect unic al celor două firi, este astfel conștient că e nu numai Dumnezeu, ci și mijlocitor al lui Dumnezeu, întrucît nu dezvăluie dumnezeirea așa cum este în sine oamenilor, ci o manifestă prin posibilitățile naturii omenești. Cei ce vorbește oamenilor e Dumnezeu, dar e Dumnezeu în rol de profet, de

1 „ Dascălul purtător de Dumnezeu { Sf. Grigorie de Nazianz } L-a numit înaintemergător al Său, ca unui ce S-a descoperii pe Sine, potrivit cu ceie primite din Testamentul Vechi și Nou, mergînd însuși înaintea Sa prin ghicituri și expresii și tipuri și, prin ele, ducînd spre adevărul de dincolo de ele ”. Maxim Mărturisitorul, Migne P.G. 91, 1253 D. Vezi și Hans Urs von Baithasar, op. c. p. 196. „ El a prsmi să fie creat fără schimbare în specia noastră, din iubirea nemăsurată de oameni și să devină tip și simbol al Său și să se arate pe Sine din Sine simbolic. Astfel, prin Sine precum cel arătat a condus spre Sine precum cei cu totul ascuns cu toată creațiunea, iar prin lucrările dumnezeiești arătate ale trupului a dat oamenilor, ou iubire, indicii despre infinitatea nearătată și ascunsă dincolo de toate, pe care nici una din existențe nu o poate în nici un chip înțelege și exprima ”. P.G. 91, 1265 D; H.U. von Baithasar, l. c.

tălmăcitor al dumnezeirii Sale și al întregii Sfinte Treimi. El este Dumnezeu și profet în aceiași timp, descoperitor și acoperitor al dumnezeirii, Dumnezeu ce se îndeletnicește singur cu descoperirea Sa, dar, totuși prin tălmăcire, prin mijlocire, fiindu-și singur tălmăcitor și mijlocitor. Prin tot ce spune și arată oamenilor, le îndreaptă atenția la ceea ce e dincolo de cuvânt, de arătare văzută. Dumnezeirea e dincolo. Cuvântul Său e numai mijlocire. Slujba Sa de învățător aS celor dumnezeiești e una de mijlocire, de caracter profetic, nu de arătare neacoperită. El are continuu conștiința acestei misiuni și lucrări. Expresia și arătarea omenească nu sînt prin ele însele dumnezeirea; tot ce e omenească, de altfel, nu are drept de ultimă instanță în slujba de învățare a celor dumnezeiești, ci indică Sa ceea ce e deasupra sa. Iisus, ca învățător-profet, nu vrea să se oprească atenția oamenilor la Sine, în înfățișarea și cuvântul Său omenească, ci o trimite mai sus, la ceea ce nu se poate vedea și exprima, la Dumnezeu, adică și la Sine considerat ca, mai mult decît e văzut și auzit, mai mult decît „ Hristos după trup ”(II Cor. 5, 16).

Se vede din cele spuse atît ceea ce are comun Iisus cu profeții, cît și ceea ce Îl arată ca profetul suprem. El e tălmăcitor, mijlocitor, trimis al lui Dumnezeu să învețe pe oameni, nu se prezintă ca Dumnezeu descoperit, ci trimite la dumnezeire ca la o realitate dincolo de cuvântul și înfățișarea Sa după trup. E o coborîre la nivelul omului. Dar, în aceiași timp, profetul acesta e însuși Dumnezeu. El trimite atenția mai sus de cuvântul și de înfățișarea Sa omenească, dar nu dincolo de Sine ca subiect (nu numai uman, ci și divin) și nu pe o cale străină de cuvântul și înfățișarea Sa. La baza lor, la izvorul ;or este El. Trimite și la Tatăl, dar tot prin Sine¹.

Întrucît e profet, întrucît, așadar, nu înfățișează descoperit pe Dumnezeu ci prin tălmăcire, El trebuie *crezut* ca și profeții. Întocmai ca aceia, nici El nu demonstrează prin raționamente și intuiții, ci

¹ Ev. Io. 14, 8-9 : „, Răspunde ți zice atunci: Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl! Fiul nu este ie ajuns. Căci Iisus îi răspunde : Sînt eu voi de-atîta vreme, Filipe, și tu nu M-ai cunoscut? ”el ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl”.

afirmă certitudinile Sale. Și puterea tainică a acestor certitudini face să se nască și în sufletele auzitorilor certitudini identice, fără să fie lipsă de demonstrații. Căci certitudinea însăși are și dă ceva din ceea ce se cheamă experiență, vedere, ceva chiar superior „experienței”, „ vederii ” raționale sau științifice, Iisus, se înțelege, are numai „vedere”, nu și credință în sensul precis, ca ceilalți profeți. Dar, întrucât nu poate deplasa „ vederea” Sa, așa cum e în sine, auzitorilor, ci le-o tălmăcește învăluită în certitudinea Sa, aceștia nu pot să și-o însușească decât prin credință. Este însă o deosebire între credința ce-o acordă auzitorii profeților și lui Iisus ca Profet-Dumnezeu. Deosebirea stă nu numai în aceea că certitudinea care emană din Iisus e de altă intensitate și „ vederile ” dumnezeiești ce li le tălmăcește au o amploare, o limpezime și adâncime neasemănat mai mari, ci, mai ales, în faptul că profetul nu pretinde credința „ în persoana”, ci numai „ în comunicarea sa” (de altfel, aceste deosebiri au un temel comun).

Tălmăcirea profetului nu se referă la persoana sa. Firul ei duce spre Dumnezeu pe o cale exterioară profetului și la un subiect, altul decât al lui. Încrezător în cuvântul profetului, auzitorul uită de profet și se duce cu credința în direcția în care îl îndreaptă acest cuvânt. Mijlocirea profetului ține doar o clipă. După ce-a indicat pe Dumnezeu, el se dă ia o parte.

Iisus, însă, pretinde credința nu numai în cuvântul, ci și în persoana Sa. El cheamă pe auzitori prin cuvânt, de fapt, mai sus de cuvânt, dar totuși spre Sine ca Dumnezeu, întrucât El însuși și în El însuși e Dumnezeu și nu afară de El. El e trimis al Tatălui, vrea să arate lumii pe Tatăl, dar Tatăl e în Sine. Cuvântul rostit de El nu servește ca indicație spre o realitate desfăcută de El. Cuvântul nu arată o țintă în afară de El, nu tălmăcește o realitate străină, ci pe El însuși. Cel ce vorbește și cel despre care se vorbește nu sînt doi, ci unul și același. La profet, cuvântul e al omului, iar Dumnezeu e realitate străină de om.

La Iisus, ca Profet-Dumnezeu între cuvânt și Dumnezeu, nu mai e o dualitate; cuvântul e al lui Dumnezeu, nu al omului (sau al unui om care e totodată Dumnezeu) și în ei e Dumnezeu, nu omul, de

aceea, Dumnezeu nu trebuie căutat într-o direcție străină de subiectul care l-a rostit, ci e însuși cel care l-a rostit. Cuvântul nu mai e gol de Dumnezeu, ca simplă săgeată spre El, ci are ca suport pe Dumnezeu. Cuvântul, în acest caz, nu mai are valoarea pe care o are, detașat de cel ce l-a rostit, întrucât e una cu subiectul ce-l rostește. Când e rostit, cuvântul lui Iisus cuprinde în el realitatea dumnezeiască. Cuvântul și Dumnezeu sînt una. Auzitorii profeților credeau în cuvîntul lor ca într-o indicație spre Dumnezeu. Auzitorii lui Iisus cred în cuvîntul Lui ca manifestînd pe Dumnezeu însuși. Cuvîntul îi leagă de Cuvîntător, nu-i trimite de la El. Cuvîntul profetului nu te poate elibera de conștiința că ceva omenesc se așează între tine și Dumnezeu. Cuvîntul lui Iisus te pune nemijlocit înaintea lui Dumnezeu. E o indisolubilă uniune între cuvînt și realitate, între cuvînt și Dumnezeu. De unde, îndeobște, cuvîntul e al omului, îndrumînd ca la ceva străin, la Dumnezeu, în Iisus cuvîntul omului, fără să înceteze de a fi al omului, e și al lui Dumnezeu, căci omul care vorbește în acest caz e totodată și Dumnezeu.

Dialectica revelației lui Dumnezeu prin Iisus Hristos ca supremul Profet se prezintă deci astfel: Dumnezeu se descoperă aci direct, nu e la spatele unui subiect omenesc. Dumnezeu e însuși cel ce vorbește oamenilor. Aceasta e experiența tainică ce se dobîndește prin credință în fața lui Iisus. Cuvîntul, însă, e omenesc. Taina stă în faptul că, deși cuvîntul nu cuprinde arătarea descoperită a lui Dumnezeu, deci apelează la credință, totuși produce certitudinea și experiența că cel ce-l rostește e Dumnezeu. Ceea ce se vede și se aude e mediu și instrument omenesc, dar acest instrument omenesc produce, ca o certitudine, ca o experiență, credința că e mînit de subiectul dumnezeiesc. Dumnezeu „ se descoperă ”, cu alte cuvinte, în Iisus Hristos ca subiect dar nu ca realitate văzută. De prezența lui Dumnezeu ca subiect e sigur credinciosul, pe El ca subiect îl cunoaște, îl experiază, chiar dacă nu vede dumnezeirea.

Desigur, descoperirea subiectului nu stă în „ vederea ” lui. Subiectul nu se împărtășește simțurilor. Constatarea prezenței subiectului are un caracter spiritual-etic. În general, subiectul altora îl constatăm pe măsură ce devenim noi înșine subiect, contribuind

la aceasta în mare măsură credința, lăsînd să răsune în adîncul nostru etic realitatea altuia ca revendicare, ca poruncă, nu ca lucru ce ne stă la discreție. Subiectul lui Dumnezeu ni se descoperă în Iisus ca o revendicare copleșitor de puternică, ca un Stăpîn absolut al nostru.

Dumnezeu se descoperă ca subiect în Iisus, prin cuvîntul Lui, celui ce se simte copleșit de șuvoiul de stăpînire, de autoritate poruncitoare, dar și de iubire ce emană de la El revărsîndu-se în inima proprie¹. (Observăm iarăși cum demnitățile lui Iisus seîntîinesc, sînt ca un poliedru; Iisus ca profet e și împărat). Întrucît Iisus se prezenta ca un om și grăia prin cuvinte omenești, Dumnezeu nu se vedea. Dar, întrucît unii oameni s-au simțit înaintea acestui om ca înaintea lui Dumnezeu, El s-a descoperit. Pentru cei cărora s-a descoperit subiectul dumnezeiesc în omul Iisus, cuvintele prin care experiau autoritatea dumnezeiască a acestui subiect, nu mai erau cuvinte omenești ci dumnezeiești. Ei nu mai puteau distinge între cuvintele Lui ca sunete omenești și subiectul Lui ca Dumnezeu. Autoritatea Lui dumnezeiască sta în cuvinte. Ea nu se putea manifesta deci! în ele. Cuvîntul omenesc al lui Iisus, fiind mijlocul necesar al arătării lui Dumnezeu între oameni ca profet, al descoperirii Sale ca subiect în starea de păcat în care se află oamenii, este însuși subiectul divin în manifestarea Lui între oameni, El a fost impropriat de Cumnez^{ra} făcut chip de arătare al Său între oameni.

Cuvîntul lui Iisus, dșși omenesc, avea în ei ceva ce întrecea omenescul. „ Mulțimile stăteau uimite de învățătura lui, căci îi învăța ca unul care are putere și nu ca învățații lor”, spune Evanghelia (Mt. 7,29). Prin el, oamenii experiau însăși infinitatea de iubire, de putere

¹ Dacă acolo unde omul nu mai e în stare să facă actul de transcendere de la sine la lume, la alții, e copleșit de deznădejdea lipsei de rost a existenței și ajunge la sinucidere, iar transcenderea cea mai deplină se realizează în întîlnirea iubitoare cu altul, în care se concentrează pentru eul propriu plinătatea existenței (Vezi L. Binswanger, op.c.p. 596 ș.a.), în *Iisus* credinciosul are supremul izvor de viață, suprema transcendență și, în relație cu El, experiază transcenderea care îi dă o sporire infinită a existenței.

și de autoritate a lui Dumnezeu, așa cum, de altfel, experimentăm o anumită infinitate în raportul de iubire cu un semen al nostru,

Soeren Kierkegaard a vorbit de un incognito desăvârșit al lui Dumnezeu sub înfățișarea de om (în scrierea : Einubung im Christentum) și, ca urmare, ei a socotit credința ca un act de pură și eroică decizie a credinciosului, ca o săritură în gol, cu încrederea că va găsi solul tare. Iisus apărea exclusiv ca om. Nici contemporanii Lui, nici noi nu ne putem sprijini pe nimic din manifestările Lui în hotărârea de-a crede. Ea se alimentează exclusiv din îndrăzneala, din capacitatea noastră de risc.

Dar atunci am putea să credem oricărui alt om smerit că e Dumnezeu. Credința ar fi un act cu totul subiectiv, arbitrar.

Oricât ar fi vrut însă Kierkegaard, sau după el teologii protestanți dialecticieni, să înlăture orice sprijin obiectiv al credinței în Iisus ca Dumnezeu, tot au trebuit să admită unele. Așa, de pildă, nici un alt om pe lume, care s-a comportat cu seriozitate și noblețe morală, n-a afirmat că este Dumnezeu, afară de Iisus. Dacă nu altui, cel puțin acest element îl admit toți teologii amintiți ca motiv obiectiv pentru care „îndrăznesc” să creadă chiar pe Iisus ca Dumnezeu și nu pe oricare alt om. Kierkegaard își mai sprijină „îndrăzneala” credinței și pe unicitatea morală a lui Iisus. El a făcut în teologia protestantă cel mai mare caz de Iisus ca „model” de viață. Dar acesta este unul din criteriile obiective clasice ale verității, ale demnității de crezare a unui mijlocitor al Revelației.

Deci și după acești teologi, a fost ceva în manifestările lui Iisus care-l ridică peste orice om. Admit și ei că auzitorii au făcut experiența aceasta. Atunci Dumnezeu n-a mai fost într-un incognito absolut.

Tot teologii dialecticieni acordă, pe de altă parte, cuvântului lui Iisus virtutea de-a fi creat în auzitori și de-a crea pînă azi în oameni certitudinea că El e Dumnezeu, deci văd în acest cuvînt o putere deosebită decît cea din cuvintele oamenilor.

^x Cuvîntul omenesc s-a făcut, deci, mijloc de revelare al lui Dumnezeu, de revelare ca subiect, nu de arătare, dar, totuși, nu de simplă afirmare, ci de creare a unei experiențe, a unei „vederi” în sufletele auzitorilor.

Desigur, autorevelarea lui Dumnezeu prin cuvânt și manifestare omenească nu e egală cu autorevelarea lui Dumnezeu în mod descoperit, ci rămîne mult în urmă. Descoperirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos e numai o descoperire sub vălul ființei și mijloacelor de manifestare omenești.

Dar, totuși, cuvîntul omenesc al lui Iisus dă nu numai certitudinea că El este Dumnezeu, ci e un mijloc prin care omul se scufundă în mediul dumnezeiesc, în infinitatea realității divine. Cuvîntul omenesc, în general, are caracterul tainic că nu poate fi circumscris în mod exact la un înțeles intelectual, ci aduce cu el și ceva din ființa celui ce-l rostește, fiind o emanare a acelei ființe, o revărsare a ei în ființa auzitorului. Cel ce aude cuvîntul unui semen e în stare să-l distingă pe acela de orice alt om și să-i contureze și să-i simtă spiritual individualitatea. Revelația omului prin cuvînt nu e numai o revelație a gîndurilor *M*, ci și a ființei lui¹.

Cuvîntul lui Iisus încă are această virtute. Prin cuvîntul Său Iisus Hristos provoacă în auzitori experiența dumnezeirii Sale. Dar chiar și azi cuvintele lui provoacă această experiență. Cuvintele lui Iisus din Evanghelii, abstrăgînd de coeficientul tainic ce li-l va fi dat persoana lui Iisus în momentul în care ie rostea, sînt de așa natură, încît, deși luate din cuprinsul vocabularului omenesc și inteligibile pentru om, au în ele virtualitățile unor sensuri nelimitate. Le înțelege și omul cel mai simplu, pentru că sînt cuvinte din raza lui intelectuală. Dar îl satisfac și pe cel mai subțire intelectual. Și nici unul nu consideră că a epuizat înțelesul lor, ci simt că și-au însușit numai o mică parte din el. Fiecare face experiența ceii ce, coborîi în marginea mării, deși e în contact cu ea, nu poate spune că o cunoaște în întregime.

¹ Cuvîntul, ca și orice altă manifestare a omului, e ceea ce se cheamă azi în psihologie o configurație (Gestalt), un simbol, care într-un contur precis limitat cuprinde tot adîncul indescriptibil al unei persoane, chiar infinitul unei iubiri. Tragicul este că o judecată pozitivistă poate să vadă numai conturul precis, material sau rațional, dintr-un astfel de simbol. Dar acela e orb în fața realității. (Cf. L. Binswanger, op. c.).

Cuvintele Evangheliei reprezintă și ele o uniune ipostatică a omenescului și dumnezeiescului, fiind o manifestare a ei.

Desigur, credința, în sensul precis al cuvântului, e necesară. Oricit de copleșitor s-ar fi manifestat prin cuvânt și faptă Iisus Hristos, o rea-voință putea lungea de sub puterea graiului și manifestării Sale de subiect dumnezeiesc.

În fapt! că nu toți au fost obligați să constate că Iisus e Dumnezeu, stă cauza pentru care amintii teologi protestanți ar vrea să socotească pe Dumnezeu ca prezent cu totul incognito în Iisus și credința ca fiind exclusiv un act de îndrăzneală subiectivă. Fenomenul acesta se explică însă suficient dacă luăm în considerare și factorul păcat din om. Revelațiunea se prezintă, de fapt, cu criterii și însușiri obiective, care o disting de tot ce e simplă manifestare omenească, însă experiența de către om a acestor criterii și însușiri obiective e în funcție de voința omului de a călca peste orgoliul egoist și autonomist. Dacă vrea cineva să asculte cu seriozitate cuvântul lui Iisus, biruindu-și ușurătatea prejudecăților păcătoase, nu se poate să nu facă experiența că aci î! întâmpină o realitate supraomenească. Credința e și chestiune de voință, căci tot ce spune și face Iisus poate fi lăsat să lungească peste epiderma auzului și văzului sau poate fi răstălmăcit, volatilizându-se tot ce are deosebit - și, astfel, ea e act de decizie - dar nu e mai puțin adevărat că, chiar prin faptul că e necesară această ușurătate pentru fofierea a ceea ce prezintă deosebit de tot ce e omenesc Iisus, acest ceva deosebit există și dacă omul nu se silește să-l bagatelizeze, ci îi acordă atenția cuvenită, face experiența care îi întemeiază *credința*.

Este, așadar, întâi, ceva obiectiv în manifestarea spirituală a lui Iisus care ciocănește la ușa inimii, a voinței noastre și ne surprinde. Acesta e primul moment al raportului omului cu Iisus. Al doilea moment este atitudinea pozitivă sau negativă față de acest ceva obiectiv. Firească este mișcarea pozitivă a ființei noastre, care e o prelungire a momentului de surpriză, o recunoaștere a elementului de noutate absolută care ne întâmpină din Iisus Hristos. Atitudinea negativă este o rețezare, o stăvilire a primului flux al ființei noastre și o acoperire a elementului de supraomenitate care ne surprinde în

Iisus Hristos, deci, este o pornire nefirească, dar potrivită cu obișnuința noastră de amortire în păcat, de opacitate față de tot ce ar încerca să spargă orizontul nostru egoist și comoditatea noastră autonomistă, care, *J* voiește să accepte un stăpîn și încă unul absolut cum e Dumnezeu.

Astfel, credința în Iisus Hristos ca Dumnezeu sau experiența pe care se întemeiază și cu care e una credința, se naște din doi factori: unul obiectiv și altul subiectiv. Prin factorul subiectiv e văzut cel obiectiv. Așa se explică aparenta lui valoare de factor decisiv sau chiar unic. Aceasta însă nu înseamnă că factorul subiectiv s-ar putea produce fără prealabila existență a celui obiectiv. Factorul subiectiv e stimulat de cel obiectiv, fără ca acesta să-l silească pe cel dintîi a se produce.

*

Rezumînd cele spuse despre Iisus ca profet în raport cu ceilalți profeți, comun cu ei are următoarele :

1. Iisus oferă, ca și preoții, o cunoaștere a lui Dumnezeu prin tălmăcire în graiul omenesc, prin mijlocire, nu prin arătare, constituind astfel o smerire a Fiului lui Dumnezeu la nivelul oamenilor.

2. De aceea, el naște credința, certitudinea, în oamenii care *voiesc* să creadă, nu vederea pe care *trebuie* să o admită oricine. Dar chiar prin aceasta primirea celor dumnezeiești e un pas de ieșire din păcat. Tocmai împrejurarea că omul, din cauza păcatului, nu e în stare să „vadă” cele dumnezeiești, deci, trebuie să i le apropie cineva prin credință, Dumnezeu o folosește pentru scoaterea lui din păcat.

Dar Iisus depășește pe toți profeții, fiind supremul și ultimul profet, întrucît:

1. Mijlocește legătura și tălmăcește voia lui Dumnezeu către oameni, nu ca pe a unui subiect străin, ci ca pe a Sa.

2. Revelația divină pe care o realizează El este, de aceea, nu numai cea mai deplină posibil, prin amploarea și limpezimea ei, ci și de alt caracter, întrucît prin Ei oamenii fac experiența raportului de eu-tu cu Dumnezeu. Cînd o persoană ne vorbește direct și nu prin intermediar, experiem realitatea ei într-un mod cu mult mai intensiv. Și, prin profeți, dobîndim certitudinea că Dumnezeu e subiect, deci

tocmai ceea ce aflăm și prin Iisus. Dar prin profeți experiem pe Dumnezeu ca pe unul care a vorbit adineauri cu un semen al nostru, însă acum a plecat înîncercînd spatele. În Iisus îl avem pe Dumnezeu permanent cu fața către noi, vorbindu-ne fiecăruia, îl avem în maximă apropiere și nu la distanță de noi.

3. Profetul ne leagă de sine prin certitudinea ce ne-o transmite și o avem în comun cu el despre Dumnezeu ca Stăpîn al tuturor. În ultima analiză privim însă toți dincolo de profet, spre Dumnezeu care e în afară și pe deasupra comuniunii noastre omenești, Iisus ne leagă de Sine ca de centrul ultim. El nu ne dă numai certitudinea despre Dumnezeu, ci, înîrucît ne așează în comuniune cu Sine, ne așează în comuniune cu Dumnezeu.

4. Astfel, Revelația în Iisus e totodată mîntuire, căci pe cînd profetul e un om pe care Dumnezeu îl pune să vorbească pentru Sine aici vorbește El însuși. Cuvintele aici formează puntea de comuniune și deci de putere de la El la oameni. Cuvintele omenești nu mai sînt ceea ce îl desparte pe Dumnezeu de oameni, ci ceea ce-l pune în legătură directă cu ei.

Profetul, arătînd pe Dumnezeu ca pe Cel ce caută să-și facă cunoscută voia Sa oamenilor și ca pe Cel ce prin credință vrea să-i scoată din egoismul picatului, în comuniunea dragostei și a încrederii, dar nerealizînd însuși această comuniune cu Dumnezeu, e un început care își cere continuarea, o făgăduință care își cere împlinirea. Profetul e premergătorul intrării lui Dumnezeu însuși în comuniune cu oamenii, în singurul mod posibil, prin întrupare. Dacă admitem profetul, dacă recunoaștem că Dumnezeu a căutat să vorbească oamenilor prin gură de om, nefiind altă posibilitate, în mod necesar trebuie să admitem și coborîrea Sa între oameni în rol de profet. Dacă admitem peste tot o Revelație divină prin om, trebuie să admitem întruparea lui Dumnezeu ca împlinire a ei, a sensului ei; dacă negăm întruparea lui Dumnezeu, negăm implicit orice Revelație prin mijlocirea subiectului omenesc. Dar prin aceasta negăm cel mai profund temei al încrederii omului în om, al referirii unuia la altul. Raportul între eu-tu nu mai e zidit pe faptul fundamental că numai prin el se comunică certitudinea de credință de la unul la altul. Fără

Revelația prin om, fără profet, se destramă comunitatea omenească și, în general, dispare de pe lume certitudinea în existența lui Dumnezeu ca putere susținătoare a societății omenești. Dacă negăm necesitatea și rostul profetului, nu mai apare ca necesară și nici chiar ca posibilă, nici întruparea. Aci stă unul dintre cele mai puternice argumente pentru divinitatea Vechiului Testament, pe care unii ar vrea să-l înlăture.

Numai Revelațiunea prin om sfințește și întemeiază raporturile între oameni. Numai prin faptul că Dumnezeu face pe om instrumentul descoperirii Saie altui om, dând cea mai înaltă acoperire acestei monede circulatorii care e fața omului, acordă fiecărui om o înaltă valoare în ochii semenului. Iar această voință de valorificare a omului în fața semenului nu se realizează deplin decât prin arătarea lui Dumnezeu însuși ca fa omenesc, întrunind într-o unitate^ubiectul omenesc cu subiectul dumnezeiesc, ca desăvârșire a ideii de profet.

Ne vom opri acum și la caracterul și cuprinsul învățaturii pe care a dat-o oamenilor ca profet suprem Iisus Hristos. Desigur că ea nu e dată pentru a fi folosită ca un corp de doctrină de sine stătător, ci ca o manifestare mereu actuală a Fiului lui Dumnezeu devenit om. Nu e mai puțin adevărat, însă, că nu putem fi indiferenți la ce-a spus și la ce spune Iisus Hristos. importanța covârșitoare o are faptul că Dumnezeu a binevoit să intre în comuniunea dialogului direct cu omul. Dar comuniunea aceasta nu poate fi considerată ca un cadru care s-ar fi putut umple cu indiferent ce împărțășire de cuvinte. între faptul dialogului direct și permanent între Dumnezeu și om și între caracterul și cuprinsul „ învățaturii” comunicate în cadrul lui este o strânsă legătură; am putea spune că ultima nu e decât o explicitare a primului și a temeiurilor și scopurilor lui. Noi, totuși, n-am putea deriva învățătura din simpla comuniune, dacă aceasta n-ar fi avut, de pildă, timpul necesar să se expliciteze.

De aceea, este de cea mai mare importanță preocuparea cu învățătura, dar întotdeauna în funcție de comuniunea pe care o exprimă și o luminează și o urmărește, fiind o învățătură care servește astfel vieții, raportului viu între ascultător și cel ce o împărțășește.

În învățătura Sa, Iisus spune cine este, cine L-a trimis între oameni și, prin aceasta, descoperă taina Sf. Treimi, dragostea Ei față de omul căzut, scopul pentru care s-a întrupat Fiul, adică mântuirea oamenilor, calea pe care va realiza această mântuire, cuvântul nefăcînd decît să premeargă și să talmăcească fapta de dragoste și jertfa Sa Mai departe, ea cuprinde îndemnuri către om să nu respingă dragostea lui Dumnezeu, apeluri la intrarea în comuniune cu El prin credință și dragoste.

Toată învățătura Sa poate fi considerată, fie ca descoperire supremă - în limitele permise de capacitatea omului pămîntean - a lui Dumnezeu, fie ca mijloc spre mântuirea omului, întrucît descoperirea nu are alt scop decît mântuirea. Revelația e prezentarea lui Dumnezeu în lucrarea mîntuirii omului și expiicirea acestei lucrări. Înțelegerea învățăturii, ca înțelegere a lucrării mîntuitoare a lui Dumnezeu, și, cu aceasta, a tuturor temeiurilor acestei lucrări, care stau în ființa și voia Lui, o are într-un grad suficient numai cel ce se află sub însăși lucrarea divină, adică în dialogul mîntuitor, în raportul faptic cu Dumnezeu care ni se revelează mîntuindu-ne și ne mîntuie revelfîndun-ni-se. Cine rămîne simplu spectator, angajîndu-și numai rațiunea întru înțelegerea învățăturii, nu pricepe esențialul, multe i se par absurde, iar cele potrivite rațiunii sale, îi rămîn teorii moarte¹. Numai cine se lasă răpit întreg în raportul viu cu Dumnezeu pricepe. De aceea spune Evanghelia: „ Căci de la pîini nu priceuseră nimic, deoarece inima lor era învîrtoșată ” (Mc. 6, 52). Și de aceea, prevestește Iisus că învățătura Sa o vor pricepe ucenicii deplin abia cînd se va pogori Duhul Sfînt (Io. 14,26). Iisus n-a venit să dea doar minții o nouă doctrină, nici să răspundă la fel și fel de întrebări aie

¹ Poetul Paul Vaiery a spus odată : „ Si nous accusons ou jugeons, le fond n'est pas atteint ” (Variante II, 135), iac L. Binswanger (op. c. p. 111), de la care luăm acest cuvînt, continuă: „ Prin aceasta, el vrea să spună că există o instanță a cărei înțelegere e mai adîncă decît a judecății și a osîndirii. Această instanță nu poate fi decît iubirea, căci numai ea poate atinge fondul”. „ Cînd lumea judecă asupra iubirii și a celui ce iubește, judecă fals”.

curiozității intelectuale. Unei singure întrebări a venit El să-i dea răspunsul, dar celei mai mari, mai fundamentale, mai chinuitoare, întrebării care frământă nu numai mintea, ci omul total, ridicându-se permanent din adâncul lui, nu de la periferia mintală. Este întrebarea omului: ce să fac ca să mă mântuiesc ? Iar răspunsul lui Iisus, care n-a fost nici el un răspuns teoretic, ci o lucrare divină, adică arătarea lui Dumnezeu, tălmăcită prin învățătură, n-a fost un îndemn la însușirea unei doctrine, ci la intrarea în raportul de dragoste cu Dumnezeu, la așezarea omului în relație vie cu lucrarea mântuitoare a Lui. Iisus n-a spus tînărului, care l-a întrebat ce să facă să moștenească viața de veci: „Memorizează bine doctrina mea”, ci: „Lubește pe Dumnezeu din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată suflarea ta, iar pe aproapele, ca pe tine însuși”.

Această intrare în raport cu Dumnezeu Mîntuitorul nu exclude cunoașterea, ci de abia ea înseamnă cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu : „*Iar viața veșnică aceasta este: ca să Te cunoască pe Tine unul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis*” (Io. 17,2).

2. Puterea revelatoare a cuvîntului omenesc

Chemarea profetică a lui Iisus înseamnă slujba de descoperire supremă a lui Dumnezeu, apropierea Lui maxime, prin cuvînt omenesc. Mijloacele de confirmare ale cuvîntului au rolul secundar de confirmare dar nu de tălmăcire. Profetul e profet în primul rînd prin cuvînt. La Iisus, elementele obiective care sprijină cuvîntul sînt cu mult mai impresionante ca la ceilalți profeți, de aceea, El este profetul cel mai confirmat de criterii obiective. Dar, principal, ele se orînduiesc totuși în slujba arhierescă și demnitatea împărătească. În fiecare demnitate iese altceva pe primul plan, în lumină plină.

În profeție rolul principal îl are cuvîntul.

În legătură cu acest fapt, două lucruri trebuie scoase în evidență: a) capacitatea cuvîntului omenesc de-a fi instrument de revelare și b) forța revelatoare cu totul deosebită a cuvîntului profetic,

care îl distinge de cuvîntul oricărui alt om și îl arată ca avînd și în sine, nu numai în criteriile adiacente, o putere obiectivă revelatoare. Iar cînd zicem putere revelatoare, zicem. În același timp, putere producătoare de credință, căci efectuarea deplină a Revelației se realizează prin nașterea credinței în om. De asemenea, cînd vorbim de puterea producătoare de credință, vorbim de puterea modelatoare de suflet, cunoscute fiind transformările neconținute și profunde pe care le produce credința în oameni.

a) Cuvîntul omenesc are într-adevăr o mare, o misterioasă putere. El micșorează sau face să dispară realități masive și poate crea altele. Uneori, lumile pe care ie face să dispară sînt reale, iar cele pe care le creează sînt imaginare, dar de multe ori, realitatea e în cel mai propriu înțeles ceea ce creează el. Un cuvînt bun adresat cuiva în față sau prin altul creează în ei stări și virtuți reale care îi prelungesc viața sau chiar i-o mîntuie în veci. Cuvîntul adună sau dezbină pe oameni, influențînd decisiv soarta colectivității sociale. Dacă avem în vedere că, chiar lumile pe care pare a le crea cuvîntul pus în slujba fanteziei, nu sînt create dezinteresat, de dragul lor, ci, în ultimă analiză, pentru a le oferi altora ca o concepție, ca o normă mai justă de comportare, ne dăm seama că funcția cuvîntului nu stă în revelare gratuită și teoretică de mistere¹, ci el exprimă o pretenție, un îndemn, o voință de-a obliga și are o uriașă putere de-a trezi obligativitatea altuia, de a-l determina într-o direcție sau alta. Cuvîntul revelează astfel un subiect, pretinzînd și, aproape regulat, realizînd o anume determinare a altui subiect. Funcția lui revelatoare este strîns împletită cu funcția etică, revelînd o atitudine și obiigînd la o atitudine. Uneori descoperă și obligă la o atitudine într-o chestiune mărunță, alteori într-una care angajează pe om fundamental, față de înseși temeiurile existenței. De la această funcție nu face excepție cuvîntul care absolvă pe semen de o îndatorire sau alta sau de toate. Este și în acesta un îndemn, revelînd un subiect și o atitudine și pretinzînd

¹ Ideea aceasta stă la baza întregii filosofii a lui Lucian Biaga, care e lipsită de orice obligament etic.

sau chiar realiizând una similară în alt subiect. Lumile care se zugrăvesc sau se alungă cu magică putere de incantație, argumentele de o impunătoare stringență logică, servesc scopului de-a convinge pe altul, adică revelează un subiect care se străduiește și, de multe ori, reușește să convingă pe altul de a-și însuși o cugetare și o atitudine asemănătoare. Numai faptul că intervine cuvîntul (cugetarea) unui al doilea subiect, face ca determinarea produsă de cuvîntul celui dintîi să se atenueze sau să se modifice. Nu există om care, vorbind sau scriind, mai amplu sau mai concis, să urmărească simpla revelare dezinteresată a gîndurilor sale și nu o cîștigare a semenului pentru ceea ce vede el și cum vede, pe baza unei atitudini dinamice față de lume. E de sine înțeles că nimeni n-ar vorbi dacă n-ar fi cine să-l asculte; nimeni n-ar folosi cuvîntul ca simplu penel al zugrăvirii lumii sale, indiferent că o vede cineva. Dar ascultarea pe care o așteaptă și o presupune, ca un impuls aprioric al cuvîntului său, este nu o ascultare pasivă, ci un răspuns, fie el și tăcut. Iar dorința este ca răspunsul să fie de aprobare și nu de o simplă aprobare teoretică, ci de una care să devină forță determinată a vieții aceluia, Cuvîntul nu are caracter monologic, ci dialogic și nu are rostul pictării unor lumi statice, ci e sămînța dinamismului aruncată în sufletele oamenilor și în raporturile sociale, e aluatul spiritual al necontenitei mișcări istorice. Funcția lui revelatoare nu poate fi separată de puterea și de misiunea determinatoare a semenilor, de tendința de-a spori sau modifica realitatea prin spiritul altora. Dacă este așa, cuvîntul implică o mare răspundere pentru fiecare om de a-l folosi potrivit cu rostul lui pozitiv, cu adevărat creator și nu dizolvant, de-a îndemna prin el pe altul, de a-l ajuta să crească, să vadă și să pomească pe calea cea dreaptă. Chiar cuvîntul simplu, afirmarea neargumentată și neîmpodobită în descriții atrăgătoare, are o uriașă putere de determinare asupra oamenilor. Printr-un cuvînt poți pune piatră de hotar pentru renașterea sau salvarea unui om sau îl poți împinge la pieire. Prin cuvînt pot fi trezite neamuri întregi la o nouă viață. De cuvîntul pe care îl rostești nici nu știi soarta cîtor oameni atîrnă și în ce măsură. Apostolul Iacob a asemănat, cu drept cuvînt, limba cu

cîrma corăbiilor, care, deși mică, duce după ea atîtea poveri sau cu îfrîna calului sau cu o scînteie de foc care aprinde codri (Ep. cap. 3, 3-9).

Cuvîntul e cea mai mare putere de pe lume, nu întrucîi zugrăvește realități statice, ci întrucîi determină voințele omenești, modifică temeiurile spirituale ale lumii. Prin cuvînt se arată omul subiect plin de putere asupra altor oameni. Cuvîntul zidește și dărimă în ordinea spirituală, deci în cea mai importantă. Dacă cuvîntul omenesc are o atare putere de creație, ne putem gîndi în ce înțeles desăvîrșit e creator Cuvîntul dumnezeiesc.

Cuvîntul e cea mai mare forță spirituală a celei mai înalte ființe create. Prin cuvînt, fiecare din oameni dispune asupra semenilor, putînd face un bine sau un rău enorm. Avînd fiecare om cuvîntul și, dată fiind funcția etică a acestuia, este evidentă responsabilitatea ce e legată de această putere. Ei trebuie folosit numai pentru zidire, nu și pentru dărîmarea. Adică, numai pentru trezirea și susținerea în om a responsabilității față de semeni, a ceea ce constituie ființa lui etică, elementul caracteristic *ai* omului, însușire pe care o exprimă chiar cuvîntul. E absurd să se ridice cuvîntul împotriva sa însuși sau a temeliei sale.

În forța creatoare a cuvîntului, de care dispune omul, stă și puțința de-a face uz periculos de el. Omul poate crea prin cuvînt realități noi, dar realități normale, sănătoase sînt numai cele conforme cu realitatea și cu voia divină, adică realitățile dragostei între oameni și ale tuturor virtuților de care e întovărășită și condiționată. Realități sănătoase sînt numai cele pe care cuvîntul le creează zidind sufletele, chemîndu-le la obligativitate și răspundere, adică numai realitățile pe care le creează rămînînd în cadrele destinului și funcției sale etice. Cuvîntul poate crea însă și realități anormale, potrivnice realităților adevărate și neconforme cu voia divină. Fie că numim însăși realitățile acestea anormale, mincinoase, fie că numim astfel descripțiile și argumentele prin care se produc, cuvîntul, aci nu mai stă în slujba adevărului, ci a minciunii. Puterea minciunii de a se impune vine din puterea cuvîntului de-a crea orice fel de realități. Cuvîntul poate crea într-un om o stare de dușmănie. Ea e reală, dar nu e realitatea

normală, conformă cu voia lui Dumnezeu, ci o realitate bolnavă, chinuitoare, suferind de anumite lipsuri, o realitate schimonosită, falsă, putem zice.

Cuvîntul omului a decăzut aproape pe toată linia la această funcție de slujitor al minciunii, în loc să slujească adevărului cu care este legat prin sensul său.

Numai deoarece cuvîntul are funcția de revelare a subiectului propriu și de obligare a semenului, înțelegem de ce s-a dăruit fiecărui om, dat fiind că, prin el, fiecare e învățător al altora.

El nu s-a putut da pentru simpla revelare a unor lumi care s-ar descoperi unuia sau unora mai bogat sau, în mod deosebit, în raport cu alții. În cazul acesta, de ce s-ar bate aceste lumi cap în cap ? De ce ar fi atîtea contradicții între ele ? Sau de ce ac avea toți oamenii însușirea cuvîntului, pe cîtă vreme numai unii sînt în stare să vadă și să reveleze lumi de mistere ?

Nu pentru o funcție precumpănitor revelatoare e dat cuvîntul. Oamenii și-au descoperit, în fond, atît de puține lucruri noi, esențial noi, de cînd e lumea. Și, totuși, fiecare om aduce prin cuvînt o revelație nouă pe lume, revelația cea mai esențială și mai determinantă în cercul semenilor săi, aceea a unui subiect nou.

Fiecare om are cuvîntul, pentru că fiecare e îndreptățit și chemat la revelarea subiectului său și la trezirea responsabilității semenului față de datoriile lui, care sînt totdeauna datorii ale comuniunii și ale locului și ale momentului concret. Numai deoarece cuvîntul are ca ultimă misiune pe cea etică, deși toți oamenii își sînt reciproc învățători, nu se produce o zăpăceală de minți, ci pot crește toți ca personalități etice, împlinindu-și datoriile concrete unii față de alții. Numai așa înțelegem puțința împreunării rolului de învățător cu cei de ucenic în destinul fiecăruia, al suveranității asupra semenilor prin cuvîntul propriu și al dependenței de ei prin cuvîntul lor. Fiecare om e chemat să îndemne pe semenul ia împlinirea datoriei lui, impusă de clipa concretă și să ascuițe îndemnul aceluia pentru împlinirea datoriei sale.

Dat fiind caracterul mai puțin revelator și mai mult etic al cuvîntului, noi trăim, cît sîntem pe pămînt, prin credință și

obligativitate. Cuvîntul ne revelează mai deplin doar subiectul celui ce grăiește, însă nici pe acesta cu desăvîrșire direct și descoperit, ci printr-o experiență care nu exclude credința. Și ne revelează mai deplin doar subiectul, pentru că el e factorul care ne cheamă la răspundere și în raport cu care e necesar să ne comportăm ca ființe ce trăim prin credință și răspundere.

Dar, în loc să slujească toți adevărului și zidirii mai departe a lumii create prin credință și răspundere, ducînd-o la asemănarea cu realitatea divină, toți au devenit mincinoși, întrucît au lepădat credința în altceva decît în ei și răspunderea, luîndu-se după diavolul, tatăl mîndriei și al minciunii. Dacă toți ar sluji adevărului, ar fi armonie, dar, înîrucît slujesc minciunii, e haos. Căci adevărul e unul, e unitate în multiplicitate armonică, pe cînd contrafacerea are nenumărate posibilități.

Cuvîntul are putere, oricum ar fi el. Dar putere ziditoare are numai cînd servește adevăratei realități, numai cînd pornește din adevăr și urmărește adevărul. Am putea spune că nu în cuvîntul luat în sine stă puterea ziditoare, ci în ceva care rămîne să fie determinat, însă înîrucît funcția cuvîntului are un caracter-etic, pornind din răspundere și voind să trezească obligativitatea semenului, urmărind comuniunea și nu anarhia egoismelor, mai degrabă putem spune că de însăși ființa cuvîntului ține să slujească zidirii și adevărului, că această misiune nu e deosebită de cuvînt. Cuvîntul-minciună e degenerare, schimonosire a cuvîntului, nu mai e cuvînt propriu-zis. Astfel, acel ceva care distinge cuvîntul propriu-zis, cuvîntul nedegenerat, de cuvîntul-minciună, de cuvîntul dărîmător de realitate sănătoasă, stă chiar în ei și aceasta nu e altceva decît vibrațiunea răspunderii, ca atribut ce dă fermitate subiectului. Cuvîntul adevărat care e cuvîntul-adevăr și subiectul ca realitate fermă, solidă, avîndu-și această fermitate din răspundere și, fiind purtate numai de ea, sînt un întreg. Cuvîntul-adevăr nu e decît respirația inevitabilă a subiectului responsabil. Unde cuvîntul e degenerat, e degenerat însuși subiectul, ne mai nutrindu-se cu substanța vitală a răspunderii.

De fapt, cînd strică un cuvînt sau cînd nu are putere ziditoare, sune el cît de etic, cît de frumos ? Cînd nu simte auzitorul în el vibrația

adîncă a unei răspunderi statornice, a unei griji sincere și serioase pentru sine sau cînd nu adulmecă acoperirea printr-un subiect ferm, fixat întreg în cuvîntul pe care îi spune și, deci, în grija pentru cel căruia îl spune.

Și, pe c% de stricăcios e cuvîntul în care nu vibrează răspunderea subiectului pentru semenul său, ci voința nepăsătoare sau diabolică de a-l utiliza unealtă pentru scopuri egoiste sau de a-l duce la pierzanie, tot pe atîta e și cuvîntul- flecăreală în care nu se simte nici o fermitate a subiectului și, deci, nu poate exterioriza nici o chemare serioasă, răscoitoare, care să dea naștere personalității semenului,

Degenerarea cuvîntului, ca slăbire a puterii lui creatoare de adevărată realitate, ca o pervertire în minciună și miasmă dizolvantă, este semnul degenerării anticipate a subiectului ce-! rostește, ai decăderii lui la o stare de umbră inconsistentă. Iar ferm e omul numai cînd trăiește în obligativitatea comuniunii, cînd semenii au siguranța că se pot încrede în el în tot viitorul. Egoistul, avînd în vedere numai interesul propriu, nu se angajează cu viitorul său față de alții. Egoismul, nestatornicia și lipsa de valoare a cuvîntului se găsesc împreunate. În acest înțeles, diavolul e cea mai inconsistentă făptură. Cuvîntul lui nu mai are nici un preț.

Oricum ar sta lucrurile faptic, cuvîntul omenesc se văcfește ca cea mai mare putere revelatoare și, deci, creatoare de realitate spirituală în lumea creată. Flecarea om e, oarecum, dus la realizare deplină sau la ruină prin cuvîntul semenului, ceea ce ne ajută să înțelegem afirmarea Scripturii că primul om a trebuit să se împărtășească de Cuvîntul subiectului divin pentru a fi nu numai dus la adevărata realizare, dar chiar întemeiat ca posibilitate și început de realitate spirituală.

Dacă cea mai mare putere revelatoare și formatoare pe pămînt este cuvîntul omenesc, e firesc să se fi folosit de el Dumnezeu în revelarea Sa și în refacerea omului. De asemenea, dată fiind indisolubilitatea între cuvîntul și sufletul omenesc, e de la sine înțeles că Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-se subiect omenesc, s-a făcut subiect

omenesc cuvântător, însănătoșind subiectul deodată cu cuvântul, restabilind fermitatea aceluia și puterea și adevărul acestuia.

b) Dată fiind decadența cuvântului în gura oamenilor îndeobște, puterea, în fapt, a cuvântului omenesc și mijlocul prin care se dobîndește această putere ni se arată în toată evidența doar la profeți. Cuvântul profetului are o gravitate și o putere de penetrație și determinare în bine, cum nu are cuvântul nici unui alt om. E un cuvînt care arde ca focul, care taie ca sabia, care te scoate din comoditate și amorțire aruncîndu-te în teamă și neliniște, în deciziunea de a-l urma sau în vrăjmășie neînduplecată împotriva celui ce-l rostește. Cei mai mulți profeți au sfîrșit uciși. Cuvîntul lor își are puterea în fermitatea subiectului, în relieful și fixitatea iui pe lîngă ceea ce mărturisește. Cuvîntul lor e adevăr, precum adevăr e și subiectul profetic și slujește înființării realității adevărate în oameni și în raporturile dintre ei. Cuvîntul profetului e flacăra de răspundere față de semeni.

Dar.în ultima analiză, puterea cuvîntului și fermitatea subiectului profetic vin nu de la voința proprie de-a se raporta cu răspundere față de semeni, nici chiar de la voința proprie de- a se raporta continuu în ceea ce spune la Dumnezeu, deși și această voință e un factor important, ci de la certitudinea ce-o are despre Dumnezeu. Nu există certitudine a omului, deci fermitate a subiectului său, fără certitudinea despre Dumnezeu, pe care nu singur și-o dăruiește. Fermitatea subiectului - și aceasta e inima însăși a subiectului - este un dar, care vine de sus, deodată cu certitudinea despre Dumnezeu.

Cuvîntul exterior nu e decît expresia fragmentată a permanentului cuvînt interior, care e însăși ființa subiectului omenesc, ca intenționalitate după comuniune. Subiectul omenesc e cuvînt creat după chipul Cuvîntului dumnezeiesc, care e și El un subiect sau o intenționalitate după comuniune în sînul Dumnezeirii treimice. Acest cuvînt creat, debilitat și pervertit prin păcat, are lipsă de un influx de putere dumnezeiască pentru a-și recîștiga consistența și fermitatea. Și simpla experiență a certitudinii despre Dumnezeu, ca dar de sus, este suficientă pentru a produce o întărire a subiectului și cuvîntului omenesc.

Profetul este cel ce face această experiență prin raport nemijlocit cu Dumnezeu. Cuvântul ce-i rostește profetul nu e cuvânt rostit direct de către Dumnezeu, dar are în el coborât influxul divin, care l-a restabilit în toată puterea lui. Am putea spune că subiectul profetului, drept cuvânt interior și expresia lui exterioară, au primit o întărire din Cuvântul dumnezeiesc creator al cuvântului omenesc.

Profetul revelează, prin cuvântul lui plin de putere, de răspundere și de penetrație etică în auzitori, ca o realitate deosebit de impunătoare și de sigură, subiectul său. Dar odată cu el și în el și pe Dumnezeu, prezent ca putere în el. Aci stă forța miraculoasă cu care se transmite credința de la om la om, cu care se aprinde certitudinea din certitudine.

Dată fiind degenerarea subiectelor omenești și, deci, slăbirea cuvântului lor, era necesară această intervenție a cuvântului dumnezeiesc prin profeți, pentru restabilirea omului.

Dar, prin intermediu! altor subiecte, nu se putea efectua o revelare deplină a subiectului divin și o restabilire desăvârșită a subiectului omenesc și a puterii cuvântului acestuia. Profetul nu făcea decât să trezească și să susțină așteptările deplinei descoperiri. Subiectul divin trebuia să vorbească însuși, direct, ca să-și reveleze existența. El trebuia să vorbească în cuvinte omenești, pe de o parte, ca să fie accesibil oamenilor, pe de altă parte ca, făcându-l subiect omenesc și întrebându-l cuvântul omenesc, să restabilească fermitatea și prestigiul acestuia și puterea acestuia. El a arătat modelul adevăratului subiect omenesc, iar, prin puterea graiului său de adâncă răscolire a obligativității oamenilor, a făcut să se nască în ei subiectul ca realitate fermă și solidă.

Cuvântul adevărat are o deosebită putere de revelare a subiectului. Cuvântul lui Iisus revelează covârșitor prezența subiectului divino-omenesc din El. Iar, prin încrederea absolută pe care o creează în auzitori, aceștia dobândesc certitudine despre tot ce comunică Ei. Subiectul divino-omenesc al lui Iisus e oarecum străveziu prin cuvintele Sale. Dar, pe lângă aceasta într-o altă formă, cuvântul Lui are puterea de-a face pe auzitori să creadă tot cele mai

comunică deosebit de arătarea subiectului Său, căci acest subiect e străveziu în fermitatea Lui absolut demnă de crezare.

În cuvîntul omenesc al lui Iisus e străveziu oarecum Cuvîntul dumnezeiesc, manifestarea chemării Sale divine la răspundere etică și la realizare ca subiect. Cuvîntul dumnezeiesc s-a îmbrăcat în cuvînt omenesc, subiectul divin a luat mijloacele de manifestare ale omului.

Cuvîntul Său este acoperit de realitatea deplină a Subiectului Său, care e suprema realitate și pretinde și ridică pe om, de asemenea, la adevărata sa realitate. Cuvîntul omului, cînd stă în legătură cu Dumnezeu, cuprinde în sine o parte de adevăr și realizează în lumea lui restrînsă adevărul. În cuvîntul omenesc al lui Iisus nu e restabilită numai o parte din adevăr, ci se află Adevărul însuși, care e una cu Cuvîntul dumnezeiesc. Cuvîntul lui Iisus restabilește toată omenirea în adevărul total, în realitatea deplină.

Din înțelesul cuvîntului, reliefat în expunerea aceasta, rezultă că adevărul în lumea creată nu e ceva dat pe care noi n-am avea drept să-l contemplăm. Adevărul, ca realitate deplină, normală în lumea spirituală creată, e într-o mare măsură o misiune a noastră, avînd să-l înfăptuim prin cuvîntul purtat de credință și de răspundere. Adevărul, ca realitate dată din veci, e numai la Dumnezeu, e viața intertrinitară a persoanelor dumnezeiești. Lumea noastră spirituală e creată de Dumnezeu numai ca temeiuri și posibilități. Ducerea ei la realitate deplină, ia adevărul întreg, a lăsat-o Dumnezeu în seama noastră. Dar, în ioc să continuăm în această lume crearea adevărului după chipul Adevărului veșnic, am schimonosit-o întregă în contrariu! adevărului, în minciună.

În Iisus Hristos, Adevărul sau Cuvîntul divin a intervenit în lumea noastră pentru a o restabili și pune pe drumul drept al realizării. Dar a lăsat totuși și la voia noastră, a cuvîntului nostru, să colaborăm la desăvîrșirea realității spirituale create.

IX. Demnitatea arhierească

1. Jertfa desăvârșită care dizolvă păcatul din oameni

Pe cck de înaltă este chemarea de învățător-profet, ca una care-i luminează pe oameni în vederea mântuirii, în vederea asigurării fericite a destinului lor veșnic, tot pe atrt de înaltă este misiunea de preot care slujește aceluiași scop,

Măreția neîntrecută a slujirii preotești stă în faptul că ea e mijlocire între oameni și Dumnezeu. Dacă profetul e trimisul lui Dumnezeu către oameni, pentru a le revela voia Sa și, prin aceasta, a naște în ei credința, preotul se îndreaptă de jos în sus, de la oameni la Dumnezeu, cu rugăciuni și cu jertfe pentru obținerea iertării și sfințirii lor. Iar arhiereul este cel dintîi dintre preoți¹. Prin preot, omul dă lui Dumnezeu răspunsul la apelul ce i l-a făcut prin profet. Numai prin amîndouă se împlinește raportul religios între Dumnezeu și oameni. Prin preot, în special, se manifestă și se susține înclinarea omului către Dumnezeu.

Din ființa slujbei preotești, ca, de altfel, și din cea de profet, rezultă că e ceva care-i împiedică pe oameni de-a se apropia de Dumnezeu cum se apropie preotul. Acel ceva nu e decît păcatul, necurăția gîndului și a sufletului. Păcatul e o piedică de ordin subiectiv, făcînd incapabil pe om să se înalțe spre Dumnezeu, care este puritatea spirituală desăvîrșită. Dumnezeu n-ar putea purifica forțat pe om, deoarece nu e vorba de o impuritate fizică, ci de o înclinare murdară a sufletului, de-o micime în tot ce gîndește și simte. Dar această incapacitate subiectivă reflectează o rînduială obiectivă pusă de Dumnezeu, care nu admite apropierea de Sine a sufletului

¹ „Orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, în cele ce sînt ale lui Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate ” (Evr. 5,1).

impur în toate mișcărilor și temeierile sale. incapacitatea oamenilor de-a se apropia de Dumnezeu, o arată și faptul că preotul, om fiind, nu se dedică singur slujbei mijlocitoare, nici nu e destinat de oameni spre ea, ci e ales de Dumnezeu însuși (Evr. 5,4). Deci, opoziția pe care am stabilit-o între el și profet, primul fiind trimisul lui Dumnezeu către oameni, iar al doilea trimisul oamenilor către Dumnezeu, se atenuează mult, întrucât și preotul e ales și învrednicit de Dumnezeu spre slujba lui. Totuși, slujba lui rămâne aceea de-a reprezenta pe oameni, din bunăvoința lui Dumnezeu. Preotul e un semn al bunăvoinței dumnezeiești, ca și profetul.

Aci răsare imediat întrebarea: cum e posibil ca Dumnezeu să facă pe unii oameni apti să se apropie de El, iar pe cei mai mulți nu? Aceea o poate, dar aceasta nu? Răspunsul la această întrebare e dublu. întâi, dacă e firesc ca Dumnezeu să nu renunțe la orice legătură cu oamenii, singura modalitate ca această legătură să mențină totuși distanța, principiul imposibilității ca păcatul să aibă comuniune cu puritatea, este aceea ca ea să se efectueze prin mijlocitori aleși de El.

În al doilea rând, acești mijlocitori în Testamentul Vechi nu sînt sfințiți în înțelesul obținerii unei purități morale personale, iar mijlocirile lor și jertfele ce le aduc, nu dobîndesc cu adevărat iertarea lui Dumnezeu pe seama oamenilor și împăcarea Lui cu ei. Instituția preoției, înainte de Iisus Hristos, este numai un mijloc de întreținere în oameni a conștiinței păcatului și a așteptării unui mijlocitor efectiv între ei și Dumnezeu, precum jertfele ce se aduc înainte de El, fiind mărturii ale păcatului lor, nu au puterea de-a realiza împăcarea cu Dumnezeu, nefiind jertfe adevărate, ci o ocolire a lor, o înlocuire cu surrogate de jertfe. Totuși, întrucât preoția Testamentului Vechi este instituită de Dumnezeu, și preoții sînt aleși de El, ea nu rămîne, în existența și lucrarea ei, o simplă închipuire a legăturii cu Dumnezeu. Așa ar fi cazul cînd preoția și jertfele dinaintea de Hristos ar fi instituite de dorul și de fantezia oamenilor. Deoarece Dumnezeu este Cel ce a instituit pe preot și jertfa Testamentului Vechi, dar nu ca mijloace reale de împăcare, ci numai ca preînchipuiri ale ei, așteptarea lui Mesia exprimată prin acelea, se întemeiază pe făgăduința raală a lui

Dumnezeu și cei ce priveau cu seriozitate și practicau îndatoririle legate de această instituție, dovedeau încredere în făgăduința lui Dumnezeu, avînd să primească, la venirea adevăratului Mijlocitor, răsplata credinței lor, cum spune Ep. către Evrei (cap, 11), Preoția și jertfele Testamentului Vechi au fost preînchipuiri ale realității ce va să vie, dar preînchipuiri instituite de Dumnezeu, ca o arvună a bunăvoinței Sale, ca un mijloc de-a pregăti pe oameni - prin așteptarea ce-o întrețineau în inima lor acele simboluri - pentru primirea adevăratului Mijlocitor. Oamenii, avînd acele simboluri prin instituirea de sus, știau că Dumnezeu nu i-a părăsit, ci că are un plan cu ei și îi pregătește pentru mîntuire. Ele erau semnele obiective ale bunăvoinței lui Dumnezeu și ale făgăduințelor Lui față de oameni. Preotul Testamentului Vechi avea asupra lui bunăvoința lui Dumnezeu, iar jertfele ce le aducea, de asemenea. Dumnezeu privea cu un interes la existența lui și la jertfele ce le aducea în numele oamenilor. Bunăvoința aceasta nu mergea pînă acolo încît să coboare iertarea asupra celor care aduceau, prin preot, jertfele lor, Ei, însă, primeau personal făgăduința mîntuirii viitoare și aceasta era mare lucru, știut fiind că Dumnezeu nu-și calcă promisiunea. Dacă raportul deplinei comuniuni cu Dumnezeu, realizat prin Iisus Hristos, se aseamănă cu nunta, Testamentul Vechi exprimă legătura unei logodne. Sufletul celor de sub regimul legii se afla în starea logodnicei, care a primit făgăduința căsătoriei. Ei primea ceva de la Dumnezeu, dăr acest ceva nu era o realitate prezentă, ci certitudinea darurilor viitoare. Preotul dinaintea de Iisus Hristos era semnul obiectiv general, dar și mijlocitorul acestei legături distanțe de logodnă, a acestei promisiuni date de Dumnezeu omului, a cărui jertfă o aducea de la caz la caz.

Între preoții Testamentului Vechi, cel mai înalt era arhiereul. Pe cînd preoții aduceau jertfe de animale în fiecare zi, dar numai în Sfînta, arhiereul aducea o singură dată pe an o asemenea jertfă și cu sîngele animalului intra în Sfînta Sfințelor, stropind acoperămîntul chivotului pentru ispășirea păcatelor întregii obști a poporului. Era jertfa din ziua împăcării, simbolizînd împăcarea întregului popor cu Dumnezeu, o împăcare universală. Arhiereul nu depășea, însă, nici el semnificația

preoției și a jertfelor Testamentului Vechi. Nici el nu reprezenta decât făgăduința lui Dumnezeu. Dar, prin faptul că aducea o singură dată pe an jertfă și atunci intra în Sfânta Sfințelor, iar aceasta era o rînduială instituită de Dumnezeu, se arată că nu numărul sporește valoarea jertfei, că o singură jertfă face mai mult decât toate, dar aceea trebuie să fie de alt soi decât cele de animale, întrucît nici cea adusă de arhieru nu realiza împăcarea. Jertfa efectivă va fi una singură pentru toată omenirea.

Iisus Hristos este arhierul adevărat, realizînd, de fapt, împăcarea între om și Dumnezeu a cărei făgăduință și așteptare se exprima prin preoția Vechiului Testament. Prin arhierul Testamentului Vechi se exprima și se mijlocea legămîntul lui Dumnezeu cu privire la viitoarele împliniri, la viitoarea comuniune. Iisus Hristos este mijlocitorul uniunii actuale între Dumnezeu și om, al legămîntului imediat înfăptuit. Legămîntul acela lăsa pe om deocamdată singur, sub domnia unei legi pe care trebuia să o îplinească pentru a se face vrednic de comuniunea cu Dumnezeu; legămîntul cel nou e imediata coborîre a dragostei lui Dumnezeu peste el. Legămîntul fiind o convenție între Dumnezeu și oameni, e totdeauna și o legătură. Legămîntul vechi exprima o legătură de la distanță, ca între stăpînul și sluga dirijată prin porunci; legămîntul nou e legătura cea mai intimă, e raportul de dragoste desăvîrșită între Dumnezeu și om.

Am spus în capitolul anterior că cine nu admite posibilitatea profetului și realitatea lui în Vechiul Testament, nu poate admite nici pe Iisus Hristos ca profet suprem. Același lucru e valabil în legătură cu preoția. Cine nu admite că a fost necesară o preoție și că ea își are instituirea de la Dumnezeu, pentru acela nu rezultă ca o necesitate desăvîrșirea preoției prin Iisus Hristos.

Iisus Hristos, ca profet suprem și ca arhieru adevărat, stă și cade cu profetia și preoția Vechiului Testament. E un nou aspect sub care ni se înfățișează divinitatea Vechiului Testament și legătura lui indisolubilă cu Noul.

Preoția, jertfa și legămîntul între Dumnezeu și oameni, formează un întreg. Legămîntul, deși se instituie prin voința lui

Dumnezeu, trebuie inaugurat prin sânge adus din partea omului de către preotul ales de Dumnezeu. „ Nici înfiul legământ n-a fost sărbătorit fără sânge". Într-adevăr, Moise, după ce a rostit, față cu tot poporul, toate poruncile din lege, luînd sângele de viței și de țapi, cu apă și cu lînă roșie și cu isop, a stropit și cartea și pe tot poporul și a zis : „ Acesta este sângele legământului pe care l-a poruncit vouă Dumnezeu " (Evr. 9,18-20). Legea cea nouă, de asemenea, și-a cerut sângele ei, căci.la Cina cea de taină, Iisus spune: „ Beți dintru acesta toți, acesta este sângele meu, al legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor" (Mt. 26,27-28). Se vede de aci că legătura cu Dumnezeu nu se poate întemeia fără jertfă, „ căci fără vărsare de sânge nu se dă iertare" (Evr. 9,22).

Epistola către Evrei, considerînd cele două feluri de jertfă prin care s-au instituit cele două legăminte, declară că cel nou, prin urmare și Arhiereul care l-a mijlocit, este superior celui vechi și preoției lui, din motivul că jertfa acestuia este a unui om, respectiv Dumnezeu-om, pe cînd a aceluia este de animale. Apoi, pentru că aici legătura între preot și jertfă este attt de strînsă încît jertfa este însuși jertfitorul. Arhiereul aici se aduce pe sine însuși jertfă. Faptul că Sf. Scriptură atribuie legământului nou o superioritate tocmai din cauză că el e inaugurat prin sânge omenesc și este o deplină identitate între arhiereu și jertfă, ne dă cheia înțeleșului înalt ce-l are jertfa în raport cu Dumnezeu.

În parte, acest înțeles îl arată și Testamentul Vechi, dar deplin ni se decoperă el prin jertfa lui Iisus Hristos.

