Dumitru Stăniloae

CHIPUL NEMURITOR AL LUI DUMNEZEU

Volumul I

COLECȚIA
OIKOUMENE
MARI AUTORI CREȘTINI

Dumitru Stăniloae

CHIPUL NEMURITOR AL LUI DUMNEZEU

Volumul I

Ediţie îngrijită de
CAMIL MARIUS DĂDÂRLAT

CRISTAL

Bucureşti, 1995

CUVÂNT ÎNAINTE

*Lucrarea Părintelui Stăniloae, „**Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**“ respiră duhul autenticei tradiţii patristice fiind destinată unei circulaţii universal creştine şi chiar mai mult decât atât. În acest duh, autorul preia învăţătura patristică despre chipul lui Dumnezeu din om şi o dezvoltă în mod creator, datorită unei gândiri teologice de excepţie, scoţând la iveală numeroase aspecte şi implicaţii inedite care conferă lucrării valoare universală. Fiecare pagină este un tezaur de gândire şi spiritualitate profundă, iar în totalitatea ei lucrarea dobândeşte caracterul unui adevărat tratat de teologie dogmatică în cuprinsul căruia sunt abordate marile probleme ale învăţăturii de credinţă creştine. Construcţia monumentală a lucrării este destinată să risipească anumite erori doctrinare care confruntă Biserica în societatea contemporană şi care provoacă atâta dezorientare şi confuzie în mintea omului contemporan. Vom căuta să prezentăm de aceea câteva jaloane menite să pună în relief valoarea decisivă a acestei considerabile lucrări pentru viaţa şi trăirea creştină într-o lume care se vrea dominată de pluralism religios şi cultural.*

Omul a fost zidit după chipul lui Dumnezeu, din iubirea Tatălui, manifestată în Fiul (Chipul Tatălui), prin lucrarea de viaţă făcătoare a Sfântului Duh, pentru ca omul să devină partener conştient de dialog cu Dumnezeu. Sau cum spune autorul, „a fi chip al lui Dumnezeu şi a rămâne chip al Lui şi a se dezvolta ca atare, înseamnă a fi partener de dialog al lui Dumnezeu. Iar omul, fiind făcut partener de dialog comunicat cu Dumnezeu, e făcut spre existenţă eternă“. Paradoxul fiinţei umane, constă în calitatea ei de fiinţă creată de Dumnezeu şi în acelaşi timp nemuritoare. Aceasta arată că „omul nu este nemuritor prin sine ci prin Dumnezeu, fiindcă odată ce L-a creat, pe fiecare, ca persoană de neînlocuit Dumnezeu nu mai îngăduie să dispară cu totul din existenţă, El nu e nemuritor pur şi simplu ca Dumnezeu, ci pentru că e creat şi susţinut în existenţă ca partener conştient de dialog, recunoscut sau nu de el, al lui Dumnezeu cel nemuritor“.

*Omul a fost creat de Dumnezeu în calitatea de chip al Său şi menit să se ridice la asemănarea cu Ziditorul său, prin dialogul iubirii reciproce. Omul îşi face astfel drumul spre infinitate printr-o continuă transcendere spre Dumnezeu, dar şi spre oameni şi lume, dorind să cuprindă totul ca şi Dumnezeu. În acest sens, fiecare persoană, chip al lui Dumnezeu, e o complexitate unitară de extindere universală care tinde să cuprindă toate persoanele şi toată realitatea fără să le confunde cu sine. Astfel, **menirea omului nu este aceea de a se topi în fiinţa***

universului, ci să personalizeze universul ca să înainteze cu el spre o tot mai deplină comuniune cu Dumnezeu în Treime.

*Este adevărat că oamenii s-au abătut de la această cale prin socotinţe egoiste, au rupt firea lor de firea dumnezeiască risipindu-se în tot atâţia indivizi câţi există. Dar Dumnezeu n-a îngăduit ca să piară făptura zidită după chipul Său şi a trimis pe Fiul Său ca să unească firea noastră cu firea Sa divină în unitatea Persoanei Lui. Persoana dumnezeiască îşi arată şi-şi manifestă astfel infinitatea dumnezeiască în formă nouă, prin mediul uman, iar firea omenească are în ea în mod statornic, de această dată, tendinţa spre comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu. Prin accentul pus, cu atâta stăruinţă, pe noţiunea de persoană, Părintele Stăniloae ia o poziţie radicală împotriva concepţiilor panteiste care bântuie cu atâta furie în lumea contemporană, sub forme diferite, ca unele ce scufundă omul în monotonia unei existenţe dominată de forţe impersonale. Sau cum spunea el însuşi: „**dacă filosofiile panteiste au închis omului transcendentul şi au tăiat legătura omului cu el, Hristos ca persoană divină a ridicat creaţia din monotonia vieţii, care stăpâneşte imanentul în planul superior al transcendentului creator şi mântuitor. Absolutul transcendent cu iubirea lui interpersonală ridică acum fiinţa creată a omului cu ambianţa nemuririi adevărate şi a infinităţii de viaţă a lui Dumnezeu.**“ Părintele Stăniloae vrea să ne amintească astfel că noţiunea de persoană a fost elaborată în focul disputelor trinitare şi hristologice de teologia patristică. Filosofia antică, tocmai pentru că era o filosofie panteistă, nu ştia decât de indivizi şi substanţe.*

În centrul lucrării Părintelui Stăniloae se află Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Chip al Tatălui, dar şi Fiu al omului creat după chipul lui Dumnezeu, întrupat pentru mântuirea tuturor. Cu o rară insistenţă, autorul subliniază de fiecare dată că actul întrupării Fiului lui Dumnezeu se întemeiază pe maxima unire dintre firea Sa divină cu cea umană. Pe făgaşul gândirii patristice, se arată că firea umană a lui Hristos nu este închisă în ea însăşi şi **enipostasiată**, *adică profund ancorată în Persoana sau Ipostasul divin al lui Hristos. „**Iisus Hristos**, spunea Părintele Stăniloae, **ne arată prin unirea firii omeneşti cu cea dumnezeiască în ipostasul Său unic, că umanitatea nu este închisă, în mod fatal, în îngustimea ipostasurilor unei specii supuse legilor imanenţei, după cum nici dumnezeirea Sa nu rămâne închisă în transcendenţa ei. Umanitatea devine un mediu al libertăţii şi infinităţii unui ipostas absolut al Dumnezeirii treimice iubitoare, ca să adune oamenii ca fii în comuniune directă cu Tatăl**“. „**Firea umană devine fire asumată în Ipostasul divin al Fiului lui Dumnezeu**“.*

Pe această cale, autorul respinge două erori doctrinare hristologice care subminează grav viaţa şi spiritualitatea creştină. Pe de o parte este vorba despre monofizitism, adică de faptul că firea omenească a lui

*Hristos ar fi fost absorbită de firea lui divină rămânând de fapt doar firea necreată sau dumnezeiască. Împotriva unei astfel de erori, autorul spune că în „**contopirea firii omeneşti cu cea divină e implicată ideea că firea umană e de o esenţă cu cea divină, fiindcă în calitatea ei de fire creată este lipsită de orice valoare. Monofizitismul nu îi recunoaşte astfel lui Dumnezeu puterea să dea fiinţă şi unei alte forme durabile şi consistente de existenţă şi să o împodobească cu cele mai bogate daruri ale Sale şi să se bucure de existenţa ei ca dar al Lui şi de relaţia de partener al ei cu Sine în înţelegerea existenţei şi de iubire reciprocă**“.*

*Pe de altă parte, lucrarea respinge cu aceeaşi hotărâre şi eroarea nestoriană, care introduce o separaţie radicală între cele două firi ale lui Hristos, între firea divină şi firea umană, atât de profundă, încât susţinea că în Hristos nu există doar două firi, ci şi două persoane. Împotriva unor astfel de aberaţii, se subliniază că „**nestorianismul, în forma lui veche sau modernă, nu vedea pe Dumnezeu capabil de atâta iubire faţă de creaţia Sa, încât să unească creaţia cu firea Sa dumnezeiască necreată, la maximum, într-o unică Persoană şi, prin aceasta, să se facă Dumnezeu însuşi unul dintre oameni, în comuniunea cea mai intimă cu oamenii. Nestorianismul nu vede deplina dragoste a lui Dumnezeu în actul creării unor fiinţe conştiente din nimic, care să-l facă să se coboare până a se face El însuşi Om şi partener al iubirii şi al înţelegerii comune a existenţei şi bucuriei de ea cu oamenii**“.*

În contrast cu aceste erori, Iisus Hristos este mărturisit, în Evanghelii şi de învăţătura Bisericii, ca Fiu al lui Dumnezeu, Care, făcându-Se om, dar rămânând în acelaşi timp şi Dumnezeu, e singurul în stare să arate dragostea şi atotputernicia lui Dumnezeu faţă de noi şi, ca atare, să ne mântuiască de moarte şi să ne asigure o viaţă veşnică în comuniune cu Sfânta Treime, izvorul vieţii în plenitudine. Luând trup omenesc, Fiul lui Dumnezeu duce prin acesta la îndeplinire destinaţia omului, penetrând prin trupul lui cosmosul material şi ajutând şi trupurile noastre să facă aceasta împreună cu El, din puterea Lui. Astfel, Fiul întrupat şi înviat cu trupul pentru vecie adună toată creaţia în El şi o transfigurează. Dar, prin aceasta, în Iisus Hristos e implicată şi învăţătura creştină despre lume, creaţie a lui Dumnezeu în Treime, transcendent şi atotputernic, personal şi iubitor. Dumnezeu adevărat şi om adevărat.

Lucrarea Părintelui Stăniloae este îndreptată împotriva celor care contestă dumnezeirea lui Hristos, că Hristos este Dumnezeu, fără să se realizeze că, pe lângă respingerea naşterii Lui din Fecioară, pe lângă respingerea Crucii şi a Treimii, ei contestă şi caracterul creat al lumii acesteia şi a putinţei de învingere a morţii persoanelor umane şi a unei vieţi viitoare veşnice a lor împreună cu creaţia într-o unitate desăvârşită a iubirii dumnezeieşti. Astfel de teorii nu contestă existenţa lui Dumnezeu, dar cu ce pot dovedi existenţa Lui dacă n-a venit în lume printr-o

Persoană a Treimii în mod mai presus de natură şi n-a învins moartea? Din această cauză, astfel de teorii eronate îşi îndreaptă atenţia lor mai mult către Vechiul Testament, uitând cu precădere Noul Testament în care este vorba despre Sfânta Treime, despre Hristos ca Dumnezeu şi Unul din Treime, despre victoria Lui asupra morţii, pe care le contestă. Astfel de teorii, care aşează Legea Veche deasupra Legii Noi, vorbesc de un Dumnezeu care nu mai cunoaşte viaţa cea mai presus de fire a comuniunii trinitare, sau vorbesc de Duhul Sfânt fără să vadă legătura Lui internă cu Hristos.

Dar ceea ce este extrem de grav este faptul că astfel de teorii sparg unitatea Persoanei lui Hristos, vorbind de un Hristos care rămâne izolat în cer şi de un Iisus ca om ce rămâne legat de pământ. ***Împotriva unor astfel de erori grave care vin să submineze Adevărul revelat, Părintele Stăniloae ne arată în cartea sa că Dumnezeu S-a coborât pe pământ ca să Se facă om şi S-a înălţat la ceruri pentru ca omul să se îndumnezeiască. Hristos n-a venit ca să Se divinizeze după cele cereşti sau cele pământeşti, ci ca să unească cerul şi pământul în Persoana Sa divină, rămânând Dumnezeu şi om atât în cer cât şi pe pământ.*** *„Chipul nemuritor al lui Dumnezeu", dobândeşte caracterul unui adevărat testament pe care ni l-a lăsat Părintele Stăniloae şi prin care vrea să transmită nouă şi generaţiilor viitoare, peste veacuri,* ***că numai în măsura în care vom mărturisi pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu şi Mântuitor al lumii, neamestecat şi nedespărţit, vom depăşi şi primejdia secularizării care vrea să ne închidă în imanetismul unei lumi lipsite de orizont spiritual, pentru a ne deschide transfigurării care îşi va găsi expresia ei ultimă, la Parusia Domnului, în cerul nou şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu.***

Pr. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU
Decanul Facultăţii de Teologie, Bucureşti

INTRODUCERE

În cartea „*Iisus Hristos sau restaurarea omului*“ am urmărit în primul rând să prezentăm efectul întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru eliberarea omului şi împlinirea lui prin larga utilizare a tuturor puterilor lui. În cartea de faţă stăruim asupra faptului că Iisus Hristos fiind Fiul lui Dumnezeu făcut om, a unificat în Sine toată creaţia cu Dumnezeu, desăvârşind şi eternizând această operă a Sa.

Pe de altă parte, numai unirea umanului cu Dumnezeu în persoana lui Hristos dă sens deplin existenţei umanului şi-l scapă de lipsa de sens a unei existenţe trecătoare, supusă morţii. În hristologia patristică s-a insistat mult asupra umanului unit cu divinul în Hristos, împotriva monofizitismului, accentuându-se prin aceasta valoarea umanului. Astăzi, mântuirea omului pentru viaţa eternă e negată de contestarea dumnezeirii lui Hristos, sau de despărţirea omului de Dumnezeu în Hristos, în sensul unui nestorianism reluat de denominaţiunile sectare. De aceea azi se impune stăruirea asupra învăţăturii că Hristos e cu adevărat Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, pentru că numai aşa El unifică umanitatea şi creaţia în Sine şi prin aceasta e înveşnicită.

Dacă Hristos e numai „blândul Iisus“, sau „Domnul Iisus“, nu Fiul Unul Născut cel întrupat al lui Dumnezeu, El n-a învins moartea prin crucea Sa şi nu poate învia în Sine, la o viaţă desăvârşită şi veşnică, toată creaţia.

Dar Hristos se dovedeşte Dumnezeu şi prin faptul că Cel ce Se naşte ca om din Maica Lui există ca Persoană veşnică de mai înainte, adică din veci, deci că El Îşi ia omenescul din Ea şi nu vine la existenţă întru totul din Ea. Dacă s-ar fi născut ca orice om, El ar fi numai om, deci nu Dumnezeu din veşnicie şi deci capabil să învingă moartea prin înviere. Vom pune deci în relief în această lucrare, continuu, că Iisus Hristos ce Se naşte ca om, vine de dincolo de lumea temporală ca Fiul lui Dumnezeu Unul Născut şi El adună pe oameni în Sine împreună cu lumea lor pentru viaţa veşnică. De aceea vom stărui asupra faptului că lumea aceasta nu e din veci, dar e creaţia Lui, având putere asupra ei, ca să o ridice din starea ei temporală. Căci, dacă lumea aceasta temporală ar fi singura formă de existenţă şi ar exista din veci prin ea însăşi, toată existenţa ar fi imprimată de o insuficienţă de nedepăşit şi lipsită de sens.

Lumea cu insuficienţele ei nu poate fi nici emanaţia unui Dumnezeu impersonal. În acest caz, nici izvorul din care ar emana n-ar fi perfect şi nici ea n-ar putea scăpa de insuficienţele care o fac lipsită de sens. Totul ar fi imperfect şi întunecat din veci şi până în veci şi nimic desăvârşit sau în stare să ajungă la desăvârşire. Lumea aceasta nu poate fi decât creată din nimic în timp de o existenţă plenară, liberă şi veşnică, care având în ea toată mulţumirea, trebuie să fie o existenţă a iubirii şi a unităţii desăvârşite, deci între Persoane desăvârşite. Aceasta o spune învăţătura creştină despre Sfânta Treime, care, printr-una din Persoanele Ei, născută ca om, poate uni cu Sine persoanele umane create, ducându-le la fericita comuniune veşnică cu Dumnezeu în Treime.

Contestarea lui Hristos ca Dumnezeu, chiar de către unii care se declară aderenţi ai Lui, implică, pe lângă respingerea naşterii Lui din Fecioară, a Crucii şi a Treimii, şi contestarea caracterului creat al lumii acesteia şi a putinţei de învingere a morţii persoanelor umane şi a unei vieţi viitoare veşnice a lor împreună cu creaţia într-o desăvârşită unitate a iubirii cu Dumnezeu.

Cei ce cugetă aşa nu contestă existenţa lui Dumnezeu. Dar cu ce pot dovedi existenţa Lui, dacă n-a venit ca om în lume printr-o Persoană a Treimii în mod mai presus de natură şi n-a învins moartea? Contestând acestea, ei îşi concentrează atenţia mai mult spre Vechiul Testament, deşi pretind că de-abia ei au descoperit Evanghelia. Dar Noul Testament e plin de mărturiile despre Sfânta Treime, despre Hristos ca Unul din Treime, despre victoria Lui asupra morţii, pe care ei le contestă, contrar Liturghiei Bisericii care provine din primele secole creştine şi le mărturiseşte pe toate. Nesocotirea Noului Testament o arată aceştia şi în faptul că unii înlocuiesc Duminica învierii cu Sâmbăta creaţiei acesteia, ca una de nedepăşit, că îşi iau numele din Vechiul Testament în locul celui de creştini (de la Hristos), ataşându-se unui Dumnezeu necunoscut ca Treime, vorbind de un Duh, dar uitând de Hristos.

Faţă de această slăbire a credinţei în Hristos ca Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat vom accentua în rândurile ce urmează credinţa în Hristos mărturisit în toate paginile Noului Testament şi în toată Tradiţia creştinismului real, în Liturghia şi rugăciunile lui. Biserica şi-a găsit şi formule scurte în care şi-a mărturisit această credinţă. În primele secole creştine era uzitat pentru Hristos simbolul peştelui, provenit din cuvântul IXTHYS, format din iniţialele cuvintelor greceşti: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul. Avem aici concentrată mărturisirea întregii credinţe creştine: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu care ne-a mântuit prin cruce.

Din timpul vechi, monahii şi mulţi creştini ortodocşi au ca scurtă rugăciune repetată cât mai des: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcatosul". E şi ea o mărturisire concentrată a întregii credinţe creştine. Numai dacă e Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos ne poate milui şi mântui de moarte. Biserica a numit pe Iisus Hristos, Mântuitorul, cum nu fac unele denominaţiuni.

Biserica Ortodoxă n-a despărţit niciodată credinţa, ca act sufletesc, de conţinutul ei. De aceea, şi rugăciunile ei liturgice şi particulare, sunt în acelaşi timp acte de credinţă şi mărturisiri ale conţinutului credinţei. Nu sunt numai manifestări subiective, lipsite de conţinutul credinţei. Nu sunt expresii ale unui sentiment vag. Această carte nu face decât să explice conţinutul credinţei creştine mărturisit în Noul Testament, în rugăciunile Bisericii şi în învăţătura ei, bazată pe Noul Testament.

Iisus Hristos ne-a mântuit, unindu-ne cu Sine în veci, numai dacă e Fiul lui Dumnezeu. Şi numai de aceea ţine să ne şi unească pe toţi cu Sine şi să nu ne voiască fărâmiţaţi în grupuri ce se ceartă între ele. Numai dacă e Fiul lui Dumnezeu a învins moartea pentru noi şi voieşte să fim toţi cu El în viaţa de veci. Numai dacă e Fiul lui Dumnezeu însuşi, care S-a făcut om, a biruit moartea în umanitatea Sa şi ne poate da şi nouă viaţa veşnică, pentru că numai aşa Izvorul şi Subiectul suprem al Vieţii S-a făcut şi Subiectul umanităţii în

comunicare cu toate celelalte subiecte umane care-L primesc. Numai dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, El este Mântuitorul oamenilor, adunaţi în umanitatea iubirii izvorâtoare din El.

Dar a fi Fiul lui Dumnezeu înseamnă a fi Fiul unui Tată şi a fi împreună Dumnezeu cu Acela şi cu Duhul Sfânt, în unirea cu care suntem şi noi uniţi deplin în dragoste; înseamnă a fi Unul din Treime.

Sfânta Treime este purtătoarea veşnică a vieţii desăvârşite şi, de aceea, şi a dragostei. Căci viaţa deplină este totodată dragoste deplină. Viaţa deplină arătată în dragostea deplină este una cu fiinţa supremă şi desăvârşită. Dar dragostea nu poate exista decât între Persoane. Sfânta Treime e posesoarea fiinţei depline atât prin dumnezeirea acesteia, sau prin calitatea de fiinţă supremă, fără lipsuri, cât şi prin calitatea întreit personală, deci iubitoare.

Numai Treimea, ca Viaţa fără lipsuri în ea însăşi şi de aceea şi ca iubire interpersonală desăvârşită, poate fi izvor de viaţă şi pentru noi. Numai Ea, prin Unul din ipostasurile Ei făcut om din iubire pentru noi, ne poate scăpa şi pe noi de pieire şi ne poate da viaţa fără de moarte în comuniunea cu Ea. Şi numai Acesta a putut comunica prin toate actele Lui dragostea şi viaţa Treimii, începând cu întruparea Sa ca om pentru veci, continuând cu jertfa Sa, cu învierea, cu trimiterea Duhului Său cel Sfânt în noi la Botez, cu împărtăşirea trupului şi sângelui Său înviat şi cu petrecerea Lui în noi, în cursul vieţii pământeşti şi în viaţa viitoare, dacă ne deschidem Lui. Toate sunt fapte ale iubirii Lui, care au efect în noi, dacă ne deschidem şi noi Lui cu iubirea care ia putere din iubirea Lui. Relaţia între noi şi Dumnezeu cel în Treime e o relaţie de iubire, nu determinată de vreo lege. În această relaţie de iubire cu Sfânta Treime prin Iisus Hristos, stă mântuirea noastră de moarte şi de nedeplinătatea vieţii: „Că aşa a iubit Dumnezeu lumea, că şi pe Fiul Său Unul Născut L-a dat, ca tot cel ce crede întru El (deschizându-se Lui) să nu piară, ci să aibă viaţa de veci“ (*Ioan* III, 17).

Viaţa deplină este una cu iubirea. Dumnezeu este izvorul vieţii pentru că în calitatea de Treime este izvorul iubirii. Cine are în El iubirea, ca relaţie normală cu altul, are viaţa. Iar acestea îşi au izvorul în Dumnezeul treimic. „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe însuşi Fiul său Unul Născut L-a trimis în lume, ca prin El viaţă să aibă“ (*I Ioan* IV, 9). Şi avem prin El viaţa, pentru că El este iubirea: „Dumnezeu este iubire. Şi cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în El“ (*I Ioan* IV, 10). Dar Dumnezeu este în noi prin Fiul lui Dumnezeu. „Dumnezeu rămâne în el şi el în Dumnezeu“ (*I Ioan* IV, 15).

Numai din Dumnezeu Cel în Treime ne vine viaţa, pentru că numai din El ne vine iubirea. Dumnezeu cel în Treime este „Cel ce este“ cu adevărat, sau plinătatea existenţei. Şi din aceea numai din El ne poate veni şi nouă viaţa. Iar viaţa aceasta nu ne-a putut veni decât prin Fiul Unul Născut, adică prin Iisus Hristos. El e viaţa veşnică, pentru că e împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, Viaţa în plenitudine, sau „Cel ce este“ cu adevărat. Şi aceasta nu poate fi decât în iubire. Veşnicia nu poate fi de aceea decât desăvârşirea în iubire. Ca atare, ea nu mai tinde spre altceva mai înalt şi mai deplin, pentru că are în Sine totul. Fiul lui Dumnezeu a venit în istorie şi într-un mod nevăzut rămâne în legătură

intimă cu ea, ca izvor al plinătăţii de viaţă, în care se cuprinde iubirea nemărginită. Din El iradiază în noi această iubire ca bunătate, chemându-ne şi pe noi să înaintăm în ea spre desăvârşirea vieţii viitoare. El e începutul sfârşitului. El ne duce spre acest sfârşit al timpului, care e veşnicia întru desăvârşire, sau plinătatea vieţii, a iubirii, a bunătăţii, a desăvârşirii în comuniunea deplină cu Sfânta Treime, desăvârşirea şi iubirea prin Sine.

Numai Treimea ca iubire a putut aduce la fiinţă şi o altă existenţă prin creare, deci în libertate şi din adevărată atotputernicie. Numai un Tată care are din veci un Fiu iubit, a putut voi să aibă şi alţi fii pe care să-i iubească şi ca ei să-L iubească. Şi numai un Fiu care iubeşte din veci pe Tatăl, a putut voi să aibă şi alte fiinţe care să iubească pe Tatăl asemenea Lui. Şi numai un asemenea Tată a voit să se facă Fiul Său om, ca să-i iubească pe oameni cum iubeşte pe Fiul Său Unul Născut făcut om. Iar Fiul a voit şi El să Se facă om, ca să vadă şi pe alţi oameni bucurându-se ca fii de iubirea Tatălui faţă de El şi pe ei iubindu-L pe Tatăl asemenea Sieşi. Numai un asemenea Tată şi un asemenea Fiu au putut voi să adune pe toţi în unitatea lor cu Ei şi între ei înşişi, fără să facă din diferenţierea lor personală motive de vrajbă, ci de reciprocă completare.

CAPITOLUL I

CARACTERISTICILE GENERALE ALE OMULUI CA FIINŢĂ NEMURITOARE

1. Omul, chipul nemuritor al lui Dumnezeu, restabilit şi desăvârşit în Hristos

O definire a chipului lui Dumnezeu întipărit în om şi o implicare a nemuririi omului în această calitate a lui a dat Sf. Atanasie cel Mare. El spune mai întâi că Dumnezeu a dat omului nu numai existenţa, ci şi capacitatea de cunoaştere. De aceea „le-a dăruit oamenilor ceva mai mult şi adică nu i-a creat pur şi simplu ca pe nişte animale neraţionale (necuvântătoare), ci i-a făcut după chipul Său, împărtăşindu-le ceva şi din puterea Cuvântului (Logosului) Său, pentru ca, fiind ca un fel de umbre ale Cuvântului şi fiind raţionali (cuvântători), să se poată menţine pururea în fericire, trăind în rai viaţa cea adevărată şi anume cea a sfinţilor. Fiinţa lor s-a corupt însă când s-au făcut răi. Atunci au căzut în afara vieţii din rai, „în moarte şi stricăciune“ (*De incarnatione Verbi*, cap. III).

„Căci călcarea poruncii, (ieşirea din comuniunea cu Dumnezeu) i-a atras la starea cea după fire, că aşa cum neexistând au fost aduşi la existenţă, aşa să suporte, precum se cuvine, şi stricăciunea spre nefiinţă în cursul timpului. Căci dacă având odată drept fire nefiinţa, prin prezenţa şi iubirea de oameni ai Cuvântului, au fost chemaţi la existenţă, în mod firesc, golindu-se ei de gândul la Dumnezeu, şi întorcându-se spre cele ce nu sunt - căci cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt - o dată ce s-au despărţit de Dumnezeu, Care este, s-au golit şi de existenţă. De aceea, desfăcându-se, rămân în moarte şi în stricăciune. Căci omul este după fire muritor, ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt (din nimic). Dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândirea la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire şi ar fi rămas nestricăcios“ (*Ibidem*).

Sf. Atanasie nu leagă, precum vedem, incoruptibilitatea şi nemurirea de o calitate incoruptibilă a corpului material, ci de calitatea spiritului pe care-l are omul.

Omul rămâne nemuritor până când e însetat mereu de cunoaştere, până când trăieşte în conştiinţa că are ceva mereu nou de cunoscut, adică, până când se află într-o conştiinţă a legăturii cu Dumnezeu cel infinit, nu în monotonia unei esenţe supuse aceloraşi legi, ci în legătură cu Cel care i se face cunoscut în alte adâncimi ale Sale. Iar cunoaşterea lui Dumnezeu ca realitate mereu nouă, nesupusă unor legi ale repetiţiei, este cunoaşterea Lui ca realitate personală. Iar cunoaşterea aceasta este totodată o relaţie iubitoare. Numai iubind pe Dumnezeu şi numai în conştiinţa că e

iubit de Dumnezeu, omul înaintează într-o viaţă de care nu se satură niciodată. Chiar cine iubeşte cu adevărat un om şi e iubit de el, ar vrea să nu moară nici el, nici acela. Dar iubirea între om şi om are şi momente de plictiseală, datorită unei uniri paradoxale a mărginirii omului cu o anumită permanentă noutate. De aceea, anevoie poate să nu ajungă această iubire într-o monotonie de plictiseală continuă, când iubirea se răceşte şi comunicarea slăbeşte.

Numai Dumnezeu e infinit ca subiect de cunoscut, pentru că e un subiect care se face cunoscut mereu nou prin iubirea Lui faţă de cel ce găseşte în aceasta resurse mereu noi de a-L iubi pe El. Şi numai pentru că Dumnezeu este aşa, poate fi şi omul într-o oarecare măsură aşa, ca şi chip al Lui, simţind trebuinţa nesfârşitei relaţii cu El, pentru a-L cunoaşte în infinitatea cognoscibilă şi comunicabilă a Lui. De aceea, nemurirea este dar al lui Dumnezeu. Omul e nemuritor prin legătura cu Dumnezeu şi a fost făcut astfel de Dumnezeu, ca să poată fi făcut nemuritor prin această legătură.

Dar păcatul, care-l rupe de Dumnezeu, îl închide în mod egoist în mândria proprie, în pretenţia că n-are altceva de cunoscut decât o natură fizică şi biologică supusă unor legi ale repetiţiei, care, ca atare, sunt şi singurele posibile de cunoaştere ale omului, fără comunicarea cu Dumnezeu. Dar întrucât omul şi în acest caz tot cunoaşte ceva şi conştiinţa sa şi în acest caz trebuie să se ocupe cu ceva, el se preocupă la infinit cu realitatea monotonă pe care o cunoaşte. Această preocupare îngustă e una cu moartea lui, care nu e o dispariţie totală, ci o veşnică lipsă de reală noutate. El rămâne un chip slăbit al Logosului lui Dumnezeu, pentru că rămâne într-o legătură cu creaţia imprimată de raţionalitatea lui, dar continuă să existe imprimat de raţionalitatea Logosului, chiar dacă a îngustat-o şi strâmbat-o. El nu poate muri de tot, pentru că nu poate ieşi din legătura cu Logosul divin, prin constituţia sa raţională şi prin creaţia raţională, păstrând prin aceasta şi el şi ea dacă nu o infinitate în ele înseşi, cel puţin o legătură cu Logosul infinit şi o neputinţă de a ieşi din această legătură. Omul poate fi deci cu adevărat nemuritor, dacă din mândrie nu-şi alege egoismul însingurării. Dar se poate spune că omul este o fiinţă nemuritoare în sens alternativ. El nu mai moare cu totul, chiar şi în cazul ruperii de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu mai anulează nici una din imaginile Sale cunoscătoare create şi nu mai desfiinţează lumea. Dar omul îşi poate alege o nemurire a vieţii şi o nemurire chinuită, cu o existenţă închisă, într-un fel, în mărginirea ei. Omul e nemuritor pentru că tinde să cuprindă infinitul, dar pe acesta nu-l poate cuprinde niciodată, pentru că mereu dă de o margine peste care vrea să treacă. Omul trăieşte paradoxul: mereu lângă o margine, dar mereu având în sine puterea de a continua să trăiască şi să se manifeste ca nou, oarecum trecând mereu de fiecare nouă margine pentru a da de o alta. Dar marginea peste care trece când s-a despărţit de Dumnezeu e iluzorie. Trecerea lui pare viaţă, dar ea e moarte sufletească eternă, ca trăire neîncetată lângă margine. Despre depăşirea reală a oricărei margini vorbeşte Sf. Apostol Pavel şi, după el, Sf. Grigorie de Nyssa care reia ideea Sf. Apostol Pavel (*Filip. III, 14*) despre tinderea continuă spre cele din faţă, sau despre epectaze. Omul este etern în mod potenţial, pentru că înaintează în infinit, în progres interminabil, când nu rămâne fixat lângă aceeaşi margine. El este şi prin aceasta chipul lui Dumnezeu în progres interminabil,

dacă nu rămâne fixat lângă aceeaşi margine. El este şi prin aceasta chipul lui Dumnezeu care e etern, pentru că nu se satură niciodată de infinitatea pe care o are Dumnezeu, prin fire, din veci. Când omul va ajunge la deplina unire cu Dumnezeu prin Hristos, el se va bucura de o eternitate actualizată pentru că se va bucura şi în mod actual de infinitate, dar prin participare la infinitatea lui Dumnezeu, sau prin har, nu prin fire.

Omul îşi face drumul spre infinitate printr-o continuă transcendere verticală şi orizontală. Prin aceasta îşi face drumul spre Dumnezeu, spre oameni şi spre lume, dorind să cuprindă totul ca şi Dumnezeu. Transcenderea spre oameni înseamnă şi o convergenţă cu ei, pentru că nu poate să cuprindă cele ale semenilor săi, dacă nu i le dăruiesc şi ei. Toţi se îmbogăţesc prin Dumnezeu şi unii prin alţii. Progresul acesta nu e după trup, ci după suflet. Numai fiindcă e după suflet poate înainta la nesfârşit. Omul nu se extinde numai luând, ci dând. Cu cât dă mai mult, cu atât se deschide mai mult pentru a primi şi cu atât i se deschid mai mult ceilalţi pentru a-i da partea lor.

Infinitatea progresului sau progresul spre infinit se arată de aceea mai ales în continua desăvârşire a omului. Niciodată el nu ajunge la capătul bunătăţii cu fapta, a înţelegerii, a delicateţii în raport cu ceilalţi. Totdeauna vede că mai e de înaintat. Aceasta arată că omul nu înaintează spre infinitate decât prin comunicare cu alte persoane şi, în ultimă analiză, cu Dumnezeu. El trebuie să le recunoască pe acelea ca graniţe, dar şi ca izvoare de viaţă ale sale. Dacă n-ar fi graniţe, n-ar mai avea de înaintat dincolo de sine şi acelea n-ar mai fi izvoare de viaţă şi orizonturi voluntare şi transparente pentru el.

Sf. Atanasie implică nemurirea în legătură cu Cuvântul lui Dumnezeu care, pe de o parte, ni se comunică, pe de alta, ne rămâne de necuprins în transcendenţa Lui fiinţială şi voluntară şi în infinitatea Lui absolută. Prin comunicare şi prin transcendenţa Lui absolută, El stimulează în noi atât voinţa de cunoaştere cât şi cuvântul comunicativ care, în fond, sunt identice. Prin aceasta se înţelege raţiunea ca una care nu poate epuiza niciodată ceea ce are de cunoscut şi de comunicat, deci rămâne ea însăşi mereu nedeplin satisfăcută. Dar chiar prin raţiunea-cuvânt, omul întreţine comunicarea sa către altul şi a altuia către sine, în ceea ce se arată şi mai mult neputinţa de a se epuiza şi satisface deplin.

Omul este fiinţă raţională şi cuvântătoare, sau comunicativă, inepuizabilă, de aceea însetată de nemurire şi este capabil de nemurire.

Moartea i-a venit omului ca ceva contrar firii. O simte aceasta în faptul că nu se poate împăca cu ea, că îi este o problemă principală şi permanentă. De aceea, chiar firea îi spune că nu poate fi răpus de o moarte totală, pentru că în el rămâne mereu o sete de cunoaştere şi de comunicare chiar dacă cunoaşterea lui se poate reduce la cunoaşterea legilor naturii şi la cunoaşterea semenilor ca entităţi nesatisfăcătoare. Chiar în aceasta omul poate avea o anumită înaintare permanentă deşi neesenţială. El rămâne chiar în raporturile sale cu semenii în dorinţa de a li se impune tot mai mult, de a se folosi de ei tot mai mult.

Omul nu se satură niciodată de o anumită comunicare cu alţii, chiar dacă şi-o perverteşte pe aceasta într-o comunicare de laude proprii şi în dorinţa de a fi lăudat neîncetat de cineva, înşelându-se chiar prin aceasta cu o părută infinitate a sa, chiar dacă ia în sprijinul acestei comunicări cu alţii un limbaj tot mai gol

sau tot mai mincinos. El îşi poate arăta neîncetata sete de progres în neîncetata căutare a altor scăderi la alţii şi a altor pretinse calităţi la sine.

Pe când viaţa spirituală a celui ce are pe Dumnezeu şi pe semenii săi ca parteneri şi conţinuturi de cunoaştere şi de iubire, sporeşte mereu în plinătate şi bucurie, viaţa celui ce nu cunoaşte ca vrednice de preţuire decât cele trecătoare şi eul său, devine un chin al golului, al lipsei de sens, al absurdului întregii existenţe.

Acela trăieşte permanent sentimentul celui ce ar vrea să piară, dar de existenţă, totuşi, nu poate scăpa. Aşa cum nu şi-a dat-o el, nici nu şi-o poate lua el. Aceasta este moartea trăită veşnic sau iadul. De aceea nici chipul lui Dumnezeu nu se şterge în el cu totul, ci se strâmbă din ce în ce mai mult, devenind tot mai hidos, din frumos cum era. Chiar moartea lui cu trupul nu e şi o distrugere a sufletului, ci mai mult o corupere a lui, care corespunde coruperii trupului. Poate ca un fel de trup corupt şi în continuă dar nesfârşită corupţie va fi şi trupul lui înviat.

Omul, putând înainta, prin bunătate în desăvârşirea chipului dumnezeiesc din el, la o asemănare tot mai mare cu Dumnezeu, printr-o tot mai mare unire în iubire cu Dumnezeu şi cu semenii săi, prin aceasta înaintează şi în viaţa nemuririi fericite. Dar la nemurirea cu trupul, potrivit credinţei creştine, el nu poate ajunge, după ce trupul a căzut pradă stricăciunii şi morţii prin păcatul originar, decât prin înviere care ni s-a făcut posibilă prin învierea Fiului lui Dumnezeu, Care luând trupul nostru a învins moartea în El, prin învierea Lui.

Din toate acestea se vede că omul poate fi chip al lui Dumnezeu şi destinat prin fire nemuririi, pentru că are un suflet deosebit de trupul alcătuit din materie. Trupul n-ar putea înseta de cunoaşterea fără sfârşit şi mereu nouă a lui Dumnezeu Cel infinit şi nici de relaţia de iubire nematerială cu Dumnezeu Cel nematerial şi deci veşnic şi de înţelegere a semenilor săi şi de comunicarea cu ei. Omul însetează după acestea în baza faptului că vede în Dumnezeu, dar şi în semenii săi, o adâncime şi o complexitate spirituală nesfârşită şi la semeni o sete de cunoaştere şi de comunicare identică cu a sa, unită şi la ei cu setea de veşnicie. Dar îşi dă seama că adevărata infinitate, şi deci adevăratul conţinut al unei cunoaşteri cu adevărat veşnic nouă, nu poate fi decât o Persoană care nu e supusă insuficienţelor persoanelor umane, ci se poate dărui cu voia la infinit.

Chiar faptul că omul nu se poate împăca cu moartea şi caută mereu drumuri spre scăparea de ea sau spre învingerea ei, îl arată ca făcut pentru nemurire.

Dar drumul de la moartea spirituală în care a ajuns omul, prin întoarcerea lui spre lume, ca realitate mărginită în multe feluri şi socotită exclusivă, nu-l poate face, după credinţa creştină, decât în Hristos. Căci Hristos este atât Dumnezeu cel personal, cât şi omul realizat la maximum în caracterul Lui de persoană destinată veşniciei în Dumnezeu. În Hristos umanitatea este ridicată în Dumnezeu Cel personal însuşi fără să se topească în El. Şi intrând El ca om în relaţie cu oamenii, ca persoane de aceeaşi fiinţă, aceştia toţi pot să rămână în veşnicie, dacă păstrează legătura cu El, care poate dărui pe Dumnezeu la infinit.

Hristos e Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu făcut om. În El, umanitatea este încadrată în ipostasul dumnezeiesc, purtător până în veci al firii dumnezeieşti. În El, raţiunea umană are, ca în Persoana proprie, cunoaşterea infinităţii dumnezeirii şi o poate comunica oamenilor în mod accesibil lor fără sfârşit. Hristos

iubeşte şi ca om pe Tatăl cu iubirea de Fiu şi Tatăl îl iubeşte pe El şi ca om cu iubirea de Tată. Umanul şi-a căpătat o vrednicie de iubire infinită, fiind umanul Fiului lui Dumnezeu, şi umanul devenit propriu al Fiului lui Dumnezeu a căpătat capacitatea iubirii nesfârşite a lui Dumnezeu. Hristos ţine într-o legătură de nedesfăcut raţiunea umanităţii cu Raţiunea divină, care e una cu ipostasul divin, dar e şi ipostas al raţiunii umanităţii asumate. Aceasta nu mai poate fi închisă în lume, ca într-o realitate independentă de Dumnezeu şi exclusivă, ci e veşnic scufundată în cunoaşterea dumnezeirii din ipostasul divin, devenit ipostas propriu şi o dată cu El în iubirea Tatălui.

Cuvântul lui Dumnezeu a învins astfel în umanitate moartea, a făcut-o nemuritoare, întâi pe plan spiritual, iar apoi aceasta s-a repercutat şi asupra trupului. Cuvântul, ca chip al Tatălui, a restabilit-o pe ea ca umanitate „după chipul Său", iubind împreună cu ea pe Tatăl, ca origine supremă şi inepuizabilă a vieţii, iar ea văzând ca părtaşe la Fiul pe Dumnezeu Tatăl.

Dar Hristos n-a învins numai moartea în spiritul umanităţii asumate, ci şi moartea care s-a prelungit în trupul umanităţii. Însă n-a învins-o întrucât a păstrat trupul neatins de ea. Căci Fiul lui Dumnezeu, asumând umanitatea, a luat şi responsabilitatea umanităţii faţă de Dumnezeu, în ultimă analiză faţă de Tatăl Izvorul suprem al vieţii. El n-a rămas numai ca Cel ce ne-a întărit, fiind Cuvântul suprem, calitatea de persoane care raţionează şi vorbesc şi ele, dar răspunzându-i Lui şi Tatălui, ci şi-a însuşit totodată şi calitatea noastră de oameni răspunzători. Calitatea aceasta trebuia să meargă, datorită păcatului, până la predarea vieţii noastre în mod total Tatălui, dacă am fi voit să depăşim păcatul. Noi însă n-am putut să împlinim cerinţa acestei responsabilităţi de bunăvoie, pentru că aceasta ar fi echivalat cu depăşirea prin noi înşine a păcatului. Însă cum de moarte nu putem scăpa, muream fără voie. De aceea, nici n-o puteam învinge, odată intrată în firea noastră, fără să devină o predare voluntară totală a umanităţii către Tatăl, deci o depăşire a păcatului.

Lucrul acesta l-a făcut Cuvântul lui Dumnezeu ca om. El s-a făcut responsabil în locul nostru, până la capăt, în faţa Tatălui, suportând moartea cu totul de bunăvoie, deci fără de păcat. De aceea a putut-o şi învinge prin înviere.

Cuvântul lui Dumnezeu făcându-Se om, n-a realizat ca om numai relaţia de deplină iubire şi responsabilitate cu Dumnezeu în numele nostru, primind şi învingând prin aceasta şi moartea trupului, ci a intrat şi în relaţie de maximă eficienţă în bine cu semenii Săi întru umanitate. Această urmare era implicată chiar în faptul că El s-a făcut om, de o fiinţă cu noi după umanitate, că deci a primit moartea la care aceasta era supusă, dar a biruit-o pentru noi cu puterea Lui dumnezeiască arătată şi în umanitatea Lui ridicată la nepăcătuire.

Ca om, relaţia Lui cu noi, ca semeni ai Săi, este relaţia de eficienţă mântuitoare a noastră de tot răul, de toată înstrăinarea de Dumnezeu, pentru că El este şi Fiul lui Dumnezeu. El ne este tot atât de firesc comunicabil ca om, pe cât ne sunt semenii noştri. Dar în comunicarea Lui cu noi avem totodată comunicarea lui Dumnezeu cu noi. El ne comunică de aceea nemurirea umanităţii Lui în spirit, adică nemurirea ce o putem avea în cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu cel infinit, prin faptul că ni S-a făcut atât de accesibil în relaţia cu noi ca om, ca oricare om, dar ne comunică şi victoria Sa asupra morţii trupului,

spre o viaţă de veci întru fericire. La aceasta vom ajunge însă şi noi după ce vom creşte în alipirea de Dumnezeu Cel infinit prin cunoaştere şi iubire şi prin biruirea ataşării la lume ca unica realitate. Creşterea aceasta o realizăm însă tot în unire cu El. Mai precis, în viaţa aceasta primim nu numai învierea în spirit prin comunicarea spirituală cu Hristos, însă nu fără o creştere în ea şi prin efortul nostru, ci şi o anumită arvună a participării la învierea Lui cu trupul, prin comunicarea spirituală, dar şi prin cea de puterile trupului Său înviat, în Sfintele Taine şi cu deosebire în Sfânta Împărtăşanie. Aceasta însă, fiind o împărtăşire de trupul Lui, care a trăit în curăţie şi S-a adus jertfă, ne dă şi puterea unui efort în creşterea spirituală în aceleaşi calităţi spre învierea viitoare cu trupul.

Despre învierea în spirit, pe care o câştigăm încă în cursul vieţii pământeşti în Hristos, sau în comunicarea cu El prin umanitatea Lui în viaţă spiritual, ne vorbeşte El însuşi prin cuvintele: „Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul şi acum este, când morţii vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu şi cei care vor auzi vor învia. Căci precum Tatăl are viaţa în Sine, aşa a dat şi Fiului să aibă viaţă în Sine“ (*Ioan* V, 25-26). Iar despre învierea viitoare cu trupul, urmare a celei din viaţa aceasta, cu spiritul, tot El spune în continuare: „Nu vă miraţi de aceasta, că vine ceasul când toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui şi vor ieşi cei ce au făcut cele bune spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii“ (*Ioan* V, 28-29).

Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, este pentru amândouă învierile şi „cale“ şi „viaţă“ pentru că este şi „adevărul“ care nu poate fi decât infinitul personal ca existenţă plenară şi eternă şi ca susţinător şi creator al existenţei create, model al ei şi ajutor pe drumul spre El (*Ioan* XIV, 6). El e „calea“ pentru că S-a făcut semen al nostru, comunicându-ne prin aceasta tot mai mult din „viaţa“ Sa ca Dumnezeu. El e „calea“ noastră spirituală ca fiinţe nemuritoare în înaintarea neîncetată în El, ca adevăr şi viaţă. El e „calea“ noastră spre învierea cu trupul, pentru că a luat un trup pe care l-a înviat după o viaţă de curăţie şi după moartea ca predare către Tatăl, ca să ni-l dea şi nouă în Sfintele Taine cu aceste puteri ale Lui, spre a ajunge la starea învierii Lui, ca „viaţă“.

El ni se face cunoscut în calitate de „cale“ de „viaţă“ şi de „adevăr“; „cale“ spre înviere şi nemurire chiar prin „glasul“ Său, care pe de o parte răsună din Evanghelia Sa şi din Biserica ce-L răspândeşte prin zeci de milioane de guri, pe de alta, răsună în conştiinţa noastră, trezind răspunderea noastră şi făcându-ne să-L primim şi să-L urmăm în cunoaşterea şi iubirea Lui nesfârşită, spre învierea cu trupul.

În faptul că S-a făcut „glas“ omenesc se arată din nou că Cuvântul lui Dumnezeu n-a mai rămas numai Cuvântul dumnezeiesc ce ne grăieşte prin lucrurile lumii şi prin alţi oameni, ci Şi-a însuşit şi cuvântul nostru, deci că S-a făcut şi Unul dintre noi, Care ne vorbeşte ca un semen al nostru, dar cu puterea dumnezeiască a Celui ce învie pe cel ce-L ascultă.

Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut nu numai semen Care ne grăieşte direct cuvântul Său - fie şi preluat de alţii - ci şi semen care are nevoie de noi, tot spre folosul nostru, o dată ce a spus că cel ce dă de mâncare celui flămând şi cercetează pe cel bolnav, Lui îi va face acestea (*Matei* XXV, 33-40).

El ne ajută şi în împlinirea datoriilor noastre, puşi în rolul celor de care are nevoie, însuşindu-şi situaţia semenului nostru ce are nevoie de noi şi ne trezeşte umanul prin compătimire.