Unii teologi au afirmat că, după mărturia Sfintei Scripturi, la început, jertfa nu era legată de ideea de păcat și nu pornea din dorința de-a obține îndurarea lui Dumnezeu, ci era un simplu omagiu adus Dătătorului a toate, o simbolizare a ideii că toate rodirile pămîntului aparțin lui Dumnezeu. Dar, oricît s-ar fi împreunat și această idee cu practica jertfei, ideea de păcat și de expiere o vedem însoțind încă a doua jertfă de care vorbește Sf. Scriptură : jertfa lui Noe. „ Și a mirosit Dumnezeu mirosul cu bună mireasmă și a zis în cugetul său : *De acum înainte nu voi mai blestema pămîntul din pricina omului* " (Fac. 8, 21). În prima jertfă de care vorbește

Scriptura, cea a lui Cain și Abel, nu se spune nimic de păcat, dar nici nu se exclude. Din limbajul textului se constată, însă, ca un rezultat al jertfei, îndurarea lui Dumnezeu, deci preexistenta unei supărări pentru greșeala omenească. Prin legea lui Moise iese puternic în relief rostul expiator al jertfei. Omul care aducea un animal de jertfă, n aducea pentru curățirea sa de păcate, pentru câștigarea îndurării lui Dumnezeu. El își puna mâinile asupra lui pentru a-i transmite păcatele sale. Mielul pascal s-a jertfit prima dată pentru ca Dumnezeu să nu ucidă pe întâiul născut al fiecărei case și ca să-i scape pe Evrei de robia Egiptului. Epistola către Evrei, care ne dă cea mai autentică interpretare a jertfelor Testamentului Vechi, repetă stăruitor că ele se aduceau „ pentru păcate ” (5,1,3; 9,7; 10,4 etc.), pentru curățire, pentru iertarea din partea lui Dumnezeu, pentru împăcarea cu El, pentru obținerea îndurării Lui, așadar, în locul unei jertfiri a omului însuși. Faptul că scopul jertfei este expierea păcatelor omenești, ne arată că Dumnezeu vrea propriu-zis jertfa omului, nu a animalului. Dacă s-ar fi rămas permanent la jertfele de animale pentru obținerea îndurării Lui, s-ar fi putut acredita, totuși, ideea că lui Dumnezeu îi place pur și simplu mirosul de sînge, ca o anumită hrană favorită, așa cum cugetau păgînii despre idoli. Dar nu s-a rămas la ele. Astfel, deși s-ar părea că e mai potrivit ca Dumnezeu să pretindă jertfe de animale decît jertfă omenească, abia jertfa omenească arată înțelesul superior al instituției jertfelor de animale și realizează ceea ce se manifesta prin acelea ca așteptare. Nu jertfa de animale e potrivită cu noțiunea justă de Dumnezeu și cu motivul pentru care se aduce, ci jertfa de oameni. Căci jertfa omenească, deși își ajunge punctul culminant prin vărsarea sîngelui, totuși ne face să gîndim că nu sîngele în sine e ceea ce pretinde Dumnezeu, ci suferința și autoanularea completă a omului ca ființă spirituală, manifestată prin moarte. Dacă sîngele în sine ar câștiga bunăvoința lui Dumnezeu, nu e de înțeles de ce ar prefera sîngele omenesc celui de animai. Dacă sîngele în sine ar deschide calea spre Dumnezeu, ar fi neîntemeiată afirmarea Scripturii că ideea de jertfă și-a ajuns realizarea abia în jertfa unei ființe spirituale, adică a lui Iisus Hristos.

Astfel, dacă pe om îl vrea Dumnezeu să se jertfească, jertfa animalului era un surrogat, era o substituie, dar una minimală și, deci, insuficientă, a jertfei de om. Prin animal, omul da ceva din ale lui, înfrînându-și egoismul, dar Dumnezeu îl vrea pe el însuși, anulându-se complet ca ființă ruinated prin păcat, ce nu mai poate fi restabilită decât printr-o recreare, după o adevărată desființare a omului cel vechi.

Fiindcă fiecare om era obligat să aducă animale spre jertfă, se arată că fiecare era, în fapt, dator să moară, dar se eschiva, cu încuviințarea lui Dumnezeu, fără ca jertfa substitutivă de animale să-i aducă, în realitate, iertarea de păcate. Astfel, jertfa lui Iisus, care e de fapt o jertfă așa cum o vrea Dumnezeu, ca jertfă de om, întrucât a făcut de prisos toate jertfele de animale, își arată eficacitatea faptică pentru toți oamenii.

Să stăruim, însă, ma! mult asupra întrebării : de ce vrea Dumnezeu jertfă de om și nu de animal ? Am spus că nu pentru mai bunul miros al sîngelui, ci pentru elementul spiritual, specific omenesc, manifestat în evenimentul suportării morții violente. Și anume, nu în suportarea involuntară a unei asemenea morți, căci deosebirea de animal n-ar fi atunci realizată integral, ci în suportarea voluntară a ei. Întrebarea de ce vrea Dumnezeu jertfă de om, se precizează astfel: de ce vrea Dumnezeu jertfa omului ca asumare voluntară a suferinței pînă ia gradul ultim, care echivalează cu desființarea benevolă ? Numai ca să-l vadă suferind ? Răspunsul ce ni-l dă aici Scriptura este: din pricina păcatului omului. Astfel, pentru ca Dumnezeu să se îndure de om, să-i ierte păcatul, să intre în legătură cu el, pretinde suferința legată de autoanularea lui pînă la capăt. Este aici un element spiritual pe care nu-l cuprinde jertfa de animal. Dumnezeu îl vrea pe om întreg predat Sîșii.

Jertfa urmărește înlăturarea păcatului, o refacere spirituală și realizează acest lucru întrucît ea e renunțarea totală a omului la sine și suferință în gradul ultimei intensități. Păcatul, fiind o realitate morală, nu poate fi depășit decât tot de o realitate morală. Animalul nu poate face nimic în acest domeniu. Suferința, ca regret pînă la ultima predare lui Dumnezeu, © singura cale spirituală pe care se duce lupta efectivă cu păcatul ca hipertrofiere a eului, singura forță

ce poate fi opusă păcatului. Prin nimic altceva nu poate fi învins păcatul! Dinăuntru, iar ei numai dinăuntru poate fi învins, întrucît este o realitate spirituală, un produs al libertății și, ca atare, tot numai prin libertate trebuie depășit. Alte metode nu pot învinge păcatul, decît nimicind pe păcătos. Păcatul este un făt al libertății, dar a produs o îngreunare a libertății, o gravitație inertă a omului spre păcat, o îngroșare păcătoasă a întregii lui vieți spirituale. Suferința, ca metodă de reducere a păcatului, are, pe de o parte, un caracter spiritual și unul trupesc, iar pe de alta, un rost negativ și unul pozitiv. Trupul suferă cînd voința caută să-i limiteze inerția și hipertrofierea în poftă și pasiuni, iar spiritul, de asemenea, cînd voința ia luptă cu orgoliul, cu vanitatea, cu ura, cu egocentrismul. Fără această auto-înfrînare împreună cu suferința, omul nu poate conviețui cu semenul său în raport de îngăduință, necum de comuniune, nici nu recunoaște pe Dumnezeu.

E atît de neplăcut ființei omenești să se despartă de patimi și e atît de greu pentru lenea ei spirituală să stea încordată într-un static efort de trăire după voia lui Dumnezeu și spre binele altora. Voința însăși se obosește sub povara inerției și a patimilor egoiste ale omului.

De aci se vede că o suferință cu rostul pur negativ de limitare și înfrînare a poftelor trupești și spirituale nu ajunge. Trebuie o suferință pozitivă, uriașă în corpul și sufletul omului, fără legătură vizibilă imediată cu acele poftă, dar interpretată ca un mijloc de ispășire și de refacere a ființei proprii. Cunoaștem efectul de îmbunătățire produs asupra omului de o boală grea, chiar dacă nu o poate aduce într-o legătură imediată cu anumite păcate și înclinări rele ale sale. Mulți se resimt profund de o primejdie de moarte prin care au trecut. Fiecare poate să ilustreze prin cazuri asemănătoare puterea de înnobilitare pe care au exercitat-o asupra sa suferințe grele.

De unde puterea și rostul acesta al unei suferințe a cărei legătură imediată cu păcatul nu e vizibilă ? Dacă observăm în urma si o mai mare îmbunătățire a noastră, trebuie că tot are o legătură cu păcatul. Există în fiecare din noi un fond egoist, un reziduu de

păcat, mai mult sau mai puțin înfrînat în manifestările lui. Suferința își comunică puterea de topire în acest fond. Peste tot, efectul suferinței îl simțim ca o mai largă deschidere a subiectului nostru către durerile și greutățile altora, ca o mai mare înțelegere a semenilor, ca o mai sensibilă adălmecare a atotputerniciei lui Dumnezeu în raport cu puținătatea noastră. Suferința se arată, astfel, ca o forță ce topește ghețarii din jurul eului, ce subțiază zidurile egoismului. Suferința e calea spre comuniune, spre Dumnezeu ca Tu suprem al nostru și spre semen ca tu egal. Cui îi trimite Dumnezeu suferința, îi dă puterea care îi deschide drum spre Sine. Suferința este, în general, mijlocul de reducere a egoismului, de deschidere a orizontului moral al insului; ea face loc în fața mea lui Dumnezeu și altor subiecte omenești. „Jertfa este ieșirea eului din egoitatea sa izolată, deschiderea mea în fața ta”, spune F. Ebner¹. Dar această ieșire din sine înseamnă recunoașterea lui Dumnezeu, autoiimitarea eului, punerea lui la dispoziția lui Dumnezeu. Iar aceasta e suferința. În moarte se exprimă ducerea acestei dispoziții de limitare a eului, de supunere sub Dumnezeu, pînă la capăt. Unde omul nu vrea să facă acest act de intrare, prin suferință și moarte, în legătură cu Dumnezeu, moare fără să vrea, căci, fără Dumnezeu, ființa creată nu poate trăi. Acolo moartea e pedeapsă. Unde, însă, suferința și moartea sînt acceptate ca jertfă, deși e o urmare a păcatului, scapă de păcat. Dar o jertfă pură și de valoare universală nu poate aduce nici un om.

Cu cît fondul egoist este mai puternic și mai adînc înfipt în om, cu atît și suferința necesară pentru topirea lui este mai mare. Pe de altă parte, în suferința aceasta trebuie să respire numai regretul pentru păcat. Altă legătură nu trebuie să aibă cu el. Trebuie să fie o

1 „ Das Wort und die geistigen Realitäten ”, p. 180. „ Ce jertfește omul ? Tot ce socotește în egoitatea sa izolată și în închiderea sa în fața lui tu ca al său... Eui trebuie să predea tot ce e al său, tot ce a apucat și vrea să apuce cînd spune : al meu, mie, pe mine. Numai atunci va trăi. Dacă, însă, vrea să salveze însăși viața sa, dacă vrea să-și afirme existența sa prin cuvintele: al meu, mie, pe mine. fie sensul lor cit de spiritualizat, e pierdut spiritual”.

suferință pură. Omul obișnuit nu putea să depășească păcatul prin suferința sa, ca jertfă a propriei persoane, din motivul că ființa lui este atât de total cangrenată de păcat, încît nici o suferință pe care ar fi suportat-o nu putea fi lipsită de un element păcătos, de o impuritate și, prin nici o suferință, nici chiar a chinurilor morții, nu o mai putea spăla. Pentru natura lui nu încăpea altă ieșire decît sau să fie nimicită sau să se prelungească etern într-o existență păcătoasă, adică în iadul care nu e decît cercul vicios făcut din amestecul de păcat și suferință.

Chiar dacă ar fi fost înainte de Iisus Hristos un om sau altul capabil de-o suferință în stare, prin puritatea și intensitatea, ei, să ducă ființa lui dincolo de păcat, n-ar fi putut avea efectul acesta decît pentru persoana proprie. Oricît de mult ar suferi un om, maximul suferinței lui nu întrece limitele capacității personale, manifestată și în păcat. Nici un om n-ar putea suferi mai mult decît echivalentul păcatului său, în cazul cînd suferința lui ar forma, într-adevăr, o fază pură a existenței sale.

Nu ne gîndim aci la o cerință juridică stabilită exterior de Dumnezeu ca un cîntar impersonal care ar pretinde a trage suferința în cumpăna aceasta cît păcat în cealaltă. Ci vrem să spunem că suferința de care ar fi capabil chiar omul pur e o forță morală prea puțin puternică pentru ca să poată topi uriașa îngrămădire de păcat ce umple de la temelie pînă peste cap genul omenesc în toate persoanele lui și în toate manifestările acestora. E vorba, deci, de suferință ca putere, ca intensitate spirituală care să se exercite biruitor asupra păcatului ce copleșește natura omenească, sub formă de inerție morală, de meschinărie, de egoism. Numai pentru că e necesară o suferință în stare, prin intensitatea ei, să topească în chip spiritual fondul rău al omului, se poate spune că acest raport se poate exprima la exterior și ca o echivalență juridică. Dumnezeu, care cere pentru păcatele oamenilor o suferință egală cu ele - măcar de la altcineva în locul lor - o cere pentru că numai într-o asemenea suferință este o putere capabilă să topească tot păcatul, pentru că există un raport intern și direct între ea și el.

Desigur, ordinea aceasta a lucrurilor pe planul spiritual etic, Dumnezeu a stabilit-o. Și, întrucît El a stabilit amintitul raport intern între suferință și păcat, El a stabilit și echivalența între ele ca expresie juridică. Dar această echivalență nu există fără acel raport.

Dar pînă acum am vorbit mai mult despre efectul suferinței unui om asupra propriului păcat. Are oare și suferința străină un efect asupra păcatului propriu ? Suferința unei persoane din iubire pentru alta are asupra aceleia, de fapt, o influență binefăcătoare. E chiar suprema forță binefăcătoare ce se exercită de la om la om, căci iubirea aci își manifestă cea mai deplină intensitate. Influența aceasta se explică printr-o anumită impropriere nesuferitoare a suferinței altuia de către cel pentru care s-a suferit. Cea mai puternică influență asupra fiului o are mama, care suferă pentru abaterile lui, iar asupra bărbatului, soția care suferă. Avem aci o săgeată spre una din tainele împletirii destinelor omenești, a interdependenței și comunicării dintre ele. Despărțirea trupească de la suprafață între ipostasurile omenești ne-a obișnuit să nu vedem intimitatea lor în adînc, bazată pe unitatea naturii omenești și pe dragoste. Însăși structura etică a omului se întemeiază pe această puțință de substituie a unui eu prin altul în dragoste. Dacă nu pot ajuta altuia prin suferința mea, dacă nu-l pot face mai bun, la ce e dată în ființa noastră această pornire de-a suferi pentru el ? Și ce-ar mai rămînea din caracterul etic al omului, dacă n-ar simți impulsul de-a suferi în locul altuia, dacă ar simți inutilitatea unei suferințe substitutive ? Dar influența de la om la om, chiar cînd e exercitată de forța supremă a iubirii suferitoare, este extrem de relativă. Am spus că suferința unui om, chiar dacă ar atinge ultima intensitate și puritate, nu poate topi în adîncime și în totalitate fondul de păcat și de înclinare păcătoasă din altul.

Dar dacă suferința unui om pentru altul se dovedește neputincioasă întru a-l lecu radical de cangrena păcatului, influența binefăcătoare pe care totuși ea o exercită ne arată, în principiu, posibilitatea purificării printr-o suferință substitutivă.

Din cele spuse decurg și condițiile ce trebuie să le îndeplinească un subiect pentru ca suferința lui să aibă o putere universal substitutivă. Subiectul acela trebuie să fie om ca să simtă

toată durerea omului pentru păcat, ca să sufere omenește și să fie într-o legătură de natură cu oamenii spre a le comunica întreaga forță dizolvantă de păcat. Dar omul acela trebuie să fie pur și să fie mai mult decât un om, să fie cit toți oamenii, pentru ca durerea omenească pe care o suportă să aibă o intensitate și adâncime pe care le-ar avea toți oamenii la un loc dacă n-ar fi păcătoși. Numai Dumnezeu poate împlini condiția din urmă. Se va vedea aceasta și din alte considerații. Subiectul capabil de-o suferință universal substitutivă trebuie să fie, în același timp, om și Dumnezeu.

Iată cum se explică de ce jertfa lui Iisus a fost în stare să întemeieze raportul (legământul) cel nou al comuniunii între Dumnezeu și oameni, ceea ce prin jertfele de animale nu s-a putut înfăptui. În legătură cu Dumnezeu omul nu putea intra decât printr-un reflux al egoismului său, printr-o jertfă. Dar o jertfă totală, o depășire totală a egoismului, o creare a capacității omului pentru comuniunea deplină s-a realizat numai prin Iisus Hristos. Pe cât de nedepășită este jertfa din Vechiul Testament, față de cea din Noui, pe atât de nedesăvârșită a trebuit să fie legătura între Dumnezeu și oameni întemeiată pe jertfele de animale, în raport cu cea înființată prin jertfa lui Iisus Hristos.

Prin Iisus Hristos, realizându-se cu adevărat ideea preoției și a jertfei, s-a realizat și legătura cea desăvârșită a comuniunii între Dumnezeu și oameni.

În cele anterioare avem și explicația de ce n-a pretins Dumnezeu și înainte de Iisus Hristos jertfă omenească: n-ar fi avut nici o eficacitate.

Tot timpul avem, însă, datoria să privim jertfa lui Iisus Hristos, nu numai ca putere în legătură directă cu omul, ci și sub aspectul orientat către Dumnezeu, adică sub aspectul de jertfă ispășitoare. Jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci și pentru că ea e capabilă să obțină iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii, fără ca acesta să mai ceară fiecăruia o suferință echivalentă pentru păcatul din el.

Dar aceste două aspecte ale jefei lui Iisus Hristos sînt strîns îmbinate. Am spus că prin suferința pentru păcat subiectul își deschide drum spre Dumnezeu, tăind obezitările egoismului care îl închid în sine. De Dumnezeu nu se poate apropia egoismul. Dumnezeu nu are împreunare cu păcatul. E o rînduială pe care El a așezat-o, privînd pe egoist tocmai de gustarea adevăratelor bucurii ale existenței. Suferința, ca reprimare a egocentrismului, e, în același timp, ispășire pentru el în fața lui Dumnezeu. Potrivit unei rînduiri fundamentale a existenței, orice păcat suferă, suportă pedeapsa dumnezeiască. Pedeapsă dumnezeiască e și suferința ca drum spre Dumnezeu. Dar e o pedeapsă prin care ne trage Dumnezeu spre Sine.

Cum face Dumnezeu ca să se poată apropia oamenii de Sine prin suferința lui Iisus Hristos ? Fiecare om trebuie să fie purificat cînd se apropie de El. Dacă nu se produce în om depășirea păcatului pe o cale spirituală, nu se poate apropia de Dumnezeu. Nu putem înțelege suferința lui Iisus Hristos ca o echivalență, care, stînd continuu în fața lui Dumnezeu, iasă acces oamenilor spre El, fără ca să se producă în aceștia, dinăuntru în afară, depășirea păcatului. Lucrul acesta tainic credem că se produce astfel: Iisus Hristos, stînd tot timpul înaintea Tatălui pentru oameni, rememorează, reînfrîșează înaintea Lui o suferință pe care a suportat-o pentru ei cu eficacitatea ce i-o dă divinitatea, dar, în același timp, prin apropierea de om ce i-o dă umanitatea, face ca această reactualizare să producă în fiecare ceas în care un om sau altul se întoarce spre Dumnezeu, o topire a fondului păcătos din el, deschizîndu-i drum spre Tatăl. O suferință rememorată de cel ce-a suportat-o sau de cineva care-l privește e ca și o suferință repetată. Reprezentarea acestei suferințe a Fiului atît în fața Tatălui în cer, cît și între oameni, prin Euharistie, purifică în om păcatul printr-o influență de ordin spiritual, nu fizic, dar, totodată, e ispășitoare în fața Tatălui, întrucît produce puterea care dărimă din calea omului respectiv drumul spre Dumnezeu. Oarecum, suferința lui Iisus Hristos s-a coborît în omul respectiv fără ca el însuși să sufere, dar făcîndu-și în el efectele urbei suferințe efective.

Dacă într-un om nu s-a produs prăbușirea făptuirii vechi, ca printr-o suferință deplină personală, dacă nu s-a produs în el un cutremur recreator printr-o vedere și asumare nesuferitoare a întregii suferințe a lui Iisus Hristos pentru lume și pentru el, rămîne cum a fost, cu fondul lui de păcat.

Remarcăm în capitolul anterior că Iisus, încă în calitatea de profet, produce în om credința, adică înălțimea de subiect, iar prin aceasta și, mai ales, prin comuniunea eu-Tu ce-o stabilește între oameni și Sine ca Dumnezeu, prin cuvintele Sale, le transmite nu numai o învățătură, ci și ceva din puterea dumnezeiască mîntuitoare.

Prin aceasta se vede doar atîta că între demnitatea de profet a lui Iisus și cea de arhieru nu e un hiatus, ci o trecere dintr-o zonă mai puțin intensivă într-una mai intensivă.

Mîntuirea, în înțelesul deplin, ne-o obține de la Tatăl și ne-o împărtășește nouă Iisus de abia prin demnitatea arhierască.

Privim aci numai latura împărtășirii mîntuirii, a trezirii noastre.

Iisus, întrupîndu-Se, s-a apropiat de noi, ajutîndu-ne să facem experiența lui Dumnezeu ca pe a unei persoane în comuniune directă cu noi. Experiența unui subiect la persoana a doua înseamnă, în general, revendicarea noastră, ridicarea noastră pe planul etic, în starea de subiect și de credință. În fața lui Iisus ne simțim revendicați 'lă supremul Tu, de Dumnezeu.

Dar forța prin care ne pătrundem în chip covîrșitor, cutremurător de revendicarea unui subiect la persoana a doua, e nu cuvîntul acestuia, ci jertfa lui. Jertfa ta e pentru mine cuvîntul cel mai zguduitor al tău. Ea mă ridică la suprema altitudine etică, îmi impune cea mai intensivă obligativitate, mă scoate în modul cel mai deplin și mai radical din individualismul contemplator și egoist în care mă aflu față de lucruri și mă pune în relație de servire față de altul.

Simțim puterea revendicării, situația noastră etică în fața unui soldat cu brațele amputate din pricina rănilor primite într-un război de apărare a noastră. Unul care-și manifestă revendicarea prin simplă pretenție asupra noastră nu ne atinge. Facem experiența lui ca subiect, dar nu ne atrage în comuniune, ci căutăm să ne

sustragem, să ne câștigăm poziția de libertate și, dacă putem, de supremație chiar asupra lui, deci să-l reducem la obiect.

Numai cine face pentru noi, fără să-i fi fost impus, atât de mult, încât ne zguduie, reușește să ne atragă în comuniune. Și scopul revendicării acesta este.

Dumnezeu, pășind însuși în arenă ca să ne atragă în comuniune cu Sine, adică să ne mîntuie, nu se putea restrînge numai la cuvînt, cum cred unii teologi protestanți (Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott). Cuvîntul nu are puterea de-a produce o stare nouă definitivă, de-a întemeia o credință neclătinată de întîmpîri ulterioare. Apoi, el poate produce mai mult respect sau frică și, chiar dacă vibrează de interes și de intimitate, nu poate totuși dovedi o iubire deplină și, de aceea, nici nu o poate trezi. Numai jertfa vorbitorului confirmă deplin iubirea ce-o arată în cuvînt, numai jertfa îl arată fără echivoc renunțînd la sine pentru a crea comuniunea și, deci, numai ea poate trezi iubirea adevărată în ceilalți și fi poate atrage în comuniune. Iubirea, jertfa, comuniunea țin la un loc. Una e în alta ca Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt.

Iar semnul că ne-a atras de fapt, în comuniune stă în faptul că a reușit să ne desfacă de alipirea la lume, de atitudinea contemplativ-exploatoare a realității, ba chiar și de noi înșine. Ne dăm pe noi înșine celui ce s-a dat pentru noi. Ne înălțăm în subordinea etică supremă a jertfei. Și nu numai pe noi, ci toată lumea pe care am supus-o în atitudinea cotelativ-exploatoare. Așa scăpăm de păcat prin jertfa lui Iisus, care face să moară în noi omul vechi al egoității, întrupîndu-se în toți duhul de jertfă.

Murind pentru noi, fără a înceta totuși să existăm, dar existînd acum lui Hristos, în comuniunea cu El, în întregul dual care îl are ca centru pe El, situația Lui în fața Tatălui o împărtășim și noi. Forma cea mai înaltă de existență, dătătoare de fericire, este nu aceea a egoității izolate, nici aceea de contopire a eurilor într-un mare tot divin, ci unitatea duală, în care nici un *eu nu* trăiește pentru sine, ci, fiind mort sieși, viețuiește pentru altul și în altul.

Acesta e înțelesul cuvintelor Si Scripturi despre necesitatea morții noastre ca să putem viețui în Hristos și lui Hristos,

Jertfa lui Hristos reușește să înfăptuiască în același timp trei lucruri: să ne atragă în comuniunea cu Sine, omorînd omul egoist din noi; să ne facă astfel să împărțim soarta Lui de fericire și de comuniune cu Tatăl, odată ce formăm un întreg cu El; să îplinească dreptatea divină suferind pentru întregul de euri ce- l formează omenirea împreună cu El, în așa fel încît duhul lui de jertfă devine comun tuturor. Ordinea, însă, este alta. Punctul ultim își schimbă locul cu cel dintîi.

În lumina acestei taine putem înțelege mai bine ceea ce spuneam mai înainte despre incapacitatea unui om, fie el cu desăvîrșire pur, de-a presta o suferință substitutivă și ispășitoare. Nu era suficientă numai o suferință în istorie. Chiar Iisus, dacă ar fi suferit numai în istorie, n-am înțelege cum s-ar comunica puterea ei în orice suflet de om din toate timpurile. El își rememorează această suferință și în cer, suferința Sa devenind contemporană cu fiecare om ce stă în ceasul de cumpănă al destinului său veșnic. Suferința din istorie are o mare însemnătate, dar nu explică totul. Ea a avut rostul să plaseze în ultima intensitate suferința lui Iisus Hristos, repercutîndu-se cu această intensitate ulterior în ființa Sa El poartă veșnic semnele crucii, nu numai în trupul ci și în spiritul Său. El știe, El resimte, El repetă spiritual suferința de pe Golgota, pentru fiecare om în clipa decisivă a lui, căci nu-l pare rău de ea și nu renunță la voința de a-l mîntui pe fiecare (Evr. 7,25).

Dacă un om, fie chiar cu desăvîrșire pur, ar fi pățimit pentru semenii, suferința lui n-ar fi avut în istorie intensitatea suferinței lui Iisus Hristos, iar deficiența aceasta s-ar fi agravat și mai mult prin faptul că nu ar fi fost în stare să pună temelia reprezentării unei suferințe eficiente nici în cer. Nici pe pămînt, nici în cer o ființă pur omenească n-ar fi fost capabilă de o suferință în stare să topească păcatul din oameni și să ispășească în fața lui Dumnezeu.

2. Jertfa lui Iisus Hristos - plinirea dreptății divine

În expunerea de pînă acum ne-am silit să arătăm de ce nu mîntuiește Dumnezeu pe oameni fără jertfă, fără suferință și anume fără o suferință echivalentă cu tot fondul de păcat din ei. Dar, deși am indicat că jertfa aceasta s-a adus conform unei orînduiri pusă de Dumnezeu ca temelie a ordinii morale, totuși, întrucît ne-am străduit să aruncăm mai multă lumină asupra legăturii organice dintre suferință și păcat, a putut rămîne impresia că nu am scos în relief suficient raportul jertfei cu dreptatea lui Dumnezeu, ci numai cu iubirea Lui. De aceea, e necesar să ne oprim în chip mai special asupra acestui punct¹

1 Tendința unilaterală de a considera mîntuirea oamenilor realizîndu-se ca un proces exclusiv subiectiv, sub influența suferinței iubitoare a lui Hristos, o reprezintă la ortodocși Mitropolitul Antonie Hrapovițchi, care, de altfel, merită deosebită considerație pentru faptul de-a fi evidențiat marea realitate și forță mîntuitoare a suferinței substitutive. Antonie explică puterea curățitoare a suferinței substitutive printr-o prea mare exagerare a unității între oameni, care, după el, au un fel de temelie comună, un eu unitar. G. Florovschi îi reproșează tendința spre psychologism și pietism. „Nu atinge obiectivitatea, nu atinge perspectiva metafizică. În această privință. Mitropolitul Antonie se abate de la tradiția și măsura patristică. El rămîne pe un al doilea plan. Problema nu stă în a înlocui simplu « concepția juridică » a satisfacției prin principiul iubirii, mai potrivit cu Dumnezeu. Trebuie înțeles și lămurit locul operei de mîntuire în planul economiei divine, așa cum a fost realizat obiectiv ” (Puți ruskago bogoslovnia, Paris, 1937, p. 434). Antonie a mers în aversiunea lui față de teoria juridică atît de departe, încît a lăsat în umbră importanța jertfei pe cruce, punînd accentul aproape numai pe chinurile sufletești din Getsimani. „Chinurile trupești și moartea trupească a lui Hristos, zice Antonie, au fost necesare înainte de toate, pentru ca credincioșii să aprecieze puterea suferințelor Lui sufletești, ca incomparabil mai puternice decît chinurile lui trupești” (cit. la Florovschi l.c.). Natura noastră grosieră nu poate înțelege durerile sufletești. Se impresionează mai mult de cele trupești. De aceea a primit Iisus și moartea pe cruce. Aceasta s-a făcut numai pentru a ne impresiona. Hristos ne mîntuiește prin obligarea noastră la efortul moral. Antonie înlocuiește jertfa și harul prin morală. Toată concepția lui e un moralism, deși, pe de altă parte, vorbește de o unitate adîncă a eurilor și deci, de o trecere a suferinței purificatoare a lui Hristos în fiecare om. El ajunge la negarea păcatului strămoșesc și la un fel de pelagianism. Via omului nu e rea ci numai mîndră. Prin școală și prin efort

Anseim de Canterbury a formulat teoria că moarea lui Iisus Hristos a satisfăcut onoarea lui Dumnezeu jignită de oameni prin păcatul ereditar, pe care ei, nefiind în stare să o satisfacă, au trebuit să pătimească murind, Iisus, fiind om, a reprezentat legal pe oameni în satisfacerea onoarei divine, dar, fiind și Dumnezeu, moartea Lui a avut eficacitatea pe care nu o putea avea nici o moarte de om simplu, înțelepciunea lui Dumnezeu a găsit această modalitate de-a spăla onoarea Sa jignită de oameni, dar și de a împlini iubirea Lui prin care voia mântuirea oamenilor.

Teoria aceasta exprimă, în fond, un adevăr când privește moartea lui Iisus Hristos nu numai ca o manifestare a iubirii divine, ci și ca un act impus de dreptatea lui Dumnezeu. Greșeala ei stă în colorarea acestui fond cu nuanțele mentalității medievale. Dumnezeu e înfățișat ca un cavaler medieval a cărui strădanie neodihnită nu urmărește altceva decât obținerea satisfacției pentru onoarea jignită. El e cugetat fie ca neputînd avea liniște de cînd i-a fost atinsă onoarea de către oameni fie ca neputîndu- i ierta fără a primi satisfacție pentru jignirea adusă. Onoarea lui Dumnezeu e făcută dependentă de oameni. În lucrarea mîntuirii, Dumnezeu e preocupat dacă nu exclusiv de repararea onoarei Sale, în orice caz într-un grad principal. Vederea aceasta a lui Anseim a dus, în teologia protestantă, la teoria unui Dumnezeu răzbunător. În moartea lui Iisus Hristos Dumnezeu se răzbună cu sete împotriva păcatului omenesc.

Tocmai pentru că Dumnezeu urmărește, în mod principal, dobîndirea satisfacției pentru onoarea Sa jignită sau o răzbunare deplină - precum omul de rînd nu o poate suporta - sau pentru că aceasta e condiția exclusivă de care depinde mîntuirea oamenilor, moartea lui Iisus Hristos pe cruce e pusă într-un raport exterior și juridic cu păcatul și cu mîntuirea acestora. Fie că se socotește ca în romano-catolicism că transgresiunea lui Adam n-a produs o stricare a naturii omenești, ci numai o încordare a raportului dintre Dumnezeu

moral, prin exemplu - cum e și pilda lui Iisus - poate fi îndreptată.

și om, în baza căreia moartea plutea amenințător, ca expresie a mâniei divine, deasupra tuturor oamenilor, fie că se declară ca în protestantism că moartea lui Iisus Hristos pentru noi nu aduce o modificare a vieții noastre cit sîntem pe pămînt, ci numai o iertare a noastră, cu toate că rămînem păcătoși, jertfa lui Iisus e concepută ca mîntuind printr-un efect pur juridic al ei: Dumnezeu socotește că e satisfăcută onoarea sau setea Sa de răzbunare, deci oamenii sînt scoși de sub vină fără ca să se producă o modificare în starea naturii lor. E modificat doar gîndul Lui față de ei (protestantism) sau e înlăturată moartea concepută ca amenințare și factor ce vine din extern și nu ca o desăvîrșire a ravagiilor interioare ale păcatului. Într-o asemenea concepție Logosul s-a făcut om numai pentru a putea reprezenta legal pe oameni în moartea Sa, nu pentru a veni ca Dumnezeu, aproape de oameni. De asemenea, păstrarea omenității după înviere nu mai apare necesară.

Dreptatea, care a trebuit satisfăcută prin jertfa lui Iisus Hristos[^] credem că nu implică însă în noțiunea ei o ambiție personală a lui Dumnezeu, ci grija pentru o rînduială morală ce stă la temelie lumii spirituale. Legea morală fundamentală cere ca săvîrșirea binelui să aibă o urmare corespunzătoare pentru subiectul respectiv, iar săvîrșirea răului, de asemenea. S-ar putea obiecta că fapta bună nu se săvîrșește pentru răsplată, ci își are mulțumirea în ea însăși. Și ceva analog s-ar putea spune despre fapta rea. Dar și așa se poate vorbi de o răsplată a binelui și de o pedeapsă a răului, înțelegînd prin ele chiar mulțumirea cuprinsă înăuntrul binelui și nemulțumirea cuprinsă în rău. Dacă nu ar exista nici această mulțumire sau nemulțumire, binele și răul însele ar deveni indiferente, pentru că răsplata și pedeapsa, nevenind ca juxtapuneri artificiale la binele sau răul săvîrșit, ci ca urmări organice, ca o prelungire a binelui sau răului săvîrșit, dacă ele nu s-ar mai simți în subiectul săvîrșitor, nu s-ar mai simți ca realități precis deosebite nici binele și răul care ar avea să le producă. Cel căruia i s-ar face binele sau răul nu ar mai distinge nici el între acestea ca realități bine distincte. Binele nu constă într-o calitate statică a subiectului ci într-un impuls de săvîrșire a lui. Dacă,

însă, n-ai nici o mulțumire și nici o bucurie pentru această săvârșire, prin ce-l mai deosebești de rău și prin ce-l mai deosebește cel căruia i-l săvârșești cu gândul de-a deveni și în el un asemenea impuls ?

Conștiința morală, în toate funcțiunile ei - ca poruncă spre săvârșirea binelui și evitarea răului, ca mulțumire pentru cel dintîi și ca mustrare pentru cel de-al doilea - închipuirea despre haosul ce s-ar naște dacă s-ar toci aceste reliefuli morale în raporturile dintre oameni, ne arată că ordinea morală e susținută de această lege fundamentală a răsplătii binelui prin bine și a răului prin rău. Ea este cea care distinge propriu-zis binele de rău. Ordinea morală stă, la urma urmelor, în această distincție și în seriozitatea ei supremă. Tocirea acestei distincții ar produce aceeași prăbușire în sfera spirituală a vieții, pe care ar produce-o oprirea legii gravitației în sfera fizică. Oamenii toți tind la această tocire. Trebuie să fie cineva care să aibă și puterea și voința să restabilească distincția, adică prestigiul binelui în fața răului.

Dumnezeu e iubire nesfîrșită, spun cei ce nu văd în moartea lui Iisus Hristos și o împlinire a dreptății. Ființa Lui îi impune să ierte la infinit. „Aceasta e treaba Lui: să ierte”.

Felul acesta de a gândi introduce un relativism primejdios în ordinea morală. Dacă misiunea omului e să păcătuiască la infinit, iar a lui Dumnezeu să ierte la infinit, dacă nu se pune nicăieri piciorul în prag în fața păcatului omenesc, ce autoritate mai are Dumnezeu și ce forță mai stă în sprijinul binelui și al ordinii morale ? în cazul acesta, nu Dumnezeu e Suveranul, ci omul. Dumnezeu n-are încotro decît să tot meargă pe urmele omului curățînd murdăria lui. În acest caz, nu există o ordine morală pe care să o simtă omul deasupra lui și în jurul lui, ci el este legea sa, dacă mai poate fi vorba de o lege.

Se spune că omul superior iartă, cu atît mai mult trebuie să ierte Dumnezeu. Dar oamenii trebuie să-și ierte unul altuia, pentru că nici unul nu e fără de păcat, nici unul nu se poate face cu adevărat

judecător al altuia . Ei pot ierta, apoi, pentru că nu au răspunderea păzirii ordinii morale. De fapt, vedem și între oameni că, îndată ce e vorba de cei ce reprezintă și poartă grija de instituții, de așezăminte întemeiate pe o anumită ordine, nu mai pot ierta orice și oricât, ca inșii particulari, oricât ar dori aceasta în calitatea lor personală. De stat, spune*Ap. Pavel că poartă sabie spre pedeapsa celor răi, iar statui e, în felul lui, de la Dumnezeu. Dar inșilor fără roluri publice ie cere Iisus să ierte de șaptezeci de ori cte șapte.

Dumnezeu, însă, este supremul conservator al întregii ordini morale.

Dar, stăruind pe lîngă înțelesul iertării, vedem că chiar și inșii particulari între ei nu și-o dau fără o anumită căință. Ca să ierți pe un om, acela trebuie să simtă lipsa ei, să vadă că a greșit, să regrete greșeala. Poți să-l ierți și înainte, dar iertarea nu-i va folosi la nimic dacă nu-l faci cîqdva să treacă prin acele mișcări sufletești de autodepășire a greșelii, care constau din remușcare, din nemulțumire cu fapta săvîrșită, din observarea gravității ei și a importanței datoriei călcate sau neîmplinite. El nu apreciază însemnătatea iertării, nu și-o însușește intim, nu o cunoaște cu adevărat decît cînd își dă seama de greșeala sa. Experiența internă a iertării nu o poate face înainte de a experia gravitatea vinei sale și a durerii pentru ea. *Experiența iertării nu se poate produce fără suferință pentru greșeală.* În legătura acestor două momente sufletești se exprimă o altă iege a ordinii morale, ce servește la susținerea prestigiului binelui, a poruncii de a-l săvîrși.

Nu poți să-l ridici pe om din starea în care l-a aruncat păcatul lui, dacă nu-l faci, dacă nu-l ajuți să între și să străbată o fază de suferințe expiatoare². Tocmai cînd vrei să-l ierți, să-l rechemi la

1 PAUL ALTHAUS : Das Kreuz Christi, în Mysterum Christi, Furche-Verlag, Berlin, 1931, p.245.

2 Teologul catolic Karl Adam scrie: „ iubirea lui Dumnezeu străbate spre esențialul din oameni și din lucruri, spre conservarea, asigurarea și restaurarea acelor referințe

comuniunea cu tine, trebuie să-! silești să intre în cuptorul acestei purificări dureroase. Suferințele, care sînt urmarea firească a păcatului în virtutea *primei legi* din constituția moral-ontologică a lumii spirituale, prin bunăvoința lui Dumnezeu pot servi, în *baza unei a doua legi*, ca mijloace de depășire a stării de păcat. Pentru aceasta se cere numai ca ele să fie purtate de bunăvoie și interpretate de cel ce le suportă ca binevenite spre acest scop. În cazul prim.suferința e numai pedeapsă, în al doilea,e și pedeapsă și mijloc de purificare. Suferința din urmă se numește ispășitoare. În primul caz, suferința e chin fără ieșire, chin ce se mișcă la nesfîrșit în cercul vicios al stării de păcat. În al doilea, e chin întins spre lumina iertării și a împăcării, de ia care cade încă în timpul cît durează o rază pe întunericul lui.

Am privit păcatul și suferința pedepsitoare sau ispășitoare în raport cu o ordine morală, ca datorîndu-se ei această legătură. Prin aceasta se evidențiază că în lucrarea de mîntuire a oamenilor prin jertfa lui Iisus, ca suferință ispășitoare substitutivă, Dumnezeu nu urmărește o satisfacție sau o răzbunare personală, ci numai conservarea ordinii morale. Totuși, nu trebuie să ne închipuim o separație între ordinea morală și existența personală a lui Dumnezeu. În cazul acesta, Dumnezeu ar apărea ca un servitor al unei legi.

și relații originare, care domnesc între Creator și creatură și din care izvorăște plinătatea vieții și a puterii, bucuria și fericirea Este o dragoste sfîntă, plină de valori, ba chiar creatoare de valori. Și acolo unde întâlnește neajunsul și păcatul, în omul căzut, unde se revelează ca dragoste milostivă, iertătoare, ea nu este o **iertare goală**, o simplă trecere cu vederea și o nesocotire a vinei noastre, ci totdeauna și o **iertare** creatoare, adică o iertare care desființează nonvaloarea infinită, negarea conștientă a valorii fundamentale a lui Dumnezeu, idolatrizarea apostatică a unui bun creat". (Jesus Christus, p. 321). Teologul anglican R.C.Moberly zice: „ Noi știm că dacă un om a păcătuit, nu e destul, chiar dacă ar fi posibil, ca el să devină nou și iarăși bun și ascultător. Trebuie să se facă ceva în direcția desființării trecutului, fără de care ascultarea n-ar fi, în sensul adevărat, real posibilă și care, desigur, nu poate fi exprimată numai în termenii ascultării prezente" (Atonement and Personality, London, 1932, p.116).

Pentru a ne lămuri în această privință trebuie să ducem mai departe analiza binelui și a răului săvârșite și a urmărilor lor. Binele este o realitate interpersonală și mulțumirea pentru el, de asemenea. La fel, răul și urmarea lui. A face binele nu înseamnă a te conforma, într-o existență izolată, unei legi care-l impune, ci a-l face cuiva, a-ți manifesta iubirea față de cineva, a căuta comuniunea unui semen sau a rămîne în ea. Iar mulțumirea de pe urma lui înseamnă întoarcerea în sufletul tău a mulțumirii ce-ai produs-o în sufletul semenului, e ecoul rezonanței ce-ai trezit-o în el, e bucuria disponibilității spre comuniunea cu tine, ce-ai produs-o în acela. Prin bine omul caută comuniunea, răsplata e vestea că a aflat-o, e răspunsul semenului. Prin bine vrei trezirea subiectului aproapelui, răsplata e mulțumirea produsă în tine de semnele producerii acestei treziri. Facerea binelui e chemarea ce-o adresezi altuia fa comuniune, răsplata e răspunsul afirmativ al aceluia. Dacă simți o mulțumire pentru binele făcut cuiva, chiar cînd nu se produce nici un răspuns favorabil din partea lui, aceasta se datorează nădejdi că fapta ta e semnalată, dacă nu de om, măcar de Dumnezeu și aprobarea Lui e mulțumirea ta.

Dacă ai fi dominat de certitudinea că nu e nici o conștiință personală în care să trezească mulțumire fapta ta, mulțumire care să se îndrepte spre tine, binele n-ar mai avea nici o putere de atracție și nici un sens. Astfel, legea căreia îi corespunde fapta bună nu e decît legea comuniunii, legea relației dintre mine și tine. Bine e ceea ce faci din dragoste pentru mine, nu în conformitate cu o lege extrapersonală. Aceasta nu înseamnă că norma binelui e în funcție de arbitrarul persoanei a doua. Ci de ceea ce o ridică la adevărata comuniune, ia ieșirea din egoism. Pot să săvîrșesc fapte bune, care să nu-i placă semenului meu acum sau niciodată, întrucît nu le înțelege valoarea și folosul pentru adevăratul lui interes. Din acest punct de vedere se poate spune că legea binelui e mai presus de persoane. Dar, întrucît binele este manifestarea normală a persoanei și țintește realizarea ei în aproapele, iar persoana adevărată e dată numai ca un pol al comuniunii, se poate spune că norma binelui coincide cu legea comuniunii, cu ceea ce-ți convine ție ca adevăratei

persoane. Dar, în starea de păcat în care se află oamenii, nici unul nu e realizat ca adevărată persoană, prin urmare, nici unui nu e în stare să vrea ceea ce se potrivește cu ei, nici unui nu poate fi normă precisă a binelui. Binele se orientează după legea comuniunii, care, deși e ceea ce convine adevăratei fericiri a persoanelor, e mai presus de arbitriul lor. Comuniunea nu se poate realiza conform arbitriului a două persoane, ci conform unei legi. Astfel, înțelegem cum Dumnezeu, cel fără de păcat, care întrunește în mod deplin caracterul de persoană în desăvârșită comuniune, este norma binelui pentru toți cei ce vor să-l săvârșească. Mulțumirea Lui, e criteriul binelui pe care l-am săvârșit, porunca Lui, criteriul binelui ce avem să-l săvârșim.

Binele și, cu el, legea morală, nu sînt deci altceva decît voia lui Dumnezeu, iar aceasta e expresia voluntară a ființei tripersonale a Lui. În bine se întîlnește voința lui Dumnezeu cu indicația ființei Lui. Norma binelui are un caracter personal, dar ne-arbitrar și, astfel, e totuși o lege. Cînd săvârșim binele nu împlinim o lege impersonală, ci procurăm mulțumire lui Dumnezeu, îi producem „ o satisfacție ” personală, arătîndu-ne capabili de comuniunea cu el. Dumnezeu are o satisfacție de binele ce-l facem, dar nu o satisfacție ce provine dintr-o ambiție, dintr-o vanitate, ci una de ordin superior, întrucît devenim vrednici de comuniunea pe care o vrea. E o bucurie asemănătoare cu cea pe care ne-o produce copilul nostru cînd îl vedem că ne înțelege și, prin aceasta, crește la capacitatea comuniunii cu noi.

A fi rău și a face rău sînt iarăși o stare de relație interpersonală. Este neconformarea nu eu o lege impersonală, ci cu ceea ce convine altor persoane, în ultimă analiză, cu ceea ce convine lui Dumnezeu, nu în chip arbitrar, ci potrivit indicației ființei Lui. A fi rău și a face rău înseamnă a nu avea dragoste de altul, a nu vedea pe altul, a nu promova prin dragostea ta creșterea subiectului lui, înseamnă a îl vedea și a te preocupa numai de tine, a nu căuta adevărata comuniune.

Dacă înțelegem mai ușor legătura dintre binele ce-l facem și creșterea noastră spirituale ca răspuns, în urma mulțumirii ce ne vine

de la altul, e foarte greu să înțelegem enormele urmări de învîrtoșare egoistă, de micșorare spirituală ce se produc în noi în urma faptelor noastre rele. Efectele ne apar disproporționat de mari cu faptele. Dar totul se întâmplă în baza unei legi constante, de fier. Dacă în cazul binelui simțim creșterea noastră ca un efect al mulțumirii ce se proiectează asupra noastră de la altul, cînd am săvîrșit răul nu simțim micșorarea ca un efect al nemulțumirii altuia, ci parcă aceasta se produce de la sine. Este, în cazul răului săvîrșit, mai mult lipsa de dragoste din partea altora ceea ce produce chinul și denaturarea spirituală în noi, decît reflexul de nemulțumire de la acela. În urmările răului, ca intensificare a lui, ca pedeapsă a lui, experiem anormalitatea stării de necomuniune, chinul existenței lipsite de dragostea semenilor. E tot o stare relațională, dar negativă. Ne vine chinul din referirea noastră la alții și din constatarea că nu găsim la ei dragostea de care avem lipsă. Nu ne pedepsește o lege, ci semenul, dar nu atît pozitiv, cit mai mult negativ, prin faptul că nu mai are mulțumire de noi, nu ne măi găsește vrednici de comuniune. Creșterea proprie pe care o simțim cînd ne bucurăm de dragostea altuia și descreșterea cînd nu ne mai bucurăm de atenția lui, e un indiciu că prin altul ne vine un plus de ființă, că iubirea înseamnă o plasare a noastră mai aproape de miezul existenței, de centrul ei¹, iar egoismul este o ieșire a noastră la periferia existenței. Așa se explică de ce jertfa, ca depășire a egoismului, în loc să fie simțită ca o slăbire a existenței noastre, este experiată ca un drum spre îmbogățire. Astfel, eticul se află înîr-o indisolubilă unitate cu onticul. Mai multă ființă înseamnă mai multă iubire, mai mult bine.

De aceea, nu trebuie ca cineva să te urască pentru a te simți cu ființa scăzută, ajunge să nu-ți mai acorde atenție. De lipsa de dragoste a semenului ne mai putem consola, pentru că el se poate înșela în privința faptelor noastre. Dar absența ei la Dumnezeu, lipsa ecoului aprobator la ei pentru faptele noastre, e un chin îngrozitor, o

1 U BINSWANGER, op. c. p. 197, 198, 200.

pedeapsă înspăimântătoare. Fie că această pedeapsă se datorează numai lipsei de atenție a persoanei divine față de noi în urma faptului că nu săvârșim ceea ce-i convine ei, fie că se datorează unui influx pozitiv de nemulțumire a ei, pe care nu-l simțim ciar, legătura dintre răui ce-l facem și chinurile următoare se produce cu putere de lege și legea aceasta stă în atitudinea pozitivă sau negativă personală a lui Dumnezeu. În pedepsirea răului nu e vorba de o lege extradivină, ci de Dumnezeu însuși, dar nu într-o atitudine arbitrară, ci într-una în care, asemenea ca în cazul binelui ce-l săvârșim, se întâlnește voința cu indicația ființei lui.

Legea nașterii pedepselor din răul săvârșit e voită de Dumnezeu, dar ea nu e decît expresia singurului mod posibil de existență a ființelor create, care refuză comuniunea cu Dumnezeu pentru care au fost întemeiate. Dacă omul a fost creat pentru comuniune și a fost creat așa pentru că Dumnezeu însuși viețuiește în comuniune, se înțelege că refuzul comuniunii produce în ființa lui o stare de anormalitate, de nemulțumire, de chin. Iar în comuniune nu-l poate ține Dumnezeu cu sila. Comuniunea se realizează numai cînd fiecare persoană vede voluntar pe cealaltă și trăiește pentru ea. Dumnezeu s-ar putea impune vederii omului în chip silnic, copleșitor. Dar aceasta n-ar fi o comuniune, căci omul s-ar simți anulat în raportul cu El. Dumnezeu ni se prezintă în chip discret cît sîntem pe pămînt, ca mai mult să-L aflăm noi deodată cu întreaga importanță a persoanei Sale. Înainte de a ajunge la raportul de față către față cu Dumnezeu, trebuie să creștem în condiții care să nu ne anuleze de la început orice îndrăzneală. Dacă nu ne silim și noi să-l aflăm pe Dumnezeu, să luăm act de prezența Lui, nu ne putem ridica la starea de comuniune cu El, nu simțim nici mulțumirea lui care ne face să creștem spiritual.

Ca să putem reintra în raportul de comuniune cu Dumnezeu, trebuie să dobîndim însă iertarea Lui. Dar capacitatea noastră de a ne însuși iertarea Lui nu se arată decît deodată cu capacitatea de a suporta pedeapsa ca ispășire. Vom vedea că propriu-zis Iisus este cel ce ispășește pentru noi. Noi numai participăm, în mod secundar, la ispășirea lui. Dar tot am rămas capabili măcar de o ispășire

mediată, participată. Nu ispășiră însă, conformându-ne cu o lege de sine stătătoare, ci ispășim cu fața către Dumnezeu, căutînd fața Lui. Suferim în acest caz ca să ne dăm seama de importanța persoanei divine pe care am bagatelizat-o păcătuiind. Numai așa mai putem face să crească ea în fața noastră. Numai așa ne retezăm egoismul care ne-a închis orizontul *către* Dumnezeu. Trebuie să dăm o satisfacție persoanei divine; sceașta e tot una cu creșterea ei în fața noastră și cu creșterea noastră la capacitatea de comuniune cu ea. Nu pentru Dumnezeu, ci pentru noi e nevoie să-S dăm această satisfacție lui Dumnezeu. De aceasta depinde viața noastră spirituală. Pentru El e o satisfacție de care nu are neapărată lipsă ca să fie fericit. E o satisfacție în sensul unei bucurii ce i-o producem că devenim iar în stare să gustăm fericirea comuniunii cu El. Autoritatea divină a fost jignită prin mîndria și egoismul nostru, E o lege că *nu* putem intra în comuniune cu sa pînă nu restabilim în ochii noștri prestigiu! ei. Și aceasta nu se poate realiza numai prin aceea că de unde înainte nu-i dădeam respectul cuvenit, acum l-l dăm.

În afară de faptul că n-am fi în stare de-o astfel de schimbare a noastră fără suferință, prestigiul lui Dumnezeu în ochii noștri n-ar fi refăcut dacă n-am plăti cu suferință nepăsarea și răzvrătirea de care ne-am făcut vinovați. Fără regret nu ne-am da seama de marea greșaiă ce-am săvîrșit-o și, deci, de importanța persoanei lui Dumnezeu. Dar regretul nu poate fi un plătînd sentiment teatral, ci o durere ontologică radicală, o ardere a întregii noastre ființe de pînă acum care s-a făcut vinovata și poartă în măruntaiele ei pecetea răzvrătirii împotriva autorității lui Dumnezeu. Trebuie să simțim pe Dumnezeu răzbunat în frîngerea din temelii a fapturii noastre păcătoase. Numai așa mai sîntem în stare să-i simțim restabilită toată autoritatea divină.

Legea imposibilității scăpării de păcat, altfel decît cu satisfacerea onoarei divine, o simțim, astfel, ca o lege concretă în intimitatea noastră, nu ca o formulă abstractă. Astfel. chiar și termenii de *onoare* și *satisfacție* ai teoriei Sui Anselm pot fi folosiți, dar trebuie precizat înțelesul lor într-un mod adecvat *cu* ființa divină.

Cînd spunem că Dumnezeu nu ne poate mîntui decît dacă îi satisfacem onoarea, nu avem să ne închipuim că Dumnezeu e purtat de sentimentul inferior ai acelor oameni care nu mai pot dormi pînă nu li s-a restabilit onoarea sau pînă nu s-au răzbunat. Onoarea lui Dumnezeu depinde prea puțin de atitudinea noastră față de El. Și e incompatibil cu El să-I atribuim o „sete” de răzbunare.

E necesar *pentru noi* să ne dăm seama de importanța Lui, de autoritatea Lui; ființa noastră, în baza unei legi de temelie - care nu e decît legea comuniunii - nu poate fi restabilită fără a da această satisfacție lui Dumnezeu, fără a-L vedea pe Dumnezeu răzbunat de jignirea ce i-am adus-o. Desigur că Dumnezeu nu stă impasibil față de atitudinea noastră. El se bucură dacă I se dă din partea noastră satisfacție și dorește acest lucru, pe de altă parte, se întristează dacă nu I se dă. Dar bucuria și întristarea sînt pentru noi, nu pentru El. Fericit pentru El și întristat pentru noi, e încă una din tainele vieții divine, pe care noi sînim siiiți să o exprimăm în formă de antinomie.

Deci nu e un simplu proces subiectiv satisfacția ce se aduce lui Dumnezeu pentru păcate în opera mîntuirii.

Cînd Dumnezeu ne vede intrați în faza suferinței benevole de caracter ispășitor are o bucurie, căci știe că ea ne duce spre El. Pe cînd, suferința sub care gemem revoltați, înmulțindu-ne păcatul, nu *nrănw*, bucurie, de suferința ispășitoare are o satisfacție, nu una egoistă, ci satisfacția părintelui care-și vede fiul sub încercările de care știe că-l vor duce în calea cea dreaptă. Întrucît știe Dumnezeu că absența acestor suferințe un timp îndelungat, eventual chiar toată viața pămîniească, va face pe un om incapabil de-a mai putea fi mîniuft, are și El un rol pozitiv în aducerea lor.

În teoria lui Anselm, iubirea lui Dumnezeu, prin care voia să ne scape de moarte și de dreptatea Lui, care se opunea unei iertări gratuite, se înfățișează ca opuse și e necesară o mare putere de inventivitate divină ca să poată fi conciliate,

Dar dacă zguduirea lăuntrică a omului prin suferința proprie sau a altuia e necesară tocmai pentru ca, restabilindu-se în ochii lui prestigiul autorității divine, să se poată reface el însuși din temelie, Dumnezeu cerînd ispășirea pentru păcat, nu face altceva decît să

urmărească adevărata refacere și mîntuire a omului pe care o vrea iubirea Lui. Tocmai iubirea lui Dumnezeu, care îl vrea pe om ridicat real! din starea de relaxare a resorturilor lui morale, impune suferința și jertfa. Astfel, iubirea și dreptatea nu mai apar atît de opuse. Dreptatea nu e decît o modalitate de lucru a iubirii divine. Iubirea, înțeleasă în sensul mai larg, de voință a binelui real pentru alții, cuprinde și dreptatea ca metodă de refacere adevărată a lor. În acest sens, opinia unor Sfinți Părinți răsăriteni, care deduc întruparea și jertfa Mîntuitorului numai din iubirea lui Dumnezeu, fără să se vorbească de dreptatea Lui, e profund adevărată.¹ De asemenea, și ideea altora că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat și s-a jertfit ca să scape pe om de puterea morții și a celui rău, întrucît scăparea aceasta nu

¹ L BINSWANGNER, op. c. p. 592-3, stăruie asupra faptului că ordinea iubirii nu înlătură ordinea dreptății, ci și-o integrează sieși ca pe un element subordonat, așa cum sufletul nu înlătură trupul, ci îl înalță în ordinea sa, subordonîndu-șM. El dă exemplul atitudinii ce o putem lua față de conflictul dintre un proprietar și hoțul prins în grădina lui, pe care îl ia la bătaie. Este aci o întîlnire de tendințe, de forțe și de idei, care dă fenomenul **pedeapsă**. Nu putem lua o atitudine negativă față de ea, căci ordinea socială nu s-ar putea menține altfel. Dar, în același timp, noi putem să ne apropiem mai intim de cei doi semenii în conflict și să simțim iubire și față de unul și față de altul, fără ca să încetăm a justifica pe proprietarul care-și apără bunul pedepsind pe hoț și fără ca să încetăm a dezaproba pe hoț pentru furtul lui. Cînd îl privim pe cei doi semenii numai prin prisma dreptății, sîntem mai departe de ei, avem în vedere nu intimitatea lor, ci ordinea generală și fapta for în raport cu ea. Cînd îi privim prin prisma iubirii, am devenit atît de aproape de intimitatea lor, încît simțim că participăm la tot ceea ce-l doare pe fiecare. („Dann bin ich in liebender Imagination sowohi der Bauer als der Knabe, tue, ieide, uberlege, urteie ich mit nicht als aussen - oder daruberstehendes Subjekt, sondern als von der betreffenden Handlung an diesem bestimmten Spiel des Daseins mtergriffenen Glied liebender Wirheit", p. 577). Dumnezeu, în calitatea Lui de întemeietor și coservator al ordinii morale, trebuie să-i privească pe oameni prin prisma dreptății. Dar, venindu-le aproape prin întrupare ca om, se solidarizează cu mizeria lor, boltind peste atitudinea de păzitor al dreptății, iubirea Sa. Prin faptul că se face om, devenind unui din eurile în care.se concretizează aceeași fire (Sein), prin raportul de iubire în care intră cu oamenii făcînd să treacă de la El la ei și de la ei la El fluxul existenței, El își asumă voluntar vina lor și le transmite după înviere dreptatea Sa. El e ca Dumnezeu drept, cei ce pedepsește, dar ca Dumnezeu iubitor, cel ce se așează în locul oamenilor, făcîndu-se om și suportînd pedeapsa.

se putea efectua fără o zguduire internă a omului în urma jertfei ispășitoare a lui Iisus Hristos.

Suferința ispășitoare am spus că e pedeapsa purtată benevol, fără duh de cîrteală împotriva lui Dumnezeu, ca un omagiu desăvîrșit adus Lui. Adică, suferința suportată în deplină curățenie. Ea e jertfa curată (Evr. 9, 14); singura jertfă pe care o vrea Dumnezeu. Oamenii însă, nu puteau să se aducă pe ei asemenea jertfă curată. Orice suferință a lor purta pecetea păcatului din ființa lor, sporindu-l. Suferința lor pînă la moarte, inclusiv moartea, era o satisfacție, nu o satisfacere, era o pedeapsă prelungită în veșnicie, nu o pedeapsă răscumpărătoare¹.

Trebuia un om care să nu mai fie păcătos, pentru ca jertfa lui să fie curată. Un astfel de om, însă, dacă s-ar fi născut din înălțuirea naturală a generațiilor, ar fi trebuit să ajungă la starea de puritate printr-o jertfă curată, pe care el însă nu o putea aduce, fiind păcătos. Iar dacă ar fi fost creat de Dumnezeu în puritate, jertfa lui n-ar fi răscumpărat decât, poate, jignirea unui singur om.

Trebuia un om neatins de păcat, a cărui jertfă curată să dea satisfacție lui Dumnezeu pentru fărădelegea tuturor oamenilor,

¹ Teologul anglican R. C. Moberly, în vestita lui carte „Atonement and Personality” (Ispășire și Personalitate), scrie: „Idea ispășirii efective pentru păcat cere deopotrivă o pocăință perfectă și o putere de sfințenie perfectă. Omul a păcătuit. Omul nu mai e drept (unrighteous). Dacă nu sînt drept, ce m-ar putea face iarăși absolut drept? Dacă, într-adevăr, căința mea, cu referire la trecut, ar fi cu totul perfectă, ea ar însemna că persoana mea ar fi încă absolut una cu Dreptatea în condamnarea păcatului în mine și pe contul meu. O astfel de reidentificare cu Dreptatea, dacă ar fi posibilă, ar fi o contradicție reală cu trecutul meu... în raport cu trecutul, cu prezentul și viitorul, eu ar fi trebuit să devin perfect și continuu și dumnezeiesc de drept” (p. 110). În om, însă, nu se pot găsi aceste două stări contrazicătoare: căința pentru păcat și puritatea. Numai în Iisus s-au împreunat, fiind și Judecător al păcatului ca Dumnezeu și ca cel ce n-a păcătuit, dar și ispășitor al lui ca om ce l-a luat asupra Sa, condamnîndu-l în Sine. El a condamnat păcatul, dar s-a făcut pe sine păcat. „El, Dreptatea eternă, judecînd păcatul, l-a judecat nu în altul, ci l-a judecat cum îl judecă un penitent, în Sine; El s-a adus pe Sine înaintea judecării pe care El a pronunțat-o; El a stat în rolul nu al unui judecător simplu, nici al unei victime simple, ci al unui penitent voluntar, identificat cu dreptatea lui Dumnezeu în sacrificarea Sa proprie” (p. 110).

pentru neglijarea Lui din partea tuturor. Solidaritatea și comunitatea de natură între oameni face ca fiecare om să poarte păcătoșenia întregii omeniri. Așa încît, chiar pentru mîntuirea unui singur om trebuia o suferință care să ispășească întreaga întindere a păcatului ce împovărează umanitatea. Nu se putea satisface cu o jertfă sau cu o suferință mai mică autoritatea lui Dumnezeu, cîtă ar fi fost nesocotită de un singur om sau de vreo cîțiva Răscumpărarea sau trebuia adusă pentru toată omenirea sau nu era adusă pentru nici un om. Altă posibilitate nu exista. A suferi echivalent cu păcatul dintr-un singur om, a satisface pentru păcatul dintr-un singur om, este a suferi și a satisface pentru păcatul întregii omeniri.

Cine nu simte în forța înăbușitoare și copleșitoare cu care se actualizează uneori stăpînirea răului asupra sa sau în prihănirea aproape permanentă în care se desfășoară viața sa de gînduri, cuvinte și acte, că e aici un rău mai mare decît poate porni din ipostasul său individual sau că acest ipostas e Instrumentul și mediul de manifestare a unei puteri a răului mai mare decît puterea sa spirituală ? E aici păcatul ce rezidă într-o natură pe care fiecare o are în solidaritate cu toți oamenii. Fapta proprie păcătoasă adaugă un indice personal, dar fondul covârșitor este păcatul comun, numit ereditar. Prin fiecare om Jignește astfel pe Dumnezeu nu numai insul respectiv, ci întreaga omenire. Aceasta s-a întîmplat și prin păcatul lui Adam. Răzvrătirea lui a fost un act de voință personală, dar prima ei zămislire a produs o forță păcătoasă ce depășea o voință personală, infectînd în toată întinderea natura umană, care nu este a unei singure persoane. Efectul acesta universal-omenesc al unui act de voință personală nu se poate înțelege altfel decît că *nu* acest act a creat propriu-zis forța general umană a păcatului, ci ea stătea ia ușă, ca o forță exiraumană căreia actul de voință personală i-a deschis doar porțile naturii omenești ca să năpădească înăuntru. Voința primului om a jucat un rol decisiv, dar nu întrucît ar fi avut puterea să creeze păcătoșenia întregii omeniri, ci întrucît, stînd sub presiunea unei forțe rele supraumane, puțînd însă ceda sau rezista, a cedat și, prin aceasta, a dat drumul puhoiului în cuprinsul naturii omenești. Actele voluntare păcătoase s' celorlalți oameni nu mai aduc o

înmulțire efectivă a fondului de păcat din umanitate, deci nu mai au un rol hotărâtor ca al primului om.

Oceanul răului circulă acum în voie în cuprinsul naturii omenești, grație spărturii produse de cedarea primului om. Relevant pentru fiecare persoană omenească e nu suma de păcate ale înaintașilor, ci fondul de păcat ce s-a sălășluit în natura general-umană prin transgresiunea primului om și care se manifestă prin actele păcătoase personale ale tuturor. Forța aceea extraumană, care a presat ispititor asupra voinței primului om și care, prin cea dintâi cedare, s-a sălășluit și se mișcă în toată natura omenească, fiind mai tare decât voințele tuturor oamenilor la un loc, trebuie să fie purtată de un ipostas pe măsura intensității supraomenești a răului pe care-l răspîndește. Ni se întâmplă adesea să ne simțim elanurile generoase și încrezătoare ale sufletului frînte de o influență nevăzută, identificată ulterior într-o persoană ce ne urmărește din umbră cu dușmănie, cu ură, cu invidie. Influența în bine și în rău se transmite de la distanță, nu numai prin ochi și prin grai, ci și prin gândul concentrat, prin simpla prezență mai mult sau mai puțin acoperită vederii trupești. De fapt, forța răului o simțim fiecare în noi ca neputînd proveni, în ultima analiză, din natura umană, care vrea așa de mult binele, ci dintr-un izvor străin și avînd o intensitate mai puternică decât i-o poate da natura omenească. Iraționalul voinței păcătoase, opus tuturor argumentelor și evidențelor care pledează în noi pentru bine, nu se poate explica altfel decât ca provenind dintr-un abis străin, din rațiuni care ne sînt străine, pe care nu le înțelegem, care nu sînt ale noastre.