Astfel, relaţia noastră cu Hristos, ca drum spre nemurirea noastră spirituală şi spre învierea cu trupul pentru veci, nu e o relaţie în afara relaţiei cu semenii noştri şi cu lucrurile văzute ca daruri date nouă de El, spre a ni le face daruri între noi şi a spori astfel în unitatea iubitoare dintre noi. Hristos în calitate de „cale" e străveziu şi prin semenii noştri şi prin lucrurile revelate ca daruri ale Lui şi ca daruri între noi. Se înţelege că e „cale" şi prin trupul Său şi prin puterile imprimate în El prin faptele Sale mântuitoare, trup şi puteri date nouă prin Tainele Bisericii. Astfel, la Hristos ca ţintă a veşniciei noastre nu putem ajunge decât prin umanitatea Lui, ca atare e ţintă şi cale comunicată nouă prin Taine, dar şi prin semenii noştri şi prin darurile ce ni le facem, ceea ce arată că nu putem ajunge la El ca ţintă decât împreună cu alţii.

Dar numai în Hristos ca om s-a biruit moartea noastră, moartea îngropării în egoism. De aceea S-a făcut Dumnezeu Cuvântul om. Drumul acesta cu Hristos Cel străveziu prin oameni şi comunicat prin umanitatea Sa vom încerca să-l descriem în cele următoare.

Aşa se poate înţelege sensul dat de Sf. Atanasie mântuirii în Hristos, ca eliberare de moarte. „Nu era cu putinţă altuia să zideasscă în om existenţa după chipul lui Dumnezeu, decât chipului Tatălui. Şi nu era cu putinţă să facă prin înviere pe muritor nemuritor decât Celui ce era însăşi Viaţa, adică Domnului nostru Iisus Hristos... De aceea, Cuvântul, deoarece nu era cu putinţă să moară - căci era nemuritor - Şi-a luat un trup care putea muri, ca să-l dea în locul tuturor şi, pătimind pentru toţi, datorită sălăşluirii Lui în el «să surpe pe cel ce are stăpânirea morţii», adică pe diavolul şi să izbăvească pe cei pe care frica morţii îi ţinea în robie toată viaţa" (*Evrei* II, 14-15). În mod sigur, o dată ce Mântuitorul tuturor a murit pentru noi, cei credincioşi nu mai murim ca odinioară, din pricina legii care ne ameninţa cu moartea. Căci a încetat această osândă. Deci încetând stricăciunea şi fiind nimicită moartea prin harul învierii, de aici înainte trupul muritor se desface numai pentru o vreme, când rânduieşte Dumnezeu fiecăruia, ca să putem dobândi „o mai bună înviere" (*Evrei* IX, 25) (*De incarnatione Verbi*, cap. XXI).

Dar moartea noastră este învinsă de Hristos prin moartea Lui, pentru că în ea a fost lucrătoare suprema iubire a Fiului lui Dumnezeu pentru noi: suprema iubire a Lui ca Om faţă de Tatăl, suprema iubire a Lui ca Dumnezeu făcut om pentru noi. Viaţa învierii, care ne vine din aceasta, e viaţa desăvârşitei noastre comunicări cu Dumnezeu şi deci a celei mai vii şi nesfârşite comunicări a Lui cu noi şi a comunicării noastre între noi. Iar aceasta e şi modul celei mai reale cunoaşteri a lui Dumnezeu de către noi. Căci numai în dialog direct cu cineva, îl cunoşti pe acela. Iar dialogul direct cel mai real este dialogul dragostei.

Pentru acest dialog al nostru cu Sine ne-a creat Dumnezeu, făcându-ne chipuri ale Lui. A fi chip al lui Dumnezeu şi a rămâne chip al Lui şi a se dezvolta ca atare, înseamnă a fi partener de dialog al lui Dumnezeu. Iar omul fiind făcut partener de dialog comunicant cu Dumnezeu, e făcut spre existenţa eternă. Iubirea lui Dumnezeu nu poate uita pe cel cu care a intrat odată în dialog,

deci nu-l poate lăsa să înceteze definitiv de a exista. Dialogul îl susţine Dumnezeu cu noi prin Cuvântul Său. De aceea prin El ne creează şi când noi slăbim legătura directă cu El, ca parteneri de dialog, El Se face om, dar rămâne şi Dumnezeu, pentru ca prin nemijlocirea legăturii cu noi, ca om , să ne facă simţită relaţia directă în care a revenit cu noi, ca partener de dialog.

Persistenţa neştearsă a calităţii omului de chip sau de partener de dialog cu Dumnezeu, chiar în starea căzută a lui, o arată faptul că chiar cei cu mari îndoieli în credinţă, simt trebuinţa absolută să se adreseze, în momente grele, lui Dumnezeu în modul cel mai intensiv în care nu se adresează nicicând omului. E. M. Cioran spune: „Există momente când, oricât de străini am fi de credinţă, ni-l închipuim pe Dumnezeu interlocutor. Îţi pare atunci o imposibilitate sau o nebunie să te adresezi altcuiva. Singurătatea, în starea ei extremă, impune o formă de convorbire, extremă ea însăşi“ (*De l'inconvénient d'être né*). Poţi să te rupi de orice om, dar nu te poţi rupe total de Dumnezeu. Sau uneori chiar în această conştiinţă a părăsirii totale din partea oamneilor, simţi că totuşi e Cineva lângă tine, că nu eşti atârnat în golul total, în singurătatea metafizică. Dar aceasta înseamnă că numai când găseşti prin om pe Dumnezeu, găseşti şi în om un sprijin ferm, care nu te lasă în golul totalei neputinţe. Atunci, întâlnidu-te cu altul în experienţa ultimului sprijin comun în Dumnezeu, această experienţă îţi este mai întărită. Aceasta uneşte singurătatea mea cu singurătatea altuia - sau nevoia mea cu nevoia lui de a ne sprijini, dar fără succes deplin, sau insuficienţa comuniunii între noi ca oameni - cu întâlnirea dialogică cu Dumnezeu. Simţi pe Dumnezeu venind în dialog cu tine, chiar când nu mai simţi pe nici un om în dialog real, sincer, adânc cu tine, sau mai ales atunci. Aceasta ne-o arată şi cazul lui Iov.

Dar în Hristos Îl întâlnim pe Dumnezeu direct, chiar în comunicare umană. Dumnezeu a coborât la modul de comunicare umană, iar umanul a fost ridicat la treapta de mediu al comunicării directe a lui Dumnezeu. În Hristos s-a unit apropierea umană, înălţimea şi desăvârşirea divină a comunicării. Şi din Hristos poate câştiga această calitate şi comunicarea între noi.

2. Cele două sensuri ale nemuririi omului: cea în Hristos şi cea în afară de Hristos

Paradoxul fundamental, propriu fiinţei umane, stă în unirea între calitatea ei de fiinţă creată de Dumnezeu şi în acelaşi timp nemuritoare. Aceasta îl arată pe om ca neexistând prin sine, ci în şi prin Dumnezeu, dar tocmai de aceea fiind nemuritor, însă nu prin sine ci prin Dumnezeu, care o dată ce l-a creat pe fiecare ca persoană de neînlocuit, nu mai îngăduie să dispară cu totul din

existenţă. El nu e nemuritor pur şi simplu ca Dumnezeu, ci pentru că e creat şi susţinut în existenţă ca partener conştient de dialog, recunoscut sau nu de El, al lui Dumnezeu Cel nemuritor.

Aceasta dă în Creştinism un sens sau două sensuri speciale morţii cu trupul, care totuşi e constatată ca fenomen real. Ca şi viaţa, tot aşa şi moartea omului poartă în ea caracterul paradoxal al fiinţei lui. Fiindcă într-un fel oarecare moare, dar fiinţa lui e făcută pentru nemurire, moartea e pentru om un eveniment nefiresc, de sminteală şi durere. Moartea este evenimentul care proiectează asupra întregii omeniri o umbră tragică. Animalele mor şi ele, dar neavând conştiinţă nu sunt preocupate în mod chinuitor de ea. Moartea îl preocupă pe om în mod chinuitor pentru că e o fiinţă conştientă, şi în conştiinţa lui e sădită voinţa de a nu muri, de a dura veşnic. Iar conştiinţa reflectă ceea ce simte fiinţa lui. Astfel, moartea şi conştiinţa sau fiinţa omului sunt într-o contradicţie inadmisibilă. Prin conştiinţă, deci prin fiinţa însăşi, omul se opune morţii, voind să se apere de moarte. Prin voinţă, omul e contrar morţii, alături de conştiinţă, ca însuşiri inalienabile ale fiinţei sale, dar moartea îi sfidează conştiinţa, fiinţa şi voinţa, părând să pună capăt tuturor.

Dar conştiinţa, urmând fiinţei, şi voinţa ca altă expresie a fiinţei, nu se dau bătute. Deşi ele nu pot evita moartea, conştiinţa inspirată de însăşi fiinţa umană, nu poate accepta gândul că moartea va avea ultimul cuvânt. Ea asociază această inacceptare cu constatarea valorii unice a persoanei proprii şi a semenilor săi, dar şi cu judecata deplin raţională că persoana umană atât de valoroasă nu poate fi produsul unei naturi inconştiente, ci opera unei Fiinţe de calitatea ei, dar de o viaţă nemuritoare, Care poate da nemurirea şi persoanelor create de Ea, dacă rămân sau se întăresc în comunicare cu Ea, după moartea cu trupul, pe care o constată ca inevitabilă.

Dar unii oameni, socotind că moartea cu trupul e moartea întregii lor fiinţe, se împacă cu un surogat al nemuririi, adică cu trăirea în memoria urmaşilor, pentru admiraţia contemporanilor câştigată cât trăiesc pe pământ. Alţii se resemnează cu ideea că ceea ce au devenit ei în viaţa pământească se va reţine în ansamblul esenţei universale în care se vor topi. Numai o mică parte din oameni se resemnează să nu mai aştepte nici un fel de nemurire, găsind chiar în aceasta libertatea de a se bucura fără nici o frână de plăcerile clipelor trecătoare. Toate aceste trei categorii de oameni caută să înăbuşe preocuparea cea mai mare a conştiinţei şi prin aceasta slăbesc conştiinţa însăşi. Cei din urmă, în special, reduc până la o calitate pur teoretică, ineficientă sub raportul moral, conştiinţa lor, producând şi o mare dezbinare şi luptă între oameni, printr-o lăcomie întreţinută de perspectiva viitorului pământesc, pe care nici o altă fiinţă nu o are. La toţi aceştia împăcarea cu moartea personală e solidară cu dispreţuirea valorii omului ca persoană, considerând-o pe aceasta ca un produs trecător al unei esenţe impersonale.

Cât de esenţială este însă în realitate problema morţii pentru omul care îşi vede valoarea lui ca persoană unică, o arată faptul că prea puţini pot înăbuşi teama sau tristeţea gândului la moarte; gândul acesta îşi arată importanţa şi în urmările favorabile înnobilării morale a omului, produsă de acest gând.

Despre importanţa acestui gând pentru om vorbeşte şi Sfânta Scriptură. Ea îl prezintă, pe de o parte, pe om creat de Dumnezeu Cel personal, ca o existenţă personală, care primeşte un nume distinct de al altora, câtă vreme animalele sunt făcute de-a valma, pe de alta, îl prezintă pe Dumnezeu arătându-i omului că e expus posibilităţii de a muri, dacă nu va rămâne prin ascultare în legătură cu El şi pe calea întăririi spiritului său. Dar îndată după această vestire a morţii, ca legată de mâncarea din pomul frumos la vedere şi gustos la mâncare, Geneza îl prezintă pe şarpe - întruparea vicleniei şi a sinuozităţii satanei - liniştindu-i pe oameni cu asigurarea că nu vor muri, ci vor fi „ca nişte dumnezei, cunoscând binele şi răul“ (II, 17; III, 4-5).

De fapt, după mâncarea din acest pom, oamenii au devenit victime ale morţii. Dar asocierea acestui tragic eveniment intrat în fiinţa umană cu o anumită tocire a sensibilităţii omului pentru grozăvia lui şi o dată cu aceasta, pentru valoarea persoanei umane, se arată producându-se curând după aceea, în actul uciderii unui om de către alt om, a lui Abel de către Cain. Cine nu vede moartea sa ca ceva ce nu trebuie să se întâmple, nu o mai vede aşa nici în uciderea altuia. Nesocotirea valorii semenului e legată cu nesocotirea propriei valori. Iar valoarea omului, în general, e solidară cu conştiinţa creării lui de Dumnezeu ca persoană de neînlocuit. Totuşi, la început, acestei nepăsări i se opunea însă conştiinţa originară a valorii omului şi a grozăviei morţii. Cain suferă toată viaţa de omuciderea lui. Cu timpul însă oamenii s-au obişnuit tot mai mult cu moartea lor şi cu uciderea semenilor lor. Astăzi un om e în stare să omoare milioane de oameni prin mijloace tehnice perfecţionate, justificând fapta lui cu pretexte „bune“.

Astfel, liniştirea dată de către satana primilor oameni, că prin întoarcerea de la Dumnezeu spre plăcerile materiale şi trecătoare ale naturii nu vor muri, a pus stăpânire pe gândirea lor în cursul istoriei, în măsură tot mai mare. Moartea nu le mai apărea în toată grăzăvia ei, pentru că şi valoarea omului se estompase, socotindu-l ca produs al unor legi ale naturii.

Cu reînceperea unei legături deosebite a poporului Israel cu Dumnezeu Cel personal, s-a trezit în sânul lui o anumită sensibilitate pentru valoarea omului ca operă a unui Creator personal, atent la fiecare persoană şi o dată cu aceasta şi caracterul morţii, ca fenomen pe de o parte îngrozitor, pe de alta posibil de învins. Mulţi din cei cu o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu Cel personal îşi exprimau, pe de o parte convingerea că Dumnezeu nu va lăsa sufletul lor în moarte (*Ps.* XXXII, 19; LV, 14; CXVIII, 17), pe de alta se profeţea că va veni Cel ce va învinge şi moartea cu trupul (*Is.* XXIX, 8; 1 *Cor.* XV, 54; *Oseea* XIII, 13-14). De aceea, în Vechiul Testament se putea face şi o deosebire între moartea drepţilor (*Num.* XXIII, 10; *Prov.* X, 2; *Prov.* XIV, 32) şi moartea păcătoşilor (*Prov.* II, 18; V; VIII, 36), ceea ce arată o anumită deosebire de grad în existenţa de după moartea cu trupul, sau ideea că chiar cei morţi se bucură într-un anumit fel de nemurire. Aceasta o spune şi domnul Iisus Hristos, referindu-Se la cei din Vechiul Testament. Căci El prezintă pe săracul Lazăr bucurându-se după moarte de o fericire în sânul lui Avraam, iar pe bogatul nemilostiv chinuindu-se în „muncile iadului“ (*Luca* XVI, 22-23).

Dar pentru celelalte filosofii şi religii dinainte de Hristos, moartea era considerată ca un fenomen natural şi inevitabil, legat de esenţa lumii ca unică realitate care se manifestă în individuaţiuni trecătoare; deci, nu mai era trăită ca un fenomen anormal, tragic, care ar trebui şi ar putea să fie biruit. Dar această atitudine faţă de moarte nu putea fi impusă conştiinţei umane, fără ca aceasta să nu protesteze, fără ca aceasta să nu vadă nonsensul imprimat de ea întregii existenţe. Acest protest împotriva morţii, considerată ca o fatalitate oarbă, îşi găsea expresii impresionante în tragediile eline.

Preocuparea de moarte, dar nu ca o fatalitate inclusă în legile unei esenţe oarbe, nici numai unită cu speranţa că ea va fi învinsă prin puterea lui Dumnezeu, ci unită cu siguranţă că se poate scăpa de ea, a adus-o credinţa creştină, prin învierea lui Hristos. În Vechiul Testament, victoria asupra morţii era o speranţă întemeiată pe credinţa într-un Dumnezeu superior lumii acesteia şi pe valoarea omului creat de un Dumnezeu personal, premise care vor face pe Dumnezeu să trimită pe însuşi Fiul Său cel prea iubit în lume, ca să ia trup şi să biruiască moartea în Sine. În Hristos această speranţă şi proorocire s-a împlinit, pentru că El S-a adeverit fiind Fiul lui Dumnezeu într-o lume creată, biruind în umanitatea Sa moartea pentru toţi oamenii. În Hristos, Care, pe de o parte, e Fiul lui Dumnezeu născut din fiinţa Lui din veci, pe de alta, Se face om, se confirmă astfel caracterul cel mai înalt personal al lui Dumnezeu, ca Dumnezeu al iubirii interioare, dar şi valoarea cea mai înaltă a omului în faţa lui Dumnezeu, o dată ce nu e numai creat de El, ci şi trimite pe însuşi Fiul Său să Se facă om asemenea lui, ca să învingă moartea omului în Sine însuşi, prin suportarea ei.

La baza victoriei asupra morţii stă deci faptul că moartea nu ţine de o lume, care e singura şi suprema realitate, sau emanaţia unei esenţe mai presus de care nu e nimic, ci că moartea a apărut într-o lume care are deasupra ei un Dumnezeu personal şi anume un Dumnezeu Care îşi arată atenţia faţă de un om nu numai prin faptul că l-a creat, ci şi prin faptul că i-a dat atâta valoare încât atunci când, folosind rău libertatea ce i s-a dat şi cade sub puterea morţii, trimite după o vreme pe însuşi Fiul Său să Se facă om şi să-l scape de ea. Dacă omul n-ar fi creat ca persoană de Dumnezeu Cel personal, moartea n-ar fi rodul libertăţii lui şi ea n-ar putea fi învinsă, iar dacă Dumnezeu ar fi o singură Persoană. El S-ar face om dintr-o necesitate şi nu din iubire faţă de oameni, deci n-ar fi deplin Persoană şi întruparea Lui n-ar fi un act de putere, dar şi de iubire al unui Dumnezeu care are în Sine însuşi şi iubirea şi puterea de a ne scăpa de moarte şi de a ne asigura o viaţă veşnică, pentru dialogul iubitor cu El. In acest caz, moartea ar fi o veşnică fatalitate lipsită de sens.

Astfel, victoria asupra morţii e solidară cu credinţa în Dumnezeu Cel Treimic şi deci iubitor şi creator al lumii şi cu valoarea acordată omului de un astfel de Dumnezeu. Căci, numai un astfel de Dumnezeu a putut crea pe om din iubire, ca persoană cu care vrea să fie într-un veşnic dialog al iubirii. Victoria asupra morţii, deci curajul omului de a se angaja pe drumul ce duce la ea, o dată cu redescoperirea întregului nonsens chinuitor al morţii, e solidară cu credinţa în Dumnezeul Treimic, Creator al lumii, deci şi cu capacitatea şi voinţa Lui de a scăpa pe om, ca fiinţă de valoare, de absurditatea morţii.

Dar însăşi învăţătura despre creaţia lumii şi a omului e solidară cu învăţătura despre Dumnezeu Cel în Treime şi cu cea despre biruirea morţii prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat.

Dacă lumea nu e creată, ea există din veci prin ea însăşi, iar dacă există din veci prin ea însăşi, toate insuficienţele ei fac parte din fiinţa ei, sau tot ce socotim că e rău, ca lupta, duşmănia, minciuna, uciderea, provin din aceeaşi esenţă a ei, ca şi ceea ce socotim că e bine, ca prietenia, adevărul, înţelegerea reciprocă etc. Deosebirea între acestea e în acest caz cu totul relativă, sau numai de cuvinte.

Dacă lumea există prin ea însăşi din veci, nu există un Creator superior ei, Care are în Sine o adevărată perfecţiune, Care ne poate face şi nouă după moarte parte de o viaţă veşnică, fără durerile şi suspinele pe care viaţa în lumea aceasta le produce oamenilor, sau şi le produc ei înşişi, pentru că au rupt comuniunea cu Dumnezeu, Izvorul vieţii desăvârşite şi cu adevărat bune. În acest caz, fiinţele umane apar şi dispar unele după altele, definitiv, suportând pentru o vreme viaţa supusă unei agitaţii fără sens. Totul e în acest caz o desfăşurare fără rost, fără scop, fără explicaţie, lipsită de orice lumină a sensului, o mişcare oarbă.

Dar dacă lumea a fost creată de o Fiinţă superioară conştientă şi cu adevărat desăvârşită şi eternă, Fiinţa aceea trebuie să fi avut un motiv ca s-o creeze. Lumea n-a putut ieşi dintr-o esenţă oarbă, involuntară, căci aceasta ar face lumea necesară acelei esenţe şi imperfecţiunea lumii ar ţine de imperfecţiunea aceleia. Nu s-ar afla nicăieri o realitate perfectă, cu o putere absolută în ea însăşi, putere din care nu poate lipsi conştiinţa atotluminoasă şi libertatea deplină.

Deci, Fiinţa creatoare trebuie să fie o Fiinţă personală. Iar dacă ea e desăvârşită, motivul pentru care a creat lumea trebuie să corespundă desăvârşirii ei, prin urmare trebuie să fie un motiv cu totul ireproşabil, nu un capriciu, nu o dorinţă de distracţie într-o plictiseală de care vrea să scape, nu un moft trecător, care caută să iasă dintr-o monotonie. Iar motivul cel mai ireproşabil nu poate fi decât iubirea. În Fiinţa creatoare trebuie să se afle o iubire anterioară, din veci, căci, o bucurie conştientă cum e cea produsă de iubire, n-a putut să-i vină din afară de ea, schimbându-i cu totul viaţa şi arătând-o şi pe ea supusă schimbării, deci imperfecţiunii, sau setei de perfecţiune, pe care nu o putem găsi nici în lume. Dar iubirea nu există acolo unde o persoană e singură. Căci dacă numai o persoană poate iubi, ea nu poate iubi decât o altă persoană.

Iată de ce credinţa creştină leagă strâns creaţia de Sfânta Treime. Credinţa creştină învaţă că Dumnezeu a creat lumea pentru că El este un Tată care are un Fiu din veci. Căci fiind un Tată iubitor, vrea să-şi întindă iubirea de Tată şi spre alte persoane conştiente. Dar pe acestea nu le aduce la existenţă prin naşterea lor din Sine, căci aceasta ar relativiza valoarea unicului său Fiu, şi iubirea faţă de El, din care să se hrănească iubirea faţă de creaturi. Iubirea Lui de Tată faţă de Fiul Său e absolută, pentru că e un Fiu unic. Numai din iubirea aceasta se poate explica iubirea îndreptată spre alte fiinţe conştiente, care nu ţin totuşi de propria Lui fiinţă.

Dar pentru că aceste fiinţe create, înzestrate cu libertate, ca să poată răspunde şi ele în mod liber iubirii Creatorului, au ieşit din comunicarea cu El şi prin aceasta au căzut într-o existenţă mai mult moartă decât vie, sau într-o existenţă redusă la extrem, Tatăl a mers mai departe cu iubirea Lui şi L-a făcut

pe Fiul Său Cel nemuritor şi de o fiinţă cu Sine om, ca Acesta să biruiască moartea umanităţii asumate în El însuşi, iar prin legătura Lui cu oamenii prin această umanitate, să-i scape şi pe ei de moarte, ba chiar să-i ridice la calitatea de fii egali în umanitate cu Sine.

Sfântul Atanasie a luptat ca nimeni altul pentru apărarea calităţii lui Iisus Hristos de Fiu veşnic al Tatălui şi de o fiinţă cu El, conştient că numai prin aceasta El ne-a putut scăpa de moartea veşnică şi ridica la calitatea de fii ai Tatălui, împreună cu Sine, făcându-ne părtaşi de veşnica fericire în comunicarea iubitoare cu Tatăl şi cu Sine în Sfântul Duh.

Astfel, învăţătura despre creaţie, unită cu cea despre mântuire, asigură valoarea şi existenţa veşnică a persoanelor umane, spre deosebire de concepţiile panteiste, care nu permit oamenilor decât o topire în esenţa inconştientă, făcând din toată frământarea oamenilor de pe pământ un lucru fără sens şi coborând pe oameni la gradul egal cu toate obiectele inconştiente şi trecătoare.

Dar Sfântul Atanasie vede şi o altă legătură între creaţia omului şi între mântuirea sau scăparea lui de moarte, cu Sfânta Treime. El identifică pe Fiul lui Dumnezeu cu Cuvântul Lui. Dacă Dumnezeu n-ar avea din veci născut din El pe Cuvântul Său, ci ar fi lipsit de Cuvânt sau de Raţiune, lumea ar ieşi din El ca dintr-o esenţă inconştientă şi neliberă. Cuvântul sau Raţiunea cea veşnică înseamnă nu numai prezenţa unei conştiinţe în Dumnezeu, ci şi a unei posibilităţi de împreună sfătuire şi liberă şi iubitoare hotărâre în ceea ce priveşte actul creării lumii.

Fiind opera unui Dumnezeu tripersonal, sau fiind creată prin Cuvântul sau Raţiunea personală a unui Dumnezeu personal, lumea poartă în ea amprenta raţionalităţii. Această amprentă o poartă şi omul. Ba chiar mai mult. În vreme ce lumea poartă amprenta unei raţionalităţi ca obiect, omul poartă, pe lângă amprenta raţionalităţii ca obiect de cunoscut, şi amprenta raţiunii subiective, sau cunoscătoare, arătându-se prin aceasta după chipul Cuvântului sau al Fiului Tatălui, deci ca o fiinţă pusă prin fiinţa ei în dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul. Deci, omul e ridicat în dialogul interior al Sfintei Treimi, suprema existenţă dialogică şi iubitoare. Numai această calitate a omului conferă şi lui şi lumii un sens: lumea e un conţinut al dialogului între om şi Dumnezeu Cel în Treime, sau prin ea omul creşte în înţelegerea şi iubirea lui Dumnezeu, Cel ce i-o dăruieşte din iubire, ca să-l aibă prin ea partener al unui dialog al înţelegerii şi iubirii. Raţionalitatea imprimată în creaţiune de Cuvântul dumnezeiesc pe seama cunoaşterii omului, o face pe aceasta luminată de un sens, o face pe ea însăşi „lumină", fapt exprimat de cuvântul românesc „lume" *(lumen)*.

Dar fiind creat ca partener de dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul, omul e creat ca fiinţă nemuritoare. Sfântul Atanasie vede, de aceea, nemurirea omului în calitate de chip al Fiului, ce are să înainteze la nesfârşit în asemănare cu El, prin cunoaşterea inepuizabilă a Lui.

Lumea obiectelor are o raţionalitate spre a fi cunoscută de oameni, fiinţe cu o raţiune conştientă, capabilă să se îmbogăţească de lumina lumii şi prin ea să cunoască tot mai mult lumina infinită a Cuvântului, sau a Raţiunii personale dumnezeieşti. Pecetea raţiunii dumnezeieşti e imprimată astfel în dublu sens, sau în mod complet în oameni, ca chipuri ale ei, făcuţi să înainteze în asemănare şi

în legătură cu Ea în veci. A cunoaşte o persoană înseamnă a o şi iubi. Fiind chipul Cuvântului dumnezeiesc personal şi infinit, chemat să-L cunoască şi să-L iubească pe El tot mai mult, fiind adică fiinţa raţională şi iubitoare în calitate de persoană, care înaintează în veci în cunoaşterea şi iubirea Raţiunii personale dumnezeieşti, omul este creat ca fiinţă nemuritoare.

Oamenii au fost făcuţi pentru viaţa nemuritoare, pentru că dialogul lor cunoscător şi iubitor, ca persoane raţionale, cu Cuvântul sau Raţiunea ipostatică infinită, nu se poate sfârşi niciodată. Ei nu ajung niciodată la capătul cunoaşterii, la capătul setei de cunoaştere şi iubire. Dar în acelaşi timp, neavând în ei infinitatea conţinutului pe care-l doresc şi fiind liberi de a rămâne sau nu în dialog cu Cuvântul cel infinit şi în ceea ce poate fi cunoscut din el, oamenii au putut să părăsească acest dialog. De fapt, când e văzută ca încorporare de raţiuni ale Raţiunii personale supreme, pot înainta şi prin ele în cunoaşterea şi deci şi în iubirea acelei Raţiuni de caracter personal. Astfel, raţiunile ei sunt văzute ca nişte legi definibile şi în repetiţie monotonă şi în scurtă vreme omul vede că nu mai are de cunoscut ceva cu adevărat nou în ea, chiar dacă poate înainta în ramificaţiile tot mai amănunţite ale acestor legi. Numai raţiunile ei, ce sunt văzute ca iradiind din persoana Cuvântului (Logosului) dumnezeiesc, ţin deschis drumul spre infinitul acelei Persoane. Iar Persoana aceea este izvorul vieţii iubitoare nesfârşite. Chiar persoanele umane, când sunt văzute în ele înseşi, când îşi limitează raţiunea la cunoaşterea raţiunilor lucrurilor şi a lor ca legi definite în ele înseşi, nu rămân deschise infinitului şi nu pot întreţine la nesfârşit setea de cunoaştere a omului. Numai când ele se pun prin lucruri sau prin ele înseşi în legătură cu Persoana care e izvorul infinit de viaţă, devin şi ele transparente şi izvoare ale vieţii, una pentru alta.

Oamenii, ieşind din legătura cu Cuvântul ipostatic şi în general cu Dumnezeu Cel din Treime ca izvor al vieţii, au murit. Au murit sufleteşte, dar aceasta le-a adus şi moartea trupului. Căci numai un suflet plin de viaţă ce o primeşte din comunicarea cu Dumnezeu cel personal, cu Dumnezeul comuniunii treimice, poate da şi materiei trupului puterea să se opună procesului de corupere; numai o astfel de viaţă poate da sufletului lucrător în trup putere să ţină materia lui ferită de acest proces.

Subliniem legătura strânsă ce o vede Sfântul Atanasie între nemurirea sufletească (prin setea de cunoaştere şi de iubire nesfârşită) în comuniune cu Raţiunea ipostatică divină şi nemurirea trupească, precum şi între moartea sufletească şi moartea trupească, ce i-a venit omului din ieşirea lui din comuniunea cu Dumnezeu Cuvântul ipostatic sau personal.

Aceasta ne face să înţelegem şi legătura pe care o vede Sfântul Atanasie între eliberarea de moartea trupească şi cea sufletească, pe care ne-a adus-o Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu prin întrupare, răstignire şi înviere.

Când omul a căzut în cunoaşterea obiectelor lumii, ca supuse unor legi fără sens, şi deci în moartea spirituală, ca unul ce socotea că a ajuns la capătul cunoaşterii sale închisă în nimic, a venit Cuvântul dumnezeiesc ipostatic şi a luat firea omenească, deschizând raţiunii acesteia, şi prin ea tuturor celor ce se alipesc de El, orizontul învecinat al infinităţii Sale, scăpându-i de moartea cunoaşterii finite. Aceasta se prelungeşte ca efect şi asupra trupului, înviindu-l din moarte.

Prin aceasta, cade obiecţia ce se aduce, de obicei de teologia occidentală învăţăturii Părinţilor, că înţeleg mântuirea ca pe un act cu efect fizic. Învăţătura Părinţilor, punând accentul de mântuire pe eliberarea de moarte, apare, dimpotrivă, completă şi fundamentală faţă de doctrina occidentală, care vede mântuirea deseori numai într-o justificare juridică, sau într-o iertare a păcatelor de către Dumnezeu, fără nici o urmare asupra fiinţei umane, iar azi, mai mult ca un impuls dat spiritului omenesc spre dreapta comportare în relaţiile sociale, fără un ajutor al puterii lui Dumnezeu.

Credem că această insuficientă înţelegere a mântuirii, stă şi în legătură cu un anumit nestorianism al hristologiei occidentale, după care Hristos e mai mult „un om pentru oameni", ca model al omului legat mai strâns de Dumnezeu, un model rămas destul de pasiv şi de neputincios. Ortodoxia, păstrând doctrina Părinţilor, accentuată cu deosebită putere de Sfântul Atanasie, vede mântuirea în scăparea noastră de moarte, de moartea spirituală în primul rând, iar aceasta nu o putea realiza decât Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, făcându-Se om.

Căci Cuvântul lui Dumnezeu ne eliberează de moartea trupului, nu învingând-o fizic, El însuşi rămânând în afara ei, sau chiar însuşindu-Şi-o, ci învingând-o întâi în sufletul omenesc, pe care l-a luat o dată cu trupul. Cuvântul sau Raţiunea ipostatică a lui Dumnezeu, asumând în Sine umanitatea noastră, i-a deschis acesteia din nou setea şi posibilitatea de nepierdut de a cunoaşte conţinutul infinit al Lui şi de-a comunica cu El, ca Raţiune ipostatică divină, în dialog veşnic cu Tatăl.

Aceasta a dat şi sufletului omenesc al lui Hristos puterea de a învinge coruperea (sau stricăciunea) trupului şi prin aceasta moartea prin înviere dinăuntru.

Astfel, Sfântul Atanasie spune: „Dar căzând omul prin neascultare în corupere şi moarte, aceasta a făcut iubirea de oameni a Cuvântului să vină la noi şi să Se arate Domnul între oameni. Pentru că noi am fost cauza întrupării Lui şi pentru a noastră mântuire S-a lăsat mişcat de iubirea de oameni, ca să Se sălăşluiască în trup omenesc şi să Se arate în el" (*Despre întruparea Cuvântului*, cap. V).

Pentru a sublinia că omul e exclusiv de la Dumnezeu şi nu din ceva exterior lui, Sfântul Atanasie accentuează că Dumnezeu l-a creat din nimic, exclusiv cu puterea Sa şi numai prin aceasta îl susţine. De aceea, dacă Dumnezeu nu S-ar îndura de om ca să-l scoată din moarte, prin Fiul şi Cuvântul Său întrupat, omul s-ar întoarce în nimicul din care a fost adus la existenţă. Sfântul Atanasie spune aceasta astfel: „Deci, călcarea poruncii i-a întors pe ei la starea cea după fire, că aşa cum neexistând au fost aduşi la existenţă, aşa să suporte, precum se cuvine, şi stricăciunea spre nefiinţă în cursul timpului" (*Op. cit.*, cap. V).

Şi numai Cel ce a adus pe cel creat la existenţă din nimic putea să-l readucă, iarăşi, din alunecarea spre nimic. De aceea, Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, primeşte prin jertfa Sa întâlnirea cu nimicul în fiinţa omenească pentru ca să-l biruie din nou, transformând slăbiciunea externă, adusă omului de păcatul despărţirii de Dumnezeu, într-un act de dăruire a Sa ca om lui Dumnezeu.

Credem că ideea aceasta a Sfântului Atanasie se poate înţelege în sensul că omul ieşit din comuniunea cu Dumnezeu, se simte mereu la marginea existenţei, gata să dispară cu totul. Dar el nu pierde, totuşi, existenţa cu totul. Căci Dumnezeu nu reneagă o persoană unică, creată odată din nimic. Dacă celelalte individuaţiuni lipsite de conştiinţă se întorc rând pe rând în masa

generală a naturii, creată de Dumnezeu, sau pot fi înlocuite cu alte individuaţiuni ale speciei lor, persoanele umane, având fiecare unicitatea ei, cu care le îmbogăţeşte pe celelalte, şi conştiinţa acestei unicităţi şi în ea setea şi putinţa de a se îmbogăţi spiritual la infinit, sunt menţinute de Dumnezeu ca persoane, chiar dacă ajung din necomunicare cu Dumnezeu şi între ele la un minimum de existenţă. Aceasta e moartea lor. Fiecare rămâne veşnică în manifestarea unei valori unice create de Dumnezeu chiar dacă nu şi-a actualizat valoarea ei. Iar Hristos, Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu însuşi, îi readuce pe oameni de la această margine a existenţei făcând din primirea acestei trăiri a marginii sale o recunoaştere a faptului că umanul există exclusiv din puterea lui Dumnezeu, iar prin aceasta dăruindu-se lui Dumnezeu printr-o dăruire a fiinţei sale.

Numai pentru concepţiile panteiste moartea oamenilor înseamnă o dispariţie totală ca persoane şi o durată a lor ca natură în marea esenţă. Dar dacă omul e creat ca persoană, ca să dureze ca persoană, fie şi numai în marginea existenţei, aceasta se datorează faptului că el e menţinut prin puterea Cuvântului personal Care l-a creat şi i-a imprimat chipul său ipostatic. Adică, el păstrează într-un anumit grad şi fel redus, chipul personal al Cuvântului. Căci altfel el n-ar mai putea exista ca persoană. În baza acestui fapt şi a legăturii pe care o păstrează prin aceasta cu Cuvântul, Acesta scapă pe om de moartea definitivă, care îl ameninţă, făcând din slăbiciunea extremă la care a ajuns un prilej de a se deschide şi dărui deplin Tatălui şi a primi din puterea Tatălui şi a Sa ca şi Cuvânt după al cărui chip a fost creat omul, readucerea lui la plinătatea vieţii. Omul, dacă ar rămâne în sine însuşi, n-ar mai fi nimic. Dar el păstrează chiar la marginea existenţei sale, în sine, chipul personal al Cuvântului şi legătura cu El. De aceea, Cuvântul nu-l lasă să moară cu totul. Oamenii creaţi ca persoane unice de un Dumnezeu personal, nu mai sunt lăsaţi să dispară de Dumnezeu Cuvântul, după chipul Căruia au fost creaţi. O persoană nu poate fi uitată nici de persoanele umane, care au comunicat cu ea. Cu atât mai puţin de Cuvântul creator al ei.

Însă, de chipul Cuvântului imprimat în om ţine şi voia lui. Căci chipul se arată în dialogul omului cu Dumnezeu. De aceea, dacă omul nu aduce şi voia sa de comuniune cu Hristos, Acesta îl lasă în existenţa lui golită de conţinut şi anume de conţinutul comuniunii, care nu se poate dărui fără voia lui. Aceasta e moartea în care cade omul când nu primeşte pe Hristos. Omul e făcut ca un vas elastic, dotat cu libertate şi menit să se umple la nesfârşit de conţinutul vieţii dumnezeieşti, deşi n-a fost cu totul gol nici la început. Dar dacă se închide apei vii, venite de la Dumnezeu, el devine un vas golit şi încreţit în el însuşi, chinuit de vidul lui. El se usucă asemenea unei grădini neudate, scoasă din comunicare cu râul vieţii. De aceea, în Hristos, vasul umanităţii s-a umplut şi cu voia ei de apa vieţii infinite a ipostasului ei dumnezeiesc. Iar ceilalţi oameni, cu care a intrat în comunicare prin umplerea după umanitate cu viaţa Lui dumnezeiască, se umplu şi ei de viaţa învierii şi fericirii de veci, dacă primesc şi ei comunicarea cu El. Altfel, rămân morţi sufleteşte în cursul vieţii pământeşti, dar şi după moartea lor cu trupul, căreia îi sunt supuşi toţi oamenii, în urma coruperii generale în care a intrat materia, chiar când a devenit trup al unor suflete alipite la Hristos. Dar ceilalţi vor continua să fie şi mai vii după moartea cu trupul, care suferă fenomenele coruperii. Iar în ziua sfârşitului acestui chip al lumii coruptibile, vor

învia şi cei ce s-au dus de aici şi au rămas morţi sufleteşte, dar vor fi chiar în trupurile înviate, morţi sufleteşte mai departe şi de această stare se vor resimţi într-un fel de nedescris şi în trupurile lor.

De aceea, afirmaţia Sfântului Atanasie că, dacă nu s-ar fi făcut Fiul lui Dumnezeu om, omul ar fi dispărut total în neant, poate fi conciliată cu învăţătura Sfintei Scripturi şi a Bisericii că cei morţi în păcate nu mor de tot, ci rămân într-o moarte spirituală veşnică, în sensul că tot ce mai au ei ca existenţă nu mai e dintr-o putere dată lor, ci din slăbita pecete a Cuvântului lui Dumnezeu, lăsată de Acesta în ei. Ei îşi trăiesc nimicnicia lor în gradul extrem şi deci şi suferinţa şi izolarea de nedescris, dar totuşi sunt ţinuţi şi în atâta conştiinţă de Cuvântul, ca chipuri ale Lui, cât să-şi poată trăi conştient nimicnicia, chinul şi izolarea.

De altfel, chiar în această existenţă chinuită se vădeşte valoarea persoanelor umane, ca existenţe unice, de neînlocuit, şi o dată cu aceasta bogăţia imaginaţiei creatoare a lui Dumnezeu. Şi într-un fel chiar această existenţă strâmbată de libertatea proprie şi redusă la extrem, e mai mult decât nefiinţa pur şi simplu. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschin afirma că chiar şi existenţa demonilor e mai bună decât nimicul (*Dialogus contra Manichaeos*; PG 94, 1541). Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar şi existenţa persoanelor care uzează de libertatea lor într-un mod potrivnic Lui. Contrariul ar însemna o renegare a importanţei libertăţii date de El creaturilor Sale conştiente. Dumnezeu îşi arată şi în aceasta atât generozitatea cât şi atotputernicia Lui, care nu se teme de lucrarea creaturilor potrivnice Lui şi nu vrea o iubire de silă a lor, care n-ar fi adevărată iubire. Pe lângă aceea, El nu vrea să anuleze fără urmă unicităţile create odată de El, ca unele din mărturiile imaginaţiei Sale creatoare.

Deci, omul e prin sine mort, în sensul în care am vorbit. Dar în Hristos el începe să fie viu încă de pe pământ, cu sufletul, ca să continue să fie viu şi după moartea cu trupul, iar în ziua cea de apoi să învie şi cu trupul, spre veşnica viaţă fericită şi spre mărturia valorii sale şi după trup.

Dar aşa cum în moartea sa altul a ajuns prin sine, întrucât s-a rupt de comunicarea cu Dumnezeu, tot aşa el poate rămâne mort sufleteşte şi după învierea cu trupul, dacă nu se deschid şi cu voia sa comunicării cu Fiul lui Dumnezeu, Cel care a înviat ca om, pentru ca să ne comunice şi nouă învierea, întâi învierea în spirit, iar prin aceasta, ca pregătire, şi viitoarea înviere cu trupul.

Însă din faptul că Dumnezeu ne-a adus, după căderea în moarte, viaţa Sa, în directa comunicare prin umanitatea asumată de Fiul Său, şi noi o primim în modul cel mai uşor, acceptând comuniunea cu El, ca şi din faptul că Fiul şi Cuvântul său a pregătit această coborâre în umanitate prin Revelaţia dată poporului evreu, în sfârşit, din faptul că, în general, a rămas chiar în oamenii morţi sufleteşte o anumită legătură cu Dumnezeu cel personal şi o anumită sete de nemurire personală, în grad mai puţin sau mai mult accentuat, rezultă şi o altă concluzie: anume, că chiar prin natura sa, omul poate afla în sine şi în semenii săi pe Dumnezeu Cuvântul, mai ales când el se sileşte să trăiască la un nivel mai înalt umanitatea sa. Iar aceasta înseamnă ca Hristos, ca unire a Fiului lui Dumnezeu cu umanitatea, într-un anumit moment al istoriei, e înscris ca virtualitate chiar în firea noastră. Faptul că numai prin umanitatea asumată în ipostasul Său ni se face Fiul lui Dumnezeu apropiat şi comunicabil la maximum.

înseamnă că umanitatea este cel mai corespunzător mediu prin care ni Se comunică Dumnezeu, sau că Dumnezeu a făcut umanitatea ca pe chipul şi organul cel mai comunicabil al Său cu oamenii, aceştia având pe Hristos virtual în ei. Aceasta înseamnă că umanul întreg se cere după Hristos, sau în el este înscris în mod prefigurat Hristos. Aceasta arată că nu numai Dumnezeu pregăteşte şi iniţiază întruparea Fiului Său ca om ci şi umanitatea se doreşte după această întrupare şi, în Maica Domnului, vine în întâmpinarea acestei voinţe a lui Dumnezeu. Dar aceasta mai arată şi o anumită legătură a oamenilor dinainte de arătarea Fiului lui Dumnezeu, ce se va întrupa ca Hristos, sau a celor de după întrupare, dar rămaşi în afara credinţei în El, cu El.

Dar aceasta se arată în ei numai dacă nu rămân scufundaţi în lume, ca în unica realitate, adică dacă trăiesc o anumită transcendere spre Dumnezeu Cel personal, prin toate. Atunci ei descoperă moartea ca pe ceva anormal, nu ca pe o topire firească în esenţa impersonală.

S-ar putea spune, de aceea, că Dumnezeu S-a adresat oamenilor cu Cuvântul: „În orice zi în care veţi mânca din pomul cunoaşterii binelui şi răului, veţi muri", sau: „Iată am pus înaintea ta viaţa şi moartea" (*Deut.* XX, 11) de trei ori: la începutul existenţei lor, când S-a făcut cunoscut firii lor încă nepervertite, ca Dumnezeu personal, şi le-a dat prima lege de neataşare exclusivă la natură; când S-a făcut din nou, prin poporul Israel, cunoscut ca Persoană, dându-i legea pe Sinai; şi când a venit în maximă apropiere de oameni, în Hristos. În toate cele trei rânduri li s-a pus în mod clar în conştiinţă, atât sensul vieţii adevarate, cât şi al morţii. Şi prima dată, oamenii alegând natura în locul legăturii cu Dumnezeu Cel personal, au ales moartea, dar aceasta prin nepăsare faţă de ea; a doua şi a treia oară, unii primind legătura cu Dumnezeu, au ales viaţa, iar ceilalţi au ales moartea prin aceeaşi nepăsare. În Geneză, după ce au ales natura, adică moartea, s-au ascuns de Dumnezeu, Cel ce se arăta ca persoană în comunicare, prin Cuvântul Său cel personal şi prin comunitatea Lui cu ei prin acest Cuvânt. Prin aceasta au înăbuşit în ei conştiinţa care le vorbea de Dumnezeu. La fel fac, în mare parte, cei care nu acceptă revelaţia dată în Vechiul Testament, în care le vorbeşte Dumnezeu Cel personal, dar şi cei ce nu primesc nici pe Cuvântul, venit prin întruparea în Hristos în maximă apropiere. Toţi fac aceasta, alegând moartea, „în orice zi", ca ataşare la lume, în locul legăturii cu Dumnezeu, înăbuşindu-şi conştiinţa prin care le vorbeşte El, sau ascunzându-se de El. Dar în unii, glasul lui Dumnezeu cel personal nu e înăbuşit cu totul în conştiinţă.

În cea mai mare apropiere şi eficienţă ne-a înfăţişat Cuvântul lui Dumnezeu nemurirea ca plinătate de viaţă prin învierea cu trupul. Căci dacă omul a fost creat prin Dumnezeu Cuvântul, nu ca raţiune fără trup, ci ca raţiune în trup şi în contextul lumii, în El e dată putinţa de a veni la oameni în trup, pentru a-i învia cu trupul, sau a-i aduce în mod real la nemurire în fiinţa lor integrală, alcătuită din suflet şi trup. Dacă n-ar fi venit Cuvântul lui Dumnezeu în trup, chiar drepţii din Vechiul Testament ar fi rămas într-o nemurire nedeplină, pentru că n-ar fi înviat cu trupul. Iar viaţa omului nu e deplină fără trup.

Cu aceasta s-ar putea concilia şi faptul că, pe de o parte, cei buni din Vechiul Testament se duceau în sânul lui Avraam, cu faptul că, pe de alta,

Hristos i-a scos din „iad" şi i-a mutat la Rai prin coborârea Lui la iad, act care e prezentat în iconografia ortodoxă ca înviere a lui Hristos. Aceasta ar putea însemna că cei din sânul lui Avraam, deci aflaţi la un fel de viaţă, sunt mutaţi prin apropierea lui Hristos Care învie, la şi mai multă viaţă, ca să trăiască nu numai prin nădejde, ci, cu oarecare anticipare, chiar viaţa integrală pe care au avut-o în trup, desigur întru totul purificată.

A simţi comunicarea cu Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat, înseamnă a simţi şi viaţa dumnezeiască trăită de El în trupul Lui; iar aceasta poate însemna o simţire a ei prin rădăcinile spirituale, dar totuşi sensibile, ale trupului propriu rămase în suflet după moarte. Poate în acest sens e de înţeles şi spusa Sfântului Evanghelist Matei că „multe trupuri ale sfinţilor adormiţi s-au sculat şi ieşind din morminte, după învierea Lui, s-au arătat multora" (*Matei* XXVII, 52-53). Ei îşi trăiau probabil în mod anticipat, dar spiritual foarte puternic, trupurile lor, şi oarecum îi simţeau aşa şi pe alţii, sau faceau şi pe alţii să îi simtă astfel, încât li se părea şi lor şi altora că sunt chiar în trupuri.

S-ar putea ca aşa să se simtă şi cei ce mor în Hristos prin credinţă, după învierea Lui. Ei îşi simt intens viaţa ce au avut-o în trup, în unire cu Hristos Cel înviat cu trupul, deşi învierea propriu-zisă cu trupurile o vor primi numai la invierea de obşte.

Vom încerca, în capitolul următor, să surprindem mai întâi modurile de trăire a setei de infinitate a firii omeneşti în legătură cu Dumnezeu Cel infinit şi personal; a celor ce aleg viaţa şi înaintează în nemurire, ca amprentă a lui Dumnezeu Cel nemuritor în ei. Dar cei ce nu înaintează în aceste moduri ale trăirii setei lor de infinitate, se înfundă în nemurirea morţii. Iar în capitolul de după el, vom încerca să prezentăm structura ontologică a fiinţei umane, în care e implicată nemurirea omului.

3. Nemurirea omului implicată în setea lui de experienţă nouă, de transcendere şi convergenţă, sau comuniune fără sfârşit

A scrie o carte exhaustivă despre om este un lucru imposibil.

Tristeţea, durerea lui spirituală, bucuriile, grijile, nădejdile, sentimentele de prietenie, de frică, de antipatie, de iubire, nu pot fi cunoscute decât de omul care le trăieşte prin experienţa directă a vieţii sale interioare. Iar altul i le cunoaşte primind comunicarea lor de către primul, dar şi prin faptul că însuşi trăieşte aceleaşi dureri, bucurii, griji, într-un mod înrudit, deşi nu întru totul la fel. Aceasta arată că fiecare aduce propria sa experienţă în cunoaşterea experienţei interioare a altuia, dar şi îmbogăţirea propriei experienţe prin a altuia. Această experienţă proprie stă şi la baza „ştiinţei" istorice, sau a înţelegerii documentelor, care nu sunt cunoscute ştiinţific decât în textul lor ca şi comunicări aproximative ale experienţei celor ce le-au scris.

Experienţa unora din conţinuturile interioare amintite e provocată chiar de procesele materiale ale naturii şi ale trupului aflat în contact cu natura exterioară. Dar ea, la rândul ei, mijloceşte o altă cunoaştere a naturii exterioare, întrucât omul ştie prin ea ce dureri şi plăceri sunt implicate pentru om în anumite obiecte şi procese ale naturii, făcându-l să ia atitudine faţă de ele în consecinţă. În sensul acesta, omului îi e de folos şi ştiinţa, căci îl ajută să organizeze procesele naturii, într-un mod care să-i uşureze viaţa, punând în valoare alte şi alte energii ale ei, în alte şi alte moduri.

În felul acesta, ştiinţa şi experienţa se ajută una pe alta. Fără ştiinţă, omul e lipsit de o anumită experienţă şi fără experienţă, ştiinţa e lipsită de un ajutor indispensabil.

Medicul cunoaşte, prin ştiinţa redusă la ea însăşi, numai o dereglare vizibilă a vreunui organ al trupului. Durerea interioară produsă omului de ea sau de vreo înţepătură a vreunui obiect exterior, nu o cunoaşte decât din comunicarea ei de către omul înţepat sau cu vreun organ dereglat. Însă medicina, aflând din comunicarea oamenilor despre aceste dureri, poate ajunge prin încercarea anumitor remedii la acela prin care ei pot evita dereglările sau le pot vindeca.

Chimia cunoaşte, prin ştiinţa ei, componentele care alcătuiesc tinereţea şi armonia unei feţe umane. Dar nu cunoaşte prin ea însăşi sentimentul de atracţie provocat de ea asupra altei persoane şi nu poate defini ştiinţific nici plăcerea faţă de ea, manifestată în ochii altei persoane.

S-a spus că materia are în ea însăşi puterea care produce asemenea experienţe spirituale, căci se constată şi la animale. Dar la animale nu se constată trăirea conştientă a acestor experienţe şi aprecierea lor etică, pe baza căreia omul poate lua, prin voinţă, atitudine de aprobare sau de frânare a acestor experienţe contrar pornirilor automate trupeşti. Aceasta arată prezenţa în om a unui factor superior materiei şi proceselor materiale. Şi mai mult, atestă existenţa în om a unui factor superior materiei, durerile de alt ordin, produse în el de absenţa persoanelor iubite sau chiar durerile produse în el de dereglări şi înţepături în organele lui trupeşti. Alături de ele stau bucuriile ce le avem în legătura iubitoare cu alte persoane, bucurii deosebite de plăcerile pe care ni le procură satisfacerea poftelor trupului cu cele materiale.

În sfârşit, într-un grad şi mai înalt, atestă existenţa în om a unui factor superior proceselor materiei, faptul că omul nu se mulţumeşte decât pentru scurte clipe cu satisfacţiile ce le oferă natura materială trupului său. Iar satisfacţiile trupeşti cele mai depline şi permanente îl lasă pe om într-o stare din ce în ce mai tristă, după fiecare din ele, dacă rămâne numai la ele. De aci, necesitatea transcenderii lor. Omul nu găseşte bucurii adevărate decât în transcenderea satisfacţiilor ce i le dă natura. Conţinutul vieţii interioare a omului e alcătuit şi provocat nu numai de legătura pozitivă cu natura prin trup, ci şi transcenderea ei la legătura iubitoare cu alte persoane. Aceasta dă un conţinut mai înalt vieţii interioare a omului. Dar nici acest plan al vieţii interioare nu-l mulţumeşte deplin. Un conţinut superior, care mulţumeşte deplin, e adus în om prin transcenderea legăturii cu semenii, la legătura prin credinţă cu Dumnezeu, Persoana absolută capabilă să ne asigure tot ce doreşte viaţa noastră. Omul credincios şi-a găsit în aceasta o deplină şi statornică linişte şi aşezare a vieţii sale.

Experienţa însăşi îl face pe om mereu nou. Ea nu are numai o funcţie de cunoaştere, ci şi de zidire continuă a omului. În experienţa de acum aduc tot ce am ajuns să fiu prin experienţele trecute, dar prin ea aduc ceva nou în existenţa mea. În fiecare clipă sunt tot ce am experiat, plus experienţa de acum. De aceea,

niciodată nu pot spune că am terminat în esenţă cu cunoaşterea mea, dar nici cu zidirea mea. Sunt mereu deschis unei formări în continuare, prin experienţele viitoare, care vor îmbogăţi totodată cunoaşterea mea. Iar în faptul că omul nu se socoteşte niciodată ajuns la capătul formării şi al cunoaşterii sale, e implicată conştiinţa omului că e destinat eternităţii sau nemuririi. Omul e făcut să alerge mereu, mai departe, în eternitate. Sfântul Apostol Pavel a dat expresie acestei însuşiri a omului, spunând: „Nu am luat răsplata, nici nu sunt desăvârşit, dar urmăresc că doar o voi prinde. Fraţilor, eu încă nu mă socotesc să o fi cucerit. Ci una fac: cele dinapoi uitându-le şi tinzând la cele dinainte, alerg la ţintă, la răsplata dumnezeieştii chemări, întru Hristos Iisus“ (*Filip*. III, 11-14). Prin aceasta se arată că experienţa cu adevărat nouă e una cu transcenderea lumii.

Kierkegaard a vorbit de importanţa clipei, pentru a face ceea ce ni se cere, deci de neamânare, de folosire a fiecărei clipe, pentru a nu ne obişnui cu a lăsa timpul ce ni s-a dat să curgă sterp. Dar în această adâncă răspundere pentru fiecare clipă e implicată conştiinţa că de fiecare clipă depinde împlinirea mea pentru eternitate. Aceasta pentru că de fiecare clipă e legată răspunderea mea pentru mine şi pentru cineva care se poate ca şi mine pierde în eternitate din negrija mea.

Omul e o fiinţă cu o acută conştiinţă a valorii timpului, pentru că e o fiinţă ce se pregăteşte în relaţiile temporale cu alţii pentru eternitate. El trăieşte în timp conştiinţa eternităţii şi înaintând spre ea. Experienţele lui sunt imprimate de preocuparea de eternitate. Ele se îmbogăţesc în relaţiile temporale cu alţii pentru eternitate. Omul vrea să devină mereu nou, pentru că vrea să se desăvârşească, să devină atotcuprinzător, a toate înţelegător, să ajute pe cât mai mulţi daţi, de Dumnezeu, într-o anumită clipă, în seama lui.

Omul este o fiinţă mereu conştientă de insuficienţele sale şi de neîmplinirile datoriilor sale. Dar nu se poate resemna să rămână în ele, ci tinde mereu spre îndreptarea sa şi prin împlinirea datoriilor sale. Însă nu o poate face aceasta, decât în relaţie cu alţii. Iar acesta e un drum nesfârşit. El nu poate spune cândva că s-a împlinit şi apoi să înceteze să mai existe. E făcut pentru o împlinire continuă a sa, pentru că nu are niciodată infinitatea pe care o caută, ca dobândită.

Numai omul care se lasă biruit de egoism, sau se socoteşte alcătuit numai dintr-un trup supus legilor repetiţiei, îşi slăbeşte întinderea spre o împlinire superioară şi spre experienţe mereu noi. Numai acest om încetează tot mai mult de a fi nou. Acesta e omul pătimaş care, satisfăcând spasmodic, pentru scurte clipe, plăcerile sale cu cele ce i le oferă lumea, se trezeşte mereu într-o tristeţe căreia nu-i găseşte leacul în transcenderea din cadrul naturii, ci crede că poate scăpa de ea, revenind la aceeaşi satisfacere a patimii sale. Şi o dată cu constatarea că satisfacţiile pătimaşe ce i le oferă natura prin plăcerile trupeşti nu-i oferă transcenderea reală, el mai face constatarea că o anumită transcendere, care-l scoate din tristeţe şi-l duce spre o mulţumire mai durabilă, este comuniunea cu altul. Astfel, el se poate dispensa rând pe rând de lucrurile materiale, mai bine zis de ceea ce vede în ele ca mijloace care să-i satisfacă vreo patimă, reţinând din folosirea lor tot mai mult ceea ce îi lărgeşte şi adânceşte cunoaşterea şi experienţa spirituală mai durabilă şi comunicarea cu alţii. Fără îndoială, ea e mai mult decât experienţa plăcerilor ce o dau lucrurile sau satisfacerea trupului cu el. Chiar natura îi devine acestuia un mijloc de transcendere spre o cunoaştere

spirituală, mai ales când e văzută ca loc de întâlnire cu altul. Câtă vreme e văzută în ea însăşi, natura apropiată îi devine omului proprie mai des, în sens egoist, iar cea depărtată îi rămâne străină. În amândouă cazurile ea îl lasă singur.

Numai când e în comunicare sufletească cu altul, omul nu e singur. El transcende natura spre altul, sau spre alţii, chiar când ei nu sunt de faţă, dacă vede imprimată în ea prezenţa de odinioară a unor persoane cu care a comunicat. Această transcendere e exprimată în cântecele populare ale oricărui popor.

O casă în care locuiesc nu este pentru mine numai un spaţiu geografic, sau geometric, de atâţia metri pătraţi, cuprinzând anumite obiecte determinabile „ştiinţific", ci un loc de experienţe unice pentru mine şi greu de definit. Ea are în sine amprenta vie a unor fiinţe dragi, cu care am locuit în ea. Un câmp în care mergeam cu părinţii, ca la un loc propriu al familiei, înconjurat de alte locuri în care lucrau aceiaşi oameni, care mi-au devenit prin aceasta apropiaţi, mă leagă cu un sat de oameni familiari. El a devenit pentru mine un spaţiu geografic general şi abstract. Transcenderea se dovedeşte astfel una cu comunicarea familiară. Ea îi face familiară şi natura. Altfel îi rămâne străină. În acest caz, pe de o parte, omul caută să o stăpânească fără nici o simţire, pe de alta, e înfricoşat de ea, ca de o ambianţă oarbă care-i poate aduce surprize primejdioase. Dar ea-i devine familiară şi când vede pe Dumnezeu prin ea.

Dar nici natura şi nici persoana altuia nu-i dă omului adevărata transcendere. Ele îi pot numai mijloci omului o transcendere adevărată, după care se cere. Ele nu-i dau ceea ce doreşte. Nu-i dau plinătatea mulţumirii.

Aceasta arată cum omul se poate folosi de toate, în urcuşul său spre Dumnezeu, dar el trebuie să le depăşească pe toate.

Omul e o persoană, iar persoana tinde „la o depăşire neîntreruptă, ca fiinţă care se autocreează"[1] El vede însă că autocrearea sa e dependentă de un Creator superior, care i-a dat această existenţă şi cu care trebuie să rămână în legătură. Depăşirea aceasta e nesfârşită în două feluri: omul caută să-şi lărgească mereu conştiinţa, ca să cuprindă toată existenţa care îi este accesibilă, dar şi să-şi dea seama că dincolo de ea este o realitate care nu-i este accesibilă, dar care o explică pe cea accesibilă. Prin aceasta, conştiinţa voieşte să cunoască toate câte sunt, dar nu numai la suprafaţă, ci în sensurile şi explicaţiile ultime pe care le au într-o existenţă mai presus de ele. Prin aceasta se formează omul tot mai mult pe sine însuşi, dar se şi umple tot mai mult de viaţă. Prin aceasta, omul se ştie în acelaşi timp pe sine ca o fiinţă care, deşi se imprimă de toate, le depăşeşte sau le transcende pe toate. El se ştie capabil să cuprindă în conştiinţă toate, dar îşi dă seama prin ea şi de ceea ce e mai presus decât toate şi după care rămâne însetat. Le depăşeşte, cuprinzând alte şi alte din cele ce pot fi cuprinse şi, depăşindu-le pe toate, tinde cu sete nesatisfăcută spre ceea ce e de necuprins, prin aceasta depăşindu-se totodată pe sine însuşi.

În nici o privinţă el nu se socoteşte, cât timp trăieşte, ajuns vreodată la capătul mişcării lui şi deci al formării şi plinătăţii sale. În general, omul nu se împlineşte numai prin contactul cu lucrurile, de care-şi dă seama că nu-l pot satisface decât superficial şi trecător. El se împlineşte într-o mai mare măsură, prin comunicarea cu persoanele. Cunoaşterea şi experienţa persoanelor umane e în mod deosebit fără sfârşit, căci din ce le cunoaşte

omul mai mult, mai intim, din aceea vrea să le cunoască şi mai mult. Fiindcă nu termină a-şi îmbogăţi viaţa din această comunicare cu ele, cu ajutorul căreia sporeşte tot mai mult şi în cunoaşterea şi în înţelegerea lucrurilor. Setea lui de eternitate şi nădejdea în putinţa satisfacerii ei e întreţinută astfel în om şi de comunicarea cu semenii săi.

Căci comunicarea cu semenii nu-i aduce numai conţinuturi noi în conştiinţa sa, peste care poate trece, ci îl ţine în legătură cu alte subiecte, ca şi cu nişte izvoare de viaţă, cu care poate înainta în tăria şi căldura vieţii, în desăvârşirea cunoaşterii de sine, a lor şi a tot ce există. Ele suflă ca persoane în el viaţa, cum a suflat Dumnezeu în Adam. Aceste subiecte nu au şi ele calitatea şi conştiinţa de a fi superioare lucrurilor, dar mai ales de a fi focare inepuizabile în viaţă. De aceea, omul, în setea lui de cunoaştere a tuturor, nu se poate ridica deasupra persoanelor, ca deasupra obiectelor. Ele rămân în ele însele focare de viaţă, înmulţindu-i viaţa lui chiar prin faptul că sunt libere în comunicarea lor. Dar ele nu-i închid urcuşul spre un Subiect superior lor, ca suprem izvor de viaţă, ci dimpotrivă îl fac străveziu pe Acela, îl ajută pe om să-L simtă pe Acela, sau îi sunt însoţitoare spre comuniunea cu Acela, ca suprem focar de viaţă în Sine.

De aceea, omul îşi dă seama că şi comunicarea cu semenii, dacă sunt văzuţi ca ultimă realitate, chiar dacă ar dura etern, are în ea şi anumite insuficienţe şi o anumită monotonie. El simte trebuinţa şi poate s-o întregească pe aceasta prin comunicarea cu o conştiinţă subiectivă desăvârşită. Simte trebuinţa unei alte şi supreme transcenderi. Chiar în neîmplinirea setei de transcendere prin natură şi prin oameni, simte că e ceva infinit mai înalt decât ele.

Această simţire, care susţine pe om în această transcendere adevărată a sa, îi întăreşte credinţa într-un Absolut de caracter personal. Prin credinţă şi nădejde, omul anticipează şi realizează în parte depăşirea şi transcenderea tuturor, sau unirea cu Cel ce e mai presus de toate, dar nu separat şi contrar lor, ci susţinător al lor şi al fiinţei sale proprii. „Aceasta înseamnă a te angaja, cu fiinţa întreagă, sau a adera total... la lume şi la Dumnezeu“[2].

Căci omul, având în sine o sete de infinit, e chiar prin aceasta mărginit, dar în comunicare cu nemărginitul în sensurile cele mai înalte, nu în sens fizic şi monoton, şi vrea să înainteze în comunicarea cu el, simţindu-l că e capabil de această comunicare. Aceeaşi mărginire şi legătură conştientă cu Nemărginitul absolut şi-o trăieşte omul şi în relaţia cu lumea obiectelor şi a persoanelor văzute ca medii prin care i se face transparent acel Absolut. Căci în relaţiile cu ele nu-şi trăieşte numai mărginirea sa, ci şi mărginirea lor. Dar tocmai trăind mărginirea lor, trăieşte setea sa şi nevoia lor de Nemărginitul absolut sau îl străvede pe El, ca dincolo de toate cele mărginite. Îl vede pe Cel lipsit de orice insuficienţă, pe Cel ce le poate explica şi satisface pe toate în tot ceea ce doresc bun persoanale, în tot ceea ce le lipseşte lucrurilor. Căci nu poate avea loc o trecere fără sfârşit, de la mărginit la mărginit. Aceasta înseamnă că ar fi ceva lipsit de rost. Iar persoanele celorlalţi îi comunică şi ele omului mărginirea lor şi legătura cu nemărginitul, prin setea lor de Nemărginitul absolut.

De aceea, omul voieşte să le cunoască pe toate, pentru că, cu cât cunoaşte mai multe lucruri şi cu cât comunică cu mai multe subiecte, cu

atât e întâmpinat în mai multe părţi de nevoia şi de setea lor de Absolut, care o confirmă pe a sa.

Astfel, omul voieşte să cunoască, sau să cuprindă în conştiinţa sa toate, pentru că prin toate poate ajunge mai uşor la Creatorul şi Susţinătorul tuturor. „A fi persoană înseamnă a participa la tot ce este“[3]. Aceasta pentru că fiecare om este un focar dornic să se proiecteze în el razele tuturor lucrurilor, dar şi lumina Celui mai presus de ele, dar şi să se întoarcă spre ele, luminat de ele. Omul trebuie să le adune într-un fel pe toate şi să se unească cu cât mai mulţi, nu numai pentru a le vedea în unitatea lor pe toate şi pe toţi, ci şi pentru a vedea prin toate şi prin toţi, pe Cel ce este mai presus de toate şi de toţi. În depăşirea reală a tuturor, omul se află nu numai pe sine ca subiect superior lor, dar întins spre Subiectul absolut, ci şi pe semenii săi. Transcenderea continuă spre ei îi este şi ea o transcendere reală, care completează transcenderea spre lume şi spre sine însuşi, pentru că în transcenderea spre ei constată că, pe de o parte, ajunge în interiorul real al lor, dar pe de alta, îi rămân necuprinşi, ca şi sinea proprie, dar în acelaşi timp îi vede însetaţi de Cel cu adevărat necuprins de el şi de ei. Şi iarăşi, pe de altă parte, în unirea sa cu ei şi în unirea tuturor în Cel necuprins, se vede şi pe sine neconfundat cu ei şi cu Subiectul suprem. Şi tocmai în aceasta stă bucuria lui, că e în unirea cu alţii şi le cuprinde pe toate în comuniune cu alţii dar fără să se confunde cu ei. Iar în această comuniune se simte liber şi în ea poate înainta la nesfârşit, cum se simte liber şi în comuniunea pe care o are, fără să se sature de ea, cu Dumnezeu, când vede în ei pe Dumnezeu şi comunică prin ei cu Dumnezeu, faţă de care, de asemenea, rămâne neconfundat. Fiecare vrea să aibă tot mai mult ca al său modul celuilalt de a le înţelege pe toate sau să aibă unit cu sine, în înţelegerea lor, pe celălalt. Dar aceasta se întâmplă când unul doreşte să se dăruiască deplin celuilalt. Căci prin aceasta primeşte darul de sine deplin al celuilalt. Fiindcă atunci fiecare vede pe celălalt prelungit cu fiinţa lui în Dumnezeu Cel infinit. Dar întrucât nici unul nu încetează vreodată de a înainta în dăruire, când Îl are pe Dumnezeu în sine, nici unul nu se poate dărui vreodată întreg. E un prilej de bucurie, ce sporeşte în eternitate.

Dar dacă omul ca persoană tinde să cuprindă toate şi să fie deasupra lor şi crede că poate ajunge să le cuprindă pe toate, mai ales prin alte persoane, şi cuprinzându-se prin reciprocă dăruire una pe alta, dar nu reuşeşte să ajungă la capăt, aceasta trebuie să fie o stare realizată în Dumnezeu. El le cuprinde ca Persoană în mod real pe toate şi e deasupra tuturor, dar le cuprinde prin alte Persoane, cuprinzându-se una pe alta, în mod deplin din veci, prin dăruire reciprocă totală, şi totuşi fără să se confunde. Spre o astfel de comuniune deplină, tind să se transcendă oamenii între ei, unul spre altul. De aceea, ea e totodată o transcendere spre Sfânta Treime, atraşi de Ea şi de puterea Ei. Persoanele umane pot înainta la infinit în comuniunea dintre ele şi în comuniunea lor, întrucât în atracţia lor reciprocă lucrează Sfânta Treime, care îi atrage prin aceasta şi spre Ea. Atracţia concretă cea mai deplină între noi şi Sfânta Treime o exercită Hristos. Comunicând cu El prin umanitatea Lui, comunicăm cu Unul din Treime, iar împreună cu El comunicăm cu Tatăl şi-L avem în noi pe Duhul Sfânt. Prin

Fiul lui Dumnezeu făcut pentru veci Unul dintre noi, Sfânta Treime ne adună pe toţi cei ce voim şi, împreună cu noi, toate legăturile noastre cu lumea, în relaţiile Ei interpersonale. Toţi şi toate suntem adunaţi în Sfânta Treime, fără să ne confundăm ca persoane, cum în unitatea Sfintei Treimi nu se confundă Persoanele. Căci suntem adunaţi în Fiul, care comunică fără să se confunde cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Şi nici noi nu ne confundăm cu Fiul, pentru că El rămâne Izvorul tot mai intensei filiaţii personale a noastre faţă de Tatăl şi a tot mai intensei frăţii a noastre unul cu altul. Căci Persoana Fiului, devenită Persoană centrală a umanităţii, rămâne ca cea mai intens atractivă Persoană între persoanele umane şi între ele şi Sfânta Treime. Şi o persoană nu anulează alte persoane, mai ales când e foarte dezvoltată în iubire. Cu atât mai puţin ne anulează pe noi Persoana Fiului.

Dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi făcut om, transcenderea noastră din creaţie spre Dumnezeu, cel transcendent ar rămâne o simplă aspiraţie, o simplă tensiune în veci neîmplinită. Saltul nostru din creaţie nu s-ar putea realiza. La fel, unirea între noi ar rămâne mereu insuficientă, căci n-ar fi unirea între noi în acelaşi Frate unificator, dar şi valorificator al fiecăruia dintre noi. Numai fiindcă a venit Hristos, Dumnezeu Se face în mod real totul în toate şi noi putem fi adunaţi cu trupurile noastre în Sfânta Treime şi putem trăi în deplinătatea fiinţei noastre, prezenţa iubitoare a Sfintei Treimi şi prezenţa noastră unii în alţii, fără să ne confundăm cu Persoanele Treimii şi între noi. O dată ce umanitatea a primit în ipostasul Cuvântului un ipostas etern, fiecare persoană umană are în El o existenţă pentru eternitate, ca una ce se află într-un dialog real sau posibil etern cu Cuvântul făcut om şi împreună cu El cu Tatăl, în Duhul Sfânt.

Înaintând în Hristos, fiecare la nesfârşit, în comunicarea cu ceilalţi şi în comuniunea nesfârşită cu Sfânta Treime, omul înaintează totodată în unitatea sa, fără să anuleze componentele sale contrastante. Modelul suprem al acestei unităţi neamestecate şi neconfundate îl avem în Hristos, în Care umanitatea este unită cu dumnezeirea într-o singură Persoană fără să se confunde. El e centrul de atracţie al unirii tot mai depline a componentelor umane, a oamenilor între ei şi cu Dumnezeu. Aceasta e direcţia transcenderii continue a omului. Ea tinde spre o unitate tot mai strânsă între toate componentele firii umane: suflet şi trup, fiinţă creată şi unită cu Dumnezeu cel necreat, persoană în sine şi comuniune, persoană mărginită şi indefinită, om şi natură, fiinţă imprimată de temporalitatea trecătoare şi destinată eternităţii, având de pe acum în ea arvuna eternităţii. Unitatea deplină constă în unitatea neconfundată a tuturor în Dumnezeu, având la temelie credinţa într-un Dumnezeu în Treime, creator, susţinător şi călăuzitor al tuturor spre Sine prin Unul din Ea făcut om.

Vom intitula, de aceea, capitolul următor: *Nemurirea omului implicată în unitatea lui contrastantă omnilaterală, în mişcarea nesfârşită spre desăvârşire.*

Pentru Creştinism, toate cele neexistente prin ele sunt create de Dumnezeu sau sunt aduse la existenţă din voia şi puterea lui Dumnezeu Cel necreat şi, ca atare, nu sunt făcute să se afle într-o opoziţie cu El sau între ele, ci sunt create pentru a se uni prin libertate tot mai mult între ele şi cu Dumnezeu. Dacă apare şi lupta între ele şi unele din ele se opun chiar Creatorului, acest lucru e contrar binelui şi adevărului. Binele şi adevărul constau în unirea tuturor întreolaltă şi cu Creatorul lor. Toate sunt făcute să tindă prin fire spre unirea întreolaltă şi cu

Dumnezeu. În mod conştient, trebuie să tindă spre aceasta fiinţele conştiente, recunoscându-şi o valoare eternă, pentru că sunt făcute din iubirea aceluiaşi Dumnezeu şi chemate să se desăvârşească în viaţă, în iubirea faţă de Dumnezeu şi întreolaltă, aducând fiecare o contribuţie la îmbogăţirea reciprocă şi menţinându-se neconfundate ca fiinţe unice. Unirea lor cu Dumnezeu şi întreolaltă e o dublă unire în care nu se poate înainta decât simultan. Nu lupta stă la originea lucrurilor şi a persoanelor şi nu lupta e modul lor etern de existenţă, ci la originea lor este iubirea unui Dumnezeu personal, faţă de toate şi aceasta e sădită în fiinţa lor ca ţintă pe care au s-o urmărească şi ele. O astfel de mişcare de continuă transcendere spre Dumnezeu a considerat-o Dionisie Areopagitul proprie şi cetelor îngereşti. Dar el n-a văzut în urcuşul lor continuu spre Dumnezeu şi o apropiere tot mai mare între ele, fără să se confunde.

Mişcarea la care sunt chemate fiinţele create conştiente însă nu e numai o mişcare spre Dumnezeu, ci pentru ca El să le aibă prin apropierea lor din ce în ce mai mult pe toate unite cu El şi asemenea Lui, ele trebuie să aibă şi o mişcare convergentă întreolaltă. Şi în măsura în care se sălăşluiesc toate mai mult în Dumnezeu şi unele în altele, îşi găsesc mai mult „odihna“ sau aşezământul statornic în Dumnezeu şi unele în altele, scăpând de spaime, de nelinişti, de insuficienţe, care justifică sau sunt produse de lupta între ele. „Odihna“ aceea înseamnă că nimic nu mai atrage fiinţele create conştiente la o ieşire din unirea fericită cu Dumnezeu şi între ele, pentru că nu şi-ar găsi în El tot ce le poate mulţumi. Ea e o mulţumire desăvârşită, fără sfârşit, în această unire cu El şi întreolaltă, având în aceasta fiecare totul. În această unire, totul este identic şi totul mereu nou. Şi amândouă procură o mulţumire desăvârşită şi fără sfârşit fiinţelor conştiente create.

Creştinismul recunoaşte necesitatea unei lupte, dar a unei lupte pentru unitate, pentru convergenţă, pentru transcenderea comună spre izvorul şi centrul tuturor, o luptă împotriva închiderii în mândrie, în egoism, în unilateralitatea trupească, sau în reducerea experienţei la cele materiale şi lumeşti. Recunoaştem necesitatea luptei împotriva tendinţei de eliminare a unora din componentele existenţei, necesitatea unei lupte pentru îmbrăţişarea tuturor. E necesitatea unei lupte, mai ales, împotriva egoismului propriu. Prin aceasta se promovează binele adevărat, adică binele care promovează existenţa tuturor în armonie.

Transcenderea adevărată nu poate fi de aceea fără convergenţă sau comuniune. Numai prin amândouă acestea, omul înaintează de fapt spre Absolutul personal Treimic, după care însetează. Prin amândouă acestea, se realizează planul lui Dumnezeu Cel în Treime, Care a creat omenirea pluripersonală, nu pentru a se lupta în ea însăşi, ci pentru a se realiza unirea tot mai deplină a ei, şi a ei cu Dumnezeu, dar şi cu voia ei, şi prin aceasta pentru a o actualiza ca o omenire pluripersonală îndumnezeită, dar nu prin ea însăşi, ci prin har, ca să fie Dumnezeu totul unificator în toate.

Dar omul poate întoarce această sete de absolut şi de îndumnezeire spre sine însuşi, printr-o mândrie fără sfârşit. Aceasta e o transcendere iluzorie, lipsită de convergenţă, sau de comuniune. Dar poate fi ca nesfârşită, fiind susţinută de iluzia omului că este sau devine prin sine Dumnezeu. Ea

e împreună cu contrariul comuniunii, cu lupta fiecăruia cu ceilalţi, sau a unor grupuri cu ceilalţi sau cu celelalte.

Numai prin convergenţă sporeşte în toţi viaţa cea cu adevărat în plinătate, sau sporeşte neîncetat în sens. Prin aceasta sporeşte în Dumnezeu Cuvântul, Care e Raţiunea ipostatică a lui Dumnezeu. Sensul e una cu viaţa şi aceasta e una cu comunicarea iubitoare între persoane, care are la vârful ei şi ca izvor al ei comunicarea între Persoanele Sfintei Treimi. Această comunicare o realizează oamenii prin experienţă, transcendere şi convergenţă fără sfârşit. Ea e una cu viaţa în bucurie mereu crescândă. Numai Cuvântul sau Raţiunea ipostatică divină, izvorul supremei comunicabilităţi, poate să ne aducă astfel mântuirea sau scăparea din nonsensul morţii eterne, a închiderii în sărăcia egoismului.

Unde slăbeşte această comunicare prin experienţă, transcendere, convergenţă, viaţa spirituală a omului slăbeşte şi, o dată cu aceasta, se instalează şi lipsa de sens şi de bucurie. Acolo se instalează egoismul trist şi neputincios de a trăi viaţa adevărată. Aceasta e moartea trăită sau trăirea tristă a lipsei de sens. Aceasta se întâmplă pentru că omul nu mai comunică în mod real viaţa sa semenului, sau se închide comunicării ei din partea aceluia. Acela a tras, la început cu voinţă, apoi din neputinţă, peste fiinţa proprie, oblonul mândriei, care dispreţuieşte pe celălalt. El nu mai vede taina semenului şi a lumii, ci atât acela cât şi lumea sunt văzute în suprafaţa lor, ca ultimele realităţi, menite doar spre o exploatare asemenea obiectelor. Acolo omul e singur. El nu mai vede nici în sine decât trupul cu scurtele lui plăceri trecătoare.

În realitate, nici acela nu moare de tot, dar trăieşte şi va trăi o existenţă fără viaţă, fără sens, fără o bucurie consistentă, continuă. Iar când va vedea că, după moartea trupului, el totuşi trăieşte, dar în acest mod necomunicabil şi lipsit de sens, această existenţă va fi, prin eternitatea ei, cel mai mare chin pentru el.

Nu mai vorbim că acolo unde nu este transcendere şi convergenţă, nu e numai monotonie, ci şi duşmănie făţişă şi ascunsă. Iar aceasta nu accentuează numai nonsensul existenţei, ci o face şi dureroasă. Şi dacă, atâta timp cât e trăită pe pământ, caracterul ei dureros mai poate fi suportat, prin nădejdea că va înceta o dată cu moartea trupească, în existenţa viitoare acest caracter e agravat la nesfârşit de conştiinţa că nu va înceta niciodată.

Astfel, de nemurire nu pot scăpa nici cei ce s-au făcut incapabili de nemurirea fericită, refuzând experienţa largă, transcenderea şi convergenţa sau comuniunea. Căci poartă şi ei pecetea conştiinţei, pusă asupra lor de Cuvântul creator. Dar nemurirea lor veşnică e totodată moarte veşnică. Ei voiesc în veci să se mândrească, să se dispreţuiască reciproc, să cunoască alte şi alte motive justificatoare de despărţire şi duşmănie între ei. Ei vor vedea că fiinţa omenească nu poate fi redusă la un război limitat, ci are în ea o sete nelimitată, chiar dacă e întoarsă spre rău. Dar pe când celor ce se comunică şi se transcend, indefinitul fiinţei lor, sau legătura lor cu izvorul infinit al existenţei, le este spre îmbogăţire, spre viaţă, spre bucurie, celorlalţi le e spre sporire în monotonie, în scârbă de ei şi de alţii, în chin fără sfârşit. E o sete veşnică spre rău.

4. Nemurirea omului implicată în unitatea lui contrastantă omnilaterală, în mişcarea nesfârşită spre desăvârşire

Omul este o unitate omnilaterală de componente contrastante în continuă întărire, dar care poate deveni o unitate de contrarii, din care unele luptă să le domine sau chiar să le excludă pe celelalte. În primul caz, omul se realizează integral printr-o continuă depăşire orizontală spre lume şi spre semenii săi şi verticală spre Absolutul personal, după care însetează. În al doilea caz, îşi restrânge fiinţa în mod contrar ei, la unele din componentele ei în luptă cu altele şi înăbuşindu-le pe acelea. Depinde de libertatea fiecăruia spre care din aceste două stări voieşte să înainteze.

Sf. Maxim Mărturisitorul, vorbind de unitatea tuturor componentelor realităţii, le vede pe acestea făcute pentru armonie, iar pe Hristos ca vârf al unităţii în care e chemat să se întărească omul. El zice: „Nu tot ce e deosebit e contrar. Căci opoziţia e fapta voinţei arbitrare ce se mişcă contrar raţiunii; iar deosebirea e proprie firii stăpânite de raţiune. Cea dintâi sfâşie firea, cea de a doua o ţine, evident, unită. Deosebirea fiinţială serveşte întregirii şi susţinerii componentelor firii, nu înseamnă deci o contradicţie spre descompunerea ei. Căci firea nu are în sine ceea ce e contrar firii: nici nu are războiul vreo raţiune“ (*Despre cele două firi în Hristos cel Unul şi Dumnezeul nostru*, PG 91, col. 193). Sfântul Maxim nu aprobă deci spusa lui Heraclit: „Războiul e tatăl tuturor“, Sf. Maxim face deosebire între contraste şi opuse, spunând: „Nu tot ce contrastează se şi opune spre desfiinţarea celuilalt“ (PG 91, 212). Contrastele se pot şi armoniza.

Armonia între componentele firii umane şi între ele şi toată creaţia şi Dumnezeu, armonia după care tânjeşte în adâncul ei şi care se desăvârşeşte în eternitate, e simţită ca proprie normalităţii ei. Ea se datorează faptului că toate sunt opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, omul fiind chemat prin însăşi firea sa să desăvârşească armonia întregitoare în sine şi cu Dumnezeu, sau armonia cu semenii şi cu tot universul în Dumnezeu. Cu cât sporeşte în apropierea de Dumnezeu Cel personal, cu atât sporeşte în armonia sa şi în armonia lui cu toţi şi cu toate. În aceasta e implicată nemurirea lui ca veşnică înaintare în Dumnezeu şi în unirea cu toţi şi cu toate. Dimpotrivă, pornirea spre lupta cu toţi şi cu toate, sau spre „*bellum omnium contra omnes*“ e văzută de credinţa creştină ca o cădere a firii umane din normalitatea ei, sau în păcatul de la început al omului, moştenit de toţi urmaşii, spre slăbirea umanităţii lor. Ea nu poate duce pe om la desăvârşire şi la pacea lui în sine şi cu toate.

În această luptă se justifică duşmănia, ura, minciuna, uciderea, deci nu se mai vede o deosebire între bine şi rău. Ce e socotit bine de unii e socotit rău de alţii. Ea întreţine o tulburare şi o tensiune continuă a urii. O asemenea justificare nu poate avea la bază, cum am spus, decât o concepţie panteistă, care vede în însăşi esenţa din care provine toată contradicţia şi lupta inexplicabilă şi fără sens, manifestată între acestea. Pe când Creştinismul vede aceste contradicţii şi lupte ca păcat, această concepţie panteistă le vede ca anormale.

Vom prezenta în acest capitol unele din aspectele unităţii între componentele contrastante ale fiinţei umane, atât în tendinţa lor firească spre armonie sporită între ele, cât şi în lupta nefirească între aceste componente, văzute ca fiind contrarie unităţii slăbite a acestei fiinţe şi în pornirea de slăbire a ei. Întrucât omul se simte în adâncul său chemat să întărească unitatea sa armonică între toate componentele sale şi, prin aceasta, armonia între el şi Dumnezeu şi între el şi semenii săi, în capitolele ce vor urma, vom prezenta cu deosebire modurile în care omul poate promova această unitate şi, prin aceasta, înaintarea în Dumnezeu ca sân al vieţii nemuritoare a tuturor. Dar în fiecare capitol vom arăta pe scurt şi modul în care omul poate promova contradicţia între componentele fiinţei sale destinate promovării unităţii sale în el însuşi şi cu semenii săi şi cu întreaga realitate.

a) Omul e în general o persoană unitară şi în acelaşi timp nespus de complexă. Unitatea persoanei umane şi, în acelaşi timp, complexitatea ei se arată în faptul că un sine unitar se manifestă într-o multiplicitate nesfârşită de gânduri, de simţiri, de acte, prin care vrea să ajungă la exprimarea sa integrală, dar niciodată nu ajunge la capăt. El tinde prin aceasta spre o plenitudine, dar vede că nu este în puterea lui să ajungă prin sine la ea, că pentru ea are nevoie de tot ce există şi de Absolutul de care depind toate. Omul e o fiinţă indefinit de complexă şi destinată eternităţii şi pentru că el cuprinde virtual şi tinde să actualizeze şi să unească tot mai mult toate formele contrastante ale realităţii, fără să ajungă vreodată la capătul acestei tendinţe.

b) Omul îşi apare, prin aceasta, ca unul ce nu poate fi cuprins. El îşi dă seama că participă la infinit, dar nu este el însuşi infinitul. Işi trăieşte mereu, o dată cu indefinitul, insuficienţa, relativitatea, dar unite cu o aspiraţie către absolut, către infinit, de care se simte legat. Acest aspect contrastant se poate exprima şi astfel: omul e creatură a lui Dumnezeu şi participă la viaţa lui Dumnezeu, dar nu la fiinţa Lui. El nu face parte din fiinţa lui Dumnezeu, dar nici nu e separat de Dumnezeu. El e creat de Dumnezeu, dar nu e cu totul lipsit de participarea la Dumnezeu şi despărţit de El. Nu e un „aruncat într-o lume" despărţită de Dumnezeu, cum spunea Heidegger. El e susţinut obiectiv în existenţă de Dumnezeu Cel infinit şi nu poate să nu tindă subiectiv spre Absolut. Dar poate identifica Absolutul în mod greşit, confundându-l cu esenţa lumii din care face parte şi el, pentru că se cunoaşte şi pe sine şi cunoaşte şi lumea ca indefinită. Absolutul cugetat astfel nu e încă Absolutul adevărat, căci nu-l poate mulţumi cu adevărat. Pe lângă aceasta, Absolutul adevărat nu-i poate lipsi conştiinţa şi libertatea, deci caracterul personal. Omul nu tinde spre un absolut insuficient în oarecare măsură, spre un absolut care să nu-l poată mângâia cu conştiinţa lui despre sine, cu iubirea lui liberă, având caracter de persoană. De aceea, transcenderea omului spre un fel de absolut imanent nu-i o transcendere adevărată, căci ea nu-l duce la legătura cu ceea ce îl mulţumeşte în mod desăvârşit. O astfel de falsă transcendere îl îngustează mai degrabă pe om într-un grad enorm şi-l sileşte să se resemneze cu ideea că moartea lui ca fiinţă vizibilă e o moarte totală.

Dar această îngustare şi resemnare nu o poate primi omul cu bucurie şi ea nu poate fi realizată decât printr-o cugetare teoretică necorespunzătoare aspiraţiei fiinţei sale. De fapt, omul tinde spre nemurire şi rămâne nemuritor.

Căci rămâne atârnat obiectiv de un Absolut personal. Dar nu-i mai puţin adevărat că, la mulţi, legătura subiectivă cu Absolutul personal se slăbeşte din pricina voinţei lor. Ei acoperă prin aceasta legătura obiectivă cu acel Absolut. Iar urmarea e o mare sărăcire spirituală a fiinţei lor şi o reducere a complexităţii unităţii ei. Iar egoismul în care se închid tot mai mult, prin mândrie, pe măsura ruperii de Absolutul personal, rămâne şi el într-o preocupare duşmănoasă de alţii. Prin aceasta, locul înţelegerii adevărate a acelora îl iau invenţiile a tot felul de gânduri duşmănoase pe seama lor.

Numai pătrunderea lui Dumnezeu Cel personal în lumea noastră, în Persoana lui Hristos, a deschis orizontul planului superior lumii monotone şi l-a descoperit omului în mod obiectiv şi subiectiv. Absolutul adevărat şi îmbogăţirea cu preocupările infinite ce i le pune omul în legătura cu El i-au devenit astfel omului accesibile în mod real din iniţiativa lui Dumnezeu, Care a trimis pe Fiul Său în lume ca om, în comunicare cu oamenii. Dacă filosofiile panteiste au închis omului transcendentul şi au tăiat legătura omului cu el, Hristos a ridicat creatul în planul superior al transcendentului creator şi mântuitor, din monotonia morţii, care stăpâneşte imanentul. Absolutul transcendent cu iubirea Lui interpersonală ridică acum, în ambianţa nemuririi adevărate şi a infinităţii Lui de viaţă, fiinţa creată a omului. Creştinismul opune negării lipsite de sens a transcendentului, ridicarea în plinătatea vieţii lui a fiinţelor create, din monotonia apăsătoare a apariţiei şi dispariţiei lor, adică la îndumnezeirea lor nu după fiinţă, ci după har. Iar aceasta e una cu viaţa lor veşnică şi fericită, cu existenţa lor de nesfârşită complexitate şi îmbogăţire, dată ca aspiraţie chiar în fiinţa lor. Aceasta e nemurirea fericită, care se deschide ca posibilitate omului. Aceasta aduce adevărata lui împlinire. Contrară ei este nemurirea în monotonia unei false trăiri a ei. O dată ce Dumnezeu i-a dat existenţă creaturii spre a dura etern, aceasta poate adapta putinţa ei de nemurire, din opoziţie faţă de Creator, unei nemuriri într-o extremă sărăcie şi chin. În capacitatea omului de participare la Dumnezeu e dată putinţa înaintării lui la nesfârşit în această participare. Dar în ea e dată şi putinţa lui Dumnezeu de a-Şi manifesta puterile şi viaţa Lui prin uman. Iar suprema manifestare a lui Dumnezeu prin uman se realizează în Hristos, Care încadrează şi actualizează deplin umanul în ipostasul Lui, ceea ce înseamnă că însuşi Fiul lui Dumnezeu Se manifestă prin gândirea, simţirea şi vorbirea umană, dar Îşi poate însuşi şi pătimirea omului.

c) Prin aspectele contrastante enumerate, omul poate spori în cunoaşterea că sinea sa este un mister în veci inepuizabil, dar un mister care nu stă de sine, ci e unit cu un mister suprem de sine existent şi fără nici o insuficienţă în existenţa lui. Din ce ştie omul mai mult despre sine, se cunoaşte mai mult ca mister, dar, în acelaşi timp, ca un abis în care poate aduna şi din care poate scoate mereu alte sensuri, cum spune poetul Pierre Emmanuel[4]. Dar nu numai aceste sensuri îi apar mereu nedepline, ci şi sinea proprie îi apare, în acelaşi timp, insuficientă în ea însăşi. În experienţa abisului inepuizabil al sinei mele, eu trăiesc totodată insuficienţa mea, sau mă trăiesc deschis spre un alt abis fără insuficienţe. Omul este astfel un mister inepuizabil, prin care iradiază la nesfârşit razele de lumină ale misterului absolut, de care e dependent. Aceasta însă poate fi şi un prilej de amăgire, pentru om, făcându-l să se socotească pe sine însuşi

una cu Infinitul absolut, sau ca reprezentând infinitatea supremă pe care ar avea-o împreună cu lumea, ca ultimă realitate. Dar această infinitate a lui e imprimată de o insuficienţă care îl duce în mod sigur la moartea trăită ca sărăcie extremă fără sfârşit. Omul care se lasă amăgit de ea se face că nu observă aceasta. Neobservând paradoxul între caracterul inepuizabil al sinei, dependent în acelaşi timp prin setea ei de o infinitate de dincolo de sinea sa, acest om transformă setea după infinitatea transcendentă într-o sete de a se întări şi îmbogăţi prin sine însuşi într-un egoism nesăturat, manifestat în diferite forme: încredere nelimitată în sine, voinţa nesăturată de dominare asupra altora, acapararea de bunuri materiale cât mai multe etc. Sunt amăgiri de care se lasă cucerit cu toată conştiinţa caracterului lor trecător.

d) Unitatea contrastantă omnilaterală a omului se arată şi în calitatea sa de ipostas, sau de persoană compusă din spirit şi trup. Prin spirit, omul poate tinde spre tot mai mare participare la Dumnezeu, prin trup, el poate tinde să cunoască lumea întreagă. Dar numai pentru că are în trup spiritul, poate să îmbrăţişeze în conştiinţa sa lumea în tot mai mare întindere şi are putinţa de a-şi întinde cunoştinţa şi lucrarea sa tot mai departe asupra ei. Prin ochi, el priveşte lucrurile până departe şi prin instrumente îşi sporeşte mereu raza acestei priviri. În aceasta se arată că omul este un ipostas în acelaşi timp unitar şi compus: puterile sufletului şi ale trupului sunt concentrate într-o conştiinţă unitară şi pornesc din ea. Trupul, având sufletul în el, e comensurabil în acest sens cu universul. Şi cum omul nu se satură niciodată de a-şi întinde cunoaşterea mereu mai departe, universul, corespunzând acestei sete nesfârşite a omului, are şi el o extindere la a cărei margine omul nu poate ajunge niciodată, sau practic nu şi-o poate închipui. Dar, în acelaşi timp, în această extindere a universului, a cărei margine omul nu şi-o poate închipui, vede o insuficienţă a lui, echivalentă cu o mărginire din toate punctele de vedere, înăuntrul căreia omul nu vrea să rămână, ci tinde spre Absolutul cu adevărat infinit, care îi întreţine setea veşnică de cunoaştere.

În această unitate ipostatică a sufletului şi trupului, în nesfârşită mişcare spre cuprinderea întregii realităţi create şi necreate, e implicată putinţa unirii într-un ipostas a firii dumnezeieşti şi omeneşti, în ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul, despre care Maxenţiu Scitul (daco-romanul), Leonţiu de Bizanţ şi Maxim Mărturisitorul spun de asemenea că e compus şi în mod actual atotcuprinzător.