Astfel, simțim că prin fiecare om se manifestă nu numai un fond de păcat al întregii omeniri, ci o forță mai puternică decât toată omenirea la un loc. Păcatul ereditar ce se agită în fiecare om e nu numai un păcat comun tuturor oamenilor, ci el trebuie conceput ca o intersecție a Duhului rău și a naturii omenești. El este expresia unei „ comuniuni ” cu Duhul rău, cu un ipostas personal opus lui Dumnezeu și mult mai puternic decât toți oamenii. Prin păcatul fiecărui om e jignit astfel Dumnezeu nu numai de toată umanitatea, ci și de Duhul rău supraomenesc. Fiecare om cumulează în fapta sa păcătoasă tot ce se răzvrătește împotriva lui Dumnezeu. Desigur,

pentru o mare parte din acest rău, omul nu e vinovat, producându-se prin voința lui, dar cu o forță mai presus de voința lui. De aci posibilitatea ca el să fie mîntuîi. Ceea ce nu poate fi cazul cu Duhul cel rău, care este însuși izvorul voluntar al întregului rău.

Dar nu e mai puțin adevărat că,obiectiv,jignirea adusă lui Dumnezeu prin păcatul fiecărui om înseamnă jignirea adusă de către întreaga omenire, inclusiv a Duhului rău. Deci, satisfacția ce trebuie dată lui Dumnezeu trebuie să fie echivalentă cu această jignire panomenească și mai mult decît omenească. Nu e vorba de o satisfacție adusă lui Dumnezeu pentru răzvrătirea directă a Duhului rău. Acesta nu mai poate fi refăcut și,deci, răscumpărat. Ci de o satisfacție pentru lucrarea Duhului rău trecută, asumată prin voința omului, într-o anumită privință, împotriva voinței sale. E o satisfacție pentru păcatul de -;are omul e responsabil și care urmărește scoaterea lui de sub vină. Prin voința lui s-a manifestat și lucrarea Duhului cel rău, dar, pe de o parte, nu în întregime, iar pe de alta, voința omului a acționat cedînd sub presiunea unei forțe uriașe.

Răul manifestat prin voința omului e mai intens decît cei pe care ar fi fost omul prin sine capabil să-l săvîrșească și restabilirea maiestății divine trebuie să fie echivalentă cu întreg acest rău obiectiv, dar omul, totuși,poate fi mîntuit, întrucît acest rău uriaș, deși însușit și săvîrșit prin voința lui, nu se datorează numai lui. Omul trebuie să vadă autoritatea lui Dumnezeu restabilită în raport cu întreaga jignire ce l s-a adus, chiar dacă aceasta nu e produsul exclusiv al voiei sale și natura sa trebuie purificată;a fost printr-o suferință corespunzătoare răului din ea, care e răul din toată natura omenească și de dincolo de ea. Trebuie o suferință care să poată scoate din întreaga natură omenească un rău supraomenească; trebuie o suferință care să biruie răul satanic, alungîndu-l din natura omenească și instaurînd în ea. binele.

Mîntuirea oamenilor nu se putea realiza fără să fie zdrobită puterea Duhului cel rău. „ Pentru aceasta s-a arătat Fiul lui Dumnezeu ca să strice lucrurile Diavolului " (I Io. 3,8). Iisus răspunde celor șaptezeci de învățăcei, cînd îi vestesc că și demonii li se supun întru numele Lui: „ Am văzut pe Satana ca un fulger din cer căzînd" (Le.

10,18). Altă dată aduce în legătură strînsă patima Sa, preamărirea Tatălui și bicuința asupra Satanei: „ Acum sufletul meu e turburat, dar ce voi zice? părinte, mîntuește-mă de ceasul acesta ! Ci pentru aceasta am venit, ca să ajung la ceasul acesta. Părinte, preamărește numele Tău. Atunci glas din cer a venit: L-am preamărit și iarăși îl voi preamări... Iisus a răspuns și a zis: *Acum este judecata lumii acesteia; acum stăpînitoru! acestei lumi va fi gonit afară*, iar eu, cînd voi fi înălțat de pe pămînt, îi voi trage pe toți ia mine ". Și îndată urmează comentariul Evangheliei. „ Cu aceste cuvinte el arată de ce moarte avea să moară" (Ev. Io. 12,27-33).

Iisus, fiind om curat, dar, în același timp, mai mult decît toți oamenii și chiar decît ipostasul supraomenesc purtător al răului, a fost în stare să aducă o jertfă ispășitoare pentru restabilirea majestății divine. Fiindcă nici un om nu este în stare să ispășească pentru păcatul său, mîntuirea nu se putea obține decît printr-o jertfă substitutivă a unui om curat și capabil de o suferință echivalentă cu păcatul întregii omeniri, care este, în același timp, supraomenesc de mare. Iisus împlinea condițiile unei astfel de ființe. Rămîne, totuși, de elucidat mai cu dinadinsul următoarea întrebare: cum a putut suferi El în locul altora și, mai ales, cum s-a putut stabili o legătură mai intimă între suferința Sa și păcatul universal-omenesc, căci, fără o astfel de legătură, e greu de înțeles caracterul ispășitor și substitutiv al suferinței Lui ? Cum a putut, adică, simți, trăi Iisus ca o ispășire, ca o oedeapsă, suferința Sa ? Dacă suferința Sa a fost antidotul, răsplata păcatului general-omenesc, a trebuit să se producă o astfel de legătură *Mre* ele. Dacă n-ar fi fost o astfel de legătură, nici Tatăl n-ar fi socotit suferința lui ca o satisfacție pentru păcatul oamenilor. Răspunsul la această întrebare ne va ajuta să înțelegem cum a putut substitui suferința Lui suferința noastră.

3. Iisus Hrisfos - Mielul oare poartă păcatele lumii

Suferința unuia pentru altul ne-o arată adeseori raporturile dintre oameni, precum tot ele ne indică posibilitatea unei asumări a păcatului aproapelui împreună cu suferința pentru el. O mamă suferă de faptele mirșave ale fiului ei, de parcă ea le-ar fi săvârșit și e în stare să primească orice pedeapsă în locul lui. Cu cât e mai mare apropierea iubitoare între doi oameni, cu atât e mai deplină capacitatea de asumare a păcatului unuia de către celălalt¹, Iisus, luînd asupra Sa păcatul omenesc, arată că s-a așezat față de oameni în apropierea maximă, ne-a venit mai aproape ca cel mai bun frate, ca cea mai iubitoare mamă. Ca să ni se facă arhieru către Dumnezeu n-a fost suficientă o asumare juridică a formei om, ci a trebuit să ni se apropie în suprema intimitate. Profetul, ca cel ce ne vine în apropierea persoanei a doua și ne grăiește direct din dragoste, și arhierul, drept cel ce, din aceeași dragoste, suferă pentru păcatele noastre pînă și moartea, se întregesc și sub acest raport, primul căutînd împlinirea în ultimul, iar acesta presupunînd pe primul.

Trei probleme se cuprind în această tainică asumare a păcatului omenesc de către Iisus Hristos: a) cum purta El, nepăcătos fiind, păcatul omenirii ? b) de ce natură a fost trecerea păcatului de

¹ R.-C. MOBERLY, Atonement and Personality, p. 118: „ Legea suferinței sau a energiei substitutive, ca un principiu ce circulă peste tot în viața omenească, nu e suspendată cînd pășim în regiunea conștiinței păeatuului. Ap suferă și se întristează de fapt în favoarea osîndiilor apropiați și nu numai eu ei, ci mai adînc și mai ascuțit decît fac sau pot face aceia. Nu numai suferința este în viața lor, ci și rușinea în inimile lor, în proporție, poate, cu nerușinarea aceiora și eu iubirea lor. Ba, mai mult. Această rușine, produsă de apropierea și de dragoste, este cel mai puternic element de speranță pentru cei care au păcătuit. Dacă sînt înțelegătoare și dragi, care cu puritatea imaculată a inimii lor și cu dragostea nedescurajată nu obosec să se așeze sub povara rușinii celor ce au păcătuit, slavă Domnului, voi simțiți că, în atmosfera acestei penitențe substitutive ce-i învăluie pe cei ce au păcătuit și se furișează, aproape imperceptibil, ea o respirație de dragoste în viața și sufletul tău, e ceva care vă face să îndrăzniți să garantați certitudinea salvării lor viitoare ”.

la oameni la El ? și c) cum s-a declarat Tatăl de acord ca să sufere cei drept pentru cei nedreți, ca să fie scutiți de pedeapsă cei ce-au păcătuit și să fie pedepsiți în locul lor un nevinovat ? Nu cumva avem a face aci cu un artificiu juridic ?

Prof. Serghei Bulgakov scrie: „ Iisus nu numai pătimește din partea păcatelor lumii, răsculată împotriva Lui, ci și-le și însușește *dinăuntru* « prin dragostea compătimitoare » { mitr. Antonie) și, făcându-le ca ale Sale proprii, identifică natura Sa omenească fără păcat cu natura păcătoasă a vechiului Adam. El, lumina lumii, se scufundă în întunericul păcatului, în noaptea geșimănă a suferinței pentru el. Această identificare este un act *voluntar* al Dumnezeu-Omului, în virtutea căruia El și devine Mielul lui Dumnezeu, ce poartă păcatul lumii. Cum se produce acest fapt de asumare a păcatului, *aceasta e taina Dumnezeu-Omului*, singurul fără de păcat, care s-a făcut pe Sine *vinovat și răspunzător pentru păcatul lumii*” {Agneț Boșii, p. 384).

E aci, într-adevăr, o taină pe care nu putem pretinde să o înțelegem deplin, în sine, ci ne vom mulțumi cu lumina mai slabă ce-o aruncă asupra ei palidele analogii oferite de relațiile dintre oameni.

Sf. Scriptură spune despre Iisus că „ Domnul i-a împovărat cu fărădelegile noastre, ale tuturor”(Is. 53,6), cu toate că „ nu săvârșise nici o fărădelege și nici o înșelăciune n-a fost în gura lui” (v. 9). Proorocul prevestește că „ va îndrepta pe mulți și fărădelegile lor le va lua asupra-și” (v. 11) și Sa urmă va fi preamărit pentru că „ a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși și-a dat viața” (v. 12). Ioan Botezătorul, cu darul său de profet, descoperă caracterul și misiunea lui Iisus în definiția scurtă: „ iată Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatul lumii ” (Io. 1, 29). iar Apostolul Pavel declară : „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii, făcându-se pentru noi blestem” (pentru că scris este : „ Blestemat este oricine care este spânzurat pe lemn ^{is}) { Gal. 3, 13). Iar în alt loc rostește și mai categoric: „ Pe el, care n-a cunoscut păcatul, pentru noi l-a făcut păcat” (II Cor. 5,21).

Nepăeăios și totuși purtând păcatele întregii lumi, aceasta este marea antinomie, marea taină a solidarității lui Iisus cu noi. El n-a

săvârșit păcate personale nici cu gândul, nici cu cuvântul, nici cu fapta și nu era imprimat în natura Lui acel fond de păcat moștenit. Păcatul nu era o calitate a naturii lui, nu răsărea din ea, nu era o împreunare organică între ea și păcat. Î! „ purta ”, dar nu-f „săvârșea”. Era UR păcat străin, pe care Eî nu-l sporea prin nici un adaos, nici măcar printr-o aprobare a celor ce !-au săvârșit. Păcatul altora n-a fost asimilat în natura și în voia Sa, ca să devină o excrescență activă a lor, un impuls spre manifestarea lui. Nu e mai puțin adevărat că Iisus nu s-a comportat totuși față de el ca-față de un păcat străin. Nu era în El voia de a-l face, dar era starea de spirit a celui ce l-a săvârșit și regretă faptul săvârșirii. Se comporta față de păcatul omenirii ca unul care El l-a săvârșit și El e responsabil, El e vinovat. S-a constituit pe Sine subiect răspunzător al păcatului, ca fapt ce s-a realizat și se realizează prin alții, nu subiect doritor de a-i săvârși. „ Nu ei au păcătuit, ci eu am păcătuit: nu ei păcătuiesc și vor păcătui, ci- eu ”. Acești termeni exprimă starea de spirit a lui Iisus față de păcatul oamenilor luat asupra Sa.

Iisus simțea de fapt durerea, regretul, răspunderea pentru păcatele altora. Nu era numai o autoiluzie ce și-o făcea. O analogie am indicat în rușinea în durerea, în vina ce-o simte mama pentru fapta reproșabilă a fiului. De cîte ori nu simțim însă o anumită vină pentru păcatele celor apropiați, deși nu am putea pune degețui pe o participare sau pe un îndemn propriu la acele păcate. Simțim că există o inerție generală ce trage oamenii spre păcat și fa ea avem și noi o parte, întrucî în configurația totală a împrejurărilor istorice sau omenești avem și noi un loc. Ne simțim vinovați pentru păcatele altora dacă nu prin ce-am făcut, măcar prin ce n-am făcut pentru îndreptarea contingentelor totale ale vieții omenești. Și oricît am fi făcut, tot nu sîntem mulțumii, liniștiți că am fi făcut de ajuns. Simpla noastră prezență ca om între oameni o simțim ca o participare la vina păcatelor ce le săvârșesc alții.

Explicația nu poate fi alta decît că există o apropiere, o împletire, o comunicare ascunsă și o intimitate mai profundă decît ne putem da seama între inșii în care se actualizează natura umană. Pe măsură ce devenim mai capabili să sesizăm apropierea între noi și

semenii noștri, ni se descoperă și soiidaritatea noastră cu păcatele lor¹.

De aceea, pe cită vreme avem o deosebită sensibilitate față de răspunderea noastră pentru păcatele celor apropiați, rămînem la exterior și nepăsători față de păcatele celor ce ne sînt mai străini.

Puterea prin care sesizăm sau sporim această apropiere este dragostea Ea ne ajută, prin urmare, să ne simțim responsabili pentru păcatul semenului, să-l socotim ca al nostru. Ea ne descoperă solidaritatea noastră cu semenii și produce o anumită identificare a eului nostru cu eul altuia, responsabil pentru săvîrșirea păcatului. Dragostea sesizează, după ce în parte o produce și mărește, intimitatea, încît unde este ea, apropierea este atît de mare încît există

1 Această apropiere nu constituie o unitate ființială a tuturor oamenilor, din care inșii ar crește numai ca niște mlădițe, cum afirmă Mtr. Antonie Hrapovițchi, Zencowski și, în general, gîndirea teologică rusă. Antonie spune : „ Trebuie să respingem ideea că fiecare persoană e un întreg rotunjit, închis în sine (microcosm) și să ne întrebăm : nu cumva este în toți oamenii o rădăcină comună, în care s-a păstrat unitatea naturii noastre și în raport cu care fiecare suflet deosebit apare ca o ramură, deși posedînd stare de sine și libertate ? Eul omenesc, în despărțirea lui deplină, în opunerea deplină față de « non eu » este, într-o însemnată măsură, o iluzie. Iluzia aceasta e întărită de autosensibilitatea noastră, dezvoltată pe temelia autoiubirii păcătoase, proprie omenirii căzute " (citat după G. Florovschi, Put! ruskago Bogoslovnia, Paris, 1937, p. 429). Există o voință comună a întregii omeniri. Unitatea aceasta, care e nu numai sufletească, ci și esențială, reală, se revelează în Biserică și în viața viitoare. „ În viața viitoare unitatea aceasta se manifest mai puternic decît multiplicitatea persoanelor omenești". „ Prin aceea ne-a mîntuit și Hristos că, fiind în adîno o unitate cu noi, suferința Lui din iubire ni s-a făcut izvor de biruință asupra păcatului". „ De ce chinurile sufletești ala lui Hristos pentru păcătoșenia omenească ne-au fost spre mîntuire ? Pentru că iubirea Lui împreună suferitoare (sostradatelnaia iubov,) a unit duhul lui cu sufletele noastre și noi am sorbit pentru ele din Duhul lui Hristos ca dintr-un izvor al sfințeniei și, prin aceasta, am învins păcatul" (op. cp. 430). Noi nu afirmăm o unitate a persoanelor în sensul reducerii lor la un singur eu adine, la o singură temelie de substanță. Dar fără îndoială că umanitatea este o regiune a existenței, în felul ei un întreg. Persoanele singulare își sînt aproape, se înțeleg, intercomunică. Aceasta atît de mult, încît „ eul" nu poate trăi fără „ tu". E o unitate între oameni în sensul unui întreg de euri ce-și păstrează totuși individualitatea. Omenirea constituie o „Wirheit", cum spune L. Binswanger, op. c. Dar numai iubirea o creează.

o tainică identificare și substituie a euriilor în răspundere. Condiția preiaibiă pentru sesizarea sau producerea acestei apropieri pînă la identificare prin dragoste este, în orice caz, participarea la natura omenească. Simpla prezență ca om între oameni este, pentru o sensibilitate subfiată prin dragoste, temeiul suficient al simțirii propriei vinovății pentru păcatele altora.

Fiul lui Dumnezeu, prin însuși faptul că s-a făcut om, a acceptat răspunderea pentru păcatele lor, s-a angajat într-o solidaritate împovărătoare. Că nu a devenit om prin voia altora, ci prin a Sa și că n-a moștenit printr-o generație naturală fondul păcatului ereditar, aceasta nu înseamnă că *nu* a intrat în solidaritatea omenească a răspunderii pentru păcat. Într-o anumită privință și-a luat o răspundere mai mare decît cei ce se nasc ca oameni fără să fie întrebați, prin faptul că nu s-a ferit de comuniunea cu cei păcătoși, ci a primit cu hotărîre să fie ca *unul* dintre ei. Originea voluntară și nu involuntară a existenței Sale omenești *nu* e un temei pentru o mai laxă legătură și solidaritate cu omenirea, ci pentru caracterul voluntar, moral, iubitor al acestei solidarități¹.

¹ N-a fost obligat să fie solidar cu destinul nenorocit al omenirii și totuși a acceptat această solidaritate. Fără să fie păcătos, a acceptat să poarte păcatele omenirii; a acceptat să fie făcut responsabil pentru ele, a acceptat să se întovărășească cu societatea ticăloșilor care au jignit pe Dumnezeu și asupra căroră plutește mînia Lui. Filosoful german Heidegger (*Sein und Zeit*) consideră ca un element esențial al structurii omului conștiința aruncării lui în lume fără să fie întrebat (*Geworfenheit*), a aruncării în structura sa umană de care ține toată situația complexă a ceea ce se cheamă lume. Prin urmare, omul se simte aruncat și în starea de răspundere față de semenii și pentru păcatele lor. Acest fapt atenuază într-o măsură responsabilitatea lui. Dar Iisus nu-și are originea ca om într-o „aruncare” în această situație, ci într-un act deplin voluntar. Răspunderea pentru solidarizarea cu destinul omenesc nu e umbrită de nici o circumstanță. Pe de altă parte, cu cit e mai mare această răspundere pentru tot ce e omenesc, cu atît e mai sublim actul întemeierii ei. Ca să-i poată fi însă cuiva posibilă o asumare a răspunderii pentru oameni în gradul suprem, prin act voluntar, trebuie să nu fie silit prin păcatul din propria persoană la o solidarizare cu oamenii. Suprema răspundere pentru oameni nu o poate avea deci decît cineva care devine voluntar om și rămîne voluntar în această stare, adică nu se infectează de păcat. Desigur, faptul că Iisus nu devine om prin „aruncare” în această stare, nu îl privează de un element

Deși nu și-a primit firea omenească prin generație naturală și Duhul Sfânt 1-a ferit Sa zămislire de păcătui ereditar, totuși natura Lui, primită din natura Fecioarei Măria, e întru totul natură omenească, în

existențial al omenității, Pentru un Fiu dasăvrșit ca El, dbrința Tatălui de-a se întrupa e mai puternică decât orice forță care L-ar fi aruncat în starea de om. Cu toate acestea a împlinit voluntar voia Tatălui (Evr, 10, 5). Înomenirea Sa e un act liber și totuși obligat, iar această obligație o resimte mai puternic decât simt ceilalți oameni „aruncarea ”. Dar poate e mai potrivit de-a nu numi cu termenul prea rigid și obligatoriu de răspundere raportul ce rezultă între Iisus și oameni din modul cum a devenit El om, ci cu termenul de iubire sau de comuniune. Spre deosebire de sentimentul „aruncării”, pe care-i produce grija, de sentimentul de-a te vedea aici într-o lume străină, fără a fi fost întrebai, iubirea dă sentimentul de-a fi fost totdeauna așa ca acum, sentimentul unei prezențe fără început și fără sfârșit. Ea nu dă sentimentul unui nimic la începutul existenței și a altui nimic la sfârșit, ci al unei odihni în plinătatea netemporală a ființei, în comuniune actuală din totdeauna. („ Das Schon des Schon - seins in der Welt der Sorge ist ein ganz anderes Schon als das jenige des Schon - immer - gewesen-seins in der Heimat der Liebe. Dort bedeutet es das « ohnmächtige » Schon - Geworfen -sein des Daseins in die « fremde » Mächtigkeit seines Grundes, das Schon - überfalten - sein von und Gefallen-sein-in seine « Schwere », hier das Vertrautsein mit dem Dasein als Geschenk, das « ewige » Ruhen in der Geborgenheit des Daseins als Begegnung, als liebende Wirklichkeit”. L. Binswanger, op. cit. p. 95,96). Iubirea nu întreabă, nemulțumită, cum s-a ajuns la relația dintre tine și cei pe care îi iubești. Iubirea e afirmarea acestei relații, e afirmarea celor iubiți. Hsus nu s-a simțit aruncat într-un loc străin, căci, pe de o parte, venind pe pământ, a fost și aici „acasă” în sinul Tatălui, pe de altă parte, a venit benevol în relația de iubire cu frații săi. Faptul că din iubire a venit pe pământ și a rămas în iubire explică puterea cu care a lucrat El la mântuirea oamenilor: aceasta nu e decât iubirea. La M, Heidegger omui-grijă se întreabă : „ Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins Dasein kommen will oder nicht ” ? L. Binswanger declară că pentru iubire o asemenea întrebare nu există. „ Hat Liebe je danach gefragt und wird sie ja danach fragen können, ob Dasein ins Dasein kommen will oder nicht ? Ist Liebe die -«selbstverständliche » Bejahung dieser - von ihr selbst aber nicht gesellten - Frage ob - ? Anders ausgedrückt : ist sie nicht die Selbstverständlichkeit der« Geworfenheit» des Daseins ins Sein, in ihrer eigenen Sprache : Gunst oder Gnade? Bedeutet Gunst oder Gnade doch gerade das fraglose Einssein und Eingesein des Daseins mit seinem Sein, den Frieden des Daseins mit seinem Sein... Infolgedessen ist die Geworfenheit des Daseins und seine Gemeinigkeit kein Problem für die Liebe... Das bietet dafür aber den alleinigen rechtmässigen Zugang zur Einheit von Ich und Du, zur liebenden Wirklichkeit” (p. 609-610).

împletire intimă ca natura din toți inșii omenești, legată prin toate firele de ea, vibrînd dureros de povara păcatului care o apasă, simțindu-se în solidaritate cu ea. Dacă într-o clădire uriașă toate cărămizile sînt umede, numai una e uscată, fără îndoială că și ea se va resimți de aspectul și atmosfera generală a clădirii; sau.dacă într-o comunitate oarecare,toți membri se simt împovărați de o anumită dispoziție în urma unor antecedente reproșabile și pe baza unor presimțiri, chiar dacă se află unul care personal nu-și poate reproșa nimic, va simți și el apăsarea generală. Oricine se simte vinovat în raport cu neajunsul semenilor săi, chiar dacă n-a fost copărtaș la producerea iui, din simplul motiv că n-a făcut totul ca să-i scape¹. Și pînă reușește să-i scape, lucrează din această conștiință a vinei.

Putem folosi pentru înțelegerea acestei profunde solidarități cîteva expresiuni ale Păr, Serghei Bulgakov, deși caracterul lor exagerat și nefiresc lasă impresia că ar cuprinde chiar ideea unei participări reale a naturii lui Iisus la păcatul omenesc, ceea ce noi respingem cu desăvîrșire, „ Hrsśios primește asupra Sa păcatul lumii și îl trăiește ca al Său pîni ia capăt... în adîncul înomenirii, care, prin improprierea naturii omenești, este identificarea Fiului cu tot neamul omenesc, stă și improprierea păcatului și a păcatelor, primindu-le ca aie Sale. Omenitaiea e legată nu numai prin solidaritatea ciclică în bine, ci și în păcat; toți sînt vinovați nu numai pentru ei, ci pentru toți și în toți și cu toți. Deși vederii noastre îi scapă această conștiință în concret, ea însă s-a putut cuprinde în conștiința noului Adam...”

¹ Heidegger definește conștința de vină tot ca răspundere pentru neajunsul altora. Ne simțim vinovați pentru minusul din existența semenilor, pentru că n-am acoperit acest minus. [„ Der Begriff des Schuldigseins : Grundsein fur einen Mangel im Dasein eines Anderen... das Ungenugen gegeniiber einer Forderung, die an das existierende Mitsein mit Anderen ergeht”, (Sein u. Zeit, p. 282)]. Dar, pe cînd omul obișnuit nu poate scăpa de această vină, întrucît nu poate depăși incapacitatea lui de-a scoate pe ap din insuficiența ființării lor, Iisus Hristos a putut să o facă. Dar pînă ce a făcut totul pentru mîntuirea lor, El și-a putu-; simți vinovăția mai mult chiar ca orice om, odată ce, spre deosebire de oricare, știa ca poate să-i scape. Desigur că benevol și-a asumat această conștiință a răspunderii, crin întrupare liberă.

Această autoidentificare a lui Hristos cu neamul omenesc, care stă pe baza dogmei răscumpărării, ne silește să înțelegem *literal* și nu metaforic cuvântul! Său de la Judecata din urmă ; „ ceea ce ai făcut unuia din frații mei, mie ai făcut ” (Mt. 25,40).

Această identificare, în baza căreia natura omenească a lui Hristos e legată cu natura *tuturor oamenilor*, extinde viața omenească a lui Hristos în toată istoria omenească,,. Cum trebuie înțeleasă această legătură: ca exterioară, empirică sau internă, metaempirică? Primul fel este, evident, exclus prin faptul că Hristos a trăit o viață omenească individuală, determinată și, totodată, limitată în spațiu și timp. Prin urmare, e o legătură internă și ea e înfăptuită prin faptul general că viața înomenită a lui Hristos, în toate momentele și actele temporale, are și o însemnătate supratemporală, persistentă.

„ Legătura lui Hristos cu lumea și omenirea nu se suprimă prin depărtarea Lui din lume în înălțare, ci se păstrează, extinzându-se asupra trecutului și viitorului, în genera! asupra întregii lumi - în chip supratemporal ”¹,

Dar dacă legătura adâncă dintre oameni ne arată posibilitatea unei asumări a răspunderii pentru păcatul altora, cum a luat Iisus asupra Sa *toată* răspunderea pentru ele, încît oamenii să fie eliberați de vină pe temelul jertfei Lui ? între oameni întâlnim adesea cazul unei participări la vina altora, dar întâlnim oare asumarea întregii vini și eliberarea acelor de sub ea ? Analizînd starea de spirit a celui ce, mînat de o mare iubire, se simte răspunzător pentru păcatul altuia, surprindem fără greutate în ea tendința dominantă de a scăpa pe acela total de sub vină și de sub pedeapsa care-l așteaptă. Voința de asumare a păcatului altuia are *un* caracter radical și total; ea nu se poate împăca cu gîndul de-a lăsa și aceluia o parte de vină și de suferință. Cu cit e mai mare iubirea față de cel apropiat, cu atît se manifestă mai hotărît voința de asumare a vinei totale a lor. Iisus Hristos, legat de toți oamenii prin iubirea nemărginită a dumnezeirii

1 Op. cp. 377,

Sale, și-a putut asuma răspunderea pentru întreaga vină a tuturor. Ceea ce se manifestă ca o tendință în dragostea nedesăvârșită a oamenilor față de cei apropiați nedeplin de ei, trebuie să fie un fapt pentru dragostea desăvârșită a lui Dumnezeu devenit om și apropiat de toți oamenii în chip suprem. Făcându-Se om, iposiasind încă odată aceeași natură omenească ce este purtată de toate subiectele omenești, prin mijlocirea naturii Sale a purtat oarecum toată omenirea, ca un subiect al ei. Fiecare eu uman poartă într-un anume înfățișare natura omenească, actualizată în toate ipostazele omenești, dar în chip pasiv. Îi lipsește dragostea care să cheme și activ asupra Sa tot ce e împovărat asupra naturii omenești actualizate în nenumăratele ipostaze. Fiecare om poartă răspunderea pentru întreg fondul de păcat din natura omenească, dar nu o răspundere pe care și-o asumă voluntar, ci una față de care cîrtește, împingînd-o asupra celorlalți.

Iubirea e un element care întărește unitatea în cadrul naturii omenești ipostasiată în numeroasele euri. Iar lipsa ei o slăbește sau, ce! puțin, îi ia caracterul moral-spiritual, iăsînd- o ce! mult ca un fapt de substanță. Iisus, avînd o iubire nelimitată față de orice om, creează o apropiere maximă între natura omenească ipostasiată în Sine și între cea ipostasiată în toate subiectele omenești, iubirea Lui e magnetul care atrage asupra Sa tot ce a rezultat ca vină din păcatul manifestat prin toate subiectele omenești.

Dar, dacă-i așa, oare n-a trebuit această iubire să-și atragă și gîndul și impulsul păcătos ce se mișcă în natura ipostasiată în subiectele omenești ? Iubirea față de semen nu îți pretinde să păcătuiești cu el. Dimpotrivă, îți pretinde, ca, pe fîngă. toată apropierea de ei, să te păstrezi curat spre a-S putea ajuta și pe el să se ridice.

Intimitatea semenului o poți afla, o poți întîlni și privi în față prin intimitatea ta, fără să te faci păcătos ca el¹.

¹ Acesta este sensul formulărilor generale și concise ale Sf. Maxim Mărturisitorul cu privire la asumarea păcatelor omenirii de către Iisus Hristos. După ei, există două

Ba, mai mult, momentele de întâlnire a celor două intimități îi fac și pe semenii tău să se reculeagă din păcat. Intinirea celor două intimități tocmai prin aceasta se realizează, că ea face și pe semenii să se desprindă din confuzia păcatului. Oarecum, intimitatea omului, centrul iui, rămîne în afară de păcat, dar păcatul aruncă uitarea asupra ei, o acoperă sub ceafă¹. Chiar dacă n-ar fi așa, în orice caz, intimitatea regăsită a omului înlătură păcatul de pe ea și nu mai simte asupra ei impulsurile spre păcat.

Astfel, se poate spune că apropierea în care s-a așezat Iisus față de oameni a fost tocmai apropierea de această intimitate a lor, care nu are sau nu mai are în ea impulsul spre păcat, dar simte răspunderea și durerea pentru el. Ceea ce prin iubirea Lui a absorbit de la ei a fost, deci, această răspundere îndurerată, Iisus a luat asupra Sa pentru toată omenirea rolul intimității din fiecare om, rolul de centru interior, de sensibilitate morală neprihănită, vibrînd de răspunderea pentru păcatul tuturor.

Omenitatea lui Iisus n-a fost substanțial alta decît a celorlalți oameni. Dar ea a stat pe cea mai înaltă treaptă de sensibilitate morală, responsabilă și iubitoare. Ea a înfățișat în gradul suprem aceste trăsături nobile și esențiale ale structurii omului. Dacă cine posedă

?e-; un de asumări ale stărilor și faptelor altuia : una relațională și una naturală, ontologici (ofy/.wKftt, ox,m%*j -și oi%euooi£ <tn>m%tt). Prima se realizează prin act© intenționale, a doua prin transmisiune organică. Prin asumare relațională însușesc acte și stări pe care nu le săvîrșesc și nu le pățimesc. Neajunsurile nepăcătoase ale naturii omenești, acelea care reprezintă pedeapsa păcatului, dar nu sînt ele însele păcătoase, ca trebuința de somn, de hrană, oboseala, durerea pînă ia lacrimi, teama de moarte le-a. asumat Iisus ontologic, Tendințele și stările păcătoase, numai relațional, „*ărtoi, yap o jiept noMoyv Aoyofftev xtiQ tmtuuaC., o os xrf, ati/uai, %m otiEv ipvaiv trfv \$,ae.x£pav x³P³X³!P³*>* b Se *ăliokov jtap<x%azzaxx<ov. IE^mw ftev ow w/C, avffpwxoț, â&rijilMxt, OeXan< msotu&wt, %axz&zt,axo, o/ov re xtp' tpvaun moxovfievot, %ai xo %off^îfjuay Xviov xcctaxptjia xovxov de xaliv, a>t, spikavSxioxoț, oiywoțu%<oC, ar^tiĂoaxo* ". P,Q,' 91, 237 8, Vezi P.G. SI, 220 C; 32 A.

1 B, **VÎȘESLAVŢEV**, însemnătatea inimii în religie, în Puți, Paris, 1925, p. 79, trad. de D. Stăniloae în Revista Teologică, Sibiu, 1934, Nr. 1-2 și 3-4; V. Zencovski, Răul în om, Puți. 1938, Mai-Iunie.

sau eliberează în sine într-o oarecare măsură, aceste trăsături, coboară în intimitatea semenilor și face posibilă acea comunicare de la eu la eu, luînd, pe de o parte, de la aproapele tot ce-l împovărează și, prin aceasta, ușurîndu-l, iar pe de alta, transmițîndu-i tot ce are bun și nobil - Iisus, posedîndu-le într-o măsură cum nu ne putem închipui, s-a coborît, de fapt, mai adînc decît oricine în infimlăia oamenilor, luînd povara lor.

Cine nu simte, cînd a coborît cu intimitatea sa în fața intimității semenului împovărată de răspunderea pentru păcat, că vrea să ia și că ia, de fapt, această răspundere măcar în parte asupra sa? Și cine, din cei împovărați cu răspunderea, nu se simte mai ușurat de ea, cînd a avut norocul să-l întîinească cineva în intimitatea sa, să-i asculte mărturisirea și să vrea să-i ușureze soarta? Dar această coborîre în intimitatea omenității altora o realizează omul obișnuit numai în parte. Deci și ușurarea altora de vină, prin luarea ei asupra sa, tot numai în parte și de la un cerc extern de restrîns de oameni, însă are loc o trecere reală a poverii păcătoase de la unul la altul, măcar în parte, căci altfel ne-ar înșela sentimentul generos că putem, prin participare la răspundere, ușura pe altul, ca și sentimentul de ușurare ce-l trăiește altul cînd cineva se face răspunzător pentru el. Cum am mai spus înainte, pomirile etice ale ființei noastre s-ar dovedi altfel niște iluzii.

Dar ceea ce se realizează numai în parte prin participarea benevolă a unui om la răspunderea altuia, se realizează integral prin Omul care e și Dumnezeu. Iubirea nețărmurită a lui Iisus față de semenii îl face, de fapt, centrul intim ontologic al naturii omenești actualizată în nenumăratele ipostasuri, îl face Intimul profund al fiecărui om, în stare să ia de pe umerii tuturor povara păcatului, Problema Sui Iisus și a raporturilor lui cu oamenii e problema celor mai mari posibilități tainice ce se ascund în viața spirituală a omenității. Iisus ne descoperă, ne indică adevărata ființă a omenității, direcția în care trebuie să se realizeze¹. Nu spațial, nu material este

1 D.A. SCHLATTER spune în / Das Dogma und das Kreuz ", Zweite Auflage,

lîsus. centrul omenirii, ci prin acfîncirea Sa ultima intensitate a iubirii, rîspunderii și neprihînirii. Acestea formează condițiile care fac posibilă opera mîntuitoare a lui iîsus, asumarea vinei întregii omeniri și suferința pentru ea, Cum am văzut în altă parte, aceste trăsături ale omenității lui lîsus nu stau într-o contradicere cu esențialitatea Sa eternă, ci este o corespondență între ele. Omenitatea desăvîrșită a lui lîsus, ca maximă iubire și rîspundere în ciclul naturii umane, nu e decît corespondența creată a esențialității Sale divine; nu e decît orientarea acestei esențialității spre oameni, punerea ei în raport cu aceștia, lîsus Hristos nu e decît transpunerea în obraz omenesc a persoanei divine a Fiului lui Dumnezeu, iar obrazul omenesc în ființa sa adevărată e cea mai adecvată manifestare văzută și apropiată a divinității Fiului. Fiul lui Dumnezeu, ca model și centru adînc și dinamic al omenității adevărate, înîrupîndu-Se, a trezit în om conștiința despre apropierea Sa, a demonstrat rudenia Sa cu omul. De unde înainte era un centru insesizabil, abstract, neștiut de om, prin întrupare s-a concretizat și l-a făcut pe acesta să-și dea seama despre această apropiere, ca să poată trage toate foloasele din ea. înainte, omul își dădea numai vag seama despre ființa sa. Modelul, deși se afla în centru! omenității, era ascuns. Lumina era ascunsă în întuneric. Era între ai Săi, dar ai Săi nu-L cunoște (Io. 1, 10). Și întrucît omul nu-L cunoștea pe El, modelul adevăratei safe ființe, nu se cunoștea nici pe sine.

În formă și apropiere intimă omenească, lîsus a cobori nețărîmurita iubire și autoobligațiune divină, singură în stare să ia asupra ei rîspunderea supraomenească pentru tot păcatul din omenire, mai mare în vina lui decît puterile ei de suportare.

Quetersloh, 1913 : „ Die Christologie und die Anthropologie sind einander unentbehrlich. Wir verstehen Jesus Weg nicht, es sei denn, wir verstehen uns selbst und verstehen uns selbst, es sei denn wir verstehen ihn. Eins beleuchtet hier das andere. Das Menschsein heisst, gibt uns den Schlussei zu dem, was Jesus war; was an ihm sichtbar **wird**, bringt in unser eigenes Bewusstsein das Licht und lost uns das Rätsel des Menschseins auf“,

Propriu-zis, identificarea lui Iisus, prin unitatea de natură, dar, mai ales, prin iubire personală, cu intimitatea profundă a omenirii, a avut la început numai un caracter obiectiv. Fără să se fi trezit intimitatea personală a oamenilor, El s-a așezat în situația celui ce se află în raport cu ea, în starea de spirit a celui ce experimentează iubirea, răspunderea, comunicarea cu intimitatea tuturor. El era la ușă gata să intre, gata să îmbrățișeze pe oricine se trezea și-și deschidea. Obiectiv, apropierea era realizată. Obiectiv, El se simțea împovărat de toată răspunderea pentru păcatele oamenilor. Iubirea Lui își arată nețărnută intensitate și în faptul că, fără să se fi produs din amândouă părțile starea de comuniune între El și oameni, care sporește elanul asumării răspunderii străine, a găsit în ea puterea să trăiască asumarea acestei vini, care e o experiență de negrăită duioșie și apropiere de altul.

Astfel, El a putut să se înfățișeze Tatălui ca purtător al întregii vini a oamenilor, chiar dacă aceștia nu-și dădeau seama de apropierea intimă a Dumnezeu-Omului de ei și de asumarea vinei lor de către El. Iar, întrucât nu-și dădeau seama, nu făceau apropierea lui Iisus de ei și subiectivă, vina rămânea și asupra lor, deși era toată asupra Lui și suferea pentru ea. Obiectiv, vina le era asumată de Iisus și, pentru ea, El promise a da satisfacție lui Dumnezeu, dar, subiectiv, ei nu cunoșteau și nu recunoșteau acest fapt, nu voiau să se lepede de răspundere, o țineau și asupra lor și răspunderea are acest caracter că, dacă și-o asumă mai mulți, asupra tuturor se întinde. Pînă nu se trezește intimitatea omului la chemarea intimă a lui Iisus, el nu-și dă seama de suprafireasca, de copleșitoarea iubire a Lui și, deci, nu experimentează încrederea în asigurarea ce i-o dă că și-a asumat El deplina răspundere pentru păcatele sale. Numai cînd ai experimentat deplin iubirea unui semen, ai experimentat și ușurarea ce ți-o dă asigurarea lui că și-a asumat răspunderea pentru păcatele tale. Iar iubirea lui Iisus, care și-a asumat răspunderea pentru vina oamenilor s-a manifestat deplin în moarte. De aceea, a fost rînduit ca deschiderea intimității omului față de chemarea iubirii Lui să se facă abia după moartea Lui, adică atunci cînd să se putea prezenta cu dovada supremă a mărimii sale. Sînt trei faze spirituale prin care trece omul

în raport cu răspunderea pentru păcate: în cea dintâi, intimitatea lui, fiind cu totul înecată în întunericul păcatelor, nu simte nici o vină pentru ele; în a doua, intimitatea lui, trezindu-se din starea aceasta de insensibilitate spirituală, experiază conștiința vinei; în sfârșit, în cea de a treia, intimitatea sa, aflându-se față în față cu iubirea lui Iisus, care-l asigură de asumarea vinei sale, experiază eliberarea de ea. Faza a doua, care s-a produs în om prin faptul că Dumnezeu și-a manifestat într-un chip oarecare prezența la o anumită distanță, e un efect al harului pregătitor." Faza a treia este rezultatul comuniunii realizate între Iisus și intimitatea omului. Acum omul simte că vina nu mai stă asupra sa, căci i-a ridicat-o Iisus. Dacă numai iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu, coborâtă prin înomenire în fața intimității fiecărui om, poate să-și asume real vina pentru păcatele lor, tot așa, numai răspunsul omului la această iubire, prin încredere, poate să-l facă liber de ea. Prin faptul că Iisus simte întreaga apropiere de fiecare om, poate să ia real răspunderea pentru toate păcatele lor. Dar trebuie să simtă și omul apropierea față de Iisus, ca să ajungă la conștiința răspunderii pentru păcat și apoi s-o lase încrezător pe umerii Lui.

Răspunderea pentru păcat, ce și-a luat-o Iisus Hristos, n-a fost numai o stare subiectivă, ci El a fost privit ca răspunzător și de către Tatăl. Am văzut că răspunderea pentru un păcat poate fi înmulțită și asumată de mai multe persoane, chiar dacă numai una a păcătuit. Prin simpla voință personală de-a deveni răspunzător pentru păcatul cuiva, ți-ai atras răspunderea. Participarea la răspundere sau asumarea ei nu se obține numai prin participarea la păcat, ci și prin hotărârea de-a participa sau de-a o asuma. Nu ți-o poate arunca pe umeri voința altuia, dacă n-ai păcătuit, dar ți-o poți atrage prin voința proprie. Originea asumării unei răspunderi pentru păcatul străin e de caracter etic, e cea mai înaltă expresie a ființei noastre etice, a dorinței de-a ajuta pe altul, de-a ne sacrifica pentru el. Pornirea aceasta supremă a ființei noastre etice are așa-zicînd o forță creatoare : înființează nu numai subiectiv, ci obiectiv, ontologic, ca relație cu Dumnezeu, răspunderea noastră pentru păcatul altuia.

Cum se expiică acest lucru ? întâi, din motivul că Dumnezeu însuși a creat, ca posibilitate, acest caracter al relațiilor între oameni, făcând atîmătoare soarta unuia de fapta „etică a altuia, împletind și interobligînd, ca într-un întreg, ipostazele omenești. Al doilea, pentru că hotărîrea de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia este nu numai cea mai înaltă faptă etică, ci, în același timp, și o hotărîre de-a sta lîngă el, de-a împărtăși soarta lui. Cînd îți asumi răspunderea pentru păcatul altuia, te-ai hotărît să te asociezi, să te identifiți cu el, să atragi și asupra ta oprobiul ce apasă asupra iui. Din iubire față de el, te așezi într-o societate urtă de ce! față de care s-a greșit. Fără să fie o solidarizare cu păcatul, e o solidarizare cu păcătosul, e o trecere pe partea lui. Am văzut că mîntuirea omului, iertarea lui din partea lui Dumnezeu nu se poate realiza fără satisfacerea rînduialii morale de la temelia vieții spirituale. Rînduiala aceasta, care la suprafață se exprimă cu o precizie și o constantă juridică, cere ca cel ce-a făcut bine să fie răsplătit. Dar tot acea rînduiala cere ca cel ce se solidarizează, nu numai în fapta rea, dar chiar în răspunderea pentru ea, cu făptașul, de asemenea, să suporte pedeapsa, lîșus, luînd nu numai o parte din răspunderea oamenilor pentru păcat, ci întregă, a devenit, de fapt, responsabil în fața expresiei juridice a ordinii morale a existenței, atrăgînd asupra Sa reacțiunea ei. Astfel, cea mai înaltă faptă etică de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia este în același timp pasibilă de pedeapsă. Dar tocmai prin aceasta își cîștigă măreția ei morală. Altfel, ar fi un act ușor. Asumarea răspunderii n-ar mai fi, de fapt, o asumare de răspundere în toată gravitatea de înțeles a cuvîntului și ar lipsi această punte reală de la om la om, de substituie adevărată a unui semen în necazul lui. Oamenii ar rămîne, cu toată apropierea fizică, la o distanță de netrecut, suportîndu-și fiecare destinul în izolare. În această asociere a înaltelor fapte etice cu pedeapsa stă ascuns și sensul marilor figuri de tragedie.

În sfișit, puterea creatoare de răspundere obiectivă a hotărîrii de asumare a răspunderii se mai explică, în cazul lui Iisus și al păcatului ereditar, prin unitatea naturii omenești. Natura omenească întregă și-a atras „ mînia " dumnezeiască, a devenit obiectul

reacțiunii majestății divine și a ordinii morale. Dumnezeu nu putea desface artificial firele ce legau natura unui ipostas de întregul naturii", omenești, Iisus, prin înomenire, s-a plasat voluntar ca o părticică în întregul asupra căruia plana „mînia" dumnezeiască.

Dar dacă aceste considerații pot ajuta întrucîtva la explicarea caracterului obiectiv al răspunderii lui Iisus pentru păcatul omenească, rămîne să încercăm în continuare să înțelegem cum a trăit Iisus în toată răspunderea omenească pentru păcat și cum s-a putut concentra asupra Lui toată suferința ca urmare a acestei răspunderi.

Însăși trăirea dureroasă a răspunderii pentru păcat este și o pedeapsă divină, neavînd numai un caracter subiectiv, ci și unul obiectiv. Ea este produsă și de voința liberă a lui Iisus, dar și de fapta lui Dumnezeu, care, orînduind lucrurile astfel, a dat actului de asumare a răspunderii o profundă gravitate și semnificație etică, Iisus a simțit răspunderea pentru întreg păcatul omeneirii, ca o durere înspăimîntătoare, trimisă în același timp de Dumnezeu. Asumarea și purtarea răspunderii pentru păcatul omeneirii n-afost pentru El numai un gest și un joc teatral, ci un geamăt continuu dar tăcut sub această povară. El a trebuit să simtă uriașa jignire adusă lui Dumnezeu de toată omeneirea, ca pe o faptă a Sa, precum ca pe o stare a Sa a simțit starea de pierzanie în care a căzut omeneirea. Numai sensibilitatea Lui care, pe de o parte, avea vibrația umană, pe de alta, resursele de intensitate ce le da dumnezeirea, a putut experia durerea aceasta într-o măsură echivalentă cu tot păcatul omenească. Făcîndu-Se răspunzător pentru jignirea adusă lui Dumnezeu de toată omeneirea, a trebuit să simtă și socotirea Lui ca răspunzător de către Tatăl. Hotărît să fie considerat ca responsabil pentru toată jignirea adusă lui Dumnezeu, a trebuit să suporte a vedea pe Tatăl privindu-L ca atare și așezîndu-se în consecință între ei o distanță de ordin spiritual. Fără să fie păcătos, prin faptul că S-a făcut om și a luat asupra Sa întreaga răspundere a omeneirii, toate păcatele omenești stăteau îngrămădite asupra Lui, nu ca săvîrșite de El, dar afirmînd de răspunderea ce și-a asumat-o.

Răspunderea aduce aminte de păcat. Cînd cineva ni se prezintă ca răspunzător pentru o greșeală, chiar dacă n-a săvîrșit-o

el, vedem în spatele lui, atras prin firul răspunderii, și păcatul. Condamnarea obiectivă a păcatului, compromiterea lui în fața tuturor, se face în acest caz prin suportarea unor suferințe de către persoana care și-a luat răspunderea și prin aceasta, e reprezentanta sau purtătoarea păcatului, chiar fără să-l fi săvârșit.

Păcatul e zdrobit oarecum în sine, i se ia puterea, întrucât vin suferințele ispășitoare pe urma lui. Totuși, el nu e un ipostas de sine stătător, deci nu poate fi condamnat decât printr-o persoană omenească. Dar prin faptul că Dumnezeu îl condamnă printr-o persoană care nu l-a săvârșit, arată totuși că nu toate persoanele păcătoase le urăște El, propriu-zis, și nu pe ele vrea să le desființeze, ci păcatul. Oamenii, privind la osîndirea păcatului prin persoana lui Iisus cea nepăcătoasă, își pot da seama că ceea ce vrea să stigmatizeze Dumnezeu e păcatul, nu persoana lor păcătoasă. Detașează de ei păcatul lor ca să-l osîndească, dar tot trebuie să-l lege de o persoană măcar printr-o legătură oarecum exterioară, căci altfel nu l-ar putea lovi. Îl leagă însă de o persoană nepăcătoasă, ca să nu se poată spune că Dumnezeu urăște pe păcătos, nu păcatul, în cazul suferinței lui Iisus pentru păcatul omenesc, avem în același timp detașarea acestui păcat pe planul contingent și variat și înălțarea lui într-un plan general, ca o calitate ce e urâtă prin sine de Dumnezeu. Dar, în același timp, realitatea generală a păcatului e atîmată de ființa concretă a lui Iisus, arătîndu-se că el totdeauna are o existență concretă, fiind manifestarea unui om. Majestatea divină și ordinea morală își primesc astfel satisfacția osîndind păcatul printr-o suferință echivalentă, însă într-o persoană care, pe de o parte, nefiind păcătoasă, demonstrează că Dumnezeu nu permite suferința din ură față de persoană, iar pe de altă parte, avînd ca temelie a omenității Sale dumnezeirea, poate suporta o asemenea suferință uriașă fără a rămîne pentru totdeauna strivită sub apăsarea ei. Sfînta Scriptură spune cum prin Iisus, care S-a suit pe cruce, Dumnezeu a răstîgnit păcatul pe lemn, desființîndu-l¹.

1 I. Petru 2,24 : „ El a urcat păcatele noastre în trupul Său pe lemn, ca noi, desfăcuți

întocmirea aceasta a lucrurilor nu are însă numai un caracter artificial, ci e întemeiată pe împletirea etică a destinelor omenești. Cele ce le-am spus mai înainte despre seriozitatea etică a actului de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia și despre suferința reală ce aduce cu sine această solidarizare, se împreună într-un înțeles mai amplu cu cele spuse acum despre această întocmire divină.

Astfel, fiind îmbrăcat în chip real cu păcatul omenesc, care este atât de urt lui Dumnezeu și trebuind să suporte moartea, este

de păcate, să viețuim dreptății "; II. Cor. 5, 21 : „ Căci pe cei ce n-a cunoscut păcat, El L-a făcut pentru noi păcat, pentru ca noi să ne facem drepti întru El "; Rom. 8, 3 : „Pentru că ce era cu neputință legii - fiind siabă prin trup - Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat, a osîndit păcatul în trup ". Sf. Maxim Mărturisitorul dezvoltă ideea că, pe câtă vreme la ceilalți oameni moartea are rostul să osîndească firea pentru atașarea ei la păcat, la Iisus, care n-a avut păcat, fiindcă nu a prezidat la nașterea Lui pofta, moartea nu mai are rostul de-a destrăma firea, ci de a dizolva din ea păcatul. Prin moartea Lui firea se eliberează de patima păcatului. „ Moartea, provenită în urma neascultării, stăpînea peste întreaga fire, avînd ca temei voluptatea ce stă la începutul oricărei existențe, voluptatea care își are începutul în neascultarea dinții. Din pricina ei natura a fost predată morții. Domnul însă, făcîndu-Se om și neasumînd ca izvor al nașterii Sale după trup plăcerea nedreaptă, din pricina căreia s-a adus împotriva firii osînda justă prin moarte, dar primind de bună voie în natura Sa pătimitoare moartea, potrivit firii, adică pătimind-o, a schimbat rostul morții (*xtjv tov Oavcaov xPV^{av} aveozpstpev*), nemaifiind o osîndă a firii, ci a păcatului. Căci nu era cu putință să fie moartea, la cel ce nu are existența din poftă, osîndă a firii; acum ea a devenit desființare a păcatului strămoșesc, din pricina căruia stăpînea teama morții peste toată firea. Dacă în Adam moartea a fost osîndă a firii, care-și avea ca origine a venirii la existență voluptatea, pe drept cuvînt moartea în Hristos a devenit osîndă a păcatului, natura reprimind în El iarăși un început al existenței curat de orice voluptate. Astfel, precum păcatul a osîndit în Adam firea la stricăciune prin moarte, din pricina voluptății..., tot așa în Hristos, din pricina dreptății, firea a osîndit păcatul, ca una ce-a dezbrăcat în Hristos, cu totul, proveniența din voluptate.... Așadar, aceeași moarte în Adam există pentru osîndirea firii din pricina păcatului, iar în Hristos pentru osîndirea păcatului din pricina dreptății. Cel dintîi, suferind din pricina păcatului spre osînda firii, suportă pe drept moartea; cel de-al doilea, nesuferind din pricina păcatului, primește de bunăvoie moartea, care e din pricina păcatului, spre desființarea lui ". În omul vechi moartea este o armă a păcatului spre distrugerea firii; în cel ce trăiește în Hristos, moartea este o armă a firii spre distrugerea păcatului. Quaest. ad Thalassium 61, P.Q., 90, 633 D - 636 A B, 637 A.

explicabilă distanța pe care o simte Iisus că s-a așezat între Tatăl și El. Aci își face apariția marea și înfricoșata taină a „părăsirii” lui Iisus de către Tatăl. Fericirea Lui eternă fiind intimitatea iubitoare cu Tatăl, dragostea Tatălui față de El, cea mai mare durere l-o pricinuieste această distanță spirituală pe care, precum Cel împovărat cu păcatul omenesc, trebuie să o simtă. Suferința pentru păcatul ce-l poartă îl doare numai întrucât ea este expresia distanței ce-a pus-o Tatăl între Sine și El. Pentru Fiul cel iubit al Tatălui această distanță e negrăit mai dureroasă decât pentru un om care simte pe Dumnezeu că l-a părăsit. Acestea sînt înspăimîntătoarele chinuri pe care le-a suportat Iisus în noaptea din grădina Getsimani și pe care unii teologi le socotesc cu mult mai grozave decât chinurile morții fizice și ie consideră o anticipare în spirit a morții de pe Golgota (Buigakov, op.c.).

Cine s-ar putea încumeta să analizeze în ce-a constat, ca stare de spirit în Iisus și în obiectivitatea ei, această părăsire din partea Tatălui, pe care a simțit-o ca pe o durere ce întrece întreaga durere a tuturor oamenilor ?

În ce privește aspectul ei obiectiv, credem că putem preciza că el are un caracter dialectic. „Părăsirea” lui Iisus de către Tatăl este o părăsire care se raportează, propriu-zis, la păcatul ce-l poartă, nu la El personal, deși pedepsirea păcatului prin părăsire trebuie să o simtă persoana

E o părăsire și o iubire în același timp, aîft pentru motivul arătat, cit și pentru că actul lui Iisus de asumare a păcatului străin este un act de supremă valoare etică și împlinirea lui este în același timp o împlinire a voinței Tatălui, o ascultare a Lui.

Tatăl părăsește pe Iisus, dar îl părăsește îndurerat și durerea aceasta este expresia iubirii Lui. El îl lasă să sufere pentru păcatul care nu e al Lui, dar suferința aceasta îi doare și pe El. Cu dreptate spune Buigakov că trista noapte a Getsimanilor este a întregii Sf. Treimi (p. 383).

Omenitatea Sa, părăsită de Dumnezeu și lăsată să sufere pentru păcat, s-a simțit sfîrșită în noaptea Getsimanilor și în sudori

de sînge a strigat către Tatăl: „ De este cu **putin t **, **treacă** acest pahar de la mine ! ”¹.

1 Fără a se deosebi prea mult de cele dezvoltate de noi, Romano Guartilni vede durerea lui iisus din noaptea Getsimanilor :a) pe de o parte.ca provenind din  tiin ta ce-o avea El despre profunda decădere  i pierzanie a omenit tii; b) pe de alta, din situația de obiect a!., m nnei" divine, în care s-a așezat, a) „ Toți ceilalți sînt orbi; numai Ei vede. El vede pierzania radicală a omului... cu spiritul Său omenesc posedă această cunoaștere. Cu inima Sa simte pierzania  i ea, deşi nu-L poate smulge pe Dumnezeu cei veșnic din fericirea Sa, devine în sufletul lui Hristos o suferință neînchipuită. Ea se manifestă în tot ce face... Din această pricină este Hristos atr de singur". b) „ Cine poa e  ti cum l s-a arătat Dumnezeu - Tatăl, atunci ( n Getsimani) ? Ei continua, desigur, să fie Tatăl Său  i continua purcederea spre Fiul a dragostei Sale infinite, care e Duhul Sf nt; totuși,s-a ivit odată un moment, pe care-l exprimă cuv ntul« Dumnezeule, Dumnezeule, pentru ce m-ai lăsat ? » (Mat. 47, 46). Dacă nu vrem mai bine să tăcem înaintea acestui cuv nt, trebuie să spunem că în acel moment Tatăl s-a prezentat Fiului astfel încât acesta să facă experiența că este omul aruncat  i repudiat. Iisus a gustat în acel ceas unitatea Sa cu noi p n  în ad ncurile negrăite. Aceasta, însă, nu a început numai în ace! ultim moment de pe cruce, ci mai înainte. De mai înainte a apărut Tat i ca Aceia ce este în raport cu păcătosul, cu păcătosul a cărui soartă  i-a însușit-o Iisus ca pe a Sa, Poate că ne e permis să spunem că în ceasul Getsimanilor acea  tiin t  despre vina  i despre pierderea omului s-a ridicat spre fața Tatălui, care a început să-l « părăsească » , cu ultima ei intensitate.  n acel ceas, acea  tiin t   i suferință au luat un caracter atr de  nfrico  tor,  nc t fr m ntarea văzută fi spaima lui Iisus, rugăciunea «mai cu st ruin t  »  i sudoarea, care « ca picături mari de s nge picura pe p m nt» (Le. 22, 44), n-au fost deo t ultimul semn ce-a ajuns la noi, a a cum furtuna de la suprafa a mării e semnul cel mai din afară al unei catastrofe care s-a produs pe fundul ei  i a cărei propor ie depășește puterea noastră de închipuire.  n aceasta a stat ceasul din Getsimani: inima omenească  i spiritul omenesc ai lui Iisus au p  it în aria experienței extreme a ceea ce înseamnă păcatul înaintea fe ei judecătoare  i răzbunătoare a lui Dumnezeu; Tatăl Său cerea acum de ia El să- i asume acest păcat ca pe al Său propriu, iar El, dacă ne putem exprima astfel, a experiat m nia Tatălui fa  de păcat, îndreptată împotriva Sa, deoarece  i-a asumat acest păcat  i, deodată cu aoaasta, depărtarea lui Dumnezeu cei sf nt, care l-a părăsit" (Der Herr, Werkbund Verlag, Wurzburg, 1941, p. 483-^84). 0, **Marejcovschi** explică chinurile din Getsimani din frica lui Iisus de moarte  i din experierea m nnei divine. „ Iisus ar fi fost o fantomă necorporală sau un automat de virtu i, dacă n-ar fi avut spaimă de durerea trupească  i de moarte... Iisus este plin da via    ca nimeni altul  i, de aceea, se teme de dureri  i de moarte ca nimeni altul ". „ Dar, oriott da mare ar fi spaima de dureri  i de moarte în agonia din Getsimani, spaima metafizică este infinit mai mare ".  i Marejcovschi citează în continuare din Calvin : „Nu s-ar fi realizat nimic, dacă Hristos ar fi suportat numai moartea trupească : El a

Sentimentul de părăsire și de spaimă numai așa a fost posibil în Iisus Hristos, că dumnezeirea Lui s-a reținut de la manifestarea puterii Sale întăritoare.

De câte ori nu simțim o sfirșeală grozavă în ființa noastră fizică și spirituală, datorită fie durerii, fie părăsirii noastre de către toți, deși sufletul e prezent în noi cu aceleași puteri ale lui, fără să le manifeste însă dintr-o pricină sau alta ?

Aceasta nu însemnează însă că Dumnezeu-Omu! nu era activ prin dumnezeirea Sa în nici un fel. Prin dumnezeire susținea în natura omenească iubirea față de om, în virtutea căreia suporta chinurile. Tocmai în acele ceasuri și-a ajuns iubirea lui Dumnezeu față de om cea mai adâncă intensitate. Am văzut în alt loc al lucrării de față că centrul dumnezeirii este iubirea și că atotputernicia este o iradiere a ei. Dar iubirea are multe forme de-a se manifesta, după țințele ce le urmărește. Uneori, se manifestă în smerenie și suferință. Dar și prin forma aceasta iubirea își arată puterea. Iubirea în smerenie și

trebuie să simtă intern și asprimea judecării dumnezeiești pentru a păși pentru noi în fața mîinii divine și pentru a satisface judecării celei drepte". (Tod und Auferstehung, Leipzig, 1935, p. 196,198). Cele ce le spune însă Merejcovski despre participarea internă a lui Iisus la păcat cuprind un echivoc periculos, ca și multe expresiuni ale lui Buigakov, încît nu ni le putem însuși, lată ce scrie ei mai departe : „ Tot păcatul, tot răul, tot blestemul lumii a trebuit nu numai să-l ia asupra Sa, ci în Sine, ca să le depășească nu numai exterior, ci și lăuntric, întrucît s-a făcut părtaș, într-un anumit fel, de păcatul lumii". **Karl** Adam se exprimă cam în același fel: „ Depărtarea de Dumnezeu a naturii omenești căzute a fost așezată asupra Lui și El a simțit spaima ei tot atît de nemijlocit și de viu, unic de nemijlocit și de viu, pe cît a experimentat ca Fiul cel iubit al Tatălui apropierea ființială de Dumnezeu " (p. 327). „ Specificul jertfirii lui Iisus stă în aceea că e redus la sine însuși, că ajutorul lui Dumnezeu înăuntru și din afară l se refuză, că e predat pedepselor păcatului ereditar, înspăimîntătorului exclusiv-natural și exclusiv-omenesc, atît în strîmtorările Sale interioare, cît și în istoria exterioară a patimilor Sale. Dat fiind că vina omenirii culminează în aceea că omul căzut voia să fie numai el însuși numai natură, pe Mîntuitorul, care vrea să se dea ca preț de răscumpărare pentru vina omenirii, îl lovește acum toată forța neînfrîntă a omenescului-exclusiv. Ca niște fiare sălbatice sfișie puterile pămîntului trupu Său, frica și spaima pătrund și în sfera interioară a sufletului Său și încearcă să descompună voința Lui naturală, orientată spre sensibil, în tulburare și deznădejde " (op. c. p. 329).

forma aceasta iubirea își arată puterea. Iubirea în smerenie și suferință a Dumnezeu-Omului a spălat păcatul omenesc, a deschis drumul de la Dumnezeu la om și viceversa.

Persoana lui Iisus Hristos a trebuit să concentreze în cuprinsul gândului Său toată iubirea divină de om pentru a păși în acele groaznice încercări, spre împlinirea mării fapte minūitoare de oameni.

Suferința lui Iisus din grădina Gețsimani a echivalat suferința ce ar fi trebuit să o simtă toți oamenii pentru păcatul lor, întrucât pe El l-a durut cum nu i-a durut pe toți ia un loc părăsirea de către Tatăl, pe care, ca purtător al păcatului, a experimentat în acele ceasuri. Păstrînd asupra Sa păcatul, a trebuit să vină un ceas în care să cunoască nu ca subiect divin, ci ca subiect uman sau, mai bine zis, nu ca subiect, ci ca obiect, profunda neplăcere a lui Dumnezeu față de păcat. Din două motive a suferit Iisus o durere mai mare ca a tuturor oamenilor. Întrii, pentru că ipostasul Lui își are drept caracteristică comuniunea eternă cu Tatăl. Cît de grozavă trebuie să fi fost pentru El suportarea, fie și prin natura omenească, a unei întunecări a acestei comuniuni ?

Cea mai chinătoare suferință spirituală stă, în ultima analiză, în sentimentul de izolare, de părăsire din partea tuturor. Omul învîrtoșat în păcat nu simte atît de dureros părăsirea lui de către Dumnezeu, nici îpsa adevăratei comuniuni cu semenii. El se împacă cu surrogatul unor relații de suprafață cu aceștia. Cînd nu le are, însă, nici pe acestea,*cu toată insensibilitate lui spirituală, îl năpădește o copleșitoare suferință.

Iisus, însă, avînd o sensibilitate neînvințită prin păcat și experiența comuniunii depline cu Tatăl, a simțit amărăciunea infinită a paharului necomuniunii cu Dumnezeu. Plasat în roiul omului de care s-a înstrăinat Dumnezeu în urma păcatului, a simțit neajunsul și insuficiența acestei stări cum n-a simțit-o toată omenirea.

Al doilea motiv pentru care chinurile lui Iisus din Gețsimani întrec pe ale întregii omeniri stă în faptul că El a luat asupra Sa tot păcatul omenesc. Fiecare om poartă fondul întreg al păcatului omenesc. Dar e o stare de care nu-și dă seama deplin. Nici un om

nu vede în toată adâncimea și întinderea lui. păcatul ce-l poartă. Pe de altă parte, răspunderea lui e atenuată întrucîtva de faptul că a fost „aruncat” în această existență încărcată de păcat, Iisus, însă, își dă seama de toată întinderea păcatului ce-l poartă pe temeiul răspunderii Sale exclusive. Grozăvia păcatului ce apasă pe El îl cutremură.

Dar, întrucît iubirea Lui, prin apropierea maximă în care L-a așezat față de intimitatea naturii omenești, a absorbit tot păcatul asupra Sa, identificarea Sa cu centrul amenității trebuie să atragă asupra Sa toată reacțiunea opoziției divine față de păcat. Dacă Iisus a simțit rea! tot păcatul omenească asupra Sa, dacă s-a substituit rea! în purtarea păcatului tuturor eurilor omenești, a trebuit să se simtă substituindu-le pe toate și în fața reacțiunii divine. Dacă e expresia unei orînduirii divine putința asumării reale a răspunderii altora, indicînd o anumită comunicare etică ascunsă între eurs, atunci orînduirea aceasta nu se poate susține în toată gravitatea și seriozitatea ei decît dacă e întregită de concluzia corespunzătoare pe care o trage Dumnezeu, lăsînd să coboare suferința asupra celui ce și-a asumat răspunderea. Toată suferința ispășitoare pentru păcatul omenirii trebuie să se concentreze asupra lui Iisus Hristos. Prin aceeași sensibilitate a iubirii maxime, prin care simte răspunderea pentru întreg păcatul omenească, El simte și „pedeapsa” ispășitoare pentru el. În sensibilitatea iubirii nemărginite, prin care atrage asupra Sa întregul păcat omenească, se cuprinde și suferința grozavă care topește acest păcat.

Împreunînd motivul al doilea cu cel dintîi, putem spune că Iisus, pe de o parte, prin puritatea Sa și prin obișnuința comuniunii eterne cu Tatăl, pe de alta, prin identificarea Sa în dragoste cu răspunderea pentru păcat a întregii omeniri, a posedat o sensibilitate care a fost în stare să simtă toată durerea pe care ar fi trebuit să o simtă omenirea sub „mînia ” și înstrăinarea Tatălui. Fiind Dumnezeu, s-a plasat atît de desăvîrșit în linia omenească, s-a identificat atît de deplin cu omenirea, încît a putut simți toată durerea pe care ar fi trebuit să o simtă o omenire care a jignit pe Dumnezeu. Numai El a putut reprezenta cum trebuie omenirea în această privință, consumînd în

chinurile unui infinit regret, în durerea nesfârșită a experienței supărării Tatălui și a depărtării Lui, păcatul întregii lumi. Ființa Lui a fost cuptorul în care a ars, în focul durerii, tot păcatul omenesc. Și numai în ființa Lui plină de iubire față de Tatăl și față de oameni putea să se aprindă un asemenea cuptor. Ei a concentrat în acele ceasuri toată sensibilitatea omenirii, purtând suferința ispășitoare pentru păcat, toată sensibilitatea care trebuia. A fost omenirea așa cum trebuia să fie, omenirea suferind de distanța la care păcatul a așezat-o față de Dumnezeu și de adîncă suferință și neputință provocată în această stare.

Cu toată grozăvia acestor ceasuri, în care spaima morții, strîngerea de inimă a pustiului, sfîrșeala neputinței, se împleteau într-o totalitate chinuitoare, starea aceasta a lui Iisus nu avea un caracter reproșabil, ci era, pe de altă parte, ceea ce trebuia pentru victoria asupra păcatului, era ceea ce plăcea lui Dumnezeu pentru restabilirea autorității Sale nesocotite prin păcat. Ea era provocată și dominată de regretul pentru păcatul întregii omeniri, de durerea depărtării Sale și a omenirii de Dumnezeu, ceea ce nu excludea ca Iisus să fie, în același timp, în rugăciune către Tatăl. Chiar dorința de-a trece acest pahar nu a încercat să o înfăptuiască în chip autonom, ci a adresat o rugăciune Tatălui ca să fie după voia Lui.

Iar Tatăl avea plăcere de această stare a lui Iisus, ca topitoare a păcatului, ca umilire și strivire a lui. Era o suferință ca omagiu adus lui Dumnezeu, nu ca păcat împotriva Lui. Suferind chinurile, Iisus împlinea voia Tatălui; patima Lui avea cea mai înaltă valoare etică, fiind o suferință în locul tuturor oamenilor și pentru desființarea păcatului, Iisus era, deci, pe de o parte, „părăsit” de Tatăl, supus tratamentului ce-l merita omenireapăcătoasă, dar, pe de alta, era în acord cu voia Tatălui, în comuniune cu ea. Era, în același timp, departe și aproape de Tatăl. Tocmai pentru că era aproape de inima Lui, îi simțea atât de mult depărtarea. Tocmai pentru că îl iubea atât de mult, îl dorea părăsirea, Iisus simțea pe Tatăl cum simțea pe meșterul Manole soția lui, în vreme ce o zidea în mînăstire. Împăcîndu-Se să guste, astfel, pînă la fund paharul suferinței pentru păcat, fără să dea îndărăt, încercînd părăsirea de către Tatăl, dar

hotărîndu-Se să o suporte cu ajutorul rugăciunii către El, Iisus s-a apropiat cu fiecare ceas de moartea de pe Golgota, ca o desăvîrșire și completare a durerilor sale interioare¹,

*

Notă. Teologul anglican R.C. Moberly, în cartea „Atonement and Personality”, (socotită de J.K. Mozley drept cartea cea mai bogată în influențe asupra anglicanismului veacului 19 și ca o întoarcere la Părinții Greci, „Christologie und Soteriologie”, în *Mysterium Christi*, Berlin, Furche-Verlag, 1930, p. 226-7), susține o teorie în care se cuprind multe intuiții juste, deși ni se pare că nu vorbește destul de clar de o satisfacție adusă lui Dumnezeu, Dar căința pînă la moarte, pe care a prestat-o Iisus pentru toată omenirea, în care se rezumă teoria lui Moberly, dacă a fost necesară pentru refacerea naturii umane, înseamnă că a corespuns unei orînduirii divine, odată ce această refacere nu s-a putut realiza, fără să fie de lipsă o suferință penitențială pînă la moarte.

Iată teoria lui Moberly, care în schema ei generală nu se abate de la explicările clasice ale morții lui Iisus: „Ideea unei ispășiri a păcatului cere, în același timp, o putere de penitență perfectă și o putere de sfințenie perfectă”. Cine condamnă păcatul în sine trebuie să aibă *calitatea* să o facă. „Pentru ca pocăința mea pentru trecut să fie perfectă, ar trebui ca persoana mea să fie absolut una cu Dreptatea în condamnarea păcatului în mine și în contul meu. Dar o

1 Deși Iisus a atins în chinurile Sale spirituale un nivel neatins de nici un om, suferind pentru toți - și în aceasta sîntem de acord cu Mitropolitul Antonie și cu Serghei Bulgakov - totuși nu socotim ca ei că moartea trupească a stat ca chin mult sub nivelul suferințelor spirituale, pe care ei le consideră ca adevărata moarte. Chinurile sufletești cresc pînă în momentul expirării. Moartea e culminația atît a chinurilor sufletești, oft și a celor trupești. Pe măsură ce cresc durerile trupești, cresc și cele spirituale. Nu se poate face o separație între ele. Punctul culminant al chinurilor nu a fost atins înainte, în grădina Getsimani, oricît s-a împăcat Iisus cu paharul: Propriu-zis, paharul n-a fost băut în acea noapte deplin. În acea noapte numai a început împărțășirea de el. Părăsirea de către Tatăl o simțea Iisus mai puternică în faptul că îl lăsa să și moară, deci, pe cruce. Atunci a rostit cuvintele : „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce m-ai părăsit?”.

astfel de identificare personală cu Dreptatea, dacă ar fi posibilă, ar fi în contradicție cu trecutul meu " (p. 1.11). Ca să pot condamna în mine păcatul trecutului, trebuie să fiu identificat cu Dreptatea în toată puritatea ei, adică liber de păcatul trecutului. Aceste două însușiri nu se pot găsi la un loc în nici un om. Ele s-au aflat numai în Iisus Hristos. El a fost osînditorul calificat al păcatului, dar l-a condamnat în Sine. Se pune însă întrebarea: este posibilă penitența unei persoane care n-a păcătuit ? Moberly răspunde că suferința substitutivă pentru păcate străine e un fapt cotidian între oameni. Între oameni nu există numai o exclusivitate, cum ni se pare la exterior, ci și o unitate de natură sporită prin dragoste. „ Noi nu ne putem bucura și suferi, nu putem câștiga și pierde, nu putem păcătui și nu ne putem căi, cu totul singuri" (p. 119).

„ Dar poate s-ar spune că, oricît de reală și de puternică ar fi căința din simpatie, în definitiv, căința prietenului compătitor nu poate fi atît de reală și de persoanlă precum cea a vinovatului însuși. Acest lucru e adevărat, dacă e peste tot adevărat, numai din pricina mărginirii puterii sau voinței noastre de compătimire. E adevărat în proporție cu incapacitatea noastră de abnegație (in proportion of our incapacity of unselfishness). *Acolo unde puterea de abnegație începe să se apropie de idealul ei, noi putem afla, în experiența noastră, că penitența omului bun în favoarea aproapelui osîndit nu numai anticipează și îndrumă posibilitatea aceluia spre căință, ci penitența lui e mai ascuțită, mai adîncă și mai reală decît tot ce-ar putea face în această direcție osînditul, personal. Prezența păcatului în persoana acestuia tocește ascuțișul puterii de-a detesta păcatul.* Eu doresc să-l urăsc și urăsc, într-o oarecare măsură, păcatul care tiranizează voința mea. Dar tocmai fiindcă e al meu, fiindcă își are locul și puterea în conștiința mea proprie despre păcat, nu pot să-l urăsc cu toată intensitatea inimii, cu care îl poate urî cel ce n-a fost atins de el, cu care aș vrea să-l urăsc, dacă toată puterea lui ce mă slăbește ar fi topită și eu personal aș fi iarăși în acord cu dreptatea lui Dumnezeu " (p. 121).

Ca să illustreze aceasta, Moberly se provoacă la cazai mamei.

„Căința copilului poate fi mai crudă, mai violentă; dar, comparativ, ea este superficială, confuză, neputincioasă, ireală. Durerea mamei nu e mai mică, ci mai jnare, fiindcă ea e în afară de acea prezentă tulburătoare a păcatului. E mai puțin disperată, dar e mai profundă... Inima fiului nu se poate frînge, cel puțin acum. Numai mai târziu poate, cînd penitența și-a făcut lucrarea ei treptată, pătrunzătoare, liniștitoare, va fi simțit păcatul ca păcat și va fi văzut cum este" (p. 122).

Mama se simte responsabilă de păcatul fiului ei. Capacitatea ei de penitență substitutivă stă în raport cu gradul ei de puritate. Cu cît păcatul ei este mai greu, cu atît capacitatea ei de penitență adevărată se evaporă mai mult. „ Puterea ei de penitență, adică penitența cu adevărat, depinde nu de gradul în care fărădelegea este a ei proprie, ci de gradul în care nu este a ei proprie" (p. 123). „ Depinde de două lucruri i primul este gradul propriei sale autoidentificări nu cu păcatul, ci cu sfințenia. Aceasta nu înseamnă, desigur, că trebuie să atingă identitatea absolută ca sfințenia... Iar al doilea este deplinătatea capacității ei de a-și identifica eul propriu cu ființa copilului. Cea mai mică urmă de egoism tocește ascuțitului acesteia. Perfecțiunea ei trebuie să fie un adevărat triumf al iubirii". Desigur, nici o mamă pămînteană n-a atins gradul unei iubiri absolute. E o unitate de natură între oameni, care ii se descoperă și se adîncește prin dragoste. „ Unul participă la natura altuia". „ Dacă sub puterea ispitei unul a căzut, celălalt nu privește ispita sau căderea, ca un spectator din afară... Ce s-aîntîmplat nu e înțeles din afară. E simțit, cu o anumită spaimă, dinăuntru " (p. 129). „ Dacă iubirea ar fi mai mare și mai perfectă, unitatea ar fi mai mare' decît este. Dacă limita ei învederată este limita iubirii, care ar fi capacitățile de uniune ale cuiva, a cărui iubire ar fi absolut fără limită, cu experiența vie a altuia ? ... Mama ilustrează aceasta, prin ceea ce este ea, numai ca un fel de preliminar spre a sugera ceea ce nu atinge ea" (p. 126).

Perfecțiunea în această direcție a realizai-o Dumnezeu întrupat ca om. „ El s-a'făcut, în chip voluntar, una cu omul, una în natură, una în dragoste : una în absolutitatea unității, așa încît

uniunea celei mai perfecte mame cu copilul ei nu e față de ea decît o umbră întunecată și distantă. S-a făcut una cu omul, pe Sine om, pe Sine umanitate. Și-a însușit, adică, acea conștiință a omului, acea conștiință a păcatului, pe care păcatul e face imposibilă omului, dar fără de care omul nu poate realiza penitența lui mîntuitoare pentru păcat; conștiința deplină a păcatului în deplina lumină a sfințeniei, aceasta e conștiința Lui personală. Astfel, condamnarea păcatului - nu numai din afară, ci dinăuntru - prin puterea autoidentificării cu sfințenia, în actul autoprezentării Sale ca penitent, poate fi realizată desăvîrșit în El".

Pe de o parte, Iisus s-a identificat cu conștiința păcatului în plinătatea lui nemăsurată, cum numai Dumnezeu o poate vedea. Pe de altă parte, El înfățișează identitatea personală cu dreptatea absolută a lui Dumnezeu. În al treilea rînd, fiind identificat deplin cu păcatul și cu Dreptatea absolută, a avut și puterea să suporte tot ce trebuia să rezulte din condamnarea păcatului deplin prin Dreptatea absolută, pentru restabilirea identității personale absolute cu dreptatea.

„Pe cruce El a oferit, astfel, lui Dumnezeu, ca om, nu numai un sacrificiu de ultraobediență, ci și sacrificiul penitenței supreme, adică a perfecteii identități cu Dumnezeu în condamnarea păcatului, El însuși fiind atU de identificat cu păcătoșii, încît aceasta să poată constitui condiția pentru a se oferi pe Sine pentru păcat " (p. 127-128).

„Sacrificiul penitențial perfect al lui Hristos cel fără de păcat este adevăratul sacrificiu mîntuitor pentru păcat. Numai El, care a cunoscut în Sine măsura sfințeniei lui Dumnezeu, a putut cunoaște în natura umană, pe care a făcut-o a Sa proprie, abisul deplin al înstrăinării păcatului de la Dumnezeu, caracterul real al întoarcerii pedepsitoare a feței lui Dumnezeu. Numai El, care a sondat abisul conștiinței umane în raportul cu păcatul, a putut, în baza dreptății Sale inerente, condamna și zdrobi păcatul în trup" (p. 130).

Totuși, suferința și moartea lui Iisus nu sînt pedeapsă a lui Dumnezeu. Aici e trăsătura caracteristică a teoriei lui Moberly. „The

suffering involved in ĩhis is not, in Him, punishment, or ĩhe terror of punishment" (p. 130).

Pedeapsa o dă Dumnezeu pentru a duce pe păcătos spre penitență. Pe măsură ce starea de penitență a devenit mai perfectă, pedeapsa își pierde caracterul exterior, devenind o auĳochinuire. „ Tot ce e pedeapsă pĳnă ce s-a produs penitența devine, ĩn contrițiunea perfectă, numai penitență ". „ Orice suferință este implicată ĩn penitență, e parte din condamnarea benevolă a păcatului, oferită din toată inima de penitent".

„ Astfel, ĩn marele și misteriosul sacrificiu al Calvarului, nu e vorba de o revanșă reală impusă din afară de altul. Nu e o echivalare externă a păcatului cu pedeapsa... (p. 131). Nu e aici vreun element de lovire, pe de o parte, sau de suportare a răzbunării, pe de alta. Moartea aceasta sub puterea chinurilor fizice și spirituale este acțiunea spontană a dreptății inerente, strălucirea și trimful dreptății inerente ĩn condițiile ĩn care dreptatea poate triumfa ĩn acest caz".

„ El nu a trebuit să ĩndure răzbunarea dumnezeiască ". Noi simțim că aceasta e ceva prea „ șocant și blasfemie pentru cugetare", Dar, mai mult decĳt atft, aceasta ĩnseamnă o „ negare a caracterului divin al Tatălui etern și aflinței divine a Fiului ĩntrupat". Ea „ contrazice ĩntreaga concepție despre mĳnĳuire ". „ Răzbunarea lui Dumnezeu este consumarea finală a păcatului necăit, nemĳntuiĳ, neiertat, neiertabil" (p. 132).

„ El nu a trebuit să ĩndure osĳndirea păcatului. Dar, ĩn amara umilire a unei conștiințe autoadaptate la ceea ce este păcatul real - și deci și osĳndirea păcatului - El și-a plecat capul sub tot ce poate ĩnsemna suferința pĳnă unde duce experiența morții, această suferință fiind contrapondera pămĳntească a osĳndirĳi, ca posibilitate extremă a negării și distrugerii euĳui". Moartea aceasta, omorĳnd tot ce a fost muritor ĩn El, a ucis și păcatul (p. 133).

Pe lĳngă ceea ce am spus introducĳnd această notă, se mai poate face, pe marginea teoriei lui Moberly, următoarea observație: explicația lui Moberly prea pare a ține pe Dumnezeu ĩntr-o pasivitate față de lucrarea mĳntuitoare a iui Iisus Hristos. Jertfa lui Iisus a stat ĩn raport cu legea moraiă, ĩnĳrucft nu putea fi scăpat omul de păcat fără

o suferință care să fie atât de curată și atât de mare încât să-l evapore, fără o suferință care să sfârșească în moarte. Iar legea morală este expresia voii lui Dumnezeu. Dreptatea, care a condamnat păcatul prin suferința lui Iisus, chiar dacă a fost și în Iisus ca om, a fost numai întrucât acest om s-a conformat cu voia divină. Iar voia divină a fost reprezentată nu numai de Iisus ca Dumnezeu, ci și de Tatăl și de Duhul Sfânt.

Nu poate fi considerat însuși Dumnezeu în rol de penitent în jertfa lui Iisus Hristos. Iar ca osînditor al păcatului nu poate fi considerat numai Dumnezeu - Fiul, ci Dumnezeu în toate trei ipostasurile. Acest lucru nu reiese destul de clar din teoria lui Moberly, care pe de o parte, nu accentuează suficient că Iisus a suferit ca om, nu și ca Dumnezeu, iar, pe de altă parte, subliniază, ceea ce-i just, împreună prezentă și lucrare a Tatălui și a Duhului Sfânt în Fiul, însă nu atât pentru osîndirea păcatului, ci pentru o penitență substitutivă.

Iisus a împlinit rolul de penitent ca om, dar atunci în fața lui Dumnezeu. Iar penitența înseamnă, în fond, suportarea efectelor aspre ale legii morale în urma păcatului. Când aceste efecte pot fi suportate întru bunătate și deplinătate, subiectul se salvează. Când nu, ele se prelungesc veșnic, cât se prelungește păcatul. Dacă iertarea oamenilor nu se putea obține de la Tatăl fără moarte, înseamnă că Dumnezeu a rînduit pentru păcat moartea. Însă, nu putem cugeta că a rînduit-o din capriciu, ci în baza unei ordini permanente, adică a dreptății divine.

4. Moartea pe cruce

Ce este moartea ? Nimeni nu poate să dea un răspuns satisfăcător la această grozavă întrebare. Pentru un asemenea răspuns ar trebui să o experimenteze nu numai de dinafară ca fenomen suportat de alții, ci și de dinăuntru ei. Așa stînd lucrurile, trebuie să ne mulțumim cu ceea ce experimentăm în moartea altora, iar încolo să ne întemeiem pe certitudinile produse în noi de intuițiile profunde ale

ființei noastre, ca și pe considerațiunile derivate logic din anumite date reale.

Ceea ce experimentăm cu simțurile externe în moartea semenilor este încetarea unui om de-a mai exista ca subiect în lumea noastră. El rămâne un simplu obiect material, în destrămare rapidă.

Subiectul, însă, nu se produce și nu există conform legilor naturii. Deși legile care cîrmuiesc viața fizică a omului sînt aceleași care există în tot universul fizic, nicăieri ele nu mai produc subiecte. Deși are lipsă de un trup care să funcționeze conform legilor naturii, pentru a se manifesta prin el, subiectul nu-și poate datora începutul existenței numai acestor legi ale trupului și viața lui se desfășoară pe un plan superior lor. De aceea, o încetare a vieții biologice a trupului, produsă potrivit unor legi naturale, nu poate însemna eo *ipso* și o încetare a existenței subiectului. El nu se mai poate manifesta prin mediul trupesc, obișnuit în lumea noastră, dar desființarea lui nu poate fi în nici un caz produsul direct, organic, al unui fenomen de ordin natural. Moartea experimentată la alții nu ne poate demonstra desființarea subiectelor respective. Ea ne spune numai că un subiect a încetat de-a mai exista în lumea accesibilă nouă. Ca să fie desființat, în genere, un subiect, ar trebui să se producă dincolo de fenomenul natural, experimental, al morții fizice a altora, un act de alt caracter decît cel datorat legilor naturale.

Continuarea sau necontinuarea existenței subiectului omenesc după moartea fizică atîrnă nu de legile naturale, ci de o putere care și ea trebuie să aibă un caracter superior acestor legi, un caracter de subiect, dar superior subiectului omenesc.

Experiența morții altuia ne trimite, în ce privește continuarea sau necontinuarea existenței subiectului omenesc, la credință: *cred* că subiectul superior, care l-a adus în existență, îi va menține și de aci înțaintea sau *cred* că nu îl va menține. Necredința e și ea tot o credință, dar într-o negație. Necredința nu se bazează mai mult decît credința pe experiență.

Dimpotrivă, aplicînd cugetarea logică anumitor date ale experienței, ele ne pot furniza, indirect, deductiv, o serie de

argumente foarte plauzibile despre continuarea principiului spiritual din noi și după destrămarea trupului¹.

Credința în nemurirea sufletului are temeiuri logice și științifice covârșitor de puternice. Totuși, credința e necesară. Suprema încercare a credinței noastre se face mai cu seamă când simțim suflarea morții asupra ființei proprii. Atunci se verifică de este credința noastră atât de puternică încât, în ciuda evidenței sfârșitului ființei noastre materiale, care ni se proiectează ca un sfârșit total, să ne păstrăm prin ea siguranța că Dumnezeu nu ne va lăsa în non existența care ne cuprinde treptat, ci ne va dăruia o continuare.

Moartea este suprema probă prin care se aleg oamenii care cred de cei ce nu cred. Moartea suportată cu credință este astfel un omagiu, cel mai deplin omagiu, adus lui Dumnezeu. Acest caracter îl are în grad desăvârșit moartea ca jertfă. Propria moarte ca jertfă, înseamnă renunțarea la viața de aici, la viața întemeiată pe speranțele naturale și vizibile, de dragul lui Dumnezeu. Facem din viața de aici un dar lui Dumnezeu, întrucât Dumnezeu ne-o cere, vrînd să ne arătăm în această renunțare de cîtă credință în El sîntem capabili. Nu ne cere Dumnezeu viața de aici pentru a și-o adăuga la a Sa, ca să i-o dăm Lui propriu - zis, ci ne cere prin aceasta actul suprem al credinței în El².

În general, două concluzii se desprind din realitatea morții și a atitudinii generale în fața ei. *Întîi*, că ea e ceva înspăimîntător pentru ființa noastră, un eveniment care nu convine făpturii omenești, de care ar vrea să scape. Aceasta înseamnă că moartea e experiată ca o pedeapsă; ca o pedeapsă universal-umană de la orînduitorul suprem al lumii. Deci, purtăm cu toții o vină în fața Lui, și drept răsplată pentru această vină, trebuie să suportăm moartea, *în al doilea rînd*, aproape toți oamenii, în preajma sfârșitului, *cred* că nu vor înceta

1 O mulțime de argumente noi, scoase din rezultatele moderne ale psihologiei și științei, înșiruie filosoful român Ion Petrovici în studiul „ Dincolo de zare ”, publicat în rev. „ Gîndirea ”, Sept. 1939.

2 Paul Althaus, „ Die letzten Dinge ”, Gutersloh, 1933, p. 83.

totuși de-a mai exista, iar această credință își are, între altele, temeiul în faptul intuit și argumentabil experimental, că realitatea subiectului nu e produsă de factorii fizic-chimici ai organismului material. Credința adâncă a ființei noastre, precum și intuiția și logica ne fac să admitem că nici un om nu încetează total de-a mai ființa sau că există o posibilitate de-a fi resuscitați la o nouă viață într-un alt plan de existență. Revelația care produce în noi certitudinea deplină ne confirmă atât credința că nici un om nu încetează total de-a exista prin dispariția din planul de aici, cât și că, pe lângă unii care vor continua o existență ce e numai un chin, un amestec de ființă și de neființă, sînt și unii care, prin intervenția divină, întrucît au folosit viața de aici ca să-și micșoreze vina, vor avea parte după moarte de o existență mai fericită decît cea de aici.

Astfel, moartea este, după cum ne spun atât conștiința cât și Revelațiunea, o pedeapsă a lui Dumnezeu, dar de așa fel că nu exclude mila Lui. Ea există în urma unui păcat universal uman, dar e posibil ca la unii să nu mai aibă rostul de pedeapsă, ci de trecere într-o viață mai deplină.

Moartea concentrează în tensiune bipolară atât distrugerea, ca semn că omenitatea în întregul ei și-a atras această urmare, cât și posibilitatea mîntuirii, cu toată consumarea distrugerii. Mîntuirea se realizează prin Iisus Hristos. Dar chiar cînd mîntuirea nu se realizează, distrugerea prin moarte nu e un act final, ci urmează o existență în alt plan, care poartă însă, într-un anume fel, prezența morții, fiind redusă la un minimum și în aceasta stă chinul ei. Măcar în formă chinuită, existența continuă după moarte, ca un semn că Dumnezeu, deși distruge viața omului din planul de aici, nu vrea pieirea lui totală, ci, dacă ar fi fost puțină silință și din partea omului, ar fi putut întoarce moartea în folosul lui.

Moartea are, așadar, o legătură strînsă cu păcatul. Ea este plata păcatului, și în același timp, desființarea lui în planul văzut. Ea este ultima concluzie a păcatului și înseamnă dispariția din lumea de aici a celui ce e împovărat cu el. Lumea trebuie să vadă că păcatul aduce moartea. Încă din această viață omul trebuie să învețe că păcatul primește pedeapsa morții cu o regularitate neexcepțională.

Refuzul comuniunii cu semenul e un chin. Refuzul comuniunii cu Dumnezeu e chinul dus la ultima concluzie : moartea. Dumnezeu a așezat rînduiala aceasta nu arbitrar, ci potrivit cu ființa Lui. El pedepsește cu desființarea în acest plan văzut și cu reducerea la un minimum chinuit și contorsionat în planul etern pe cel ce a ieșit din comuniune cu Sine.

Pedeapsa este o reacțiune împotriva hipertofierii egocentrice manifestată prin păcat. Este o limitare forțată din afară a ei. De aceea, e împreunată cu durere. Sub lovitura ei se experiază temerea unei păgubiri, unei micșorări, ciuntiri, eventual dispariții. Dar pedeapsa pentru păcat trebuie să fie, de fapt, o anulare completă a păcătosului din forma vieții cunoscute, în care s-a comis păcatul.

Făptura, care a păcătit împotriva lui Dumnezeu, trebuie desființată din forma existenței în care s-a comis păcatul.

Dar distrugerea nu poate fi ultimul cuvînt al lui Dumnezeu, dacă privim moartea ca o orînduire lăsată de El pentru ființa păcătoasă sau păcatul nu poate avea ultimul cuvînt dacă prezența lui produce moartea. De aceea, moartea e o distrugere numai în planul văzut. Dumnezeu vrea, în principiu, ca omul să fie mîntuit. Iar mîntuirea se realizează prin Hristos pentru cei ce aderă la El. În acest caz, existența omului, în loc de a se împruțina pe planul etern, ajunge la plenitudinea ei. Dar pe planul de aici, chiar dacă unii oameni sînt eliberați de păcat și de vină, ființa lor nu se mai poate bucura de plenitudine, oricît se înnoiește prin Iisus Hristos. Ea trebuie, la fel cu a celorlalți, să treacă prin moarte. Păcatul, introdus în natura omenească, a produs în ea anumite modificări, anumite debilități, care rămîn chiar cînd păcatul a fost alungat din ea. Moartea rămîne și la cei mîntuiți, cu rostul de-a face ființa omenească să treacă printr-o schimbare de structură radicală, produsă prin scufundarea ei totală în eclipsa oricărei ființări, încît existența de după aceea să aibă o formă cu totul alta decît cea de aici și din ea să fi dispărut tot ce amintește de păcat. Momentul morții, ca o pauză, ca o întrerupere totală, ca o încetare deplină a actualității subiectului, ca o scufundare a lui în adîncul virtualității, e un moment de tainică elaborare a făpturii

noi de pe pianul etern. În acel moment de scufundare se petrece cu subiectul uman, ca într-o tainică și creatoare retortă, acea lucrare divină de transformare, de nouă structurare. E o scufundare în mîna lui Dumnezeu, din care a purces în prima lui existență. După pauza transformatoare se trezește la noua existență, fericită și plenară.

Moartea, fie că e urmată de 9 existență chinuită, fie fericită în alt plan, după cum e omul iertat sau nu de Dumnezeu, fiind o distrugere din planul de aici, are, în orice caz, o legătură cu păcatul universal-omenesc și e soarta fiecărui om după ce a intrat păcatul în lume. Ea e un element al structurii istorice, în care se desfășoară viața omenească după păcat. Prin aceasta nu vrem să spunem că istoria însăși a început prin păcat și că, prin urmare, de definiția ei ținem, în mod necesar, păcatul și moartea. Această teză o susține teologia dialectică protestantă¹, iar dintre catolici, de pildă, Oskar Bauhofer². Fapt e însă că istoria, în structura ei actuală, are ca element necesar moartea (Rom. 5, 12). Această axiomă se datorează aceleia că oricine se naște în istorie pe cale firească moștenește păcatul ereditar. Nu se naște nimeni fără de păcat și nu scapă nimeni de moarte din cei ce se ivesc în istorie prin concursul natural al factorilor ei. Orice om este, îndată ce se naște, un candidat la moarte (Sein zum Tode), prin faptul că e un rezultat al păcatului. Orice om natural intră în istorie pe poarta păcatului și iese pe poarta morții. Credința ortodoxă se deosebește însă de cea protestantă de aci încolo, întrucît ea nu trage din aceste elemente concluziacă nici nu se poate trăi în istorie fără de păcat, că viață istorică și păcat e tot una. E adevărat că intrarea naturală în istorie se face prin poarta păcatului și e, de asemenea, adevărat că trăirea prin puterile exclusive ale

1 E. Brunner, Der Mittler, p. 516 : „Die Geschichte beginnt erst vor den Toren des Paradieses, als das unter dem Fluch des Todes und des Gesetzes stehende Leben”. Vezi și W. Kuneth, Die Lehre von der Sünde, Gutersloh, Bertelsmann, 1927.

2 „Das Geheimnis der Zeiten”, Munchen, 1935 : „Todverfallenheit heisst Geschichtlichkeit”, p. 70.

istoriei este © trăire în păcat, dar nu este exclusă intrarea în istorie pe o cale ce vine de sus și nici trăirea în ea prin ajutorul unor puteri de la Dumnezeu, Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu născut ca om prin lucrarea Duhului Sfânt, este o dovadă. Iar existența sfinților este o altă. Protestanții neagă posibilitatea sfințeniei, iar de Iisus Hristos, când nu-L fac exclusiv om, îl așează în supraistorie. Catolicul Bauhofer II plasează, de asemenea, în supraistorie, pe motiv că n-a avut păcat și nu a trebuit să moară, deși, cel puțin cît privește păcatul, recunoaște realitatea sfințeniei în istorie.

Dar o semnificație a întrupării Fiului lui Dumnezeu este aceea de-a fi sfințit istoria, de-a o fi făcut cadru posibil al unei vieți fără de păcat. Pentru aceasta a trebuit să intre deplin în istorie. Dar în același timp, prin asistența ce-a promis-o urmașilor Săi, a arătat că numai prin putere de sus se poate trăi în istorie fără de păcat. El a spart granițele istoriei, ca rîu ce curge în tubul naturalului. Istoria se poate trăi în comuniune cu cerul. Moartea, însă, rămîne în ființă chiar și pentru cei ce trăiesc în istorie astfel. Ca dovadă e faptul că a luat-o și Iisus asupra Sa. Dar, în acest caz, ea nu mai este împreună cu un păcat personal. Rămîne ca o solidarizare în suferință cu istoria ca întreg, cu păcatul ei, ca gestul suprem al asumării răspunderii pentru ații. Așa încît, moartea rămîne, de fapt, ca un element al structurii actuale a istoriei și cine moare dă suprema dovadă a identificării sale cu ea, a caracterului său de ființă istorică.

În cazul lui Iisus Hristos e drept că moartea a fost benevolă, pe cînd la ceilalți oameni e inevitabilă, chiar dacă au fost eliberați de păcat. S-ar putea spune că, întrucît moartea nu era necesară pentru persoana Lui, aceasta nu făcea parte din structura istoriei. Dar la Iisus toată identificarea cu istoria are un caracter benevol. El și-a însușit toate actele și patimile care țin necesar de trăirea în istorie. Dar a fost o identificare benevolă, de supremă noblețe etică. E drept că Iisus putea să nu moară, dar dacă nu ar fi murit, cum s-ar mai fi îndeplinit misiunea Lui, cum ar mai fi jucat rolul ce l-a jucat în istorie, cum ar mai fi coborît în matca istoriei, identificîndu-Se cu ea? Iisus nu poate fi cugetat decât ca unu! care a trebuit să moară. Ființa Lui

nu implica necesar moartea, dar o implica misiunea Lui. Dacă ar fi implicat-o ființa Lui ca necesitate, n-ar mai fi fost benevolă identificarea Sa cu istoria și nu s-ar mai fi putut realiza misiunea Lui. Iisus trebuia să moară, nu prin ființă, ci prin misiune. Necesitatea morții Lui a decurs nu din fatalitatea involuntară a naturii, ci din suprema Saînălțime spiritual-etică. La Iisus iese pe primul plan voința în identificarea Sa cu istoria, dar identificarea e deplină prin voință¹.

Astfel, El a împlinit și condiția cerută de structura istoriei; dar și cerința ca acest act să aibă un caracter de plenitudine etică. Și, după cum e necesar, putem să subliniem fie deplina identificare a lui Iisus cu istoria, fie deplinătatea etică a faptei Sale. Iisus n-a fost o fantomă a istoriei, întrucît a putut muri și a murit de fapt, dar n-a fost nici o piesă creată și rostogolită în chip natural de istorie, ci singura ființă care s-a identificat cu ea exclusiv prin voință. Singur El a fost numai subiect în istorie, chiar în suferință și deloc obiect.

Astfel, El e deplin în istorie, dar deplin și deasupra ei. Se lasă stăpînit de ea, dar numai pentru că vrea El și numai ca s-o stăpînească.

Revenind în special la moarte, Iisus nu moare moartea Sa. El nu poartă moartea ca o osîndă în Sine. Așa cum a luat asupra Sa

¹ „ Moartea pentru Iisus n-a fost inevitabilă ca pentru orice om ”, „ Ca liber de păcatul strămoșesc, Iisus a fost liber și de moartea ca osîndă dumnezeiască. Dar omenitatea Lui n-a avut puterea pozitivă a nemuririi, cum n-a avut-o nici Adam pînă la căderea în păcat. Astfel, moartea lui Iisus e urmarea inevitabilă a dușmăniei cape' niei acestei lumi față de El. Dar această moarte silnică și, în acest sens nena' ..rală, pătrunzînd de-a dreptul în plinătatea vieții Lui, a fost cu atît mai chinuitoare decît orice moarte naturală ”. Bulgakov, op. cit. p. 403. Vorbînd de caracterul benevol al morții lui Iisus, nu susținem impasibilitatea omenității Sale. Aceasta este capabilă de moarte, cum spune Atanasie cel Mare, dar, totuși, nu purta microbul morții în ea, ca oamenii care au venit pe lume cu păcatul strămoșesc. „* Pentru a plăti morții tributul Său, nu a luat din Sine, ci de la alții ocazia aducerii jertfei; nu putea fi bolnav Domnul care vindeca bolile altora, nici nu putea veni o slăbire a puterii peste trupul Său, în care El schimba siăbicinea altora în putere ”. Die Menschwerdung Gottes, Ausgewahit und Ubertragen von L. A. Winterwyl, Leipzig 1937. p. 71, 74.

păcatul altora, așa ia și moartea altora. Nici păcatul, nici moartea altora nu le-ar fi putut lua, dacă ar fi avut de purtat păcatul Său și de suferit moartea Sa. Dacă ar fi fost numai om, dacă ar fi venit din înlănțuirea de jos a istoriei și n-ar fi fost Dumnezeu și om în același timp, n-ar fi putut să ia cele două poveri ale omului astfel asupra Sa încît să-l scape de ele. Viața istorică e scăpată de păcat ca un stigmat necesar, întrucît vine Iisus în istorie din afară de ea. Iar moartea își pierde legătura cu păcatul în istorie din același motiv, Iisus venind de deasupra istoriei, ia cele rele ale istoriei ca s-o scape de ele. Posibilitatea împlinirii destinului său adevărat o cîștigă istoria de-abia prin coborîrea Fiului lui Dumnezeu în ea.

Moartea altora a trebuit să o ia Iisus asupra Sa pentru că a luat păcatul lor. Păcatul atrage după sine moartea. Și fiindcă a luat păcatul tuturor, a trebuit să ia și moartea tuturor.

Am vorbit de suferința lui Iisus în grădina Getsimani pentru păcatele tuturor oamenilor. Suferință deplină e numai aceea care sfîrșește în moarte. Durerea profundă pentru păcatele tuturor și sentimentul părăsirii de către Tatăl, cu alte cuvinte suferința ca satisfacție obiectivă a dreptății dumnezeiești, ca să-și atingă gradul suprem, a trebuit să meargă pînă la moarte. Omul Iisus, care s-a identificat cu toată omenirea, asupra căruia s-a concentrat tot păcatul omenesc, trebuia să dispară de pe planul vieții de aici, trebuia să suporte urmarea deplinei distrugerii văzute pentru a fi distrus și păcatul. În el trebuia să moară toată omenirea, pentru a dispărea tot păcatul. Întrupat în ordinea vieții istorice și solidarizat cu ea, trebuia să suporte moartea pentru a se arăta că viața din istorie a omului trebuie distrusă, că trupul păcatului trebuie desființat, pentru a se exprima fatalitatea distrugătoare adusă de păcat. În El a murit istoria, scăpînd în același timp ea însăși de moarte și de puterea păcatului¹.

¹ S-ar părea că moartea fiecărui om, fiind o pedeapsă, iar Iisus reprezentîndu-ne în moarte pe toți, El o suportă ca pedeapsă. Moartea lui Iisus poate fi socotită, însă, ca **pedeapsă** numai în sensul mai larg, de umare a păcatului și aceasta numai întrucît El

În legătură cu moartea lui Iisus se înfățișează spre analiză următoarele probleme : 1) Cum a luat El asupra Sa moartea, nefiind păcătos, și, îndeosebi, cum a iuat moartea tuturor oamenilor ? 2) În

stă în locul tuturor oamenilor. Întrucât ea este un act personal, iar El nu era vinovat ca atare, ea este un act benevol de omagiere curată a lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului păcătos ai tuturor oamenilor, Iisus dă totul lui Dumnezeu, inclusiv viața Sa, pentru că oamenii refuzau să dea ceva. Ea e o jertfă deplină, un cui desăvârșit al lui Dumnezeu. Caracterul de pedeapsă al morții lui Iisus rămâne numai o ecou, ca o amintire, ca o trăsătură ștearsă, copleșită de suflul pozitiv al caracterului ei de jertfă benevolă, de căință voluntară. E pedeapsă nu întrucât Dumnezeu Tatăl însuși ar aduce moartea asupra Lui, ci întrucât îl lasă să ia benevol urmările dureroase ale păcatului, rînduite, desigur, prin voia lui Dumnezeu Numai întruoit moartea amintește în general de păcatul omenesc, fiind urmarea lui, iar moartea lui Iisus a fost o condiție sine qua non de scăpare a oamenilor, întrucât adică a trebuit necondiționat să fie suportată pentru ca Dumnezeu să ierte pe oameni, poate fi privită și ca o plată pentru păcat. Dacă ea ar fi fost pedeapsă pentru păcat și în sens propriu, n-ar fi realizat mîntuirea. Moartea lui Iisus întruinește moartea omenirii, a istoriei și moartea Sa personală pentru ea. Cea dintîi înseamnă pedeapsă, a doua nu poate fi pedeapsă, căci El e numai puritate. A doua înseamnă omagiu, jertfă, dragoste față de Tatăl. Moartea, ca pedeapsă, la Iisus e propriu-zis o pedeapsă în abstract, o pedeapsă a ideii de păcat, în concret, însă. Cel ce moare, fiind Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, El nu e pedepsit, ci aduce un omagiu Tatălui ca răscumpărare dreaptă pentru oameni. Privind la moartea lui Iisus, vedem pedeapsa noastră și jertfa dragostei și a purității Lui. Pedeapsa e a noastră, a! Lui e omagiul adus lui Dumnezeu. Desigur, moartea lui Iisus tebuie privită și sub un alt aspect. Întrucât coborîrea Lui în moarte a fost o condiție necesară ca aceasta să fie învinsă dinăuntru în afară, pentru ca natura Lui omenească, trecută prin moarte în mod biruitor, să iradieze întregii omeniri puterea învingătoare de moarte, se cuprinde un adevăr și în teoria unor Sfinți Părinți că Iisus s-a predat morții ca s-o învingă în casa ei. Cele două aspecte nu stau în contradicție, ci pot fi privite într-o sinteză, ceea ce s-a mai arătat în cursul acestei lucrări, Iisus, murind, pe de o parte aîmplinit dreptatea dumnezeiască, iar Dumnezeu n-a trebuit să ierte păcatul fără ca acesta să fie, în principiu, pecetluit prin moarte, pe de alta, suferința pînă la moarte este o putere spirituală prin care se sparge învîrtoșarea morală a sufletelor cuprinse de păcat și se dă naturii omenești o rezistență ontică în fața morții spirituale. Sf. Ioan Damaschin scrie: „ Moartea, înghițind corpul Domnului, s-a străpuns de dumnezeire ca de un bold, ca de o undiță și, gustînd Corpul cel fără de moarte și de viață făcător, însăși a pierit și a întors pe toți cei ce-i înghițise mai înainte, căci, după cum cu apariția luminii se nimicește întunericul, tot așa și prin atingerea de viață s-a alungat stricăciunea și pentru toți a apărut viața, iar pentru pierzător pierirea ”, Dogmatica, Cartea III, cap. 27.

ce a constat moartea Sa, subiectiv și obiectiv ? 3) Cum a învins-o Iisus?

Asumarea morții, în speță a morții universal-omenești, e implicată în asumarea păcatelor tuturor oamenilor. Moartea Lui a fost posibilă, întrucât a fost posibilă asumarea păcatelor străine. Și a putut să primească moartea deoarece natura Sa omenească, deși nu purta în ea germenul morții, a fost capabilă de suferință și de moarte.

Iisus s-a făcut om pentru a putea intra în solidaritate cu omenirea, cu scopul de a o mîntui. Deci, a luat o natură umană capabilă de-a muri, chiar fără a păcătui personal, dar prin puțința de-a asuma păcatul universal-omenesc. Luînd acest păcat, s-a produs obiectiv depărtarea de Dumnezeu și îndrăzneala Satanei de-a se apropia de El. Cine poate descifra taina asumării păcatului universal-omenesc, cu efectele pe care le-a produs în conștiința și în structura omenității lui Iisus ? Dar anumite efecte s-au produs. Și ele au deschis în omenitatea Lui poarta morții. Am spus înainte că gestul etic al asumării unei răspunderi pentru alții își are noblețea eroică și gravă în faptul că modifică realități de structură și de relație.

Eul lui Iisus, plasîndu-Se acolo unde e menit să ajungă fiecare om cînd se coboară în intimitatea sa, prin urmare, în centrul adevărat al tuturor subiectelor, în punctul de sensibilitate a tuturor, neființa care avansa spre ele și în ele sau spre care avansau ele, mai bine zis, ca urmare organică a păcatului, a concentrat-o spre Sine. Iisus s-a plasat între omenire și moarte sau între miezul tuturor ființelor omenești și moartea, care le înconjoară și le pătrunde ca un întuneric al neființei. Prin păcat, neantul inițial capătă iarăși putere asupra creațiunii, în urma stricăciunii de care aceasta s-a infectat, mai bine zis, creațiunea a pornit iar spre neant. Iar Satana, care se bucură de zădărnicia operei lui Dumnezeu, se află în plină lucrare, împingînd faptele într-acolo. Moartea e o stingere, rînd pe rînd, a celor ce vin la existență.

Dar stingerea completă are loc numai în planul istoric. În alt plan se păstrează o epavă din fiecare ființă spirituală care a fost, aceasta convenind lui Dumnezeu pentru a se păstra urma creațiunii ca veșnică ilustrare tragică a consecințelor depărtării de Sine, dar și

ca dovadă că El nu vrea, în principiu, dispariția a ceea ce a creat. Sensul morții este acela de-a fi o osîndă a omului păcătos. Dar, dacă moartea ar fi dispariția totală a omului, ea și-ar pierde sensul de osîndă, căci prin ea omul ar scăpa de osînda divină. Iar, știind că scapă prin moarte, n-ar mai suferi nici pe pămînt de teama pedepsei eterne¹.

Iisus, Logosul care a învins neantul la creațiune, S-a plasat din nou în fața lui. Dar, de astădată, nu ca subiect poruncitor, ce-l împrăștie de departe cu cuvîntul Său, adică nu ca Dumnezeu care nu e nici o clipă rob al lui, ci ca om care, deși n-a păcătuit personal, poartă totuși vina păcatelor omenești, deci ca victimă, ca obiect merit să se lase învăluit, pătruns de el. Tatăl lasă să fie năpădit de întregul neant, întrucît, văzîndu-L identificat cu tot păcatul omenesc, simbolizează, prin această aplicare fără excepție a dreptății divine, osîndirea păcatului tuturor. Satana împinge întreg neantul spre El, suflînd în pînzele lui cu toată adversitatea cîtă o are împotriva lui Dumnezeu, prin concentrarea ei în inimile înăbușite de ură ale Arhierilor și Fariseilor evrei.

Sensibilitatea lui Iisus, mare cri a tuturor oamenilor, a putut să se adîncească cu înfiorare în toată profunzimea neființei. El a trăit moartea tuturor. Moartea sau neantul fiind și deplina absență a lui Dumnezeu și maxima apropiere a celui rău, Iisus a gustat ca nici un om grozăvia acestei perspective în treptata ei realizare pînă în momentul îndeplinirii în moarte.

Să nu uităm că toate ale morții le-a pătimit cu omenitatea Lui, nu cu dumnezeirea. Iar aceasta a fost posibil în urma faptului că înfrîna dumnezeirea de a-și exercita puterea².

1 P. Althaus, Die letzten Dinge, Gutersloh, Bertelsmann, 1933, p. 104-105 : „ Im Tode e. fahien wir Gottes Gericht. Das Gericht Gottes aber trägt in sich Unendliche, Ewigkeit. Wäre der leibliche Tod das endgültige Ende, dann konnten wir dem Gerichte Gottes entfliehen in den Tod hinein. Das Erlöschen des Ichs wäre ein Ausweg aus der grenzenlosen Tiefe der Not, aus der unbedingten Verzweiflung... Der Tod ist nicht das Ende des Gerichtes, sondern ein Moment desselben ”.

2 K. IUSSEN, în op. c. p. 138, dă din doctrina lui Hesychie din Ierusalim, referitoare

Numai dacă victoria lui Iisus asupra morții a fost suprema încordare a firii omenești de-a birui definitiv neantul, biruința Lui i-a răpus aceleia pentru totdeauna puterea, adică a produs în această fire o forță categoric superioară neantului, pe care o poate comunica oricărui om ce intră în legătură cu El.

Puterea întregă a neantului, reînviată prin păcat, s-a îngămădit, așadar, asupra lui Iisus, pe de o parte, printr-o mișcare obiectivă, îngăduită de Dumnezeu și învîlvorată de Satana, pe de alta, printr-o mișcare subiectivă, prin sensibilitatea omniumană față de ei, pe care a avut-o Iisus în urma asumării prin iubire a tuturor păcatelor omenești.

Dar Iisus a intrat acum în raport cu neantul nu ca Logos poruncitor, ci ca om ce-l primește în sinea Sa prin faptul că poartă păcatele tuturor, ca om hotărît să-și lase ființa să-l primească în toată plinătatea lui, pentru ca să-l poată birui în întregime. Mișcarea Lui spontană spre moarte nu mai înseamnă că Iisus a ieșit ca poruncitor în calea neantului, ca la începutul creațiunii, ci că s-a așezat benevol ca victimă în calea morții, pentru ca acum să o învingă nu din extern ca Dumnezeu, ci înăuntrul Său ca om.

El n-a purtat în Sine germenul morții, precum păcatul n-a răsărit din Sine, deci nu trebuia să moară în baza unei fatalități organice. Moartea l-a venit din afară, și deci, putea s-o evite, dacă nu și-ar fi asumat păcatul omnesc. Ea a venit pentru că El a voit să vină.

Și tocmai în faptul că moartea nu a crescut din El, că în El nu era nici o slăbiciune și nici o boală, stă una din circumstanțele că El a gustat durerea morții mai muft decît toți oamenii. Deși n-a murit moartea Sa, ci moartea altora sau tocmai de aceea, ea a fost mai înfricoșată decît a tuturor. Faptul că moartea a venit la El din afară și El a mers spre ea spontan, dă o intensitate neajunsă amarei ei

la acest punct, următorul citat: „Crucea și moartea le-a suportat ca om neajutorat, nepermițînd îngerului să-L slujească. El înfrîna puterea dumnezeirii proprii, ca să se împlinescă taina profetită a iconomiei cu privire la El”.

experiențe. Cum a observat Oskar Bauhofer (Das Geheimnis der Zeiten), la ceilalți oameni moartea este o *pătimire*, la Iisus este o *faptă*, fiind liber aleasă. Sau pătimirea Lui este fapta Lui. În starea de victimă peste care înaintează moartea, El e totuși subiect. Jertfa e totodată jertfitor, E cea mai înaltă bărbăție să nu cazi, când ești jertfă, în stare de obiect, ci să-ți păstrezi caracterul de subiect atât de deplin încât să săvârșești singur toată operația propriei jertfiri. Numai Iisus a putut întruni aceste două calități în chip desăvârșit.

Dăm cuvânt lui Oskar Bauhofer, care scoate, în această privință, bine în relief deosebirea morții lui Iisus de a celorlalți oameni:

„ Moartea lui Hristos nu e mai puțin reală, nu e mai puțin îngrozitoare și înspăimântătoare, din motivul că a fost aleasă liber și a fost fapta Lui. Dimpotrivă. Poate numai Hristos a putut suporta moartea în toată mărimea ei pură și a putui-o *trăi, experta* - folosim acest cuvânt paradoxal pentru suportarea morții -în toată goliciunea substanței ei. Trebuie să admitem, din motive interne (o dovadă nu se poate aduce), că oamenii nu suportă moartea deplin, cu atât mai puțin o experiență reală. Cu cât e mai mare agonia, lupta cu moartea și chinul unui muribund, cu atât mai mult se copleșește și se stinge durerea prin sine. Aceasta este o orînduire milostivă a lui Dumnezeu... Căci noi nu sîntem capabili să suportăm grozăvia morții. Ea ne este pusă pe umeri, dar propriu-zis nu oîntîlnim... *Hol*, oamenii, cădem sub povara morții, ea ne doboară la pămînt. Hristos, însă, pășește înaintea ei, o înîhnește în sens propriu. El nu e doborât și întins la pămînt de către moarte. El moare ridicat în sus. Aceasta e crucea... Simțurile și sufletul lui Hristos nu sînt, în această pătimire, întunecate și tulburate, ci, dacă ne putem exprima așa, sînt ținute în maximă trezvie și capacitate de suferință”¹.

¹ Op. c. p. 106-7. Moberfy zice : „ Să ne amintim, în lumina experienței familiare, că în persoana lui Iisus din Nazaret, precum armonia vieții trupesti era unică în perfecțiunea ei, la fel sensibilitatea în raport cu suferința și umilința sub neputințe erau unice” (p. 114).

Dar să nu uităm nici o clipă că Iisus nu stă în această trezvie ca cel ce luptă cu moartea, încercînd să o alunge, să scape de ea. Nu e subiect ce luptă cu moartea, ci subiect ce suportă moartea, subiect în rol de obiect, de victimă, de jertfă. Dacă ar fi vrut să învingă neantul prin activism, ar fi lucrat ca Logos, dar n-ar fi putut mîntui pe om dinăuntru. Așezîndu-Se în raport cu moartea ca om, a trebuit să se comporte ca om ce poartă asupra lui păcatul, dar nu vrea să-l înmulțească refuzînd sancțiunea, ci să-l ispășească primind-o benevol. Deși n-a săvîrșit nici un păcat personal, moartea Lui a fost singura suportată în cel mai benevol chip. Dacă L-ar fi cucerit moartea luptînd cu ea, ar fi fost mai ușor de suportat. În toiul activismului se mai tocește sensibilitatea. Pe de altă parte, dacă ar fi luptat cu ea și totuși ar fi murit, ar fi fost mai tare ca El. Iar dacă ar fi învins-o, n-ar fi murit, deci n-ar fi suportat toată osînda pentru păcate și n-ar fi gustat pînă la capăt suferința și victoria aceasta n-ar fi fost o victorie propriu-zis, pentru că *nu* se poate vorbi de o victorie asupra morții pînă ce moartea n-a devenit o realitate.

Prin om a căpătat neantul din nou putere asupra Universului creat, prin om trebuia învins. Prin om și în om a devenit creațiunea extrem de slabă și de vulnerabilă față de neant sau a căpătat o aplecare nereținută spre el. Prin om și în om trebuia reconfirmată firea în «x;ctșn|5,- trebuia făcută fermă și rezistentă în fața neantului» vindecată de slăbiciune și de aplecarea spre neființă. Dar această tărie trebuia să și-o cîștige înfruntîndu-l în toată forța pe care o are.

Omul simplu, însă, nu ar fi fost în stare să-l învingă. În fața neantului trebuie să stea Logosul ca om, ca să-l salveze pe acesta. Ca om, spre a fi în atitudinea de primire a morții în toată puterea ei, nu de înlăturare de la distanță, dar ca om purtat de Logos, pentru ca să aibă puterea să o suporte în așa fel! ca să o învingă

Pare că stăm aci în fața celui mai mare paradox: Iisus a trebuit să îndure moartea, pentru ca, pe de o parte, să guste pînă la capăt suferința pentru păcat și să Se dăruiască întreg lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului omenesc și pentru satisfacerea dreptății divine, iar, pe de altă parte, ca să întărească natura umană dinăuntru în raport cu moartea prin suportarea deplină a ei. Prin

urare.se pare că El a trebuit să primească o biruință a morții asupra Lui, ca să repurteze o biruință a Sa asupra morții. Este moartea Lui o victorie a morții și o victorie asupra morții în același timp ?

Am spus că moartea este, pe de o parte, o maximă învăluire prin neantul mînat de cel rău, iar, pe de alta, o părăsire din partea lui Dumnezeu, o tăiere a legăturii vieții create cu Dumnezeu. Sînt două aspecte ale aceleiași realități. Dar nici un om, murind, nu privește din plin în față acest grozav eveniment. „ Esențialitatea morții, ca suma și împlinirea existențială a înstrăinării de Dumnezeu și a părăsirii de către El, nu poate fi experiată de om în puritatea ei”. Hristos, însă, a trăit pînă la capăt această grozăvie a morții. Strigătul Lui : „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce m-ai părăsit ?”, nu e numai o reacțiune fizică, ci expresia vederii depline a acestui abis al morții, cum numai de Hristos a putut fi experiat și suportat. Numai El a suportat moartea pînă la ultima limită, moartea prin excelență (Bauhofer, p. 108-109). A suportat-o pînă la capătul ei, pînă la expirare. Numai așa și-a arătat toată puterea de-a o suporta.

Dar în ce-a constatat puterea Lui asupra morții, dacă a sfîrșit în expirarea mortală ? în siguranța absolută că neantul și părăsirea de către Dumnezeu, adică moartea nu are cuvîntul ultim. Cu toate că a privit cu o luciditate ca nimeni altul în abisul înfricoșat al neantului și al părăsirii de către Dumnezeu, nu s-a îndoit o clipă. A trăit moartea în toată vastitatea și adîncimea ei, dar nu a fost copleșit spiritual o clipă de ea. A privit-o în ochi și a spus-o. Ea nu l-a putut atinge spiritul. Puterea neantului și realitatea părăsirii de către Dumnezeu n-au fost numai obiect de contemplație din partea lui Iisus, ci și-au desfășurat toată eficiența lor grozavă. Aceasta e semnificația morții reale, a opririi funcțiilor trupului și a despărțirii sufletului de trup. Lucrarea de distrugere a vieții istorice a lui Iisus prin puterea neantului era atră de intensă, încît s-a resimțit și cosmosul. „ De la ceasul al șaselea s-a făcut întuneric peste tot pămîntul, pînă la ceasul al nouălea” (Mt. 27, 45). Natura recade în întunericul de la începutul lumii; se află pe punctul de-a fi înghițită din nou de neființă. Neantul a fost lăsat în toată puterea lui să lupte cu ființa, ca să se decidă victoria în luptă dreaptă. Norocul a fost că în numele ființei a pășit pe arenă omul cu

ipostas ceresc, primind iupta cu neființa, iar când neantul a atins maximum de eficiență asupra lui Iisus, când acesta și-a dat duhul, pământului s-a cutremurat, catapeteasma templului s-a rupt și stîncii s-au despicat.

E arătată în acest eveniment atît solidaritatea cosmosului cu Iisus¹, care s-a făcut prin iubire și ca om inima lumii, după ce era ca Ldgos creator, crt și suprema încordare a neantului de-a prăvăli prin Iisus întreg cosmosul în haosul dinainte de creație. De fapt, dacă ar fi putut să-l învingă și pe El, dacă nici El, ca om, n-ar fi putut rezista n-ar mai fi fost nici o nădejde pentru creațiune. În numele omenirii Iisus a înfruntat toată apăsarea neantului și a suportat toată durerea prezenței lui, cîștigînd victoria, adică o putere care se întinde din El în toată natura omenească².

Fiind vorba de lupta între neant și omenirea ca entitate spirituală, ea se decide în spirit. Deși operează și prin presiunea și stingerea vieții trupesti, biruința o cîștigă neantul atunci când îngenunche spiritul în vârtej! cumplitelor dureri și sentimente ale

1 „ Soareie s-a întunecat, nesuferind să vadă batjocorit pe Dumnezeu ”, Antifonul 10, glas VI, din slujba Sf. Patimi de Joi seara. Cîntărie bisericești dau cele mai adeseori ca motiv ai acestei cutremurări a făpturii în momentul răstignirii Domnului, frica ce le-a cuprins văzînd pe Stăpînul pironit pe cruce. Dar, întrucît ele nu pot avea o frică personală, credem că e vorba de o solidaritate oarecum organică între creațiune și Iisus. Cînd se cutremură El de chinul morții, se cutremură toate, prin toate trece fiorul rece al morții. „ Toată făptura s-a schimbat de frică, văzîndu-Te pe Tine, Hristoase, pe cruce răstignit. Soarele s-a întunecat și temelile pămîntului s-au cutremurat. Toate au pătimit împreună cu Tine, Cel ce ai zidit toate ”. Triod, stihiri glas I, Vineri seara

2 Dar criza aceasta, în care e aruncată *an* moment creațiunea, are și o altă semnificație. Precum moartea lui Iisus reprezintă necesitatea tuturor oamenilor de-a muri în urma păcatului, așa întunecarea și cutremurarea lumii din momentul răstignirii Domnului arată că voia lui Dumnezeu nu e cu forma aceasta a cosmosului tulburat de păcat și odată va fi trecut cu adevărat prin catastrofa sfîrșitului. Pe de altă parte, precum moartea lui Iisus nu e o moarte definitivă, o moarte ca scop ultim, ci o trecere spre înviere, un mijloc de ieșire din sfera morții în care se află viața în trup, la fel cutremurului din momentul răstignirii, care trebuie să se repete în viața fiecărui om, ca o participare la moartea lui Iisus, îi urmează un surplus de viață, o renaștere încă în viața de aici.

sfrîșitului. Iisus a avut parte de cele mai mari dureri ce se pot închipui și a experimentat sfîrșirea Sa treptată și totală părăsire de către Dumnezeu. Dar pînă în momentul cînd s-a stins în Ei conștiința, n-a șovăit în certitudinea că moartea Lui nu va dura și El va trece la Tatăl. „Părinte, în mîinile Tale îmi dau duhul meu”, rostește în preajma clipei, cînd se sfîrșește viața Lui de aici. Iar înainte spusese tîlharului: „Astăzi vei fi cu mine în rai”. Această certitudine e în același timp o încredere în Tatăl și, ca atare, supremul omagiu, supremul cult ce i-a adus. Moartea Lui a fost jertfa deplină ca un cult adus lui Dumnezeu¹.

Astfel, moartea Lui nu se realizează ca stingere a conștiinței decît o clipă, cît a fost necesar pentru gustarea ei pînă în momentul culminant și pentru arătarea puterii Sale pînă la capăt. Culminația ei coincide cu biruința asupra ei. Neatingîndu-și spiritul, neslăbindu-M, nu durează sincopa conștiinței în moarte și nu se duce cu el slăbit, ca să continue o existență chinuită ca ceilalți oameni. „Sufletul Lui n-a fost lăsat în iad” (Fapte 2, 27).

Iisus se ridică imediat din clipa de stingere a vieții istorice în viața celuilalt plan de existență. Moartea e învinsă în momentul cînd i s-a părut ei că a învins, „căci nu era cu putință ca El să fie ținut de moarte” (Fapt. Ap. 2, 24).

¹ A. D. SCHLATTER, *Jesu Gottheit und das Kreuz*, p. 61 urm. : „A muri crezînd înseamnă a afirma pe Dumnezeu ca Dumnezeu în momentul încetării de a fi; înseamnă a lăuda iubirea fi darul Lui, cînd ni se ia totul, chiar și ființa noastră. Această credință are o deosebită mărime și strălucire, deoarece nu mai are o vedere ca sprijin, nu o mai ajută o experiență, nu mai e posibilă o întemeiere din viața proprie, deoarece privește exclusiv la Dumnezeu, exclusiv în El își are temeiul... Prin faptul că ne prăbușim în neant fără să cădem de la Dumnezeu, îi sfințim numele Lui. Moartea, ca prilej al unei incomparabile credințe/ne procură posibilitatea unui serviciu divin (Gottesdienst), cu care nu poate fi comparat nimic din ceea ce facem cît trăim”. Însă numai la Iisus moartea este o autodăruire cu totul voluntară și nu numai pasivă. „Asupra acestei dăruiri a lui Iisus se poate aplica, fără diminuare, noțiunea de «cult», de «jertfă». De-abia în autodăruirea Lui către Tatăl, ideea de jertfă atinge deplina realitate. În pasivitatea resignării încă nu există nici un cult. Aceasta e faptă... Jertfa e darul dat de Dumnezeu” (p. 67).

Moartea lui Iisus a însemnat, astfel, victoria asupra morții .