Hotărând să creeze pe om ca pe o fiinţă, care, deşi compusă din trup şi suflet, e capabilă să cuprindă în mod unitar atât planul spiritual până la Dumnezeu, cât şi cel vizibil-material al realităţii, Dumnezeu l-a creat cu o fire, pe care asumându-Şi-o Fiul Său, poate să cuprindă prin ea, în modul cel mai intim, în Sine toată creaţia Sa: l-a făcut pe om cu o fire prin care, asemenea Fiului Său întrupat ca om, să i se facă proprie întreaga creaţie. În unire cu Hristos, omul însuşi, care vede întreaga creaţie sensibilă transfigurată şi ipostasiată în El, o poate transfigura şi ipostasia el însuşi. Dacă omul poate pune pe cele materiale o pecete spirituală prin cunoaşterea lor de către spirit prin trup, Dumnezeu Cuvântul pune însăşi pecetea dumnezeiască pe lumea văzută de El prin trup. Şi această pecete o poate pune şi omul unit cu Hristos.

În faptul că omul cunoaşte universul şi depăşeşte cunoaşterea lui, în calitatea lui de unitate între spirit şi trup, păstrându-l în suflet şi punând pe el o pecete spirituală prin trup, se arată că trupul participă la calitatea de subiect sau de persoană a omului. Trupul îi este astfel omului şi obiect dat şi participant la calitatea lui de subiect. El îşi cunoaşte trupul şi prin trup lumea, dar la această cunoaştere a trupului ca stare şi ca mediu de cunoaştere a lumii, participă şi trupul ca subiect. Ba chiar la cunoaşterea lui Dumnezeu. Căci mintea care se ridică, peste trup şi peste lumea cunoscută, la Dumnezeu, e mintea aflătoare în trup şi e ajutată în activitatea ei de către trup.

Aceasta arată că, deşi trupul participă la subiectivitatea omului, el îi este dat omului, pe de altă parte, în grijă, dar nu numai în grija de a-l întreţine pentru a manifesta prin el viaţa spirituală, ci şi de a-l face o unealtă tot mai aptă pentru acest scop. Omul trebuie să facă tot mai mult din trup o unealtă a spiritului. Trebuie să-l pregătească prin aceasta spre a fi după înviere deplin supus spiritului şi transparent spiritului, şi prin spirit, lui Dumnezeu. Spiritul nu poate şi nu trebuie să vrea să excludă trupul din unitatea personală cu el, dar nici să facă din grija de existenţă biologică a trupului unica preocupare. Trupul primeşte o comensurabilitate cu universul întreg şi cu conţinutul infinit al lui Dumnezeu, numai întrucât devine un instrument al spiritului, stăpânit de setea de a cuprinde universul şi pe Dumnezeu, fără a se confunda cu ele. Pe măsură ce ne ocupăm mai mult de trup ca realitate exclusivă, el devine mai opac, mai puţin mijloc transparent şi cuprinzător al tuturor, inclusiv al lui Dumnezeu, devine mai puţin trup omenesc şi mai mult trup animalic.

Iar odată cu trupul, devine şi lumea opacă, în ea observându-se numai repetiţia aceloraşi legi. Lumea devine transparentă când e văzută ca operă creată şi susţinută de un Subiect suprem iubitor, ca dar al iubirii Sale pentru noi. Ea devine transparentă, când, văzând-o ca dar al lui Dumnezeu pentru toţi, folosim cele ale ei ca daruri între noi. Prin aceasta, ea ni se arată, pe de o parte, ca având o origine într-un Subiect superior nouă, iubitor faţă de noi, pe de alta, ca destinată să ne fie supusă nouă; pe de o parte, ne vedem legaţi de ea, pe de alta, detaşaţi de ea; pe de o parte, inferioară nouă, pe de alta, valoroasă pentru raporturile între noi şi chiar pentru formarea noastră spirituală şi ca nedepinzând de noi în existenţa, în durata şi în organizarea ei. Ea ne devine drum transparent, prin iubire, spre semeni şi spre Dumnezeu.

Numai când trupul e penetrat de spiritul însetat de comunicarea cu altul şi cu Dumnezeu, eu trăiesc în conştiinţă, o dată cu misterul sinei mele, unit cu el, şi misterul în parte cognoscibil al trupului meu şi al lumii. Cunosc că prin spirit nu numai trupul e făcut participant la calitatea mea de subiect, ci şi lumea e unită cu trupul şi transformată în trupul participant la calitatea mea de subiect. Fără lume ca părtaşă la subiectivitatea mea, n-aş cunoaşte lumea. La cunoaşterea şi simţirea a orice cunosc şi simt, participă şi ceea ce cunosc şi simt. La lucrarea mea asupra lumii ca obiect, participă şi lumea făcută de spiritul meu, participantă la subiectivitatea mea. Nu se ascunde aici putinţa prefacerii pâinii în trupul Domnului, prin spiritul Lui uman şi prin dumnezeirea Lui, prezente în trupul Lui, care o atinge? Nu se ascunde aici taina spiritualizării trupului şi a lumii? Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că omul, unind în sine spiritualul şi biologicul (animalicul), are misiunea să-l spiritualizeze pe cel din urmă[5].

S-ar putea spune că dacă raţiunea divină, care stă la temelia omului, nu e numai puterea care-l face pe om spirit, ci şi puterea care prin spirit preface raţionalitatea cosmosului în raţionalitate biologică a trupului (începând din pântecele mamei, care hrăneşte trupul nou cu sângele format din hrana ei şi continuând cu hrănirea trupului omului după naştere), spiritul le uneşte pe acestea două fără să le confunde şi prin aceasta spiritualizează tot mai mult trupul şi lumea. În sufletul omului sunt puterile care organizează materia în trup şi lucrează prin el. Vede şi animalul prin ochii lui, dar nu vede în mod conştient, mănâncă şi animalul, ca şi omul, dar el nu pune nimic conştient în actul mâncării vitale. Raţiunea structurată în animal nu are decât puterile vitale. Raţiunea structurată în om se realizează într-un suflet, care pe lângă puterile vitale, sau biologice, are şi pe cele spirituale. De aceea, omul poate e şi chemat să depăşească tot mai mult prin conştiinţă trăirile şi simţirile biologice, în trăiri şi simţiri spiritualizate.

Bărbatul şi femeia au în sămânţa lor unită, concentrate nu numai trupurile lor specifice, ci în ea sunt prezente, ca într-un întreg, trupul fiecăruia din ei şi sufletele lor, iar sufletele lor unite prin unirea între trupurile lor, fac să răsară nu numai un trup nou, ci şi un suflet nou, desigur nu fără lucrarea lui Dumnezeu. Căci ei depăşesc prin conştiinţă unirea lor pur trupească. În acest sens, urmaşii părinţilor sunt numiţi sămânţa lor (*Geneza* XXI, 13; XXVIII, 14 etc.). De aceea, în faptul că omul pune în actele lui trupeşti - chiar în actul unirii dintre bărbat şi femeie - conştiinţa responsabilităţii sale, trupul îşi arată marea importanţă şi cinste cu care e învestit prin prezenţa lucrătoare a spiritului conştient şi liber în actele săvârşite prin el.

Dar când actele trupeşti voite sunt săvârşite de om fără această conştiinţă a responsabilităţii proprii lui, pentru marile consecinţe ale lor, ele sunt socotite acte de ruşine, cum sunt socotiţi şi oamenii care le săvârşesc. Chiar în aceasta, omul arată că şi actele lui săvârşite prin trup sunt totodată acte ale spiritului şi nu le poate săvârşi ca acte de animal, o dată ce el aduce în sistemul de legi al fiinţei sale elementul libertăţii în sprijinul conştiinţei. Actele animalului nu sunt socotite acte de ruşine, pentru că ele nu sunt acte de conştiinţă şi libertate. Deci, spiritul face trupul şi, prin el, lumea participantă la subiectivitatea şi misterul lui. Căci ele prin ele n-ar avea această calitate, precum nici calitatea de mister. Dar lumea o cunosc ca mister ce nu ştie de sine, cum nu ştie nici trupul. Însă omul, ca spirit, ştie de sine şi de amândouă numai prin amândouă, ceea ce arată participarea lor la subiectivitatea spiritului şi neputinţa de a le cunoaşte în deplina lor obiectivitate. Dar, prin aceasta, misterul lumii îmi apare, pe de altă parte, ca şi al trupului, şi, mai mult, ca insuficient în sine, deşi nu e dependent de mine şi, prin aceasta, e superior puterii mele. Lumea mă leagă astfel de semeni şi de Dumnezeu. Îmi devine transparentă pentru viaţa spirituală a semenilor şi pentru Dumnezeu. Din pradă egoistă ce hrăneşte şi dezvoltă egoismul, duşmănia şi despărţirea între oameni, devine punte iubitoare între toţi şi între toţi şi Dumnezeu. Prin ea se străvede şi se comunică lumina lor. Lucrurile ce se dăruiesc se umplu de razele iubirii comunicante. Ele se eliberează de pecetea pusă pe ele de lăcomia, mândria, voluptatea egoistă. Omul se sfinţeşte prin lucrurile dăruite, şi ele însele se sfinţesc, mai ales când sunt dăruite săracilor care au

reală nevoie de ele, pentru că prin ele se prelungeşte iubirea curată şi milostivă a lui Dumnezeu şi a oamenilor.

Paradoxul relaţiei mele cu lumea constă, pe de o parte, în nevoia mea de ea, pe de alta, în nevoia de a-mi stăpâni lăcomia de prea multe din ea, dăruindu-le altora. Sau mă folosesc de ea în ambele sensuri. Cu cât o folosesc mai mult pentru altul, detaşându-mă de ea, o folosesc mai mult pentru mine. Căci mie îmi trebuie trupeşte prea puţin, deşi e bine să tind să o cunosc, să o posed spiritual la nesfârşit, în toată întinderea ei indefinită. Numai prin detaşarea trupească de lume transfigurez lumea, introducând în ea, prin cunoaştere şi dăruire, dragostea faţă de alţii şi prin aceasta văzând pe Dumnezeu.

Omul se uimeşte de puterea ce i s-a dat de a ajunge cu ajutorul lui Dumnezeu şi cu colaborarea celorlalţi la stăpânirea lumii şi la transfigurarea cosmosului şi de a se ridica la treapta de dumnezeu prin har, dar îşi dă seama şi de limitele foarte înguste ale puterii sale sau de neputinţa sa, când socoteşte că puterea ce o are este de la sine. Căci puterea aceasta îi vine din renunţarea la sine. Omului i s-a lăsat latitudinea de a folosi puterea ce i s-a dat şi numai prin sine şi deci şi închipuirea că o are de la sine. Natura dominată de el, cu iluzia că poate face din ea tot ce voieşte, îi arată curând limitele lui prin poluarea, sterilizarea ei produsă de tehnica umană, prin energiile ei folosite peste o anumită măsură şi prin nevrozele care-i slăbesc pe oameni, prin depărtarea lor de viaţa liniştită în sânul naturii.

El poate înainta mult în stăpânirea naturii, dar nu trebuie să rămână în limitele ei. Sau poate folosi o altă cale prin care poate stăpâni natura, ridicându-se peste ceea ce este ea: puterea dobândită din creşterea sa spirituală, din unirea cu Dumnezeu, prin smerenia sa.

e) Unii existenţialişti francezi înlocuiesc considerarea existenţei ca mister cu considerarea ei ca absurdă. Camus atribuie mai ales lumii caracterul absurdului[6]. Mai precis, el vede absurdul în raportul dintre conştiinţă şi iraţionalitatea lumii. El atribuie conştiinţei o anumită raţiune. Dar absurdul îl vede în faptul că raţiunea conştiinţei nu vede în lume raţiunea pe care o caută, cum nu o vede nici în viaţa noastră din lume, care sfârşeşte cu moartea, ca tot ce e mai absurd. Orice încercare de a depăşi absurditatea raportului între conştiinţa care caută raţionalul şi lumea iraţională, Camus o vede ca o simplificare „iraţională" (sinuciderea, uciderea altui om, iluzia în valoarea organizării raţionale a vieţii, credinţa în Dumnezeu). Dar noi socotim că dacă omul s-ar împăca pur şi simplu cu conştiinţa că sinea proprie şi lumea sunt absurde, nu şi-ar mai pune nici o întrebare despre sensul lor. De fapt, Camus crede că trebuie să ne împăcăm cu conştiinţa lipsei de sens a lumii şi a vieţii noastre. Dar omul nu poate să nu se întrebe despre sensul existenţei sale şi al lumii. Aceasta ar însemna să nu mai acceptăm nici raţiunea constiinţei, sau să o socotim şi pe aceasta o iluzie. Dar prin ce poate ajunge cineva la conştiinţa că lumea e absurdă, dacă nu prin faptul că o priveşte de pe o poziţie a raţiunii, sau că o vede contrazicând setea raţională a omului după un sens? De unde conştiinţa despre sens, dacă totul ar fi absurd? Credem că din acest impas, sau din această contradicţie totală, care ar trebui să paralizeze orice gândire umană, ne scoate, fără să se coboare în animalitatea trecerii peste problemele existenţei, considerarea sinei proprii şi a lumii ca mister

care ne descoperă, în acelaşi timp, nişte sensuri ale existenţei ascunse în ele. Astfel, existenţa uneşte în ea ca alte două contraste, *misterul* şi *sensul.*

De altfel, chiar în renunţarea celor ce consideră existenţa ca absurdă, la orice încercare de a afla în ea un sens, e implicată recunoaşterea ei ca mister, care nu ne dă voie de a spune în mod sigur că este absurdă.

Numai având un caracter de mister se pot scoate din ea anumite sensuri, cum nu se pot afla în caracterul de realitate considerată absurdă. Dar aceste sensuri nu epuizează misterul existenţei, ci ele menţin misterul ei. Trăim acest mister ca un nucleu spiritual de nedescompus, închis în pereţii săi, dar iradiind prin porii lui lumina unor sensuri şi puteri eficiente.

Existenţa ca mister ne permite, de exemplu, să constatăm totuşi că în lume există persoane deosebite de obiecte. Iar persoanele sunt sensuri şi în acelaşi timp, mistere inepuizabile în cunoaştere şi trăire. Trăirea persoanei ca mister ne permite să o recunoaştem ca o mare valoare, ca un adânc inepuizabil de sensuri. Mai vedem, de exemplu, jertfa persoanei pentru altă persoană. Dar, în acelaşi timp, atât persoana cât şi jertfa ei ne apar ca mistere de mare valoare şi nu ca manifestări absurde. În general, însuşi faptul de a fi al lumii, al omului dotat cu conştiinţă, ascunde nişte sensuri, care sunt în acelaşi timp mistere inepuizabile, nu nişte simple absurdităţi opace, din care nu izvorăsc sensuri. Însăşi conştiinţa capabilă să cugete lumea ca absurdă este o valoare, pentru că, după opinia lui Camus, ea descoperă totuşi un adevăr. Unirea misterului şi a sensurilor în existenţa lumii pune întrebări continue. Dacă întrebările nu caută sensuri, sau sunt absurde, de ce le mai punem? De ce nu negăm însăşi conştiinţa care afirmă absurditatea lumii? Dar trebuind să punem întrebări despre sensul lumii, trebuie să deducem că fiinţa noastră şi existenţa lumii ascund în ele nişte sensuri care se cer descoperite. Faptul că fiinţa noastră întreabă despre sensurile existenţei arată că ea ascunde asemenea sensuri. Chiar moartea socotită ca absurdă, neputându-se concilia uşor cu viaţa raţională, trebuie socotită ca mister.

Aspectul de absurd al realităţii ni se impune, la urma urmelor, când ne oprim la ceea ce e superficial, opac şi pur biologic în lume şi în om; când nu vedem dimensiunea spirituală a omului şi un sens al lumii, care răspunde acestei dimensiuni. Existenţa omului şi a lumii apare absurdă când omul şi lumea nu există decât pentru ca omul să-şi hrănească şi satisfacă animalic trupul din ea, până la o moarte definitivă a sa. Absurdul din absenţa recunoaşterii unui sens şi anume, al unui sens profund, inepuizabil şi etern, care suscită mereu la noi întrebări ale lui. Absurdul e reducerea existenţei umane la satisfacerea unor pofte ale trupului trecător. De părerea că existenţa omului şi a lumii e absurdă ne scapă numai conştiinţa inevitabilă că în ea este un sens, dar nu un sens limitat, superficial, trecător. Absurdul stă în reducerea existenţei la sensul limitat, opac, superficial, trecător, al unei existenţe pur biologice. De fapt, reducerea existenţei la un astfel de „sens“ ne-o vădeşte ca absurdă.

Dimpotrivă, misterul vădeşte caracterul spiritual, profund, indefinibil, inepuizabil al existenţei. Chiar căutarea nesfârşită a lui dă existenţei un sens. În considerarea existenţei ca realitate absurdă, aceasta nu e văzută ca unitatea contrastelor, ci e redusă la o unitate simplistă, de caracter inferior, în ceea ce se arată o îngustare, o simplificare şi o superficializare a gândirii însăşi, până

la resemnarea cu actul simplist, unilateral al renunţării la orice înţelegere a existenţei, prin declararea ei facilă ca absurditate, în care nu se poate găsi vreun sens. Avem aici ultima concluzie la care ajunge reducerea realităţii la planul accesibil simţurilor, reducere care nu vede unitatea atotcuprinzătoare a contrastelor, al cărei vârf nu poate fi decât un Absolut personal.

Acest Absolut e misterul insondabil. A nu-L vedea pe El, ci a vedea totul ca absurd e a renunţa la efortul exercitării demnităţii umane de fiinţă gânditoare, făcută să tindă spre cunoaşterea Absolutului, spre unirea cu El, spre transfigurarea a tot ce există, ca maximă trăire prin ea a misterului suprem, văzut ca izvor de sensuri nesfârşite şi de puteri capabile să asigure omului o existenţă fericită fără sfârşit şi adâncirea continuă a bogăţiei sale, ca unitate a contrastelor atotcuprinzătoare.

Gândirea din ultimele secole a căutat să vadă în existenţă numai raţionalul, care o reducea la componentele limitate şi superficiale. Mai nou, s-a trecut la cealaltă extremă: se vede existenţa numai ca absurdă, ceea ce reduce realitatea la o opacitate superficială. Numai în faptul mereu adeverit că în tot ce cunoaştem e, pe de o parte, un sens raţional, pe de alta, un mister, care niciodată nu poate fi terminat de a fi cunoscut, se arată că existenţa e un mister insondabil, dar, în acelaşi timp, un sân nesfârşit de sensuri, de lumină.

f) Dacă în unitatea de contraste indicate s-a arătat îndeosebi caracterul omului de creatură legată de Dumnezeu Cel necreat şi caracterul lui de unitate între spirit şi trup, prin care e legat, pe de o parte, de Dumnezeu, pe de alta, de lume, al treilea aspect al unităţii contrastante a omului e distincţia lui ca persoană şi unitatea lui deosebit de intimă cu celelalte persoane, în care se manifestă firea umană comună. Omul uneşte în sine unicitatea ca persoană şi comunitatea de natură cu ceilalţi. Dar aşa cum unicitatea contrastantă între spirit şi trup, legat de lume, a omului, care e mai îngustă decât cea de creatură legată de Dumnezeu Creatorul şi Proniatorul, e încadrată în cea dintâi, aşa şi unitatea persoanei umane distincte, cu celelalte persoane umane, prin ceea ce se arată unitatea firii umane, e încadrată în legătura mai largă a firii umane cu lumea şi a acesteia în legătura sa ca şi creatură, cu Dumnezeu Creatorul şi Proniatorul.

Aceasta nu e numai o afirmaţie bazată pe constatarea obiectivă că persoana umană nu poate exista în afara legăturii cu lumea şi a lumii cu Dumnezeu, ci şi pe putinţa întâlnirii fiecărei persoane cu Dumnezeu, prin semenii săi, aşa cum am văzut că această întâlnire e posibilă şi prin sinea proprie, ca suflet şi trup şi prin lume.

Întâlnirea aceasta se experiază într-un fel negativ şi pozitiv. Fiecare persoană trăieşte în comuniunea cu altă persoană, pe de o parte, o viaţă pe care nu o trăieşte în singurătate, pe de alta, o neputinţă de a ajunge la capătul reciprocei comunicări, cât şi sentimentul că toată această comunicare rămâne şi va ramâne insuficientă. Experiez taina indefinită a celuilalt şi el experiază taina mea tocmai în această comunicare. Dar tot în ea eu experiez o limitare a tainei lui, ce mi se comunică la nesfârşit, şi el a aceluiaşi caracter al tainei mele. Dar, în acelaşi timp, eu simt că mă pot comunica totuşi în mod cu atât mai real, mai pricinuitor de viaţă pentru el, cu cât mă hrănesc din izvorul unei Persoane supreme, care mi se comunică şi

celălalt o poate face aceasta la fel. Ba chiar ne comunică cu atât mai deplin unul altuia, cu cât simţim că ne comunicăm prin celălalt lui Dumnezeu. Întrucât mă comunic eu însumi ca persoană umană, comunicarea mea e mereu insuficientă; dar întrucât comunicarea mea se hrăneşte din comunicarea izvorului comunicant, deci personal, desăvârşit (infinit sub toate raporturile) eu mă pot comunica celuilalt mereu în mod pricinuitor de viaţă. Astfel, tocmai în comunicarea reală sau cea mai reală dintre noi, simţim că ni se comunică Dumnezeu. Dar nu ne confundăm nici cu Dumnezeu, nici între noi. Aceasta se arată şi în insuficienţa comunicării noastre, sau prin îngustarea comunicării lui Dumnezeu către mine prin celălalt, sau a comunicării mele către Dumnezeu.

Treapta cea mai înaltă a „vederii" lui Dumnezeu prin om o realizăm în Hristos, precum treapta cea mai înaltă a comunicării umane cu noi, ca Dumnezeu şi cu Dumnezeu Tatăl prin umanitate, e realizată în Hristos. El ne dă şi nouă tăria cea mai înaltă a comunicării cu oamenii şi prin oameni cu Dumnezeu. El ne înţelege pe toţi ca nimeni altul şi de aceea are cea mai mare milă de noi. El ni se dă tuturor, celor ce voim, ca o „pâine" spre viaţă, ajutându-ne să înaintăm şi noi în această pornire de dăruire reciprocă.

De fapt, ceea ce îmi face bucurie în comunicarea cu celălalt nu e ceea ce îmi dă deosebit de el însuşi, ci el însuşi prezent în tot ce-mi dă. Persoana însăşi e viaţă pentru altă persoană. Totuşi în această dăruire reciprocă persoana nu se confundă cu cealaltă persoană. În acest caz n-ar mai avea bucurie una de alta. Dacă în existenţa supremă n-ar fi această bucurie şi înţelegere a celorlalte existenţe, atunci aceasta nu ar fi o existenţă a bucuriei, o existenţă desăvârşită.

Neconfundarea, dar şi îmbogăţirea reciprocă a persoanelor umane, se datorează deosebirii între persoane cu toată intimitatea realizată între ele. Ele sunt deosebite în aşa măsură, că niciodată una nu ajunge să trăiască bucuria, durerea, înţelegerea celeilalte, la fel cum le trăieşte aceea. Dar tocmai în faptul că altul trăieşte durerile şi bucuriile mele într-un mod deosebit de cum le trăiesc eu, îmi sporeşte bucuria şi îmi micşorează durerea şi, în general, îmi sporeşte viaţa. Fiecare participă la viaţa spirituală a celeilalte, dar o trăieşte în modul propriu. În aceasta se arată totodată angajarea reciprocă. Sufăr uneori pentru altul poate mai mult decât suferă el pentru sine, tocmai pentru că prin faţa lui naşte în mine simţirea unei suferinţe mai mari decât poate o are el de fapt. Şi aceasta îl umple de o mai mare mângâiere. Îl înţelegem totuşi pe celălalt ca pe un om asemenea nouă căci, deşi nu trăim ca el însuşi viaţa lui, trăim în comun cu el viaţa lui în mod dublu. Numai aşa ne îmbogăţim şi ne întărim spiritual în relaţia cu fiecare, dar nu ne confundăm. Setea acestei îmbogăţiri şi întăriri nesfârşite întreţine dorinţa de a cunoaşte pe toţi oamenii şi de a ajunge la maximă comunicare în Dumnezeu cu toţi.

Aceasta arată că suntem făcuţi ca fiinţe nemuritoare, căci în viaţa pământească nu putem ajunge la comunicarea cu toţi, dar nici la capătul comunicării cu vreuna dintre alte persoane. Comunicarea desăvârşită cu toţi va fi una cu Împărăţia cerurilor. Toţi vom fi transparenţi tuturor; viaţa fiecăruia va fi plină cu a tuturor. Şi Dumnezeu însuşi ne va fi atunci deplin transparent şi propriu tuturor. Atunci vom avea fiecare toată viaţa ce o putem primi ca oameni de la

Dumnezeu prin toţi. Fiecare va purta în sine, în felul său, viaţa tuturor şi, prin ei, a lui Hristos.

Natura umană va actualiza atunci, prin persoanele umane, toate resursele ei de iubire interioară din iubirea ce-i vine din Fiinţa dumnezeiască, Care-Şi trăieşte iubirea în Persoanele Sfintei Treimi.

g) Rămânând în veci şi eu şi celălalt unic, celălalt are nevoie de mine, pentru a se îmbogăţi şi întări, pentru a nu fi în tristeţea singurătăţii, dar şi eu am nevoie de celălalt pentru aceleaşi motive.

De aceea, avem nevoie să ne şi vorbim pentru a ne mărturisi atenţia unul faţă de altul, pentru a ne îmbogăţi şi întări fiecare prin atenţia dătătoare de viaţă a altuia. Convorbirea e mijlocul comunicării vieţii de la unul la altul, mijlocul comunicării unuia către altul, fără a se confunda. Îi vorbesc altuia, dornic să ştiu că mă ascultă cineva; am nevoie să-mi vorbească, pentru ca să văd că are cineva nevoie de mine. Nu numai vorbindu-mi, celălalt mi se dăruieşte ca viaţă, ci şi ascultându-mă. În vorbire, fiecare om se transcende spre altul şi se transcend împreună spre Cel care a sădit în ei trebuinţa de a se transcende împreună, vorbindu-şi. Vorbesc pentru că sunt făcuţi să gândească unul cu altul şi să-şi vorbească unul altuia şi împreună să gândească la Absolutul personal şi să-I răspundă vorbirii Lui către ei. Vorbesc pentru că sunt făcuţi să-şi comunice viaţa ce o au din sursa comună a Creatorului.

Dar având nevoie de altul pentru a se cunoaşte pe sine, omul trăieşte totodată pe altul ca mister asemenea sieşi. Ştiu, pe de o parte, că misterul altuia e ca al meu, dar, pe de alta, îmi rămâne un mister mai necunoscut pentru că nu-l trăiesc ca pe al meu şi e într-un fel deosebit de al meu. Dar fără trăirea lui nu mă trăiesc pe mine. Fără cunoaşterea mea ca mister, nu-l cunosc pe el ca mister şi nici viceversa. Mereu ştiu ceva în plus de el şi mereu îl experiez ca mister. Mereu trăiesc în el o realitate deosebită de mine, dar în comunicare cu mine. Ne comunicăm unul altuia şi rămânem incomunicabili. E o nouă unitate a contrastelor. În aceasta experiem împreună fondul nostru comun incomunicabil totuşi, sau unitatea de fiinţă şi deosebirea ca persoane. Pierre Emmanuel vede în unitatea acestui fond comun incomunicabil al nostru, pe Dumnezeu, supremul mister care iradiază totuşi prin noi, mai precis prin comunicarea dintre noi: „Incomunicabilul este deci existenţa însăşi în experienţa radicală ce o face omul de sine. Cuvântul «incomunicabil» este contrariul unui cuvânt privativ, căci nimic nu e mai puţin privativ ca această experienţă, chiar când e a neantului nostru. În ea, la sursa existenţei, ni se descoperă nouă două stări fundamentale şi contradictorii: singurătatea noastră cu mizeria ei ireductibilă şi excesul nostru sfâşietor de a fi, ţâşnit din noi pentru a ne deborda din toate părţile... Pentru că noi avem ca temelie incomunicabilul, noi putem comunica în el, garantul nostru, unitatea noastră desăvârşită. Dar nu putem pune în comun noi înşine ceea ce depăşeşte tot darul omenesc, toată măsura care n-ar fi decât de la om; noi nu ne putem da pe Dumnezeu. Incomunicabilul este actul etern al lui Dumnezeu care se dă, Iubirea nedivizată, motorul neobosit a toată

comunicarea" (*La face humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 99). Dacă am fi perfect comunicabili, n-am mai avea, după o vreme nevoie unul de altul.

Predându-mă altuia, rămân totuşi în mine însumi inconfundabil; şi celălalt la fel. Cu cât mi se predă mai mult, cu atât îl simt mai prezent în mine, ca deosebit de mine. Nu pot dispune de el şi nici el de mine. Dar ne putem preda prin jertfă, cu voia, unul altuia. Şi nu pot fi întreg fără o comunicare cu el, fără să mi se dea el întreg şi eu lui întreg. Cuvintele ne arată ca doi (sau mai mulţi), căci sunt mijloc de comunicare între noi, dar ne ţin în acelaşi timp distincţi şi necesari unul altuia în distincţia noastră, sau tocmai din pricina ei. Suntem neputincioşi să ne comunicăm conţinutul misterului propriu unul altuia prin cuvinte, deşi ele ne sunt mijloacele de comunicare a lui ca fapt. Ne susţinem viaţa prin comunicare reciprocă şi totuşi rămânem conţinuturi de mistere incomunicabile. Ne susţinem viaţa continuu prin comunicarea continuă ca mistere, prin faptul că nu ne epuizăm în ceea ce ne comunicăm. Aceasta ne ţine mereu vie dorinţa de a primi tot mai mult din altul, prin comunicarea lui. Ne simţim de o fiinţă, dar persoane deosebite, inconfundabile. Trăim în comun aceeaşi fiinţă, dar în mod deosebit. Şi nu o putem epuiza în comunicare nici ca fiinţă comună, nici ca fiinţă trăită de fiecare în alt mod, ca persoană inconfundabilă. Celălalt îmi rămâne, chiar prin voinţa lui de a mi se comunica tot mai mult, un zid peste care nu pot trece. Aceasta arată că nu eu am produs persoana altuia şi nici ea nu s-a produs pe sine, şi deci, nici nu ne putem desfiinţa în ceea ce avem fiecare deosebit de trup. Nici părinţii nu produc persoana copilului şi nici nu o pot face, prin educaţie, întrutotul ca a lor. Fiecare persoană ce vine pe lume e unică, fără voia ei şi a altora. Aceasta arată că fiecare persoană e adusă la existenţă de un suprem Cauzator de persoane, ca mistere, având în sine ca mister suprem virtualităţile persoanelor unice. „Naşterea" din părinţi se adaugă la „facerea" lui Dumnezeu. De aceea, nu pot trece peste acest produs al „facerii" Lui.

Heribert Mühlen a scos din faptul neputinţei de a trece peste persoana celuilalt argumentul personologic al existenţei lui Dumnezeu şi a văzut în neputinţa de a pătrunde în acela, „sfinţenia" lui, căci a văzut în aceasta transparenţa lui Dumnezeu prin ea. Facem experienţa lui Dumnezeu în întâlnirea cu altă persoană. Trăim în altul atât limita noastră şi deci neprovenirea persoanei lui de la noi, cât şi deschiderea unui orizont dincolo de persoana lui, limitată şi ea. Cu cât îl trăim mai intim pe altul ca mister, dar ca mister dependent, cu atât îl trăim mai mult pe Dumnezeu şi invers. Trăim în aceasta o nouă trebuinţă de transcendere nesfârşită.

„Referirea concretă la oricare altă persoană revelează şi face posibilă referirea apriorică la ceea ce e mai înalt şi, de aceea, pentru creştini, referirea la orice altă persoană este referirea la ceva antepenultim; punctul final al referirii lor este Dumnezeu Însuşi, prin Care avem harul şi nădejdea, care sunt deja prezente în dragoste". „Posibilitatea trăită a dezmărginirii co-experiată totdeauna în întâlnirea personală, depăşeşte infinit limitarea reciprocă experiată în fascinaţia prin altă persoană"[7].

Chiar în misterul inepuizabil şi, în acelaşi timp, nedeplin satisfăcător pentru mine, al altuia, Îl trăiesc pe Dumnezeu Care, pe de o parte îl susţine pe acela, pe de alta, îl depăşeşte. Iar misterul altuia nu-l pot face să se evaporeze prin nici o apropiere a mea de el. Cu cât mă apropii mai mult de o persoană prin iubire, cu atât sunt mai uimit şi mai copleşit de misterul lui. De altfel, aceasta se întâmplă şi cu misterul meu. Cu cât mă aprofundez mai mult în meditaţia la mine, cu atât îmi devine mai de neînţeles. Cu cât mă trăiesc mai profund, cu atât îmi dau mai mult seama de neputinţa de a mă cuprinde, de a mă înţelege. Şi totuşi, nu mă pot mulţumi nici cu mine, nici cu celălalt, cu cât ne apropiem mai mult, cu atât ne cerem mai mult după depăşirea noastră, ca să găsim pe Dumnezeu şi invers. Cu cât ne pătrundem mai mult, ne pătrundem de neputinţa de a gândi şi vorbi în mod adecvat despre Dumnezeu, deşi Îl simţim mai mult în această apropiere a noastră. Cu cât ne vedem mai mult ca limitaţi, cu atât ne simţim mai mult ca destinaţi unirii cu Absolutul personal.

Celălalt îmi este şi graniţă, dar şi sân care mă primeşte şi peste care nu pot trece fără să mă păgubesc şi pe mine însumi. Numai prin aceea mă transcend pe mine, ies din păruta infinitate a mea, care e mai degrabă o închisoare, că sunt primit într-o altă adevărată realitate, pe care nu mi-o pot anexa în realitatea altuia. Realitatea adevărată a lui o trăiesc chiar în faptul că am nevoie să fiu primit de el, ca să mă transcend. Nu pot intra în hotarul fiinţei lui fără voia lui. Iar o dată ce mi se deschide, îl descopăr ca pe o altă infinitate pe lângă cea a mea. Sau abia prin ea mi se deschide şi infinitatea mea ca infinitate vie, sau mi-o trăiesc comunicând-o altuia. Dacă nu e altcineva care mi se deschide, rămân în păruta infinitate a sărăciei mele. Însă când e o deschidere reciprocă adevărată, ne transcendem împreună spre Infinitul absolut, trăindu-ne, pe de o parte, fiecare şi în mod reciproc insuficienţa existenţei, pe de alta, transparenţa spre Infinitul absolut. În acest sens, cei ajunşi „în sânul lui Avraam“ trăiesc în el sau prin el în sânul lui Dumnezeu.

Şi dacă omul ca persoană nu se poate realiza cu adevărat decât fiind primit de o altă persoană, el nu se poate realiza în mod total satisfăcător, decât dacă Absolutul spre care tinde e şi El o Persoană care-l primeşte, fiindu-i totodată o supremă graniţă, care nu e o simplă, măruntă, extindere proprie.

Pe de altă parte, chiar în sine însuşi, Absolutul ca Persoană desăvârşit realizată trebuie să fie nu numai o Persoană care se extinde, ci una care e primită de altă Persoană. În felul acesta, înţelegem cum Comuniunea interpersonală, sau Sfânta Treime, e forma supremă a existenţei. Numai în Ea, sau prin Ea, se trăieşte adevărata infinitate. Un dumnezeu care n-ar fi o Persoană ce se dăruieşte şi e primită din veci de altă Persoană, ar fi dumnezeul unei părute infinităţi. Infinitatea e în persoană. Mai precis, e trăită de persoane în comun.

h) Importanţa eternă a fiecărei persoane în unicitatea, dar şi în comunicarea specifică adusă de ea celorlalte şi de celelalte ei, se arată prin faptul că fiecare persoană cunoscută odată ne rămâne de neuitat; şi anume

în măsura în care am realizat oarecare comunicare personală cu ea. Dacă ar fi toate la fel, n-ar putea rămâne neuitate. Fiecare pune o pecete vie a ei pe viaţa spirituală a celei cu care a comunicat. În aceasta se arată valoarea veşnică imprimată fiecăreia de Dumnezeu. Nu o uităm noi, pentru că e o existenţă vie, unică, şi a pătruns în noi prin comunicarea unică, cum nu sunt unice şi nu pătrund în noi spiritual plantele şi animalele, decât ca specii inconştiente, nu ca persoane unice.

Unicitatea şi imprimarea de neuitat a oricărei persoane în mine se poate arăta şi în neputinţa de a uita răul ce mi l-a făcut, când nu sunt în stare să trec de la acest rău la taina pozitivă, plină de bogăţii nesfârşite a ei, care copleşesc un act rău pe care mi l-a făcut vreodată. Dar aceasta îmi tulbură şi vederea îndreptată spre mine şi mă ţine într-o duşmănie care este una cu superficialitatea. L-am coborât şi pe el şi pe mine la treapta de fiinţă nespirituală. Aceasta mă izolează de toţi, dar mă ţine în acelaşi timp legat, prin reaua amintire şi prin neiubirea continuă, într-o legătură chinuitoare cu ei. De aceea, e atât de necesar să dăm iertare celor ce ne-au făcut rău, precum e necesar să primim iertare de la cei cărora le-am făcut vreun rău, sau nu le-am făcut binele datorat. Căci şi aceasta împiedică comunicarea altora cu noi şi a noastră cu ei. Acest lucru e necesar ca să scăpăm de amintirea chinuitoare a altor persoane şi să restabilim pe veci comunicarea între noi şi ele, ca unii ce ne-am îmbunătăţit şi deschis.

i) O altă unire de contrast, care caraterizează persoana umană, este caracterul trecător şi importanţa veşnică a momentelor trăite şi a faptelor săvârşite. Prin aceasta chiar persoana umană se arată, pe de o parte, temporală, pe de alta, destinată eternităţii. Sau persoana ridică prin ea însăşi chiar timpul în planul neuitat al veşniciei, nu întrucât rămâne mereu succesiune de clipe, ci întrucât tot ce s-a trăit din clipele trecătoare de o persoană se imprimă pentru veci în ea, ca într-un ecran unic, care se reflectă ca atare şi în persoanele cu care se află în legătură. Aceasta face ca veşnicia fiecăreia să aibă un conţinut deosebit, întrucât fiecare s-a imprimat în timp, pentru veci, de alte gânduri, simţiri, fapte trecătoare, relaţii. Dar veşnicia fiecăreia se reflectă în veşnicia celorlalte persoane cu care a fost în legătură, putându-le influenţa în bine sau în rău. O eternitate fără o conştiinţă personală distinctă, imprimată altfel de timpul ei şi purtătoare a ei şi în comuniune cu alte conştiinţe personale este de neînţeles. Eu mă voi bucura etern şi voi bucura şi pe alţii de cele bune, făcute în timpul altora, pentru că mi le-am făcut şi mie, sau voi fi chinuit etern de cele rele făcute în timp altora, pentru că s-au imprimat şi în mine şi în alţii. Toate acestea reprezintă relaţii prelungite cu alţii în eternitate. Dar iertarea e ca o apă recreatoare, din care se nasc la viaţă nouă cei ce şi-au greşit. Iar cele bune făcute altora şi iertarea acordată lor le-am datorat faptului că i-am văzut pătrunşi de mine şi arătaţi deci mie în taina lor şi în realitatea existenţei lor de Dumnezeu. Mă voi bucura deci, de cele bune făcute în timp, ca de cele prin care am adâncit relaţia mea cu ei şi cu Dumnezeu, care se prelungeşte într-o bucurie veşnică.

j) În general, omul este o unitate a contrastelor prin faptul că e creatură, dar totodată chip dinamic al Creatorului. Prin aceasta, tinde spre tot mai mare transparenţă şi lucrare a lui prin sine. El se ştie în extremă dependenţă de El ca şi creatură dar, în acelaşi timp, capabil să cugete şi să lucreze liber ca un subiect şi să tindă spre o legătură tot mai strânsă cu Subiectul suprem, ca să se unească tot mai mult cu El şi să-l vadă în toate tot mai transparent, fără să se confunde cu El, ci rămânând ceea ce este. Mişcarea spre Absolut îl menţine, pe de o parte, prin ea însăşi, ca mister în calitatea de chip al Absolutului, pe de alta, prin penetrarea lui tot mai mare de El. Acestui caracter dinamic al chipului, Părinţii i-au spus *asemănare*. Căci prin ea se umple, pe de altă parte, tot mai mult de bunătatea generoasă a Lui.

Această înţelegere a chipului, ca unitatea cea mai cuprinzătoare a contrastelor, Sfântul Grigorie de Nyssa o exprimă prin prezentarea chipului, ca totalitatea bunătăţilor într-un grad mărginit şi într-o existenţă creată, dar ca atare, şi cu posibilitatea de schimbare, spre deosebire de Dumnezeu Care, le are pe toate ca Cel necreat şi în măsură infinită şi fără schimbare: „Deci chipul purtând în toate pecetea frumuseţii prototipice, dacă n-ar avea vreo deosebire în ceva, n-ar mai fi chip, ci ar arăta în toate acelaşi cu Acela, adică având în toate identitatea. Ce deosebire vedem, deci, între el şi Dumnezeu şi ce referire are chipul la Dumnezeu? Aceea că unul este necreat, iar celălalt creat. Iar deosebirea acestor însuşiri are ca urmare alte însuşiri deosebite. Astfel se recunoaşte că firea necreată e numaidecât şi neschimbată şi pururea la fel, iar cea creată e cu neputinţă să fie fără schimbare.“

Dar binele, tot după Sf. Grigorie de Nyssa, nu se poate opri la nici o limită. Omul tinde mereu spre vârful divin, dar nu poate ajunge niciodată acolo. Dar în aceasta este şi un pericol. Căci omul se poate lăsa ispitit să se considere dumnezeu sau să creadă că poate ajunge la treapta de dumnezeu prin sine însuşi.

l) Însă, în calitatea de chip dinamic al lui Dumnezeu şi deci în năzuinţa de a se ridica tot mai sus, spre modelul necreat şi neschimbat, e dată, ca o altă formă a unităţii contrastelor, libertatea şi responsabilitatea lui. Omul e dat lui însuşi prin creaţie, dar e dat nu ca să rămână unde este, ci ca să se ridice, pe de o parte, prin efortul lui, pe de alta, prin ajutorul lui Dumnezeu într-un urcuş continuu spre Prototip. Iar aceasta o poate face numai prin unirea libertăţii cu responsabilitatea. Numai prin unirea ambelor, poate înainta tot mai mult spre Dumnezeu, al Cărui chip este; spre Dumnezeu Care este binele desăvârşit, dar Care este şi El liber. Pe de o parte, Dumnezeu e binele neschimbat pentru că e nelimitat, pe de altă parte, binele nu poate fi impus cu sila şi cucerit prin efort. De aceea, într-un anumit sens, în Dumnezeu, binele coincide cu libertatea desăvârşită. Dar faţă de cine e bun Dumnezeu? Creştinismul are la această întrebare un răspuns: e bun Tatăl faţă de Fiul şi invers. Şi Se bucură fiecare de bunătatea celuilalt şi o arată celuilalt împreună cu Duhul Sfânt. În Dumnezeu totul e bunătate. El e bunătatea desăvârşită din veci. Şi un bine desăvârşit nu poate slăbi, deci nu e supus schimbării. Dar în El e şi libertatea deplină. Omul nefiind în binele desăvârşit, neschimbat, ci fiind chemat să urce continuu în el, are o

libertate care se poate hotărî şi împotriva binelui. Dar aceasta nu e o libertate superioară, ci una care este în creştere, prin exercitarea ei în bine. Omul e creat liber, dar îi este dată şi puterea de a se face prin el însuşi tot mai liber, sau tot mai neliber, dar păstrând părerea că e liber, adică de a se folosi în mod schimbător sau de a nu se folosi de libertatea lui. Libertatea e pentru el o putere pe care o poate păstra şi dezvolta, dar o poate şi lăsa să slăbească, lăsându-se stăpânit de poftele unilaterale ale componentelor sale inferioare. Omul e liber, dar îşi promovează adevărata libertate numai întărind fiinţa sa ca unitate omnilaterală a componentelor sale contrastante în Dumnezeu, de la Care provin toate. Nepromovând-o pe aceasta, dă drumul răului.

Libertatea ţine de persoană, iar persoana umană e unitatea compusă a tuturor contrastelor, care leagă pe Dumnezeu cu toată creaţia Lui. Dând drumul răului, slăbeşte persoana.

Prin libertate, omul e chemat să înalţe tot mai mult fiinţa sa integrală în Dumnezeu. Astfel, libertatea ţine de însăşi natura umană, creată, sustinută şi atrasă de natura divină, cum au arătat Sf. Maxim Mărturisitorul şi hotărârile Sinodului VI ecumenic.

În libertate stă demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Libertatea îl face pe om o fiinţă părtaşă în mod deosebit la Dumnezeu ca Absolut. Omul vrea să fie prin sine însuşi ca şi Dumnezeu. Însă Absolutul ontologic e numai unul: Dumnezeu. Omul e făcut să tindă şi să se unească cu acest Absolut. Numai aşa poate fi tot mai părtaş la Absolut şi libertate. Dar în pornirea lui spre Absolut, spre existenţa prin sine, omul, poate vedea Absolutul şi în sine sau în lume. Dar aceasta e un fals absolut, pe care nu-l hrăneşte cu viaţă.

În general, toate intercondiţionările componentelor amintite îl arată pe om ca o unitate ipostatică sau personală a componentelor diferenţiate până la cea mai mare extremitate între ele. Nici unirea nu e împiedicată de ele, nici deosebirea între ele nu e desfiinţată de unitate (*Despre cele două voinţe ale lui Hristos Cel Unul, Dumnezeul nostru*, PG, 91, 201).

Dacă omul dezvoltă calitatea de unitate contrastantă omnilaterală a sa, ca persoană cu apartenenţa sa la natura umană comună, el poate progresa într-o tot mai mare unire cu toţi, fără să se confunde cu ei, câştigând de la fiecare ceea ce le este propriu. Dacă, dimpotrivă, dă atenţie numai la ceea ce îl deosebeşte de alţii, înaintează într-un individualism separatist care merge până la luptă cu ceilalţi şi-l sărăceşte la extrem. Dar şi dacă dă atenţie numai fiinţei comune, poate ajunge la un dispreţ al persoanelor ca atare, încurajându-se să omoare milioane de oameni, cu mângâierea că rămâne specia, socotită greşit că e întărită în această calitate de o gândire comună, abstractă, impersonală şi schematică.

Dar oamenii nu se simt bine nici când se reprimă caracterul lor de persoane distincte, care se pot îmbogăţi unele prin altele, în favoarea speciei, nici când se luptă unii împotriva altora în mod individualist.

În calitatea omului de unitate a tuturor componentelor contrastante este dată, pe de o parte, necesitatea de a le menţine pe toate într-un anumit

echilibru, pe de alta, trebuinţa de a ridica acest echilibru la trepte tot mai înalte, prin transfigurarea tuturor în unirea cu Dumnezeu. Prin unitatea între toate laturile acestei sinteze, omul are în el setea apropierii de Absolut şi destinaţia de a le împăca pe toate în Dumnezeu. Iar dacă nu satisface această sete, laturile care îl leagă pe om de lume prin trup, ajung să se impună în mod exclusiv, sărăcindu-l şi chinuindu-l.

În cazul dintâi, componentele omului se integrează tot mai mult în unitatea lor, prin străbaterea aspectelor înrudite cu Dumnezeu de către El; în cazul al doilea, componentele înrudite cu lumea tind să se afirme singure, slăbind sinteza umană şi făcându-l pe om trup opac, legat de o lume opacă şi o fiinţă sărăcită spiritual. Ele iau, în acest caz, un caracter de contrarii sau de antiteze contradictorii, în loc de a fi recunoscute ca laturile întregitoare ale universului creat de Dumnezeu, concentrate în om şi menite să fie tot mai penetrate prin om de Dumnezeu.