1 Filosoful Martin Heidegger, în vestita sa analiză a ființei omenești, a redus simburile acesteia la grijă. Prin grijă, omul e mereu înaintea sa la posibilitățile viitoare. Dar posibilitatea cea mai proprie, posibilitatea absolut inevitabilă, este moartea. Cândui la ea face pe om să se adune în intimitatea sa ultimă. Acest gând îl face să fie într-o stare de continuă împăcare hotărâtă cu moartea (die vorlaufende Entschlossenheit). Prin această stare de împăcare hotărâtă omul se desprinde din contopirea în masă, câștigându-și intimitatea sa proprie de aspră singularizare. Dar din toate acestea, cum bine observă Binswanger, rezultă că starea aceasta de intimitate e determinată de licărirea neantului și, la rândul ei, e punctul care dă perspectiva cea mai clară asupra nimicului de la sfârșit. Omul, ca grijă, e înconjurat din toate părțile de neant („Die Sorge ist in ihren Wegen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt". Sein und Zeit, p. 285. Iar Binswanger, op. c. p. 139, zice : „...ist ersichtlich, von wo aus Heidegger das Sein negiert und den Sein der Nichtigkeit bestimmt: vom eigentlichen Selbstsein aus, Dieses ist das Positive, von dem aus das ihm Entgegengesetzte sich als Nichtigkeit erweist"). Binswanger arată însă că omul-grijă, care în cel mai bun caz ajunge pe linia consecventă la omul ce trăiește în centrul intimității sale, nu e întâlnit decât ca un caz aproape bolnav, de egoism. Mai mult sau mai puțin, omul e și iubire. Iar iubirea procură și ea intimitatea ei. În iubire, însă, omul nu mai e obsedat de moarte, nu-i mai pasă de ea, pentru că nu mai e singur. În aceste constatări se cuprinde, credem, germenele unei înțelegeri a morții substitutive a lui Iisus Hristos, ca și a victoriei Lui personale asupra ei. Iisus s-a plasat în mijlocul unei omeniri slăbită pînă la moarte de gândul morții din pricina firimiturii ei egoiste. El s-a văzut între oamenii aflători în astfel de stare, de asemenea singur. Singurătatea Lui, desigur, a fost benevolă, căci de bună voie s-a făcut om, coborînd în pustiul dintre oamenii învîrtoșiți în monade egoiste și îngrijorate. Singurătatea aceasta s-a intensificat în jurul Lui în grădina Getsimani, cînd a constatat ce puțin se poate rezema pe vreun om. Singurătatea produce tristețea în suflet și deschide morții poarta în natura omenească. Singurătatea Sa, ca antemergătoare a morții, n-a simțit-o Iisus din pricina păcatului, a egoismului Său, ci din pricina păcatului oamenilor. Singurătatea, ca punct de întâlnire ochi în ochi cu moartea, L-a făcut și pe El să vadă moartea, să se cutemure de ea, dar nu permanent, pentru că nu creștea dinlăuntru Său, ci numai în grădina Getsimani, pînă a învins lăuntric, prin iubirea Sa de oameni nedoborîtă, descurajarea singurătății. El a învins singurătatea îngroșată în jurul Lui de toți, prin iubirea care a fost în stare să treacă pentru ei totuși prin moarte, scoțîndu-i și pe ei din singurătate. El n-a simțit nimic învîindu-L decât o clipă, pentru că nu era în El păcatul ca pricină a izolării și a temerii de moarte. El era plin de iubire și învăluit de iubirea Tatălui, care-L trimisese pe lume și-L aștepta la sfârșitul vieții pămîntești. Iar iubirea, ca siguranță a ființării, învinge temerea de moarte și învinge moartea.

Suferința lui Iisus, provenind din stingerea treptată a vieții Lui omenești istorice, trebuia să meargă pînă la capăt ca să topească în ea păcatul omenesc. Dreptatea divină a lăsat să fie distrusă viața Lui istorică prin moarte, întrucît ea reprezenta viața istorică a omenității. Numai așa se putea arăta osîndirea și desființarea păcatului, întrucît se distrugea persoana care l-a acumulat asupra Sa.

Dar orice alt om, care poartă păcatul asupra sa, îl poartă ca făptaș, e păcătos ca subiect, ca izvor de ultimă autodeterminare al lui. Deci, moartea, nefiind decît urmarea păcatului, crește la orice alt om din însuși subiectul omenesc, care se slăbește treptat și sucombă măcinat de ea, neavînd puterea să o înfrunte, să reziste, Iisus însă, deși identificat cu păcatul tuturor oamenilor, nu era totuși făptașul lui. Păcatul venea asupra Sa de dinafară, nu izvora dinăuntru. Altceva e cînd porți ceva și altceva cînd izvorăște din tine. În cazul prim se păstrează totuși o anumită distincție între subiectul *tău*, ca ultim izvor al ființării proprii și între ceea ce porți. Păcatul netzvorît din adîncul subiectului lui Iisus, nu rodea acolo slăbirea treptată ducătoare spre moarte. Moartea a venit asupra Lui din afară ca și păcatul. Așa se explică de ce subiectul Lui și-a păstrat vigoarea de-a înfrunta moartea, de-a nu cădea slăbit sub ea, ceea ce ar fi însemnat o slăbire morală în primul rînd, o șovăire a încrederii¹. Asupra celui fără de păcat personal moartea nu are putere de înghițire definitivă, oricît de total s-ar concentra asupra lui. Aceasta a fost situația lui Iisus. Moartea L-a învăluit și cucerit ca pe un obiect. Dar și în ultima clipă a trecerii ei peste El, Iisus n-a căzut lăuntric din starea de subiect, nu a renunțat de-a fi subiect, nu a devenit obiect, oricît L-a tratat moartea ca atare. Moartea și-a pus în desfășurare toate puterile, a făcut obiectiv cu El tot ce-a făcut cu orice om și El a lăsat-o să facă obiectiv cu Sine totul. Dar a rămas subiect pînă la samavolnică ei așezare asupra Lui.

¹ B. STEFFEN, Das Dogma vom Kreuz, Gutersloh, 1920, p. 117 : „Jesus hat nicht die Verdammnis der **S**Onder, sondern die Verdammnis der Sunde erfahren. So blieb seine geistige Personlichkeit mitten in Gericht doch seiig ”.

Ea a învins la vedere, experimental. Dar victoria ei n-a fost adevărată, întrucît El nu s-a dat nici o clipă bătut. Moartea a făcut tot ce-a putut, ca să sfinșească epuizată și învinsă.

Ei a învins astfel moartea ca om. A putut-o învinge întrucît n-a fugit de ea nici o clipă și a primit-o fără de păcat personal, cu deplină încredere în Tatăl. Primirea deplină voluntară a morții și lipsa de păcat se țin împreună. Dar, ca să fie omul Iisus în stare de acestea, a trebuit să aibă ipostas divin. Puterea Lui de-a învinge ca om toată năvala neantului l-a venit în ultima analiză din ipostasul Său divin. Capacitatea Lui de-a primi și suporta moartea tuturor e una cu capacitatea Lui de iubire de formă umană, dar de proporții divine, față de oameni, cu care s-a identificat și față de Tatăl, de care nu s-a îndoit nici cînd a fost părăsit total.

Iubirea L-a făcut să moară, iubirea l-a dat biruința asupra morții. Iubirea e singura putere prin care sufletul învinge moartea. Ea susține viața nescăzută în suflet, întrucît îl menține în legătură cu Dumnezeu și cu semenii, menține încrederea în Dumnezeu. Crt timp e iubire în el, nu șovăie, nu slăbește. Atribuind iubirii lui Iisus puterea de-a fi învins moartea, nu contrazicem afirmația de mai sus, că a învins moartea prin lipsa de păcat, întrucît lipsa de păcat nu e posibilă fără de iubire desăvîrșită. Dar iubirea desăvîrșită avînd-o ca om între oameni, ea trebuie să însemne în același timp asumarea păcatelor tuturor și să ducă la moarte pentru ei. Prin aceeași forță divină a iubirii Iisus este lipsit de păcat și împovărat de păcatele tuturor, primește voluntar moartea și o învinge.

Stăruind în iubire neșovăitoare față de Tatăl, deși moartea poate trece peste El silnic, El rămîne pînă în ultima clipă subiect deplin și nescăzut. O biruință adevărată a morții asupra Lui ar fi avut loc numai dacă El ar fi scăzut ca subiect sub presiunea ei, dacă ar fi cedat și s-ar fi lăsat covîrșit spiritual.

Totuși, trecerea samavolnică a morții peste El, L-a adus în starea de încetare a funcțiunilor trupului și de încetare a conștiinței. Dar, pe nedrept. Nu era o biruință legitimă a morții. De aceea „Dumnezeu L«a înviat, dezlegînd durerile morții, *întrucît nu era cu putință ca Ei să fie ținut în moarte* ” (Fapte 2, 24).

În ce sens trebuie să înțelegem că prin biruința lui Iisus asupra morții, aceasta a fost zdrobită pentru toți oamenii? Oskar Bauhofer vorbește de-o putere metafizică a morții, pe care Iisus a sfărâmat-o, întrucât a trăit-o în Sine până ia capăt. „Din suportarea morții în întregime ei urmează nemijlocit că, prin aceasta, puterea ei a fost frântă... Moartea trăită în plenitudinea ei de Hristos e una cu biruința asupra puterii metafizice a morții” (p. 109). Oarecum toată moartea s-a sleit în încordarea ei de-a pune stăpânire pe Hristos și în biruința Lui asupra ei. Ideea aceasta e proprie mai ales Sf. Părinți greci.

Dar moartea nu trebuie înțeleasă ca o realitate de sine stătătoare, care poate fi înfrântă într-o încleștare uriașă, încît să nu mai poată veni asupra oamenilor.

ea e expresia unei relații în care intră trei factori: Dumnezeu, omul și forța satanică a răului¹. Ea înseamnă capătul final al unei slăbiciuni progresive a omului: în ființa sa spirituală în primul rînd și apoi trupească. Dar această slăbiciune este legată organic de păcat, iar păcatul e depărtarea de Dumnezeu, izvorul vieții. În același timp această depărtare e apropiere de izvorul personal și satanic al răului sau ea se produce și printr-o atracție a aceluia.

Scăparea de moarte a naturii omenești nu se obține printr-o victorie asupra morții luată ca un balaur de sine stătător, nici printr-o întărire a acestei naturi considerată în sine, ci prin consolidarea

1 B. STEFFEN, op. c. p. 114 : „Man ist heute so sehr bemiht die « dingliche » Versohnungslehre zu überwinden. Da soll man auch den Muß haben den persönlichen Feind Jesu beim rechten Namen zu nennen, anstatt ihn auf das Dingliche zu reduzieren... Wenn unsere Zeit «den Bösen» durch «das Böse» zu ersetzen bestrebt ist, dann wird sie der Realität des Bösen einfach nicht gerecht. Mit dem unpersonlichen Bösen lässt sich spielen, mit dem persönlichen nicht. Das Unpersonliche kann beiseite geschoben oder idealistisch in ein Nichts aufgelöst werden, das Persönliche dagegen besitzt irrationale Tatsache. Mit dem Unpersonlichen wird man schnell fertig, sobald man sich auf die eigene Persönlichkeit und ihre Überlegenheit über alles Unpersonliche besonnen hat; das persönliche Böse dagegen tritt unserer Persönlichkeit bestimmend gegenüber und kann sie in eine Knechtschaft zwingen, an die unsere Persönlichkeit einfach zugrunde gehen kann”.

definitivă a ei în apropierea de Dumnezeu și în depărtarea de cel rău, prin înlăturarea păcatului.

În urma victoriei lui Hristos asupra morții, omul, care intră prin credință în raza puterii Lui, nu mai moare, deoarece, pe de o parte, prin jertfa lui Hristos a primit lovitura mortală păcatul îndeobște și amenitatea Lui a dobândit supremația asupra morții, pe de alta, pentru că, pe temeiul unei legături noi, mai strânse, între Sine și omenire, pe baza iubirii izbucnite de la El și a credinței trezite prin înviere în oameni, starea de supremație asupra morții, realizată în omenitațea lui Hristos, se transmite și oamenilor. Nu printr-o simplă schimbare de raport juridic între Dumnezeu și om nu mai moare omul, ci prin crearea unei puteri noi în omenitate în baza victoriei lui Iisus asupra morții. Dar nu trebuie să uităm că această situație nouă s-a realizat cu voia lui Dumnezeu, deodată cu împlinirea legii morale. Puterea cea nouă în omenitate stă, în fond, în apropierea intimă de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Victoria asupra „puterii metafizice” a morții e, în fond, o victorie a spiritului în om, prin Duhul lui Hristos, o întărire metafizic- spirituală a naturii omenești, câștigarea unei indestructibilități prin comuniunea spirituală cu amenitatea lui Hristos.

De ce nu s-a putut face această apropiere biruitoare de păcat și de moarte între oameni și Hristos mai înainte de moartea Lui ?

Pentru că, după cum am mai evidențiat, era necesară o suferință care să producă o zguduire din temelii a naturii umane învîrtoșate, zguduire impusă de legile ontologice ale existenței, de ordinea divină și repercutată în ființa fiecărui om atunci când se apropie de Hristos care a murit pentru el. Trebuia o moarte care să echivaleze cu moartea lor, trăită și de ei înșiși în tot potențialul ei, fără ca să-i desființeze totuși. Însă, prin aceeași moarte, prin care a fost „satisfăcută” o necesitate ontologică indicată de ființa divină și întemeiată de voia divină la creațiune, s-a produs în omenitatea lui Iisus Hristos acei factor nou care să creeze între El și oameni apropierea biruitoare de moarte sau, în cadrul acestei apropieri existente încă prin întruparea Lui, puterea acestei biruințe. Jertfa lui Iisus a fost, prin însăși satisfacerea unei rînduiri ontologice, de

cutremurare „ mortală ", dar totuși „ recreatoare " a creațiunii decăzute, suprema revelare a focului iubirii divine, care a dezmoțit conștiințele sub dogoarea Sui, iar învierea a creat în oameni temeiul credinței pentru iubirea lor trezită față de Iisus Hristos-Dumnezeu prin jertfa Lui, Precum suferința pînă la moarte a fost necesară pentru omenitatea lui Iisus ca să cîștige biruința asupra morții, la fel zguduirea „ mortală " a omului, prilejuită de jertfa lui Hristos, e necesară pentru a putea primi în el puterea biruitoare de moarte din Hristos cel înviat.

O seamă de cugetători contemporani, observînd anumite fenomene sufletești, au tras concluzia că trupul nu este un mediu deplin adecvat prin care să se manifeste viața noastră spirituală, ci „ o limită și o barieră". Din concluzia aceasta ei au scos un puternic argument pentru nemurirea sufletului. Prezentăm, după dl. Ion Petrovici, o expunere a acestor fenomene și a concluziei deduse din ele¹. „ Pe pianul adînc al memoriei noastre există totalitatea suvenirilor noastre, însă ele nu se actualizează în conștiință toate deodată, ci atîta cît îngăduie mecanismul nostru cerebral, care întotdeauna - și atunci cînd funcționează perfect - triază ca o strungă, una cîte una, amintirile noastre, lăsînd să treacă în conștiință numai acele care sînt utile momentului respectiv și conservării noastre individuale. (Își închipuie oricine ce primejdie ar reprezenta pentru această conservare, năvala simultană în conștiință a tuturor amintirilor noastre !), Cînd problema conservării - care interesează cu deosebire mecanismul nostru cerebral - eventual nu se mai pune, atunci aparatul acesta de selecțiune nu mai funcționează, zăgazu se rupe, revărsîndu-se în conștiință întreg depozitul suvenirilor noastre. Bergson aduce, în privința aceasta, un exemplu impresionant : oameni care au fost pe punctul de-a se îneca povestesc că, în clipa în care și-au pierdut cunoștința, au avut

1 Dincoio de zare, în „ Gîndirea ", Septembrie, 1939,

viziunea integrală a vieții lor, caleidoscopul complet al tuturor aducerilor aminte".

Un alt domeniu, care arată că trupul este o limită, un impediment pentru deplină manifestare a spiritului nostru, este cel al rațiunii. Formele rațiunii reușesc să îmbrățișeze și să organizeze întrucâtva câmpul lumii sensibile, dar în chip foarte incomplet. „Potriviri parțiale între spiritul nostru și lumea sensibilă hotărât există, dar suprapunere perfectă desigur că nu. Spiritul nostru nu-și poate realiza exigențele lui fundamentale în lumea înconjurătoare, iar formele lui par cadre heterogene, ce se aplică stângaci și imperfect. Hotărât, nu lumea aceasta este arena lui firească, ci are dreptul să aștepte altă lume, în care să se realizeze deplin și fericit".

În domeniul sentimentului, cel puțin iubirea nu se poate realiza complet din pricina separației corporale. Uniunea completă este împiedicată de pereții corpului. Eroi lui Wagner, Tristan și Isolda, din prea mare iubire sfărâmă învelișurile lor trupești, pentru ca să nu mai fie împiedicați de la uniunea desăvârșită.

„Dar corpul este un obstacol chiar pentru reîntrirea în tine însuși. Din cauză că trupul ne atrage spre lumea din afară și ne fixează la fereastra feeriei exterioare, noi avem numai indicii nedeslușite despre adâncimile lăuntriului nostru, pe care nu te putem percepe decât vag și superficial".

După expresia lui J. Chevalier, există în problema aceasta un *echilibru compensatoriu*. Toată virtualitățile spirituale, neactualizate în țesătura vieții de aici, vor avea să se manifeste în viața viitoare, când va dispărea cadrul de îngustare al trupului. „Spiritului îngustat în manifestarea lui și înăbușit în numeroase virtualități importante, nu poate să nu i se destine și o altă existență, în care să-și găsească un instrument mai adecvat pentru a se realiza în întregime, scoțind din umbra lor o seamă de virtualități care nu pot fi captate cu mijloacele vieții pămîntești".

Fenomenele acestea și argumentele scoase din ele pentru nemurirea sufletului ne dau, însă, privite mai de aproape, un răspuns și la întrebarea despre puterea pe care o dă Iisus cel înviat tuturor oamenilor ce cred în El pentru biruința asupra morții, putere care

înseamnă/în fond, victoria Mântuitorului asupra rădăcinii metafizice a morții, în primul rând. Trebuie să observăm că îngustarea vieții spirituale nu se datorează numai trupului, ci și cauzelor de ordin moral. Sînt oameni în capii cărora nu poate intra admiterea anumitor realități și taine spirituale, pentru că sînt dominați de o încăpăținare pătimășă. Pentru alții sînt evidente. Iubirea și îngăduința față de alții sporesc în măsură covârșitoare cunoașterea lor. Aceasta înseamnă că chiar dacă dispăre trupul, ca unui din impedimentele deplin? actualizării a spiritului nostru, dacă nu dispăre și carapacea de nauf..* > morală, viața sufletului după moarte nu ajunge la întreaga amplitudine, dată în virtualități ale sale. iar înlăturarea acestei carapace morale nu se poate produce printr-un act silnic exterior, ci prin voința omului, care în momentul morții nu se mai poate manifesta și, dec. dacă n-a scăpat omul de ea înainte de moarte, îl va strîmîora și după desfacerea de trup. Oricît de vastă ar fi, raza de cunoștințe, a judecății, de amintiri și de sentimente, pe care, neputînd-o actualiza omul în viața de aici, o va desfășura în cea viitoare, ea va purta ia fiecare ins o altă pecete, asemănătoare cu cea pe care a purtat-o viața lui sufletească din trup. La unu toată această viață se mișcă sa suprafața, e vastă, dar lipsită de profunzime. Pentru anumite domenii de ordin spiritual, aceia manifestă o incapacitate categorică. Altui gustă, incomplet, dar deocamdată satisfăcător, încă de aici bucuria unor cunoașteri, intuiții, înțelegeri ce se referă la realități mai presus de categoria materiei, spațiului și rațiunii geometrizante. Diferența se datorează unor cauze de ordin moral. Astfel, cine pleacă din viața de aici cu povara păcatului, cu toată ieșirea din pereții trupului, nu va avea parte decît de o lărgire extensivă a vieții sale sufletești esențial identică cu cea de aici, nu însă și de-o pătrundere într-un plan superior, spiritual. Sufletul a murit încă din viața de aici și moartea trupească nu-l va elibera de această moarte spirituală, ci, pe de o parte, o va definitiva, iar, pe de alta, nemaexistînd trupul, care să găsească în păcat și anumite bucurii, o va face și mai chinătoare,

De izbucnirea spiritului într-o viață incomparabil mai amplă și mai fericită nu poate avea parte decît cei ce au plecat fără de păcat de aici, care, prin urmare, au comunicat încă în trup într-un anumit mod

cu realitățile conforme spiritului. Cel dintâi care a plecat de aici fără de păcat și singurul care n-a avut nici urmă de păcat a fost Iisus Hristos. Viața Lui de aici n-a fost îngustată de corp, nu și de păcat. De aceea, îndată ce-a scăpat de trup, puterile spiritului Său - vorbim de cel omenească - au fîșnit în adîncime și vastitate într-o măsură cum nici nu ne putem închipui. Astfel, moartea Lui a fost în același timp suprema suferință pentru păcatul omenească, dar și singura poartă prin care a intrat la viața de mîrire deplină, de viață în sensul iohanic al cuvîntului. Momentul morții coincide cu momentul izbucnirii vieții Sale depline.

Acum se profilează clar răspunsul la întrebarea cum a biruit Iisus prin moartea Sa puterea metafizică a morții, cu aia cuvînt. Cum a transmis în urma morții Sale putere tuturor oamenilor ce cred în El *pentru* a birui moartea. Indestructibilitatea naturii omenești nu se poate explica decît printr-o comunicare a ei cu o natură umană care sa ridicat deasupra istoriei, neatinsă de moarte și se află în preajma izvorului transcendent al vieții divine, eterne și neveștejite.

Dar răspunsul acesta stă în legătură și cu învierea lui Iisus, care e precedată de coborîrea la iad.

A»

Demnitatea împărătească a lui Iisus Hristos

Coborîrea la iad

Demnitatea împărătească a lui Iisus s-a manifestat și în viața pămîntească, prin autoritatea ce emana din El, prin minunile săvîrșite și prin actele de putere prin care dăruia iertarea păcatelor sau prin care a stabilit viitoarea organizare a Bisericii Sale. Dar, în mod principal, această demnitate se manifestă în victoria asupra morții, prin coborîre la iad și înviere, în așezarea Sa de-a dreapta Tatălui de unde conduce opera mîiniișoare și în judecata din urmă.

Învierea Domnului este precedată de coborîrea la iad. După doctrina Bisericii ortodoxe, ea vine de demnitatea împărătească¹. Protestantismul vechi a considerat-o ca aparținînd tot slujirii arhierestii². Iisus s-ar fi coborât la iad ca să continue suferința Sa și pentru cei de acolo. Întrucît ultima treaptă a chinurilor este cea din iad, Iisus le-ar fi suportat și pe acelea pe temeiul voinței Sale de-a se identifica cu toată durerea omenească³,

Dar voința Bisericii ortodoxe de-a lega coborîrea la iad de demnitatea împărătească are profunde semnificații. Cum observă chiar unii protestanți, Iisus nu s-a putut duce în iad ca să continue suferința, căci chinurile iadului constau din suferință împreună cu

1 H. ANDRUTSOS, Dogmatica, Sibiu, 1930, p. 230.

2 La ortodocși teoria aceasta e susținută de Serghol Buigakov, op. c. p. 406, deși nu explică și nu întemeiază această afirmație deoît prin observarea generală că „jertfa lui Hristos își dezvăluie prin aceasta puterea nu numai în viață, ci și în moarte, în mormînt”.

3 B. STEFFEN, op. c. p. 116 ; „Die protestantische Orthodoxie behauptet, unser Heil sei davon abhängig dass Jesus die Höllestrafen, also das genuue Äquivalent für die Sünde der Menschen, erlitten habe ”

persistența în păcat. Ele sînt eternitatea cercului vicios al pedepsei pentru păcat și ai revoltei pentru pedeapsă. Numai cine nu s-a dus de aici purificat prin eforturile voinței și a pășit astfel în eternitate, a intrat eo *ipso* în iad. Iisus însă n-a murit în păcat. Protestantul B. Steffen spune: „Iadului i se supune numai cine se supune păcatului ca păcătos”¹. Iar Dornier declară: „Hristos nu a putut să suporte chinurile iadului, căci de ele ține eternitatea lor și, din pricina neschimbabilității, nefericirea disperării”². Biruința lui Iisus asupra morții e reală numai în cazul cînd aceasta nu L-a putut ține nici o clipă sub stăpînirea ei. Coborîrea Lui în iad ca să sufere chinurile de acolo ar însemna însă că moartea a pus stăpînire asupra lui Iisus ca asupra oricărui om păcătos, Cînd spunem că asupra Lui moartea n-a pus stăpînire, înțelegem că desfacerea spiritului de trup n-a însemnat ia El o continuare a suferinței, a existenței diminuate, ci o izbucnire a spiritului în toată plenitudinea puterilor sale. În momentul în care „a fost omorât cu trupul, a fost înviat cu duhu!” (S. Petru 3, 18) și așa s-a eborit în iad, cum spun și cîntările bisericești.

Nu cunoaștem în chip limpede toate motivele pentru care s-a coborît Iisus în iad, dacă nu a făcut-o pentru a suporta chinurile de acolo. Întrucît biruința asupra morții a coincis cu primirea morții, înîrucrt, așadar, învierea ca fapt în adîncime și în spirit s-a petrecut exact în momentul morții și moartea e premisa învierii trupului, această înviere cu trupul s-ar fi putut înfăptui îndată după moarte. Dar, probabil, pentru ca moartea Lui să nu pară iluzorie oamenilor, a lăsat trupul Său să zacă în mormînt trei zile și în acest timp s-a coborît cu sufletul în iad.

Părăsind trupul în mormînt și trăind trei zile numai prin suflet, Iisus a voit să învețe, pe de altă parte, că este posibilă o viață spirituală, biruitoare și fericită, și fără de trup³. Pînă ia El oricine

1 Op, cp. 116.

2 La B. Steffen, l.c.

3 Argumentele pentru nemurirea sufletului din studiul amintit al diui. Ion Petrovici sugerează toate posibilitatea unei vieți spirituale fără trup, cu mult mai bogată și mai

murea, oricine ieșea din trup, se ducea la viața chinuită din iad, întrucât toți treceau pragul eternității cu spiritul desfigurat de păcat. Aceste trei zile de viață a lui Iisus cu sufletul despărțit de trup formează începutul și condiția existenței fericite a sufletelor celor drepti în răstimpul de la moartea trupească și pînă la învierea lor cu trupurile. Însuși faptul că Iisus a fost cel dintîi care, murind cu trupul, nu a fost cuprins de chinurile iadului, constituie o biruință asupra iadului¹.

Sfînta Scriptură și cîntările bisericești par a ne spune că Iisus n-a stat în răstimpul de la moarte pînă la înviere numai în iad, ci și în rai. „Astăzi vei fi cu mine în rai”, asigură Iisus pe tîlharul pocăit (Le. 23,43). Iar la Sf. Liturghie, după intrarea cu darurile, preotul rostește: „În mormînt cu trupul și în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tîlharul și pe scaun ai fost Hristoase cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, toate umplîndu-le Căla ce ești necuprins”.

Tot din aceste locuri ar rezulta că Iisus a fost și în rai nu ca Dumnezeu, căci ca atare a fost oricînd pretutindeni, ci ca om deoarece cînd e pe cruce anunță ca pe ceva viitor prezența Sa în rai. Locul Său ca Dumnezeu, deși e pretutindeni, e deasupra tuturor, e loc de Sîpînitor, e pe „Scaun”. Raiul e locul fericirii de după moarte și în el ajung numai cei drepti, dar în orice caz e un toc al oamenilor, în rai va fi Iisus, ca cel ce are comun cu tîlharul omenii².

fericită decît cea din trup.

¹ Teologii protestanți contemporani nu mai admit o existență a sufletelor după moarte. Omul întreg, trup și suflet, se distruge, avînd să învie în ziua de apoi numai cei drepti. Așa susține C. Stânce, *Das Ende aller Dinge*, 1930 și Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, 1933, deși ultimul e mai rezervat ca cel dintîi și admite și o înviere a necredincioșilor spre pedeapsă eternă, nu numai a dreptilor spre fericire. În dogma Bisericii despre pogbrîrea lui Iisus cu sufletul omenesc la iad - cu trupul nu se putea, căci era în mormînt, iar cu dumnezeirea pretutindeni - este implicată o respingere a acestei teorii, într-un îndoit chip. 1. Ce-ar fi căutat Iisus la iad, dacă n-ar exista sãdul ca un mod sau loc de viețuire nefericită a sufletelor după moarte ? 2. Stînd trei zile cu sufletul fără trup, a arătat posibilitatea și realitatea unei existențe fericite a sufletelor credincioase după despărțirea de trup.

Aceste expresii despre rai, probabil, trebuie să le înțelegem așa că în răstimpul cît trupul l-a rămas în mormînt, Iisus n-a biruit numai iadul, ci a și inaugurat viața fericită a dreptilor după moartea cu trupul. Aceste două fapte stau în strînsă legătură. Pe de altă parte, întemeierea acestei vieți fericite a oamenilor în planul de dincolo e tot una cu scăparea lor de moarte,

Cîntările din Triod prezintă biruința lui Iisus asupra iadului ca pe o neputință a acestuia de a-L ține, iadul l-a primit în cuprinsul său, neștiind ce putere se ascunde în Cel pe care-L primește. Dar, odată aflat în lăuntru lui, puterea lui Iisus a izbucnit în toată strălucirea ei spargînd porțile iadului. Evenimentul acesta are o semnificație spirituală, nu materială, Iisus n-a spart porți materiale și n-a surpat ziduri care înconjurau un spațiu. Dacă ar fi fost așa; ar fi putut ieși din iad orice suflet din cuprinsul lui și n-ar mai fi o realitate nici pentru oamenii ce mor în păcat de atunci încolo și în viitor.

Iadul este existența chinuită pe pianul eternității. Este deficiența spiritului, deformarea, fără speranță de îndreptare, a vieții sufletești. E neputința spirituală împreună cu disperarea, produsă de conștiința veșnicei perpetuări a acestei stări. E neputința iubirii, a comuniunii

Iisus n-a intrat în iad ca să guste această stare. Nici o clipă n-a aparținut iadului în această calitate. Primul lui pas în iad a fost ca biruitor. El n-a experimentat în lăuntru Său iadul, n-a coborât cu spiritul Său în spiritul iadului. Pășind în iad a rămas oarecum deasupra iadului.

6 H. ANDRUTSOS, neafirmînd că Iisus a stat tot timpul celor trei zile în iad, lasă deschisă posibilitatea de-a fi fost și în rai (op. c. p. 230). Dssigur, întrucît raiul încă nu exista cînd a murit Iisus, ci abia El l-a inaugurat prin eliberarea celor din iad, se explica de ce învățătura Bisericii nu pomenește explicit de rai în legătură cu cele trei zile cît a stat Iisus cu trupul în mormînt. Ba, întrucît toată acțiunea lui Iisus în cursul celor trei zile pare a se concentra în înălțarea din iad a sufletelor celor drepti și numai ca rezultat al acesteia începe viața raiului, ca un final al acestei lucrări de trei zile, e foarte justificat să se vorbească în mod accentuat de coborîrea Lui la iad și să se lase pe al doilea plan, pe un pian subînțeles, ideea raiului.

Dacă se poate spune că a intrat în iad, aceasta numai întrucft, momentul morții Sale constînd în trecerea sufletului omeneșc în planul eternității, iar eternitatea sufletelor omenești neavînd pînă la El altă formă decît cea chinuită, sufletul Său a trebuit să ia atitudine față de ea ca să inaugureze o nouă formă a eternității, iisus a murit moartea oamenilor împovărați cu păcatul strămoșesc. De legea acestei morți ține ca sufletul, după scurtul moment al expirării, să se trezească în iad, ca în prima clipă a existenței separate de trup să se vadă în iad, în lumea spiritelor chinuite.

Iisus, supunîndu-Se acestei morți pîrsă la capăt, s-a văzut în prima clipă a existenței Sale necorporale în iad, Dar, în aceeași clipă, puterea sufletului Său, neînlănțuită de păcatul acumulat în timpul existenței trupesti și intensificată de uniunea cu dumnezeirea, a izbucnit într-o plenitudine de viață și, prin acest fapt, nu s-a numărat nici o clipă ca cetățean supus al iadului, coborî în deficiența și abnormitatea spirituală în care viețuiesc cei ce-i aparțin.

Cred că se poate spune că, prin același act de izbucnire a vieții Sale după despărțirea de trup prin care a învins iadul, a întemeiat și ordinea eternității fericite a sufletului, adică raiul. Prin aceeași faptă El a biruit iadul, dar a întemeiat și raiul, deși logic premerge răfuiala cu iadul sau detașarea Sa și, prin aceasta și a sufletelor celor drepti, de iad.

Dar, dacă așa stau lucrurile cu Iisus, oare nu trebuie să se spună de orice suflet care merge în rai că, maiîntîi, la contact cu iadul, pentru a-și verifica puterea din puritate? În parte, Biserica afirmă acest lucru în doctrina despre judecata ce se face cu fiecare suflet după despărțirea de trup, care și-a găsit o expresie intuitivă în credința despre cete douăzeci și patru de vămi. totuși, de sufletele omenești nu se poate spune în sens propriu că iau contactul cu iadul pentru a-l birui, deoarece, pe de o parte, legea morții, ca pedeapsă pentru păcat și, deci, ca purtătoare a sufletelor la iad, a fost înlăturată pentru cei credincioși prin moartea lui Iisus Hristos, pe de alta, numai Iisus a învins cu de la Sine putere forța iadului și a întemeiat ordinea eternității fericite. Omul credincios merge, în virtutea unei noi legi,

de-a dreptul în această eternitate, gătită de Iisus Hristos¹. Iisus a învins, în principiu, iadul și a gătit raiu! pentru toți cei ce cred în El. Dacă e pus un moment fiecare suflet după moarte între rai și iad, deciziunea pentru rai nu e, propriu-zis, o victorie a omului, ci a Domnului prin el sau, mai bine zis, o constatare a credinței lui în Iisus Hristos.

Dar lui Iisus I se atribuie coborîrea la iad și din motivul că El a scos din iad sufletele celor ce au murit cu credința în El, dar erau ținute totuși în solidaritatea sufletelor condamnate, în virtutea faptului că legea morții, ca trecere spre iad, nu fusese sfârșită. Iisus nu le-a scos printr-o acțiune pur exterioară, pentru că credința în care au murit le dădea certitudinea mîngîietoare că vor scăpa și o putere de înălțare spirituală, care singură s-a pus în lucrare cînd a apărut Iisus în fața lor. Totuși, scăparea lor nu se putea realiza pînă nu se arăta Mîntuitorul în strălucirea Lui biruitoare, vestind prin aceasta că legea pedepsei universale a fost înlăturată, Iisus, ca Mîntuitorul tuturor oamenilor care au crezut sau vor crede în El, trebuia să se ducă să vestească și celor din iad care au murit întru credință că sînt mîntuiți, să le ducă rodul mîntuirii Sale.

În general, învățătura că Iisus s-a coborît la iad, dar ca împărat, nu ca arhiereu, deci rămînînd totuși deasupra chinurilor spirituale ale iadului, poate că trebuie înțeleasă ca o apropiere specială a Sa de sufletele de-acolo, pentru ca acelea care au pus în viața de aici prin credință o temelie a mîntuirii lor să poată, prin această apropiere a lui Iisus de ele, să se înalțe la mîntuire. Deși fericirea lui Iisus a început îndată după expirarea pe cruce, spre deosebire de credincioșii de după El, în fericirea Sa nu a putut uita de suferințele celor din iad, nu a putut să nu se apropie de ei și să nu facă pentru ei tot ce din partea Sa se putea face, pentru ca să fie mîntuiți și ei, dacă au îndeplinit

1 „, în casa Tatălui Meu multe locașuri sînt. Iar de nu, v-aș fi spus, pentru că tocmai mă duc să vă gătesc vouă loc. Și dacă mă voi duce și vouă loc vă voi găti, iarăși vin, și vă voi lua pe voi la Mine, ca unde sînt eu și voi să fiți ” (ioan 14,2 - 3).

condițiile pe care ei, ca oameni, le-au putut îndeplini în viața pămîntească.

Apropierea Sa de sufletele chinuite din iad na fost numai un act de o clipă, ci a stăruit printre ele pentru stabilirea unei depline comuniuni între El și sufletele capabile de ea, adică pentru deplina scoatere a lor din iad și consolidare în rai. Trebuia să dea și acelor suflete bucuria de a sta mai mult în preajma Lui și de a se îndulci cu privirea Lui. Dacă printre oamenii de pe pămînt a stat 30, respectiv 3 ani, lăsînd o urmă însemnată în memoria lor istorică, trebuia să stea și printre cei ce nu au apucat să-L cunoască în istorie măcar 3 zile, pentru ca din amintirea acestei bucurii, să se alimenteze pînă la Judecata din urmă. Desigur, Iisus, ca Dumnezeu și, prin aceasta, chiar ca om, a rămas și după aceea față de sufletele din rai într-o apropiere mai mare decît față de oamenii de pe pămînt. Dar, totuși, din faptul că a doua venire a Sa, de la Judecata din urmă, va fi și pentru cei din rai, într-adevăr, o a doua venire, o întoarcere după un răstimp îndelungat în care într-un anumit fel El a fost plecat, rezultă că, într-un anume fel El nu e deplin prezent nici sufletelor din rai pînă atunci. Toate acestea sînt conforme cu doctrina Bisericii ortodoxe, potrivit căreia fericirea sufletelor după despărțirea de trup și înainte de învierea cu trupul și de Judecata din urmă nu e deplină. Numai Biserica romano-catolică susține că sufletele vor primi îndată după moarte fericirea deplină și Judecata din urmă nu va aduce nimic nou în această privință.

Vom vedea cum în lumina învățaturii ortodoxe învierea lui Iisus și înălțarea Lui la cer primesc un înțeles, ca și a doua venire a Sa, pe cînd din punct de vedere catolic toate acestea își pierd atît înțelesul cît și rostul.

Întrucît raiul este comuniunea sufletelor cu Dumnezeu, iar aceasta s-a realizat deplin și pentru cei morți mai înainte, de abia prin venirea lui Dumnezeu în planul ontic omenesc prin întrupare și în mod desăvîrșit prin jertfa Sa pe cruce - ca să poată scoate din iad și să mute în rai sufletele acelea - Iisus trebuia să se ducă în înfățișarea celui ce s-a răstignit pe cruce pînă unde se aflau și, prin prezența Sa, să le așeze în această comuniune, adică să întemeieze raiul.

Suferința Sa trebuia să se prezinte, măcar ca fapt trecut, dar cit mai palpabil, și în fața lor. De rodul jerfei Lui trebuiau să se bucure, în primul rând, sufletele celor răposați în așteptarea cu credință a Lui. De asemenea, întrucît acele suflete rămîn în rai, spre deosebire de cei ce cred în Hristos dar sînt pe pămînt, comuniunea lor cu Ei trebuie să continue a fi mai deplină decît a celor de pe pămînt.

Chiar dacă învierea și înălțarea lui Iisus înseamnă o anumită plecare a Lui și o ridicare peste toți oamenii, pentru a putea veni a doua oară - dat fiind că raiul este o regiune spirituală mai înaltă - Iisus e mai aproape de cei de acolo decît de cei din viața pămîntească.

2. Învierea Domnului

Înainte de toate, învierea lui Hristos ne întemeiază, în general, credința într-o continuare a vieții după moarte. „ Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința noastră”, spune ap. Pavel (I. Cor. 15, 17). Fără acest eveniment noi n-am avea constatat de oameni ce au trăit în istorie un fapt doveditor al vieții de după moarte. S-ar fi putut spune că Iisus, murind, a încetat definitiv de a mai fi și orice om prin moarte piere în chip integral. Dacă n-ar fi fost întemeiată această credință prin învierea Lui, n-ar mai avea nici o importanță deosebirea între cei ce cred și cei ce nu cred și n-ar mai fi nici o dovadă că Iisus a fost Dumnezeu, iar opera Lui, operă mîntuitoare.

Dar, presupunînd evident acest rost de temelie a învierii Domnului, noi vom dezvolta alte semnificații ale ei.

Considerațiile moderne, care se aduc în favoarea nemuririi sufletului, văd în despărțirea sufletului de trup o eliberare a puterilor lui încătușate, o izbucnire într-o viață mai plină. Creștinul, bazat pe învățătura revelată și sprijinit de indicația anumitor experiențe, crede că de o astfel de amplificare a vieții au parte numai sufletele care nu se duc de aici încercuite de păcat. Cel dintîi care a trecut prin moarte la o viață mai deplină a fost Iisus Hristos.

Păcatul, așadar, este o piedică mai durabilă în ealea vieții spirituale decît trupul. Păcatul rămîne permanent legat de suflet, ca

o desfigurare a ființei lui. Trupul poate să nu afecteze puterile spiritului în ființa lor, ci numai să le fie o barieră în manifestare. Păcatul le deformează și le slăbește pînă în inima lor. Adevărul acesta este ilustrat de cele două forme ale existenței sufletelor după moarte, întrucît, deși toate sufletele au plecat din trupuri, nu toate se duc într-o existență chinuită cum ar trebui să fie dacă trupul le-ar fi alterat ființa sau într-o existență fericită, cum ar avea să fie cazul dacă, afară de trup ca barieră trecătoare a sufletului, n-ar mai fi și altceva care îl știrbește în chip mai durabil. Dar, o separație reală între trup și păcat, ca să se poată constata ce se poate pune propriu-zis în seama unuia și a altuia, nu se produce decît prin separația sufletului de trup. În viața pămîntească trupul și păcatul se află ca un întreg nedespărțit, încît e mai greu de evidențiat real că piedica vieții sufletești stă nu în trup, ci în păcat. După învățătura creștină, omul, încă din primul moment al apariției sale în trup, în viața pămîntească, se împovărează cu păcatul ereditar.

Nu trupul care se zămislește e păcatul; între ele se poate face, în lumina existenței sufletelor din lumea viitoare, o distincție conceptuală. Dar păcatul se ivește deodată cu apariția omului în trup, din primul moment al existenței lui, așadar. Existența pămîntească a omului, prima formă a existenței lui, se naște cu pecetea păcatului și acest fapt se recunoaște în toată desfășurarea ei. Dar trupul este forma văzută a acestei existențe. Chiar dacă prin botezul în Iisus Hristos e scos de sub robia păcatului, omul rămîne, cît se află pe pămînt, într-un trup al cărui raport față de suflet e determinat de legea generală a existenței pămîntești a oamenilor după ivirea păcatului în lume. Trupul, după păcatul strămoșesc, a devenit un instrument al păcatului, nu numai întrucît păcatul, ca act al subiectului, se săvîrșește prin el, ci și întrucît prin el încercuiește sufletul și mai mult în desfășurarea puterilor sale. Serviciul acesta ingrât îl împlinește trupul în urma unei învîrtoșări, în urma unei structurări a lui în sensul acesta. Chiar cînd dintr-un om a dispărut păcatul, această îngroșare structurală a trupului rămîne-, fiind și o condiție de angrenare a omului în forma lumii acesteia, determinată de păcat.

Astfel, moartea împlinește un îndoit rost în raport cu o lume afectată de păcat. Întîi, arată prin cele două forme de existență ale sufletelor după despărțirea de trup că nu trupului se datorează în ultimă analiză stingherirea și deformarea vieții spiritului, ci păcatului. Al doilea, moartea dizolvă un trup care, chiar cînd nu mai este mediu de manifestare a păcatului, nu poate fi transformat în așa măsură încît să nu mai îngusteze viața spiritului, oricît s-ar micșora această deficiență a lui în cursul existenței pămîntești a unor sfinți, de pildă. Trupul istoric, dacă nu e mediul de manifestare al unui păcat actual, poartă în structura lui îngroșările produse de păcatul trecut sau de continuitatea lui cu corporalitatea unei omeniri păcătoase și a unei naturi cosmice adaptate la o astfel de corporalitate. El e lava răcită care arată că prin el a trecut focul păcatului. El nu poate fi modificat în cadrul acestei lumi, ci trebuie distrus pînă în temelie și scos cu totul din continuitatea în care se află cu forma aceasta a lumii.

Dar, dacă trupul este o creațiune a lui Dumnezeu, constituind mediu! firesc de manifestare a spiritului omenesc și, dacă nu ei este cauza păcatului și a îngustării vieții spirituale, distrugerea lui nu poate fi decît o condiție pentru reînnoirea lui, pentru ridicarea lui într-o formă care să numai poarte stigmatul păcatului. Cine crede că omul e creai de Dumnezeu și anume ca un întreg format din trup și suflet și mai crede că păcatul n-a distrus definitiv această făptură, acela trebuie să creadă ca într-o concluzie necesară în învierea trupurilor, adică în restabilirea întregului om.

Această înviere nu se poate produce însă înainte de transformarea întregului chip a! lumii acesteia, afectat de păcat și îngroșat pe măsura conviețuirii oamenilor purtați de patimi.

În forma actuală a lumii nu se poate, de pildă, să nu fie moarte, deci nu e posibilă o viață fără sfîrșit, o viață a învierii în relații depline cu oamenii ce trăiesc după legile ei. Numai așa pot găsi generațiile tinere hrană, dacă mor cele bătrîne. Pe de o parte, este o poruncă divină ca oamenii să întrebuițeze instinctul sexual spre nașteri, pe de aîia, dacă oamenii s-ar tot înmulți fără să fie moarte, pămîntul nu i-ar putea hrăni.

Dar sînt și aîfe trăsături ale lumii acesteia care îi arată potriveala ei cu o omenire păcătoasă. E de exemplu concurența aprigă între indivizi-și popoare. Cei ce vrea să se mențină, să ajungă la o situație mai bună, trebuie să lupte. Dar în chipul acesta, vrînd-nevrînd, înlătură pe alții de Sa anumite bunuri.

Noi nu tragem de aici concluzia extrem protestantă a lui H. Thieliicke, de pildă, că, în forma actuală a lumii, nu se poate trăi fără păcat. Dar, fapt e că cine vrea să trăiască fără păcat trebuie să sufere. Există o anumită neconformitate între viața de puritate a cuiva și legile lumii acesteia .

Chipul acestei lumi se războie oarecum cu gelozie pe cel ce nu trăiește după voia ei. Aici se află încă o cauză a morții silnice a lui Iisus. Dar, în general, legile acestei lumi macină pe toți oamenii care trăiesc pe arena ei. E un rău care se consumă pe sine însuși, manifestînd și în aceasta mărirea lui Dumnezeu.

Desigur, chiar așa cum e lumea acum, ea reflectă înțelepciunea și mărirea lui Dumnezeu. În ea domnește o potriveală fizică și o ordine socială care face posibilă viața, chiar viața fără de păcat cu anumite strîmtorări. Însuși faptul că acomodarea ei în urma

1 KÄRL HEIM în „ Jesus der Herr“, Furche-Verlag, Berlin, 1935, vorbește în chip neînțeleas de un fel de aspect bipolar al lumii (lumea ar fi, în același timp, bună și totuși rea), pe care!! reduce la urmă, iarăși, la aspectul unic al binelui. Orice act obișnuit în ea poate fi săvîrșit fără de păcat, numai să rămînă autorul în comuniune cu Dumnezeu. Poate și omorî. („ Wie der Zeugungsakt heilig ist, wenn wir dabei in der Gemeinschaft mit Gott bleiben, so muss es darum auch möglich sein, mit seinem Herzen zu toten, immer vorausgesetzt, dass wir überhaupt imstande sind, bei Gott zu bleiben und ihn über alle Dinge zu lieben“, p. 147). Întrebarea este însă : poate omul să rămînă în comuniune cu Dumnezeu săvîrșind anumite acte? Nu se ascunde aici un indiferentism în ce privește viața omului în raport cu lumea, luîndu-i-se orice rost serios și responsabil desenului său pămîntesc? Noi credem că există o anumită incompatibilitate între anumite acte generale de existență ale acestei lumi și între viața fără de păcat. Omul drept trebuie să se înfrîneze de la anumite tipare ale vieții pămîntești. Aici e sensul ascezei. De aceea, cel ce militează pentru un bine absolut în deplină puritate, trebuie să sufere, dacă nu chiar să cadă zdrobit de această lume. În general, cel ce se decide să urmeze lui Dumnezeu în această lume trebuie să-și ia inevitabil crucea.

păcatului s-a făcut în sensul că păcatul e pedepsit prin moartea tuturor și prin anumite suferințe sau e limitat prin reacțiuni regulate, arată înțelepciunea și mărirea dumnezeiască ce o conduce.

Totuși, de-o potriveală deplină a lumii pentru o viață fericită, fără de păcat și fără de* moarte, nu se poate vorbi și aceasta e cauza pentru care cei mîntuiți nu pot trăi în trupurile actuale veșnic, nici nu pot învia în altele pînă nu se sfîrșește în întregimea sa chipul actual al lumii.

Numai în acord cu acest adevăr trebuie concepută și transfigurarea cosmosului acesta prin harul Duhului Sfînt. E o transfigurare nu întru strălucire fățișă, ci sub văl de smerenie. La suprafață, întru strălucire văzută, domnesc tot formele afectate de păcat.

Am amintit de suferința inșilor fără de păcat din pricina neconformității lor cu lumea. Trebuie să notăm însă că suferința aceasta nu e un chin pentru ei, ci, în același timp, e fericire. Aceasta e transfigurarea ce se realizează în lume. O transfigurare ascunsă în smerenie și suferință, dar o transfigurare reală. Iar, întrucît puterea din ei se comunică și cosmosului și multor ființe înconjurătoare, care îi cinstesc ca pe cîrmacii lor puternici dar tainici, se poate spune că, prin acțiunea nevăzută a Duhului Sfînt, există o continuă stare și se produce o continuă lucrare de transfigurare a lumii întru ascuns, în pofida domniei orgolioase a legilor păcatului de la suprafață. Ba, mai mult, aceste categorii ale păcatului nu au o domnie neciuruită nici la suprafață. Prin ele mijesc și se amestecă puterile ordinii transfiguratoare din ascuns. Fără această contrabalansare nici nu s-ar putea menține relativa rînduială de la suprafață, ci ar deveni un haos.

Forma acestei lumi, deși, în general, nu e compatibilă cu viața fericită a celor fără de păcat, totuși nu trebuie considerată unilateral ca universal rea - în sens protestant - sau ca universal bună, ceea ce - făcînd de prisos o viață responsabilă și scufundînd-o pe toată în indiferență - amintește iarăși fie de teza protestantă, fie de cea naturalistă.

Transfigurarea ascunsă a lumii rămîne deci, în general, rtedeplină, nesatisfăcătoare. Domnie absolută asupra lumii acesteia nu poate cîștiga. Așa ceva ar însemna sfîrșitul ei.

Acesta e motivul pentru care învierea trupurilor nu se poate produce înainte de terminarea sorocului acestei lumi.

Dar aci nu e important timpul cînd se va produce învierea trupurilor, ci faptul că se va produce odată. Semnificația acestui fapt esîe că existență fericită a sufletului după moarte nu e deplină fără trup. Trupul, departe de a fi cauza nedepiinătății vieții spirituale a omului, este o condiție pentru această deplinătate. Dar nu trupul vieții *pămîntești, a cărui structurăpoartă urmările păcatului, citrupulîrviat*, care nu mai poartă aceste urme. Astfel, viața spirituală a omului după moarte esîe superioară celei din trupul de aici, dar cea din trupul înviat va fi superioară și aceleia

Acest lucru ni-l arată învierea lui Hristos, care este deci și pentru El o nouă înălțare ca om. Ea este deplina Lui biruință asupra morții și nu numai o dovadă pentru oamenii de pe pămînt că moartea nu înseamnă sfîrșitul total ai ființei. Ea este anticiparea unei asemenea biruințe și pentru noi, deoarece, chiar dacă sufletele celor drepti se bucură de o fericire după despărțirea de trup, cum s-a bucurat și al lui iisus, starea lor de separație arată totuși o știrbire, o descompieîare a omului prin moarte în urma păcatului ereditar. Fericirea, la care se duc unele suflete după moarte, n-ar fi posibilă dacă ele n-ar fi destinate învierii, dacă acea stare n-ar fi o anticipare a învierii, cum a fost și pentru iisus coborîrea Sa întru strălucire în regiunea sufletelor de după moarte.

Sergnei Buigakov, remarcînd linia gradată pe care se înșiruie coborîrea la iad, învierea și înălțarea ia cer, trage concluzia ci aceste acte fac parte din slujirea arhierească a iui iisus sau, în orice caz, nu încă din demnitatea împărătească, deoarece în situația de împărat ca om, spune ei, fisus nu e decft din momentul în care e așezat pe scaunul mării, de-a dreapta Tatălui. Argumentul biblic cel mai însemnat pentru afirmația sa îl găsește în Epistola către Evrei, unde se spune că iisus a intrat cu sîngele Său în Sfinta Sfintelor (9,12).

Deci, pînă nu s-a înălțat din nou la Tatăl, Iisus n-ar fi terminat slujirea Sa arhierescă.

Teza aceasta și-o întemeiază Bulgakov pe considerația că, precum în cursul vieții pămîntești, așa și după moarte, natura omenească a lui Iisus a evoluat treptat pînă la starea deîndumnezeire deplină, pînă la înălțarea ei pe tronul dumnezeiesc, adică la putința perfectă a iradierii divinității prin ea Iisus a făcut, după ce s-a întrupat, drumul ce ar fi trebuit să-l facă Adam de n-ar fi căzut. Și-a ridicat omenitatea Sa de la *posse non mori* la imortalitatea de fapt, a făcui-o mediu perfect al manifestării dumnezeirii. Învierea nu a fost un act al lui Iisus, ci al Tatălui asupra Lui, deoarece, în acel moment, nu era încă în starea deplinei manifestări a dumnezeirii.

Prin înviere, iarăși, n-a fost așezat dintr-o dată în starea de mărire deplină. De abia prin înălțare, care e și ea un act al Tatălui, e ridicat deplin din starea de cheneză, de slujire și așezat actual în demnitatea de Dumnezeu și ca om. Desigur, însă, că învierea este și un act al lui Iisus, întrucît Tatăl L-a putut învia datorită silințelor Sale din viața pămîntească de a-și face omenitatea capabilă să primească îndumnezeirea¹

1 „ Preamărirea aparține slujirii arhieresti, nu se arată ca slujire împărătească. Preamărirea este lucrarea lui Dumnezeu asupra Dumnezeu-Omului și nu autopreamărirea Lui... Fiul lui Dumnezeu, în starea de umilire, nu S-a înviat pe Sine însuși, pentru că El s-a dezbrăcat pe sine în chip chenotic de puterea dumnezeiască... Totuși, Hristos a fost nu numai înviat, ci S-a și înviat. Natura creată a omului - și anume nu numai întrucît a devenit păcătoasă, ci și întrucît a fost astfel făcută de Dumnezeu - n-ar fi fost în stare prin sine să suporte în ea puterea care s-o învie. Aceasta, pur și simplu, ar fi distrus-o, fiind în fapt pentru ea o nouă creațiune, care ar fi nimicit pe cea anterioară și i-ar fi luat locul. Rnă la învierea în viața cea fără de moarte, natura omenească a trebuit să fie înălțată și, nu numai în sensul negativ, prin eliberarea de păcat, ci și în cel pozitiv, prin îndumnezeirea ei lăuntrică. Pe drumul acesta spre îndumnezeirea lăuntrică, ce avea să fie parcurs de lucrarea dumnezeiască prin libertatea omenească, a fost așezat Adam prin încercarea voii lui în ascultarea poruncii divine, dar s-a arătat nestatornic. În urma acestui fapt, mîntuirea de păcat și participarea voinței omenești la îndumnezeire s-a realizat prin împreunarea naturii omenești cu cea dumnezeiască în unitatea ipostasului lui Hristos. « Moartea n-a putut să-L țină pe Ei », nu numai pentru că s-a atins de natura Dreptului fără de păcat, care

Teza aceasta crește din ansamblul concepției lui Serghei Bulgakov despre opera lui Iisus Hristos, care n-ar fi mîntuit pe oameni prin aducerea jertfei ca împlinire a unei orînduiri a dreptății divine, ci prin transformarea lăuntrică a naturii Sale omenești și apoi prin iradierea puterii ei în afară, în toți oamenii. Dar concepția aceasta ni se pare că greșește cînd susține - și încă atît de exclusiv - o perfecționare treptată a naturii omenești a lui Hristos. Ar putea rezulta de aici că, la început, natura aceasta a avut scăderi morale.

Înțelegerea cauzei, pentru care eficiența lui Hristos asupra oamenilor crește după înviere și dobîndește ultima intensitate după înălțare, poate fi găsită nu numai în teza lui Serghei Bulgakov, ci, pe de o parte, în faptul că prin suferința pînă la moarte Iisus a răzbit și răzbește prin gheața omenească, l-a făcut pe om să-L simtă mai aproape, pe de alta, în faptul că prin înviere, dar numai prin înviere și nu treptat, în cursul vieții pămîntești, s-a produs de fapt o modificare a trupului Său, care, între alte puteri, a primit-o și pe aceea de-a nu mai putea fi atinsă de moarte și de a ușura comuniunea spiritului și, prin aceasta, de-a transmite și oamenilor care cred în El germenele indestructibilității. O nouă îndumnezeire a trupului lui Iisus și, prin

nu-i aparține, ci și pentru că omenitatea Lui, sfințindu-se în toată viața ei și în toată ființa, s-a îndumnezeit și a cîștigat o potență a nemuririi actuale. Iar această nemurire i-a fost dată apoi prin puterea învierii din partea lui Dumnezeu ". „Adam, pînă la cădere, a avut nemurirea potențială, **posse non mori**, și slava potențială, dar s-a dezbrăcat de ele prin cădere împreună cu toți urmașii... Nemurirea, ca și slava, nu s-a putut datora unui act efectuat asupra omului, fără să se datoreze, în același timp, și unui act în omul însuși, punînd prin libertate în chip duhovnicesc stăpînire pe ființa sa sufletesc-corporală. Această stăpînire a realizat-o Hristos în omenitatea Sa. El a învins pînă la capăt și în viață și în moartea Sa, neputința creaturală a naturii Sale omenești, aducînd-o la jertfa ascultării de Tatăl. În chipul acesta, prin slujirea arhierescă, prin jertfelnicia vieții Sale, Hristos a dobîndit, a meritat nemurirea... Dumnezeu dă omului viața nemuritoare cînd omul devine apt și vrednic să o primească, dar așa devine omul numai în Dumnezeu-Omul ". „Dumnezeu a putut crea pe om fără om pentru viața nemuritoare, dar să-l învieze, după ce-a căzut, la viața cea fără de moarte, nu poate fără el, adică fără biruința lui lăuntrică asupra morții, ca bază a nemuririi " (op. c. p. 410-413).

aceasta, o înlesnire a influenței Sale asupra oamenilor în urma învierii are, de fapt, loc, dar aceasta se petrece nu printr-o treptată înduhovnicire a lui, ci prin actul învierii, care însă e răsplata răstignirii Sale. Accentul de pe răstignire nu trebuie subțiat, pentru a se împărți pe toate momentele vieții Lui. Răstignirea, în special, nu trebuie transformată într-un act de autoeducație a naturii Sale omenești în vederea îndumnezeirii. Ea urmărește, în primul rând, împăcarea lumii cu Dumnezeu. Numai întrucât a suportat moartea, care e pedeapsa tuturor celor ce viețuiesc în trup pămîntesc, iar moartea nu l-a putut ține, trupul cel nou al Său a primit alt caracter.

Dar, în afară de aceasta, tradiția bisericească socotește coborîrea la iad și învierea ca ținînd de demnitatea împărătească. Chiar dacă învierea ar fi un act exclusiv al Tatălui și nu și al lui Iisus Hristos, ceea ce nici Bulgakov nu afirmă, ea nu mai e un act de umilire a Lui, ci de preamărire din partea Tatălui. Slujirea arhierescă înseamnă suferință, mișcare spre umilire, spre anulare în moarte, învierea e însă act de înălțare.

Desigur, precum starea de după înviere e superioară celei din timpul petrecerii la iad, tot așa, cea de după înălțare ie întrece pe toate. Dar toate trei sînt acte de preamărire treptată, nu de umilire și de jertfă.

Moartea, ca sfîrșire a vieții, a fost punctul cel mai jos la care s-a coborît în renunțare și jertfă Iisus Hristos. Cu ea s-a „săvîrșit” lucrarea Sa mîntuitoare prin durere și renunțare. E drept că, după Epistola către Evrei, slujirea arhierescă a lui Iisus ar avea să dureze pînă se prezintă cu sîngele Său în fața Tatălui după înălțare. Însă, tot după acea Epistolă, arhiepiscopul Lui ține în veac (7,24), deci și după așezarea pe tronul dumnezeiesc, ceea ce nu încapă în teoria lui Serghei Bulgakov.

De fapt, nu se pot separa cu totul cele trei demnități ale lui Iisus pentru a se identifica fiecare din ele cu un stadiu al vieții Sale, cum face Serghei Bulgakov, care, pînă în preajma patimilor, vede pe Mîntuitorul numai ca profet, de la începutul patimilor pînă la înălțare inclusiv, numai ca arhiepiscop, iar după aceea numai ca împărat. Ele coexistă în împreunare totdeauna, deși, în fiecare stadiu, iese în relief

mai mult una. Când învăța ca profet, Iisus făcea și minuni ca împărat și prin învățatură exercita o anumită putere imperială asupra sufletelor. Prin patimi a și învățat. Iar de la moarte pînă la a doua venire, deși iese mai mult în relief demnitatea Sa de împărat, strălucind în slava cerească și exerciind o mai mare stăpînire asupra sufletelor, El continuă să și învețe prin Duhul Sfințit și să se jertfească în Euharistie sau să intervină la Tatăl ca preot în veac.

Prezentarea cu sîngele Său în fața Tatălui, în Sfînta Sfîntelor, poate fi înțeleasă ca realizîndu-se în momentul morții, 'căci prin moarte El a ajuns mai departe decît orice muritor, dar și ca o permanentă prezență a Sa, ca cel ce S-a răstignit, în fața Tatălui, intervenind prin rememorarea - iar rememorarea e o nouă suferință - acestui fapt pentru oameni.

Dar, deși evenimentul și starea învierii nu țin de slujirea arhierescă în chip principal, totuși, pe de o parte, ele nu stau la același nivel cu înălțarea și cu starea de după ea iar, pe de altă, sînt superioare petrecerii lui Iisus în forma necorporală din cursul celor trei zile, cîi timp trupul Lui a stat în mormînt.

Deocamdată ne interesează să știm în ce constă superioritatea învierii față de existența necorporală. Știm că omul, fiind creat ca o ființă spiritual-îrupească, poate trăi deplinătatea vieții sale numai în această întregime și, anume, cînd aiî spiritul cît și trupul lui sînt neîngroșate de păcat, deci după înviere. Dar răspunsul care se limitează la această învățatură generală pare prea hermetic, prea zgîrcit în descoperirea vreunei evidențe. În existența noastră corporală nu prea pare să găsim indicații pentru confirmarea și evidențierea acestei învățături. Tocmai din fenomenele care prezintă trupul ca o barieră pentru deplina desfășurare a vieții spirituale se scot argumente pentru continuarea sufletului într-o viață necorporală mai deplină după moarte.

E locul, însă, să ne punem întrebarea: se prezintă raportul între suflet și trup în așa fel încît trupul să apară numai ca o barieră pentru suflet, nu și ca un mediu care ușurează comuniunea spirituală dintre oameni? Dacă trupul ni s-ar prezenta în toate privințele numai ca o piedică a vieții spirituale, am putea conchide că această funcție ține

de însăși ființă lui. Dacă, însă, în alte privințe, trupu! se prezintă ca un mediu fericit de manifestare a spiritului, dacă funcția trupului ca barieră e înfruntată de o funcție a trupului ca mijloc de revelare a sufletului, atunci sîntem îndreptățiți să afirmăm că trupul e menit să ușureze arătarea sufletului, nu să o împiedice.

Asemenea aspecte ale rolului trupului avem atît de multe, încît mulți cugetători și artiști consideră vizibilitatea trupului și sonoritatea cuvîntului și a glasului ca forme necesare de arătare a spiritului și a frumosului.

Domnul Ion Petrovici amintește în eseu „ Dincolo de zare” de observația lui Louis Lavelle, că morții ne devin mai prezenți în suflet în urma faptului că nu-i mai împiedică învelișul corpului. Lucrul este adevărat într-o privință. Dar în alta, prezența aceasta e pentru noi extrem de vagă și, prin urmare, de nesigură.

Dacă n-am crede în nemurirea sufletului, simpla experiență a vreunei legături cu cei morți ar fi ceva cu totul nesatisfăcător. Cum se face că acolo unde lipsește credința, nu se produce presiunea acestei prezențe a celor morți, pentru ca să admită toți nemurirea?

Singura prezență, certă pentru experiența noastră, a altora este cea în trup. Trupul acelora nu este numai o piedică pentru cunoașterea lor, ci și singurul mod prin care putem ști, de fapt, de existența lor, prin care ni se apropie gnoseologic realitatea lor, ni se precizează ființa lor și putem intra cu ei într-o comuniune de care nu ne îndoim. Oricît de intensivă ar fi influența spirituală a altuia de la distanță sau, în genere, dintr-un plan nevăzut, dacă nu se prezintă corporal înaintea noastră, influența aceea nu are caracterul înalt al comuniunii. Oricît de atotprezenț e Dumnezeu - aproape de noi ca dat cert, ca factor de comuniune - ne devine numai prin întrupare.

Funcția trupului, chiar în actuala lui stare de păcat, nu poate fi determinată numai negativ, ci și pozitiv, adică în termeni antinomici, arătîndu-se prin aceasta că numai prin păcat s-a amestecat funcția lui pozitivă cu una negativă, iar păcatul n-a putut distruge destinația lui originară, ci numai întuneca.

În orice caz, prin cele anterioare n-am evidențiat decît faptul că, noi fiind în trup, subiectele altora ne sînt mai dezvăluite, mai certe,

mai apropiate cînd sînt îmbrăcate în trup. Dar putem conchide de aici că, de fapt, ele nu se pot manifesta atîi de ușor cînd sînt fără de trup sau numai noi, fiind îmbrăcați în trup, nu putem constata manifestarea lor? Pe lîngă aceasta, ne putem întreba : dacă noi nu le cunoaștem satisfăcător dezbrăcate de trup, oare nici ele nu ne pot cunoaște, fie pe noi, cei îmbrăcați în trup, fie sufletele fără trup ?