Toate dramele omului şi ale istoriei vin din neluarea în seamă de către oameni a calităţii lor de unităţi ale tuturor componentelor şi din faptul că, în această unitate, nu se pot menţine decât printr-o întărire continuă a unităţii lor, în calitatea de componente ale sintezei fiinţei lor. Unitatea în om şi unitatea frăţească între oameni nu se poate menţine şi întări, decât prin înălţarea continuă a calităţii lor de componente ale întregului uman, legat de Dumnezeu, spre Dumnezeu.

În loc de a se vedea progresul în această înălţare continuă a echilibrului între componentele contrastante, el s-a văzut de cele mai multe ori depinzând de lupta dintre ele. S-a tins, astfel, când spre o extremă, când spre alta şi lupta dintre ele a însemnat de fapt o luptă între oameni, care ţineau la una sau la alta şi voiau să impună exclusiv punctul lor de vedere tuturor.

Omenirea nu se poate înălţa la calitatea ei decât printr-o transcendere continuă spre Absolutul personal, de la care vin şi în care sunt chemate să se adune toate contrastele care constituie fiinţa umană şi creaţia. Transcenderea spre Absolutul personal îl duce pe om la o tot mai mare înălţime spirituală şi, împreună cu aceasta, la o tot mai deplină pace şi unitate a sa şi la o tot mai frăţească pace şi unitate între el şi semenii săi. Căci pe măsură ce se practică, ea îl face pe Dumnezeu tot mai transparent şi mai eficient în creaţie şi, prin aceasta, îl unifică pe om şi pe om cu semenii lui în El, ca Izvor creator al tuturor.

Transcenderea de sine a fiecăruia e singura care poate duce la oprirea luptei între oameni. Dar ea e împreună cu crucea înfrânării.

Numai prin această transcendere, omul se înalţă tot mai mult în calitatea de om adevărat, penetrând contrastele inferioare prin cele superioare, făcând să strălucească şi în cele dintâi lumina unificatoare a Absolutului. Transcenderea fără sfârşit e ţinta spre care e chemat omul, e cerinţa interioară esenţială a lui. Ea îl face tot mai unitar, dar îl menţine în acelaşi timp, multiplu şi îl face tot mai bogat. Prin har şi efort, el se înalţă tot mai sus, spre omul adevărat, şi tot mai frumos. Căci acestea fac în om, ca într-un chip şi ca într-o oglindă tot mai clară, tot mai transparentă, frumuseţea Prototipului. Creatul uman se face prin spirit tot mai mult transparent al

Necreatului, iar trupul tot mai mult transparent al spiritului, în loc să se facă acoperământ întunecat şi opac al spiritului şi al lui Dumnezeu, ca şi contrar spiritului şi lui Dumnezeu. Contrastele inferioare se fac tot mai mult medii şi organe ale celor superioare, nu antiteze ale lor.

Efortul acesta de transcendere îl descrie un poet, opunând transcenderea satisfacţiilor uşoare şi sterpe aflate la îndemână:

„Săgeţile voastre s-au oprit pe aproape,
A mea zbârnâind peste munţi şi hârtoape
s-a ridicat prin noroaie şi mărăcini,
Iar voi nunteaţi printre vecini.
Prin smârcuri, prin sterpeciuni am umblat
balauri să tai, cu zmei să mă bat,
să mă apropiu de neumblatul tărâm
din drum să întorc ape şi stânci să sfărâm“[8].

Fiind adevăratul om, Făt-Frumosul basmelor româneşti, care se transcende continuu, era o frumuseţe fermecătoare, plină de armonia tuturor darurilor, fiind mai tare şi mai frumos ca zmeii uriaşi, hâzi şi unilaterali.

Ca o astfel de transcendere continuă trebuie înţeleasă mişcarea neîncetată a omului creat spre Dumnezeu de care vorbeşte Sf. Maxim Mărturisitorul în opera sa *„Ambigua“* (cap. VII).

Dar pentru a aprecia şi mai mult importanţa efortului cerut omului, pentru înaintarea sa în unitatea componentelor sale şi în unitatea cu Absolutul personal, care e totodată Absolutul comuniunii, şi cu toţi şi cu toate în sânul Lui, e necesar să învingem falsa unitate a contrariilor, care trebuie depăşită, ca una care promovează mai mult lupta decât unitatea.

Această unitate arată în ea nişte contrarii ireconciliabile prin fire: viaţă şi moarte, bine şi rău, adevăr şi minciună. Acestea îşi pun pecetea lor contradictorie şi pe componentele menite să se armonizeze în om, producând lupta trupului împotriva sufletului, lupta eului propriu împotriva celorlalţi, afirmarea existenţei legate de lume, împotriva lui Dumnezeu.

Dar cum poate fi învinsă lupta dintre acestea, cum pot fi aduse la armonie, eliminându-se moartea contrară vieţii, minciuna ca mascare prin cuvânt a răului, lupta componentelor inferioare împotriva adevărului unităţii tuturor, eliminându-se prin aceasta în general răul?

Ridicarea umanului din această stare de luptă între componentele lui devenite contrarii s-a realizat de Dumnezeu Cuvântul însuşi, Care a şi creat pe om ca unitate armonioasă, nu ca unitate în continuă tendinţă de sfâşiere.

Moartea a fost învinsă în el de viaţa adevărată, întrucât a fost demascată pretenţia mincinoasă a ceea ce duce spre ea, ca ducând spre viaţă. Căci moartea şi-a luat puterea din slăbirea spiritului, omul închizându-se în plăcerile trupeşti trecătoare, cu iluzia că acestea reprezintă viaţa. Lupta între egoisme a fost învinsă, demascându-se ca un rău, prin jertfa lui Hristos, din dragoste pentru oameni. Împotrivirea faţă de Dumnezeu a fost învinsă, demascându-se şi ea ca alipire a omului la ceea ce e trecător şi ca închidere

faţă de izvorul vieţii, faţă de izvorul dragostei infinite, care e Dumnezeul iubirii sau al Treimii. Timpul a fost conciliat în Hristos cu eternitatea, setea omului după eternitate aflându-şi împlinirea în învierea lui Hristos, în temeiul întăririi spiritului prin iubirea de Dumnezeu şi de oameni dusă până la moarte, sau până la nesocotirea totală a plăcerilor trupeşti egoiste şi trecătoare.

Astfel, toate s-au împăcat, în Hristos şi prin Hristos, înlăturându-se lupta dintre ele, demascându-se şi biruindu-se răul ca rău, minciuna ca minciună, înlăturându-se falsa justificare a morţii (sau a plăcerilor trecătoare egoiste ce duc la moarte), ca viaţă.

Trupul îşi recapătă viaţa prin puterea spiritului, armonia cu semenii şi cu natura din puterea dragostei de Dumnezeu şi de oameni, din neînăbuşirea setei după dragostea infinită, după bucuria eternă de comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii.

În general, lupta, răul, minciuna se învinge prin depăşirea concepţiei că tot ce există e bun, pentru că vine din unica esenţă, contradictorie în ea însăşi, în baza unor legi de neînvins. Unde nu e decât această esenţă nu e posibilă nici libertatea adevărată, nici transcenderea adevărată. Acolo, setei omului de continuă depăşire a strictei legităţi, care închide totul în ceea ce ne înconjoară, nu i se acordă atenţia cuvenită.

CAPITOLUL II

NEMURIREA OMULUI IMPLICATĂ ÎN MIŞCAREA NESFÂRŞITĂ SPRE SINE ŞI ÎN RELAŢIILE SALE

1. Omul, conştiinţă de sine în mişcarea de transcendere nesfârşită spre misterul său şi spre Cel absolut de Care depinde

Omul este existenţa care îşi pune întrebarea fundamentală: ce sunt? Dar ca să-şi pună această întrebare, trebuie să ştie de sine. Astfel, omul este un eu care ştie mereu de sine, dar care-şi pune mereu întrebarea: ce sunt? El e însoţit mereu de o lumină care iese din sine, dar de o lumină care e proiectată în acelaşi timp spre sine şi caută să ştie din ce în ce mai bine ce este sinele propriu. El îşi spune, sieşi *eu*, iar celui cu care vorbeşte îi spune *tu* şi celui despre care vorbeşte sau gândeşte îi spune *el*, adică se foloseşte de pro-nume, în neputinţa de a se preciza, pe sine sau pe altul, printr-un nume adecvat, ce este. „Numele" ce se dă fiecărui om nu e nici el un nume care-l caracterizează cu adevărat, ci unul care-l distinge pe fiecare om de alţii. Totuşi, spunând *eu*, omul exprimă realitatea cea mai pasionantă pentru sine. Spunând *eu*, exprimă sinele său conştient şi activ, ca realitatea cea mai imediată. Nu ştie ce este acest *eu*, dar îl trăieşte continuu la maximum. Prin *eu*, mă trăiesc în mod conştient pe mine şi trăiesc toate în legătură cu mine. A doua realitate pasionantă şi legată de cea imediată a eului eşti *tu*. *Tu* mă verifici, mă întăreşti în existenţă. Prin tine verific ceea ce cunosc şi trăiesc şi eşti un al doilea conţinut de trăire imediată. *Tu* mă şi faci să sufăr şi mă răneşti, după eul propriu, cel mai mult. Dar mă şi vindeci. Iar *el* este cel ce a fost sau va fi în rolul de *tu*, lucrând în mine sau pregătindu-mi trăirea ce mi-o produci *tu*. Ca eu sunt subiect şi primul obiect al cunoaşterii, şi toate le cunosc prin mine, legate de mine. Iar pe tine te cunosc ca pe cel ce te ştii pe tine şi toate în legătură cu mine sau prin tine. Dar numai prin eul meu te cunosc. Mă cunosc şi pe mine ca centru şi ştiu că te cunoşti pe tine ca centru. Numai în depăşirea proprie ne completăm cunoaşterea.

Ştirea continuă de sine ca eu a omului e, în acelaşi timp, o preocupare practică continuă de sine; se apreciază, se priveşte cu nemulţumire, se judecă, se bucură, regretă anumite lucruri şi stări ale sale, se îndeamnă la anumite cuvinte, fapte, atitudini, planuri şi se opreşte, de la altele, ca centrul tuturor acestora. Pe toate le referă la sine. Dar prin toate acestea e legat de alte persoane şi de lucrurile din afară. Omul, mai ales, vrea să se facă pe sine cum doreşte, sau cum crede că trebuie să fie. El ştie de sine şi se vrea pe sine, dar nu se cunoaşte în întregime; şi se vede că este într-un fel, dar vrea să dezvolte acest

fel al lui de a fi, sau să se schimbe. Eul se mişcă şi se schimbă continuu, rămânând totuşi identic.

Dar în toate aceste preocupări de sine are ca temelie ştirea de sine şi ca motiv întrebarea despre ce este şi ce trebuie să devină. Aceasta înseamnă că ştirea de sine nu este şi o cunoaştere satisfăcătoare a sa şi constatarea, în parte, a ceea ce este, nu înseamnă şi o mulţumire cu ceea ce este. Mai ales, în persoanele mai reflexive, nemulţumirea cu ceea ce ştiu de ele şi cu ceea ce văd că sunt, e produsă de o insuficienţă pe care şi-o cunosc, dar aceasta impune şi o întrebare continuă cu scopul de a se cunoaşte mai bine şi de a se apropia de ceea ce cunosc din ele; dar aceasta impune şi o întrebare continuă, în scopul de a se cunoaşte mai bine şi de a se apropia de ceea ce cred că trebuie să fie. Astfel, omul se întreabă continuu, teoretic şi practic, despre sine, dar nu poate răspunde niciodată deplin satisfăcător. Dar tocmai prin întrebarea continuă despre sine şi prin răspunsurile nesatisfăcătoare, se transcende mereu pe sine. Se transcende în sensul că el caută o împlinire şi un răspuns dincolo de sine, neaflând de sine răspunsul deplin. În întrebarea despre sine se include şi întrebarea despre o supremă existenţă, de care-şi dă seama că depinde.

În ceea ce am spus se arată o caracteristică specială a persoanei umane. Numai omul se întreabă şi numai el nu poate răspunde niciodată exhaustiv. Însă a şti de sine, dar a şi întreba de sine, e un lucru extrem de important. Animalul nu-şi poate pune întrebări despre sine, pentru că nu ştie, în general, de sine. Apoi, chiar în a nu putea răspunde niciodată satisfăcător la întrebarea ce este, se arată că omul e mai mult decât tot ce se poate defini, că niciodată nu se poate cuprinde, oricâte răspunsuri noi şi caracterizări şi-ar da despre sine. Îşi manifestă în aceasta conştiinţa incomprehensibilităţii sale. Dar el se ştie că depinde de ceva care depăşeşte cuprinderea sa. Prin aceasta îşi adaugă conştiinţa că are fiinţa sa în dependenţa de un infinit deosebit de sine, mai presus de cuprinderea sa, care imprimă şi existenţei umane o incomprehensibilitate.

S-a spus de aceea că persoana umană este un mister; este apofatică sau inexprimabilă în sens propriu.

Dar e un mister care ştie de existenţa sa ca mister şi care e capabil să întrebe despre sine. Ba chiar trebuie să întrebe despre sine. Fiind conştient că e un mister, omul e în acelaşi timp conştient că poate progresa şi trebuie să progreseze în cunoaşterea misterului său. Dar, totodată, are conştiinţa că niciodată nu va ajunge la capătul misterului său, dându-şi seama că rădăcinile fiinţei sale sunt susţinute de un Infinit, cu care e legat şi de care depinde. El e o lumină care luminează din întuneric. Socrate a formulat sentinţa: „Ştiu că nu ştiu nimic". E o sentinţă care se referă în primul rând la om, sau şi-o spune omul despre sine însuşi. Dar chiar negaţia lui Socrate are şi ceva pozitiv în ea: *omul ştie că nu ştie nimic*. Animalul nu ştie de aceasta. La aceasta se mai poate adăuga: omul este un sine sau un eu care se întreabă mereu despre sine, care e nemulţumit că nu ştie destul despre sine, sau că nu se poate defini. El nu poate răspunde niciodată deplin satisfăcător întrebărilor sale, dar trebuie totuşi să şi le pună mereu. Faptul că nu încetează de a se întreba mereu despre sine arată că el ştie că este un sine propriu-zis, care se întreabă mereu despre sine şi care prinde totuşi câte ceva despre sine şi speră să prindă mereu altceva şi altceva, dar

niciodată nu se va mulţumi cu ceea ce va răspunde sau totdeauna va spune, după răspunsurile sale, că rămâne mai departe nemulţumit şi că va continua să întrebe. Prin aceasta ştie totdeauna că e mai mult decât ştie şi vede din sine. Ştie că *este* şi acest *este* e un mister care depăşeşte orice reuşeşte să ştie despre sine. E un mister trăit în mod conştient. Ştie că e un subiect care ştie ceva, că e deci persoană.

Chiar în conştiinţa omului de a şti că nu se poate defini, se arată că el trăieşte ca o existenţă mai adâncă decât se poate cuprinde. Într-un fel, omul ştie despre sine mai mult decât poate cuprinde. Chiar trăirea sa conştientă ca mister îi lărgeşte conştiinţa sa despre sine. El se cunoaşte şi în acelaşi timp nu se cunoaşte. Despre el se poate spune ceea ce spune Dionisie Areopagitul despre Dumnezeu, că negaţia e tot aşa de adevărată ca şi afirmaţia. Eu îmi sunt cunoscut mie însumi şi prin faptul că mă ştiu mai presus de cunoaştere, pentru că port în mine pecetea lui Dumnezeu, Care îmi e şi cunoscut şi necunoscut. Chiar întunericul sau misterul propriu îmi este totodată o lumină; şi lumina e întuneric sau îl luminează ca mister. Nereuşita continuă de a epuiza prin cunoaştere misterul propriu îl mână pe om la o transcendere eternă, care e totodată o îmbogăţire eternă a vieţii şi a cunoaşterii sale. Chiar aceasta îi dă perspectiva nemuririi sale.

Astfel, omul e, pe de o parte, un mister, pe de alta, are în conştiinţa şi experienţa de sine o lumină proiectată neîntrerupt din sine, spre sine şi spre misterul suprem de care ştie că depinde. Conştiinţa de sine îl însoţeşte neîncetat, ca o conştiinţă ce vrea să ştie tot mai mult despre sine. Numai în somn, ea nu funcţionează. În acelaşi timp, prin conştiinţa de sine, omul nu ştie nimic de sine, sau nu ştie numai că este, ci prin ea se ştie că este deosebit de toţi şi de toate. Căci vede în jurul său şi alte persoane şi o lume de lucruri cu care e în legătură necesară. El poate face deci deosebiri între mistere, fiind şi legat de ele. El le sesizează şi ca alte mistere, prin cunoaştere insuficient definitorie.

Prin conştiinţa de sine, omul se examinează adeseori pe sine, în trăsăturile sale distinctive, care-l deosebesc de alţii, dar niciodată nu ajunge să înţeleagă ce este el, deşi trăieşte ca deosebit de alţii. Ştie că este şi că este distinct de toate, dar nu ştie exhaustiv ce este şi tot ceea ce îl deosebeşte de alţii. Dacă ar fi numai trup material ar termina repede cu conştiinţa de sine. Conştiinţa şi conştiinţa de sine îi sporeşte prin îmbogăţirea continuă cu cunoştinţa lumii obiectelor şi a celorlalţi oameni, dar niciodată nu ajunge la o înţelegere deplină a sa şi a tuturor lucrurilor şi persoanelor. Sinea proprie rămâne mereu o taină insondabilă, ca şi sinea altora şi lumea întreagă, deşi prin trăire şi observare îi este şi el şi îi sunt şi toţi şi toate într-un anumit grad şi fel cunoscute. Cel mai necunoscut rămâne misterul de care depind toate, împreună cu sine, deşi, pe de altă parte, ştie de existenţa Lui prin judecată şi printr-o anumită trăire a Lui, ca de Cel de care depind toate. Omul se îmbogăţeşte nu numai prin ceea ce îi comunică alţii, ci şi prin lumea obiectelor, datorită faptului că prin conştiinţa de sine şi prin conştiinţa despre ele se vede mai înalt decât ele, dar şi prin faptul că găseşte chiar în materialitatea lor sensuri, care depăşesc această materialitate şi puterea sa şi care îi pun întrebări: de unde sunt, cum se ţin împreună, spre ce scop sunt? Şi cum omul nu poate să nu se întrebe despre aceasta, lucrurile

lumii ţin oarecum la el, sporind taina lui; el există în legătură cu ele, el trebuie să-şi exercite funcţia de lumină a lor, pentru a se lumina pe sine. Dar nu o poate face în mod suficient. El e lumina lor, nu are nevoie de ele ca să-şi împlinească această funcţie, precum şi ele sunt făcute să contribuie la a-l face pe om, prin lumina proiectată de el asupra lor, dar şi prin cea descoperită de el în ele, mai conştient de sine. Lumea e dependentă de el, dar nu în existenţa şi în structurile ei; şi el e dependent de ea, dar nu în existenţa lui, ci în necesitatea valorificării ei şi a valorificării mai depline a sa. Deci amândouă sunt dependente una de alta în existenţa lor şi în lumina ce şi-o dau reciproc, dar şi de un subiect superior şi el lumii, dar şi omului, creat de El în legatură cu lumea: în dependenţă între ele în scopul luminării şi valorificării reciproce. Întrucât omul vede neputinţa lumii de a se valorifica prin ea deplin şi neputinţa lui de a trece şi el peste anumite limite în valorificarea ei, îşi dă seama că lumea nu e ultima realitate şi nici el ultimul stăpân al ei, ci amândouă se transcend reciproc spre un subiect superior. Cuvântul suprem, care a creat lumea raţională ca obiect şi pe om şi pe semenii săi ca fiinţe raţionale subiective, continuă să formeze la nesfârşit pe fiecare, prin cuvintele ce i le spune prin lume şi prin semenii săi.

Dar, deşi în dependenţă reciprocă în rostul valorificării lor, între om şi lume este o ierarhie valorică. Omul deţine poziţia superioară faţă de lume prin conştiinţa prin care descoperă sensurile ei şi prin libertatea lui de a o organiza în diferite moduri, deseori alternative. Lumea are ca scop pe om, dar nu prin ea, ci printr-un subiect care pune pe om ca subiect, care o foloseşte, deasupra ei.

Omul e o lumină prin care se luminează în primul rând pe sine, din sine, dar dându-şi seama că nu din sine, în ultimă analiză. Se luminează pe sine, dar în legatură cu alte persoane şi cu lumea; şi ajutat de ele. Şi am spus că se luminează pe sine şi luminează în parte lumea, ca o lumină ce răsare din întunericul său luminos. Dar nu numai din intunericul luminos al lui, ci şi din cel de care depinde şi din toate cuvintele ce i le spune acela prin lume şi prin semeni, sau din toată existenţa lor. Toate se luminează şi toate rămân taine. Absolutul de care depind toate este lumina supremă şi în acelaşi timp întunericul sau misterul suprem. Cel mai aproape de om e misterul sinei proprii. El o caracterizează şi e esenţa ei. Dar omul deşi ştie de ea, nu ajunge la esenţa şi temelia sa. Omul e identic cu sine şi, în acelaşi timp, prin conştiinţa sinei sale de ea însăşi, e susţinută în el o anume dualitate, mai ales că prin sinea sa vede şi o temelie a sa deosebită de ea. De aci şi numele de *conştiinţă*, care exprimă natura unei cunoaşteri în care omul nu e singur, el nu poate ajunge niciodată la sentimentul unei totale singurătăţi. Sau în singurătatea sa e chinuit de sinea sa ca de un altul; ea se cere după întâlnirea cu altul, sau ştie că chiar dacă e despărţit de toţi şi de toate, undeva e Cineva deosebit de sine. În această conştiinţă a sa se reflectă faptul că în sinea sa este prezent Subiectul cel mai presus de ea. Sinea sa susţine conştiinţa omului despre ea, dar ea se sustrage unei cunoaşteri depline a ei. Omul e o existenţă singular-dual㠹 care, pe de o parte, e lumină arătată, pe de alta, izvor de lumină de necuprins. Prin această dualitate se depăşeşte pe sine. Căci îşi dă seama că sinea sa e izvor de lumină prin ceea ce este în ea, dincolo de ea. Sinea omului susţine mereu interesul conştiinţei lui faţă de ea. Ea se află într-un dialog, care nu e numai între ea şi ea, ci un dialog

care se alimentează mereu din cineva mai presus de ea. Sinea sa nu se predă niciodată total conştiinţei sale despre ea, ca dovadă că nu poate ieşi din legătura cu taina celui mai presus de ea. Sinea cunoscătoare înaintează mereu în cunoaşterea sa, dar nu ajunge niciodată să-şi cuprindă temelia sa.

Dar sinea, ca realitate niciodată epuizabilă în cunoaştere, e un izvor de îmbogăţire pentru o cunoaştere fără sfârşit. Iar aceasta arată pe om ca unit în sinea sa cu izvorul infinit al realităţii şi al luminii, cu Dumnezeu, viaţa fără de sfârşit, izvor inepuizabil de îmbogăţire spirituală şi cunoaştere. În această legătură cu Dumnezeu Cel infinit în viaţă şi în lumină stă misterul persoanei umane. Omul soarbe mereu din viaţa şi lumina nesfârşită a lui Dumnezeu, chiar prin sinea sa, dar rămâne mereu departe de capătul deplinei vieţi şi lumini. El rămâne persoană distinctă, dar nedezlegată de Dumnezeu, izvorul vieţii şi al luminii. El nu e Dumnezeu, dar e în comunicare cu Dumnezeu, şi de aceea, nu e niciodată cunoscut deplin, căci prin aceasta ar trebui să cunoască pe Dumnezeu deplin. E un abis la al cărui fund nu se poate ajunge, pentru că acest abis închis în sine nu e abisul lui, ci e deschis abisului lui Dumnezeu ca loc în care omul e afundat. Eului îi apare, prin misterul eului cunoscător şi cunoscut, un al Treilea suprem. Omul e şi prin aceasta un chip al Treimii.

Sunt tot una eu, cel ce cunosc şi cel cunoscut şi totuşi în acţiunea cunoaşterii se iveşte o anumită dualitate între eul cunoscător şi eul cunoscut. Dacă aş fi numai un eu cunoscător, n-aş fi preocupat decât de lucrurile şi de persoanele deosebite de mine. Omul n-ar avea o conştiinţă de sine. Deci n-ar fi nici cunoscător. Deci omul nu poate avea o viaţă spirituală decât prin această dedublare în eul cunoscător şi eul cunoscut, din care ultimul e afundat în infinitul dumnezeiesc. Dacă n-ar fi această dedublare, omul nu s-ar deosebi de animale. Animalul e mişcat şi el de trebuinţele sale trupeşti. Dar această mişcare nu e susţinută de o conştiinţă de sine. E ceva analog proceselor din trupul omenesc, nesesizate de om prin conştiinţă.

În om are loc o „îndoire“ a sa spre sine. Ca eu cunoscător, omul se întoarce spre sine ca eu cunoscut. Se întoarce spre sine prin conştiinţa de sine. Se priveşte pe sine cu lumina conştiinţei de sine. Primind lumina din această conştiinţă, o întoarcere spre sine. Şi în cunoştinţa de sine e atâta lumină câtă primeşte din conştiinţa de sine. Dar totuşi o vede răsărind dintr-un fond de mister, în care tinde să pătrundă. Şi chiar dacă nu-l poate pătrunde, are altfel conştiinţa şi cunoştinţa lui: prin trăirea lui. Sinea îi alimentează lumina cunoaşterii ei, dar lumina aceasta îl face sinea numai în parte cunoscută. În măsura în care e mai cunoscută, îi revelează mai mult calitatea de mister.

Aceasta pentru că eul meu cunoscător nu se ştie numai pe sine ca eu de cunoscut, ci şi un adânc în care e afundat sau de care e străbătut. Căci eul de cunoscut se prezintă eului cunoscător nu numai ca eu de sine, ci mai mult decât atât. În această calitate se prezintă ca având în sine rezerve inepuizabile care-l depăşesc. Prin aceasta, chiar eul cunoscător se ştie pe sine primind lumină nu numai de la eul de cunoscut, ci şi de la ceea ce e mai presus de el, ca licărind în el etern rezerve necunoscute, sau fiind într-o legătură intimă cu Dumnezeu.

Astfel, în trebuinţa de a se întreba mereu şi de a-şi da mereu alte răspunsuri. se arată că omul e însetat şi de o infinitate de alt ordin. În însetarea de infinit în cunoştinţa de sine, omul ştie o infinitate reală care nu e a sa. Chiar

răspunzându-şi la întrebări nedeplin satisfăcător, el sporeşte nu numai în cunoaşterea de sine, ci şi în cunoaşterea despre Dumnezeu şi, astfel, se şi depăşeşte pe sine. De aceea, niciodată nu ajunge la sfârşitul întrebărilor şi răspunsurilor sale şi al cunoaşterii sale, sau al setei sale de mai multă viaţă, care implică şi o cunoaştere sau sete de Dumnezeu. Dar aceasta implică trebuinţa de a-şi prelungi existenţa în veci. Căci nimic nu pasionează şi nu bucură mai mult pe om decât cunoaşterea a toate şi unirea cu toate, care nu se poate realiza decât în cunoaşterea şi unirea cu Dumnezeu. Dacă niciodată nu-şi satisfcae deplin setea cunoaşterii şi a unirii cu toate, niciodată nu va ajunge la capătul înţelegerii depline a existenţei sale. Sf. Grigorie de Nyssa a vorbit de epectazele omului. Omul se întinde mereu de la ceea ce ştie, de la bunătatea şi bucuria atinsă la o cunoştinţă, la o bunătate şi la o bucurie şi mai înalte. Niciodată nu isprăveşte a se cunoaşte pe sine. În setea sa nesfârşită de a se cunoaşte, de a se face mai bun şi mai unit cu toate, e implicată setea după existenţa fără sfârşit şi viaţa fără margini. A se opri undeva, la o margine, înseamnă a suferi pe urmă de o plictiseală de moarte.

Iar din faptul că omul niciodată nu ajunge să se cunoască şi să se realizeze deplin, în comuniune cu toate, urmează concluzia firească a modestiei pe care trebuie să şi-o mărturisească continuu. El e o fiinţă minunată în bogăţia ei, dar mai ales în conştiinţa bogăţiei la care poate ajunge. Însă, în faptul că niciodată nu ajunge la deplina mulţumire cu ceea ce cunoaşte şi cu realizarea sa ca om din comuniunea cu ceilalţi, se arată că bogăţia aceasta nu e prin ei, ci e legată de un izvor deosebit şi are nevoie de o existenţă eternă şi de o comunicare cu Absolutul personal pentru a fi dobândită.

Omul e dotat cu facultăţile sufleteşti, prin care poate avea setea de a cunoaşte şi de a răspunde acestei dorinţe de a se cunoaşte şi de a cunoaşte tot mai mult şi de a realiza prin bunătate o tot mai adâncă şi mai largă comuniune, care-l duce la comuniunea cu Absolutul personal. Adică e dotat cu o raţiune, sau, în general, cu puterea înţelegerii şi cu pornirea de a fi bun şi tot mai bun.

Chiar şi numai în setea de a cunoaşte se arată că e dotat cu raţiune şi cu voinţă, spre a înainta în acest sens. Dacă n-ar fi dotat cu înţelegere, n-ar avea setea de a înţelege şi voinţa de a cunoaşte, de a se înţelege cu alţii şi de a se bucura de darurile ce i le pot comunica ei. Dacă n-ar fi dotat cu raţiune şi cu voinţa de a cunoaşte şi de a se uni cu toţi la nesfârşit, nu s-ar întreba la nesfârşit despre sine şi despre misterul său. În însăşi întrebarea continuă despre sine şi despre misterul său, se arată dorinţa şi voinţa de a cunoaşte şi de a se uni prin cunoaştere şi bunătate cu toţi, simţind că numai aşa va ajunge să fie fericit.

Legat de această sete şi de putinţa de a se cunoaşte şi de a cunoaşte tot mai mulţi semeni şi de a înainta la tot mai multă comuniune cu ei, este şi faptul că persoana umană e, pe de o parte, mereu aceeaşi, pe de alta, mereu nouă. Dacă n-ar fi mereu aceeaşi, n-ar fi în ea setea şi putinţa înaintării la nesfârşit, voinţa de a fi mereu mai fericită în comuniune cu alţii. Deşi devine mereu nouă, ea se bucură de această noutate sau de o bogăţie şi înţelegere mereu nouă, pentru că rămâne mereu aceeaşi. Omul poate spune despre sine şi despre legătura sa cu toţi şi cu toate alte şi alte lucruri şi vrea să se vadă ajuns la alte trepte ale binelui sau ale comuniunii iubitoare şi cunoscătoare cu ei, pentru că rămâne mereu acelaşi. De aceea, niciodată nu se satură

de aceasta. Dimpotrivă, setea lui după aceasta a devenit tot mai mare, pe măsură ce înaintează mai mult în ea. Iar în această putinţă şi trebuinţă de a se întineri mereu prin comuniunea cu alţii, dar rămânând acelaşi, se arată iarăşi că fiinţa lui e însetată şi destinată veşniciei. Mereu va aştepta omul alte şi alte manifestări de atenţie din partea

2. Raportul între eu, tu şi el şi transparenţa Sfintei Treimi prin el

În mod direct şi permanent, eu nu mă trăiesc decât pe mine. Eu adun în mine toată cunoştinţa de la tine, de la el şi de la lume (care n-are o iniţiativă în a mi-o comunica) şi o comunic ţie şi lui. Totul trece prin mine. Ce nu vine în mine, nu ştiu. Ce nu aflu eu că se comunică, iarăşi nu ştiu. Chiar dacă vin cunoştinţele de la tine şi de la el, dacă nu vin şi de la mine, nu ştiu de ele. Chiar dacă le comunică semenii mei între ei, dacă nu ştiu eu de aceasta, e ca şi când nu şi le-ar comunica.

În acest sens, *eu* sunt centrul adunător şi răspânditor de lumină. Iar dacă nu eşti *tu* şi *el*, nu pot aduna lumina, n-am cui s-o comunic şi nu ştiu de adunarea şi de răspunderea ei de către tine şi de către el, adică de ceilalţi. Dar tot eu ştiu că şi tu şi el, sau şi alţii sunt centre adunătoare şi răspânditoare de lumină. Tot eu ştiu că şi tu şi el sunteţi fiecare un eu, sau un centru adunător şi răspânditor de lumină, ca şi mine.

Dacă n-aş şti *eu* de tine şi de el, n-aş avea de unde aduna lumina şi cui o dărui. Dar tu şi el sunt centre pentru mine, mai ales pentru forţa comunicantă şi solicitantă ce-o au faţă de mine.

Cum se împacă această părută contradicţie a centralităţii mele şi a dependenţei mele de centralitatea celorlalţi? Cum se împacă faptul că numai prin mine ştiu totul, dar fără tine şi el n-aş şti nimic sigur? Din faptul că *eu*, *tu* şi *el* nu ne suntem simplu exteriori, ci într-un anumit sens *tu* şi *el* sunt legaţi de inferioritatea mea şi o condiţionează, formând împreună un multiplu triunghi. Eu deţin poziţia unui unghi fix, dar al unui unghi care nu e în afara legăturii cu celelalte două unghiuri. În modul cel mai direct, ştiu numai de mine, dar nu ştiu de mine fără ca, chiar prin ştiinţa mea, să ştiu şi de tine şi de el. Eu ştiu că nu mă realizez decât răspunzând solicitărilor conştiente ale lor şi nevoii mele de a mă comunica lor.

Eu sunt peretele transparent şi izvorâtor de lumină, avându-te în faţă pe tine şi lateral pe el, cu alţi pereţi transparenţi şi izvorâtori de lumină şi de solicitări. Fără tine şi fără el, eu n-aş fi o curte vie şi luminată. Eu ştiu de mine direct că trimit lumină spre tine şi spre el şi tot eu ştiu că tu trimiţi lumina ta comunicantă şi solicitantă spre mine şi că amândoi trimitem lumina spre el şi el spre noi. De tine ştiu numai prin mine, dar nu fără să aflu de la tine că te deschizi prin ascultare mie, că tu mi te comunici şi că tu mă deschizi prin solicitare ţie, şi că eu am nevoie de tine şi tu de mine. De peretele din faţă ştiu direct, pe când despre cel lateral ştiu prin faptul că îmi comunici tu, sau că mi s-a comunicat şi mi se va putea comunica, ca şi tu. Uneori locul peretelui din faţă rămâne ocupat, dar ştiu că el e locul ce poate fi ocupat de un perete lateral. În rolul acestui perete poate intra când unul când altul din pereţii multipli laterali în calitate de *el*, în care caz *tu* ca perete din faţă, treci în rol de perete lateral.

Dacă n-aş fi decât eu şi n-aş şti decât de mine, aş fi închis în singurătatea mea. Sau n-aş şti nimic de mine, nici de datoriile mele faţă de tine şi de alţii. Fiecare trăieşte cu adevărat ca *eu* numai ştiind de *tu* şi de *el*, numai ştiind că

se ştiu şi ei ca *eu* cu atenţia ascultătoare, solicitantă şi comunicantă îndreptată spre sine, care e văzut de ei ca *tu* şi *el*, sau cu această atenţie îndreptată spre alţii, în calitate de alţi pereţi sau ca celulele legate între ele, ale unui fagure de miere. Dacă n-ar fi cineva care să-mi spună: *te iubesc*, sau care să spună de mine prin altul: *îl iubesc*, sau *îţi cer*, sau *îi cer* şi *îţi comunic* şi *îi comunic* cutare lucru, nu m-aş mai simţi un centru de viaţă pentru alţii, ci în afara oricărei atenţii. Eu mă ştiu ca centru pentru ei, dar îi ştiu şi pe ei ca centru pentru mine. Dar eu trebuie să ştiu aceasta. Eu sunt centrul pentru ei, dar am nevoie de tine şi de el, ca centre pentru mine, sau ca să constat că sunt recunoscut ca centru al lor, cum şi ei, pe de altă parte, sunt centre ale atenţiei mele. Valoarea deplină a fiecăruia se susţine prin recunoaşterea fiecăruia de către ceilalţi.

În raportul dintre eu, tu şi el, se reflectă raportul Persoanelor Sfintei Treimi.

Omul îl simte pe celălalt ca centru de putere şi de autoritate solicitantă pentru sine dar, primul lucru, numai dacă acela e un focar iradiant de atenţie şi de iubire pentru sine. Nu în mine e puterea pentru mine, ci în altul. Dar în mine e puterea pentru altul. Vom vedea că această putere a altuia pentru mine stă în dăruirea lui pentru mine şi puterea mea pentru altul în dăruirea mea pentru acela. „Cel ce voieşte să fie între voi mai mare, să fie slujitorul vostru" (*Matei* XX, 27). Dar trebuie să fie un izvor personal din care să iradieze cu adevărat o iubire şi o dăruire atotgeneroasă şi neţărmurită. Altfel, oamenii n-ar avea de unde lua puterea pentru această reciprocă iubire şi dăruire. Ei simt că nu-şi pot da unii altora toată puterea. Ei îşi pun unul în altul nădejdea, dar constată curând că nu-i poate veni unuia de la altul tot ceea ce îi trebuie. Aceasta arată doar că există un Altul de la care le vine tot ce nădăjduiesc, că au în faţa lor un centru comunicant şi solicitant suprem, pentru trebuinţa lor şi a altora, nu a Lui.

Deci faptul de a fi tu şi el pentru alţii nu mă pune într-o situaţie inferioară faţă de cei ce se socotesc în relaţie cu mine eu, ci abia aceasta arată că eu sunt important pentru ei. Mă simt dependent de celălalt, dar îl simt în acelaşi timp având trebuinţă de relaţia cu mine. Dar eu nu-i pot da lui toată puterea, dacă aştept eu însumi putere de la el. Şi nici el nu-mi poate da toată puterea ce-o aştept. Fiecăruia i se face transparent prin altul un Tu suprem de la Care poate nădăjdui cu adevărat toată puterea pentru sine şi celălalt şi Căruia trebuie să-i răspundă pentru sine şi pentru alţii cu toată fiinţa.

Omul se descurajează până la moarte în sfera relaţiei cu alţii. Suferă de o singurătate ucigătoare în a nu fi un tu şi un el pentru alţii, în a nu fi solicitat de ei. Dar se şi dezamăgeşte neprimind de la aceia toată puterea pe care o aşteaptă. Aceasta arată că în principiu numai fiind un tu pentru un Eu nelimitat în viaţă, în putere şi în atenţie pentru mine pot să am viaţa fără sfârşit, după care sunt însetat. Dacă trăiesc cu bucurie atenţia altuia, care e tu sau el pentru mine, simt valoarea ce mi-o acoperă ei valoarea lor pentru mine. Dar aceasta e o valoare pe care n-o pot defini, căci nu pot defini ce e acest tu sau el pentru mine şi ce sunt eu pentru ei. Deşi nu ne cunoaştem unul pe altul până la capăt, totuşi avem unul în altul un sprijin. E un sprijin cu atât mai mare cu cât suntem fiecare de necuprins. Dar ne simţim în acelaşi timp insuficienţa reciprocă. Şi aceasta ne face să cugetăm şi să simţim că există un Eu cu adevărat infinit, în care avem toată nădejdea vieţii. Numai de la o existenţă supremă, care are forma

de Eu plin de atenţie pentru mine, îmi poate veni tot ajutorul. Noi suntem obişnuiţi să căutăm cunoaşterea a ceva, despărţindu-l de altceva. Dar în cunoaşterea şi în îmbogăţirea reală de sine omul nu poate înainta decât în relaţia cu alţii. Cel ce nu iubeşte pe alţii nu are putinţa să spună ceva mereu nou nici despre sine, pentru că nu i se revelează sinea proprie stimulată şi întărită de puteri şi înţelegeri ale altor persoane, de importanţa acelora pentru sinea proprie. De aceea, setea nesfârşită a omului de a se cunoaşte şi a se umple de viaţă deplină în misterul său indefinit, nu poate fi susţinută decât de relaţia cu un Tu cu adevărat infinit. Fără îndoială, aceasta nu înseamnă o contopire a persoanei sale cu Acela, precum nu se întâmplă aceasta nici în relaţia mea cu alte persoane umane. Dar dacă numai în unire cu altele se actualizează în parte virtualităţile mele ascunse, numai în unire cu Absolutul personal mi se pot actualiza la maximum aceste virtualităţi, sau pot înainta veşnic în această actualizare.

Dar precum *eu* simt în relaţie cu alţii dorinţa de a exista veşnic, pentru a mă realiza cât mai mult prin ei, aşa simt şi alţii, în voinţa lor de a mă avea fără sfârşit ca *tu* şi ca *el* preţuit de ei, dorinţa lor ca eu să fiu veşnic. Simt că ei vor cădea într-o durere iremediabilă dacă mă vor pierde vreodată pentru totdeauna. Şi simt că eu voi cădea într-o tristeţe iremediabilă şi într-o reducere de nevindecat a fiinţei mele dacă nu-i voi avea în veci. Trăiesc o rezervă de iubire veşnică şi netrecătoare în ei pentru mine, precum ei simt în mine o rezervă de iubire veşnică şi mereu nouă în trăirea mea ca *tu* şi ca *el* de către ei. Totuşi această simţire a iubirii lor faţă de mine şi a iubirii mele faţă ei, însetată de veşnicie, este unită şi cu sentimentul unei neputinţe de a fi veşnic unii cu alţii, aşa cum voim şi de a ne putea da unii altora veşnicie, după care însetăm. Dar aceasta arată trebuinţa trăită de noi a unui Eu care nu ne poate da veşnicia pe care o vrea iubirea Lui pentru noi şi care ne poate da şi asigurarea mângâietoare de a fi cu El şi unii cu alţii în veci. Această valoare a ta şi a oricărui el apropiat pentru mine şi valoarea mea pentru tine şi pentru oricare el apropiat, arată şi unicitatea fiecărei persoane, chiar dacă fiecare are, în acelaşi timp, rolul de eu şi de tu şi de el. Nici unul nu poate fi înlocuit de altul. Şi nici unul nu se poate bucura de fiecare din alţii, dacă nu este unic şi dacă el însuşi nu e deosebit de fiecare.

Unicitatea fiecărei persoane, dar şi valoarea ei pentru celelalte, se arată şi în faptul că fiecare poartă un nume distinct şi răspunde ea însăşi când e chemată pe nume. Numele trezeşte atât conştiinţa de sine a persoanei, cât şi conştiinţa ei şi a celor ce o cunosc despre unicitatea ei de neînlocuit şi dorinţa celorlalţi de a o avea veşnic şi neputinţa de a o uita. Prin nume, avem veşnic o persoană cunoscută odată de noi, în conştiinţa noastră. În amintirea numelui fiecărei persoane se arată capacitatea şi necesitatea omului de a-şi aminti de fiecare persoană pe care a cunoscut-o, ca pe o persoană de neînlocuit. Ba chiar toate amintirile pe care le are omul prin trecutul său despre sine sunt legate de persoane distincte de care nu poate să nu-şi amintească, aşa cum nu poate să le confunde, o dată ce au un nume distinct. Nimeni nu se poate gândi la sine şi nu se poate bucura, fără să se gândească la cei pe care i-a cunoscut ca persoane distincte. De aceea este imposibil ca o persoană să uite definitiv persoanele pe care le-a cunoscut şi pe care le distinge prin numele lor. Prin numele lor, prin care ni le amintim, prin care le aducem chipul distinct în conştiinţa noastră, nu mai putem cugeta că ele intră într-o totală nefiinţă, ci rămânem într-un fel legaţi cu ele

pentru veci. Fără ele am fi goi de bucurii, de doruri, de gânduri. Suntem şi vom fi mereu cu ele. Fără ele n-am mai fi nici noi înşine. Suntem cu ele chiar dacă întâlnirea cu ele s-a făcut în trecut, sau dacă se află mereu la distanţă de noi. Nu mă pot cunoaşte decât ca imprimat de alţii.

Numele ce-l port nu e pentru mine, ca fiinţă singulară, ci indică relaţia sau legătura mea cu alţii, iar numele altora relaţia lor cu mine, în distincţia lor. Numele meu e bucurie sau dor pentru alţii, al altora e bucurie sau dor pentru mine. Eu sunt şi rămân întipărit în mine, cât exist eu şi ei pe pământ, ca semn că eu nu dispar definitiv din existenţă pentru ei şi ei pentru mine, în veci. Suntem legaţi pentru veci unii de alţii şi fiecare e imprimat în fiinţa spirituală a altora.

Prin nume, se menţine în amintire valoarea şi unicitatea proprie a fiecăruia, care-l face să însemne ceva unic pentru toţi care l-au cunoscut şi indică trebuinţa de a păstra neştearsă în ei amintirea celor pe care i-au cunoscut, ca unii ce ocupă o parte de neînlocuit din viaţa spirituală a tuturor.

Prin nume, ne păstrăm unii pe alţii într-o legătură tainică, afectivă, de nedesfăcut. Căci numele e o proiecţie a persoanei distincte a celui ce-l poartă în cel ce-l rosteşte. Şi în neuitarea persoanei şi a numelui ei se manifestă trebuinţa şi putinţa de a rămâne la nesfârşit în legătură susţinătoare de viaţă unii cu alţii, sau se arată sentimentul, sădit în firea noastră, că vom fi veşnic şi nu ca fiinţe singulare, ci împreună cu toate persoanele cunoscute, fără a se pierde nici una într-o esenţă generală.

Dacă prin cuvântul *eu* mai pot cugeta în câte o clipă că sunt singur pentru mine, numele nu-l port câtuşi de puţin pentru mine în izolare, ci mă arată ca fiind pentru alţii, ca persoană în comuniune. Prin nume, nici nu mă pierd ca persoană distinctă, nici nu sunt indicat ca o entitate singuratică. Numele indică relaţia unuia cu altul ca persoane unice, dar nu o simplă relaţie memorială, formală, statistică, ci afectivă, ontologică. Prin nume, pot fi sau lăudat sau detestat şi batjocorit. Prin pomenirea numelui cuiva, îi trimit aceluia iubirea mea şi deci o putere, dar îi pot trimite şi batjocura mea şi deci o slăbire. Prin pomenirea numelui, arăt însă, în amândouă cazurile, că sunt legat de acela. Prin pomenirea numelor celor răposaţi, Biserica le trimite putere de viaţă, ajutându-le să scape de chinul singurătăţii.

Sfântul Maxim menţionează în toate definiţiile ce le dă ipostasului sau persoanei faptul că e un *cineva* deosebit, o altă persoană, că în fiecare se arată existând concret esenţa (firea) în mod unic, de neînlocuit. Persoanele umane nu sunt repetiţii identice, care pot fi înlocuite. El arată că nu e valoroasă numai specia. Sau că specia există şi e valoroasă prin persoanele unice în care există concret. De aceea, ele nu-şi sunt numai ajutoare şi întregiri biologice, ci şi întregiri spirituale. Fiecare persoană e de neînlocuit în ceea ce este, deci şi în ceea ce poate da altora, cum nu sunt animalele. Dar şi această unicitate este greu de definit, deşi o trăim şi ne îmbogăţim real din ea, cu ceea ce nu ne putem îmbogăţi din altele. Fiecare persoană poate înainta la nesfârşit în cunoaşterea de sine şi a altora şi are nevoie şi de alţii, ca unici, în această cunoaştere a sa. Fiecare persoană poate da ceva propriu, la nesfârşit, celorlalte. De fiecare depinde, în parte, îmbogăţirea fără sfârşit şi bucuria altora. Aceasta înseamnă că unicitatea eului propriu îşi are importanţa numai în comuniunea cu alte euri distincte, de neînlocuit între ele. Căci, dacă ar fi singur sau în relaţie cu persoane

identice, n-ar fi nici el un eu deosebit, care să aibă nevoie de altele spre îmbogăţirea sa. Aici avem o altă unire a contrastelor: oamenii au o fiinţă comună, dar se disting ca persoane. Amândouă sunt necesare şi fac posibilă comunicarea. Nu se poate afirma nici una în defavoarea celeilalte şi nu trebuie să facă aceasta.

Dar în aceasta se arată marea bogăţie şi imaginaţie creatoare a Celui ce a adus persoanele umane, atât de variate şi de reciproc întregitoare, la existenţă, dar şi voinţa Lui ca ele să se facă tot mai unite, în temeiul unităţii de natură. Acela trebuie să fie şi El însuşi un eu de neînlocuit în comuniune cu alte Euri veşnice de neînlocuit în baza unităţii de fiinţă, pentru a fi putut să imagineze şi să creeze astfel de Euri de ireductibilă originalitate în comuniune. Cine nu ştie în sine de unicitatea Sa în comuniune cu alte subiecte, n-a putut să-şi imagineze şi să creeze această mulţime de Euri de ireductibilă unicitate în comuniune. Iar cum unicitatea aceasta în comuniune nu poate fi decât un fapt trăit în conştiinţă, căci în individuaţiunile inconştiente totul se repetă uniform sau nu se pot îmbogăţi unele pe altele fără să se altereze, Creatorul trebuie să fie şi El o comuniune de euri conştiente.

Pe de altă parte, eurile umane unice, putându-se îmbogăţi pe ele însele şi unele pe altele la nesfârşit, prin noutatea specifică şi afectuoasă ce şi-o comunică, arată nu numai valoarea lor prin ele însele, ci şi valoarea unora pentru altele. De aceea, Dumnezeu nu poate fi gândit că anulează pe vreunul prin moarte definitivă, căci nu poate anula nici o dovadă vie a imaginaţiei Sale creatoare şi a voinţei de întindere între ele, a unei iubiri ce le îmbogăţeşte şi le bucură fără sfârşit.

Dar cu aceasta se pune problema morţii. Faptul ei suscită cu deosebită putere întrebarea omului despre sine. Numai pentru om, faptul morţii e o sursă a celor mai grave şi neîncetate întrebări. Aceasta pentru că el ştie, pe de o parte, că va muri, iar pe de alta, are şi experienţa că fiecare din semenii săi e o existenţă de neînlocuit pentru ceilalţi; în sfârşit, pentru că nu termină niciodată întrebările despre sine şi nu încetează nici setea de îmbogăţire nesfârşită în comuniunea cu ceilalţi, sete pe care o întreţine constatarea înaintării continue în cursul vieţii pământeşti, prin comuniunea de neînlocuit cu fiecare. Toate acestea îl fac pe om să nu se poată împăca cu moartea, să considere că, dacă ea ar fi definitivă, ar fi o absurditate care îneacă toată existenţa într-un non-sens, că toate persoanele ar fi nişte începuturi fără continuare, conştiinţe ce răsar cu sete de îmbogăţire nesfârşită, ca să fie anulate curând după apariţie, fără să aibă nici un folos din calitatea lor de asemenea cunoştinţe.

Omul se sperie şi se teme de moartea înţeleasă în două feluri:

a) Ca eventuală stingere definitivă a conştiinţei personale;

b) Ca eventuală trecere la chinuri veşnice, pentru o viaţă pământească în care nu şi-a făcut datoria faţă de Dumnezeu şi de semeni şi, deci nu s-a format ca om adevărat, care să poată fi deschis unei vieţi fericite la nesfârşit sau capabil de ea şi să fie în veci o bucurie pentru alţii.

În teama de a se stinge, ca conştiinţă personală, se arată că omul ţine, chiar dacă nu din partea lui, la această conştiinţă sau la existenţa sa ca atare. Deci, această conştiinţă despre nevoia existenţei sale fără sfârşit nu şi-a dat-o singur. Şi e drept de cugetat că puterea care i-a dat-o nu i-a dat-o ca să-şi bată joc de el. Omul vede în durata sa fără sfârşit tot sensul existenţei. Şi dacă el nu mai

vede un sens al existenţei, aceasta nu mai are rost pentru el. Aceasta arată că moartea este un eveniment care nu se poate împăca cu sensul existenţei. Ea face din toată existenţa o realitate inexplicabilă, o repetiţie oarbă, fără nici un scop, o realitate bolnavă. Existenţa apare ea însăşi neputincioasă. Ea prezintă existenţa în luptă cu non-existenţa, fără ca să poată învinge nici una. Moartea stinge persoana, care singură ştie de un sens, adică dă un sens existenţei, sau în ea existenţa ajunge la un sens. Moartea atinge lumina existenţei, supunând-o unui întuneric atotstăpânitor. Dar persoana, ca lumină a existenţei, care vede sensul în toate cele ce există, nu se poate obişnui cu lipsa de sens a existenţei, cu această neputinţă a ei. Persoana e, prin fire şi prin însăşi realitatea ei, contrară morţii, o dovadă că existenţa îşi are o deplinătate. Omul nu se poate obişnui cu gândul că persoana sa, ca conştiinţă a sensului tuturor, ca dovadă a deplinătăţii existenţei, nu durează veşnic. El nu poate cugeta că una şi aceeaşi persoană nu durează veşnic sau că nu aceeaşi persoană durează veşnic, ca subiect care înaintează fără sfârşit în cunoaşterea sensului fără sfârşit al existenţei, al puterii veşnice a existenţei. Căci un sens cunoscut impune necesitatea aprofundării lui continue, la nesfârşit. Veşnicia, ca condiţie a înaintării fără sfârşit în sensul existenţei, a biruinţei veşnice a existenţei asupra non-sensului sau a nedeplinătăţii, e înscrisă în setea persoanei după cunoaşterea tot mai adâncă a sensului mereu mai luminos revelat şi fără sfârşit. Căutarea acestui sens e înscrisă în persoana omului ca *logos* creat prin *Logosul* divin. În aceasta şi stă misterul inepuizabil al fiinţei umane, în calitatea ei de persoană, în garantarea sensului existenţei, al puterii ei asupra a ceea ce e neputincios în existenţă. Desigur, aceasta nu înseamnă că veşnicia nu ţine de firea omului, ci de persoană. Dar firea omului există real sau concret în persoană. Persoana e singura formă în care există firea umană. Şi numai persoana vede sensul ei sau al naturii umane, care se manifestă în ea, în nemurirea ei. Numai ea vede, preţuieşte şi realizează tot mai multe valori umane. În persoană se activează conştiinţa firii umane despre nemurirea ei, ca dar sădit în existenţa ei de către Creator, o dată cu crearea ei pentru sporirea la nesfârşit a valorilor umane. Moartea apare, astfel, ca ceva nefiresc, ca piedică în calea actualizării adevărate şi depline a existenţei create şi a firii umane în persoana nemuritoare. Şi prin aceasta apare ca opusă voii Creatorului. Dar opusă nu printr-o putere a creaţiei, mai tare decât Creatorul, ci prin voia liberă dată creaturii de către Creator. Moartea trebuie să fi intrat în firea omului, actualizându-se în persoana lui, printr-un act personal sau voit al persoanei, contrar firii lui, mai bine zis, contrar destinaţiei ei spre nemurire, sădită în ea de Dumnnezeu. Moartea a adus ceva nefiresc în fire.

Dar, în acelaşi timp, teama de moarte pe care o trăieşte omul arată că firea lui nu s-a alterat cu totul, că, deci, e posibilă o revenire la starea ei firească, adică la nemurire, dar nu prin puterile ei, ci tot prin puterea lui Dumnezeu, care i-a dat şi la început nemurirea.

Teama de moarte, ca trecere la chinuri eterne pentru o viaţă pământească neconformă firii, presimte că moartea ce va fi trăită astfel, va fi o diminuare, o slăbire a firii, dar nu o distrugere totală a ei ca existenţă personală. Şi nefiind ceva propriu firii, ea poate fi evitată sau înlăturată.

Astfel, ideea unei morţi totale, i se pare omului neîntemeiată. Iar de moartea ca chin veşnic crede că poate scăpa prin revenirea la trăirea conformă propriei firi. Lui i se impune gândul că nu poate muri de tot, pentru că e persoană şi, ca atare, rămâne într-un fel de existenţă şi poate reveni cât trăieşte la asigurarea vieţii adevărate, depline, printr-o vieţuire nouă, în comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii săi, prin iertarea din partea lor; ba poate reveni la acea viaţă chiar după moàrte, prin pomenirea lui de către cei ce trăiesc.

Căci moartea e o slăbire a vieţii la maximum, prin ieşirea din comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii. Relaţia cu oamenii îi poate fi omului atât prilej de comunicare a vieţii din partea lor şi a lui Dumnezeu, în schimbul dăruirii sau a deschiderii sale, cât şi un prilej de continuă închidere a lui faţă de Dumnezeu şi de semeni şi, prin aceasta, de slăbire a vieţii sale. Omul poate proiecta asupra lui Dumnezeu şi a semenilor şi o undă de repulsie. El poate fi preocupat de oameni şi în scopul de a-i dispreţui pe ei şi chiar pe Dumnezeu, în care ei cred, sau de a-i invidia pe semeni şi de a-i împiedica în realizarea lor. Iar aceasta are ca urmare o însingurare, o scădere şi o strâmbare a vieţii sale. El caută, prin aceasta, să contribuie la moartea lor, dar, prin aceasta, contribuie la moartea sa proprie. Celălalt îmi poate fi şi ajutor, dar îl pot face şi prilej de sporire a mea în invidie, în ură, în duşmănie. Aceasta se întâmplă când omul nu mai ştie de existenţa lui Dumnezeu, nu mai vede pe semenii săi ca taine cufundate în taina infinită a lui Dumnezeu. Prin aceasta, persoanele în care se concretizează natura umană, în loc de a actualiza iubirea de sine a firii, întărirea şi dezvoltarea ei în viaţă, devin factori de superficializare, de dezbinare şi de slăbire a firii. Iar prin aceasta rup firea umană din ei de Dumnezeu, Care a sădit în ea pornirea iubirii ce trebuie să se activeze în persoanele în care trebuie să se realizeze ea, ca şi din iubirea din firea dumnezeiască activată prin Persoanele Sfintei Treimi, după chipul Căreia a fost creată şi în legătură cu care trebuie să se activeze în persoane firea umană.

Viaţa este, astfel, o întărire a firii umane în unitatea ei şi în legătură cu Dumnezeu. Iar moartea o slăbire a unităţii firii umane în ea însăşi şi în legătura cu Dumnezeu. Oamenii şi-au procurat astfel, prin păcat, nu numai despărţirea de Dumnezeu, ci şi despărţirea între ei. Slăbind firea în unul şi slăbind prin aceasta şi legătura cu Dumnezeu în el, a slăbit-o şi în ceilalţi. De aceea, cu cât e mai slăbită unitatea între persoane, cu atât îşi provoacă ei înşişi mai mult moartea unii altora şi ajung până la a se bucura reciproc de moartea lor. Dar unii dintre ei pot învinge această solidaritate în moarte, prin harul lui Dumnezeu sau prin iubirea Lui, când o primesc, şi o fac şi iubire între ei. Şi pot ajuta şi altora prin bunătate, iertare şi comuniune să iasă din moarte, fie cât sunt pe pământ, fie după aceea.

În orice caz, moartea cu trupul e aşteptată ca un eveniment care va aduce mai multă lumină în misterul persoanei umane, ca existenţă legată de Dumnezeu, Izvorul sensului pentru care e făcută persoana noastră.

Omul e un mister, pentru că e un abis cufundat în abisul luminos al existenţei lui Dumnezeu. Păcatul a adus o sărăcire a misterului personal, pentru că nu mai are conştiinţa trăirii depline în abisul existenţei lui Dumnezeu şi a slăbit însăşi această trăire. Iar moartea slăbeşte la maximum înrădăcinarea celui cu fiinţa

slăbită de păcatul egoismului şi al mândriei în abisul sensurilor fiinţei divine şi comunicarea lor de către Dumnezeu, către acela. Iar chinurile din iad sunt produse de sărăcia sau superficialitatea vieţii lui. Negăsind în sine decât sila de sine şi fiind într-o singurătate pe care singur şi-a pregătit-o, acela dă proporţii halucinante singurătăţii sale şi neputinţei de comunicare reală cu care s-a obişnuit în cursul vieţii pământeşti. Aceasta îl ţine într-un fel de stare schizofrenică neîncetată.

De aceea, moartea, pentru cei care au trăit o astfel de viaţă fără să se pocăiască, fără să-şi înmoaie fiinţa în relaţia cu Dumnezeu şi cu semenii, aduce o uriaşă agravare a stării lui. Dimpotrivă, pentru cei care au lucrat bine, însă nu au putut ajunge la înţelegerea deplină a sensului vieţii şi al valorii faptelor lor bune şi a puterii lor creatoare de comuniune, va aduce o mare lumină prin înlăturarea multor nesiguranţe şi înceţoşări ale înţelesului existenţei, prin vederea tuturor într-o lumină cu mult mai clară şi mai adâncă care iradiază din Dumnezeu, de Care s-au apropiat şi din pomenirea lor recunoscătoare de către cei cărora le-au făcut bine.

Faptul că suntem făcuţi pentru eternitatea vieţii plenare în Dumnezeu şi pentru comuniune cu ceilalţi şi că împlinirea setei după ea, înscrisă în firea noastră, depinde şi de noi, se arată în responsabilitatea noastră necondiţionată faţă de noi înşine şi de semenii noştri, responsabilitate prin care simţim încă de aici că ne pregătim pentru acea viaţă.

3. Responsabilitatea umană în faţa forului conştient suprem şi alternativa ei

Din cele spuse până acum despre mişcarea continuă a omului, dar în formele pe care le alege el, s-a văzut că a doua trăsătură principală care-l caracterizează este aceea de a fi o existenţă în faţa unei continue alternative. Şi nu e mişcat fără voie într-o direcţie sau alta, ci se află în situaţia de a trebui şi a putea alege continuu felul mişcării şi direcţia ei. E al doilea lucru pe care-l ştie omul despre existenţa sa. E a doua caracteristică ce-l deosebeşte de animal, pe lângă conştiinţa mereu întrebătoare despre sine.

Dar ceea ce-l face să aleagă între două posibilităţi este de foarte multe ori nu deosebirea între ceea ce îi aduce o plăcere mai mare sau mai mică, sau între ceea ce îi dă perspectiva unei plăceri şi a unei neplăceri, ci între ceea ce e bine, în sens superior pentru sine şi pentru alţii şi ceea ce-l dezvoltă cu adevărat, şi între ceea ce îl sărăceşte, îl îngustează şi îi strâmbă fiinţa. Prima e ajutată de responsabilitatea ce ţine în mod firesc de conştiinţa lui şi o adânceşte, a doua vine o dată cu slăbirea responsabilităţii.

Caracterul de fiinţă alternativă a omului se arată aci în aceea că el poate alege şi fapte şi, în general, un drum contrar responsabilităţii sau justificat de o falsă responsabilitate, care-l antrenează într-o minciună continuă prin care îşi adoarme conştiinţa. E o viaţă mincinoasă prin care acoperă sau alterează, o dată cu realitatea din afară, însăşi realitatea sa.

În aceasta se arată că omul e dat sieşi de o putere personală supremă, dar îşi e dat nu pentru a se lăsa cum şi-a fost dat, ci pentru a dezvolta ceea ce i s-a dat să fie, adică fiinţa comunitară, dar şi cu putinţa de a face şi el mai departe, cu ajutorul altora şi ajutând pe alţii, dar, în primul rând, cu ajutorul Creatorului, Care vrea ca el să crească în comunitate. A fost dat ca chip al existenţei trinitare supreme, pentru a se face după asemănarea Ei; a fost făcut după chipul lui Dumnezeu cel în Treime pentru a se dezvolta în asemănarea cu El, din puterea Lui. Iar aceasta înseamnă a-şi exercita responsabilitatea în ajutorul dat altora, de a se face şi ei la fel. A fost adus la existenţă ca o fiinţă creată, dar şi creatoare, nu în sensul de a se crea din nimic, ci de a se duce pe sine şi pe alţii mai departe în dezvoltarea posibilităţii date sau de a se dezorganiza pe sine şi pe alţii ca operă a lui Dumnezeu, producând dezbinare între sine şi alţii.

Dar el nu se poate dezvolta decât prin exerciţiul responsabilităţii. Iar aceasta nu se activează cu adevărat decât ca responsabilitate în faţa lui Dumnezeu. Însăşi responsabilitatea îl face pe Dumnezeu transparent omului. Prin ea, omul se simte legat de Dumnezeu ca for suprem. În măsura în care omul se actualizează mai mult ca fiinţă responsabilă sau ca om adevărat pentru oameni, Dumnezeu îi devine mai transparent, mai impunător prin autoritatea Lui asupra sa şi viceversa. În măsura în care omul îşi exercită mai mult responsabilitatea, îl arată pe Dumnezeu devenit mai transparent ca autoritate ce-l face răspunzător şi îi accentuează responsabilitatea şi viceversa. Dar exerciţiul responsabilităţii ni-L face pe Dumnezeu transparent ca autoritate ce ne face responsabili sau viceversa, nu numai pentru timpul vieţii pământeşti, ci şi ca pe Cel ce ne va cere la începutul veşniciei socoteală de împlinirea responsabilităţii noastre în cursul vieţii pamânteşti. Sau această transparenţă a lui Dumnezeu, ca Cel ce-i va cere odată omului această socoteală, îi ajută anticipat acestuia să-şi exercite responsabilitatea lui. Căci omul e conştient că va avea să dea odată răspunsul final despre împlinirea generală a responsabilităţii lui. Şi el se roagă încă în timpul vieţii pământeşti lui Dumnezeu să-l ajute să dea atunci „răspuns bun" despre împlinirea responsabilităţii lui, adică să-l ajute să-şi împlinească responsabilitatea pe pământ, pentru ca să poată da „răspuns bun" sau pozitiv despre aceasta la judecata din urmă.

În conştiinţa responsabilităţii sale, omul are un nou element al conştiinţei de sine. El îl ajută la accentuarea conştiinţei sale de sine. Ea cere fiinţei sale să se împlinească tot mai mult ca om. Mai mult, el are în tăria cu care i se impune această responsabilitate conştiinţa sporită că nu va sfârşi o dată cu moartea trupului, căci va avea să dea socoteală pentru împlinirea responsabilităţii sale la începutul vieţii sale veşnice, pentru toată viaţa pământească în trup, el ştie că acea viaţă va depinde, în calitatea ei bună sau rea, de împlinirea sau neîmplinirea responsabilităţii sale pe pământ. O înăbuşire a conştiinţei responsabilităţii sale pe pământ are ca efect sau drept cauză slăbirea conştiinţei duratei şi slăbeşte în conştiinţa responsabilităţii sale şi viceversa. În conştiinţa responsabilităţii sale, se accentuează ştiinţa sa că nu e singur, ci că stă în faţa lui Dumnezeu; în conştiinţa ei licăreşte lumina prezenţei lui Dumnezeu. Şi că va sta veşnic în faţa Lui.

Forul personal suprem, când l-a creat pe om, ca fiinţă responsabilă, sau ca fiinţă care are să răspundă pentru sine şi semenii săi, i-a acordat o valoare eternă, valoarea unei fiinţe care-şi poate câştiga calitatea de partener iubitor etern în dialogul cu semenii săi şi cu Dumnezeu Însuşi; i-a acordat calitatea unei fiinţe capabile de comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii în eternitate. Omul este prin responasbilitatea sa, care îi cere să se ia în serios şi prin care e luat în serios, o fiinţă îndreptată spre eshatologicul veşnic şi în ea are puterea de a se pregăti pentru desăvârşirea şi fericirea eternă. Numai din importanţa eternă a mea în ochii lui Dumnezeu pentru alţii şi a altora pentru mine rezultă şi răspunderea fiecărei persoane pentru cealaltă, dar şi răspunderea fiecărei persoane pentru ea însăşi, adică pentru dezvoltarea ei prin ea însăşi, deci prin propria responsabilitate.

Chiar în întoarcerea eului meu spre mine e dată răspunderea mea de sinea mea, trăită în conştiinţă. De răspunderea omului pentru altul se vorbeşte mult. Dar el are nu numai o răspundere pentru alţii, ci şi pentru sine. Cine îi impune această răspundere? I-o impune sinea sa? În acest caz nu s-ar simţi atât de obligat să răspundă la ea. Omul răspunde deci altui for superior sieşi, dar iubitor de el pentru sine însuşi. Nu răspunde sinei sale de grija de ea. Nu poate răspunde lui însuşi de grija de sine. Nu poate fi el însuşi superior lui. Nu poate fi supus lui însuşi ca inferior sieşi.

Dar forul căruia îi răspunde omul de sine însuşi e atât de intim legat de sine, încât nu poate cugeta o viaţă conştientă fără acest for şi fără răspunderea de sine în faţa lui. Fără un astfel de for suprem nu poate exista, pur şi simplu, în om o răspundere, deci o seriozitate în raport cu sine însăşi, această înaltă calitate a sa. Sinea de care răspunde omul îi e dată în grijă de acel for superior. În răspunderea de sine e dată prezenţa lui Dumnezeu. Şi Dumnezeu e prezent continuu ca Cel ce a dat şi dă omului sinea lui în grija proprie, ca Cel în faţa Căruia trebuie să răspundă de sine în veci. Dumnezeu îşi arată El însuşi grija de om, chiar prin om, căruia i-a dat grija de sine ca răspundere faţă de El. În aceasta se arată şi autoritatea lui Dumnezeu, dar şi importanţa acordată de El omului în mod îndoit: prin grija dată chiar omului de sine şi prin valoarea ce se acordă astfel existenţei lui, ca să nu mai vorbim de faptul că Dumnezeu Însuşi arată prin aceasta grija de om, ca de o existenţă importantă. Dacă Dumnezeu nu i-ar fi dat şi omului grija de sine, l-ar trata pe om ca pe un obiect, cel mult ca pe un giuvaer preţios, dar lipsit de libertate, deci de o proprie demnitate.

Astfel, eu fiind îndoit spre mine, sunt îndoit în faţa şi din porunca unui for suprem. Acest for mă face să stau întors spre mine, prin care-L văd însă şi pe El. Acest for îmi face posibilă conştiinţa serioasă despre mine, ca implicând în existenţa mea pe Dumnezeu, sau îmi face posibilă viaţa conştientă încărcată de răspunderea faţă de Dumnezeu. „Con-ştiinţa" e nu numai ştiinţa mea ca subiect cunoscător izolat, despre mine ca eu cunoscut, ci şi o ştiinţă a mea despre mine în faţa forului superior Care m-a încredinţat pe mine mie însumi, arătând că vrea să poarte grijă de mine prin mine însumi în care e prezent. Aceasta e o dualitate mai reală decât dualitatea rezultată din îndoirea mea spre mine. Dumnezeu îmi dă, prin aceasta, totodată o mai mare putere de a mă îngriji de mine. Dar îmi dă şi cinstea de a se bucura de preţuirea pe care o acordă legăturii mele cu El şi adevăratei mele dezvoltări.

Omul nu se poate sustrage de sub autoritatea acestui for. Valoarea sa se împacă cu puterea ce i-o dă autoritatea acestui for. Dacă s-ar putea sustrage de

sau acea autoritate, ar fi golit de răspundere şi, deci, şi de puterea care susţine seriozitatea lui în constiinţa de sine. Iar un om lipsit de sentimentul răspunderii de sine nu mai e om, ci sau animal sau criminal fără scrupule. Astfel, omul se menţine ca om şi se dezvoltă ca om atât prin Dumnezeu cât şi prin sine însuşi.

Uneori, omul vrea să se considere răspunzător nu în faţa forului conştient de supremă autoritate de care depinde totul în mod absolut, ci în faţa unui for din lume, de autoritate relativă: societate, neam, patrie, familie, natură. Dar omul poate să se scuze în conştiinţa sa de neîmplinirea răspunderii în faţa oricăreia din acestea, contestându-i pe drept cuvânt autoritatea absolută. O dovadă despre aceasta este faptul că poate alege pe una sau pe alta din ele, ca for în faţa căruia să răspundă, sau îşi poate scuza neîmplinirea răspunderii în faţa uneia cu împlinirea răspunderii în faţa alteia. De fapt, omul răspunde şi în faţa acestora. Dar aceasta e mai mult o răspundere *pentru ele* decât o răspundere *în faţa lor*. Căci, pe de altă parte, răspunde *pentru ele* şi de ele *în faţa unui for* superior tuturor, deci suprem. Fiindcă e dator să facă şi el ceva pentru ele. Şi aceasta înseamnă că poate face ceva pentru ele, sau că ele au nevoie de o anumită lucrare a lui. Deci, într-un fel depind şi ele de om, nu au un caracter absolut, nu au toată puterea în ele. De aceea trebuie să şi răspundă unui for superior pentru împlinirea datoriilor lui faţă de ele. Şi numai El îi dă puterea să răspundă cu adevărat pentru ele sau pentru dreapta lor propăşire. Desigur, propăşirea lui depinde de ele, dar nu numai de ele, ci şi de el şi mai ales de Dumnezeu.

Deci, orice răspundere a omului *faţă de* altă realitate din lume e în acelaşi timp o răspundere *pentru ea* în faţa unui for suprem, care n-are nevoie pentru existenţa şi desăvârşirea lui de împlinirile omului. Omul nu are o răspundere şi *pentru* acel for, ci numai *faţă* de el.

Accentuăm că în împlinirea răspunderii pentru acele corpuri şi instituţii sociale este implicată împlinirea răspunderii omului *pentru* sine, cum e implicată răspunderea pentru sine în împlinirea răspunderii pentru alţii. Căci de ea depinde viaţa dreaptă a altor semeni ai săi, dar şi a sa, pe lângă faptul că el însuşi înaintează în desăvârşire, răspunzând *pentru* acele instituţii şi implicit pentru oamenii care vieţuiesc în cadrul lor. Dar de nici una din ele nu depinde existenţa sa eternă, cum depinde de forul absolut.

În Apocalipsă, se vorbeşte cu insistenţă despre fericirea ce o vor primi neamurile, ca atare, în Împărăţia lui Dumnezeu (XX, 24-25; XXII, 22). Aceasta înseamnă că, în mod deosebit, cel aparţinător unui neam are răspunderea pentru neamul său în faţa lui Dumnezeu, ca să ajungă el însuşi la acea fericire dăruită de El, dar şi că el se va bucura de ea în cadrul neamului său. El trebuie să aibă grijă să se pregătească pentru Împărăţia cerurilor, pentru că prin aceasta are grijă de atâţia oameni apropiaţi lui, care constituie împreună cu el neamul său; şi pentru că de ambianţa ce s-a creat în neamul său, la a cărei formare are şi el un rol, depinde mântuirea sau pierderea atâtor semeni ai săi şi a sa însuşi. Eu nu mă pot deci dezinteresa de neamul meu. Dar veşnicia membrilor lui nu o asigură decât Dumnezeu. Însăşi responsabilitatea în faţa lui Dumnezeu îmi impune grija de el. Dacă omul n-ar aparţine unui neam, n-ar avea o limbă în care aude de mic solia lui Dumnezeu şi în care o comunică şi el altora, din grija

sa pentru ei. Iar dacă nu are răspunderea pentru neam în faţa lui Dumnezeu, nu crede în eternitatea membrilor lui şi nu are toată grija de el.

Dar din cele de mai sus rezultă că omul nu e răspunzător numai pentru alţii, ci şi pentru sine; nici numai pentru sine, ci şi pentru alţii. El trebuie să aibă grijă nu numai de alţii, ci şi de sine, căci dacă n-ar avea grijă de viaţa sa în vederea mântuirii sale, nu s-ar simţi îndemnat să lucreze nici pentru mântuirea semenilor săi. Această grijă de sine nu e o grijă egoistă. În această grijă de sine e implicată grija de alţii. El trebuie să aibă grijă de sine pentru a se desăvârşi prin grija de alţii. Trebuie să se facă pe sine un model-focar al grijii de alţii. El trebuie să fie răspunzător şi de sine în faţa lui Dumnezeu, pentru că e făptura Lui şi pentru că ceea ce face cu sine iradiază asupra altora. De aceea, grija de sine şi-o împlineşte având grijă de alţii. Mai e de observat că în răspunderea pentru corpuri şi instituţii sociale se arată că omul nu e răspunzător numai pentru omul cu care e în relaţie directă de *eu - tu*, ci şi împreună cu *tu* al său pentru oricare *el* de care ştiu sau vor şti amândoi. Mai mult chiar, în relaţia mea directă cu tine, fiecare din noi doi trezeşte responsabilitatea celuilalt pentru un al treilea, care e departe de criticarea şi batjocorirea aceluia. De aceea, în general, doi inşi sau mai mulţi vorbesc de altul care nu e de faţă, sau de alţii. Aceasta arată că din fiecare *tu* cu care stau de vorbă sau din mine care vorbesc cu tine îmi vorbeşte forul personal suprem pentru *ei*. Se manifestă aci răspunderea noastră comună pentru *ei*. Omul e o fiinţă permanent şi profund răspunzătoare, pentru că e permanent şi profund solicitată. Şi numai un alt eu mă poate solicita. Iar prin el în mod necondiţionat Dumnezeu, ca subiect suprem. Trebuie să existe de fapt în faţa eului propriu un Tu sau El suprem care îmi trimite printr-un *tu* sau prin mulţi *ei* concreţi solicitarea Lui pentru aceştia. Numai o persoană poate solicita pe alta şi poate răspunde solicitărilor ei.

Răspunderea aceasta pentru *el* o trăiesc însă şi când sunt singur. Aceasta arată că şi din *el* îmi vorbeşte forul suprem, solicitându-mă. Această răspundere pentru al treilea în faţa forului suprem o trăiesc însă, mai ales, când îl ştiu având nevoie de ajutorul meu. Dar o trăiesc şi în datoria de a nu ispiti la rele prin pilda vieţii mele pe toţi cei ce sunt în jurul meu sau care pot cunoaşte viaţa mea. Răspunderea faţă de *el* multiplicat îmi este intensificată când unul sau altul din *ei* mi-a fost cândva un *tu* şi când îl ştiu într-o situaţie grea. Dar aceasta mă obligă să nu aştept numai ca aceia să-mi devină întâmplător un *tu*, ci trebuie să caut prilejul să mi-l fac un *tu*, ca să-i aud şi să-i simt direct nevoile şi solicitările. Deci, să-l vizitez, să alerg la el, când îl ştiu într-o situaţie în care are nevoie de mine, sau să-i transmit printr-un *tu* actual iubirea mea. Iisus ne-a spus că mai ales prin cel aflat într-o greutate ne vorbeşte El sau ne solicită, trezindu-ne răspunderea, şi ne-a cerut ca pe acela să ni-l facem un *tu*, sau să ne fi făcut un *tu* din cât mai mulţi oameni ce trăiesc în apropiere de noi, ca să trăim mai viu şi mai intens răspunderea faţă de El prin el, când ajunge în greutăţi.

Accentuăm că semenul nostru ni-l face transparent pe Iisus, Dumnezeu cel întrupat, ca solicitant, mai ales în neputinţele, în greutăţile lui. Orice om ni-l face transparent pe Dumnezeu, pe de o parte, prin graniţa ce ne-o pune, arătându-ne că nu putem trece peste el, deci şi că nu suntem singuri, dar, pe de alta, prin insuficienţele lui, care ne arată că nu e prin el, ci prin Dumnezeu şi

ne e dat în această situaţie în mod deosebit în grija noastră, manifestându-se chiar în aceasta grija Lui de a-i remedia insuficienţele, dar şi voinţa de a înmuia învârtoşarea noastră prin punerea în faţa noastră a greutăţilor aceluia.

De aceea Dumnezeu însuşi S-a făcut nu numai seamăn al nostru, în general, ci un seamăn sărman. Ni s-a arătat însă şi puternic, dar puternic prin Duh, nu prin cele materiale şi sociale, dar şi sărman purtător al neputinţelor noastre, ca să ne trezească prin amândouă acestea simţirea, impunându-ne, ca Dumnezeu, răspunderea pentru omul dat şi în grija noastră nu numai pentru ajutorarea lui, ci şi pentru mântuirea noastră.

Faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut sărman ca să ne trezească răspunderea faţă de alţii, ne arată că şi atunci când ne întâlnim ca unii ce nu avem nevoie să ne ajutăm material sau social, suntem datori să simţim solicitarea Lui prin nevoia spirituală, poate inconştientă, a celorlalţi ca să ne trezim răspunderea faţă de El. Numai aşa ne exercităm răspunderea pentru mântuirea altora şi ne putem face şi în această situaţie transparent pe Dumnezeu Cel întrupat unul altuia, arătându-ne adevărata limită a noastră, o dată cu nevoia unuia de altul, şi prezenţa întăritoare şi poruncitoare a lui Dumnezeu, Care S-a făcut om spre mântuirea noastră. Dumnezeu lucrează, cel mai des, asupra omului prin alt om.

Astfel, fiecare om trebuie să răspundă de sine în faţa forului suprem, întrucât răspunde şi pentru alţii. Omul trăieşte prin aceasta într-un cadru întreit, în care fiecare membru are existenţă deplin reală: *eu-tu, el.* Iar deasupra acestui cadru şi transparent prin el îl trăieşte pe Dumnezeu.

Aceasta înseamnă că forul suprem m-a dat nu numai pe mine în grija mea, ci şi pe ceilalţi, urmând să mă solicite fie ei înşişi, fie El prin ei. Eu sunt legat de semenii mei prin forul suprem, sau prin semenii mei sunt legat de forul suprem.

În conştiinţa de mine şi în răspunderea mea pentru mine e implicată astfel răspunderea mea pentru seamănul meu în faţa forului suprem. Acest for mă uneşte cu acela prin autoritatea exercitată asupra mea în favoarea aceluia, prin solicitarea mea de către El prin acela, prin grija Lui faţă de noi în comun. El întinde şi adânceşte prin aceasta lumina Lui în noi şi între noi, prin solicitarea ce mi-o adresează prin altul şi prin răspunderea faţă de acela, ce mi-o trezeşte prin această solicitare. Dacă omul n-ar trăi răspunderea faţă de sine, n-ar trăi nici răspunderea pentru alţii. Dar şi invers. Sunt răspunzător de calitatea mea de fiinţă răspunzătoare pentru alţii. Dar celălalt nu poate fi forul care să întreţină în mine răspunderea absolută pentru el, o dată ce are nevoie de mine. Nici eu însumi nu-mi pot impune răspunderea pentru mine şi pentru altul, nici altul nu-mi poate impune ca ultimul for răspunderea pentru el sau pentru mine. Chiar în răspunderea pentru mine, în dedublarea răspunzătoare ce o trăiesc, se arată că eu nu pot trăi această dedublare răspunzătoare, decât pentru că stau prin conştiinţă în faţa lui Dumnezeu. Şi chiar faptul că sunt răspunzător de sinea mea arată că sinea mea nu mi-am dat-o eu. Văd prin ea pe Dumnezeu. Iar faptul că sunt răspunzător pentru alţii arată că nu numai eu îmi sunt dat de Dumnezeu, ci şi ceilalţi îmi sunt daţi de El şi El îmi cere şi mie să am grijă de ei. Forul suprem l-a dat pe fiecare, prin creaţie, în grija sa şi pe unii în grija altora în mod reciproc. Dar faptul că această răspundere e o răspundere în faţa Lui arată

că nu prin grija sa exclusivă omul poate procura mântuirea sa şi a altora. El trebuie să-şi manifeste chiar şi în împlinirea răspunderii sale toată smerenia sa.

În dedublarea omului e implicată realitatea legăturii lui cu alţii, dar mai presus de toate cu Dumnezeu. Omul poate zice *tu* altuia, pentru că îşi poate zice *tu* sieşi, fără ca acest tu al său să aibă realitatea lui tu al altuia. Numai pentru că exista un altul îşi poate zice tu sieşi: sau legătura strânsă cu tu al altuia îşi are baza în dedublarea între eul cunoscător şi eul cunoscut sau în răspunderea omului de sine însuşi. Dar fără forul suprem n-ar fi posibilă nici dedublarea interioară, nici doimea interpersonală. Peste tot omul e în atârnare de al Treilea, ca Absolut personal.

Nici o voinţă nu mă poate scoate din conştiinţa răspunderii, decât raderea totală din umanitate printr-o accentuată superficialitate. Aceasta înseamnă că nimic nu mă poate rupe total, câtă vreme sunt cu adevărat om, de cel de care răspund şi de Cel în faţa căruia răspund. Omul poate ajunge singur, dar într-o singurătate chinuită de neputinţa de a uita de cei de care face totul să uite, sau să-i depărteze cât mai mult de sine prin dispreţ prin amintirea răului ce i l-au făcut, prin egoismul exagerat. Omul poate încerca să-l considere ca pe al Treilea suprem pe un semen, sau o instituţie, sau colectivitatea umană. Dar nimic din planul pământesc nu-l poate despovăra de răspunderea cu adevărat necondiţionată în faţa forului suprem, sau a lui Dumnezeu. În singurătatea sa reală sau voită, el nu poate scăpa, cel puţin în anumite clipe, de simţirea prezenţei lui Dumnezeu şi de un anumit răspuns pe care trebuie să-l dea Lui.

Dar din faptul că forul suprem ne-a creat împreună cu alţii sau Dumnezeu ne-a legat prin aceasta pe unii cu alţii prin mijlocirea solicitării şi răspunderii, şi că de respectarea acestei legături depinde rămânerea fiecărei persoane în umanitate, rezultă că fiecare are o valoare eternă pentru alte persoane. Dar aceasta înseamnă că o persoană are răspunderea pentru alte persoane cunoscute şi după trecerea lor din viaţa pământească. De aceea nu le poate uita nici atunci. Eu trebuie să mă rog deci pentru ele. Numai aşa rămân eu însumi în mod real în umanitate. Numai aşa păstrez nădejdea de a rămâne etern şi fericit în umanitate. O dată cu aceasta trebuie să regret neîncetat lipsa de grijă arătată persoanelor cu care am fost în legătură şi au trecut din viaţa aceasta. Sf. Varsanufie afirmă că nu se poate înfăţişa nimeni în faţa lui Dumnezeu, fără cei care i-au cerut rugăciunile şi sfaturile folositoare mântuirii, cât au fost în viaţă. Dumnezeu mă va întreba pentru fiecare din cei cunoscuţi, dacă mi-am împlinit sau nu răspunderea pentru ei.

Faptul că omul se simte responsabil în faţa unui for suprem, având să răspundă o dată dacă şi-a împlinit datoriile sau nu, şi, în funcţie de aceasta, să aibă parte de nişte urmări veşnice, iar acest răspuns nu-l dă în mod definitiv în viaţa aceasta, arată că va avea de dat acest răspuns după sfârşitul acestei vieţi şi după cum va fi aflat că şi-a împlinit datoriile lui sau nu, va primi atunci o viaţă eternă fericită sau chinuită. Aceasta e judecata din urmă. Atunci se va constata dacă a făcut pentru ceilalţi şi deci şi pentru sine ceea ce trebuia şi putea face pentru veşnica fericire a lor şi a sa. Responsabilitatea lui e aşa de mare pentru că de ea depinde nu felul vieţii pământeşti trecătoare, ci felul vieţii eterne a altora şi a sa. Răspunsul pozitiv sau negativ al fiecăruia va avea să fie verificat cu urmarea stării vrednice de fericire sau de osândă a sa şi a altora, stare la

care a contribuit el prin împlinirea sau neîmplinirea datoriilor sale. De aceea, fiecare se va înfăţişa la judecata din urmă împreună cu toţi cei asupra cărora a putut exercita o influenţă bună sau rea. Împlinirea sau neîmplinirea răspunderii noastre se va arăta şi în faptul că ne-am silit sau nu să trezim şi în cei cu care am avut întâlniri pe pământ, propria lor răspundere pentru ei şi pentru alţii în faţa lui Dumnezeu.

Din cele spuse despre responsabilitatea care e sădită de Creatorul în firea omului rezultă două concluzii:

a) Cu cât sporeşte omul în credinţa în forul conştient suprem, şi în conştiinţa valorii eterne a sa şi a semenilor săi, cu atât sporeşte în depăşirea egoismului dornic de satisfacţii trecătoare şi cu atât devine mai conştient de responsabilitatea sa pentru alţii şi face eforturi mai mari pentru a împlini îndatoririle ce i se impun de ea în fiecare împrejurare.

b) Nici un om nu poate socoti că a ajuns sau că va putea ajunge prin el însuşi la desăvârşita împlinire a îndatoririlor răspunderii sale, dar umanitatea e chemată spre acest capăt. Ea trebuie să fi ajuns la acest capăt într-o realizare concretă a ei, prin Dumnezeu. De aceea S-a făcut ipostasul Fiului lui Dumnezeu om, pentru ca în El umanitatea să-şi împlinească desăvârşit răspunderea ei şi să ne arate tuturor aceasta prin pilda vieţii şi prin jertfa totală şi prea curată pentru noi în faţa lui Dumnezeu. Numai în unire cu El pot oamenii să urce la treapta unei cât mai înalte împliniri a răspunderii lor. Fără această împlinire, de către Fiul lui Dumnezeu făcut om, a deplinei răspunderi umane şi cu ajutorul ei şi în unire cu ea a răspunderii umanităţii în general, conştiinţa acestei responsabilităţi necondiţionate şi a cerinţei ei după împlinirea desăvârşită ar fi contrară firii omeneşti şi n-ar fi o greşeală de a nu o lua în serios.

Dar nu se poate vorbi despre responsabilitate fără să se vorbească despre *libertate*. Dacă omul n-ar fi liber, n-ar fi responsabil. Iar dacă n-ar fi o fiinţă responsabilă, n-ar fi dotat cu libertate. Există o strânsă legătură între responsabilitate şi libertate. Adeseori se vorbeşte de libertatea omului ca de o însuşire nelegată de nici o condiţie ca scop şi de nici o precondiţie cu caracter de cauză. Jakob Böhme consideră pe om ca pe cel ce-şi scoate libertatea lui din nimic sau o consideră pe ea însăşi ca ieşind din nimic. Poate prin aceasta înţelege că ea e un produs al voinţei omului.

De fapt, omul e adus la existenţă dotat cu libertate. Deci nu şi-o dă el. Dar libertatea cu care e adus la existenţă nu e ca un bun pe care-l constată fiinţând sau funcţionând de la sine, cum fiinţează şi funcţionează trupul sau sufletul. Libertatea e dată omului ca o însuşire pe care trebuie să o primească şi să o folosească el însuşi cu voia lui. El e liber nu numai întrucât l-a făcut Dumnezeu liber, ci întrucât vrea şi el să fie liber. Căci depinde de el modul folosirii libertăţii şi întărirea în libertate. Iar această capacitate e atât de importantă, încât fără ea omul n-ar fi liber. Astfel, libertatea e, pe de o parte, dată omului, pe de alta, e actualizată şi întărită de el. Iar libertatea se arată în toată lucrarea şi fiinţa lui. Omul e liber întrucât nu lucrează şi nu-şi păstrează existenţa pământească decât dacă voieşte el şi cum voieşte el. El poate aproba, prin aceasta, sau refuza tot ce i-a dat Dumnezeu sau ceea ce îi propune Dumnezeu ca să facă din sine. În

faptul că omul e liber se arată nu numai că libertatea e darul lui Dumnezeu, ci şi că e actualizată de voinţa lui.

Fără îndoială, Dumnezeu i-a dat omului darul libertăţii, ca să fie folosit cu voinţa lui în conformitate cu responsabilitatea ce i s-a dat şi ea pentru sine şi pentru alţii în faţa lui Dumnezeu. Dar precum împlinirea răspunderii aşa şi întărirea libertăţii o câştigăm în faţa lui Dumnezeu. Dar acest dar, deci şi capacitatea de a face uz de el, nu i se ia omului nici când nu face uz de el spre împlinirea responsabilităţii lui. Însă, în acest caz, libertatea ce i s-a dat n-ar fi o adevărată libertate şi împlinirea responsabilităţii nu s-ar realiza, fiindcă omul n-ar fi, propriu-zis, responsabil şi liber.

Omul e lăsat cu darul libertăţii şi cu putinţa de a face uz de el cum voieşte, deci şi contrar responsabilităţii lui, însă are în sine oricând potenţa împlinirii responsabilităţii şi a întăririi libertăţii lui.

S-a remarcat de unii, cum am spus, că omul refuză uneori să-şi lege libertatea de condiţia împlinirii responsabilităţii lui, pentru că aceasta i se pare o restrângere sau o diminuare a libertăţii. Şi el preferă uneori, din acest motiv, afirmarea libertăţii pentru ea însăşi, nelegată de nici un scop, de nici o responsabilitate în faţa unui for superior. În libertatea lui socoteşte că are mijlocul de a nu recunoaşte pe nimeni superior lui, de a fi absolut independent. Vrea să fie el însuşi forul suprem al vieţii lui, să fie ca Dumnezeu. Poate şi în acest sens spune Jakob Böhme că omul îşi scoate libertatea din nimic sau nu vrea să şi-o întemeieze pe nimic.

Şi Dumnezeu îl lasă pe om în libertatea lui, deci şi în existenţă, chiar când se socoteşte ca aboslut independent şi-şi manifestă libertatea, arătând aceasta.

Dumnezeu nu vrea să priveze pe om de libertate nici în acest caz. Căci privându-l de libertate, în acest caz, sau de existenţa care foloseşte libertatea în acest mod, l-ar priva de calitatea de om sau ar considera existenţa omului depinzând de un unic mod de folosire a libertăţii lui.

Dumnezeu îi lasă existenţa chiar în folosirea libertăţii într-un mod contrar responsabilităţii faţă de El, ca să-l arate pe om, în aceasta, ca un chip real al Său.

Dar în acest caz, chipul dumnezeiesc al omului se strâmbă. Omul îşi trăieşte caracterul absolut ca chip al lui Dumnezeu, dar într-un mod strâmbat. El trăieşte ca cel ce se socoteşte că are existenţa prin sine şi şi-o ţine prin sine. Dar şi atunci e lăsat să existe în veci, deci să trăiască într-un anumit fel eternitatea şi nemărginirea, dar o eternitate şi o nemărginire golită la extrem, ca o veşnicie sărăcită şi monotonă, până a simţi în acelaşi timp marginea cea mai îngustă a lui.

Pentru a înţelege aceasta, trebuie să vedem mai întâi cum îşi poate trăi omul libertatea unită cu responsabilitatea, fără ca libertatea lui să se îngusteze, ci procurându-i în acelaşi timp o bogăţie şi o adâncime mereu sporită de viaţă, pe care nu i-o poate procura libertatea fără responsabilitate[9].

Dumnezeu îl lasă pe om să-şi trăiască libertatea şi în cazul că nu o foloseşte unită cu responsabilitatea, dar tot aşa îl lasă să-şi trăiască libertatea în unire cu responsabilitatea, căci aceasta sporeşte şi adânceşte viaţa omului din Dumnezeu. Dumnezeu nu-i impune silnic omului împlinirea răspunderii. Ci îl cucereşte pentru împlinirea acesteia, coborându-se la nivelul celui ce-şi împlineşte el mai întâi răspunderea pentru om faţă de Dumnezeu în mod

absolut benevol, ca să-l umple pe om de iubire faţă de El şi să-l îndemne din recunoştinţă la aceeaşi împlinire a răspunderii sale în mod liber. Aceasta a făcut-o Dumnezeu primind să Se facă om şi chiar să sufere moartea pentru om. El Se face slujitorul oamenilor ca ei să se facă, la rândul lor, în mod liber, slujitori ai Lui şi între ei, recunoscându-L ca mai mare prin împlinirea unei mai mari răspunderi şi în mod anticipat. Şi aşa le recomandă să facă şi între ei (*Matei* XX, 26-28). Sau dacă nu pot să vadă pe Fiul lui Dumnezeu făcut om împlinindu-Şi El mai întâi răspunderea pentru ei, experienţa relaţiilor între oameni, aşa cum le-a lăsat Dumnezeu, îi face să-şi dea seama că, de cele mai multe ori, premergând vreunul cu împlinirea responsabilităţii sale pentru altul, acela îi urmează pilda, cucerit de el.

În tot cazul, nici Dumnezeu şi nici omul făcut de Dumnezeu după chipul Lui nu cere cuiva să-şi împlinească responsabilitatea faţă de el silindu-l să renunţe la libertatea lui, ci făcându-l să se simtă şi mai liber în împlinirea acestei responsabilităţi.