Despre viața spiritului omenesc dezbrăcat de trup, despre felul cunoașterii raporturilor sale de comuniune, nu putem ști nimic concret. Putem bănuși, însă, că, pe de o parte, ea e mai liberă, mai plină, mai înălțată în cugetări, în urma înlăturării trupului actual îngroșat, dar, pe de alta, ea nu se poate împărtăși de bucuriile comuniunii depline pe care le ocazionaază raporturile precise, care între subiectele umane pot avea loc numai cînd se află în trupuri.. Probabil că gradul de comuniune, posibil de realizat prin trupurile pămîntești îngroșate în urma păcatului, îl ating și chiar îl întrec sufletele după moarte. Dar deplinătatea comuniunii nu o pot ajunge decît în trupurile înviate.

învierea înființează o nouă apropiere între subiectele umane și, desigur, într-un fel în care nu ne putem imagina, și între ele și Dumnezeu, întrucît peste tot viața spiritului omenesc în trupul pur e mai plină, iar realitățile spirituale ale lumii i se înfățișează mai certe, mai concrete.

învierea L-a adus și pe Iisus într-o mai mare apropiere de oameni. Desigur, întrucît trupurile acestora nu sînt și ele înviate, apropierea deplină se va realiza numai după învierea tuturor. Dar trupul! Său a devenit un mediu desăvîrșit al manifestării sufletului Său, și prin aceasta, și al dumnezeirii. Tocmai aceasta înseamnă o mai mare apropiere a Lui de noi, ca spirit omenesc și ca dumnezeire: Apropierea aceasta se înțelege că e de altă natură decît cea din trupul pămîntesc. Un om în trupul pămîntesc ne este aproape întrucît trupul lui are inerția și legile obișnuite ale trupului nostru, cu care sînt conforme simțurile noastre de aici. Dar spiritul lui ne este mai puțin descoperit. Iisus se afla în trupul pămîntesc, într-un anumit înțeles, mai aproape ca după înviere. Cu atîi mai mult, cu cît trupul Lui era și în acest timp îndumnezeit, deoarece nu stimula spre păcat, iar spiritul

nu înîmpina atîta greutate în a se revela prin el. Dar, întrucît Iisus a luat de bună voie un trup supus legilor de inerție, de opciitate, de spațiu și de întreținere materială, nu se manifesta prin el în chip atît de firesc și de plenar sufletul Său omenesc și dumnezeirea, ca prin trupul înviat. Trupul acesta cuprindea posibilitatea morții, deci anumite scăderi. Nu avea desăvîrșirea de viață, nu se afla în starea unui trup ce a biruit moartea. Toate acestea constituiau greutate și pentru revelarea realității spirituale a lui Iisus. Ele explică puțința unei înălțări a Lui prin înviere și înălțare.

În trupul pămîntesc, apropierea Sa era slăbită și îngustată la cerul oamenilor între care se mișca. După înviere, apropierea crește atît în intensitate cît și în lărgime, nemaîmpiedicîndu-L spațiul nostru de-a fi în același timp aproape de fiecare om. După înviere, e mai aproape de umanitate și e mai aproape de om, fiind ridicat El însuși ca umanitate și om la o maximă comunicativitate spirituală, tocmai întrucît e mediu mai deplin al revelării lui Dumnezeu.

Învierea cu trupul a însemnat atît o înălțare a propriei Sale stări, cît și o apropiere mai mare de oameni, o mai mare eficacitate asupra spiritului lor. Sînt două aspecte ale aceluiași efect. Dar ridicarea propriei Sale stări înseamnă și o mai mare apropiere de Dumnezeu, ca om.

Apropierea Sa de Dumnezeu n-ar însemna și o intensificare a eficienței Sale asupra spiritelor omenești, dacă această ridicare n-ar fi a unui om, a unei ființe, care, pe lîngă toată ridicarea Sa mai presus de starea actuală a oamenilor, rămîne în legături ontice cu aceștia. Numai prin faptul că a trăit în istorie cu o față reală de om, a simțit și a suferit ca ei și pentru ei prin toate atributele omenești, ridicarea Sa nu-l scoate din legăturile cu umanitatea, iar oamenii simt prin amintirea feței și a vieții lui istorice, dar și prin alte fire mai actuale, influența Lui asupra lor.

Prin înviere, Iisus, ridicîndu-Se ca om mai aproape de Dumnezeu, S-a ridicat prin însuși acest fapt la treapta cea mai înaltă a omenității, care e o maximă comunicativitate a spiritului Său în relațiile cu oamenii. Învierea e spiritualizarea trupului, copleșirea lui totală prin spirit, actualizarea cea mai deplină a potentelor spiritului.

Deoarece spiritul e sesizat de noi în măsura înălțării noastre spirituale, apropierea lui Iisus după înviere e experiență mai puternică de cei ce trăiesc mai mult prin puterile spiritului.

Despre ființa și atributele trupului înviat al lui Hristos nu poate omul din trup pămîntesc să spună ceva determinat și inteligibil.

Evangheliile, pe de o parte, ne relatează că trupul lui Iisus a putut fi pipăit cu mâinile, a primit hrană iar, pe de altă parte, că pătrundea prin ușile încuiate, apărea și dispărea din ochii ucenicilor și, în general, că atingerea fizică obișnuită de mai înainte nu mai era posibilă, cum se vede din cazul Măriei Magdalena în dimineața învierii.

Prot. Serghei Bulgakov spune că, într-un anumit fel, trupul lui Hristos cel înviat era spațial, dar de-o altă spațialitate decât cea a lumii materiale. „ Trupul înviat al lui Hristos, cu excepția « aparițiilor », rămîne inaccesibil ucenicilor și dincolo de perceptibilitatea omenească. Domnul se conforma pe Sine acestei perceptibilități, întorcîndu-Se, oarecum, în această lume senzorială, făcîndu-Se accesibil simțurilor, vederii și chiar pipăirii" [„ duhul trup și oase nu are, cum vedeți ia mine" (Luca 24,39)], (Agneț Bojii, p. 314).

Iisus și-a ridicat trupul, desigur, din mormînt. Dar nu știm dacă trupul înviat nu aparține unei ordini și unei structuri fa care nu se pot ridica simțurile actuale ale trupului nostru. În acest caz, trupul lui Iisus nu era vizibil datorită unei naturi compacte asemenea celei a noastre, ci se făcea prin voință vizibil în planul nostru, conformîndu-se capacității de percepție a ucenicilor, însă în așa fel ca, totodată, ei să-și dea seama despre caracterul deosebit al acestui trup. Ei aveau în chip real un trup a cărui continuitate cu trupul pămîntesc e sigură și, în acest trup real, dar de structură totuși înnoită și aparținînd unui plan transcendent, era întemeiată putința ca Iisus să se facă vizibil cînd și unde voia, nu ca arătare inconsistentă, asemenea teofanilor și angeîofaniilor din Vechiul Testament, ci cu trup adevărat și static. Și înainte de înviere trupul lui Iisus se putea face nevăzut, dar pe cînd atunci vizibilitatea în planul nostru era starea lui obișnuită, după înviere invizibilitatea este starea obișnuită.

Există oare o spațialitate, o vizibilitate și chiar o materialitate transcendente spațialității și materialității chipului actual al lumii și capacității noastre de percepere, dar proprii chipului viitor al lumii, căruia vom aparține după înviere toți? Spațialitatea și corporalitatea oin acei plan realizează oare într-un chip satisfăcător sinteza între forma de prezență a spiritului și a trupului, între localizare și suprâlocalizare, între spațialitate și supraspațialitate? Sînt probleme ce vor rămîne deschise pînă la descoperirea acelu chip desăvîrșit al lumii.

Merejcovschi spune că trupul lui Iisus trecea cînd voia din cele trei dimensiuni ale lumii noastre într-a patra (Tod und Auferstehung, p. 377). Karl Heim găsește această sugestie minunată (Jesus der Weltvollender, p. 193).

Dar cine poate ști în ce constă acea ordine a celei de-a patra dimensiuni?

Prot. Serghei Bulgakov observă nimerit că „ petrecerea lui Iisus cei înviați în lume pînă la înălțare stabilește legătura între starea actuală a lumii cu trupul sufletesc al omului și între starea preamărită a lumii de după schimbarea universală și transfigurarea făpturii cu trupul duhovnicesc al omului" (p. 417).

Dacă trupul lui Hristos S-ar fi înălțat din mormînt dintr-odată la cer, chiar dacă s-ar fi făcut aceasta în văzul ucenicilor, nu s-ar fi produs o suficientă dovadă despre învierea Lui. Dar, în afară de aceasta, rămînerea lui pe pămînt timp de patruzeci de zile, într-un anumit contact cu oameni din această lume, confirmă legătura ce se păstrează între Hristos cel înviaț și lumea aceasta și după ce nu se mai arată vizibil. între trupul lui Hristos cel înviaț și lumea aceasta nu există o imposibilitate de relație. Deoarece prin înălțarea la cer Iisus n-a părăsit trupul cel înviaț, nu există un motiv serios ca legătura Lui cu lumea aceasta să nu poată continua, odată ce, în general, prin înviere, Iisus a restabilit legătura Sa cu lumea, iar prin petrecerea mai îndelungată în contact cu ea, și-a manifestat voința de-a o menține.

Pentru Serghei Bulgakov, care susține că Iisus, prin înălțare, a părăsit trupul, semnificația aceasta a petrecerii Domnului pe pămînt după înviere nu se mai poate întemeia. Dacă Iisus, înălțîndu-Se, a

lepădat trupul, a încercat o schimbare atât de radicală, încît legătura Lui cu lumea, restabilită prin trupul înviat, a putut fi supusă și ea la o modificare totală. Dacă a fost lipsă să învie cu trupul pentru a restabili apropierea Sa cu lumea, oare prin noua părăsire a trupului nu a pus iarăși o distanță între El și lume? Și atunci mai poate avea petrecerea lui Iisus pe pămînt timp de patruzeci de zile înțelesul de-a arăta legătura continuă ce va exista și după aceea între El și lume?

În afară de aceea, ce rost a mai avut învierea lui Iisus cu trupul, dacă după patruzeci de zile l-a părăsit din nou? Însemnătatea acestui fapt e redusă la o simplă demonstrație a continuării existenței lui Iisus după moarte.

Serghei Bulgakov îi mai găsește semnificația de-a prelungi slujirea arhierescă a lui Iisus între oameni. Dar rostul acestei prelungiri nu prea poate fi pus în evidență.

Două întrebări se mai pun în legătură cu învierea Domnului:
1. Dacă oamenii sînt sortiți să învie numai toți odată, la schimbarea chipului acestei lumi, cum de a făcut Iisus excepție de la această lege? 2. De ce n-a continuat Iisus după înviere să se arate oamenilor pînă la sfîrșitul lumii?

Punînd întrebarea, cum de a înviat Iisus singur, nu înțelegem să ne întrebăm cum a avut El puterea să învie, ci cum a fost posibil să se desfacă din solidaritatea cu umanitatea în această privință și să se dispenseze de condiția cosmosului transformat, pentru a petrece într-un corp înviat?

Învierea lui Iisus trebuia să se producă curînd după moartea Lui și înainte de sfîrșitul lumii acesteia și învierea tuturor oamenilor, pentru întemeierea credinței în învierea viitoare și pentru că nu se putea ca El să nu înlătore îndată orice efect al morții.

Putința ca să învie și să existe singur ca înviat, fără continuitatea cu întregul cosmos transformat, își are izvorul în dumnezeirea Sa. „Acest fapt trebuie să stea în legătură cu avantajul infinit ce-l are Hristos în raport cu noi ceilalți... El singur nu trebuie să se întoarcă din deportarea de Dumnezeu ca un fiu pierdut în casa părintească. Căci El nu a căzut niciodată din starea de Fiu... Contactul cu izvorul vieții nu s-a întrerupt la El nicicînd. Puterea

dumnezeiască, din care trăiește întreaga creațiune și de la care ne-am exclus tot mai mult prin vina noastră, străbate deplin ființa Lui. Că Fiul a luat asupra Sa neputința și umilirea, aceasta stătea în contradicție cu ființa Sa adevărată... Odată ce misiunea Sa a fost împlinită, a trebuit să se petreacă ceva asemănător cu ridicarea unui stăvilar și cu revărsarea apelor adunate ale râului cu o nouă forță în albia lor... Aici nu mai era posibilă amânarea "1 .

Lîngă intimitatea dumnezeirii, unde s-a sălășuit omenitatea uneia din acele trei persoane treimice, s-au produs condițiile necesare pentru existența trupului înviat al lui Iisus și aceste condiții formează temelia ce stă gata să primească noul chip al lumii sau să străbată prin întreaga ei realitate, impunîndu-i legile atunci cînd va veni sorocul. Astfel, prin învierea lui Iisus, s-a făcut începutul lumii viitoare, care stă deocamdată ascunsă privirilor noastre. „ învierea lui Hristos e ca trezirea primăverii. Ea este începutul noii creațiuni a lumii, care numai prin pauza creatoare, în care încă ne aflăm, e oprită pentru un anumit timp, înainte de-a fi dusă la capăt "2.

Temelul lumii viitoare, înființat de Iisus în persoana Sa prin înviere, stă în legătură cu lumea aceasta și o influențează, pregătind-o pentru transformarea ei întreagă după chipul Lui. Cealaltă lume aparține prezentului în Iisus Hristos, în ascunsul actual, dar e și o realitate a viitorului. Realitatea eshatologică e și prezentă, ca o paralelă a istoriei și ca o forță ascunsă a ei, dar e și viitoare, avînd să înceapă în forma ei descoperită și deplină, de la capătul final al istoriei. Eshatologia prezentă, dar ascu/isă, nu stă despărțită de chipul lumii acesteia, ci exercită asupra lui o atracție. Această atracție are două aspecte: printr-unul ne face să ne simțim aproape de ea în tot cursul vieții istorice. E ca o lumină care ne însoțește, pentru unii mai puternică, mai intuită, pentru alții mai puțin. Prin celălalt aspect al atracției, eshatologia ni se vedește ca zonă în care putem intra

1 Karl Heim, *Jesus der Weltvollender*, Furche-Verlag, Berlin, 1937, p. 178 - 9.

2 Karl Heim, op. c. p. 186.

deplin abia ia căpătui vieții istorice. Propriu-zis, eshatologia contemporană vieții noastre istorice ni se arată aproape numai spre a ne determina să ne pregătim a o găsi cu adevărat ia capătul drumului istoric, care ne duce la ea nu scurfându-i cu orice chip, ci concepându-l ca împlinire a unei datorii față de semeni și de ansamblul istoric în care am fost plasați. Eshatologia prezentă e ca un prieten care ni se face simțit pe după un zid, îndemnându-ne să mergem paralel cu el pînă la capătul zidului pentru ca să-l putem acolo îmbrățișa.

Numai așa se poate rezolva disputa în jurul întrebării dacă eshatologia e realitatea paralelă și opusă timpului sau final-istorică¹.

¹ Disputa aceasta e proprie protestantismului, care oscilează între un raționalism care după lumea aceasta nu mai așteaptă nimic, știind doar de o comunicare din istorie cu anumite valori supratemporale și între o tendință stil Luther, după care omul în viața de aici nu primește nici un har dumnezeiesc, ci trăiește exclusiv prin credința în primirea lui viitoare. Deși extrem iutherică, teologia dialectică s-a declarat și ea pentru o eshatologie paralelă și atît. R. Bultmann, un reprezentant de frunte al acestei eshatologii, spune : „ Tot mitologiei îi aparține așteptarea unui sfîrșit viitor al lumii în timp ” (Jesus, 1926, p. 53). Vezi mai detaliat despre ideea aceasta a lui Bultmann la Paul Althaus, op. c. Iar pentru ideile asemănătoare ale lui K. Barth, vezi Fritz Buri, Die Bedeutung der neutestamentlicher Eschatologie fur die protestantische Theologie, 1935, p. 42 - 45. O poziție mai justă la protestanți, în această privință, reprezintă Paul Althaus. Bazîndu-se pe primele 3 ediții ale operei „ Die letzten Dinge ”, apărute în 1922, 1924, 1926, Fr. Buri, op. c. p. 47, declară eshatologia lui P. Althaus analoagă cu a teologiei dialectice, adică supratemporală și nu final temporală. Dar în ediția 4 din 1933, P. Althaus explică critica sa împotriva eshatologiei final-temporale nu în sensul că nu ar admite că viața viitoare urmează după aceasta, ci numai pentru a dezmorți cugetele care s-au obișnuit să considere că sfîrșitul nu va veni pînă nu se vor împlini toate „ semnele ” din Apocalipsă, pînă nu se va realiza istoria ca un organism. El a voit să arate că în tot momentul poate veni sfîrșitul istoriei, cum în tot momentul poate veni sfîrșitul omului, chiar dacă nu aîmbătrînit. Precum comunitățile Noului Testament trăiau cu gîndul că Domnul vine curînd, așa și noi să trăim cu acest gînd. („ Die Erwartung der Parusie hat die gleiche Aktualität wie die Erwartung des Todes. Auch in diesem konkreten Sinne, der ständigen Moglichkeit des Endes ist jede Zeit fur uns, die wir sie erleben, letzte Zeit ”, op. c. ed. 4, p. 265). „ Semnele ” pe care le cîntărește teologia pentru a se liniști că încă nu e apropiat sfîrșitul, le explică Althaus ca determinate de evenimentele contemporane cu scriitorul Apocalipsei, deși ele pot avea o aplicare permanent-istorică. Iată cum își interpretează Althaus poziția din primele ediții ale cărții,

considerată de critici ca o opoziție față de eshatologia final-temporală : „ In der Eschatologie die Aktualität der Enderwartung wieder zur Geltung zu bringen, die Eschatologie in diesem Sinne aus der Theorie wieder zur Theologie zu machen, ihr den theologischen Ernst zurückzugeben, war mein eigentliches Ziel von der ersten Auflage dieses Buches an, der eigentliche Sinn meines Kampfes gegen die endgeschichtliche Eschatologie ", p. 267. Mai accentuat scoate în relief realitatea actuală a eshatologiei - întemeiată prin înviere - și, în același timp, caracterul ei de țintă finală spre care e atrasă lumea, Walter Kuneth în opera sa „ Theologie der Auferstehung ", München, 1935. „ În-Bomnul înviat e pus începutul eonului învierii și, prin aceasta, realitatea ultimă și veșnică își ia începutul. În Hristos cei înviați cuprinsă anticipat întreaga existență a noului eon, învierea lui Iisus este o anticipare a noii lumi a lui Dumnezeu. Prin aceasta, învierea lui Iisus câștigă caracterul unei răspîntii a timpurilor, însă astfel că vechiul eon este încă de față cînd începe cel nou... Din acest început al noului eon în învierea lui Iisus, nu rezultă desființarea celui vechi, ci o relație de opoziție și lăuntricitate a lor (das Verhältnis eines Gegeneinander und ineinander der beiden Aeonen ", p. 242-245). Eonul învierii - ca anticipație - este, după Kuneth, aflat de ascuns, încît nu există nici o continuitate între el și cel vechi de la suprafață. Nu e ascuns în sensul că nici nu știm de el, dar dincolo de știrea despre el prin credință, nu se mai prelinge din el peste noi, peste eonul vechi, din care se constituie ființa noastră pămîntească, nimic. („ Beide Aeonen stehen in dem Verhältnis der Gegenwärtigkeit und Gleichzeitigkeit in zeitlicher Beziehung, sachlich gesehen aber in dem Verhältnis des Widerretreites, Der alte Aeon ist die sichtbare und gegenständliche Existenzweise, der Auferstehungsaeon dagegen die unsichtbare und nichtgegenständliche Wirklichkeit", p. 245-246). Dar această știre despre eonul ascuns al învierii nu o putem avea decît printr-un har ce ne vine din el. Prin urmare, o anumită comunicare între el și lumea noastră tot există. Comunicarea aceasta are, desigur, anumite limite. Eonul acesta nu poate trece prin evoluție treptată în celălalt. Pînă la catastrofa sfîrșitului ei rămîne inapt de a se transforma în eonul celălalt. Puterea ce coboară din eonul învierii nu schimbă lumea aceasta pieritoare și trupul stricacios, în mod treptat, într-o ordine netrecătoare. Stricăciunea trupească e cadrul în care trebuie să lucreze puterea ce ne vine din acea ordine. Dar în acest cadru se pot realiza uriașe progrese spiritual-etice pe acest pămînt. Istoria ar fi deposedată de orice tensiune dacă nu ar exista această posibilitate de progres spiritual individual și colectiv în cadrul ei. Destinul pămîntesc al fiecărui ins s-ar putea socoti împlinit din momentul ce a avut posibilitatea de a se decide pentru credință sau necredință. Istoria se transformă într-o figurație statică, în concepția aceasta protestantă, în pofida tensiunii ei nereținute spre ținte tot mai înalte. Dar în raza acestui eon nicicînd nu se poate ajunge la o țintă absolut desăvîrșită, deci la o liniște. Lumea aceasta fără tensiune nu se poate cugeta. Iar aceasta înseamnă o permanentă relativitate. Înseamnă că prin ea nu poate ajunge unde tinde. Trecerea în eonul desăvîrșit nu poate fi decît opera lui Dumnezeu, nu a unei evoluții strădalnice, ceea ce nu înseamnă, însă, că aceasta nu-și are și ea însemnătatea

Influența eshatologiei prezente asupra noastră nu vrea să ne scoată din istorie, chemându-ne să ne retragem, ca printr-un reflux, din viața istorică, la sînul ei, într-o stare de contemplație. Ea, dimpotrivă, ne obligă să săvîrșim drumul pînă la capăt cu fidelitate și conștiinciozitate.

E o greșală să ne retragem din mijlocul vieții istorice.

Dar e una și mai mare să ne grăbim în săvîrșirea drumului. Zadarnic am căuta să terminăm mai repede viața de aici. La viața deplină eshatologică tot nu ajungem, pînă nu se termină sorocul întregii lumi. Fiecare așteaptă învierea pînă vin toți. Amînarea învierii personale pînă la sfîrșitul întregii lumi și pînă la judecata universală înseamnă o confirmare a valorii istoriei, a complexului colectiv în care fiecare om are b misiune. Judecata universală nu înseamnă numai o judecată a fiecăruia atunci cînd se face a tuturor, ci și o judecată de ansamblu asupra omenității, asupra operei ei comune, a istorie. Din judecata aceasta de ansamblu se va desprinde și judecata asupra fiecăruia în parte.

Cîte fapte și cuvinte de-ale fiecăruia din noi nu se amestecă în faptele și cuvintele altora, ca influențe sau ca lucruri de-a gata? Viața și opera fiecăruia din noi e împletită cu a altora, antecesorii sau contemporanii. Iar noi, la rîndul nostru, sîntem prezenți în viața și faptele oamenilor contemporani sau posteriori.

Nu se va putea rosti o judecată asupra noastră individual fără să se rostească implicit și asupra altora. De aceea, judecata din urmă nu poate fi decît universală. Vom fi judecați prin arătarea efectelor faptelor noastre pînă la sfîrșitul istoriei și, deodată cu judecata asupra noastră, va cădea judecata asupra atffor antecesorii și urmași.

Avem aici încă un motiv pentru care nu putem învia cîte unul, căci învierea coincide cu judecata. Numai Iisus, care nu trebuie să

ei. Walter Kuneth are dreptate cînd afirmă că sfîrșitul lumii acesteia și arătarea celeilalte nu se va petrece în forma actuală a timpului, dar nu are, cînd socotește că nu există în iumea noastră o strădanie spre acea desăvîrșire, ajutată de puterile ce coboară din eonul ascuns al învierii prezente în Iisus Hristos.

suporte cu noi acea judecată, a înviat singur, înainte de toți. Numai Iisus, căpetenia mântuirii noastre și pregătitorul fericirii veșnice, S-a putut ridica cu trupul mai înainte. Noi, ca oameni, trebuie să reflectăm și în această solidaritate păcătoșenia noastră.

Iisus, ca Dumnezeu, se ridică peste această solidaritate, iar pe de altă parte, fiind și om, rămâne totuși într-o legătură cu noi. E ridicat peste noi numai ca să ne pregătească și de acolo pentru ridicarea noastră la acea formă desăvârșită a existenței. El este și după jertfa pe cruce și prin înviere și prin înălțare, Mijlocitorul.

Solidaritatea cu noi și-a arătat-o prin faptul că după înviere a petrecut totuși patruzeci de zile printre noi, din ceea ce rezultă că și după acele patruzeci de zile menține o legătură cu noi pînă la sfîrșitul istoriei.

Dar deosebirea de noi, ridicarea peste noi, dar în favorul nostru, se arată nu numai în faptul că a înviat, ci că s-a și înălțat după cele patruzeci de zile.

Ce înseamnă înălțarea și de ce s-a înălțat? De ce n-a prelungit forma de prezență a celor patruzeci de zile pînă la sfîrșitul lumii? Cu aceste întrebări trecem la capitolul despre înălțare.

3. Înălțarea la cer

Înălțarea este ridicarea omenității lui Iisus în intimitatea ultimă a Sf. Treimi și la starea de cinste, putere și suveranitate deplină. „Dogma înălțării cuprinde ideea că natura omenească preamărită a lui Hristos, înălțată la cer, a intrat în sînul însuși al Sf. Treimi. Dumnezeu-Omul s-a așezat la dreapta Tatălui nu numai cu natura dumnezeiască a Sa, ci și cu natura omenească, constatare din suflet și trup, din corporalitate însuflețită și înduhovnicită”¹.

1 S. Buigakov, op. c. p. 421.

Deși cuvintele de mai sus par a spune contrariul, Serghei Bulgakov susține că, deoarece în sînul Sfintei Treimi nu se poate irnagîna^xistența unui spațiu în care să ia loc trupul, Domnul s-a înălțat la cer fără trup. A ridicat în intimitatea slavei divine numai un chip ideal, o energie a trupului, prin care și-a format trupul venind în lume și care a lucrat prin trup. „Acest trup « duhovnicesc » înălțat nu e trup în sensul întrupării pămîntești, ci e forma ideală sau chipul trupului, energia lui, prin care a și fost închipuit trupul întrupării”¹. Ea este Sofia creată, înălțată la suprema spiritualitate și împreună cu Sofia necreată în sînul lui Dumnezeu prin al doilea ipostas. Prin ea, Logosul se plasează în relația intimă de trup cu toată creațiunea, pentru a o îndumnezei întreagă. Numai fiindcă nu mai are un trup individual, Logosul, prin înălțare, se face apropiat tuturor, energia corporalității Sale ținînd toate în legătura de trup cu El însuși. În lumina acestei idei înțelege Serghei Bulgakov și Taina Euharistiei.

Dar ideea aceasta nu are bază nici în Sf. Scriptură, nici în Tradiția Bisericii. Apostolii L-au văzut pe Iisus înălțîndu-Se cu trupul și așa îl vor vedea oamenii, venind pe norii cerului la a doua venire. Serghei Bulgakov admite că Iisus se va îmbrăca iarăși în trupul Său la a doua venire. Dar unde ar sta trupul Său, pînă atunci, dacă l-ar fi părăsit ?

Scriptura și Biserica acordă o însemnătate atît de capitală învierii cu trupul, socotind-o ca adevărata biruință asupra morții, încît sînt departe de gîndul de-a o anula iarăși printr-o învățătură ca cea a lui Bulgakov. De ce ar mai fi înviat Hristos, dacă și-a părăsit trupul la înălțare? Bulgakov spune că, păstrînd acea energie a trupului, Iisus nu s-a descorporalizat prin înălțare, cum a făcut prin moarte. „Aceasta nu e o despărțire de trup, cum s-a întîmplat prin moartea biruită de Domnul pentru veci”². Dar în ce a putut consta energia trupului, păstrată de Domnul prin înălțare, ca un plus față de sufletul

1 Op. c. p. 424.

2 Op. c. p. 424.

omenesc păstrat prin moarte, sufiet în care se afla și o putere de legătură cu trupul?

Teoria lui Bulgakov nu se poate încadra în înlănțuirea învățaturii creștine. Dacă pentru plinătatea omenității lui Hristos nu e necesar trupul, atunci nici pentru noi nu e necesară învierea. Teoria . aceasta favorizează-ideea că trupul a fost necesar pentru Iisus numai ca un instrument pînă a adus jertfa pentru oameni, nu ca mijloc de apropiere definitivă și deplină a lui Dumnezeu de oameni. Ea se apropie de teoria lui Anselm de Canterbury, deși ideea că mîntuirea e o întoarcere a spiritelor la Dumnezeu, cu părăsirea trupurilor, e luată de la Origen. Motivul pentru care Bulgakov a adoptat această idee este, ni se pare, mai ales dificultatea ce-o întîmpină cugetarea omenească actuală de a-și închipui o înălțare a trupului în intimitatea existenței divine. Dar, odată ce e admisă, în general, întruparea unei persoane divine, nu mai e nici o greutate deosebită de a admite o nouă înălțare a trupului în cadrul intimei legături în care se află cu dumnezeirea. Serghei Bulgakov admite că Fecioara Măria s-a înălțat, după învierea ei, cu trupul, neridicîndu-Se totuși pînă în interiorul treimic, ci numai pînă deasupra întregii creațiuni¹. Dar, dacă e posibilă peste tot o ridicare cu trupul într-altă ordine a existenței, nu mai e o greutate de-a admite o înălțare a Domnului cu trupul din ordinea existenței noastre.

E drept că Iisus S-a înălțat și ca om într-o regiune, care depășește toată creațiunea, chiar și pe Fecioara Măria, în regiunea slavei și autorității divine. Aceasta e mărirea la care a fost ridicat. Dar, întrucît această regiune nu e spațial superioară oricărei regiuni create, nu e necesară o părăsire a oricărei forme care stă în legătură cu vreuna din regiunile create. Suprema intimitate a trupului în raport cu divinitatea nu înseamnă decît capacitatea desăvîrșită a acestuia de-a răsfrînge dumnezeirea. Dar, în orice caz, trupul omenesc rămîne ca o formă eternă de arătare a dumnezeirii Logosului și, prin aceasta,

1 Op. c. p. 426,

oarecum asimilată dumnezeirii și ca față proprie a ei. Pe lângă toată înălțarea, Iisus rămâne în legătură cu noi, iar aceasta înseamnă că rămâne om deplin. Îl leagă aceleași fire de noi, aceeași deplinătate a naturii omenești, ca și pe Fecioara Maria. Totuși, e mai sus decât ea întrucât, datorită dumnezeirii Sale, centrul persoanei Sale își are reședința în intimitatea dumnezeirii.

Numai fiindcă Iisus își păstrează întreaga omenitațe, asemenea nouă, înălțarea Lui, fiind o ridicare supremă a omenității în reședința divină, la dreapta Tatălui, este, în aceeași timp, o apropiere supremă cu eficacitate divină de om, căci omenitatea Sa ne poate transmite acum toată puterea divină. E aproape de noi prin aceeași plenitudine a omenității ca și Fecioara Maria, dar cu o intensitate și cu o vastitate supraumană, datorită faptului că omenitatea Lui e mediul desăvârșit al acțiunii atotputernice a dumnezeirii atotprezente.

Dumnezeirea fără omeniitate e prezentă altfel. Nu e aproape ca eficiență mîntuitoare, ca intimitate accesibilă omenității noastre, ca putere ce ne convinge dinăuntru nostru. Altfel nu s- ar fi întrupat Fiul lui Dumnezeu. Numai rămînînd om, Dumnezeu ne e aproape ca unui dintre noi, ca putere ce face parte, în același timp, din regiunea ontică a omenității. Înălțîndu-Se ca om în sînul dumnezeirii, Hsus a înălțat făptura, în genere, la Dumnezeu, a introdus-o în intimitatea Sf. Treimi¹, întrucît el rămîne într-o comunicare, sporită la maximum, cu toată creațiunea și Sf. Treime, în sînul căreia și-a înălțat omenitatea Sa, își revarsă prin aceasta puterea asupra întregii lumi.

Serghei Bulgakov are pagini admirabile despre apropierea lui Iisus Hristos de lume după înălțare. Dar, pe cînd el condiționează această apropiere de părăsirea trupului și de păstrarea unei energii prin care Hristos își face din toată lumea un trup, noi susținem, ascultînd de învățătura Bisericii, că apropierea aceasta e cu aînt mai posibilă, cu cît Domnul rămîne mai mult în plenitudinea ontică a naturii

1 Bulgakov, p. 432.

umane. Prin această apropiere, coborînd intim în fiecare om, lucrează nu numai de sus asupra oamenilor, ci și dinăuntru lor, făcîndu-și-i corp al Său în înțeles mai larg, constituind Biserica. Precum un om își pune pecetea influenței sale, a persoanei sale pe tot ce-i stă aproape și pe toate persoanele pe care le iubește și pentru care se jertfește, făcîndu-le să cugete ca el, să simtă ca el, să-i urmeze lui și, prin aceasta, să devină un corp al lui, purtat de sufletul lui, la fel, Iisus, dar într-o măsură neasemănat mai mare, pătrunzînd în intimitatea tuturor, îi face corpul său mistic sau Biserica. „ Domnul stăpînește nu numai de sus, ca Dumnezeu, Creator și Providențiator, ci și dinăuntru, ca Dumnezeu-om, în baza nedespărțirii Sale de lume și această legătură lăuntrică este viața Lui în Biserica”. „ El rămîne unit cu lumea, nu numai euharistie, prin mîncarea tainică a Trupului și Sîngelui Său în sfînta împărțășanie, ci și prin puterea Sa care lucrează în lume. Aceasta este prezența Lui duhovnicească în lume și participarea la viața umană, prezență nesacramentală, dar tainică, duhovnicească și invizibilă... Aceasta nu e atotprezență panteistă, luterică, ci, dacă se poate spune așa, un panhristism autentic, dinamic, adică viața lui Hristos în oameni și viața oamenilor în Hristos, într-o apropiere care, prin intimitatea ei lăuntrică, depășește orice altă apropiere” (op. c. p. 426-7).

Tocmai pentru că Iisus și-a ridicat, prin înălțare, omenitatea în ultima intimitate a Sf. Treimi, păstrînd și adîncind, în proporția înălțării, apropierea de toată omenirea, coboară la scurt timp după înălțare Duhul Sfînt peste cei ce sînt ai lui Hristos, realizînd Biserica. Duhul Sfînt, ca iubire supremă a Tatălui, ca manifestare a intimității Lui, a coborît peste lume, întrucît S-a așezat întîi în chip desăvîrșit peste omenitatea lui Hristos, ridicată în ultima intimitate divină. Întrucît omenitatea lui Hristos, înălțată în acea intimitate a Duhului Sfînt, asemenea dumnezeirii Lui, se află în același timp în cea mai adîncă intimitate a oamenilor care își deschid poarta interiorului lor prin credință, Duhul Sfînt îi învăluie și pe aceștia, ca pe purtătorii de Hristos. Biserica, mistică omenitaie a lui Hristos, primește pe Duhul Sfînt, în calitatea ei de trup ai lui Hristos. „ Duhul Sfînt, odihnindu-Se deasupra lui Hristos, se revarsă peste omenitatea pămîntească a Lui

în persoana apostolilor și, prin aceasta, se săvârșește lucrul lui Hristos pe pământ"¹.

Iisus este, prin această așezare a Lui în suprema intimitate a Treimii, dar și a omenirii, un continuu absorbitor al omenirii în zona dumnezeirii. „ El conduce omenirea către Dumnezeu, o introduce în intimitatea vieții Sf, Treimi. El apare astfel nu numai ca împăciuitoarea creaturii *păcătoase* cu Dumnezeu, ci și ca Mijlocitorul între creaturitate și între dumnezeire " (p. 432).

În alt loc am arătat cum Prot. S. Buîgakov, tăind precis cursul misiunii lui Hristos în cele trei demnități, afirmă că prin așezarea Lui la dreapta Tatălui se termină slujirea arhierescă și începe demnitatea împărătească.

Dar când ajunge să vorbească despre rolul de Mijlocitor, pe care îi împlinește Iisus după înălțarea la cer, își precizează ideea în sensul că Domnul continuă să fie arhieru, dar nu arhieru în umilință și suferință, ci în putere și mărire. Arhieria înseamnă acum o demnitate, nu o slujire și înțelesul ei nu mai implică jertfa și intervenția pentru păcătoși, ci ea înseamnă, în general, o punte ontologică între dumnezeire și creațiune. De aceea, arhieria Lui continuă și după sfârșitul lumii.

„ În arhieria Sa biruiește abisul ontologic, care desparte pe Creator de creatură. Și această mijlocire nu se sfârșește în vecii vecilor, ea continuă chiar dincolo de hotarele acestei lumi" (p. 432). „ Sf. Treime e întoarsă spre lume și se unește cu ea prin Dumnezeu-Omul în dumnezeomenitatea Lui, asupra căreia odihnește Duhul Sfânt. Dumnezeomenitatea este, prin urmare, nu numai un fapt, ci și un act, nu numai un eveniment care a avut loc o singură dată, ci și o lucrare în continuare, o lucrare a lui Dumnezeu și o lucrare a omului care se prelungește. Istoria lumii și a omului a devenit un proces divino-omenesc, iar Logosul nu este numai ipostasul *demiurgic*, prin care Dumnezeu este întors spre lume în

1 Op. c. p. 431.

lucrarea Sa creatoare, ci și ipostasul *istoric*, ca Mijlocitorul ce duce lumea prin Duhul Sfânt la mântuire... istoria Lui (dacă ne putem exprima așa) se prelungește în cer și după înălțare, pentru că ea cuprinde încă evenimente noi și neîmplinite, cum e a doua venire întru slavă, parusia și celelalte evenimente arătate în Apocalipsă. (Cum e și arătarea lui Hristos către Ap. Pavel, Ștefan și alți drepti din Biserică)", (p. 434).

Viziunea aceasta cosmică a lui S. Bulgakov, în perspectiva căreia lumea ne apare ca pătrunzând val după val, în virtutea unei puternice forțe atractive, prin marea ușă care este Iisus Hristos, în intimitatea dumnezeiască, păcătuiește doar prin aceea că lasă prea mult în uitare pe Hristos cei ce mijlocește prin jertfa Lui, scoțând pe primul plan pe Hristos care mijlocește pur și simplu prin faptul că e întrupat, că întrunește în ființa Sa atât realitatea divină cât și cea creaturală.

Surprindem și aici, ca în toată cartea lui S. Bulgakov, tendința de-a reduce factorul persoană în favoarea factorului substanță, factorul libertate și interpunere voluntară în favoarea fatalității ontologice. Oarecum, lumea e unită și sporește în unirea cu Dumnezeu în chip necesar prin forța de atracție ontică pe care o exercită Iisus în virtutea identității Sale, atât cu ființa lumii cât și cu ființa divină.

Față de această tendință trebuie să accentuăm că Iisus ne atrage spre Dumnezeu prin intensitatea unor acte de caracter personal. Ideea permanenței jertfei și în existența Sa cerească tocmai de aceea este afirmată de Sfânta Scriptură și de Biserică cu atîta insistență. Jertfa și suferința exprimă un raport bazat pe cel mai personal interes, întreținînd o supremă dar liberă și personală intimitate. De altfel, arhieria nu poate fi separată de jertfă. Dacă Iisus continuă a fi arhieru, continuă o actualitate a jertfei. Arhieria nu e o simplă punte ontologică, o împreunare a două substanțe opuse¹. Ea

¹ Ea nu e nici numai un titlu simplu, cîștigat prin jertfa trecută. Cum spune Johann Tobias Beck în „Lehrwissenschaft”, I., 619 (după Ewald Burger, Der lebendige

este de caracter personal, mijlocind între factori personali ce nu sînt opuși prin substanță, ci prin conflict etic. Arhieria este mijlocire prin intensificarea dragostei personale atît față de un factor cît și față de celălalt. Dar dragostea către doi factori opuși prin conflict etic, cu scopul împăcării lor, este în același timp suferință. Arhieria este mijlocirea prin dragoste, nu prin substanță; prin jertfă, nu prin ființare pur și simplu. Numai întrucît pe planul cel mai înalt al existenței și, cu deosebire la Dumnezeu, substanța nu e altceva decît spirit, voință și dragoste, se poate vorbi și de-o apropiere prin substanță între Dumnezeu și om. Dragostea în intensitatea jertfei exercită cea mai mare forță de atracție. Desigur, pentru ca această dragoste să fie posibilă, cel ce-o manifestă trebuie să fie capabil de ea. El trebuie să fie Dumnezeu, ca să fie capabil de-o dragoste divină față de om și om, ca să fie capabil de dragostea omului față de Dumnezeu. Dar dragostea lui Dumnezeu către om trebuie să se arate omului prin față omenească, în formă omenească, din intimitate omenească, iar dragostea omului către Dumnezeu trebuie să se manifeste cu putere și cu intimitate dumnezeiască. Trebuie să fie Dumnezeu cu față de Om omului și Om cu putere dumnezeiască lui Dumnezeu¹. Dar nu simplu ca împreunare de naturi, ci ca persoană iubitoare și suferitoare, ca Arhierul prin excelență.

După Epistola către Evrei, Iisus, ca adevăratul Arhieru, a intrat în Sfînta Sfîntelor, adică în cer, cu sîngele Său vărsat pe Golgota, așa cum intra arhierul Testamentului Vechi cu sîngele de țap în imaginea

Christus, p. 148) : „ Preoția netrecătoare ”, la care a fost înălțat, nu este „ numai o proprietate titulară sau o sinecură ”, ci „ o funcțiune vie ”. Mîntuirea nu este încheiată, nu e terminată și statică, ci în lucrare vie. Iisus este Mijlocitorul statornic, prin interpunere personală între Dumnezeu și oameni.

1 Prin faptul că persoana lui Iisus Hristos întrunește natura dumnezeiască și omenească, actele Lui sînt și istorice și supraistorice; ceea ce manifestă către noi vine din înălțimile cerului și ceea ce manifestă către Tatăl se înalță din inima omenească. După înălțare în transcendența cerească, Iisus, rămînînd om, ne comunică din transcendență bunurile dumnezeiești (vezi și Martin Kähler, la Ewald Burger, op. c. p. 161).

Sfintei Sfințelor, Dar cine intră în cer intră în veșnicie. Actul sau înfățișarea cu care intră acolo câștigă o actualitate netrecătoare. Numai în baza acestei permanente actualități a jertfei Sale, este Iisus arhieru în veci. Actualitatea aceasta nu înseamnă numai memoria obiectivă a jertfei adusă odată, ci o anumită prezență subiectivă a ei în Iisus Hristos. El se află, pînă mai este de mîntuit un om pe pămînt, în starea de voință mîntuitoare și de iubire suferitoare în care se afla cînd a adus jertfa pe Golgota. Prin această stare se manifestă suprema iubire și apropiere a lui Iisus față de oameni și față de Tatăl. Prin ea apropie pe oameni de Dumnezeu, prin ea e Mijlocitorul și Arhierul, nu prin simpla împreunare în ființa Sa a celor două laturi ale realității¹.

Păr. S. Bulgacov susține că Iisus în cer este arhieru numai întru mărire. E drept că în cer arhieria lui Iisus a intrat într-o fază nouă, în care mărirea apare pe primul plan. Dar starea de mărire nu este cu totul incompatibilă cu o anumită suferință pentru soarta oamenilor, care unora le ajută să se mîntuiască. Vedem adesea că și la oameni, în stările cele mai profunde de spirit, se cuprind una în alta elemente variate și opuse. Apostolul Pavel mărturisește adesea în epistolele sale asemenea stări, declarînd aici că e plin de bucurie, aici că e mîhnit (de ex. Filip. 2,17-2,28). Adresaților le spune aici să suporte suferința, aici să se bucure neîncetat (Filip. 1, 29-4, 4). Desigur, în

¹ După Sf. Maxim Mărturisitorul Iisus își asumă relațional păcatele noastre nu numai cînd este pe pămînt, ci în tot timpul, în calitatea Lui de cap al Bisericii. Asumarea aceasta a păcatelor altora se întîmplă între persoanele legate prin dragoste. Între Iisus în calitate de cap al Bisericii, și între membrii Bisericii există această condiție de maximă apropiere prin iubire, care face posibilă asumarea păcatelor acestora prin El. Dar această asumare înseamnă participare la ceea ce împovărează pe cei cărora vrea să le ușureze situația, spune Maxim Mărturisitorul. Deci, Iisus suferă chiar după înălțare pentru păcatele noastre, topindu-le prin această suferință pînă ce ne eliberează de povara lor, „ Ci numai prin asumare din milostivire poartă, ca Cel ce este capul întregului corp { patimile reproșabile }, asemenea medicului care împărtășește suferințele celui ce se chinuie, pînă ce Dumnezeu Cel ce S-a întru pat pentru noi, ne va elibera de ele, împrăștiindu-le și desființîndu-le cu totul de pe noi prin puterea din trupul luat de El”, (P. G. 91,237 6).

cer Iisus se află întru mărire; nimeni nu-l mai lovește ca pe pământ. Dar o anumită suferință, altfel decât cea de pe pământ, suportă și acum, cu totul benevol. „ în viziunea Apocalipsei despre Mielul ce stă pe tronul lui Dumnezeu, moartea lui Hristos și înălțarea Lui sînt văzute ca un întreg ”¹.

Cartea Păr. S. Bulgakov lasă impresia că jertfa lui Iisus pe Golgota n-a avut decât rostul de-a desăvîrși omenitatea personală a Lui, de a-l aduce mărire și așezare la dreapta Tatălui. Mîntuirea oamenilor se datorează apoi acestei puteri, în care a fost așezată omenitatea lui Iisus după moarte. Deci, jertfa are numai un raport indirect cu oamenii și, în orice caz, ea aparține exclusiv trecutului.

Față de această concepție trebuie accentuat că jertfa este puntea directă și permanentă între Iisus și oameni și tocmai în aceasta se manifestă intimitatea și intensitatea caracterului personal al raportului dintre El și ei.

Jertfa curată a lui Iisus pe Golgota a fost nu numai cauza unui merit pentru care a fost ridicat și cu omenitatea pe scaunul dumnezeiesc - înălțare care s-a repercutat asupra întregii omeniri - Ci și mijlocul permanent de apropiere și de eficiență asupra oamenilor. Pe aceasta se bazează realitatea Euharistiei. Propria-l jertfă, ca suferință din iubire față de Dumnezeu și pentru oameni, apropie pe Cel ce o aduce aînt de Dumnezeu cît și de oameni, ceea ce, de altfel, formează un întreg. Pornind pe drumul apropierii de Dumnezeu și de oameni ca om prin întrupare, Iisus a făcut o parte din el pînă la Golgota, ca, prin jertfa de pe cruce, să-l străbată întreg dintr-o dată. Naturș lui omenească dintr-o dată s-a îndumnezeit prin jertfă, arătînd și transmițînd prin ea în chipul maxim dumnezeirea. Nu e vorba numai de o transparență și transmisibilitate trupească, ci și de una sufletească. Toate puterile Lui sufletești devin incandescente de iubire prin jertfa ce-o aduce. Prin jertfă devin capabile să poarte în ele, ca niște ruguri nearse, focul dumnezeiesc. Devin de-o

1 Ewald Burger, Der lebendige Christus, Stuttgart, 1933, p. 100.

neînchipuită frăgezime, de-o penetrabilitate și eficacitate negrăită asupra sufletelor omenești¹.

¹ Pentru explicația aflată a modului cum, prin coborîrea în intimitatea oamenilor, Iisus a luat asupra Sa răspunderea lor pentru păcat, citiți și a modului cum, la rîndul Său, își transmite, mai ales după înălțare, prin dragoste, puritatea Sa acestora, pot fi folosite rezultatele făcătoare au ajuns psihologia și antropologia mai noisrutînd relația de iubire dintre două ființe. Acestea intră într-o comunicare reciprocă prin care cresc și tind spre o asemănare pînă la identificare. Este așa-zisul fenomen al „imaginației”, al „închipuirii”, care constă în aceea că chipul ființei iubite, primit în lăuntru al celei iubite, devine un impuls, care îi organizează toate puterile spirituale după modelul lui. Ceea ce nu poate face legea, porunca pentru înnobilitarea omului, efectuează ușor chipul unei ființe iubite în care sînt concretizate virtuțile și idealurile. B. Vișeslavțev, bazat pe teoriile lui Freud, Jung, Baudouin etc., vede această putere a chipului în faptul că vederea lui provoacă forțele din subconștient să se sublimizeze și Etica preobrajennago Erosa, Paris, Ymca-Press, p. 71 ș.a.). L. Binswanger, fără a-mi pomeni de subconștient, stăruie asupra faptului că imaginația între persoanele ce se iubesc este reciprocă și ea nu este numai o iluzie subiectivă, ci o comunicare reciprocă da ființă, ca între vasele comunicante, încît cei doi ajung de au în comun tot ce au. „ Wäre die Imagination aber nur Verbildlichung und Einbildung im Sinne der « blossen Phantasie » der Psychologen oder gar der Illusion im « aufklärerischen » Sinne eines... Feuerbach oder Freud, so wäre nicht einzusehen, inwiefern die Liebe eine « Realität » sein kann; denn auf etwas « Unreales » kann sich keine Realität « stützen ». Begreifen wir die Imagination aber als einen transzendentalen, Realität « aufschliessenden » Modus des Daseins und verstehen darunter die transzendente! Einheits von Phantasie (« Bildhaftigkeit »), Realitätsoffenbarung und Einbildung - im Sinne des « gläubigen » Sich-einbildens des Daseins als unendlichen in das endliche Sein - so bleibt die « Realität der Liebe » ohnehin das Realste « unseres » Daseins - auch « als Imagination » gewahrt und geübt wir erst zu einem ontologischen Verständnis der Phänomenologie der Liebe. (Franz. Baader) und der Daseinsvolle « entsprungene » Magie der Wahrheit. „ Die sorgende Scheidung zwischen Mir und Dir als Individualität, ja als Existenz, schwindet hier hin“, op. c. p. 146-7. „ Nur liebende Wahrheit besitzt ganz; denn ganz besitzen wir nur in der erwidersten gläubigen « Sehnsucht », in der Reziprozität der « unaufföhrlichen » Einbildung (Imagination), in Ein-atmung { inspiratio) und Ein-schauung (intuitio) der liebenden Begegnung, mit anderen Worten, in der « unerschöpflichen » Selbstmehrung des Eros », op. c. p. 278. „ Naoh aii dem bedeutet es auch eine viel zu enge Fassung der Du-Offenbarung oder Begegnung, wenn man sie als Intuition bezeichnet; denn sie ist viel mehr als An- und Einsehauung in irgend einer Form, als rein schauendes Haben; sie ist An-verwandlung, An-eignung, und Ein-bildung, in einem Wort; Wandel, nicht nur Schau », (op. c. p. 502). Fantezia și realitatea merg mîna în mîna cu iubirea, sporind

Astfel, Său ar fi putut dintr-o dată să învie după moarte, transmînd această forță spirituală trupului Său și să se înalțe, arătînd intimitatea totală în care L-a așezat dintr-o dată jertfa de pe Golgota. Dacă n-a parcurs aceste acte dintr-o dată, aceasta se datorează nu unei evoluții ce a mai avut Ei să o străbată ca om ■ ceea ce ar însemna reducerea jertfei de ia importanța ei unică în ce privește transformarea omenității *lui* Hristos - ci unor motive care au o însemnătate numai pentru oameni,

N-a înviat dintr-o dată pentru a arăta că moartea Sa afosî reală și că viața numai cu sufletul, pe care o duc oamenii după moarte, este posibilă, dar e o treaptă inferioară față de viața în trupul înviat.

Nu s-a înălțat dintr-o dată după înviere pentru a convinge pe oameni despre învierea Sa adevărată și pentru a arăta legătura Sa reală cu oamenii în viața înor de pe pămînt. (Pai mult, însă, nu putea să rămînă pe pămînt după înviere, dacă nu voia să creadă oamenii că viața cu trupul înviat nu e decît o întoarcere momentană în lumea pămîntîească și nu o existență care se cere după *un* alt cosmos),

Iisus și-a încetinit manifestarea efectelor jertfei de pe Golgota de dragul oamenilor.

Astfel, nici apropierea Lui supremă n-au simțit-o oamenii dintr-o dată după răstignire, Nici *nu* puteau suporta năvala simultană a întregii apropieri a lui Iisus și, prin aceasta, a Duhului Sfînt. Apostolii trebuiau să se obișnuiască înțîi cu faptul învierii lui Iisus Hristos și trebuia să sape în ei un oarecare timp gîndul uluitor și de-o semnificație etică copleșitoare că însuși Fiul lui Dumnezeu S-a

ia infinit existența comună. Tot ce-Ji închipui înalt despre ființa iubită, ea primește de fapt, ca ia rîndul său să întoarcă asupra ta ca putere formatoare, în relația ele iubire, două ființe își deschid izvoarele adînci ale existenței universale. Cu atfi mai mult relația efe iubire între om și Iisus-Dumnezeu, face ca toată puritatea și îndumnezeirea în care îi vrea Iisus ridicat pe om, să devină realitate de care se împărtășește acesta, de fapt. De la El se transmite omului tot ceea ce imaginează El ca chip idea! al omului. Chipul lui Hristos se comunică real omului ca putere ce-l face să crească după norma Lui, iar Hristos ridică pe om, prin faptul că-i contemplă cu dragoste chipul, în intimitatea spațiului infinit al Inimii Sale, în „ trupul” Său, care este Biserica,

răstignit pentru oameni, O anumită credință, deci o anumită apropiere a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos era și aceasta întreaga apropiere prin Duhul Sfânt o puteau primi însă numai după un timp de obișnuire cu mai puțin.

Dar această apropiere permanentă și supremă a lui Iisus de oameni are ca bază continuu tensiunea. Lui spirituală, prin care s-a și întemeiat: iubirea până la jertfă. Aceasta n-a dispărut din Iisus prin înălțarea la cer, altfel apropierea ar avea un caracter ontologic, de înrudire substanțială, nu un caracter personal, iubirea până la jertfă, starea de spirit care l-a făcut pe Iisus să primească moartea pentru oameni, nu numai că rămîne și după aceea, ci, întrucît toate puterile sufletești ale Lui prin îndumnezeire se înalță și se intensifică, atingînd o negrăită eficiență - crește și ea pînă la proporții ce nu ni le putem închipui, Iisus nu uită în cer de jertfa ce-a adus-o pentru oameni și nu se rușinează de ea, ci afirmă cu referire la ei ceea ce a făcut pentru ei. Iisus și pe tronul dumnezeiesc, în starea de slavă, e Mielul care apare „ca înjunghiat” (Apoc. 5, 8). Mîntuirea lumii se lucrează, în toată continuarea ei, nu prin poruncă împărătească, ci prin Mielul care, deși a învins moartea, rămîne înjunghiat. Marea și înălțătoarea putere care dă viață sufletelor omenești, care mîntuie lumea, care o susține, destinînd-o veșniciei, este *nu o* autoritate magnifică exterioară, nu o desfășurare de forță prestigioasă, ei iubirea suferitoare a Fiului lui Dumnezeu făcut om. Mielul înjunghiat este temelie lumii în curs de mîntuire, în El este forța care întreține dinamismul lumii spre desăvîrșire, spre creștere în spirit. Numai El ne deschide fainele cele mari ale cărții misterioase, care cuprinde desfășurarea vieții istorice. Jertfa pentru cele mici din lume a Celui mai mare, iubirea Lui dusă pînă la suferință, adică pînă la maxima concentrare, este ultima explicație a tot ce se arată nobil pe lume. „Mielul este făclia cetății”, adică a lumii mîntuite și veșnice f Apoc. 21, 22), „din tronul Lui izvorăște rîul și apa vieții”, (22,1).

Ceea ce s-a schimbat de la înălțarea lui Iisus la cer este că, începînd de atunci, nu mai stă pe tronul suprem, de unde se conduce și se susțin toate, numai Dumnezeu ca Atotputernicul, care judecă pe oameni după norma inflexibilă a dreptății și-i face să simtă puterea

!ui majestuoasă, ci pe acel tron e ridicat și Mielul, Acela care privește iumea cu ochii Celui ce-a suportat moartea din iubire pentru ea, Alături de Atotputernicia ce impune prin majestatea care înspăimîntă sau trezește admirația, stă la dreapta, așadar la loc chiar mai de cinste - dar numai pentru că așa este voia Atotputerniciei divine - duioșia iubitoare, care pătrunde înăuntrul sufletelor, pentru ca să le cîștige prin dragoste. De aceea spune Iisus în momentul în care avea să se înalțe: „Datu-mi-s-a toată puterea în cer și pe pămînt”, { Mt. 28, 18). Din momentul înălțării și așezării la dreapta Măririi, un nou regim s-a instaurat la conducerea lumii, ca să zicem așa. Este investită cu toată autoritatea și puterea o nouă metodă de tratare a oamenilor. De aceea poate Iisus să trimită acum pe Apostoli să învețe și să boteze toate popoarele lumii. Are autoritatea să o facă și le va da și puterea. Deși va lucra printr-o nouă metodă, întrucît ea este ridicată pe tronul dumnezeiesc, Iisus, care o reprezintă, va putea să fie, ca cel ce are autoritate și însușiri dumnezeiești, în orice loc și în toate zilele cu cei ce activează în numele Lui (Mt. 28, 19-20). Omenitatea desăvîrșită, în supremă apropiere față de oameni, transmițînd prin sine puterea dumnezeiască în forma care nu înfricoșează pe oameni, este înălțată pe tronul autorității divine. Evenimentul acesta nu are importanță numai pentru Iisus, ci pentru întreaga omenire. De unde înainte omenitatea stătea la distanță, ferecată sub păcat și sub mînia divină, acum ea este ridicată pe tronul lui Dumnezeu, ca să poată lucra cu puterea Lui, dar cu apropiere și ardoare frățească pentru mîntuirea subiecților omenești. Dumnezeu îl ridică pe om lîngă sine și-l spune : Mîntuiește-Ți singur frații, spre aceasta ai la dispoziție de acum toată puterea Mea. Mai bine zis, își face pe Fiul Său însuși Om adevărat, născut pe pămînt și înfrățit cu oamenii în toate afară de păcat și apoi îl așează în această calitate de-a dreapta Sa spre a lucra cu putere dumnezeiască și intimitate omenească, pentru mîntuirea fraților săi.

Însemnătatea înălțării lui Iisus ca om pe tronul dumnezeiesc se prezintă sub două aspecte ce stau în strînsă legătură. Pe de o parte, e chemat Omul ca să lucreze prin toată înrudirea lui ontică și prin toată fervoarea frățietății Sale, dar, în același timp, cu putere

dumnezeiască, pentru mîntuirea semenilor. Pe de alta, e ridicată omenitatea la suprema cinste, ia aceea care se cuvine numai Creatorului și Stăpînului lumii.

Între consecințele uniunii ipostatice se cuprinde și una pe care n-am tratat-o în capitolul respectiv, deoarece e mai nimerit să vorbim despre ea aici. Ea constă în aceea că lui Iisus Hristos, în baza faptului că e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, că același subiect divin este și subiect al naturii umane, i se cuvine închinare ca lui Dumnezeu, fie că e privit din latura dumnezeirii, fie că din latura omenității Sale. Omenității Sale, desigur, nu privită de sine stătător (dar așa nici nu există), ci în ipostasul Cuvîntului, i se acordă aceeași închinare ca și dumnezeirii Sale.

În afară de orice îndoială este pusă această învățătură prin înălțarea lui Iisus ca om pe tronul dumnezeiesc.

Amețitor este acest fapt: natura noastră, nu de sine stătătoare, dar în orice caz natura noastră reală, stă pe scaunul dumnezeiesc, ia conducerea lumii. Desigur, nu s-a schimbat prin aceasta ființa dumnezeirii, dar de aici înainte participă și natura noastră și se ține seama și de ea, la atotputernica chivernisire a lumii. Fiul lui Dumnezeu se colorează de simțire omenească în tot ceea ce face. La conducerea lumii se află o minte, o simțire, un suflet ca al nostru și prin intimitatea ce există între toate subiectele ce trăiesc, simt și activează prin natura omenească, există o comunicare adîncă, o solidaritate tainică, între Cel ce ține cîrma Universului și oameni, oarecum întreaga omenire participînd la această conducere a lumii. Cel puțin prin rugăciune și dragoste către Iisus Hristos, toți avem o parte la conducerea lumii prin bunăvoința lui Dumnezeu de-a se fi decis să ridice omenitatea noastră pe tronul ceresc. La cîrma lumii e nu numai înțelepciunea și atotputernicia divină, ci și o inimă omenească, ce participă în același timp la soarta de suferință a omenirii, ușurîndu-i-o.

4, Legătura Soi Iisus cel înălțat cu omenirea Istorică

Iisus Hristos s-a înălțat la cer scurt timp după înviere, atîi pentru a primi toată puterea dumnezeiască în conducerea lumii spre mîntuire, cît și pentru a iăsa oamenilor latitudinea să se decidă liber Intru a crede în El sau ba. Dacă ar fi continuat să stea cu mărirea trupului Său înviat între oameni, aceștia ar fi fost siliți să-L recunoască drept Dumnezeu, Istoria, ca arenă a vieții de libere decizii, ar fi devenit imposibilă.

Dar acum se pune întrebarea : cum e posibilă legătura între Iisus Hristos cel înălțat și oamenii din istorie ? Aceasta e tot una cu întrebarea i cum poate fi Iisus Hristos nu numai o realitate trecută a istoriei, ci una permanent actuală, împreună cu jertfa și cu învierea Lui?

Cînd spunem că Iisus s-a înălțat la cer ne gîndim că ES s-a ridicat în planul veșniciei și, deși, e ușor să cugetăm că Ei de- acolo urmărește cu interes viața noastră din timp, totuși ne e mai greu să pricepem cum putem noi din timp să fim apți de legătura cu Iisus Hristos, pe care El o intenționează. Cum se poate înîlni adică timpul cu veșnicia ?

Cînd am semnalat rolul istoriei ca mediu propagator al Reveiațiunii, am văzut că istoria este însoțită de o prezență și de o lucrare a lui Dumnezeu. Deci, chiar pînă nu s-a făcut Dumnezeu om, a fost posibilă o anumită încopiere a istoriei de Dumnezeu și o anumită apropiere a Lui de ea și o continuă rămînere în această apropiere. Dar, prin faptul că Iisus Hristos, chiar după înălțare, este Dumnezeu în natură omenească, legătura Lui cu istoria trebuie să fie mai intimă. Iar acea parte de istorie, care stă în această legătură mai intimă cu El și se desfășoară astfel, constituind un fel de miez al istoriei, este Biserica,

în Biserică e vie conștiința prezenței lui Iisus Hristos. Ea e comunitatea credincioșilor din fiecare timp cu El, întrebarea este : cum e posibilă această comuniune, dat fiind planul veșnic, în care

viețuiește Iisus și planul temporal-îsitoric, în care se desfășoară viața comunității credincioșilor?

Cea mai mare dificultate în calea înțelegerii acestei comuniuni o constituie deosebirea dintre timp și eternitate. De aceea, în teologia contemporană și sub influența ei și în filosofia de azi, problema timpului a ajuns în mijlocul dezbaterilor. S-a obiectat că noțiunea kantiană a timpului, -ca formă goală pe care omul o umple cu conținuturile intuite, face imposibilă prezența în timpul actual a realității învierii Domnului/ Ea face parte, în acest caz, sau dintr-un timp trecut, sau e în afară de timp și omul nu se poate ridica la ea decât ieșind din timp, ceea ce, după concepția lui Kant, e imposibil¹. „Noțiunea formală a timpului ne împiedică să înțelegem pe Hristos cel prezent ca pe o realitate”².

Teologia dialectică identifică timpul nu cu o formă, ci cu vremenicia, cu caracterul trecător al tuturor lucrurilor din istorie. În teia aceasta, ea stabilește o opoziție de exclusivitate între timp și eternitate. O legătură între Dumnezeu cel veșnic și omul temporal este imposibilă³, Teologia dialectică duce la extrem teza protestantă că omul nu poate avea de la Dumnezeu nici un semn, nici o punte, ci e avizat exclusiv la bărbăția unei credințe, nerezemaia pe nimic.

1 W. KANTH, Die Theologie der Auferstehung, p. 187 : „Hier erscheint die Zeit als der an sich seiende inhaltleere Rahmen... Der Mensch tritt erst in diese Zeitform herein und macht das Vakuum der Zeit durch das Dasein zu dem konkreten Leben, Zeit und Dasein sind also gesondete Grossen, die sich wie Form und Inhalt zueinander verhalten... Von dem Perfektum der Auferstehung die Gegenwärtigkeit aussagen, heisst das, was jenseits der Zeitstrecke liegt... zur 'Veranschaulichung in das Formschema der Zeit pressen... Alle Aussagen über die Gegenwart und Zukunft des Christus... sind dann nur als biidhafte, uneigentliche Ausdrucksversuche für einen ewigen Inhalt zu werten, der schliesslich nichts mit der Zeitform der Welt zu tun haben ”.

2 W. KANTH, op. c. p. 168.

3 „Damit wird die Zeit mit Zeitlichkeit gleichgesetzt... Diese Statuierung eines ausschliessenden Gegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit macht eine Verbindung des ewigen Gottes mit dem zeitlichen Menschen unmöglich ”, p. 168.

Spre deosebire de aceste teorii ale timpului, o seamă, de teologi, ca H. Schmidt¹, H. Frick², W. Kunein³, au formulat o noțiune a timpului, care să facă posibilă legătura vieții din Ei cu Dumnezeu cel veșnic și, îndeosebi, cu Iisus Hristos.