Libertatea în împlinirea responsabilităţii pentru om faţă de Dumnezeu, din partea lui Dumnezeu făcut om (Hristos) sau a altor oameni, îl provoacă pe om să-şi împlinească şi el răspunderea sa în deplină libertate. Nici Dumnezeu, nici seamănul meu nu mă pune într-o situaţie inferioară, cerându-mi împlinirea responsabilităţii, când şi-o împlinesc între ei, ci Dumnezeu îmi dă pilda acestei împliniri anticipat, iar seamănul, dacă nu anticipat, în mod aproape sigur consecutiv, mă va face să simt cât de mult respectă libertatea mea în împlinirea răspunderii pentru mine. La baza împlinirii responsabilităţii şi a bucuriei de această împlinire stă de fapt iubirea. Şi prin ea se întăreşte iubirea. Dumnezeu, făcându-ne răspunzători şi liberi, ne-a făcut astfel ca să ne iubim, ca să ne putem arăta şi întări iubirea. Iar în iubire e libertate.

Manifestarea libertăţii, legată de împlinirea responsabilităţii, creează astfel comuniunea între Dumnezeu şi om, sau între om şi om, care, pe de o parte, îl bucură pe fiecare, pe de alta, îi face pe cei ce înaintează spre ea sau au realizat-o prin împlinirea responsabilităţii reciproce, să se simtă la fel de liberi sau să-şi arate reciproc respectul libertăţii. Manifestarea libertăţii, legată de împlinirea răspunderii reciproce, creează în Cel faţă de care şi în cel pentru care e împlinită o răspundere o cu atât mai îngustă iubire în libertate, făcându-l să facă şi el la fel.

Bucuria aceasta nu o are însă cel ce-şi afirmă libertatea nesocotind răspunderea faţă de alţii. El se dovedeşte, până la urmă, rob egoismului său şi închis în el însuşi. El e liber, dar închis undelor de viaţă ce-i vin din mulţumirea celorlalţi şi din pornirea lor de a-şi arăta această mulţumire prin acte deplin libere ale răspunsurilor lor. E o închisoare liber aleasă, dar e totuşi o închisoare. E libertatea sterilă, uscată, dispreţuitoare, care se mişcă liber în cuşca egoismului propriu, în cuşca nepăsării proprii de alţii şi a dispreţului de cei de afară, dar care e o cuşcă chinuitoare prin îngustimea şi prin existenţa monotonă în care îl face să trăiască pe cel ce s-a închis în ea.

4. Omul, unitatea contrastelor suflet şi trup, capabil să înainteze la nesfârşit în cuprinderea şi transfigurarea tuturor prin unirea cu Dumnezeu

Natura sau fiinţa omului este una, deşi e alcătuită din suflet şi trup. Iar această alcătuire a ei îi dă omului putinţa să unească în sine toată întinderea realităţii, de la Dumnezeu până la cele văzute.

a) Sufletul nu e nici o clipă fără trup şi nici trupul fără suflet. Ele nu sunt contrarii prin fiinţă, ci întregitoare, deşi îşi pot deveni şi contrarii. În suflet sunt puterile formatoare ale trupului din materie şi lucrătoare prin el. El nu începe să existe decât împreună cu trupul. Prin puterile acestea sufletul înalţă materia, o ridică la treapta de mijloc a vieţii spirituale. Sufletul începe să prefacă materia în trup chiar de la conceperea omului. Chiar din acel moment omul e suflet şi trup.

Sf. Grigorie de Nyssa afirmă această unitate în felul următor: „Precum în bobul de grâu sau în alta dintre seminţe, spunem că se cuprinde în potenţă toată specia spicului... şi nici una din componentele ei nu spunem că se face mai înainte de firea seminţei, ci printr-o rânduială naturală oarecare se arată aflându-se potenţa lor în sămânţă neintroducându-se în ea altă fire, la fel socotim că şi sămânţa omenească are de la prima ivire a compoziţiei (existenţa ei) puterea firii, dar se extinde şi se arată printr-o dezvoltare naturală, înaintând spre deplinătate şi neadăugându-şi şi ceva din afară în mişcarea spre deplinătate. Astfel, nu e drept a zice că sufletul e înaintea trupului, nici că trupul e fără suflet, ci amândouă au un unic început, întemeiat după raţiunea mai înaltă, în voia primă a lui Dumnezeu, iar după a doua aflându-se în începutul facerii“[10].

Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă şi el în mod categoric prezenţa sufletului în embrionul copilului, din prima clipă a formării lui, ca putere formatoare a lui. Copilul e, şi ca suflet, copil al unui tată şi al unei mame. Adresându-se celor ce afirmau, urmând lui Origen, că sufletul vine ulterior într-un embrion conceput, Sf. Maxim spune: „Orice fel de viaţă aţi admite că are sămânţa la zămislire, ar trebui să o socotiţi ca proprietate a unui suflet care formează deosebirea constitutivă a fiinţei respective de cele care nu sunt ca ea. Iar dacă împinşi de forţa adevărului, trebuie să recunoaşteţi că embrionul are şi el suflet, se cuvine şi sunteţi datori să spuneţi voi înşivă ce şi cum este acesta şi cum poate fi înţeles şi numit. Dacă afirmaţi că e numai suflet nutritiv şi cauzator de creştere, adică numai ca al unei plante şi nu ca al omului, în baza acestui cuvânt, trupul va fi după voi ceea ce e hrănit şi făcut să crească. Dar oricât de mult aş cugeta, nu înţeleg cum poate fi omul tată al plantei, care nu are după fire câtuşi de puţin existenţa de la om. Iar dacă atribuiţi omului numai sufletul înzestrat cu puterea senzaţiei, embrionul va fi recunoscut la zămislire, desigur, ca având suflet de cal sau de bou sau de alte animale de uscat sau de aer şi, după voi, omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci, precum am zis, al oarecărei plante sau al vreunui animal din cele de pe pământ. Şi ce va fi mai absurd şi mai nebunesc decât aceasta?“[11]

Că embrionul are de la început şi sufletul raţional în el se vede şi din faptul că conceperea copilului e şi temeiul unei transcenderi continue a ambilor părinţi în grija conştientă, serioasă pentru copil, întărită cu deosebire din clipa în care ştiu că el s-a conceput. Ei îşi trăiesc astfel continuu răspunderea reciprocă pentru copil, ca faţă de un om întreg.

Afirmând atât conceperea simultană a copilului ca om întreg, deci rolul părinţilor în aceasta, cât şi cauza chipului noului om în actul preştiinţei şi lucrării lui Dumnezeu, Sf. Maxim spune: „Căci a susţine că nu coexistă de la prima constituire a celor existente determinantele proprii ale subzistenţei lor conform diferenţei naturale neschimbate, înseamnă a amesteca între toate cele şi a afirma că nici una dintre existenţe nu este în chip propriu ceea ce este şi se numeşte. Iar răul şi mai mare e că această afirmare implică în chip vădit cea mai mare calomnie la adresa înţelepciunii şi a puterii dumnezeieşti. Căci, dacă toate cele ce sunt în orice fel au deplinătatea în raţiunea proprie dinainte de facerea lor, după preştiinţa lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau sunt aduse la existenţă, conform raţiunilor lor, vor avea în chip neştirbit deplinătatea în act. Căci, dacă făpturile au, după preştiinţă, deplinătatea de mai înainte, iar când sunt aduse la existenţă şi sunt făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sunt preştiute, ci sunt altele în loc de acestea, sau ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite şi clare a Făcătorului, care nu poate înfăţişa în chip deplin prin facere, în act, ceea ce este după fiinţă existenţa preştiută".

Contribuţia părinţilor la aducerea unui om nou la existenţă poate fi văzută întemeiată în cuvântul Mântuitorului, Care zice despre omul întreg că e trup (purtat de suflet) născut din trup (din trupurile purtătoare de suflet ale părinţilor): „Tot ce se naşte din trup, trup este" (*Ioan* III, 5). La fel se zice în *Psalmul* L, 6 despre omul întreg. „În păcate m-a născut maica mea". Pentru lucrarea lui Dumnezeu se pot invoca locurile: „Cel ce a sădit în deosebi sufletele lor" (*Ps.* XII, 15) şi „Cel ce zideşte duhul omului în el" (*Zah.* XII, 1).

Potrivit acestor locuri, sufletul e considerat atât născut din părinţi cât şi creat de Dumnezeu. El ar fi rezultatul unei conlucrări a lui Dumnezeu cu părinţii. De fapt, chiar când spune că trupul e născut din părinţi, trupul fiind însufleţit de puterile vitale şi senzoriale şi organizat ca organ al funcţiilor conştiente ale sufletului care vine de la Dumnezeu, se poate socoti că această coloraborare între părinţi şi Dumnezeu se extinde nu numai asupra sufletului ci şi asupra trupului. Căci trupul fără funcţiile vitale, senzoriale şi raţionale ale sufletului, ce vin de la Dumnezeu nu e trup viu. Deci, chiar la conceperea trupului lucrează şi sufletul creat, precum pentru apariţia sufletului cu funcţiile lui vitale, senzoriale şi raţionale e necesară conceperea trupului prin unirea părinţilor. Omul întreg e adus pe lume şi de părinţi şi de Dumnezeu, dar puterea fundamentală lucrătoare e a lui Dumnezeu.

Trupurile părinţilor ce se unesc transmit, pe de altă parte, raţionalitatea lor unită, susţinută de funcţiile vitale, senzoriale şi raţionale ale sufletului lor, sau chiar de sufletele lor întregi, trupului ce se concepe. Dar la formarea lui sunt active în mod copleşitor funcţiile vitale, senzoriale şi spirituale ale noului suflet creat de Dumnezeu şi însuşi acest suflet în întregimea lui.

Lucrarea lui Dumnezeu se vede în pecetea unicităţii ce se imprimă chiar de la conceperea fiecărui om adus pe lume. Iar unicitatea care distinge pe orice om de părinţi sau de sinteza lor trupească şi sufletească, ca şi de orice alt om, e una cu relaţia unică în care se află fiecare om cu Dumnezeu. Prin ea fiecare om e realizat ca partener distinct al dialogului cu Dumnezeu.

H. Andrutsos în „*Dogmatica*“ sa (trad. rom. p. 146-8) arătând dificultăţile legate de fiecare din cele două teorii, nu s-a decis pentru una din ele luată separat: transplantarea sufletului din părinţi, pornind eventual de la Adam şi Eva, în care ar fi fost date virtual toate sufletele, şi creaţionismul.

În ceea ce priveşte păcatul strămoşesc, el socoteşte că amândouă fac dificilă, fie luate separat, fie împreună, moştenirea acestui păcat din părinţii creştini, curăţiţi de acest păcat la Botez. El nu admite explicarea locului de la *Romani* V, 12 prin „întru care toţi au păcătuit“. O oarecare explicaţie ar putea fi următoarea: păcatul primilor oameni s-a prelungit în firea omenească, asupra urmaşilor. Din el trebuie să iasă fiecare om în mod personal prin alipirea la Hristos. Părinţii creştini au ieşit personal din acest păcat prin botezul lor. Dar întrucât ei poartă nu o fire închisă în ei înşişi, ruptă de firea umană generală, în existenţa lor personală au ieşit din acest păcat, dar în firea generală a tuturor, cu care sunt în legătură, păcatul acesta a rămas şi din el trebuie să iasă orice om venit la existenţă personală, prin hotărârea lui proprie. S-ar putea spune că, în ceea ce se uneşte din părinţi, păcatul acesta intră ca printr-o uşă din firea omenească generală, pentru că ceea ce se uneşte din ei nu-i reprezintă atât pe ei, ci natura generală, deci şi a oamenilor viitori. Când persoanele cuprinse ca virtualităţi în această fire sunt aduse la existenţă actuală ca persoane, ele trebuie să se hotărască pentru ieşirea din păcatul firii generale. Ele trebuie să intre în mod personal în relaţie cu Dumnezeu, oferită de El prin suflarea Duhului la Botez, aşa cum au intrat în această relaţie părinţii lor la Botez, primind din nou suflarea Duhului Sfânt, asemenea lui Adam la crearea lui.

Deci, dacă în naşterea omului născut din părinţi e activă şi lucrarea lui Dumnezeu, această lucrare nu e una cu suflarea Duhului Sfânt, ci atunci Dumnezeu face numai să vină la existenţă o persoană originală din potenţele încă nepersonalizate ale firii omeneşti. Aceasta, după ce se va actualiza ca persoană, va trebui să intre şi prin voia acestei persoane în relaţie cu Dumnezeu prin Botez, primind suflarea Duhului Sfânt. Dacă n-ar fi fost, în prealabil, adusă din ea la existenţă de Dumnezeu o altă persoană n-ar putea să ia această hotărâre, ca persoană, după aceea. Astfel se unesc aceste două momente în personalizarea omului: crearea lui ca persoană prin Dumnezeu, la naştere, şi împlinirea acestei calităţi a lui prin acceptarea dialogului cu Dumnezeu de către el însuşi, prin aderarea la Hristos în Botez. Lucrarea lui Dumnezeu în aducerea unui nou om la existenţă se arată în întemeierea lui ca persoană sau ca partener al dialogului cu Sine. Dar omul născut trebuie să se decidă şi el pentru această calitate. Prin aceasta se uneşte cu Hristos, Care a unit pe noul om cu Sine, în calitatea de partener neezitant al dialogului cu Dumnezeu, având ca ipostas al umanităţii chiar pe Dumnezeu Cuvântul. Prin aceasta, Hristos extinde asupra noului născut şi pe Duhul Lui cel Sfânt prin suflare, ca pe un Duh de Fiu. Aceasta se întâmplă

cu omul la Botez. El intră prin aceasta ca partener chiar în dialogul Treimii şi o dată cu aceasta reface dialogul cu semenii săi, membri ai Bisericii, în Hristos.

În general vorbind, omul ce se concepe nu e numai o sinteză a trupurilor şi sufletelor părinţilor sau a unora din puterile aflate în ele. Trupul nou ce se formează, potrivit sufletului existent de la început în el, are şi el o unicitate, datorită sufletului nou al lui. În aceasta se arată puterea creatoare a lui Dumnezeu, a Cărui imaginaţie e atât de bogată, încât nu e silită să se repete în crearea de noi oameni. Căci în fiecare, Dumnezeu a pus pecetea unei valori eterne unice. Fiecare persoana dă ceva nou celorlalte în eternitate, pentru că niciodată nu se poate comunica în întregime taina ei de origine divină şi nu se poate contopi cu altă persoană. Toate persoanele umane se îmbogăţesc în eternitate prin toate persoanele. Unicitatea fiecărei persoane, dar şi nevoia fiecăreia de celelalte, condamnă atât separatismul individualist, cât şi încercarea de uniformizare sau de contopire a lor în masă. În unicitatea fiecărei persoane şi în necesitatea eternă a comuniunii între ele se manifestă în alt fel bogăţia spirituală infinită a lui Dumnezeu.

Fiecare suflet vine de la Dumnezeu, dar e şi într-o legătură cu părinţii din care se naşte omul al cărui suflet este, iar trupul lui este influenţat de sufletul care-l organizează, precum şi viceversa. Dumnezeu n-a voit să aducă un om nou la existenţă fără colaborarea părinţilor, fără ca omul nou să nu fie în legături cu alţi oameni de la începutul formării lui, legături care sunt simţite de părinţi ca legături de iubire de la început, iar de noul om din primul moment al apariţiei conştiinţei sale. Dar legăturile acestea contribuie şi ele la unicitatea lui. Fiecare om se determină ca persoană unică şi prin relaţii deosebite în care se află de la început cu alţi părinţi, cu alţi oameni din jurul lor, în alte împrejurări ale vieţii lui.

Fiecărei persoane i se transmite această unicitate şi prin unicitatea trupului, dar şi a sufletului deosebit de către o altă mamă, în alte împrejurări ale vieţii ei, apoi prin toată căldura din timpul creşterii ei. Căldura unei legături deosebite i se transmite în mod deosebit pruncului şi prin tatăl său prin comunitatea deosebită a părinţilor, uniţi în iubirea faţă de el.

Persoana nu e adusă pe lume de Dumnezeu în mod izolat, ca o realizare uniformă, abstractă, separată a naturii umane. Ea e adusă pe lume în contextul complex al legăturilor de iubire şi de grijă ale altor persoane faţă de ea, ale unor persoane deosebite de altele.

În general, în faptul că sufletul şi trupul alcătuiesc o unică fiinţă, se arată că omul nu e numai material. Trupul lui e materie organizată şi înălţată spiritual, străbătută şi făcută organism complex al spiritului, iar în spirit sunt toate puterile care organizează şi care se manifestă prin trup. Dacă omul ar fi numai materie, cum s-ar reţine în conştiinţa sau în memoria omului, ca depozit statornic actualizat sau potenţial, toate cele întâmplate cu el? Spiritul unit cu trupul îl face pe om un adânc inepuizabil şi unic în manifestările lui multiple şi un mister insondabil pentru cunoaştere. Aceasta îl face pe fiecare om o persoană unică, neredusă la unele legi uniforme şi la fel repetate. Prin spirit, mişcările trupului şi multe din trup devin mişcări voite, simţite şi alese conştient.

Aceasta îl arată pe om nu ca pe o maşină automată, absurdă şi fără sens, ci ca pe un mister unitar şi unic, plin de sensuri şi simţiri nesfârşite, cu o pecete proprie lui şi, prin aceasta, prin spirit chiar trupul e legat în mod unic de Spiritul absolut. Omul, ca trup, poate fi considerat ca un obiect şi supus unui tratament asemenea obiectelor, dar faptul că cele ce se petrec cu el sunt simţite conştient, şi că la actele lui participă şi el, arată că nu e numai materie, ci trupul e unit în mod negrăit cu sufletul liber, conştient şi cugetător şi penetrat de el, rămânând ca atare totodată mai presus de starea de obiect, până e trup viu sau trup organizat propriu-zis. Căci prin despărţirea de suflet, destrămându-se organizarea lui, nu mai e trup.

Se vorbeşte de materia tânără şi de materia bătrână a trupului. Dar nu materia în sine e tânără şi bătrână. Nu materia în sine merge spre moarte. Ci sufletul îşi slăbeşte funcţiile vitale şi senzoriale în trupul omului, care în animal sunt concentrate într-un principiu propriu, fapt valabil în plante numai pentru funcţii care produc planta şi o fac să crească.

Moartea e un fenomen pregătit de slăbirea spiritului omenesc şi extins de la om la natura animală şi vegetală. Mai bine zis, e un fenomen produs de slăbirea funcţiilor vitale şi senzoriale ale sufletului, cu ultima origine în sufletul care s-a rupt prin păcat, în mod conştient şi liber de Dumnezeu, Izvorul spiritual al vieţii. Această slăbire a funcţiilor vitale şi senzoriale ale sufletului e cauza procesului de corupere a materiei trupului, a stricăciunii sau îmbătrânirii ei.

Sufletul şi-a slăbit, prin ieşirea din comunicarea cu Dumnezeu, funcţiile de închegare şi susţinere a materiei în trup, iar oprirea totală a activităţii acestor funcţii este una cu moartea trupului.

Dacă coruperea materiei trupului şi moartea rămân şi în cei ce au reintrat prin Botez în legătură cu Dumnezeu, aceasta se datoreşte mai multor cauze:

1. Spiritul a rămas într-o slăbiciune care nu-i mai permite să revină la stăpânirea dintru început asupra materiei trupului, deşi unii asceţi ajung departe în stăpânirea ei;

2. Materia a căpătat o rigiditate care nu mai poate fi biruită de spirit, ca s-o facă elastică faţă de acţiunea lui şi uşor de adus, prin înviere, la transparenţa deplină. Aceste două cauze au fost învinse de Hristos, căci în El trupul a fost luat în ipostasul dumnezeiesc;

3. Coruperea şi moartea au rămas ca lege generală a trupurilor omeneşti pentru a se permite omului botezat să înainteze şi prin eforturile sale într-o creştere spirituală, care să-l facă apt pentru învierea întru fericire la sfârşitul chipului actual al creaţiei. De aceea nu lasă nici Hristos să se reverse puterea trupului Său înviat peste toată materia lumii şi a trupurilor oamenilor din timpul vieţii pământeşti, ca s-o ridice din rigiditatea şi opacitatea pe care o au în urma căderii. Materia lumii viitoare şi a trupurilor înviate va fi cu adevărat o materie veşnic tânără, pentru că spiritul va fi veşnic puternic în unirea deplină cu Dumnezeu, copleşind materia fără să o desfiinţeze. Ea va arăta aşa cum este în esenţă: energie luminoasă (în iad întunecoasă) uşor şi clar imprimabilă de spirit, ridicată în trup la o sensibilitate spiritualizată.

Dar e greu de făcut o descriere exactă a acestei tainice unităţi a contrastelor, pe care o reprezintă omul ca suflet şi trup, chiar în viaţa dinainte de înviere.

Eul cunoscător este în temelia lui spirituală. Dar el nu cunoaşte şi nu se cunoaşte decât pentru motivul că are sau a avut în sine trupul, penetrându-l. Trupul e atât de unit cu sufletul, încât face parte din eul omului, sau participă la calitatea lui de subiect sau de eu cunoscător. Însă, în acelaşi timp, trupul este şi obiect cunoscut, tot aşa precum este, în parte, şi sufletul. Trupul însă e ca obiect cunoscut în mod vizibil, organizat şi sesizat prin simţuri, cum nu e sufletul ca realitate cunoscută. Dar e organizat prin suflet şi are sufletul în el şi, de aceea, nu poate fi cunoscut separat de suflet, cum de altfel nu e cunoscut şi nu se cunoaşte nici sufletul în mod separat de trup.

În amândouă calităţile sale, trupul se resimte de lucrarea sufletului. Atât în calitatea de obiect, cât şi de participant la subiectivitatea persoanei, trupul e penetrat de calităţile sufletului, sau acestea se prelungesc în trup. De aceea şi sufletul cunoaşte şi e cunoscut prin trup. Sufletul nu vede fără ochi, mintea nu cugetă fără creier. Ochii materiali participă la vederea sufletului, orice mişcare a trupului participă la mişcarea sufletului. În organizarea şi funcţionarea trupului meu e ceva care transcende ceea ce nu s-ar putea numi materialitatea lui şi mişcările ei automate, supuse unor legi ale repetiţiei oarbe; e ceva care nu se poate reduce la proprietăţile lui materiale[12].

Există o non-obiectivitate a trupului, unită cu obiectivitatea lui, având un caracter deosebit de obiectivitatea lucrurilor pur materiale. Trupul este în ambele calităţi interior sufletului. Rădăcinile lui de obiect cunoscut şi de participant la calitatea de subiect cunoscător, simţitor şi activ, sunt în suflet. De aceea, el e un transparent al sufletului şi al simţurilor lui, care sunt provocate de trup. Omul, ca fiinţă sufletesc-trupească, are chiar această misiune de a face materia organizată în trup tot mai transparentă pentru suflet, tot mai înălţată peste automatismul materiei, tot mai participantă la viaţa conştientă umană.

Raţiunile spiritului, ca suflet omenesc, se prelungesc în cele două calităţi ale trupului, sau au în ele puterea de a organiza materia ca trup complex în cele două calităţi ale lui, de obiect cunoscut şi de părtaş la subiectul cunoscător, corespunzătoare calităţilor sufletului. Ele se pot arăta ca atare în trupul omului. Dar aceste raţiuni se unesc cu materia şi produc simţirea conştiinţei. Sufletul se actualizează, organizând materia în trupul de extraordinară complexitate, corespunzător aceleiaşi complexităţi a sufletului, ca acesta să lucreze prin organele trupului. Se actualizează prin bogăţia de simţiri produse de sensibilitatea trupului, atât de complex organizat de suflet. Prin aceasta, materia se organizează ca trup participant la suflet, ca eu cunoscător şi ca un cunoscut tot mai îmbogăţit.

Trupul viu, sensibil şi organizat, arată în el raţiunea cunoscătoare şi raţionalitatea organizatoare a sufletului, lucrătoare în materia lui, făcută sensibilă şi în relaţiile lui cu materia exterioară. Acestea însă nu se epuizează în lucrarea lor în trup, ci persistă în spiritul omenesc unit cu trupul, ca într-un izvor din care curg continuu puterile şi luminile lor, ca într-un izvor care el însuşi are raţiunea şi raţionalitatea făcute să dea forma văzută a trupului, fiind oarecum prin fire, din momentul venirii la existenţă, formator de trup (somatoform). Dar sufletul îşi prelungeşte puterea raţională organizatoare şi lucrătoare în trup, folosindu-se de materie ca raţionalitate plasticizată, dată prin creaţie la o treaptă inferioară. Când trupul moare, raţiunea şi raţionalitatea care s-au manifestat în

trup, organizându-l, menţinându-l şi săvârşind prin el fapte cugetate, voite şi simţite, nu se pierd, ci rămân în sufletul îmbogăţit cu efectele gândurilor, simţirilor şi faptelor practicate şi trăite prin trup.

Din cele spuse, rezultă că raţiunea cunoscătoare şi raţionalitatea cognoscibilă ce lucrează, din spiritul uman (din suflet) la formarea trupului şi în faptele săvârşite prin trup nu au numai un caracter teoretic, ci şi o virtualitate capabilă să devină simţire ce însoţeşte lucrarea lor în trupul alcătuit din materia făcută sensibilă. Aşa se face că sufletul trăieşte durerile şi plăcerile trupului, cum nu le poate trăi materia prin sine. Trupul ca simplă materie nu le-ar putea simţi şi nici spiritul ca realitate separată. Animalul suportă şi el durerile şi plăcerile din trupul său, dar nu le trăieşte în mod conştient, nu reţine amintirea lor şi nu doreşte revenirea lor. În el nu e o raţiune ca subiect cunoscător, întins conştient spre trecut şi viitor, ci numai o raţionalitate plasticizată, ca obiect cunoscut de către om şi ca sensibilitate inconştientă. La om există o „simţire spirituală".

Ceea ce se petrece în om, ca existenţă purtătoare a chipului lui Dumnezeu, ne face să credem că chiar Dumnezeu Cuvântul „prin care toate s-au făcut" are, în raţiunile ale căror chipuri formează sufletele omeneşti şi care se prelungesc în trupurile lor, o anumită sensibilitate virtuală, care le dă o capacitate de a câştiga o simţire lucrând în materia sensibilă. Căci simţirea contribuie şi ea la cunoaştere. Deci, se poate presupune că chiar în Dumnezeu există o anumită formă superioară şi infinit de bogată de simţire. E o simţire prin care se iubesc Persoanele dumnezeieşti care le face capabile de înţelegere şi de milă faţă de oamenii care suferă şi se bucură. Această simţire l-a făcut pe Dumnezeu Cuvântul să-Şi formeze prin suflet (prin minte - *nous*, cum zic Părinţii) un trup în care a putut pătimi durerile de pe cruce, care nu erau numai ale trupului, ci le simţea în oarecare fel prin suflet şi prin trup şi Dumnezeu Cuvântul însuşi, făcut ipostas al lor. Aşa putem înţelege şi afirmaţiile Sf. Maxim Mărturisitorul cum că Iisus Hristos săvârşea minunile *prin poruncă sau prin putere* şi *prin atingere trupească*. Acestea două se puteau uni într-o singură lucrare, fără să se contopească în ea lucrarea dumnezeiască şi cea omenească, deşi cel ce experia atingerea Lui simţea nu numai lucrarea omenească, ci şi puterea dumnezeiască prin ea.

Prin aceasta, s-ar putea veni şi în întâmpinarea tendinţei teologiei occidentale contemporane, care ar vrea să înţeleagă pe Dumnezeu nu cu totul nepărtinitor, ci ca participând în oarecare mod la durerile trupului de pe cruce, şi prin milă, la durerile oamenilor, în general.

Desigur, însă, că această capacitate de simţire a lui Dumnezeu nu trebuie înţeleasă ca privând pe Dumnezeu de puterea de a-şi stăpâni simţirea. El participă prin mila Lui la suferinţa omenilor, dar nu participă fără voie. El participă la suferinţă şi e puternic în acelaşi timp.

Înţelegerea aceasta a raţionalităţii şi sensibilităţii trupului cu originea şi cu ecou în spirit, dar activându-se în mod deosebit în materia organizată de spirit în trup, depăşeşte atât derivarea monistă sau panteistă a spiritualităţii raţionale şi sensibile exclusiv de materie sau exclusiv din spirit (ca pretinsă esenţă fundamentală unică a realităţii), cât şi dualismul care desparte prea mult sufletul de trupul omului, atribuind sufletului numai cugetarea teoretică, iar trupului numai sensibilitatea. Toată spiritualitatea omului îşi are izvorul în spiritul lui,

dar înţeles ca izvor al cugetării şi sensibilităţii ce se actualizează în mod deosebit în materia trupului şi din întâlnirea cu ea. Aceasta e explicarea cea mai corespunzătoare a realităţii omului, nu explicarea monistă sau separatistă. Numai ea ţine seama de taina unirii între componentele contrastante ale omului. Aceasta explică mai cuprinzător atât viaţa omului cât şi legătura experiată între lumea văzută şi cea nevăzută sau unirea între Dumnezeu şi lumea creată, care s-a realizat culminant în Iisus Hristos.

Trupul meu, imprimat de spiritul meu, în care se află sau de care e străbătut, organizat şi susţinut, formează ecranul subiectiv şi sensibil al tuturor obiectelor cu care ajunge în legătură sau al imaginilor lor văzute; în el se întipăresc, în acelaşi timp, toate simţurile conştiente, produse de obiectele şi persoanele altora. Dar trupul imprimat de spirit e totodată participant subiectiv la sesizarea lor, la definirea înţelesurilor lor şi la exprimarea lor prin cuvinte adresate altora. Dar pentru aceasta trebuie să fie, în acelaşi timp, într-o legătură prin simţuri cu lucrurile, cu persoanele şi cu imaginile lor. Trupul ia parte la actele mele de simţire, de gândire a tuturor lucrurilor, de simţire şi cunoaştere a simţirilor şi gândurilor comunicate de alţii, dar e şi obiect al cunoaşterii, al gândirii imprimate de ele. Are loc şi cu el, ca penetrat de spirit, o întoarcere a lui asupra sa. Îl văd, îl cuget şi îl simt ca obiect, dar îl văd, îl cuget şi îl simt prin el, sau ia totodată parte la vederea, la cugetarea şi la simţirea lui şi a realităţilor lumii imprimate în el. El îmi uşurează, ca participant la calitatea mea de subiect, gândirea, vederea, simţirea tuturor, dar îl şi sesizez ca obiect în care se împrimă acestea. Dacă ar fi numai participant la calitatea de subiect gânditor şi simţitor al sufletului, nu s-ar aduna în el ca într-un obiect central imaginile şi simţirile tuturor lucrurilor, persoanelor şi însuşirilor lor şi, deci, nu ar fi o punte între mine ca subiect şi lume. Dacă ar fi numai obiect cunoscut, în care se imprimă lumea obiectelor, ar lipsi iarăşi o legătură între spiritul meu şi cunoaşterea şi simţirea lumii prin trup.

Trupul e adaptat continuu spiritului, în calitatea de participant la actele lui de cunoaştere şi de simţire ca subiect, dar şi în calitatea lui de ecran obiectiv în care se adună imaginile, însuşirile şi simţirile lucrurilor şi persoanelor, ecran care nu e lipsit totodată de calitatea de subiect. Când spun „eu mă spăl", exprim atât calitatea de subiect a trupului meu, mai precis a mâinilor mele, prin faptul că sunt străbătute de spiritul meu, cât şi calitatea trupului meu de obiect. El vibrează, în acelaşi timp, în mod diferit în aceste două calităţi ale sale. Trupul este ca punte a spiritului, penetrat de spirit, o rezervă de nenumărate posibilităţi liber alese şi activate, aflate la dispoziţia posibilităţilor liber activate de spirit, accentuând, în actualizarea lor, vibraţia trăită de spirit. Fără trup, posibilităţile ce pornesc din spirit nu s-ar putea actualiza, dar nici posibilităţile corespunzătoare ale trupului, fără spiritul care le prelungeşte pe ale sale prin trup.

Omul dă, pornind din spirit, o formă liber aleasă mişcărilor mâinii şi prin aceasta imprimă o mare complexitate în mâna prin care lucrează: el dă nuanţe nenumărate, liber alese, mişcării ochilor, tonalităţi de mare bogăţie şi fineţe, liber alese, glasului. Fiecare om e unic în bogăţia acestor nuanţe manifestate prin mişcările organelor sale cognitive, comunicative şi receptive. Ele vin din spirit prin circumvoluţiunile creierului şi se imprimă prin ele organelor simţurilor, mâinilor şi altor organe ale trupului.

S-a spus că trupul este imaginea şi senzaţia primă, generală şi fundamentală a tuturor imaginilor şi senzaţiilor subiectului uman. Dar trupul nu e numai imaginea sau senzaţia-obiect în care se adună şi se imprimă ca pe un ecran multiplele imagini senzitive ale lucrurilor, făcând din trup o imagine şi o senzaţie de negrăită complexitate concentrată, ci şi senzaţia-subiect, care se sesizează pe sine ca imagine şi senzaţie unitară sau ca obiect-ecran pe care se imprimă imaginile şi senzaţiile primite şi apoi comunicate. Trupul penetrat de spirit are acest dublu rol de subiect care primeşte, simte, gândeşte imaginile şi senzaţiile pline de înţelesuri, ca şi de obiect pe care se imprimă şi se cunosc. Ba chiar se poate vorbi de o concomitenţă repetată a acestor două calităţi la alte şi alte niveluri. Văd şi simt un lucru prin vederea subiectivă, dar mă văd şi mă simt imprimat în ochii mei, în trupul meu, de vederea lucrului respectiv. Iar această vedere a ceea ce se imprimă din nou la un alt nivel în trupul meu, în calitatea lui de obiect, îl arată şi ca subiect care trăieşte ceea ce se imprimă în el mereu în alt mod, cu alte înţelegeri şi simţiri.

Nu am senzaţia unui lucru sau a unei însuşiri a lui prin trup, fără să aflu în ea un înţeles nou. Funcţia senzitivă a trupului e nedespărţită de funcţia înţelegătoare, conştientă, legată de ea, ceea ce arată şi mai mult participarea lui la calitatea de subiect a spiritului. Dar e un lucru greu de înţeles cum eu trăiesc conştient, deci spiritual, senzaţia durerii sau a plăcerii trupului. Căci ea nu e numai a trupului, dar nici numai a spiritului. Animalele au senzaţii pur vitale, care pun trupul în mişcare fără voie şi în mod inconştient. Omul nu are senzaţii mai puternice fără să fie sesizate şi trăite conştient. Aceasta nu se poate explica decât prin faptul că plăcerile şi durerile sunt trăite de trupul penetrat de spirit sau de spiritul în care îşi are trupul rădăcinile sau raţionalitatea lui plină de virtualităţile senzitive.

Nu pot vedea ceva frumos cu ochii trupului fără să mă bucur spiritual. Nu pot trăi o bucurie netrupească sau cu o participare trupească mai subţiată, fără să mă bucur şi cu trupul. Nu pot ajunge la o înţelegere spirituală - sau cu o participare trupească mai subţiată - fără să am o senzaţie plăcută în trup.

În faptul că trupul meu nu poate fi văzut numai ca obiect, ci el însuşi participă la vederea lui, se arată că el depăşeşte calitatea pur materială. Omul trăieşte spiritual atingerile, înţepăturile, sunetele produse material, în trup sau în contactul trupului cu lumea obiectelor; sau trupul le trăieşte pe acestea spiritual. Privirea omului, auzul, faţa lui arată în ele spiritul lui personal şi tot ce se întâmplă cu trupul îmbogăţeşte viaţa spirituală a persoanei. Faţa copilului, ochii lui, încă nu sunt complet definite spiritual. La bătrâneţe, spiritul se vede în mod „definit“ pe faţă, în gesturi şi chiar în forma lui personală specifică. Puterile spiritului se prelungesc astfel în organizarea complexă şi în mişcările trupului, dând trupului întipărirea lor, dar primind şi el în forme nuanţate viaţa trăită prin trup. Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că mâinile dau omului putinţa spirituală să vorbească. Animalele nu vorbesc pentru că gura lor e prea ocupată cu prelucrarea hranei ce o mănâncă, pe când în cazul omului acestea sunt pregătite de mâini. În general, tot trupul e organizat în vederea vorbirii[13]. Dar cine organizează trupul în vederea vorbirii, dacă nu sufletul înţelegător şi raţional? Prin aceasta,

trupul participă la actele spirituale ale omului. Mâinile nu rămân nici ele organe pur materiale, ci se imprimă de o mare complexitate spirituală.

S-a produs astfel o anumită spiritualizare în sens bun sau rău a trupului în cursul vieţii, dar s-a imprimat şi o pecete vie a trupului în suflet, pecete luată de trup printr-un anumit mod de folosire a lui de către suflet. Sufletul, rămas la moarte cu întipărirea actelor şi simţirilor lui în trup, se cere după arătarea lor exterioară şi această cerinţă i se va împlini la înviere. Atunci, dacă pecetea pusă de el pe trup a fost pecetea unui trup dominat de spirit, trupul ce şi-l va da sufletul va face la maximum spiritualizată forma cea bună ce i s-a dat, precum va face foarte vizibilă şi forma cea rea câştigată de suflet în viaţa de aici, prin trup.

Sf. Grigorie Palama spune că aşa cum în viaţa de aici sufletul se vede prin trup, aşa se va vedea în viaţa viitoare, după înviere, trupul prin suflet. Trupul se va menţine, dar va fi imprimat în mod copleşitor de spiritualitate sau de puterile spiritului, care se vor vedea în trup aşa cum au fost activate. Astfel, sufletul omului se va vedea în mod accentuat în trăsăturile trupului, încât, întâlnindu-te cu cineva, aproape că nu vei observa că cel cu care vorbeşti mai are un trup. Dar aceasta va însemna şi o negrăită iradiere luminoasă de sensuri şi de simţiri spiritualizate prin trupul lui. Trupul nu va mai fi un zid despărţitor al omului în faţa altora, ci un transparent luminos şi un mijloc de comunicare neîmpiedicată. Trupul, care constituie pereţii sufletului, va fi cu totul străveziu, fiind copleşit de lumina sufletului din el. Sufletul fiecăruia se va comunica deplin altora, fără să se confunde cu al lor, şi va iradia departe. Va fi cu toţi cei la care se gândeşte cu iubire, apărându-le tuturor prin trupul străveziu, prin care luminează departe. Sufletul nu se va mai ascunde cu nesinceritate, pentru că nu va mai avea nimic rău pe care să-l ascundă. El nu va avea în sine decât iubirea pe care voieşte să o comunice.

Se va petrece ceva asemănător cu trupul înviat al Domnului. Deosebirea e că trupul înviat al lui Hristos, rămânând o vreme între oamenii cu trupuri pământeşti, s-a putut lăsa şi acoperit, pentru că aceia nu aveau o deschidere sufletească spre El. Dar precum celor înviaţi la viaţa veşnică Hristos le va fi prezent tuturor prin trupul străveziu, aşa vor fi prezenţi în Hristos toţi tuturor, o dată ce trupurile lor se vor bucura de o maximă transparenţă. O anumită transparenţă vor avea între ei şi cei din iad. Dar transparenţa aceasta va fi o transparenţă a urii dintre ei, care, pe de o parte, îi va închide spiritul unii altora, pe de alta, va susţine între ei o necomunicare prin comunicare, o comunicare a repulsiei unora faţă de alţii, o comunicare de care nu pot scăpa şi care e totodată o mare însingurare. Precum trupurile le-au fost prilej de dezvăluire în viaţa de aici, aşa le vor fi acolo sufletele, prilej de şi mai mare dezvăluire, întrucât se va arăta deschis toată neiubirea lor, toate gândurile neprietenoşti.

Numai când e părăsit de suflet, trupul poate fi văzut ca simplu obiect. Dar în calitatea aceasta nu e văzut de posesorul lui şi nu mai e propriu-zis trup. Nu mai ia la cunoştinţă, nu mai simte nimic şi nu se mai imprimă în el nimic care să se imprime şi sufletului. Cât trăieşte omul pe pământ îşi poate vedea ca obiect organele lui externe prin care lucrează, iar radioscopic şi organele interne. Dar cel ce le vede ca obiect şi le vede, întrucât ele sunt şi părţile la calitatea

lui de subiect. Dar în această calitate nu se poate vedea. Deci trupul nu se poate vedea nicicând numai ca obiect.

Omul nu poate face ceva cu trupul său ca obiect, decât folosindu-se de trupul său ca părtaş la calitatea sa de subiect. Când nu se mai poate folosi de trupul său ca părtaş la calitatea sa de subiect, nu mai poate face cu el nimic. La eul care lucrează asupra trupului său ca obiect participă trupul său ca subiect. Iar aceasta înseamnă că chiar în calitate de obiect, trupul nu e numai obiect, precum în calitate de subiect, nu e numai subiect.

Chiar văzându-mi trupul din exterior, în oglindă, nu-l văd în întregime numai ca obiect, pentru că dacă n-ar fi în acelaşi timp şi părtaş la calitatea mea de subiect care-l vede, nu l-aş vedea. Căci ca subiect nu mă pot vedea. Nu văd actul subiectiv al vederii mele sau, văzându-mă ca subiect, rămân în această calitate nevăzut, transcendent calităţii de obiect. Îmi văd ochii ca organe obiective, dar nu-i văd pe ei în calitatea lor de participanţi la calitatea mea de subiect. Îi văd printr-un act pe care nu-l văd, la care ei participă.

Dar nu numai trupul meu îmi rămâne nedeplin obiect, deci nedeplin cunoscut, ci şi trupul altuia. Eu nu trăiesc calitatea lui de subiect nici măcar cum o trăieşte el, deşi o simt prin faptul că-l văd privindu-mă pe mine ca obiect al calităţii lui de subiect, care mă priveşte şi mă cunoaşte, sau îi cunosc această calitate printr-o tainică comunicare între mine ca subiect şi el ca subiect. Îl simt ca subiect când îl am în faţa mea, când îi aud cuvintele, când îi simt faptele îndreptate spre mine. Dar prin aceasta el îmi este totodată obiect. Pe lângă aceea, chiar simţindu-l ca subiect, eu nu-l pot trăi ca subiect cum se trăieşte el însuşi. Deci îmi rămâne şi mai puţin cunoscut ca subiect, decât sunt cunoscut eu de către mine în această calitate. Ideea teologului grec Yannaras despre „metafizica trupului“ se poate înţelege în acest sens.

Aceasta arată cât suntem de reductibili unul la altul în calitatea de subiect, deşi ne putem deveni interiori unul altuia într-un anumit fel ca obiecte şi în altfel ca subiecte. Mai ales ca subiecte, trăim ireductibilitatea unuia la altul. Însă tocmai aceasta ne arată că nu suntem nici unul singur. Pentru că, deşi nu pot trăi pe altul ca subiect cum mă trăiesc pe mine ca subiect, totuşi mă simt sub atenţia lui chiar prin trupul lui. Şi în aceasta simt că lui nu-i sunt indiferent.

Pot face trupul altuia rob al meu ca obiect. Dar nu-mi pot însuşi trăirea acestei stări de către el. El îmi rămâne egal şi opus în mod mai mult sau mai puţin simţit în calitatea mea de subiect. Trăirea lui ca subiect rămâne în sanctuarul lui. E demnitatea de care nu poate fi dezbrăcat nici de alţii, nici de el însuşi. În aceasta constă prin excelenţă chipul lui Dumnezeu în om, chipul Subiectului suprem. El poate fi în această calitate în comunicare cu mine într-un fel sau altul, dar nu anulat.

b) În unele remarci de până acum, dar mai ales în cele referitoare la relaţia ce o are omul prin trup cu semenul său, s-a văzut implicat rolul trupului de punte a omului spre lumea obiectelor şi a persoanelor.

Prin simţurile trupului, omul percepe lumea obiectelor şi a celorlalte persoane, iar prin înţelegerea asociată cu ele sesizează înţelesurile lor şi intră în comunicare cu acele persoane. Prin simţurile trupului, omul prinde în simţirea lui nu numai cele ce se petrec în trupul lui, ci şi cele ce cad sub simţurile lui.

El simte durerile produse în trupul lui de loviturile lucrurilor din afară, plăcerile produse de dulceaţa unora dintre ele, gustul sărat sau amar al altora. Dar prin cugetarea lui lucrătoare, prin creier, cunoaşte organizarea lucrurilor într-un mod corespunzător între ele şi putinţa de înţelegere şi folosire a lor. Prin trup, sesizează o raţionalitate plasticizată de mare varietate şi armonie între lucruri şi între ea şi raţionalitatea plasticizată a trupului. Între lucruri sunt unele sărate satisfăcând o necesitate a trupului, iar altele dulci, care satisfac o altă necesitate şi prin ele producând o simţire plăcută sufletului.

Omul cuprinde prin ochi în mod conştient un cadru larg al naturii, iar prin capacitatea de mişcare a trupului în spaţiu şi prin memoria sufletului, poate lărgi şi reţine în conştiinţă un cadru din ce în ce mai larg. Prin instrumentele ce şi le construieşte ca prelungiri ale văzului, sau ale posibilităţii de mişcare, omul poate lărgi în dimensiuni uriaşe cadrul, sesizat prin privire şi chiar prin întâlnire directă, al lucrurilor văzute. Lumea devine pe întinderi tot mai mari simţită prin trup sau un fel de trup de al doilea grad al sufletului.

Tot prin trup, omul intră în legătură de percepere, de înţelegere, de comunicare, cu semenii săi, datorită faptului că ei au trupuri prin care sunt percepuţi, se fac înţeleşi şi comunică. Datorită trupului de natură identică, străbătut de suflet, oamenii îşi pot vorbi, lărgindu-şi orizontul spiritual şi comuniunea care nu-i confundă, ci îi îmbogăţeşte spiritual. Ei se constată astfel ca raţiuni şi simţiri identice, sesizând în comun o raţionalitate sensibilizată, variată şi armonioasă a lumii văzute. Lumea li se descoperă şi actualizează astfel, ca un trup comun de al doilea grad, fără să-i confunde, ci întărind comuniunea între ei şi îmbogăţindu-se prin ea spiritul în mod reciproc, căci fiecare vede, înţelege şi comunică altfel, conform deosebirii spirituale între ei.

Prin trup, omul e capabil să cuprindă din ce în ce mai mult universul şi să întărească legătura cu tot mai mulţi semeni ai săi. Dar cum această sete nu e deplin satisfăcută în viaţa pământească a oamenilor, e de cugetat că ei vor ajunge la aceasta continuând pe alt plan viaţa lor, cuprinzând tot universul şi intrând în comuniune desăvârşită cu toţi semenii.

Dar cum omul tinde la o depăşire prin cunoaştere şi la o îmbogăţire a ceea ce-i poate da chiar universul întreg şi toţi oamenii, e de cugetat că el e destinat să ajungă la o cunoaştere şi la o comunicare cu Absolutul personal infinit, de care se simte atras încă în existenţa pământească.

Dar la această cunoaştere şi unire deplină cu Dumnezeu şi cu oamenii nu poate ajunge omul prin trup, decât printr-o mai profundă spiritualizare a trupului, fără desfiinţarea lui. Astfel, omul e făcut să cuprindă prin trup totul de la Dumnezeu, până la tot ce are lumea în rădăcinile ei afundate în Dumnezeu.

c) Dar calitatea trupului de părtaş la caracterul omului de subiect, destinat să cunoască şi să simtă cu bucurie, în bogăţia lor nesfârşită, toate, şi în calitatea lui de obiect, destinat imprimării de toate, rezultă răspunderea omului faţă de trupul său. Omul e răspunzător nu numai de sufletul său, ci şi de trupul său. E răspunzător de trupul său, chiar prin trupul său. Dacă trupul lui n-ar fi şi obiect şi părtaş la calitatea de subiect, omul n-ar putea fi răspunzător de sine. Dar omul trăieşte şi participarea trupului la răspunderea faţă de sufletul său, în calitatea trupului de participant la însuşirea lui de subiect. Căci un trup fără această

calitate n-ar putea accepta de bună voie trăirea unei responsabilităţi pentru suflet. Şi răspunderea aceasta a omului de amândouă componentele sale, prin amândouă e unită cu răspunderea pentru alţii în faţa lui Dumnezeu. Toate formele răspunderii sunt susţinute de răspunderea omului în faţa lui Dumnezeu, care i-a dat omului şi sufletul şi trupul în grijă ca obiecte, dar şi în calitatea lor întregitoare a demnităţii lui de subiect răspunzător pentru sine şi pentru toţi şi toate. Răspunderea omului faţă de trup arată că nici pe el nu şi-l dă omul, ci îi este dat ca dar şi în grijă de Subiectul suprem. Părinţii Bisericii vor spune că trupul este dat omului ca un „rob", pe care trebuie să-l conducă „legat". Aceasta arată că este inferior sufletului şi, ca atare, depinde în mai mare măsură de sufletul omului, decât sufletul de trupul lui.