După H. Schmidt, timpul este „ceva preformal” (ein vorformales Etwas), care e în stare să ofere forme atât pentru conținuturi finite cât și infinite. Caracterul trecător al lucrurilor nu se datorează timpului, ci unui anumit conținut al lor, pentru care el oferă o formă specială. Acel ceva preformal poate oferi și o formă pentru conținuturi netrecătoare. Dar forma aceasta de existență nu e o liniște moartă. Veșnicia lui Dumnezeu, așa cum o cunoaștem prin revelație - altfel nu o cunoaștem - e comparabilă cu timpul, căci a intrat în timp; ea este un conținut infinit al timpului. Schmidt îi zice temporalitate plinară. Ea este un prezent continuu, dar nu mort, ci plin de mișcare⁴. Astfel, „viața eternă a Celui ce-a înviat din morți nu este o atemporalitate goală de conținut, ci, mai degrabă, o plinătate de conținut a unui timp umplut”⁵.

Conceptia aceasta pozitivă despre timp, despre posibilitatea Sui de-a da forme pentru viața eternă, și-o iau acești teologi din faptul că timpul e creat de Dumnezeu, deci nu e un produs al păcatului, deci nu poate exista o contradicție între el și Dumnezeu⁶. Aceiași lucru rezultă din faptul că Dumnezeu s-a revelat în timp⁷. Desigur,

1 Zeit unei Ewigkeit, Guterslohn, 1927.

2 „Die verborgene Herrlichkeit Christi”, în opera citată „Mysterium Christi”.

3 Op. c.

4 „Vollzeitlichkeit ist die Vollendung, die in sich bleibt und nicht mehr über sich hinausweist, trotzdem aber nicht in toter Ruhe erstarrt”, p. 307.

5 „Das ewige Leben des Auferstandenen ist darum nicht eine inhaltsleere Zeitlosigkeit, sondern vielmehr die Vollständigkeit einer erfüllten Zeit”, W. Küneth, p. 173.

6 „Die Bestimmung der Zeit als Schöpfung macht grundsätzlich jede Entgegensetzung der Zeit gegen Gott unmöglich”. Küneth, p. 171,

7 H. Schmidt, op. c. p. 302-303.

întrucât existența umană ce trăiește în timp a căzut în păcat, timpul a devenit pentru ea un mijloc de pedeapsă. „ Din cădere rezultă sîrîmtorarea și blestemul vremelniceii ”¹. Starea aceasta e o boală a timpului. In loc de timp plinar (Volizeitlichkeit), avem o temporalitate sărăcită (Halbzeitlichkeit).

Iisus, înviind, a restabilit, prin restaurarea unui nou conținut de viață, timpul plin. Mai bine zis, l-a dus la starea de desăvîrșire spre care tindea. „ Realitatea lui Hristos cel înviat este *timpul nou*, adică nu o eternitate atemporală și o supratemporalitate distantată radical de această lume, ci un timp adus la desăvîrșire, un timp umplut ”². De aici rezultă că noi, îmbrăcați în timpul nostru, avem o capacitate de-a ne apropia de sfera în care se află Iisus cel înviat. Iar faptul învierii fiind un prezent continuu, de temporalitate plină, deci în legătură cu timpul nostru, permanenta contemporaneitate cu Iisus este posibilă. Iisus nu se află într-o eternitate fără legături cu timpul, iar faptul învierii Lui nu se află exclusiv într-un punct trecut al timpului³.

Realitatea cea nouă a timpului a început să crească sub vălul celui vechi. între ea și Iisus e înfăptuită comuniunea. Propriu- zis, acea

1 „Aus dem Fall resultiert die Not und der Fluch der Zeitlichkeit“, W. Kuneth, op. cp. 172.

2 W. Kuneth : „ Die Auferstehungswirklichkeit des Christus ist die « neue » Zeit, d. h. sie ist nicht zeitlose Ewigkeit und eine von dieser Welt radikal distanzierte Überzeitlichkeit, sondern sie ist eine zur Völiendung gebrachte Zeit, eine erfüllte Zeit“, p, 113.

3 „ Diese Einsicht hebt einerseits die Spannung zwischen der Gegenwart und dem Auferstehungsereignis in der Vergangenheit auf, da die Auferstehung ja gerade kein Element der alten Zeitlichkeit darstellt, zu dem ein solches Spannungsverhältnis denkbar wäre. Die Beziehung des Gegenwartspunktes der Zeit zu dem Auferstandenen kann darum nicht als eine gleichsam längsdimensionale oder horizontale im Sinne einer Zeitlinie verstanden werden. Andererseits beseitigt der neue Zeitbegriff die Trennung von Zeit und Ewigkeit, denn die Auferstehung besagt nicht zeitlose Ewigkeit, zu der nur durch Preisgabe alles Zeitlichen eine Verbindung hergestellt werden konnte... Demgegenüber besitzt die Ichzeitlichkeit des Menschen als geschaffene und sündige Zeitlichkeit eine prinzipielle Offenheit gegenüber der neuen Christuszeit als ihre Erfüllung und Aufhebung“, p. 175.

realitate ascunsă esie o prelungire a realității lui Hristos cei înviat, cuprinzând în ea și pe cei îmbrăcați în El.

Noi ne vom feri de-a numi forma vieții, în care se află Iisus după înviere» temporalitate plină. Dar, în orice caz, în vederile acestor teologi e un miez de adevăr. Viața lui Iisus după înviere, ca și a noastră după ce vom învia, nu poate să nu poarte o amintire, o urmă a vieții de pe pământ. Iisus, odată ce a ieșit din abisul inimaginabil și inaccesibil al dumnezeirii, pentru a fi în legătură cu omul și odată ce înviind n-a lepădat omenitatea, pentru a prelungi această legătură, trebuie să fie mai apropiat, manndit ontologic cu noi sub toate raporturile, afară de păcat. Deci, întrucât o structură esențială a vieții noastre pe pământ este temporalitatea, El trebuie să fie mai apropiat de noi, decât Dumnezeu cel nerevelat și în această privință. Dacă nu viețuiește în temporalitate, în orice caz, viețuiește într-o formă apropiată de temporalitatea noastră, vecină cu ea, compatibilă cu ea, aptă de-a ușura și susține legătura între noi și El. Fișus cel înviat ne așează într-o temporalitate „ deschisă ” eternității Sale, iar eternitatea Sa comunică cu temporalitatea noastră.

Fără să ieșim din timp, ca formă creațională, dar ridicându-ne peste trăirea păcătoasă a timpului (stării de animalitate, de egoism, de grabă, de frică), ceea ce putem înfăptui prin credință numai, trebuie să putem intra în legătură cu realitatea Lui. El trebuie să fie veșnic aceiași, dar nu nepăsător, nu departe de noi Realitatea iradiată de El, îmbrăcând pe cei ce cred, formează Biserica. Aceasta e un întreg format din toți cei ce cred în El, dar și dintr-o realitate ce-i învâluie, avându-L pe El ca centru. E un întreg temporal-supratemporal.

E locui aci să lămurim întrucâtva, pornind de la experiența noastră din Biserica, legătura ei cu Hristos.

Am stăruit în introducere să arătăm că transmisiunea credinței se săvârșește în întâlnirea subiectului intim al meu cu al tău. Dar, această întâlnire nu încuie eul meu permanent într-un orizont restrâns la raportul cu un singur semen. Eu nu primesc și nu-mi întăresc credința numai printr-un singur subiect. Nu stau în raport de credință cu un singur om. Ci ajung pe rând în asemenea raport cu mai mulți.

Credința mea devine astfel tot mai fermă. Dacă aș întâlni în viață numai un singur om care crede, nu știu ce s-ar alege de credința primită de la ei, sub influența dizolvantă a altor oameni care nu cred, în fața unui om care crede, se trezește în mine amintirea altor oameni credincioși pe care i-am întâlnit și capătă un sprijin nou credința primită de la aceia. Iar în mijlocul mai multor oameni care își mărturisesc credința - descoperindu-și toți deodată subiectul lor intim - simt coborîndu-se în mine. ca un adevărat șuvoi, credința sau sporul de credință, trezind eul meu la comuniune cu toți deodată. Astfel, în transmiterea și susținerea credinței nu întâlnim într- un timp dat tot numai doi câte doi oameni - eventual câte trei, căci cel care o transmite a primit-o și el de la altul - rămânând permanent ca niște duade închise, ci fiecare intră pe rând sau deodată în comuniune cu alți mulți semeni.

E o comuniune mai largă, constituită din tot cercul oamenilor credincioși în mijloc! cărora trăiește persoana omenească. Ea e numită comunitate, ca o grupare a tuturor celor ce pot intra, fără dificultăți de ordin spiritual, în comuniune de eu și tu sau de eu și voi, deodată; ca o grupare în care arde jarul comuniunii intime, fie că își înalță flăcările supremei actualizări în diferite puncte pe rând sau peste tot deodată.

Dar comunitățile nu sînt nici ele izolate. Credința în cercul de oameni în care trăiesc eu a venit odată de la un om din alt cerc, iar ceea ce susține și fortifică permanent credința în comunitatea mea este conștiința despre alte comunități care cred. Noi toți cei din comunitatea mea ne simțim în legătură cu comunitățile din jur și cu toate câte există pe fața pămîntului, chiar dacă nu le știm pe nume pe toate și chiar dacă n-am umblat decît în unele din ele. Conștiința îmi spune că sînt una cu toți cei ce cred ca mine pe tot pămîntul, că formăm împreună o mare și frățească solidaritate. Credința mea simt că se datorează întregii frățietăți, că prin credință sînt încorporat întregului. Chiagul care leagă, unește toată omenirea ce crede ca mine, este de caracter divin, căci nici măcar doi oameni nu pot crea și arunca între ei puntea credinței dacă sînt numai ei, nu și Dumnezeu. Solidar cu toți cei ce trăiesc crezînd ca mine, solidar cu toți cei ce au

C_ murit în credința mea, solidar cu toți cei ce vor crede în viitor asemenea mie, dar toți în legătură cu Dumnezeu, acesta e sentimentul care mă săpînește, avînd siguranța că fac parte dintr-o mare comunitate spirituală prezentă, trecută și viitoare. Aceasta e Biserica.

Dar ceea ce mă face să rămîn solidar cu o anumită frățietate universală de credință este nu numai faptul că toți membrii ei cred, ci și identitatea conținutului credinței lor cu conținutul credinței mele, Interesul pentru același conținut al credinței contribuie în mare măsură la unitatea Bisericii. Am vorbit în introducere mai mult de credința ca o certitudine simplă despre existența lui Dumnezeu. Dar în certitudinea aceasta se cuprinde și un anumit conținut. | Convingerea că este Dumnezeu este și o convingere despre un I anumit *fel de-a fi* și de-a lucra al lui Dumnezeu, cu deosebire în raportul cu noi oamenii. Credința în existența lui Dumnezeu nu m-ar cuceri atît de copleșitor, dacă n- ar fi credință într-un Dumnezeu care se preocupă de mine, avînd cutare însușiri și săvîrșind cutare lucrări pentru mine în trecut, prezent și viitor.

Nu intrăm aici în detalii, dar din această schițare scurtă se poate înțelege de ce credinciosul are pentru un anumit conținut al credinței același interes vital ca și pentru actul credinței pur și simplu. Cînd începe să se producă un dezinteres pentru conținutul credinței îndeobște, a început să se topească și solidaritatea datorită actului de credință însuși.

Dacă acum credința ca act nu se poate naște, susține și fortifica în om decît într-o comuniune largă, cu atît mai mult credința drept cuprins nu și-o poate primi, întări și transmite omul în integritatea ei decît într-o astfel de comuniune. Omul singuratic nu poate garanta păstrarea neștirbită a unui conținut de credință și nu-l poate întemeia cu autoritatea lui. Numai o comunitate întrunește însușirile pentru ambele aceste misiuni.

Dubla răspundere pentru transmisiunea credinței drept act și pentru transmisiunea ei drept conținut neschimbat, e încredințată astfel nu subiectului omenesc izolat, care n-ar fi în stare să se achite de ea, ci, în ultima analiză, comunității universale, iar insului numai ca

parte, ca membru al ei. Insul transmite credința avînd la spatele lui voința și autoritatea întregii Biserici, fiind dator să nu lucreze pe cont propriu. Este responsabil fiecare om pentru propagarea credinței, dar răspunderea și lucrarea lui crește din răspunderea și din lucrarea Bisericii. Nu sînt de capul meu răspunzător, ci împreună răspunzător cu toți cei ce constituim Biserica. Subiectul meu este întemeiat - fără să-și piardă răspunderea - în subiectul comunității, care mă cuprinde și mă lărgeste. Două persoane, legate prin comuniunea de iubire eu-tu, pot fi față de o a treia persoană o unitate, un subiect cu aceeași intenție, exercițiind o influență cu atît mai însemnată asupra acelei persoane. Să ne gîndim la raportul între părinți, de o parte, și copii, de alta. La fel este raportul unei comunități mai largi, cum e Biserica, față de fiecare persoană din cuprinsul sau din afara ei. Subiectul acesta, care nu e altceva decît unitatea ce-o formează comuniunea între mai multe persoane, este în același timp împletit cu subiectul divin, căci doi sau mai mulți oameni ce cred, formînd o comuniune, sînt purtați de aceeași intenție și putere dumnezeiască. Nu oamenii luați în sine formează subiectul Bisericii, căci, ca atare, ei nu pot crede, ci, întrucît lucrează în ei Dumnezeu, voiește cu voința lor Dumnezeu. Subiectul Bisericii e divino-omenesc, voința dumnezeiască avînd permanent inițiativa, iar voințele oamenilor fiind sub influența ei o voință comună ce urmează celei divine. Propriu-zis, numai ființial se disting două feluri de voință, căci funcțional se prezintă ca una.

Avînd în vedere că în Iisus Hristos a existat atît voința divină cît și voința omenească, dar într-o împreunare armonică, iar Iisus, transmișînd puterea de credință apostolilor și prin aceia următorilor, a transmis însăși voința Sa divino-omenescă, aceasta este centrul credinței fiecărui om, dar nu întrucît e luat fiecare izolat; ea este nucleul voinței și credinței bisericesti, de ea încopciindu-se voința proprie a fiecărui membru al Bisericii. Astfel, centrul Bisericii, conducătorul ei, care are inițiativa, este Iisus Hristos, a cărui voință divino-omenescă se prelungește ca voință centrală a Bisericii în toate timpurile și în fiecare om întrucît e membru al ei. între Hristos și Biserică nu e un spațiu ca între două realități, Hristos nu e dincoio de

Biserică, ci El este viața, substanța, temeiul, miezul Bisericii, așa cum sufletul e viața trupului. Ca printr-o desăvârșită transparență, prin comunitatea Bisericii vedem pe Iisus Hristos. Vasta comunitate a celor credincioși nu este decât trupul tainic al subiectului Iisus Hristos. Mai mult decât în orice altă comunitate religioasă, Biserica creștină are pe Dumnezeu ca subiect al ei ce conduce propagarea credinței, datorită faptului că El s-a întrupat, a venit aproape de om în istorie și a rămas așa și după înviere și înălțare. Cerul unde s-a înălțat Iisus coincide cu centrul intim al Bisericii.

Experiența ce-o face omul, care primește credința, că o primește de la Dumnezeu și cu ajutorul Lui crede, își ajunge deplinătatea în creștinism și ea are un temei obiectiv în apropierea ontică a Dumnezeu-Omului Iisus Hristos de oameni.

Orice membru al Bisericii, în fapta transmiterii credinței, lucrează în numele lui Iisus Hristos, din încredințarea și cu puterea Lui.

Comuniunea între mai mulți deodată, mai ales când nu mai pot vorbi cu rezonanță de intimitate doi cu doi, se manifestă și întărește prin îndreptarea tuturor spre centrul comun, care-i leagă în actul credinței, prin mărturisire și rugăciune. Chiar doi inși, care se află în comuniune datorită credinței în Dumnezeu, simt trebuința să-și mărturisească nu numai unuia credința și dragostea din ea, ci și celui care-i unește. Doi frați, a căror iubire întreolăfă provine din iubirea comună ce-o au față de părinții lor, simt trebuința, nu numai să vorbească despre aceia, ci și să meargă înaintea lor, mărturisindu-le împreună iubirea ce-o simt față de ei. În prezența părinților iubirea lor sporește. Două persoane își descoperă una altele subiectul intim și intră în comuniune și atunci când privesc cu aceeași iubire și înțelegere la al treilea. În el, prin el și peste el se înîlnesc privirile și sufletele lor.

Mărturisirea credinței către fața lui Dumnezeu, dar și a păcatelor, este, ca și rugăciunea, o convorbire cu El, o omagiere recunoscătoare și iubitoare a Lui. Așa încît, propriu-zis, rugăciunea este mijlocul de maximă intensificare a comuniunii din credință. Toți cei ce se roagă lui Dumnezeu împreună se simt ca o familie, ca o

unitate, ca unii care nu mai au nimic de ascuns și între care nu mai este nici o distanță, în timpul rugăciunii se topește tot ce e ghiață și temere între ei. La sfârșitul rugăciunii privirile lor se întâlnesc înfrățite; ei s-au întâlnit și descoperit privind spre Dumnezeu.

Rugăciunea este acui intrării în raport deplin de eu-tu, pentru că prin ea intrăm într-un astfel de raport cu Dumnezeu. Când odată subiectului nostru de comuniune s-a trezit, a ieșit la iveală, scos de puterea Sui Dumnezeu, el nu se duce îndată ia fund, ci ușor se întoarce și spre semenul care se roagă îngă noi, Mărturisirea către Dumnezeu este cea mai deplină descoperire a intimității noastre cu ajutorul căreia intrăm în comuniune și în același timp. Dumnezeu, căruia ne descoperim, nu este departe de semenul nostru aflător și el în rugăciune, ci îi este aproape, îi este familiar, e prezent și în el și, astfel, cuvântului nostru de iubire către Dumnezeu trece și prin semenul nostru, îi produce și lui bucurie, încît el simte pe drept că și 'ui îi arătăm dragostea pe care i-o arătăm lui Dumnezeu.

Să ne oprim însă un moment în chip special asupra raportului de eu-tu, în care intrăm cu Dumnezeu prin rugăciune. Am văzut că realitatea maximă a altui om o simțim în acest raport; chiar faptul că semenul nostru există ca o realitate deosebită de obiectele ce ne sînt atît de indiferente, îl descoperim în acest raport. Numai atunci îl experiem actual! ca subiect ce ne limitează, în mod cu totul superior, felului în care ne limitează obiectele; ca subiect ce ne limitează definitiv, spiritual, conștient, fiind egai cu noi și nu numai temporal, material, ca ceva în ultima analiză totuși subordonat. Numai în raportul de eu-tu care e în același timp un raport de iubire, *nu* mistificăm realitatea semenului.

Acest fapt are loc, în ce privește pe Dumnezeu, în rugăciune. În ea avem actual experiența celei mai intensive realități a Lui.

Rugăciunea e plenitudinea credinței și a comuniunii cu Dumnezeu; e maxima apropiere a iui Dumnezeu, în analogie cu ceea ce experiezi cînd vorbești cu altul, cînd vorbești cu Dumnezeu în rugăciune nu mai ești singur, cu gîndurile tale care umblă pe cărări îndoielnice, ci te umple realitatea Lui cu taina și cu certitudinea ei, cu

sporul de putere și de ființă ce simți că îți poate curge la infinit, pe măsura creșterii credinței și a iubirii tale.

Dar rugăciunea proprie prinde putere din rugăciunea altora. Dacă credința mea se întărește din credința altuia, cu atât mai mult iau putere spre rugăciune, spre acest act plinar al credinței, din rugăciunea altuia. Certitudinea că mă aflu în fața lui Dumnezeu și cuvântul rugăciunii mele ce întâmpină, îndreptată spre mine, fața Lui, cresc în mine din certitudinea ce se răspîndește din rugăciunea altuia. Sporindu-se de la unul la altul, ca o comunicare de ființă ce vine dintr-un izvor mai presus de cei ce se roagă, rugăciunea profundă în comun e o mare, e o uriașă certitudine care se înalță din toată comunitatea, ca un dar al lui Dumnezeu în același timp și ca un semn al prezenței Lui intense, apropiate, de Părinte ce îmbrățișează pe toți fii Săi.

Iată de ce Bisericii îi datorăm credința noastră. Dar nu numai credința ca act, ci și valorificarea cuprinsului Revelațiunii, nu ca o sumă de cunoștințe ce se adresează minții, ci ca o continuă grăire a lui Dumnezeu către noi, intensificându-se prin aceasta și credința ca act.

H. Frick, deși protestant, ajunge, într-o scriere a sa¹ la concluzia : cuvântul Scripturii nu ni se deschide drept cuvânt al lui Dumnezeu, decît în atmosfera comunității de credință a Bisericii. Cine nu trăiește în ambianța de credință a Bisericii și se apropie de Scriptură cu simpla sa înțelegere naturală, va lua cuvintele din ea ca *numiri* ale unor înțelesuri, pe care le va judeca critic, tratînd Biblia ca o carte omenească. Puterea dumnezeiască a acestei cărți i se va descoperi numai dacă îi vor suna cuvintele și ca *împărtășiri* prezente ale lui Dumnezeu; numai atunci Duhul lui Dumnezeu va umbla pe deasupra Scripturii și citirea ei va fi altceva decît o îndeletnicire intelectuală. Numai cînd vorbitorul e de față și cuvintele nu au devenit

¹ Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel, Tübingen, 1927. A **se vedea și o altă** scriere a lui : Mithos, Ideogram und Wort, în „ Marburger theologischer Studien ", 3,1931, Klotz Verlag, Gotha,

realității de sine stătătoare, intrăm în comuniune cu el prin cuvinte, altfel se pune în lucrare numai intelectul nostru în stare individualistă. Dar numai credința comunității, cu deosebire în momentele manifestării ei, creează în mine starea de certitudine a prezenței lui Dumnezeu ca Tu al meu și al comunității, care-mi vorbește prin cuvintele Scripturii mie și tuturor celor prezenți, legându-ne și mai mult prin experiența comună, prin destinul comun ce ni-l descoperă și ni-l impune. Frick socotește ca un stadiu depășit și greșit citirea individualistă a Scripturii, în căutarea simplelor înțelesuri ale cuvintelor, lucru care s-a practicat în protestantism pînă la sfîrtecarea Scripturii și la evaporarea caracterului ei divin.

„ în stadiul al doilea a produs o mărginire faptul că s-a luat cuvîntu! numai ca *numire* (Benamung). Trebuie să considerăm ca un progres faptul că în stadiul al treilea se ia cuvîntul ca expresie (Ausdruck). E și în acest stadiu încă o mărginire, întrucît nu se dă destulă atențiune caracterului cuvîntului ca împărtășire, comunicare (Mitteilung)... Trebuie avut în vedere mai ales *relația vie întrevorbîtor și auzitor*, așadar între *mine și tine*, între care cuvîntul *creează*, ca punte de la o latură la alta, comuniunea. Cea mai bogată formă de relație a « cuvîntului » este abia dialogul deplin. Cuvintele unui dialog nu pot fi explicate nici ca simplă numire de lucruri, asupra cărora se vorbește, nici ca simplă expresie a unui spirit personal care vrea să se descopere. La exegeza justă a unui dialog aparține mai ales înțelegerea pentru mișcarea reciprocă între un eu și un tu... Scriptura e un dialog între Eu! divin și tu al omului ”

Dar ca să ni se descopere Dumnezeu drept convorbitor, nu depinde de noi, ci de El. „ Noi putem de la noi scoate fa iveală sensul științific și ne putem sili chiar să ne apropiem de seriozitatea morală a unei stricte cercetări a adevărului. Dar lucrul ultim și propriu nu-i putem obține. Acesta este: coborîrea Duhului Sfînt. Căci rugăciunea nu este o metodă cu efect asupra căruia să contăm sigur anticipat

1 P. 2122.

sau o rețetă exegetică. A stabili rugăciunea ca prima cerință a justei interpretări a Scripturii, înseamnă, înainte de toate a mărturisi *neputința omenească* de-a ajunge la o înțelegere dreaptă, adică pneumatică a Bibliei. Duhul lui Dumnezeu singur, nu spiritul nostru, este acela care deschide sensul just al cuvântului: auzirea interioară a unui cuvânt de pocăință și har ce e trimis în prezent la urechea noastră, introducerea faptică a omului în dialogul divin...

Această înțelegere pneumatică a Bibliei nu poate fi forțată prin nici o silință omenească, cu atât mai puțin prin arta exegetică a unui individ singuratic ¹.

Numai prin credință poate fi auzit și înțeles cuvântul biblic ca o rostire prezentă a lui Dumnezeu către mine.

„Cum însă această credință nu e lucru privat, chiar dacă - psihologic privită - pătrunde oricât de « interior », ne dăm seama că Duhul aparține în mod necesar comunității. Cine zice Duh, zice Biserică (wer Geist sagt, sagt Kirche) și Biserica este numai întrucât; suflă Duhul. A înțelege Scriptura « pneumatic » înseamnă așadar, a ajunge în situația să auzi grăind Duhul comun al Bisericii credincioase și anume acum și aici... *Exegeza pneumatică aparține chemării înalte a Bisericii*”.

În cult și în orice altă formă a vestirii cuvântului, în întreaga atmosferă a comunității de credință, care înconjoară, susține și pătrunde pe creștinul singuratic, acolo este locul unde se poate produce dialogul între Dumnezeu și om... acolo unde cercetarea Scripturii prin cititorul singuratic trece în meditația rugătoare și în

1 Op. c. p.28. Această înțelegere pneumatică a Scripturii este considerată ca singura în stare să cunoască realitatea ei și de Ewald Burger (Der lebendige Christus, p. 195-207). Altfel, Scriptura rămâne literă exterioară sau mijloc de trezire a unor mișcări interne sentimentale cu totul subiective. Numai credința, care experiază întîlnirea cu Hristos cel viu și astăzi ca realitate obiectivă, deosebită de mine, surprinde conținutul Scripturii, ceea ce vrea ea să ne spună, ceea ce au experiat cei ce au scris-o. Credința noastră, însă, o avem din propovăduirea semenilor care cred, a comunității în care trăim.

starea de disponibilitate în care omul spune : „ Grăiește, Doamne, robul Tău ascultă”¹.

Credința își ajunge intensitatea deplină și își afiă izvorul de alimentare în comunitatea de rugăciune a Bisericii, căci aici credinciosul e dominat de certitudinea că Dumnezeu e prezent în persoana a doua, în rol de convorbitor cu el. Dar în această comunitate se valorifică și cuprinsul Revelațiunii, cuprinsul credinței, căci Dumnezeu își comunică aici tocmai ființa și voia, înfălișînd-o ca neschimbată în toate timpurile, lată cum Sfînta Scriptură, deși e de îa Dumnezeu, își descoperă acest caracter abia prin Biserică și abia prin ea este cuvînt rostit actual de Dumnezeu. Prin ea numai, Revelațiunea, întîmplată într-un moment precis al istoriei, care, ca moment temporal aparține trecutului, are o prezență permanentă. Dumnezeu a grăit într-un moment dat a! timpului, dar în Biserică rostește totdeauna aceleași cuvinte. Datorită Bisericii, Revelațiunea nu e răpită de șuvoiul timpului și dusă în trecut, ci rămîne prezentă continuu, ca act dumnezeiesc, întrucît în Biserică rămîne și Dumnezeu prezent.

Se vorbește în cercurile teologice și bisericești, ca despre un iucru știut, despre dependența Sfintei Scripturi de Biserică, întrucît cei ce au fixat această parte din propovăduirea apostolică în scris au fost membrii ai primelor comunități bisericești și aceste comunități au garantat prin mărturia lor proveniența scrierilor din Testamentul Nou de la persoane de autoritate din sînul lor și identitatea cuprinsului din ele cu propovăduirea apostolică, garanție pe temeiul căreia Biserica

¹ Dumnezeu, fiind existența plenară, nu poate fi experiat ca atare cînd vorbim despre El la persoana a treia, căci atunci se estompează în noi simțirea copleșitoare a existenței Lui. Realitatea se simte cel mai deplin în persoana întîi fi a doua. Pe a doua persoană, deci realitatea neidentică ou oul nostru, o simțim mai deplin cînd se manifestă ca persoana întîi, deci cînd vorbește ea către noi, nu cînd ne adresăm noi ei, în ascultarea noastră deci, nu în cuvintele noastre. Pe Dumnezeu îl experiem în măsura cea mai adecvată, în existența Lui de supremă bogăție și intensitate, cînd îi auzim zicînd : „ Eu sînt cei ce sînt”. Aici este un motiv pentru care în Biserică e mai principal să se citească Scriptura la auzul credincioșilor, decît să o citească fiecare.

a constituit Canonul scrierilor sfinte. Dar aspectul acesta exterior al raportului de dependență, în care stă Sînta Scriptură față de Biserică, se dublează prin aspectul interior, manifestat în faptul că certitudinea intimă despre caracterul dumnezeiesc al Scripturii și despre actualitatea Revelațiunii din ea, prin experiența grăirii prezente a lui Dumnezeu, nu se poate naște și susține decît în sînul comunității de credință și de rugăciune a Bisericii. Faptul că și în comunități sectare se nasc asemenea certitudini, nu face decît să confirme adevărul Bisericii, comunitatea neîntreruptă de pe timpul Apostolilor, fără de care nu s-ar fi putut păstra în sînul omeneirii conștiința provenienței și caracterului dumnezeiesc al Scripturii. Comunitățile sectare oglindesc în existența lor fragmentară, de tulbure amestec al duhului de comunitate cu acela al orgoliului individualist și antitraditionalist, în chip schimonosit, comunitatea Bisericii, mărturisind pentru ea.

Dar dacă în comunitatea de rugăciune a Bisericii se experimentează certitudinea plină că Dumnezeu își rostește acum cuvîntul din Scriptură către cei adunați, aceasta înseamnă că nu citirea în izolare a textului Scripturii ne produce această stare în chip desăvîrșit, ci auzirea cuvîntului din ea rostit cu voce tare la auzul întregii comunități. Simțim mai bine atunci că Dumnezeu e un subiect care ne limitează întîmpinîndu-ne de dincolo de noi și nu o calitate a stărilor noastre lăuntrice, iar comuniunea numai așa se poate realiza, că toți cei adunați sînt concentrați întru auzirea aceleiași voci, aceleiași porunci, afirmînd de același Stăpîn¹.

¹ Dumnezeu, fiind existența plină, nu poate fi experimentat ca atare cînd vorbim despre El la persoana a treia, căci atunci se estompează în noi simțirea copleșitoare a existenței Lui. Realitatea se simte cel mai deplin în persoana întîi și a doua. Pe a doua persoană, deci realitatea neidentică cu eul nostru, o simțim mai deplin cînd se manifestă ca persoana întîi, deci cînd vorbește ea către noi, nu cînd ne adresăm noi ei, în ascultarea noastră deci, nu în cuvintele noastre. Pe Dumnezeu îl experimentăm în măsura cea mai adecvată, în existența Lui de supremă bogăție și intensitate, cînd îl auzim zicînd : „ Eu sînt cel ce sînt ”. Aici este un motiv pentru care în Biserică e mai principal să se citească Scriptura la auzul credincioșilor, decît să se citească fiecare,

Dacă e așa, este indiferent felul în care cuvântul Scripturii se citește sau se spune pe dinafară. Ba mai firesc este să se spună pe dinafară. Am spus că credința ca act și cuprins se propagă prin certitudinea omului. Când e spus pe dinafară cuvântul dumnezeiesc, alt accent poate să dea certitudinii sale cel ce-l rostește la auzul altora. Profetii n-au citit cele descoperite de Dumnezeu dintr-un text auzitorilor, ci după introducerea : „ Acestea zice Domnul ”, precedeauă la reproducerea cuvintelor Lui, de parcă însuși Dumnezeu grăia. Se dă o mai puternică impresie că Dumnezeu însuși își spune din nou cuvintele Sale, când cel ce le transmite nu le citește, ci vorbește.

La începutul Bisericii toate cuvintele lui Iisus Hristos și despre el se propovăduiau oral.

Numai cu timpul, din diferite motive, între care și din acela*de-a se păstra mai bine forma exactă a unor propovăduiri, s-au fixat o parte din acele cuvinte sau propovăduirile unor Apostoli în scris. Dar o parte din ele au continuat să se rostească prin viu grai și însăși cele fixate în scris, nu prin cititul particular, aveau să-și exercite deplina putere a ior, ci prin rostitul cu voce tare în comunitate.

Propovăduirea orală este la început și ea continuă să aibă rolul cel mai important în comunitatea Bisericii, nu cititul.

Dar nu propovăduirea orală, plăsmuită de bunul plac și deci în continuă schimbare, ci ca repetare a aceleiași Revelațiuni, adică a tot ceea ce are vorbit Iisus Hristos și Apostolii, care au stat în preajma Lui și au fost inspirați de Duhul Sfânt să cunoască atunci sau ulterior ceva din misterul ființei și al voii Lui. Iar repetarea aceleiași propovăduiri este Tradiția. La început, Biserica a avut întreaga Revelațiune în forma Tradiției. Cu timpul, s-a fixat însă o parte din ea în textul Sfintei Scripturi, iar și mai târziu, cealaltă parte în scrierile Sfinților Părinți, dar aceasta în amestec cu interpretări care constituie Tradiția bisericească, spre deosebire de Tradiția dumnezeiască, ce face parte din Revelațiune.

Fie însă că e fixat întreg, fie că n-ar fi, cuprinsul Rei/elațiunii trebuie să se repete continuu cu graiul viu în fața comunității. Revelațiunea privită sub acest aspect este tradiție. Întrucât repetăm

tot ce s-a spus înainte tuturor înaintașilor în comunitatea bisericească, sîntem în tradiție. Dar întrucît repetarea aceasta o face prin gura celui ce cuvîntează însuși Dumnezeu, ieri și astăzi Aceiași, tradiția e o forță vie, o noutate continuă. Tradiția e prezența permanentă a lui Dumnezeu cel neschimbabil, în timp și istorie. Dacă nu s-ar prezenta ca aceeași voia lui Dumnezeu, în forma tradiției, ne-ar lipsi un important sprijin al credinței în El. Dumnezeu nu poate fi în toate generațiile, cu toată istoria, decît sub formă de tradiție. Revelațiunea însăși, ca descoperire în timp a lui Dumnezeu, nu poate fi împărtășită tuturor oamenilor decît sub forma tradiției. Tradiția este veșnicul nou în fluviul neconținutei treceri atimpului. Numai ca tradiție *un* gest al lui Dumnezeu, atingînd un anumit moment al istoriei, atinge întreaga istorie, are eficiență asupra tuturor timpurilor următoare.

Tradiția este legătura cu oamenii de dinaintea mea și cu cerul, în același timp. Tradiția e forță vie a prezentului întrucît mă unește cu cerul, dar nu a unui prezent fără orizont, ci a unuia care mă face recunoscător trecutului și mă face în comuniune cu el. Tradiția este veșnicia în timp, singura formă de veșnicie care nu anulează timpul, cînd este același glas viu al lui Dumnezeu răsunînd în fiecare timp, revărsînd în suflete înfinitatea de înțelesuri și de credință. În identitatea glasului stă identitatea Revelațiunii, iar în înfinitatea cuprinsului putința unei noutăți continue pentru înțelegerea oamenilor.

Dar în comunitatea Bisericii nu vorbește numai Dumnezeu, ci și comunitatea. Glasul ei este rugăciunea. Comunitatea se roagă lui Dumnezeu ca să-i dea putere să-L audă grîind. Dar și ca să-L mulțumească pentru că L-a auzit și ca să-L promită că va împlini voia Lui. Dumnezeu grăiește prin repetarea Revelațiunii infinite și omul răspunde prin rugăciune. Acestea sînt și cele două părți constitutive ale cultului, care e un dialog între Dumnezeu și om. Rugăciune în sens mai larg, silință recunoscătoare a omului de-a se așeza în circuitul de eu-tu cu Dumnezeu, de-a sesiza ceea ce grăiește Dumnezeu, este și orice meditație, orice străduință de-a înțelege conținutul Revelațiunii. Toată partea aceasta a doua e Tradiția bisericească, spre deosebire de cea dumnezeiască. Aceasta sa

înmulțește, se orientează după trebuințele și problemele fiecărui timp, după cum pășesc pe pianul actualității alte și alte preocupări, metode și forme de înfățișare. Prin acestea grăiește omul în trebuințele lui concrete, mereu altele și altele, atins de degetul de jar al lui Dumnezeu. E reacțiunea istoriei schimbabile la cuvântul j nesehimabil, dar infinit ca înțeles, al lui Dumnezeu. <

Se înțelege că între diferitele faze ale tradiției bisericești nu este o discontinuitate, ci o strânsă legătură. Toată tradiția aceasta este o unitate în varietate, voința comunității bisericești fiind și în activitatea > ei rugătoare o voință divino-omenească, având conlucrarea Duhului Sfânt.

Am vorbit de răspunderea Bisericii pentru păstrarea și propagarea Revelației divine, răspundere ce împovărează pe fiecare membru al ei.

Dar misiunea propovăduirii trebuie încredințată în mod special unora din membrii ei, căci întrucât oamenii sînt și mădulare ale istoriei, trăind în trup și trebuind să se preocupe de cele necesare existenței lor, ei nu pot să-și dedice puterile spirituale în mod exclusiv propovăduirii Revelației și pregătirii lor pentru această lucrare. Trebuie destinate anumite persoane pentru rolul de purtători ai răspunderii permanente a Bisericii de-a transmite Revelațiunea.

Aceștia sînt ceata celor aleși („clerul”) pentru rolul exclusiv de propovăduitori ai revelației. Ei nu își iau de la ei această putere de subiecte trezite deplin la responsabilitatea propovăduirii Revelației și nici ceilalți membrii ai Bisericii nu îe-o dau, căci nici ei înșiși nu o au. Ea nu se poate veni decît din adîncul intensiv al Bisericii, de* la subiectul ei, care este Iisus Hristos. El trebuie să stea multă vreme pe Ungă aceia care se află în starea și în rolul de subiecte ale responsabilității bisericești. De la ei trebuie să primească tot cuprinsul Revelației ca pe o certitudine de credință. Toată această pregătire se încoronează prin hirotonia, care le aduce din intensitatea Bisericii, prin mijlocirea subiectelor ce trăiesc în plină responsabilitate pentru propagarea credinței și mîntuirea oamenilor, puterea de-a fi și ei în acest rol. Așa a procedat Iisus Hristos cu Apostolii, iar aceștia cu cei pe care i-au chemat la episcopie sau

preoție și așa se procedează pînă azi în Biserică. Trebuie să vină peste om ceva deosebit de sus, după o serioasă pregătire, pentru a fi preot sau episcop. Acest ceva este harul hirotoniei. În răspunderea lor se încorporează răspunderea Bisericii. Toată Biserica stă în spatele lor, așa încît ea lucrează propriu-zis prin ei. De aceea, în cazurile cînd conștiința acestor persoane nu este la înălțimea responsabilității cu care au fost împovărați, stă Biserica pentru ei, dă ea direct forță și eficacitate lucrărilor pe care o anumită persoană le săvîrșește în numele ei. Biserica s-a angajat să acopere cu puterea ei cuvintele și lucrările bisericesti ale unei persoane pe care a așezat-o prin hirotonie în rolul de purtător al responsabilității ei.

Astfel, Iisus Hristos cel înviat îmbracă în realitatea Sa cea înviată tot mai mari părți din omenitatea istorică, fiind contemporan cu desfășurarea ei ca Biserică. Intimitatea dintre El și credincioșii Bisericii nu se realizează ca un fenomen al naturii, ci prin spirit, prin comunicare personală, omul îndreptîndu-se spre El prin credință, iar El așeptîndu-l și îndemnîndu-l cu iubirea.

Noua realitate, în care e scaldată și constituită unitatea Bisericii, ca o comuniune între oameni și între ei și Iisus Hristos, este iubirea Mîntuitorului, manifestată și în jertfa Lui de pe Olgota.

Iar iubirea nu e o substanță organică, ci o legătură între subiecte. Prin iubire e învinsă diferența planurilor de existență dintre oameni și Hristos. Credința îi face să depășească foiața împrăștiătoare a timpului, concentrîndu-i în direcția unei trăiri de prezent plin, dominat și umplut de tensiunea după Iisus Hristos. Credința îi face să se întindă peste forma păcătoasă a timpului spre realitatea lui Hristos. Iar prin iubirea Sa, Iisus Hristos, de fapt, se apropie și intră în legătură cu ei, se revărsă în forma lor de viață.

Revărsarea noii realități a lui Iisus Hristos prin iubirea zidită prin jertfă, cînd există credința concentrată, se realizează, în special, prin Sfintele Taine.

Și aceasta pentru că în Sfintele Taine, mai mult ca în orice alt moment, se roagă și împreună cu credinciosul și mărturisește credința Biserica întreagă. Unde e credința tuturor și iubirea *tuturor* întregă și către Iisus Hristos, acolo dragostea Lui e mai

străbătătoare, mai eficace, acolo harul Lui se revarsă cu toată puterea.

Dar cadrul acestei cărți nu ne permite să tratăm pe larg despre Biserică și despre toate laturile ei. Am însemnat despre ea numai puține considerații, crte erau neapărat de lipsă în legătură cu tema noastră. Ținem numai să accentuăm că între Biserică și Iisus cel înălțat nu e nici un fel de separație. Locul unde se află El și inima Q Bisericii coincid. Biserica în acest sens, se întinde de pe pământ pînă în înaltul cerului. Omenitatea lui Iisus înălțată e în același timp în intimitatea centrală a celor ce cred, în suprema apropiere de fiecare." De aceea, nu se poate spune că harul Tainelor, inclusiv al hirotoniei, vine de la Hristos care ar sta undeva separat de Biserică, ci, venind de la Hristos, vine din adîncii Bisericii¹.

Așa înțelegem și adevărul că Iisus suferă cu toți membrii / Bisericii, purificîndu-ie suferința și făcîndu-le-o ușoară. El fiind temelia ' intimă a Bisericii și a vieții spirituale a fiecăruia din noi, e, în același timp, purtătorul tuturor durerilor noastre.

Am spus mai înainte că prin înălțare s-a instaurat la cîrma j/7 Universului deodată cu Dumnezeu-Omul o inimă omenească. Putem "i adăuga acum că, întrucît cîrmacîui acesta al Universului este Capul Bisericii, inima ei, oarecum și Biserica însăși participă la această supremă demnitate. Iisus a spus că cel ce crede cu putere poate muta munții din loc. Dar aceasta numai pentru că în credința aceluia se concentrează credința întregii Biserici și puterea lui Hristos care este în Biserică.

1 Dogmatist» spun că harul Tainelor este „depozitat” în Biserică (Andrutsos, op. c. p. 235), că ea este „împărăția harului”, { Macarie, Teologie Dogmatică Ortodoxă, tradusă de Gherasim Timus, Tomul I, București, 1887, p. 239). Dar naru! nu se poate cugeta ca o entitate de energie de sine stătătoare, separată de Hristos. Unde e harul, este Hristos, ca izvor al Lui. Biserica este depozitara harului, ca una ce se află în Hristos sau îl are pe Hristos ca temelie adîncă a întregii sale ființe și puteri.

5. Conducerea operei de mîntuire

Prin tot ceea ce a făcut Iisus Hristos pînă la așezarea Sa de-a dreapta Tatălui a pus baza mîntuirii noastre, ne-a mîntuit obiectiv, cum se spune în Dogmatică. A dat prin jertfă satisfacție dreptății dumnezeiești, a învins prin înviere puterea morții asupra naturii omenești și a primit prin înălțarea și așezarea de-a dreapta Tatălui toată puterea dumnezeiască pentru a o pune în slujba atragerii tuturor oamenilor în regiunea de deasupra morții și a păcatului.

Acum începe opera de rodire a mîntuirii obiective prin cucerirea personală a oamenilor.

Serghei Buigakov vede de-abia din acest moment ai așezării lui Iisus Hristos la dreapta Tatălui începînd demnitatea Lui împărătească. Pe pămînt, Iisus ar fi exercitat numai chemarea profetică și slujirea arhierescă, cea dinții pînă ia Schimbarea la față ca introducere la patimi, iar a doua, după aceasta. Numai o singură dată s-ar fi arătat Iisus ca împărat pe pămînt, mai mult preînchipuind yitoarea Sa mărire și anume la intrarea în Ierusalim. Minunile, învierea și înălțarea n-ar fi acte ale demnității împărătești, ci primele ale chemării profetice, iar ultimele ale slujirii arhieresti.

E adevărat că în activitatea lui Iisus Hristos se disting cele trei stadii amintite de Buigakov ca predominante fiecare, în special, de una din cele trei demnități. Dar aceste demnități sînt așa de împletite și de reciproc condiționate, încît, cel puțin în subsidiar, există și se manifestă totdeauna și celelalte două. Cînd Iisus învață ca prooroc, mulțimile simt puterea împărătească a cuvîntului Său. Pe de altă parte, cuvîntul Său este o servire preoțească, o rugăciune adresată Tatălui. Prin patimile Sale nu aduce numai jertfă ca arhieru, ci și învață ca profet și biruie păcatul și moartea ca împărat. Toată forța spirituală din El, începînd cu¹ momentul întrupării, manifestată într-un fel sau altul, are cele trei aspecte, care sînt tot ce e mai sublim pe lume.

Opinia lui Serghei Buigakov pare a avea două temeuri puternice:

1, însuși Iisus deciară în preajma înălțării de pe pământ : „Dați-mi S-a toată puterea în cerși pe pământ". Pînăatunci, deci, n-ar fi avut puterea împărătească. A avut-o ca Dumnezeu atotputernic, ca Cei ce-o exercita în căinate de Dumnezeu susținător și providențiailor ai iumii, dar nu ca ipostas întrupat, lucrător al mîntuirii prin metoda cucerire spirituală a omului. Și aceasta din urmă se are în vedere cînd se tratează despre cele trei demnități ale lui Iisus.

2. Iisus e recunoscut ca Domn[^]a Tsuileteior, devine obiect al cultului, de abia după înălțare, de cînd apare și „ Împărăția Sa ", Biserica.

În ce privește considerația din urmă, se poate spune că nici căinvăiător-profet Iisus n-a fost recunoscut în toată deplinătatea cît a stat pe pământ. Arhieria Lui și mai mult s-a exercitat înconjurată de întunericul neînțelegerii oamenilor. Cu toate acestea, ele s-au desfășurat real pe pământ, însă pe un plan de obiectivitate. Într-o măsură oarecare, într-un chip cfar-obscur, lucrarea și sensul lor au fost totuși sesizate măcar de o grupă de oameni. Dar rezultatul lucrării lor obiective, întovărășit de înțelegerea acelei mici grupe, a avut altă eficiență, încît, după înălțarea ia cer, toată uriașa însemnătate a demnităților exercitate pe pământ în ascunsul obiectiv a intrat întru arătarea luminii și a recunoașterii. Dar atît cît s-a înțeles pe pământ din lucrarea profetică și arhierescă a lui Iisus, s-a înțeles, mai ales, în baza puterii ce o răspîndea El asupra ucenicilor.

Prin umare, și puterea împărătească a avut-o Iisus pe pământ și, într-o anumită măsură, a fost sesizată. Ceea ce s-a produs deosebit prin înălțare este ridicarea tuturor celor trei demnități într-o sferă de lumină și de recunoaștere din partea oamenilor. Toate trei continuă și în cer. Iisus continuă să intervină pentru noi și să ne învețe prin Duhul Sfîin. E adevărat că ceea ce face ca după înălțare Iisus să fie recunoscut în cele trei demnități este puterea manifestată în înviere, în înălțare și, cu deosebire, în eficiența ce-o are asupra inimilor prin Duhul Sfîin, adică prin demnitatea împărătească. Însă, prin această manifestare a demnității împărătești, nu ni se descoperă numai ca împărat, ci și ca arhieru și profet. Puterea prin care ne smulge recunoașterea este cea împărătească. Dar prin ea îl

vedem nu numai ca împărat ce stăpânește asupra inimilor noastre, ci și ca arhieru care urmărește prin iubirea nepieritoare mîntuirea noastră. Mai mult, puterea împărătească, prin care ne smulge recunoașterea și stăpînește asupra noastră, crește din jertfa Sa arhieru din istorie și din iubirea Sa arhieru din cer. Elementul împărătesc este puterea de-a se face recunoscut și, în această privință, așezarea de-a dreapta Tatălui, făcîndu-L deplin stăpîn peste ceruri toți mai largi, înseamnă începutul unei noi faze în viața lui Iisus Hristos. Dar ceea ce constatăm la El prin această recunoaștere, este rivna Sa arhieru și profetică. Toate sînt transpuse prin înălțare în atmosferă de slavă. Slava e deplinătatea împărătească, dar în slavă se vede Iisus în totalitatea lucrării Sale mîntuitoare. Dacă s-ar prezenta după așezarea de-a dreapta Tatălui numai ca împărat, nu și ca arhieru și profet, ar fi un împărat impunător și atotputernic, cum e Dumnezeu în calitate de creator și susținător și nu un împărat Mîntuitor ce lucrează prin mijloace spirituale asupra spiritului omului. N-ar fi împărat în cadrul misiunii mîntuitoare, împărat în baza încredințării de-a mîntui lumea. Numai întruclî e împărat și Miel, în același timp, demnitatea Sa împărătească ia care S-a ridicat și ca om este alta decît demnitatea Sa împărătească în cadrul operei de susținere a lumii. Puterea care s-a dat lui Iisus Hristos prin așezarea de-a dreapta Tatălui nu este re-așezarea Lui în funcția de susținător și dirigitor atotputernic al lumii. Din aceasta n-a ieșit Fiul niciodată. Ea este investirea lui Iisus ca Mîntuitor cu toată puterea dumnezeiască, punerea acestei puteri la dispoziția Lui pentru alt scop și spre a fi folosită cu altă metodă. Pînă atunci Dumnezeu conducea prin forță ca Atotputernic, susținînd legile naturii și ale vieții omenești individuale și sociale, fără a umbla după cucerirea sufletelor.

Acum, o persoană divină care S-a întrupat și a suferit pentru oameni, din iubire pentru ei, primește, în această calitate de frate al lor, care vrea să-i mîntuie prin lucrarea iubirii în inimile lor, toată puterea. A doua persoană dumnezeiască este pusă la dispoziția acestei lucrări. Nu se părăsește opera de conducere a lumii prin legile

naturii și ale ordinii sociale. Dar, alături de această lucrare, primește toată puterea dumnezeiască lucrarea cea nouă a mântuirii oamenilor prin metoda dragostea ce șoptește inspirații convingătoare și toarnă, prin aceasta, puteri din ființa ei în inimi. Propriu-zis, scopul acestei lucrări devine scopul principal urmărit de Dumnezeu. Lucrarea de conducere a lumii, prin forța implacabilă susținătoare a naturii și a ordinii sociale încorporate în Stat, rămâne numai ca o condiție-substrat pentru înfăptuirea lucrării de mântuire a oamenilor. De aceea, Iisus Hristos, ca împărat Mântuitor, este așezat chiar la dreapta Tatălui, la locul de supremă cinste și putere. Metoda guvernării lumii prin atotputernicie directă cedează locul principal metodei mântuitoare.

Iisus e recunoscut acum de oameni ca împărat, însă ca împărat ce ne impune prin suferința Lui de pe pământ și prin grija Lui suferitoare din cer, ca împărat-Arhiereu. Puterea Lui e iubirea. Duhul Sfânt, cu puterea Lui dumnezeiască atotșirăbătătoare, nu mai stă numai în slujba vieții și perfecțiunii naturale, ci se pune în slujba lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos, făcând să răzbată iubirea Lui pînă în inima subiecților omenești, lucrînd în interiorul acestora ca să le facă sensibile iubirii lui Iisus Hristos.

Îdeea aceasta, că demnitatea împărătească a lui Iisus este tot o servire și nu o manifestare de atotputernicie silnică, o dezvoltă pe larg și Serghei Bulgakov, fără să vadă însă că ceea ce dă acestei demnități împărătești a lui Iisus un caracter de slujire este tocmai împreunarea ei cu slujba arhierească. Împărat providențiator este Fiul din veci, acum devine Împărat-Mântuitor, Împărat-Miei, împărat ce lucrează prin forța iubirii în suflete de frați. Aceasta-i puterea ce l se dă ia înălțare (Mt. 28,18). Dar acest fel de putere a avut-o într-un anumit sens Iisus și pe pământ. Bulgakov recunoaște ca act smpărătesc pe pământ numai intrarea în Ierusalim. Însă, abstrăgînd de alte acte, chiar și prin cuvîntu! Său de propovăduire, și-a manifestat Iisus puterea asupra sufletelor, cum de altfel însuși Bulgakov mărturisește (p. 445).

Iisus, așezat la dreapta Tatălui ca împărat, nu și-a terminat misiunea mîntuitoare, ci o continuă mai ales prin această a treia servire, aducînd sub stăpînirea Sa lumea, Apocalipsa descrie impresionant această luptă a lui Iisus, dusă atît de El însuși cit și de adepții Lui pentru biruința asupra puterilor răului. „ Impunerea împărăției se realizează în Supta pentru împărăție cu stăpînii acestei lumi, cu forțele lui Antihrist, care combat forțele lui Hristos, Adversitatea lui Antihrist ar fi cu neputință să se refere la stăpînirea lui Dumnezeu-Creatoru! asupra creațiunii. Aici e vorba de împărăția lui Hristos-Omul în lume și El lucrează în această privință nu cu atotputernicia dumnezeiască și nu cu puterea din lumea aceasta, nu cu armată și cu silă, ci cu Duhul dumnezeiesc" (p. 447).

Rezultatul final al acestei lupte, adică impunerea împărăției lui Dumnezeu prin cuvînt și prin Duh, este indicat de I. Cor. 15, 22- 28. „După aceea fi-va sfîrșitul, cînd Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatăl, cînd va nimici orice domnie și orice stăpînire și orice putere. Căci El trebuie să împărătească pînă ce va supune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale. Iar ultimul vrăjmaș care va fi nimicit este moartea. Căci toate le-a supus sub picioarele Lui. Dar, cînd zice Scriptura ci toate l-au fost supuse, învederat este că afară de Cel care î-a supus Lui toate. Iar cînd toate se vor supune Lui, atunci și Fiul însuși se va supune Celui ce l-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toate".

Iisus își continuă adică opera de mîntuire a lumii, continuă a face această slujire Tatălui prin cele trei funcțiuni ce și ie-a asumat la întrupare și.în special,prin aceea de împărat-Mîntuitor, care e alta decît cea veșnică de Împărat-Aîotțîitor, în baza căreia nu împlinește o slujbă Tatălui. Ținta acestei slujiri de Împărat-Miel este să readucă creațiunea din nou în intimitatea lui Dumnezeu, să înlătore granița păcatului și a morții care este între lume și creator, ca să fie Dumnezeu din nou totul întru toate. Prin demnitatea majestaică, de atotputernicie silnică, această cucerire a îumii nu se putea realiza. De aceea s-a smerit pe Sine Fiul Tatălui, făcîndu-Se Împărat-Miel și sîrăduindu-Se în cursul istoriei să readucă prin dragoste și

persuasiune sufletele, întâi sub stăpînirea Sa ca împărat-Miel și apoi să le supună și pe eie și pe Sine sub stăpînirea tatălui. Fiul își va termina atunci misiunea și nu va mai avea de îndeplinit acest rol de Intermediar între lume și Tatăl. Se va dezbrăca oare atunci Fiul de cele trei demnități slujitoare și intermediare, prin care a realizat aducerea lumii la Tatăl ? Din Epistola către Evrei ar rezulta că El rămîne în veci arhieru; tot așa ar rezulta din Apocalipsă, care continuă să vorbească nu numai de Dumnezeu, ci și de Miel, chiar după sfîrsitul lumii acesteia, „ cînd cortul lui Dumnezeu va fi între oameni" și cînd „ Dumnezeu va fi cu ei" (Apoc. 21,3,23). Dar cele trei demnități le va avea atunci Fiul numai ca titluri de slava pentru opera ce-a realizat-o, ca o cunună a strădaniei Sale, întemeind recunoștința celor mîntuiți față de El și ca o încoronare a uniunii definitive între Dumnezeu și oameni, nu ca o continuare a operei de mîntuire.

Odată restabilită uniunea în dragoste între Dumnezeu și creațiune, Dumnezeu nu mai apare lumii mîntuite și devenite împărăție a Lui, numai ca Aîotțiiilor plin de forță, ci și ca fată iubitor. Pentru cei mîntuiți, nemăfiind necesară funcția pedepsitoare, nu mai e o deosebire între chipul în care se arată Dumnezeu ca Mîntuitor și Dumnezeu ca Aîotțiiilor. Tatăl Aîotțiiilor se îmbracă în înfățișare de iubire. Fiul descoperă pe Tatăl așa cum e cu adevărat. Funcția aceasta de adevărată descoperire a Tatălui o împlinește Fiul în tot eursul istoriei. Unde coboară El în inimă, coboară împreună cu Tatăl.

Desăvîrșirea acestei descoperiri a lui Dumnezeu ce Tată iubitor echivalează cu supunerea deplină a creațiunii sub picioarele Lui din iubire, învingerea morții și a păcatului. Deci. în fond, departe de-a depune Fiul chipul iubitor prin care a cucerit creațiunea, se va îmbrăca și Tatăl deplin în ef.

Lupta aceasta a Fiului pentru cucerirea lumii este o luptă de împărat, dar de împărat-Sfujitor și ea durează pînă la sfîrsitul veacului acesta. Pe măsură -ce El cucerește teren, crește în mărirea Sa împărătească, dar se apropie și momentul-cînd se va instaura împărăția Tatălui.

Desigur, Fiul în lupta Lui de cucerire a lumii prin duhul gurii Sale, luptă pe care o poartă de la dreapta Tatălui, se bucură de puterea dumnezeiască ce-o primește de la acesta. De aceea se vorbește în locul citat din Epistola către Corinteni și despre Tată! ca despre Cel ce-l supune Fiului toate sub picioare. Același lucru se spune în Epistola către Evrei 10,13, ca un comentariu în Psalmul 2, 8 : „ Acesta, aducînd o singură jertfă pentru păcate, s-a așezat, de vecii vecilor, la dreapta lui Dumnezeu și așteaptă pînă ce vrăjmașii Lui vor fi supuși sub picioarele Lui". Istoria, ca un cadru larg în care se desăvîrșește mîntuirea, e condusă de Dumnezeu Atoțitorul și Providențiatorul. Necazurile ce vin peste oameni, sugestiile ce li le oferă împrejurările vieții naturale, evenimentele istorice le servesc toate ca prilejuri și îndemnuri spre primirea cuvîntului administrat de Biserică în numele lui Iisus Hristos ca Dumnezeu Mîntuitor. Astfel, nu numai istoria are lipsă de Biserică, ci și Biserica de istorie, pentru a cuceri sufletul oamenilor pentru Iisus Hristos,

Sensul acesta al istoriei, de-a fi mediul în care se poartă lupta lui Iisus Hristos, pentru înșăpînirea împărăției Sale, a fost descoperit în Apocalipsă. Apocalipsa, însemnînd descoperire, este apocalipsa istoriei, ca descoperire a sensului ei intern¹. Cartea cea mare, pe care n-o poate deschide decît Mielul care s-a dat „ ca junghiat", este cuprinsul viitor al istoriei. Cînd ia El cartea de la Cel ce s-a dat pe tron, este instaurat în slujirea împăratului-Mîntuitor, începe lupta Lui pentru impunerea împărăției Lui (cap. 5, 6, 7). Aceasta se întîmplă în momentul înălțării la cer și așezării de-a dreapta Tatălui, Iisus, însă, nu luptă izolat pentru cucerirea lumii, ci prin cei ce cred în El pe pămînt, care manifestă puterea Lui arhierescă și împărătescă. Pe aceștia i-a făcut împreună împărați și preoți cu Sine (Apoc. 5,10).

Cu deschiderea celei dintîi peceți începe Istoria cea plină de problema mîntuirii și de lupta pentru Iisus Hristos. Ea se desfășoară, în

1 Bilgakov, op. o. p. 448.

același timp, în lumea duhurilor și pe pământ. Lupta crește treptat. Pe măsură ce timpul înaintează, forțele răului devin tot mai radicale și se concentrează în ofensive tot mai năprasnice, întrucât și omul de care se folosesc ca instrument sporește în patimi și în rafinament. De aceea, lupta între Hristos și Satan, pe măsură ce se înverșunează și se apropie de momentele culminante, este însoțită de tot mai mari învolburări istorice și de cataclisme în natură.

Opoziția răului, devenind tot mai radicală, oamenii sînt mai forțați să se decidă în chip categoric pentru sau contra lui Hristos. Ei nu mai pot trăi în compromis. Astfel, scopul principal al Apocalipsei mari și mici (Mt. 24-25, Mc. 13, Le. 21) este acela de-a îndemna pe credincioși la bărbăție, la veghe și la rezistență în încercări. Istoria Bisericii, în cadrul istoriei generale, nu va fi o idilă - cum credeau poate unii dintre primii creștini - ci o luptă necurmată.

Mîntuitorul a descris în linii generale parcursul istoriei viitoare și semnele care vor anticipa sfîrșitul, dar momentul sfîrșitului nu l-a fixat cronologic, declarînd că numai Tatăl știe ziua aceea (Mc. 13,22). „ Oricum s-ar explica această declarație a Fiului, rămîne incontestabil că aci se anunță o anumită imposibilitate a proorocirii despre ziua sfîrșitului... Această imposibilitate poate avea diferite explicații: ea înseamnă sau că nu poate încăpea în conștiința umană empirică acest fapt transcendent sau că nu are omul trebuință de această cunoștință sau - și această explicație e cea mai importantă - că sosirea sfîrșitului atîrnă și de participarea și lucrarea omului, îndeplinită pe baza libertății lui, care nu trebuie paralizată sau măcar afectată prin această cunoaștere netrebuincioasă și nepotrivită cu puterea lui (la fel e ascunsă în necunoaștere și moartea personală a omului)¹. Din faptul că sfîrșitul nu poate fi știut, Scriptura scoate pentru oameni îndemnul: „ Drept aceea, priveghiați, că nu știți în care ceas vine Stăpînul vostru " (Mt. 24,42, 44; 25,13).

S. Buigakov, op. c. p. 455.

Participarea credincioșilor la opera de întindere a împărăției lui Dumnezeu, de înălțare a Bisericii, se face nu numai prin cuvânt, ci și prin fapte. Cu cât sînt mai consistente faptele cu care contribuie cineva la înălțarea Bisericii, cu atît se va bucura în ziua Judecării de mai mare cinstire. Creșterea împărăției lui Dumnezeu este o operă comună a omenirii credincioase sub conducerea lui Iisus Hristos. „În perspectiva aceasta generală e cu neputință a înțelege «faptele» omenești, adică împărăția cu Hristos sau participarea la slujirea Lui împărătească numai transcendent-eschatologic, ca o bază pentru «răsplată» sau, în general, pentru soarta personală a unuia sau altuia din suflete. Această participare înseamnă și o contopire istoric-apocaliptică, socotindu-se ca fapte ale lui Dumnezeu pe pămînt și în istorie printre oameni”¹

„După întrupare toată omenitatea neamului omenesc este a lui Hristos și tot ce e bun în ea aparține lui Hristos. El lucrează în omenire nu numai prin influența învățaturii Lui și a chipului Lui, prin puterea convingerii, ci și însuși, prin puterea nemijlocită a Lui, prin oarecare silire internă, deoarece cel ce s-a botezat în Hristos, în Hristos s-a și îmbrăcat (Gal. 3,27) și trăiește în el Hristos (2,20)... În măsura acestei împărățiri a Lui peste și prin oameni, e învinsă oarecum înălțarea în sensul ei de depărtare a lui Hristos de lume, în care El totuși, după făgăduința proprie, e prezent totdeauna, acum și pururea”. (S. Bulgakov, p. 458).

S. Bulgakov merge și mai departe, încadrînd în această lucrare a istoriei, condusă de Hristos, toată omenirea, chiar și pe cei necredincioși. Prin faptul că Hristos a luat nu o natură omenească individuală, ci natura umană în generalitatea ei, puterea Lui leagă la un loc omenirea și toată istoria. „De aceea, nu numai cei ce L-au cunoscut în viața Lui, ci și cei ce nu L-au știut și chiar cei ce-L neagă, sînt părtași de El și supuși Lui. Istoria omenirii după Hristos este nu numai istoria omenirii creștine, ci și a omenității lui Hristos... Opera

1 S. Bulgakov, op. c. p. 458.

acestei omenități, contradictorie și dezbinată, în sinteza ei se include în opera lui Hristos ". De aceea omenirea va fi judecată ca întreg, după neamuri, cu opera ei comună. „ Această împreună ființare și lucrare cu Hristos nu desființează libertatea personală a omului, nu face pe om unealtă oarbă. Totuși, prin puterea Sa internă, omenitatea lui Hristos îl îndrumă pe fiecare pe căile sale și integrează faptele lui în opera comună, pregătind prin ele calea către schimbarea la față a lumii sau către sfârșitul acestui eon "1.

» La eventuala obiecție că aceasta este o concepție deterministă, care transformă puterea lui Hristos într-una naturală, S. Bulgakov observă că prin putere „ naturală " se poate înțelege un principiu fizic sau un principiu metafizic. El recunoaște că Hristos lucrează și ca un principiu metafizic, nu numai ca o persoană în relații cu alte persoane. Ca dovadă aduce învierea tuturor, chiar și a celor ce n-au crezut în Hristos. Și aceștia sînt determinați de puterea lui Hristos, de energia nouă adusă de El în lume. „ Toți oamenii sînt supuși învierii, indiferent de relația personală a fiecăruia cu Hristos". „ Eiînviazănuîn baza unui act creator al lui Dumnezeu Atotputernicul, ci în puterea *legăturii lor lăuntrice* cu Hristos, primul înviat din morți, această legătură avînd totuși, în cazul dat, *nu un caracter personal, ci unul natural*".

Dar dacă înviază chiar și necredincioșii pe temeiul unei legături lăuntrice cu Iisus Hristos, această legătură există de mai înainte, din cursul vieții istorice. „ Dacă toată omenirea naturală înviază în Hristos, de ce nu ar putea fi legată cu El și în viața ei istorică ? Pentru că viața, moartea și învierea sînt unite între ele și nu se poate reduce această legătură numai la înviere, în care caz aceasta ar fi un act extern, fără nici o bază internă în viața omenească legată cu Hristos, un *det/s ex machina* ce se impune silnic naturii omenești "2.

1 S. Bulgakov, op. o. p. 459.

2 S. Bulgakov, p. 460.

Viziunea aceasta globală a lui S. Bulgakov poate cuprinde în ea un adevăr numai într-o anumită interpretare. Legătura celor necredincioși cu Iisus Hristos, deși se întemeiază pe apropierea ontică, în baza identității de natură dintre ei și Hristos, se actualizează prin elemente ce formează cuprinsul relației personale. Apropierea lui Hristos o percep în oarecare mod și necredincioșii, dacă nu altfel, măcar ca stăpînitoare prezentă în anumiți semenii, ca un cuprins general al societății și istoriei umane. Față de această prezentă, ei iau însă atitudine dușmănoasă; oarecum Hristos formează pentru ei un adversar personal. Dar adversitatea este și ea o formă a legăturii între persoanele umane și un factor ce determină comportarea lor și cuprinsul viitoarei dezvoltări istorice. Omul învață de la cel pe care îl urăște, e influențat pozitiv în preocupările lui. Adversarii merg împreună în evoluția conținuturilor lor de viață. Combătîndu-se, își împrumută multe din preocupări și probleme, numai că le dau altele răspunsuri. Aceleași conținuturi sînt în amîndoi, numai că unui ie vede într-un fel, iar celălalt exact în forma răsturnată. Progresul celor buni în înțelegerea Revelației și în trăirea ei este condiționat chiar de progresul unei cugetări atee. Iar progresul ideologiei și urii anticreștine e condiționat chiar de creștinism.

*

Aplicînd la dezvoltarea concretă a vieții istorice cele spuse în general despre conducerea lumii prin Iisus Hristos spre ținta trasfigurării ei în uniunea eshatologică cu Dumnezeu și ținînd seama de distincția amintită între funcția împărătească a lui Dumnezeu. În calitate de Făcător și Atotțiitor și între această funcție a Lui ca Mîntuitor, putem înțelege mai bine destinația istoriei și amestecul diferitelor planuri care o constituie.

Ținta supremă a istoriei este mîntuirea. Numai în lumina acestei ținte are, de altfel, istoria un sens.

În istorie se amestecă trei planuri ale realității. Este planul naturii sau al legilor fizice, planul relațiilor juridice dintre oameni sau al ordinii sociale întruchipate în Stat și planul comuniunii iubitoare cu Dumnezeu și cu semenii sau al bisericii. Primele două planuri sînt guvernate de Dumnezeu ca Atotțiitor. E ordinea legalității fizice și

sociale care trebuie observată de orice om, dacă nu vrea să fie sfârșit de reacțiunea ei. Istoria poate fi formată și numai din aceste două planuri. Dar atunci n-are nici un sens. A trăi după legile naturii și într-o ordine statală, încă nu înseamnă a trăi pentru un scop. Nici un om și nici o colectivitate nu pot trăi cu gândul că n-au alt rost decât să se conformeze ordinii naturii și societății un număr de ani și apoi să moară. De obicei, cînd nu se recunosc decît aceste două planuri ca factori constitutivi ai istoriei, e prezentată cultura ca scop ai ei. Însă cultura este sau suma experiențelor și concluziilor care privesc adaptarea omului la legalitatea naturii sau a legalității ei la necesitățile omului, împreună cu suma experiențelor și încercărilor de reciprocă acomodare a oamenilor între ei pentru păstrarea ordinii sociale ca o condiție elementară de viață sau suma-strădaniilor omului de a-și lega soarta ființei proprii de valori ce trec marginile existenței sale pămîntești, proiectîndu-se în eternitate. În primul caz, cultura nu e decît o căutare a celei mai depline ordini și, deci, nu are nici un scop care să depășească simpla consumare a existenței în cadrul acesteia. În al doilea, ea trădează năzuința omului de-a găsi un scop ordinii fizice și morale, în care generații după generații sînt puse să trăiască.

Cînd cultura s-ar mărgini numai la preocupările primului caz, orid s-ar modifica istoria de la un timp la altul, ea ar fi concepută ca avînd un caracter static. Ar fi deci la locul ei întrebarea: de ce se mai continuă șirul generațiilor ?

Cum însă cultura este socotită mai degrabă ca produsul dorului omenesc de-a lega ființa de valori și realități eterne, dacă n-ar exista nici o posibilitate de împlinire a acestui dor, omul s-ar dovedi robul unei iluzii și atunci și cultura pe care o creează el ar avea tot i sumai o substanță și o eternitate iluzorie. Trăirea în legalitatea fizică și socială n-ar avea nici în al doilea caz un scop, decît cel mult unul iluzoriu.

Istoria, însă, nu poate fi concepută fără un scop real. E prea puternică tensiunea finalistă din ea, prea dominantă tendința spre un scop în orice om și orice colectivitate, ca să nu existe alt sfîrșit decît

prăbușirea rînd pe rînd a fiecărei generații în țărîină, după o scurtă trăire în legalitatea naturii și a Statului.

Scopul istoriei este arătat în al treilea plan al ei, superior celor două împărății ale legalității, în împărăția harului conducătoare spre viața eternă. Propriu-zis, primele două planuri formează un întreg, față de care cel de-al treilea se deosebește radical. Față în față stau împărăția legii și împărăția spiritului sau a harului dumnezeiesc. Prima e guvernată de Dumnezeu ca Atotțiitor, a doua de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Mîntuitorul.

Dumnezeu n-a făcut pe oameni să-i îngroape rînd pe rînd în baza unei legi implacabile. Acesta nu-i un scop al istoriei. El i-a făcut pentru a-] or°<*" ia *mvr'țoțofi* \$_e comuniune eternă cu Sine și între ei. Rînduiala naturii și ordinea socială a creat-o numai ca un teren, în care oamenii să crească spre această comuniune eternă. Dacă ei s-ar fi înălțat spre această destinație, ordinea s-ar fi absorbit în ființa lor, căci ea însăși îi împinge în acea direcție. Dar neprimind să se înalțe spre comuniune, e pericol să cadă și din ordine, ajung în conflict și cu ea. Dar ea reacționează, impunîndu-li-se ca un regim de silă și, pînă la urmă, sfărîmîndu-i ca pe unii ce continuu se izbesc în ea.

O istorie combinată numai din ordinea naturii și a Statului este astfel nu numai fără nici un scop, ci opusă scopului și, deci, anormală. Dumnezeu nu o poate îngădui ca o formă definitivă, ci, după căderea omenirii în păcat, pregătește din nou întemeierea unei împărății a harului. Istoria însăși în această stare căzută tînjește după umplerea ei cu Revelația și cu puterile dumnezeiești, care să-i lumineze cărarea și să-i ajute să tindă spre scopul cel adevărat.

Biserica, întemeiată de Dumnezeu cel apropiat de oameni, este împărăția harului, în care omul e ridicat la comuniune cu Dumnezeu și, prin aceasta, e destinat unei vieți veșnice și fericite. Orice om ridicat în cadrul ei s-a mîntuit de inutilitatea unei vieți sfîrșite în moarte, ca una ce e trăită numai pe planul legalității fizice și sociale. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și înălțat la dreapta Tatălui conduce această ridicare a oamenilor în planul Bisericii, al mîntuirii prin comuniune cu Sine. Acesta e adevăratul scop al istoriei. Iar această

lucrare a lui Iisus Hristos e conducerea propriu-zisă a lumii. La ea participă omenitatea noastră asumată de Fiul lui Dumnezeu și participăm și noi cu toții prin libertatea noastră și prin puterea lui Iisus Hristos din noi. Pentru eficacitatea acestei lucrări s-a instaurat metoda cea nouă la cîrma lumii, pe tronul dumnezeiesc.

Ea ne înșăță de nouă încît să fie opusă ființei lui Dumnezeu.

Aceasta a fost de la început intenția lui Dumnezeu cu privire la lume. Dumnezeu este în adîncul Său dragoste și voință de comuniune.

Dar această intenție nu exclude funcția Sa susținătoare de lume, prin conservarea legalității fizice și sociale. Aceasta e mai puțin cuprins în mai mult. În regimul de dragoste, legalitatea nu e desființată nici în lucrarea guvernatoare a lui Dumnezeu, nici în viața omului. Dar e absorbită, încît înșii intrați în comuniune nu o mai constată ca ceva stingheritor, iar Iisus Hristos nu mai face de ea o aplicație pedepsitoare. Legalitatea devine o respirație în substratul ființei, nu mai e o metodă aparte și un obiect de preocupare specială.

Pînă cînd nu intră înșă toți oamenii în relația de comuniune deplină cu Dumnezeu, în zona spirituală a Bisericii, pe tronul lumii trebuie să existe și forma guvernatoare a legalității privită în sine și cu aplicație pedepsitoare. Ea nu e folosită împotriva metodei iubitoare a lui Iisus Hristos, ci în favorul ei, Tatăl contribuie ca lumea să fie supusă sub autoritatea Fiului. Legalitatea fizică și statală trebuie menținută cu puterea împotriva celor ce, ref uzînd comuniunea, tind și spre dezordine. Și chiar pentru ușurarea eventualei lor răzgîndiri ulterioare, dat fiind că și experiențele amare adunate prin conflictul cu ordinea pot fi un stimulent la reculegere, un pedagog spre învățătorul adevărat, Iisus Hristos.

Propriu-zis, și metoda aceasta are în ultima analiză tot scopul mîntuirii lumii. Dar, deși e necesară spre acest scop pînă la un punct, nu-l poate înfăptui prin ea înșăși.

Astfel, Biserica este scopul istoriei. Absorbirea rînd pe rînd a oamenilor în ea, pentru a-i trece în veșnicia comuniunii fericite, este ținta întregii vieți pămîntești. Aceasta nu înseamnă că Statul nu e necesar. Dar e necesar ca o condiție pentru Biserică. Biserica nu

va nega niciodată legitimitatea Statului și nu-i va combate ca atare, dar se va sîi să facă din fiecare cetățean al lui un membru al ei de o astfel de puritate și înălțare spirituală, încît să îplinească ca o poruncă internă, minimă pentru el, tot ce legiferează Statul pentru buna conviețuire a cetățenilor. Astfel, într-un anumit sens, Biserica e necesară Statului și ea-i crește pe cei mai buni cetățeni ai lui. Desigur, însă, că nici Statul nu trebuie să uite de rostul lui de-a fi precondiție pentru mîntuirea oamenilor, deci de-a nu-i împiedica să-și caute mîntuirea prin credința în Dumnezeu și de-a nu stingheri Biserica în lucrarea ei mîntuitoare.

Biserica nu va spune niciodată vreun cuvînt împotriva Statului» în principiu. Dar va căuta să ridice pe orice om la o astfel de stare, încît pentru ei Statul să fie oarecum depășit, să îplinească fără sîia Statului, ca un minimum, tot ce poate cere el.

Cînd toți oamenii ar ajunge la această stare, devenind membrii desăvîrșiți ai Bisericii, purificați total de păcat și la o capacitate de comuniune deplină cu Dumnezeu și între ei, Statul ar dispărea de la sine, nu ca desființat prin propagandă sau combatere externă, ci absorbit cu ființa lui, care e ordinea echitabilă, în ființa Bisericii.

Dar pe pămînt nu se va ajunge niciodată la o astfel de stare, Chiar dacă toți oamenii ar deveni creștini, înșiși creștinii ca oameni pămîniști trec prin diferite faze ale vieții, care atestă nedesăvîrșirea lor. Toți avem lipsă de Stat, chiar dacă sîntem și în Biserică. Amîndouă aceste ordini de viață ne ajută, Statul prin silă, Biserica prin har, să ne menținem și să progresăm în desăvîrșire.

În lumina scopului reprezentat în istorie de Biserică, putem înțelege istoria nu numai dacă o privim ca o arie, în care fiecare generație își poate cîștiga mîntuirea, ci și ca un întreg ce realizează ca atare un sens. La întrebarea de ce se continuă istoria și pînă cînd?, putem avea acum și un alt răspuns decît acela că Dumnezeu n-a terminat cu aducerea la existență a tuturor fețelor și că ea se va sfîrși cînd Dumnezeu va fi turnat pe lume pe toți oamenii ce-a hotărît săi creeze.

Istoria se continuă pînă cînd se înfăptuiește deplin, pe fîngș mîntuirea unor inși din atreia generații de oameni, sensul ei sau pînă

cînd mai e în stare să servească scopului de a fi arenă pe care oamenii își pot cîștiga mîntuirea. Se pare că aceste două răspunsuri stau într-o strînsă legătură.

Sensul general al istoriei trebuie să fie o cit mai deplină lămurire, verificare și încadrare în experiența universal-umană a adevărului Revelației, care nu este altceva decît manifestarea lui Dumnezeu către oameni ca subiect de comuniune cu chemarea spre comuniune. Iar aceasta înseamnă tocmai împlinirea spirituală a omenirii. În toate generațiile, începînd de la Iisus Hristos, se află o mare mulțime de inși ce trăiesc cu certitudinea absolută în revelarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos și în comuniunea înființată între ei ca aflători pe pămînt și El ca șezînd de-a dreapta Tatălui. Și în această credință a lor, care exprimă realitatea de fapt, se mîntuiesc. Dar cu cît trăiesc în epoci mai timpurii, cu atît credința lor, deși de caracter absolut, e mai puțin amplificată ca lumină care, dezvoltată paralel cu experiența generațiilor și cu explorarea Universului fizic și sufletesc, să fi devenit o încoronare a unei înțelegeri maxime, verificată ea însăși de necesitatea cu care se cere după ea suma experienței și înțelegerii umane. Am văzut că o parte din cultura umană e suma mereu sporită a cunoașterii naturii pentru necesități de adaptare și a legilor de conviețuire omenească pentru aceleași necesități. O altă parte este tot ce adaugă spiritul omului în efortul de depășire a timpului. Toată acasă cultura se cere vag dar intens după adevărul comuniunii omului cu Dumnezeu, ca după o împlinire, fără ca să poată singură produce siguranța acestei comuniuni și stabili modul ideal al ei. Revelațiunea divină, coborîta în albia spiritului omenească, se luminează paralel cu înmulțirea experienței omului despre sine însuși și despre lume și apare tot mai mult ca o încoronare a acestei experiențe, devenind partea cea mai importantă a culturii omenești. Azi mai mult ca acum cîteva sute de ani adevărul Revelației în Hristos, fără a se schimba, este înțeles într-un mod mai profund, mai amplu, pus într-o legătură cu tot sporul de cunoaștere a naturii și a omului realizat în acest răstimp, impus de acest spor, verificat prin el și, la rîndul său, luminîndu-l.

Nu e vorba în ceea ce spunem de un progres al culturii, luată în înțeles obiectiv, sau ca chestiune de cunoaștere, ci de stări totale de conștiință în inșii care cred. Credincioșii de după sute sau mii de ani, deși cred în același adevăr unic al Revelației, cu aceeași certitudine absolută, în conștiința lor acest adevăr confirmă și încoronează - fiind în același timp confirmat și luminat - o experiență umană mai vastă, mai adâncită.

Dumnezeu vrea ca adevărul său revelat să ajungă a fi înțeles și trăit în toată amploarea și adâncimea, pe care asocierea cu experiența și cunoașterea acestei lumi, în care viețuim, o poate prilejui. Tot ce ne poate oferi această lume ca maximă cunoaștere și făptuire trebuie făcut mediu pe care și prin care să se proiecteze tot mai amplu lumina Revelației.

S-a afirmat că nu există un progres spiritual al umanității, căci fiecare timp descoperă un alt aspect al realității numai cu sacrificarea unei capacități spirituale anterioare. Omenirea n-a descoperit ordinea mecanică a Universului cu toate legile lui, decît pierzîndu-și capacitatea de a vedea că în Univers nu există numai o ordine mecanică, ci și una biologică și alta spirituală, care ascultă de aite legi¹. Dar, chiar dacă linia progresului nu e continuă și nu își înscrie traseul - oarecum filogenetic - în toate conștiințele, un progres tot există. După epoca mecanicistă trecută, noi stăm la începutul uneia care pare a avea capacitatea să sintetizeze perspectiva mecanicistă cu cea biologică și spiritualistă.

Orice viziune a lumii din timpurile trecute determină sau întră, ca într-o sinteză mai largă, în viziunile viitoare, chiar dacă nu în epoca imediat următoare.

¹ Prof. Dr. med. K.v. Neergard, Die Aufgabe des 20 Jahrhunderts, Erlenbach-Zurich, Eugen Rentsch Verlag, 1940.

Mai mult chiar, orice icoană individuală despre lume influențează icoanele semenilor, care, la rândul, lor o influențează pe a mea.

Viziunea lumii și a vieții depinde de perspectiva în care sîntem așezați fiecare după timp, loc și configurația spiritual-corporală¹, Viziunea aceasta se modifică cu fiecare nou element de cunoaștere, de experiență, de absorbire a altor viziuni. Conținuturile mele spirituale se orînduiesc altfel, se stabilesc între ele relații noi, se iărgește orizontul în total, ajunge alt punct în centru, cade lumină nouă pe colțuri mai periferice și razele ei modifică vederea întregului². Fiecare din aceste viziuni individuale și colective, ce se modifică cu timpul, cuprinde un aspect al lumii, înțelegînd lumea nu ca entitate obiectivă, cum nu poate exista, ci ca o relație între eu, lume și semeni.

Fiecare din ele cuprinde un adevăr și, întrucît determină pe cele viitoare și se absoarbe în ele, chipul lumii devine tot mai adecvat cu realitatea complexă, care prin aceasta și ea e creată mai departe. Dacă după un timp o viziune nu mai pare adevărată, să nu uităm că ea a condiționat adevărul cel nou sau s-a absorbit în el. Fiecare om lasă o linie în desenul mare care se construiește de toată omenirea,

J Karl Heim, în Glaubensgewissheit 1923 și Glaube und Denken, 1934, voi. I. p. 90, urm., ținînd seama și de teoria relativității, socotește că orice chip al lumii depinde de un „ centru perspectivist” (perspectivische Mitte), care nu e altceva decît „ eu” aflător mereu într-un punct al spațiului și al timpului (chiar dacă i se pare că nu schimbă spațiul, tot îl schimbă, căci și spațiul curge cu timpul, formînd cu timpul și cu conținutul din ele un întreg în devenire continuă, după teoria relativității).

2 Louis Lavelle, De l'Acte, p. 46 „ Et tout resurtat nouveau que j'obtiens change tous les autres, j'obtiens des rapprochements imprevus. Il n'y a pas jusqu'à mon point de depart mame qui ne me paraisse chaque fois nouveau. Des lors il est impossible que mes connaissances puissent s'accroitre reguliement selon une droite; elles forment au contraire une solidarite circulaire qui ne comporte aucun premier commencement”. După Simon Frank, orice conținut nou determinat din unitatea Totului determină mai exact conținuturile determinate mai înainte, deoarece determinarea unui conținut constă în stabilirea raporturilor cu crt mai multe părți din Unul, pe care îl cunoaștem în diferite grade în tot momentul (La connaissance et l'etre, Paris, Aubier, p. 207 et passim).

respectiv în silința comună de-a se apropia prin cunoaștere de îisimea reală, dar și de-a duce mai departe crearea ei¹.

Dar raporturile insului cu lumea nu au alt scop, decât de-a se realiza pe sine însuși. Astfel, fiecare transmiteînd perspectiva sa altuia, contribuie la realizarea aceluia.

Perspectiva fiecăruia se îmbogățește cu a tuturor. Toate conștiințele cresc solidar și sporesc în solidaritate cunoașterea creațiunii și creațiunea însăși.²

Iată un alt motiv pentru care fiecare ins va fi făcut la Judecata din urmă responsabil pentru dezvoltarea întregii omeniri. Răspunderea aceasta pentru întreg o simțim, de altfel, fiecare în sînul conștiinței noastre³.

1 Louis Lavelle, op. c. p. 43: „ Ma vie trace en lui (dans l'univers) un silion qui est nouveau par rapport à moi, mais qui est eternei par rapport à lui”. „ Car, par rapport au systeme, tout Stre qui vit a une position unique et privilegiee, de telle sorte que sa perspective sur le monde ne vaut que pour lui seul: elle est, dans un systeme commun a tous, un systeme qui n'est connu que de lui. D'autre part, son existence toitî entiere, e une sufle de rencontres; mais chaque rencontre esttransformee pour lui en occasion, de telle sorte que le monde resort pour lui une signification spirituelle et personelle que ie systeme mame ne reussira point à traduire... Cest dire que, si nous restona toujours sn contact avec le reel, nous decouvrons succesivement des verites qui s'ajouent Ainsi doit se former sans que l'on ait voulu un systeme qui est celui des choses oHes-memes... ”, p. 47.

2 „ Chaque conscience a besoin de toutes les autres pour la soutenir. Et si l'on voulait dire qu'il suffit qu'elle reste en rapport avec l'infinite meme de i'acte ou elle puisse dans un dialogue solitaire, on montrairart que les autres consciences sorit precisement pour elle les mediatrices grâce auxquelles elle entre en communscaion avec lui d'une maniere de plus en plus profonde, par une serie indefinie de suggestions et d'epreuves qui mettent sans cesse en jeu des formes nouveltes de participation ”, (p. 185).

3 „ Notre responsabilite à l'egard de l'etre total est une temoignage en faveur de son unite; ii n"y a point d'âtre particulier qui ne se sente compatible de l'univers entier; îi sent qu'il doit prendre en main la charge mame de la creation ” (p. 90). „ Le moindre da nos gestes ebranle le monde: ii est soiidaire de tous les mouvements qui le remplissent”, p. 89. „ Tous les gestes que nous faisons modelent tour à tour toutes îeo formes du reel, les muttipleient, les transforment et prennent leur part de responsabilite dans l'acte mame qui les a crees ”, p. 91.

Dar în procesul acesta de creștere a conștiințelor prin lărgirea și adâncirea perspectivelor asupra vieții și prin sporirea creațiunii. factorul central este Revelațiunea divină. La lumina ei se limpezește existența și adevărul ei îl verifică și-l adâncesc străduințele de cunoaștere ale omenirii. Revelațiunea este factorul principal care îndeamnă conștiințele la continuarea creării lumii pe linia ascendentă, indicată de sensul ei, căci ea determină pe oameni la o activare nobilă, la crearea relațiilor de iubire și de dreptate în lume.

S-ar putea spune că lumea se va sfârși, deci, atunci când se vor fi epuizat nu numai posibilitățile de aprofundare a sensului lumii în lumina Revelațiunii și viceversa, ci și posibilitățile de adecvare a lumii la idealurile cuprinse în Revelațiune.

Omenirea, care va continua dincolo de istorie, trebuie să ducă cu sine p conștiință, în care lumina înțelegerii și modul trăirii adevărului revelat să fi ajuns la amploarea maximă pe care a putut-o ocaziona trăirea ei în istorie. S-ar putea spune că numai oamenii din urmă vor duce o astfel de conștiință și, prin urmare, ei vor avea o situație mai bună în existența care va continua, deși nu e un merit personal dacă au trăit mai târziu. Dar între generațiile de oameni există o strânsă solidaritate. Precum de la generațiile anterioare cele ulterioare își primesc credința și temeiurile de experiență și cunoaștere proprie, la fel sporul lor de înțelegere se va împărtăși tuturor generațiilor anterioare, prin comuniunea în care vor fi chemați toți oamenii la judecata din urmă și după aceea Toate generațiile anterioare au contribuit la producerea acestui spor; toate trebuie să aibă parte de el.

Am amintit în alt loc că judecata universală de la sfârșit se deosebește de judecata particulară, ce se face cu fiecare om când moare, prin aceea că și fericirea și pedeapsa vor fi mai mari. Aceasta e doctrina Bisericii ortodoxe, spre deosebire de cea a Bisericii catolice, care afirmă că judecata universală nu va mai aduce nimic nou, ea fiind o simplă festivitate de încheiere a istoriei. Doctrina ortodoxă se vedește ca cea mai conformă cu solidaritatea omenirii și cu unitatea istoriei.

După cum am remarcat într-un capitol anterior , vrednicia sau ticăloșia omului nu se descoperă în deplinătatea ei decît după ce cuvintele și faptele lui își arată toate roadele în urmași. Dumnezeu le cunoaște dinainte și deci ar putea judeca drept chiar la moartea fiecăruia. Dar judecata divină e dreaptă nu numai întrucît se reazemă pe autoritatea lui Dumnezeu, ci întrucît se impune și conștiinței omului ca atare, încît el însuși să vadă că nu a fost nedreptățit. Omul însuși trebuie să-și contemple toate faptele sale și urmările lor. Dar omul, nefiind înzestrat cu preștiință, nu poate vedea aceste urmări decît după ce s-a consumat și viața urmașilor săi. Viața acestora nu e descoperită în toată deplinătatea decît după ce se văd, la rîndul lor, urmările faptelor lor și așa mai departe. Numai la judecata din urmă, unde se vor prezenta toți oamenii și se va stabili pentru fiecare ce e influență de la alții și ce e contribuție proprie, se va putea rosti judecata cea deplin dreaptă. Omenirea este, în fond, o unitate multiplă, legată prin tot felul de fire.

Așadar, antecesorii vor fi judecați și pentru ce a rodit bine și pentru ce a rodit rău viața și strădania lor în conștiința urmașilor. Dar o rodire bună în urmași este amplificarea înțelegerii Revelației divine. De ea încă se vor împărtăși antecesorii. Prin urmare, și din acest punct de vedere, judecata din urmă va fi nu numai o rostire asupra fiecărui ins luat aparte, ci și o judecată asupra rezultatului total al strădaniilor omenirii în cursul istoriei.

În lumina acestor gînduri dogma Bisericii despre contribuția pe care o pot aduce cei vii, adică urmașii, pentru ușurarea sorții celor morți, prin rugăciuni și milostenie, capătă un înțeles lărgit. Prin rugăciunile și milostenia noastră pentru înaintași se amplifică și înalță conștiința noastră creștină, devenind factor de determinare în aceeași direcție pentru urmașii noștri și, în același timp, arătînd ca bune roadele influenței ce-au avut-o înaintașii asupra noastră².

1 P. 361 - 362.

2 Desigur, nu afirmăm că sensul rugăciunilor pentru morți se epuizează în aceasta. Rostul lor de înduioșare a lui Dumnezeu cel milostiv, prin arătarea solidarității noastre

Numai în această viziune a istoriei cultura dobândește un rost important. În asociere cu credința, ea determină starea de conștiință cu care omenirea trece să-și continue existența de după moarte. Dacă nu există o viață dincolo de mormânt, cultura nu mai are nici un rost. Dacă odată și odată omenirea va dispărea total și peste tot nu va exista nici o conștiință care să evalueze cultura omenească și să aibă bucurie de ea, care să se fi lărgit și înălțat prin ea pentru vecie, ce importanță mai poate avea ?

Cultura are însemnătate numai dacă omenirea trece din istorie într-o viață eternă și duce cu ea rezultatul total al strădaniei spirituale de aici.

Dar de viața fericită a comuniunii eterne cu Dumnezeu nu au parte decât aceia care au devenit capabili de ea prin credință și iubirea de Dumnezeu și de oameni în viața de aici.

Numai în asociație cu această credință și servind-o, cultura a servit la luminarea celor mai adânci taine ale existenței. Fără credință și iubire, cultura e oarbă și orbi sînt și cei ce trec numai cu ea din viața de aici.

După aceste considerații e momentul să ne întrebăm : cînd se va termina istoria ? Nu poate fi vorba de determinarea momentului în care se va termina, căci acesta trebuie să rămîna ascuns omului, ci de precizarea modului în care se va împlini rostul ei. Desigur, Dumnezeu ar putea pune capăt istoriei oricînd l-ar fi voia, fără să aștepte oîmplinire a rostului ei, dar întrucît Dumnezeu, de obicei, face ca lucrarea voii Sale să apară și ca un efect al dezvoltării firești a

în dragoste, rămîne. E poate nimerit să amintim aici de teoria lui N. Feodorov (1828-1903), care în scrierea lui „ Filozofia operei comune ” susține că noi putem învia strămoșii, dar nu prin rugăciune și milostenie, ci prin știință și tehnică, deoarece odată și odată știința va ajunge - prin lucrarea comună a oamenilor - la stadiul să poată aduna energiile strămoșilor din spațiul cosmic și să le concentreze din nou în trupurile lor. Prin știință și industrie omenirea poate face orice din lume, căci ea n-a fost creată de Dumnezeu în anumite cadre, ci ca un material al tuturor posibilităților. N. Feodorov se vedește mai mult un antecesor al bolșevicilor, decît ca un gînditor creștin. Vezi despre el : Prot. G. Florovschi, Puștina rusă Bogoslovia, Paris, 1937, p. 322, urm.

lucrărilor omenești, sfârșitul istoriei e foarte probabil să însemne și un sfârșit al posibilităților ei. Este, deci, de crezut că istoria se va sfârși atunci când viețuirea în ea nu va mai putea oferi nimic, fie pentru că s-au epuizat toate posibilitățile de înmulțire a cunoașterii lumii și de tot mai nobilă comportare a omului în acest cadru mărginit, fie pentru că, printr-o tot mai grozavă decădere păcătoasă a celei mai mari părți din oameni, ordinea nu va mai putea fi restabilită și o dezordine tot mai prelungită va face imposibilă continuarea unui astfel de progres,

Apocalipsa mare și mică, precum și experiența de pînă acum a omenirii, pledează pentru o împreunare a acestor două cauze, în sensul că din ce va trece timpul, lupta între Hristos și Satana și între adepții Celui dintîi și slujitorii celui din urmă va deveni tot mai radicală, tot mai înverșunată, pînă la dezlegarea ei în favoarea lui Iisus Hristos¹.

Desigur, istoria nu va trece în mod continuativ în eshatologie. „, Eshatologia presupune o întrerupere, un transcens, în aceasta stă ideea sfârșitului. Totuși, potrivit Apocalipsei evanghelice, ca și Apocalipsei lui Ioan, lumea trebuie să ajungă coaptă pentru sfârșit și istoria se termină lăuntric, cînd și-a împlinit opera ei ”². Sfârșitul nu vine ca un *Deus ex machina*. „, Dar opera istoriei nu este numai o sumă algebrică a unui șir nesfârșit de opere ale persoanelor izolate în haoticitatea lor întâmplătoare, ci un întreg pozitiv, înlănțuit după o

1 A se vedea în Fr, Buri, op. c. p. 84-5, idei asemănătoare despre progresul lumii în bine, dar și despre creșterea paralelă a răului, în așa-zisa teologie a istoriei mîntuirii (*Heiigeschichte*), reprezentată de M. Kähler, A. Schlatter și W. Koepp. Opera lui H.W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, e o încercare de-a întemeia teologic-sistematic această concepție și de-a demonstra filosofic posibilitatea trecerii timpului în eternitate (die Möglichkeit eines Übergangs der Zeit in die Ewigkeit resp. des Eintritts des Ewigen in die Zeit). „ *Die Halbzeitlichkeit der abgefallenen und sundigen Kreatur* mindet Kraft Gottes *wundermächtiger Gegenwart ein in die Herzlichkeit der Vollzeitlichkeit*”, zice Schmidt, p. 309 sau: „ *Das Heilsgeschichte besteht darum das dass Göttlich-Vollzeitlichkeit immer mehr die verhüllenden Momente seiner Offenbarung ausscheidet, bis zuletzt mit der Parusie des Christus das zeit-immanente Ewige alle Zurückhaltung innerhalb des Offenbarungsvollzugs fallen lässt und sein ungebrochenes Wesen eindeutig veranschaulicht*”, p. 321.

2 S. Bulgakov, p. 461.

lege organică și această lege este Hristos, « prin care sînt toate și noi prin El » (I. Cor. 8, 6). Cu alte cuvinte, în istoria omenirii după întrupare, cu toată feroarea luptei dintre lumină și întuneric, dintre creștinism și anticreștinism, cu toată aspra ei antiteză dialectică, se lucrează opera lui Hristos și rătăcesc aceia care, cu atenția absorbită numai de momentele singulare ale tragediei istorice, de antagonismele ei, o văd în totalitatea ei numai sub înfățișare de Antichrist, de decădere generală și depravare, reducînd-o, dacă nu la un zero, la o mărime negativă. În orice caz, nu acesta e conținutul Apocalipsei cu figurile ei despre tragicul antagonism, ci și biruințele și înstăpînirea lui Hristos pe pămînt. după prima înviere, ca și coborîrea cetății cerești la sfîrșit "1.

Pentru Buigakov dezvoltarea istoriei ar culmina, pare-se, într-o perfecționare a întregului sistem creațional, în așa fel încît sfîrșitul să nu însemne altceva decît o transpunere a lui în formă transfigurată pe un plan transcendent, într-o comuniune deplin reabilitată a lumii cu Dumnezeu, într-o refacere a chipului sofianic al creațiunii.

Lumea s-ar sfîrși, deci, cînd ar ajunge la capăt desfășurarea posibilităților ei de perfecțiune sub conducerea lui Iisus Hristos, în cadrul acestei ordini.

Problema celor necredincioși nu e pusă cu acuitate la el. întrebarea: ce se va întîmpla cu ei la sfîrșit? nu obține deloc în cartea lui.

Dar viziunea deplinei maturizări a lumii pentru transfigurarea ei în uniunea veșnică cu Dumnezeu, trebuie completată cu viziunea ultimei dezvoltări a răului din ea în așa măsură încît să fie copt pentru judecata ultimă și pentru osîndirea veșnică. „ Ideea judecății ar fi nedepășită dacă nu ar fi legată cu ea totodată noțiunea *unei desăvîrșiri a răului* și a îndreptării osîndirii lui prin a doua venire a Domnului "2.

1 S. Buigakov, p. cit.

2 W. Kiineth. Die Teologie der Auferstehung, p. 259. „ Der Gerichtsgedanke wäre unvollständig wenn nicht zugleich mit ihm der Begriff einer Vollendung des Bösen und seines Gerichtetwerdens in der Parusie verbunden ist".

Desigur, voința rea a Satanei, luată în sine, e coaptă oricând pentru osînda veșnică (die Reife des satanischen Willens). Dar aici e vorba despre ajungerea la acest stadiu a omenirii dușmane a lui Dumnezeu, despre ultima rodire a voinței satanice, prin influența ei asupra oamenilor.

Sfârșitul lumii și judecata din urmă vor fi aduse și de o astfel de dezvoltare și împietrire în rău a unei părți a omenirii, încît, pe de o parte, să nu mai încapă nici o nădejde de îndreptare a ei, iar pe de alta, osînda ei veșnică să fie deplin întemeiată. Noi nici nu ne putem închipui acel grad de înverșunare împotriva lui Dumnezeu și de învîrtoșare în ea. De aceea, ne e greu să înțelegem osînda veșnică, învîrtoșarea unei părți a omenirii în rău trebuie să ajungă acea măsură satanică, încît să nu se mai poată face nimic pentru îndreptarea ei, moartea spirituală a iadului nemaifiind decît o consecință organică.

Starea aceea va face cu neputință viețuirea celor credincioși pe pămînt. Încît desăvîrșirea celor buni va echivala cu capacitatea fiecăruia de-a primi moartea de martir, iar desăvîrșirea răului, cu neîngăduirea absolută a existenței celor credincioși. Lumea își va fi desfășurat astfel la maximum posibilitățile sale în amîndouă direcțiile¹. Nu numai pozitiv, ci și negativ contribuie oamenii la

1 Wilhelm Koepp, în „ Die Welt der Ewigkeit ”, Berlin-Lichterfelde, Edwin Runge-Verlag, 1921, crede că precum individul moare de bătrînețe, așa și omenirea ca întreg se va sfîrși prin îmbătrînire. Îmbătrînirea insului înseamnă nu numai o epuizare și anchilozare fizică, ci și o „ învîrtoșare a puterii vitale creatoare și o mecanizare a personalității”, omul nemaifiind capabil de nimic nou. Dar omul credincios, care gustă anticipat viața infinită a veșniciei, nu îmbătrînește cu sufletul, ci viața lui se înnoiește interior continuu. Moartea este pentru el, de aceea, tiu o sleire a vitalității lui spirituale, ci o trecere la „ tineretea veșnică ”, plină, nestingherită de nimic (p, 32). Așa va fi și cu omenirea ca întreg. Ideea unui progres fără sfârșit al omenirii a început să fie socotită de cugetarea mai nouă o utopie. Se vorbește de copilăria, de tineretea, de bătrînețe și moartea culturilor (Oswald Spengler). Dar precum îmbătrînesc culturile, e extrem probabil că va îmbătrîni și omenirea îndeobște. Noi am putea adăuga că mijloacele rapide de propagare a ideilor în păturile largi, adică tehnica, grăbesc procesul de îmbătrînire a omenirii, de dezabuzare a ei. După ce vor fi scoase și popoarele de culoare din starea de natură prin mijloacele de civilizare rapidă ale tehnicii, ce rezerve de tinerete va mai avea omenirea ? Starea de bătrînețe a omenirii o descrie Koepp prin

aducerea sfârșitului. în popor trăiește foarte mult această a doua idee, manifestată în gândul că odată și odată Dumnezeu nu va mai răbda omenirea înrăită. Lumea se va sfârși astfel nu printr-o intervenție neîntemeiată a lui Dumnezeu, ci prin faptul că oamenii vor impune sfârșitul, făcînd din lume o arenă de continuă sfîșiere, îndeosebi a celor buni¹.

analogie cu bătrînețea individului și, mai ales, după exemplul atîtor culturi istorice, care au îmbătrînit și au murit: „totul va fi senil, obosit, dezabuzat, mecanizat, învîrtoșat, pură civilizație, viață epuizată, exterioară, fără suflet... o viață de orgii cu iluzia de întinerire, atașare la lume, amoralism total, un prețiosism împreunat cu descătușarea oricărei patimi bestiale; un scepticism și un pesimism disperat în fața neputinței omenești de-a reface vigoarea spirituală a omenirii” (p. 35). Nu va însemna aceasta și o îmbătrînire a celor ce cred ? Koepp răspunde negativ. El indică exemplul grupărilor care, în mijlocul unor culturi ce dispăreau, manifestau cea mai puternică vitalitate spirituală, de pildă, creștinismul la apariția lui în Palestina și Asia Mică sau exemplele din viața individuală, care ne arată inși ce nu sînt supuși legii generale de îmbătrînire spirituală. Comunitatea creștină va spori în trăirea creștină, va atinge culmile cele mai înalte, pe măsură ce omenirea, în general, se va depărta de Dumnezeu și va persecuta credința. „ La sfârșit, cînd omenirea se va apropia de moarte, lumea celor fără Dumnezeu își va aduna toată puterea muribundă spre o ultimă adorare a imanentului și spre o prigonire radicală a tot ce e divin și etern. Și astfel, soarta ultimă a împărăției lui Dumnezeu pe pămînt va fi : în afară vrăjmășie și persecuție cum nu a mai fost, iar înăuntrul și în mijlocul acestei persecuții, dragostea arzătoare cu atît mai mare a unei epoci ioaneice ”, (p. 38).

1 Chiar S. Bulgakov, care vorbește atît de accentuat de dezvoltarea lumii după un plan mai presus de oameni, afirmă în unele locuri că sfârșitul lumii depinde și de ei. Oamenii îl pot grăbi sau întîrzia. „ A doua venire a lui Hristos nu este numai un act unilateral, ci bilateral, cum a fost și prima venire. Trebuie să vină pentru ea timpul. Iar acest timp, împreună cu alte condiții, se determină și prin libertatea omenească. În **afirmare de aceasta** timpul se poate scurta sau lungi, deși aceasta la porunca lui Dumnezeu, care stabilește timpurile și sorocurile. În acest sens, a doua venire apare nu numai ca o faptă dumnezeiască, ci și ca operă omenească, ce se săvîrșește pe căile istoriei” (p. 464). P. Althaus, „ Die letzten Dinge^f, 1933. afirmînd că „ semnele sfârșitului” din Apocalipsă se referă la evenimente contemporane autorului, susține că lumea nu are să împlinească întîi un anumit plan și apoi să vină sfârșitul. Această idee ar amorți în noi tensiunea așteptării și veghea, ar face din eshatologie o „teorie ”, în loc să fie o chestiune vitală. Ideea dominantă a Apocalipsei este că Domnul poate veni în orice clipă și. deci, să fim continui gata, așa cum oricînd ne poate veni moartea personală (p. 265-268). Dar fără a exclude posibilitatea sfârșitului în orice clipă, totuși, nu putem

Oarecum, pe pământ se lasă latitudine stăpînului acestei lumi și slujitorilor lui ca să facă tot răul de care sînt capabili, pentru ca osînda lor veșnică să fie deplin întemeiată. Tot în felul acesta se întemeiază deplin învrednicirea dreptilor de fericirea veșnică și a necredincioșilor de chinurile fără de sfîrșit.

În libertatea ce se lasă celui rău pe pământ se află și cauza pentru care în acest eon biruința celor credincioși nu e altceva decît o răbdare în suferință. Ca și Hristos, Trupul lui mistic petrece în cheneză, în iubire, smerenie și răbdare, fiind expus loviturilor și persecuțiilor din partea celor răi.

Nu însă într-o cheneză în sensul protestant, după care nici nu s-ar putea constata dumnezeirea și mărirea ei. Precum Iisus a fost cunoscut ca Dumnezeu de cei ce nu s-au făcut orbi cu voia, tot așa poate fi cunoscută și Biserica, cu sfințenia, cu iubirea și cu toate darurile ei supra-firești.

Biruința și măreția aderenților lui Hristos va străluci la sfîrșit în răbdarea morții mucenicești. Chiar în actele în care răul gîndește că își poate sărbători triumful, strălucește biruința creștinismului.

Ideea unui sfîrșit al istoriei, provocat de progresul în rău al oamenilor, ar putea să pară neconformă cu măreția lui Dumnezeu, care nu ar putea admite să vadă eșecul lumii create de El și să l se impună lichidarea ei de către oameni. De fapt, Dumnezeu nu pune capăt actualei forme a lumii silit de această dezvoltare a lucrurilor. Abstragem de faptul că această dezvoltare se datorează în parte și Lui, întrucît a pus pe Iisus Hristos ca „piatra de poticnire” în mijlocul istoriei, ca față îndreptată continuu revendicator spre istorie în mersul ei.

deprecia creațiunea și istoria în așa grad, încît să nu admitem că Dumnezeu urmărește prin ele. un sens. Această atitudine poate conveni protestantismului, pentru care nu mai e în creațiune și istorie nici un sens pozitiv, deoarece chipul lui Dumnezeu în om s-a distrus de tot și nu mai poate fi refăcut. Chiar dacă cr veni sfîrșitul acum, tot s-ar realiza planul lui Dumnezeu. Numai atît că noi ne putem înșela în aprecierile noastre asupra felului în care ar arăta forma îndeplinită a lumii.

Dar chiar dacă istoria ajunge la o astfel de fază, încît actul divin de oprire a ei apare întemeiat, Dumnezeu ar putea să nu producă acest act, ci să lase oamenii să se sfîșie între ei, iar după această generală sfîșiere să înceapă de la capăt istoria dezvoltării lor. Desigur, aceasta n-ar fi decît o repetiție a cursului anterior al istoriei, neaducînd nimic nou ca realizare a spiritului.

Dumnezeu însă nu e Dumnezeu al monotoniei, al repetiției.

Forma actuală a lumii fiind temporală și relativă, se pare că progresul spiritual nu poate fi decît limitat în cadrul ei, închis într-un anumit cerc. Cînd omenirea a ajuns ca întreg la marginile acestui cerc, respectiv și-a retezat posibilitățile de-a mai progresa, forma actuală a lumii și-a încheiat veletul.

O condiție a progresului în bine, care poate fi însă și o pricină a ultimei trepte de egoism și a dezordinii, este înmulțirea oamenilor. Prin chipul Fiului Său: care s-a făcut om și s-a jertfit pentru oameni, Dumnezeu ne supune, prin acest fapt, în forma cea mai acută și mai presantă, la proba iubirii de oameni. Prin înmulțirea oamenilor ne silește sau să creștem la suprema capacitate de iubire și de jertfă, de înfrînare și de răbdare, sau să cădem în suprema împietrire, nepăsare și perpetuă ură. Cînd oamenii erau mai rari, nu erau atît de categoric provocați nici la decizia iubirii, a unei iubiri practice, nu teoretice, nici la a urii. Problema repartiției bunurilor era ușoară. Fiecare avea cu ce trăi și unii se puteau bucura nestingherit de latifundiile lor. Din ce trece timpul, fețele semenilor se îngheșuie tot mai mult în privirea noastră, silindu-ne atît la atitudini categorice de iubire sau de aversiune, cît și la trebuința de a împărți benevol sau silit bucata noastră de pîine cu ei.

Omul, indicat nouă ca suprema datorie de înomenirea Fiului lui Dumnezeu, devine, prin înmulțirea speciei umane, tot mai mult proba de foc prin care creștem în iubire sau ne prăbușim în moartea spirituală. Numai dacă ne însușim credința în Hristos și poruncită de Hristos, care e una cu convingerea că prin semenul nostru ne întîmpină revendicarea lui Dumnezeu, ne putem ridica la înălțimea acestui examen și putem crește pe măsură ce cresc pretențiile lui. Altfel, problema socială devine atît de grea pentru omenire încît

sucombă sub povara ei, dar sucombă înăbușită de ura ce izbucnește din ea însăși ca dintr-un vulcan. De deciziunea radicală aomenirii pentru sau contra lui Hristos, ca supremă valorificare a feței umane a semenului, atîmă continuarea sau sfîrșitul existenței ei. Deci, nu omenirea de la sine este cea care provoacă sfîrșitul lumii, ci răspunsul ei la examenul la care e chemată și îndemnată prin Iisus Hristos și care devine tot mai presant și mai pretențios.

Acest examen nu poate fi ocolit. La el trebuie să se răspundă, pozitiv sau negativ. Prin împiedicarea înmulțirii oamenilor nu se evită examenul, ci se dă un răspuns negativ. Orice mijloc de-a evita examenul sau de-a răspunde altfel decît pozitiv, adică prin dragoste, e considerat un răspuns negativ și înseamnă totala cădere în moartea spirituală prin uciderea de frați, ca cel mai grozav păcat. Răspunsul pozitiv sau negativ la acest examen nu e un răspuns de un moment, ci este al întregii istorii. Chiar dacă răspunsul negativ ajunge de-abia la un moment al istoriei atrînd, de general încît produce moartea spirituală totală a oamenilor, el a fost dat de întreaga istorie. Dacă oamenii au ajuns azi să considere lucru ușor împiedicarea înmulțirii sau alte păcate împotriva semenilor, o mare parte de vină o poartă toți aceia dintre înaintași care prin teorii și practici au produs această atmosferă de descompunere spirituală. Precum înaintașii care au premers cu credință și cu fapta lor semănătoarea de bine se vor împărtăși la sfîrșit de tot ce-a realizat istoria în direcția binelui, tot așa înaintașii care au semănat răul vor fi împovărați la sfîrșit de tot rodul condamnat al istoriei. Din toate cele anterioare rezultă că istoria nu va sfîrși prin forța predestinației, în rău. Apocalipsa nu prescrie ca voie inevitabilă a lui Dumnezeu sfîrșitul ei încruntat.

Dacă omenirea ar crește în spirit pe măsura probei tot mai grele ce i-o impune înmulțirea sa, ar ajunge la o astfel de desăvîrșire încît trecerea în starea de uniune cerească cu Dumnezeu s-ar face mai ușor. Probabil că în acest caz cei copti în rău ar fi mai puțini și tonul timpului de sfîrșit al istoriei l-ar da progresul ei în bine.

Am arătat în această problemă un exemplu că temele istoriei sînt cele date ei de Revelațiunea în Iisus Hristos. Fie că ia o atitudine pozitivă sau negativă față de ele, istoria e purtată de Dumnezeu pe

drumul care o silește să se frămînte exact cu temele implicate în Revelațiune și aceasta din motivul că Revelațiunea a scos la vedere tocmai fețele cele mai esențiale și mai adînci ale realității. După două mii de ani de cînd Iisus Hristos a descoperit omenirii, ca cea mai valoroasă realitate, fața semenului, istoria constată că cea mai mare temă a ei este cea a omului și a mijloacelor de susținere a lui în existență. Toate doctrinele și formele noi de Stat reprezintă un efort titanic de a rezolva pozitiv marile probleme ce le pune înmulțirea oamenilor și susținerea lor. Cu toate acestea, patimile exclusiviste și exagerarea pretențiilor materiale arată că aceste doctrine nu sînt pe calea cea mai dreaptă. Iar persistarea într-o atitudine greșită, într-o problemă atît de mare, poate să aibă urmări atît de catastrofale, încît să facă imposibilă chiar continuarea liniștită a istoriei.

De la o anumită vreme, istoria ie fapt, nu mai poate continua fără adoptarea generală a atitudinii ce rezultă din lumina întrupării, pentru că temele ce derivă din ea i se pun atît de radical, încît nu le mai poate ocoli, ci trebuie să ia atitudine pro sau contra. De la o anumită vreme, sabia pe care a adus-o Hristos în lume începe să împartă omenirea în modul cel mai ireductibil și aceasta nu pentru că s-ar pune numaidcît formal și direct problema aderenței sau a neaderenței la Iisus Hristos, ci pentru că nu mai pot fi ocolite temele indicate în întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Am putea aminti în legătură cu tema de mai înainte o alta la care omenirea de azi a ajuns în faza în care trebuie să dea un răspuns. Este tema pe care Iisus Hristos ca Împărat-Miel, drept Conducător și Domn ce-și cîștigă autoritatea peste suflete și dreptul de-a le conduce, prin jertfă și iubire, a dat-o omenirii și care abia azi i se impune cu toată forța. Este tema organizării sociale, în care conducătorii să se remarce prin capacitatea deosebită de iubire și de jertfă pentru cei conduși. Timpul nostru n-a mai putut ocoli această temă. Conștiința umană s-a dezvoltat pe linia prevăzută de Revelațiunea divină și indicată de Iisus Hristos ca Împărat-Miel.

Dar, oricît este silită să își asume această temă și să recunoască justetea răspunsului creștin, prin faptul că vrea să-l imite, omenirea de azi pare că nu este, nici în această privință, în stare să

dea un răspuns creștin nefalsificat. Răspunsul ei este mai mult o schimonosire a răspunsului creștin. Și fără un răspuns creștin autentic omenirea nu-și mai poate găsi un echilibru de conviețuire și organizare socială.

Dar, oricum ar fi starea în care ar ajunge omenirea îndeobște la sfârșitul istoriei, pe baza deciziunii sale în legătură cu temele ce i le pune Revelațiunea și realitatea, fapt e că atunci se va produce o intervenție a lui Iisus Hristos, prin care „diavolul va fi aruncat în iezerul cel de foc și de pucioasă, unde este fiara și proorocul cel mincinos și vor fi chinuiți ziua și noaptea în vecii vecilor” (Apoc. 20,10).

Voia satanică va fi scoasă adică din comunitatea omenească. Cei drepti nu vor mai avea de suportat tot ceea ce pune la cale această voie.

Ei vor fi biruit, împreună cu Hristos, atât de total asupra puterii satanice, încât ea va fi deplin și definitiv alungată de la ei și închisă în iezerul de foc.

Această prăbușire a puterii satanice va coincide cu revelarea deplină a dumnezeirii lui Iisus Hristos la a doua venire a Sa. Atunci El nu va mai veni ascuns într-o smerenie și răbdare omenească, ci într-o arătare neîndoielnică a puterii Sale dumnezeiești. Timpul de decizie liberă pentru sau contra Lui a trecut. Prima dată venise ascuns în smerenie, pentru a nu sili prin măreția constrângătoare a dumnezeirii descoperite pe nimeni să-L admită. Dar după ce toți se vor fi decis liber în istorie și însăși istoria în general - care prin aceasta devine sau inutilă sau imposibilă - pentru sau contra Lui, va veni descoperit și arătarea Lui va fi izbitură de fulger pentru cei ce își vor da seama acum că n-au fost în adevăr¹.

Arătarea Lui va fi osînda lor și încoronarea celor ce au crezut. Prăbușirea celor necredincioși va însemna însă și prăbușirea Satanei, care-și va vedea tot curajul său și al aderenților săi de-a mai lucra pentru ținta lor, desființat.

1 Nu intenționăm să dezvoltăm în această carte pe larg toate problemele eshatologiei. Atingem unele din ele numai întrucât au legătură strînsă cu tema tratată.

Răul fără putința de-a mai lucra spre cucerirea altor victime, răul redus ia el însuși, include în ei suprema nefericire. Insul rău, pînă mai e liber în mișcările lui, își alină sila și scîrba internă prin iluzia că are de lucru, prin plăcerea de-a strica ce mai e bun, prin speranța că va avea continuu de lucru și va cîștiga o dominație asupra altora, poate asupra tuturor. Dar cînd această putință i se taie, iar învîrtoșarea în această stare e definitivă, nefericirea atinge grade pe care nici nu ni ie putem închipui.

Pînă mai are putere, răul se mai îmbată pe sine însuși cu o anumită mulțumire. Răul neputincios, definitiv neputincios, e suprema nefericire.

La întrebarea: cum biruiește Iisus Hristos la sfîrșit răul, cum îl oprește de-a mai activa și-i încercuiește? nu trebuie a se aștepta la răspunsul că printr-o expediție minioasă a Lui la capătul ultim al răbdării.

Răul e biruit prin arătarea lui Iisus în toată măreția Lui dumnezeiască, după ce credincioșii în El au rezistat tuturor strădaniilor diavolești de-a se lăsa cîștigați și după ce aderenții Satanei și-au tăiat toate posibilitățile de scuturare de legăturile cu stăpînul lor. Iar biruința înseamnă separarea definitivă a celor răi de cei buni, scoaterea celor răi din orice domeniu asupra căruia ar mai putea să-și aplice planurile și lucrările lor de cucerire.

Ei sînt scoși din creațiunea lui Dumnezeu. Faptul că Sf. Scriptură descrie iocul veșnic al celor păcătoși ca „ iezor de foc" (Apoc. 20, 10, 14, 15; II. Petru 2, 17), drept „ cuptorul cel de foc, unde va fi plîngerea și scrîșnirea dinților" (Mt. 13, 43; 50), ca „întunericul cel mai din afară" (Mt. 22,13), iar soarta fericită a celor drepti o aduce în legătură cu un cer nou și pămînt nou, născut după ce va arde lumea actuală, ne face să credem că cei osîndți vor fi scoși din ansamblul creațiunii, aruncați departe de ea, afară. Ei nu se vor putea bucura de nimic din ce este afară de golul din ei.

Toate relațiile între ei și marea ordine a creațiunii se rup. Universul, într-o formă nouă, rămîne ca teren și ca prilej de bucurie pentru cei drepti.

Întunericul este stratul de opacitate ce se pune între cei păcătoși și tot ce există în afară de ei. Ei nu mai pot vedea nimic, iar vederea este prima condiție de comunicare cu ceva¹.

Cei răi nu vor mai putea plănui nimic împotriva lui Dumnezeu. Ei vor arde veșnic în cuptorul de foc, fiind supuși arderii fără sfârșit a focului din ei, care nu e decît răul ce, neputîndu-se întinde spre lumea lui Dumnezeu, se chinuiește fără sfârșit pe sine însuși. Osîndiții vor plînge și vor scrîșni din dinți, nu din regret, căci ei nu mai au puterea de căință, ci, pe de o parte, de chinuirea pe care o suportă, pe de alta, de ciuda că nu mai pot face rău. E zvîrcolirea răului înlănțuit.

1 Louis Lavelle dezvoltă în cartea lui „ De l'Acte ” stăruitor ideea că Universul e un dat de care nu luăm cunoștință decît dacă nM dăm și noi prin gîndirea, prin simțirea, prin iubirea noastră. Prin activitatea noastră spirituală descoperim tot mai multe aspecte ale lui. Dar și invers : prin lipsa noastră de dragoste față de el, prin Jipsa voinței pozitive față de realitate, Universul, deși prezent în sine ca un dat de la Dumnezeu, dispăre pentru noi treptat, se scufundă în nebuloză. Fiecare lucru - deși existent în sine - trebuie să ni-l actualizăm personal ca să-l cunoaștem cu adevărat. Altfel, toate contururile se șterg. „ En ce sens nous pouvons dire que ie donnS, c'est nous qui nous le donnons et c'est pour cela qu'il s'évanouirait si nous cessions un seul moment de le soutenir par un acte qui le pose ” (p. 295.) „ On peut se setvir ici encore une fois de la comparaison du regard qui tient tout le râel devant lui de telle sorte que, pour peu qu'il flâchisse ou qu'il s'obscurcisse, le râel recule et se dissipe ” (p. 304.) „ Le sensible â son tour presente d'autant plus de delicatesse et d'eciat que l'acte qui le saisit â lui meme plus de force et plus de subtilite; mais ii ne peut etre que saisi par nous; et ni l'attention la plus aigue ne suffit â le produire ni le schâmatisme le plus savant des operations mathematiques ne reussit â en tenir lieu. Il faut toujours qu'il soit pour nous un rencontre par laquelle l'acte mame qui le cherche trouve sa recompense, et prouve en quelque sorte sa valeur ontologique ” (p. 305.) Iadul ar putea fi deci radicalizarea acestei estompări în întuneric a întregului Univers pentru cei ce n-au avut dragoste de nimic în afară de ei, Universul există ca un mijloc de comuniune între om și Dumnezeu și între persoanele omenești. („ Et le monde sensible est prâcisement l'intermediaire par lequel ils (les Stres) communiquent et ne cessent de se manifester les uns aux autres une prSsence intentionelle ” p. 309). Pentru cei care nu mai caută comuniunea, Universul nu mai are nici un sens și nici un rost. Fiecare se va bucura de lumina realității, de fericirea legăturii cu ea în măsura în care a căutat și a realizat, ca stare pentru viața de dincolo, legătura cu Dumnezeu și cu semenii. În limba românească Universul se numește lume, căci realitatea stă în lumină și în vedere, întunericul e una cu absența realității.

Astfel, nu dreptii sînt scoși ca o excepție din ansamblul creațiunii lui Dumnezeu, ci cei ce s-au făcut uneltele Satanei.

Aceștia, prin firea răului din ei, pun distanța egoismului între ei și realitate. Comuniunea e apanajul binelui. Starea finală, de deplină închidere în izolarea lor proprie, în grozăvia singurătății totale și iremediabile, nu este altceva decît starea de desăvîrșire a răului din ei.

Creațiunea va fi salvată, astfel, într-o formă nouă, care nu va fi altceva decît starea ei de unire desăvîrșită cu Creatorul.

Cînd progresul dreptilor în capacitatea de comuniune cu Dumnezeu, cu semenii și cu creațiunea va fi ajuns, prin influența lui Iisus Hristos, la gradul maxim posibil în viața pămîntească, atunci Iisus se va arăta împreună cu toți cei capabili de comuniune, desăvîrșind comuniunea tuturor din toate timpurile și schimbînd chipul lumii actuale pe măsura acestei comuniuni desăvîrșite. Toată Biserica va învia pe planul noii lumi împreună cu Domnul¹. Atunci Iisus va supune lumea mîntuită și schimbată la față Tatălui, dar și pe Sine însuși împreună cu ea, ca să fie Dumnezeu totul întru toate. De atunci va începe ziua frăției depline între oameni și a filiațiunii desăvîrșite în raport cu Tatăl.

1 „ Dem Parallelismus mit der Auferstehung Jesu entspricht weiter die Auferstehung der Gemeinde als enthüllende Vollendung der Herrenkirche. Das Schicksal des Hauptes des *otofia-zrAť*, *exx^V^{dia}^si* das Schicksal der Gemeinde; darum umschiesst die Auferstehung nicht allein den Einzelnen, sondern zugleich das Kollektivum der Kirche. Ein verselbständigter Ewigkeitsindividualismus d<?r die Auferstehung nur in Ichbeziehung sieht, hat in christlicher Eschatologie keinen Raum“. „ Die Auferstehung des Kosmos ist die Vollendung der ursprünglichen Schopfung Gottes zu einer neuen Schopfungwirklichkeit“. W. Kuneth, op. c. p. 254.

CUPRINSUL

Prefață.

INTRODUCERE	9
I. Revelațiunea ca împlinire a omului	9
1. Obiectul transsubiectiv al credinței	9
2. Proveniența credinței	14
3. Omul ca propagator al Revelațiunii	19
4. Istoria ca mediu de propagare a Revelațiunii	31
PARTEA I. Persoana lui Iisus Hristos	45
II. Revelația deplină a lui Dumnezeu în Iisus Hristos	47
1. Apostolii, primii oameni care au experimentat Revelația deplină a lui Dumnezeu	47
2. Iisus Hristos - adevărata transcendență	54
III. Temeiurile eterne ale mântuirii	65
1. Mântuirea indicată de comuniunea treimică	65
2. Fiul lui Dumnezeu, împlinitorul operei de mântuire	79
IV. Istoria în așteptarea Revelațiunii depline	88
1. Ce ne-au adus Vifleemu! și Golgota?	88
2. Legea - pedagog spre Hristos	98
V. Întruparea Fiului lui Dumnezeu	104
1. Uniunea ipostatică sau un subiect în două firi	104
2. Problema chenozei	128
VI. Consecințele uniunii ipostatice	155
1. Comunicarea însușirilor	155
2. Nașterea supranaturală a lui Iisus Hristos - Pururea fecioria Măriei	158
3. Fecioara Măria - Născătoarea lui Dumnezeu	165
4. Lipsa de păcat al Mântuitorului	167

5. Indumnezeirea firii omenești _____	187
PARTEA A II-A. Opera lui Iisus Hristos _____	195
VII. întreita demnitate a Mântuitorului _____	197
1. Raportul între persoana și opera lui Iisus Hristos _____	197
2. Cele trei demnități ale Mântuitorului, în general _____	205
VIII. Demnitatea profetică _____	214
1. Iisus Hristos - cel mai mare profet _____	214
2. Puterea revelatoare a cuvântului omenesc _____	232
IX. Demnitatea arhierescă _____	242
1. Jertfa desăvârșită care dizolvă păcatul din oameni _____	242
2. Jertfa lui Iisus Hristos - plinirea dreptății divine _____	258
3. Iisus Hristos - Mielul care poartă păcatele lumii _____	276
4. Moarte pe cruce _____	305
X. Demnitatea împărătească a lui Iisus Hristos _____	332
1. Coborîrea la iad _____	332
2. Învierea Domnului - _____	339
3. Înălțarea la cer _____	359
4. Legătura lui Iisus cel înălțat cu omenirea istorică _____	374
5. Conducerea operei de mîntuire _____	394

Bun de tipar 30.XI.93. Coli de tipar 27
Apărut 1993

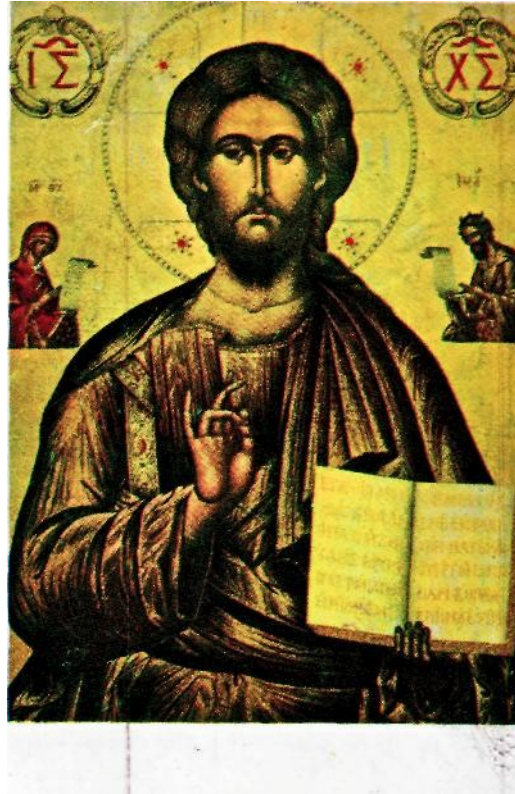
Imprimeria „Oltenia” Craiova
B-dul Mareșal Ion Antonescu 102
Cda 263/1993

j „ ... *Hi o carte de gândire, de meditație creștină în sens larg. Dogmele sînt formule concise, cu obiect restrins și tocmai în conciziunea și caracterul restrins al cuprinsului lor e dată posibilitatea lor să rămîină o axă ne-schimbătoare în continua schimbare a vieții, pe care s-o îndrume în linii generale fără să o stingherească în variabilitatea ei. Fără a avea pretenția ca să fi scris o carte deplin satisfăcătoare despre Iisus Hristos, aș fi mulțumit dacă ea ar servi, pe de o parte, la întărirea convingerii despre dumnezeirea Lui și la justificarea vieții trăită în legătură cu El, pe de alta, ca un punct de plecare pentru întocmirea altor monografii cu acest subiect... ”*

DUMITRU STĂNILOAE

I.S.B.N. 973-96109-0-0

DUMITRU STĂNILOAE



IISUS HRISTOS

| SAU

În ¹0 | Al «Jri /ri! Zi#

OMULUI

EDITURA OMNISCOP