Totuşi, trupul trebuie să se împace şi el cu starea de „rob", de „legat", de condus. Grija omului pentru trup nu e numai una negativă, de înfrânare a lui, ci şi una pozitivă. Ba însăşi grija pozitivă nu constă numai în a-l întreţine, fiindcă în sensul acesta are şi trupul o mai mare grijă de el, ci şi în a-l înfrâna în pretenţiile de preocupare exagerată şi exclusivă de el, în a-i stăpâni mişcările pentru a le face cuviincioase, frumoase. Deci chiar în grija negativă e un element pozitiv. Aceeaşi grijă pozitivă şi negativă constă în folosirea trupului ca mijloc de ajutorare a altora, făcându-l harnic şi deprinzându-l în dexterităţile unei ocupaţii, care cere şi ea o înfrânare a trupului de la o viaţă fără rânduială. Orice osteneală sau muncă are în ea ceva negativ şi ceva pozitiv. Chiar şi munca intelectuală şi rugăciunea cer atât o lucrare pozitivă, cât şi o înfrânare. Omul trebuie să aibă grijă să întreţină puterile trupului ca punte reală şi tot mai străvezie între suflet şi lume, pentru cunoaşterea lumii şi pentru lucrarea în ea în folosul comun. Pe de altă parte, omul mai trebuie să-şi înfrâneze trupul şi să-l facă tot mai mult mediu de manifestare a puterilor spiritului asupra lumii, spre a-L face pe Dumnezeu transparent în lume şi lumea mijloc de înfrăţire cu oamenii, prin ajutorarea adusă lor în folosirea lumii, necesară tuturor. Trupul este dat omului spre folos, dar poate să nu-i mai fie spre folos, ci spre pieire, când omul nu-l mai ţine în frâu şi nu-l mai educă pozitiv. El poate aduce, în acest caz o slăbire a sufletului, ba chiar o părere despre inexistenţa sufletului şi deci o nesocotire totală a lui. Iar prin aceasta, poate promova şi necredinţa în Dumnezeu. Deci, prin înfrânarea trupului, acesta poate sluji şi el omului ca un mijloc de întărire a spiritului, de înălţare a lui la legătura cu Dumnezeu. Prin aceasta, chiar trupul e ridicat la treapta unui mijloc de comunicare uşoară şi de arătare străvezie a ceea ce e bun în cei ce comunică. Aceasta înseamnă că trupul împreună cu lumea îşi pot face vădite raţiunile lor corespunzătoare susţinute lui Dumnezeu. Chiar prin înfrânarea trupului, se face şi sufletul nu numai tare în bunătate, în iubirea de oameni, ci şi văzător al raţiunilor adânci ale trupului şi ale lumii scăldate în lumina Creatorului. Chiar prin înfrânare, e descoperită frumuseţea spirituală a trupului în calitatea de organ şi locaş al spiritului.

Patimile sunt forme ale egoismului, ale închiderii omului în sine, ale reducerii sale mai mult sau mai puţin la trup. Căutarea plăcerilor trupului măreşte egoismul în suflet, slăbind sufletul în ceea ce este propriu lui: întinderea spre Dumnezeu şi spre alţii prin trup, deschiderea spre lumina spirituală. Ele intensifică sensibilitatea exclusivă şi oarbă a trupului şi acoperă realitatea luminoasă

a spiritului şi împiedică vederea lui adevărată în om. Patimile ascund dimensiunea spiritului adâncit în lumina lui Dumnezeu şi taina adâncă şi virtual atotcuprinzătoare, împreună cu Dumnezeu a omului. Înfrânarea de la patimi micşorează egoismul îngust şi întunecat şi redescoperă realitatea tot mai adâncă şi mai luminoasă a spiritului şi, prin aceasta, înţelegerea de către spirit a tainei sale, a lumii şi a lui Dumnezeu Care stă la temelia lui şi a tuturor şi din Care se hrăneşte viaţa în continuă creştere a spiritului omului. Teama de dureri trupeşti duce la acte de laşitate spirituală şi exagerarea prin închipuire a unor situaţii neplăcute poate duce până la stări delirante, vecine cu nebunia. Frica îngustează vederea spirituală şi slăbeşte raţiunea, mărind panica şi dezordinea în cugetarea şi faptele omului. Atât prin căutarea exagerată a plăcerilor, fie ele chiar plăceri ale mândriei, cât şi prin frica exagerată a durerii, omul dă dovadă că a îngăduit trupului orbit să ocupe locul principal în preocuparea lui. Prin aceasta, omul îşi pierde controlul asupra sa datorită slăbiciunii adusă de ele spiritului, adică voinţei lui, şi datorită întunecării vederii lui spirituale şi dreptei lui judecăţi.

Omul, slăbindu-şi răspunderea pentru trup, îşi slăbeşte şi răspunderea pentru sinea sa spirituală. Deci şi răspunderea în faţa lui Dumnezeu pentru trup, pentru sine şi pentru alţii. Îşi pierde calitatea de fiinţă reflexivă, devine aproape exclusiv obiect purtat de patimi, sau de porniri inferioare, atât în trup cât şi în suflet. Trupul nu mai e robul omului, ci al celor din afară. Sau devine aproape numai trup. Aceasta aduce o însingurare, o dată cu întunecarea conştiinţei de sine, însoţită de dispariţia oricărui sens al existenţei. E o stare însoţită sau urmată de o tristeţe şi de o disperare greu de vindecat sau cel puţin de o nepăsare animalică; deci şi de o ieşire din normalitatea umană şi de o prăbuşire nervoasă, sau în cruzime inconştientă şi oarbă, justificată uneori de o raţionalitate fără orizont.

Scăparea de ispita plăcerilor şi de frica durerilor nu e uşoară, decât dacă omul se obişnuieşte să nu dea o valoare majoră plăcerilor, satisfacerilor orgolioase şi durerilor trupeşti produse de lume, decât dacă se obişnuieşte să vadă caracterul trecător al lor, depăşind, în viaţa trupului şi în relaţia cu lumea, ceea ce le poate procura pe acestea, sau frânând simţirea îngustă a contactului cu ele. Atunci nu va mai fugi cu orice preţ după plăceri şi după cele ce le pot prilejui şi va răbda cu tărie necazurile ce vin asupra lui, considerându-le legate de viaţa trecătoare din lume. Atunci va vedea viaţa de aici nu ca o „cetate stătătoare“ ci ca un drum spre viaţa eternă de dincolo de ea. Aceasta nu înseamnă o dispreţuire a lumii, ci o înţelegere a ei, ca transparent şi prilej al comunicării cu planul superior ei, ca un târg în care îşi cumpără cu faptele sale trecătoare viaţa veşnică. Aşa cum cei din târg ştiu că ziua târgului va ajunge repede la sfârşit şi se gândesc mereu la folosul ce-l pot avea după aceea, acasă, de cele ce le cumpără, dacă sunt consistente, aşa vor fi şi cei ce trăiesc viaţa în lume, ca prilej trecător de câştigare a vieţii veşnice şi poartă ostenelile din cursul acestei vieţi cu bărbăţie. Numai această relativizare a lumii văzută ca drum, ca mijloc, ca transparent, dar nu ca realitate ultimă, poate scăpa pe oameni de disperarea atât de frecventă azi, disperare ce-i duce la grave tulburări nervoase; numai aceasta îi poate scăpa de urile neîmpăcate din ei, susţinute de atâtea false valori.

Grija lor în târg nu va fi să-şi cumpere cele de trebuinţă numai în ziua târgului, ci cele care le vor face bucurie după aceea. Heidegger a scos în relief cât de mult sunt înecaţi oamenii în grija pentru cele din lume şi cât de mult îşi pierd în ea existenţa lor autentică. Dar el n-a văzut opusă acestei griji decât o teamă de ceva misterios. Însă aceasta nu poate elibera pe om de grijile egoiste de sine şi nici nu poate instaura relaţii de frăţietate şi de reciprocă şi superioară răspundere, pricinuitoare de bucurie, între oameni. Omul se poate elibera întrucâtva de povara grijilor opace şi poate ieşi din sentimentul de „aruncat în lume" numai prin dorinţa de a se trăi pe el însuşi prin speranţa că nu „există spre moarte" definitivă, ci spre înviere pentru eternitate.

Aceasta poate uşura pe om de griji, nu numai printr-o îmbătare trecătoare, ci şi prin elanul statornic spre înfrăţirea cu ceilalţi şi prin nădejdea că, răbdând crucea necazurilor şi a morţii, va trece la învierea în viaţa de veci, la plenitudinea vieţii în Dumnezeu, care l-a dat sieşi în lume pentru a răspunde de sine şi de ceilalţi, nu pentru o viaţă trecătoare fără sens, ci pentru pregătirea sa şi a celorlalţi spre viaţa de veci. Căci cine i-a sădit omului răspunderea de sine şi de alţii, a făcut-o cu siguranţă pentru că ţine la valoarea lui şi a tuturor semenilor săi, trăită de toţi în comuniunea lor, şi a făcut din împlinirea acestei răspunderi un mijloc de a ajunge toţi la viaţa netrecătoare şi fără necazuri.

Dacă omului i s-a dat în grijă trupul, dar nu pentru a-i procura numai cele ce-i asigură decât viaţa pământească, ci pentru a-l creşte ca punte pentru Dumnezeu şi ca mijloc transparent şi comunicant al prieteniei şi iubirii faţă de alţii, înseamnă că trupului i s-a dat o importanţă veşnică. De aceea, omul nu se teme nici de moarte, chiar dacă ştie că va muri cu trupul. Căci el ştie, de asemenea, că ea va putea să fie învinsă, fiindcă dacă omul există pentru eternitate, în întregimea sa unică, el se va bucura de învierea cu trupul.

Avem deci, în atitudinea omului faţă de trupul său, posibilitatea unei noi alternative: omul poate face din trupul său fie un mijloc de ajutorare a altora, de comunicare frăţească cu ei, de transparent al iubirii sale curate şi de manifestare prin fapte a iubirii lui Dumnezeu, de care se poate umple şi el, fie un pretext de ceartă, de dezbinare, de egoism, un zid de întuneric şi de repulsie, un mijloc de ispite, un mijloc de iradiere a duşmăniei, de lovituri şi asupriri reciproce între oameni. Aceasta e o grijă falsă de trup, o grijă susţinută de convingerea amăgitoare că el e cea mai de preţ realitate sau o realitate dincolo de care nu există alta. Aceasta se întâmplă atunci când omul uită că trupul îi este dat de un for superior, ca mijloc de comunicare frăţească cu alţii, de ajutorare reciprocă între oameni, spre pregătirea sa pentru o existenţă superioară celeia din trupul actual, în lumina care iradiază din Creatorul şi Susţinătorul tuturor.

Iar când omul are grijă să facă din trup un astfel de mijloc de comunicare cu ceilalţi, aceasta se vede chiar prin trupul lui. Atunci însuşi trupul lui devine un transparent al conştiinţei omului de a fi responsabil în faţa lui Dumnezeu, pentru a se depăşi în întregime ca subiect ce tinde spre o viaţă superioară şi netrecătoare. El poate deveni atunci ajutător al omului ca existenţă destinată eternităţii sau comunicării cu ceilalţi în eternitate. Dar puterea acestei depăşiri de sine a omului ca subiect, spre cine s-ar putea îndrepta sau cine i-ar putea-o uşura, dacă nu Subiectul superior lui. Şi cine

ar putea-o susţine, dacă nu subiectul său, care se poate depăşi în mod liber, în conştiinţa că va rămâne şi se va întări în unirea cu Subiectul suprem şi el ca subiect? Ea e o depăşire spre Subiectul suprem, în comunicarea sa liberă ca subiect cu Acela şi din puterea Lui. Numai în faţa acelui Subiect şi din puterea Lui, omul poate fi responsabil ca subiect, adică se poate depăşi pe sine, întărindu-se ca subiect. Omul primeşte tăria ca subiect responsabil de la un Subiect superior lui, dar care-l consideră şi-l va considera în veci ca subiect, acordându-i chiar prin responsabilitatea ce i-o dă cinstirea cuvenită unui subiect. Omul n-ar trăi responsabilitatea dacă n-ar fi subiect, dar n-ar trăi-o nici dacă n-ar fi subiect în faţa şi din puterea unui Subiect suprem. Omul nu poate avea responsabilitatea şi nici caracterul ei necondiţionat de la sine şi în faţa sa însuşi; dar nici de la un alt om sau de la vreo instituţie sau formaţie umană, care n-are nimic deasupra ei. Tăria împlinirii responsabilităţii nu i-o poate da decât Cel care are autoritatea incontestabilă de a-l face pe om responsabil în mod necondiţionat şi de a-l ţine mereu în această relaţie cu Sine.

Căci tăria aceasta e o adevărată tărie numai când îl face pe om capabil să meargă în împlinirea răspunderii sale până la jertfa de sine prin trup, întărit de siguranţa că Cel care l-a făcut responsabil şi în faţa Căruia este responsabil are o putere de exigenţă nemărginită şi-i poate asigura pentru jertfa de sine cu trupul, ca împlinire desăvârşită a responsabilităţii în faţa Lui, existenţa în continuare veşnică şi pe un plan desăvârşit. Şi omul e în stare să meargă în împlinirea răspunderii sale până la jertfa vieţii în trup, pentru că primeşte tăria de la Cel care i-a sădit, o dată cu responsabilitatea, şi tăria împlinirii ei, chiar cu riscul vieţii lui în trup. În aceasta se arată o altă mare valoare ce s-a dat trupului: aceea de a asigura eternitatea omului, primind să se jertfească cu trupul. Iar omul dovedeşte în aceasta cea mai mare încredere în Dumnezeu.

Alternativa la împlinirea acestei responsabilităţi şi la tăria ei este grija egoistă, fricoasă de viaţa pământească trecătoare, pe care omul o va pierde în mod sigur, fără să primească nimic în schimb, dacă grija de trup îl întunecă aşa de mult încât pierde din vedere eternitatea pentru care e făcut. Acesta crede că se salvează prin grija sa de trup, nu prin încrederea nelimitată în Dumnezeu.

Omul n-a putut, nici în acest caz, să trăiască sub o răspundere. Dar el şi-a ales o falsă răspundere pentru trup, o răspundere comodă, plăcută, mincinoasă, care îl dezbracă de orice tărie şi-l desparte de oameni, şi-l învrăjmăşeşte cu ei, reducând răspunderea sa multiplă la unica răspundere de viaţa pământească a trupului său. Ea e urmată de moartea veşnică. Aceasta nu mai e o răspundere în faţa forului suprem, singurul în faţa căruia omul e dator să răspundă cu adevărat şi care îi poate asigura, în schimb, viaţa eternă. A fi răspunzător cu adevărat înseamnă a fi răspunzător în faţa forului suprem, mai bine zis, în faţa forului atât de tare, care-l poate face şi pe om tare sau om adevărat. E o răspundere cu atât mai mare, cu cât ştie că preţul pentru ea e mai mare: viaţa sa eternă.

Întrucât Dumnezeu i-a făcut pe oameni capabili să răspundă unul pentru altul, le-a dat şi cuvântul prin care îşi pot manifesta răspunderea unul pentru altul, dar pot să-şi şi trezească răspunderea reciprocă. Acesta e unul din impor-

tantele rosturi ale cuvântului. Avându-şi originea în Cuvântul personal al lui Dumnezeu, cuvântul folosit de oameni le arată că nu sunt produse fără rost ale naturii, având să se piardă iarăşi în ea, ci sunt aduşi la existenţă de un for conştient superior, care-i preţuieşte, care face dependentă viaţa fericită eternă a lor de împlinirea răspunderii unora pentru alţii, adică de faptele lor libere de ajutorare. În aceasta se arată sensul de mare preţ al existenţei lor. Ei sunt făcuţi pentru viaţa fericită eternă, dar aceasta depinde nu numai de Dumnezeu, ci şi de ei înşişi şi de ajutorul reciproc ce şi-l dau. Valoarea lor e arătată nu numai în faptul că au fost creaţi pentru eternitate, ci şi în faptul că eternitatea lor fericită depinde şi de valoarea reciprocă ce şi-o dau ei înşişi. Prin cuvântul prin care îşi manifestă respectul şi răspunderea unul faţă de altul şi îşi trezesc reciproc răspunderea, se arată că această valoare reciprocă şi proprie li s-a dat ca să şi-o cunoască şi să şi-o apere şi ei, fiecare pentru sine, dar şi pentru altul.

Vom vedea cum cuvântul poate fi folosit şi pentru întunecarea acestui sens major al persoanei umane şi al ei însăşi, prin folosirea lui spre menţinerea semenilor, spre dezbinarea lor, spre împiedicarea exercitării responsabilităţii unuia pentru altul, prin folosirea lui pentru înaintarea lor spre o nefericire veşnică. Menţionăm aici, cu anticipaţie, că cuvântul îşi pierde rostul şi când e folosit cu mândrie de unii, pentru a arăta cât pot complica legăturile clare între cuvinte, rostul lor de a pregăti pe oameni pentru eternitatea fericită, cât de abstractă îşi pot face unii, din mândrie, vorbirea, încât să nu mai poată vedea aproape nimeni un înţeles periculos în ea, ci s-o laude pentru rafinata ei împletire formală. Astfel de oameni fac din cuvânt un „chimval răsunător", un sunet pompos fără conţinut. Nici în această formă cuvântul nu mai e „conventus", venire la un loc, comunicare reală, spre întărirea reciprocă în viaţa adevărată.

Sf. Maxim afirmă că în sfinţi contrastele suflet şi trup au ajuns la o maximă unitate, fără să se anuleze unul pe altul. Şi, prin aceasta, au ajuns şi la unitatea cu Dumnezeu. Căci trupul s-a umplut întreg de suflet, care e plin de Dumnezeu. „Sfinţii s-au ridicat mai presus de doimea materială, pentru unirea cugetată în Treime... Depăşind-o, ei s-au unit cu Dumnezeu şi s-au învrednicit să se unească cu lumina preacurată. Aceasta înseamnă că au lepădat afecţiunea sufletului faţă de trup şi, prin trup, faţă de materie... Şi-au îmbrăţişat sincer numai dorul de Dumnezeu". Trupul e copleşit întru totul de sufletul umplut de Duhul Sfânt. Mai bine zis, Dumnezeu copleşeşte cu viaţa Lui luminoasă atât sufletul cât şi trupul. Întreg sufletul şi Dumnezeu Însuşi se vede prin trup. Omul e unit şi transformat întreg de însuşirile lui Dumnezeu întreg[14]. Trupul a devenit mediu total transparent al sufletului şi al lui Dumnezeu. Iar un trup transfigurat este un mediu pentru transfigurarea întregii naturi văzute. Prin el iradiază lumina lui Dumnezeu peste cosmos, cu care sufletul e în legătură prin trup. Sensurile depline descoperite într-un astfel de trup sunt în legătură intimă cu sensurile descoperite ale cosmosului. Această împlinire deplină a rostului trupului se va realiza în viaţa viitoare. De aceea e făcut omul ca fiinţă integrală din suflet şi trup, pentru eternitate. Dumnezeu însuşi Se întinde peste cosmos sau în cosmos cu lumina Lui deplină, prin asumarea trupului şi prin învierea cu trupul.

La desăvârşirea penetrării trupului de către suflet şi prin suflet de către Dumnezeire şi la împlinirea deplină a rostului trupului de mediu de răspândire

a luminii Dumnezeirii în lumea văzută, sau de transfigurare a cosmosului, a ajuns trupul omenesc în Hristos. În Hristos s-a arătat suprema cinste la care a fost ridicat trupul omenesc, fiind făcut de Fiul lui Dumnezeu organ al Său de transfigurare a cosmosului, părtaş la calitatea de Subiect sau de Ipostas al Fiului lui Dumnezeu. Hristos a arătat şi prin aceasta la ce rol suprem e chemată firea omenească şi purtătorii ei, în unire cu Fiul lui Dumnezeu, făcut Ipostas al firii omeneşti.

Prin trup se face transparentă Dumnezeirea, prin trup se realizează şi se vede sfinţenia oamenilor, care se alipesc de Hristos. Sfinţenia şi delicateţea ei nu s-ar putea manifesta şi cunoaşte fără trup.

5. Nevoia omului, ca persoană, de alte persoane omeneşti şi, prin ele, de Dumnezeu ca Persoană

S-a vorbit într-un capitol anterior despre răspunderea mea faţă de ceilalţi. Dar în răspunderea aceasta e implicată necesitatea lor pentru mine, e implicată nevoia mea de a solicita pe alţii. E ceea ce pune în evidenţă valoarea fiecăruia pentru celălalt, dar şi puterea ce o are fiecare de la acela. S-a văzut că, fără răspunsul la solicitarea altora, nu poate fi cineva om cu adevărat. Dar eu îi trăiesc pe alţii nu numai ca pe cei pentru care sunt răspunzător, ci şi ca pe cei ce mă susţin în existenţă, nu numai prin răspunsul lor la solicitările mele, ci chiar prin importanţa ce mi-o acordă prin solicitările lor. Iar ei, la rândul lor, mă trăiesc pe mine la fel de necesar lor în ambele roluri. Sunt adus la existenţă prin alţii, alţii mă îngrijesc în anii copilăriei, alţii mă ajută după aceea. Iar în ajutorarea lor de către mine găsesc un rost şi o bucurie a existenţei mele şi mă dezvolt eu însumi spiritual. Eu îi ajut şi ei mă ajută; mă ajută chiar făcându-mă să-i ajut şi îi ajut chiar ajutându-mă ei. Şi ne ajutăm unii pe alţii nu numai cu fapte, ci şi prin cuvânt. Ei îmi dau conţinutul spiritual al vieţii, mă încurajează în greutăţi, mă mângâie în întristări, îmi arată milă împreună suferitoare în durerile mele, îmi produc bucurii, îmi sporesc bucuria pe care o am din oarecare pricină, participând la ea. Dar şi ei găsesc o bucurie în aceasta. Altul e tăria mea, sprijinitorul meu. Dar acesta sunt şi eu pentru alţii. Există o legătură misterioasă între om şi om. Cum se explică această tărie ce o simt venindu-mi mie de la el, fie el cât de slab în putere, şi o simte el venindu-i de la mine, chiar de aş fi la fel de slab în putere?

În *Facerea*, Dumnezeu motivează după aducerea la existenţă a lui Adam, aducerea la existenţă a celui de al doilea, a Evei, cu temeiul că „nu este bine să fie omul singur".

Prin acest cuvânt, s-a indicat în primul rând necesitatea bărbatului de femeie şi viceversa. Aceasta a arătat-o şi Hristos cu prilejul participării la nunta de la Cana Galileei. Legătura între ei este importantă pentru că din unirea lor rezultă aducerea altor oameni la existenţă. Iar unirea prin care se aduce la existenţă alt om nu este numai trupească, căci trupul nu e despărţit de suflet. Deci există o legătură deosebită între un bărbat şi o femeie, pentru a dezvolta între ei o unitate de cuget şi simţiri, care să dea nu numai naştere unui altui om, ci să dea copilului şi o creştere unitară. Dar, în afară de aceasta, ei se ajută unul pe altul, aducând fiecare ceea ce îi este propriu. Fiecare se depăşeşte în ceea ce e trupesc în unirea cu celălalt, dar ei se depăşesc nu numai având în vedere copilul adus prin ei la existenţă, ci şi împlinind o răspundere accentuată a unuia faţă de celălalt. Legătura permanentă între un bărbat şi o femeie scoate în relief o responsabilitate specială între ei, dar şi o responsabilitate unită a lor faţă de copii şi faţă de Dumnezeu. Prin aceasta, familia devine o şcoală de deprindere a omului în responsabilitatea lui faţă de alţii şi faţă de Dumnezeu. Căci în răspunderea pentru copii, părinţii simt răspunderea, recunoştinţa şi îndemnul la rugăciune în faţa lui Dumnezeu. Fiindcă El îi face părinţi ai copiilor lor, pentru că în naşterea copiilor se află în lucrare şi puterea lui Dumnezeu. Copiii sunt ai părinţilor, dar le sunt daţi şi de Dumnezeu, cu o legătură între ei, prin care să se depăşească ca fiinţe singulare, pentru a se crea în ei o unitate de cuget, de simţiri şi de cerere comună către Dumnezeu. Omul n-ar reuşi să aibă pe un altul ca un *tu* unit permanent cu *eul* său, dacă nu ar avea pe un *al treilea* într-o răspundere comună. Ar schimba mereu pe un *tu* cu *altul* şi el ar deveni mereu un *tu* al altuia, niciodată unit permanent în această calitate cu acelaşi.

O schimbare deasă a bărbatului sau a femeii nu realizează depăşirea de sine a nici unuia din ei, pentru că nu actualizează răspunderea lor comună faţă de un al treilea. Unitatea creată între ei, prin această permanentă legatură, dă fiecăruia o înţelegere mai mare pentru celălalt. Fiecare îl ajută şi îl încurajează din această înţelegere, dar îi şi corectează fără mândrie. Ei sunt una şi totuşi doi. Această unitate dual㠠le dă puterea să se înţeleagă, să se ajute şi să se corecteze fără să se umilească. Fiecare îl ajută, îl încurajează, îl corectează pe celălalt ca pe sine, prin pilda responsabilă pe care o dă, silindu-se în acest scop şi din această răspundere să fie mereu mai bun. Fiecare trăieşte reuşitele celuilalt ca pe ale sale şi se simte responsabil faţă de celălalt ca de sine, pentru că îl trăieşte pe celălalt ca dat lui de Dumnezeu. Nu numai cele materiale le sunt comune, ci şi darurile şi bucuriile sufleteşti. Eu am nevoie de cineva să mă descopere, să mă înţeleagă, să mă întregească şi întărească cât mai deplin; nu-mi ajunge să mă descopăr numai eu; sau nu mă pot descoperi deplin fără să-mi fiu descoperit cu dragoste şi de altul în cele bune, dar şi în cele în care trebuie să devin şi mai bun. E o descoperire a unuia de către celălalt, care e, în acelaşi timp, un ajutor reciproc pentru înaintarea în bine. Şi numai soţii permanenţi, care se bucură împreună şi se tolerează în mod deosebit, pot împlini această funcţie. E un alt sens în care bărbatul are nevoie de femeie şi femeia de bărbat.

Astfel, în cuvântul lui Dumnezeu: „Nu e bine să fie omul singur“, e implicată o astfel de iubire între bărbat şi femeie, care trebuie să se spiritualizeze mereu prin ajutorul ce şi-l dau, de a se transcende în ceea ce sunt şi a transcende

unul pe celălalt în răspunderea comună pentru copii şi în faţa lui Dumnezeu. Cei doi nu s-ar iubi în mod spiritual mai înalt, dacă s-ar mişca în mod exclusiv şi închis unul spre altul. Spiritualitatea acestei iubiri e făcută posibilă prin arătarea ei comună faţă de un al treilea, faţă de copil. Bucuria fiecăruia faţă de copil devine astfel mai mare şi, în acelaşi timp, se spiritualizează. În această deschidere spre copil e dată şi necesitatea deschiderii spre ceilalţi oameni. Aceasta le ajută, de asemenea, celor doi să-şi spiritualizeze iubirea.

Văd în celălalt soţ noi dimensiuni, când îl văd iubit şi de copil şi iubind şi pe copil. Iubesc mai mult pe soţia mea, când, văd iubindu-şi copiii, care sunt şi ai mei. Pe de altă parte, mama rămâne mamă numai pentru copii, dar mi se luminează mai deplin în bunătatea ei, când o văd îndreptată şi spre alţii, dar altfel decât ca iubire de mamă. Şi nici alţii nu trebuie să pretindă iubirea ei, ca iubirea pe care o are în calitate de mamă faţă de copiii ei sau ca soţie faţă de soţul ei. Iubirea are multiple dimensiuni şi în fiecare din ea se poate progresa la nesfârşit.

Dar nu numai cel pe care-l iubesc capătă pentru mine noi înălţări, când iubeşte şi pe altul şi e iubit şi de alţii, ci şi eu capăt multiple noi dimensiuni spirituale când îi iubesc pe alţii, potrivit cu multiplele situaţii şi relaţii în care ajung oamenii. În general, legătura cu fiecare persoană îmi pune noi probleme şi răspunsuri, actualizează noi posibilităţi şi simţiri în mine. Iar în iubirea între mine şi altul nu mă transcend numai eu spre el, ci şi el spre mine, chiar dacă eu îl văd numai pe el şi nu şi pe mine. Se mişcă şi el în multiple transcenderi de sine, deşi se transcende într-un fel unic spre mine în iubirea faţă de mine. Şi eu, la fel, mă transcend în alte feluri spre alţii, chiar dacă mă transcend într-un fel unic spre el. Iar aceste transcenderi au toate în ele o sete de infinit. Un tată îşi iubeşte în mod unic şi absolut fiecare copil, dar se transcende altfel spre fiecare. De asemenea, îl am întreg pe cel ce mă iubeşte şi totuşi îl simt cu bucurie mai bogat spiritual, când se transcende tot mai mult şi spre alţii.

Dar cine poate face ca să-l am total pe cel ce-l iubesc şi mă iubeşte cu toate transcenderile lui spre alţii, dacă nu Dumnezeu pe care-L găsesc unit în chip total şi totuşi unic cu fiecare?

De unde vine această tărie ce mi-o dă altul, chiar şi numai prin simplul fapt că stă cu sufletul lângă mine sau că îmi spune un cuvânt de încurajare, de reducere a importanţei greutăţilor ce le am de suportat? Şi de unde vine tăria ce aflu că o dau eu altuia? Văd în prezenţa altuia lângă mine, în primul rând, o altă judecată care relativizează greutatea căreia eu îi dau proporţii covârşitoare, sau importanţa plăcerii ce mi se pare că o voi afla într-o faptă care mă atrage cu prea multă uşurinţă. E un fel de aducere a mea la realitate, la realitatea adevărată, dincolo de cea de suprafaţă. Văd că nu trebuie să absolutizez importanţa greutăţilor şi a plăcerilor prezente. Am mai mult în persoana altuia, ce stă lângă mine, decât în orice greutate sau plăcere egoistă. Şi îmi ajută să mă descopăr în ceea ce e mai adânc şi mai netrecător în mine şi îmi dă puterea să covârşesc greutăţile şi ispita plăcerilor prezente. Prin aceasta, mi se deschide vederea spre un alt plan al vieţii, superior celei trecătoare. Celălalt mă duce la o cuminţenie mai mare, când sunt pe cale să mă arunc cu nesocotinţă în plăceri prezente, periculoase, uitând de semenii mei, gândindu-mă numai la mine sau,

a lui şi de primire a ei. E un izvor care nu încetează niciodată de a se revărsa şi un vas a cărui sete de a primi revărsarea altor izvoare în el nu se satură niciodată.

Omul îşi comunică prin cuvânt nu numai gândurile, ci şi bucuriile şi durerile. Sau chiar în comunicarea gândurilor e o bucurie şi uneori o durere pe care şi-o alină prin aceasta. Bucuria comunicată prin cuvânt se măreşte, căci face să se adauge la ea bucuria celui căruia i se comunică. Durerea comunicată prin cuvânt se micşorează, căci povara ei e preluată de altul, sau e relativizată de acela. A avea un om lângă tine înseamnă a avea o putere, care micşorează puterea durerii proprii. În acelaşi timp, fiecare îşi comunică prin cuvânt misterul său sau adâncul incomunicabil. Aceasta se vede mai ales în neputinţa de a face pe altul să simtă durerea lui aşa cum o simte el. E un mister cum pot simţi durerea altuia, dar n-aş putea-o simţi fără cuvântul prin care mi-o comunică, iar durerea trezită în mine e altfel decât durerea trăită de el. În cuvânt vine în mine celălalt cu durerea lui, dar totuşi nu se confundă cu mine. Căci durerea ce o trezeşte în mine durerea lui e *com-pătimire*, nu pătimirea lui pur şi simplu. Participarea mea, mila mea, i-o comunic prin cuvânt ca altuia deosebit de mine. Dacă acela s-ar confunda cu mine, n-ar mai exista în mine mila. Prin cuvânt pătrund în altul cu mila mea, dar rămân altul, căci altfel nu l-aş putea mângâia în durerea lui. Nu ne putem comunica exact stările de durere şi de bucurie, dar unul le poate trăi în felul lui pe ale altuia, şi celălalt simte această participare, care e a altuia decât a lui, arătându-i mulţumire pentru aceasta prin cuvântul său. Devenim interiori unul altuia, dar neconfundaţi. Dar tocmai prin aceasta ne uşurăm durerea, ne întărim faţă de ea. Prin aceasta, viaţa noastră interioară câştigă o tot mai mare bogăţie şi o întărire reală. Cuvântul uneşte şi ţine persoanele distincte. Prin cuvânt, se comunică unul altuia, dar bucuria lor este că în această comunicare fiecare îl simte pe celălalt ca deosebit. În comunicarea durerilor prin cuvânt şi în participarea la ele prin cuvânt, fiecare întăreşte umanitatea celuilalt şi şi-o întăreşte, în acelaşi timp, pe a sa proprie. Fără schimbul de cuvinte, oamenii n-ar fi oameni, n-ar avea o umanitate comună şi totuşi nespus de variată şi în mişcare de îmbogăţire în fiecare prin ceilalţi. Ei se mângâie se întăresc în umanitate pentru că sunt distinşi ca persoane şi pentru că în această calitate îşi comunică şi îşi trăiesc umanitatea comună, sau fiecare trăieşte astfel umanitatea comună cu nesfârşita ei varietate, bogăţie personală şi într-o reciprocă întărire. Fiecare devine tot mai altfel pentru ceilalţi, prin comunicările făcute de el, dar şi mai familiar cu el. Nu rămân în monotonia identică şi separată a animalelor.

Astfel, mijlocul spiritual principal prin care omul se comunică altora şi alţii se comunică lui ca izvoare complementare de sensuri de simţiri, mijlocul de îmbogăţire şi de întărire reciprocă, este cuvântul, prin care oamenii îşi întăresc umanitatea comună, pentru că îşi comunică această întărire prin faptul că sunt distincţi. Dacă n-ar fi distincţi, n-ar avea ce să-şi comunice. Cel ce-şi comunică apa vieţii sale prin cuvânt este el însuşi nu numai izvor al acestei ape, ci şi însetat de a se umple, din izvoare deosebite, de apa acelora, prin ascultarea cuvântului lor. Dar aceste izvoare nu sunt de la ele, pentru că omul nu vorbeşte numai pentru că vrea să vorbească, ci pentru că simte trebuinţa să vorbească, pentru că e făcut ca fiinţă cuvântătoare. Oamenii se adapă spiritual unul pe altul

prin cuvinte, dar dintr-o trebuinţă sădită în ei de o putere mai presus de ei. Iar cuvintele nu sunt importante pentru ei prin faptul că sună, ci prin faptul că ele comunică apa lor ca izvoare spirituale, legate subteran între ele şi cu oceanul spiritual suprem. Omul însuşi vine în cel ce-i aude cuvintele şi el însuşi se deschide celui ce i le comunică. Omul însuşi e apă vie, prin faptul că se dă pe sine însuşi şi adapă pe cel căruia i se dă prin cuvânt. Şi fiecare e o apă deosebită de celălalt şi adapă pe celălalt numai în măsura în care se dă pe sine însuşi şi nu foloseşte cuvintele mai mult pentru a ascunde ceea ce gândeşte şi simte, sau pentru sine însuşi. În cazul din urmă, nici cel ce aude cuvintele altuia nu se încrede în ele, pentru că îl simte pe cel ce i le spune rămânând în voinţa de a nu se comunica cu adevărat. Cuvintele îşi împlinesc rostul lor, de a uni şi întări pe oameni, când sunt rostite şi simţite ca o comunicare de sine a unuia către altul. În aceasta se face înţeleasă afirmaţia despre Cuvântul suprem că e în acelaşi timp şi Persoană. Între oameni, trăirea cuvântului seamănului, ca dăruire a lui însuşi, e cu atât mai intensă, cu cât cel ce se comunică prin cuvânt însoţeşte mai mult comunicarea prin fapte de autodăruire până la jertfa de sine, fără să se piardă prin aceasta definitiv. Numai aceasta aduce bucurie şi fericire reală atât celui ce vorbeşte cât şi celui căruia i se vorbeşte. Această acoperire între cuvânt şi faptă a realizat-o în gradul maxim Cuvântul suprem, făcându-Se om şi adeverind cu jertfa Lui cuvintele de iubire ce ni le-a spus.

Omul care vorbeşte sincer simte, astfel, trebuinţa să se şi dăruiască, dar şi să dorească ca celălalt să i se dăruiască prin ascultarea lui deplină şi prin răspunsul lui. Fiecare e un cuvânt ipostatic sau personificat inepuizabil, care simte trebuinţa să se comunice, ca atare, la nesfârşit, dar şi să primească pe altul ca răspuns personificat la cuvântul său personificat. Sau fiecare e un cuvânt personificat, distinct ca solicitare şi ca răspuns. Căci cine se comunică altuia îşi manifestă chiar prin aceasta pornirea de-a se da şi cererea de a-l vedea pe celălalt ca răspuns, arătându-se pe sine, chiar prin aceasta, ca persoană ce are nevoie de celălalt sau răspunde nevoii celuilalt.

Dar de unde trebuinţa omului de a se dărui prin cuvânt şi de a cere celuilalt să i se dăruiască prin răspuns? Chiar în faptul că se dăruieşte prin comunicare şi solicită pe celălalt ca răspuns se arată că omul nu poate exista prin sine. O persoană nu poate exista singură, pentru că în ea se personifică o natură care e personificată şi în alte persoane. Dar nici amândouă nu se simt împlinite prin comunicarea-solicitare şi prin răspunsul ce şi-l dau; sau se află în trebuinţa de a-şi căuta împlinirea în comunicarea cu o realitate personală supremă. În aceasta se reflectă Sfânta Treime, în care una şi aceeaşi fiinţă e ipostatică în trei Persoane şi îşi face simţită unirea şi distincţia şi în relaţia dintre persoanele umane de aceeaşi natură, sau în natura umană cea una, manifestată concret în mai multe persoane necesare unele altora şi având nevoie de comunicarea cu un izvor personal suprem.

Pe de altă parte, chiar în simţirea trebuinţei omului de a se dărui ca şi cuvânt de comunicare şi ca răspuns, indiferent de faptul că e cerut ca atare, se arată necesitatea depăşirii de sine, necesitatea de a nu rămâne în sine şi de a nu fi mulţumit cu sine. Chiar în nevoia de a se comunica, se arată trebuinţa de a însemna ceva pentru altul şi de a trăi în fapta dăruirii împlinirea sa, fapt care se completează prin dăruirea de sine cu care îi răspunde altul. Văzând valoarea

altuia, văd în ea un temei adânc şi o întărire deosebită a preţuirii pe care acela mi-o dă mie. Dacă n-aş acorda nici o valoare altuia, n-aş pune nici un preţ pe faptul de a mă comunica lui şi pe atenţia pe care mi-o dă el mie.

Omul, în calitate de cuvânt ipostatic sau ontologic, trebuie să întregească un alt cuvânt ipostatic sau ontologic, cum se întregeşte o parte a plămânului cu cealaltă. Fiecare persoană e numai o jumătate de cuvânt şi se cere după altă persoană, ca cealaltă jumătate. Când unul e cuvânt-cerere sau cuvânt-comunicare, celălalt e cuvânt-răspuns. Dar fiecare e şi una şi alta în relaţie cu altul. Suflarea unuia către altul e condiţia sau urmarea suflării altuia către el.

Omul e cuvânt ipostatic, legat de alţii prin cuvinte ipostatice. El se bucură cu altul, suferă cu altul, se veseleşte şi plânge cu altul. Viaţa nu e întreagă sau nu e notă propriu-zisă decât în comuniune. Viaţa fiecăruia vibreaza în comuniune cu altul. Omul e ipostas cuvântător, pentru că e ipostas-comunicare. El nu-şi este suficient sieşi, nu este un adevărat întreg în sine.

Dar acest rost al cuvântului de a împlini pe om prin cerere-comunicare şi răspuns către altul, fapt în care se manifestă nevoia unuia de altul, cere o explicare mai adâncă.

Necesitatea omului de a se adresa altuia cu o cerere fiinţială şi de a se da altuia ca răspuns fiinţial, nu-i poate fi impusă nici unuia de către celalalt, ca factor ultim. E drept că fiecare se poate sustrage de sub această trebuinţă, dar suferă când o face şi n-o poate face permanent. El poate, mai ales, să nu se dăruiască altuia, şi poate să nu ceară altuia să i se dăruiască când îl dispreţuieşte pe acela. Dar cuvântul tot îl foloseşte, măcar ca să dea impresia că se dăruieşte, răspunzând cererii altuia să i se dăruiască. Şi chiar dacă cere altuia să i se dăruiască dintr-o poftă superficială sau din mândrie, nu dintr-o necesitate de împlinire fiinţială, tot are nevoie de cuvânt şi deci de altul.

Dar numai dăruirea şi răspunsul real îi poate procura viaţa adevărată. Iar trebuinţa aceasta nu poate veni decât de la Cel Care a adus pe fiecare în existenţă ca om, împreună cu alţii, o dată ce are această necesitate sădită în fiinţa sa, mai presus de voia sa. Chiar când caută să se sustragă prin voinţă necesităţii de a se dărui altuia şi de a cere altuia să i se dăruiască spre împlinirea lui fiinţială, sustragerea aceasta nu-i lasă fiinţa în normalitatea ei, ci e mai degrabă strâmbarea ei, pervertirea ei. Iar ea are ca urmare o cădere a omului de la starea sa de om adevărat sau deplin. Omul poate perverti nevoia de altul, prin care creşte spiritual, într-o satisfacere egoistă a ei, căutând să se folosească numai el de altul şi satisfăcând nevoia ce o are altul de el numai în măsura în care aceasta serveşte până la urmă interesului său. Aceasta e o falsă împlinire a nevoii unuia de altul, care închide pe fiecare în egoismul său şi-l face opac altuia şi Izvorului suprem, ce L-a făcut şi-L adaptă pe fiecare ca izvor al altuia, spre a sluji în mod real nevoii celuilalt, spre hrănirea şi creşterea spirituală a fiecăruia.

Omul se împlineşte cu adevărat ca om pe linia firii sale, numai dăruindu-se ca răspuns altuia şi primind pe altul ca răspuns fiinţial la cererea sa, deci recunoscându-şi nevoia de a se dărui şi de a cere altuia ca răspuns dăruirea lui.

Alternativa negaţiei la împlinirea prin comunicare şi dăruire, sădită în firea omului, dovedeşte numai libertatea dată omului de a dezvolta în mod normal

firea dată lui, sau de a refuza să facă aceasta, cu riscul pervertirii firii sale şi a dezordinii dureroase adusă prin aceasta în relaţiile dintre oameni.

Necesitatea ce îi este dată omului de a se comunica altuia prin cuvânt şi prin fapte, dar şi de a dori ca altul să i se comunice, pentru a se realiza ca om adevărat şi de a trăi în frăţie ajutătoare cu altul, arată că cuvântul, fie în el însuşi, fie întrupat în fapta de dăruire, este de la Creatorul omului. Omul e cuvânt ipostatic pentru că e creat prin Cuvântul dumnezeiesc ipostatic după chipul Lui; deoarece, Cuvântul suprem creându-l, Şi-a imprimat, prin puterea creatoare, chipul Său de Cuvânt în el. Iar omul, fiind structurat ca cuvânt ipostatic, e susţinut în această calitate şi tensiune cuvântătoare de puterea Cuvântului suprem, Care nu Se desparte de el, sau mai bine zis de dialogul în care rămâne Cuvântul suprem cu omul, chiar când ultimul nu e conştient de aceasta. Iar pentru că noi nu ne satisfacem nevoia de împlinire între noi prin cuvinte, Însuşi Cuvântul creator S-a făcut om sau Cuvântul Creat care împlineşte această nevoie în veci, dăruindu-ni-Se desăvârşit şi refăcând în noi puterea dăruirii.

Cuvântul dumnezeiesc Şi-a imprimat chiar prin creaţie chipul Său în om ca Cuvânt în acţiune, Cuvânt cuvântător, deci Şi-a suflat grăirea în om, pentru ca acesta, pe de o parte, să grăiască şi el altuia în numele Domnului şi pentru ca să poată auzi spiritual Cuvântul dumnezeiesc prin cuvântul altuia şi să-i poată răspunde şi să se silească a-i răspunde, ca din porunca Domnului sau ca Domnului însuşi. Auzind cuvântul altuia, omul trebuie să audă în adâncul său pe Cuvântul suprem şi rostind cuvântul său, să simtă că prin el se comunică cuvântul dumnezeiesc, fără să se considere însuşi Dumnezeu. Cuvântul ipostatic este cel ce grăieşte prin el şi prin altul şi Cel pe care-l aude în fond omul şi Căruia îi răspunde, o dată ce trebuinţa şi putinţa de a vorbi şi de a asculta e sădită în el de Cuvântul creator. Cuvântul ipostatic creator îi leagă pe toţi cu Sine şi între ei fără să-i confunde cu Sine şi între ei, ci accentându-le prin aceasta importanţa distinctă a unuia pentru altul şi a fiecăruia în ochii Săi, ca mijloace prin care Se comunică şi primeşte răspunsul lor. Deci şi ca parteneri ai unui dialog cu El şi între ei.

Omul e mânat la grăirea către altul şi la trebuinţa de a răspunde grăirii altuia, de grăirea Cuvântului către el prin altul. Auzind pe altul grăindu-i, aude pe Cel ce-i grăieşte prin acela, fără să-l confunde pe ultimul cu Primul; şi trebuie să-i răspundă altuia pentru că aude Cuvântul dumnezeiesc grăindu-i prin acela. Dar aceasta se întâmplă când în el s-a trezit cunoştinţa şi simţirea că în acela grăieşte Cuvântul. În acest caz, dialogul între oameni este un mijloc de maximă conştientizare a lor. În acest caz, cuvântul celuilalt e simţit ca mijloc de venire a Domnului la el şi cel ce ascultă acel cuvânt mulţumeşte Domnului. Şi nu se mai simte acum numai un om lângă el, ci simte prin el îndreptată spre sine atenţia Domnului şi puterea Lui, dar şi porunca Lui de-a grăi altuia. Aceasta o simt cu deosebire la „binecuvântările" adresate de preot în biserică credincioşilor şi în mulţumirile şi laudele ce le aduc ei ca răspuns lui Dumnezeu.

Dar şi când nu grăieşte cineva altuia cu conştiinţa că vorbeşte în numele Domnului şi nu îi răspunde aceluia cu conştiinţa că îi răpunde Lui obiectiv, cuvântul de adresare al unuia şi cel de răspuns al celuilalt arată legătura necesară stabilită între ei prin cuvânt de Dumnezeu Cuvântul, chiar dacă oamenii pot

strâmba folosirea acestei legături şi îşi pot comunica prin ea stări care-i slăbesc spiritual şi-i ţin în conştiinţă departe de Dumnezeu Cuvântul şi de folosirea dreaptă a puterii cuvântului dăruită lor. Astfel, oamenii pot pierde, în fapt, conştiinţa acestei legături, cuvintele ce şi le spun unii altora fiind cuvinte lipsite de iubire, de dăruire reciprocă, ba mai mult, cuvinte duşmănoase, producătoare de dezbinare, de neîncredere şi de ură între ei. Sau omul poate folosi cuvintele în mod mincinos, pentru a-şi ascunde gândurile rele faţă de alţii, sau pentru a-i înşela, ca să nu se apere de planurile lui contrare lor, pentru a se folosi de ele în mod defavorabil semenilor săi. Omului i s-a dat şi putinţa acestei alternative. Dar chiar şi în această folosire a cuvintelor, contrară rostului lor, între oameni, totuşi, se susţine prin ele o legătură. Chiar şi în acest caz, se manifestă o nevoie a omului de ceilalţi, care nu se satură niciodată. Setea de exploatare şi amăgire a altora, manifestată de om prin cuvinte mincinoase, este şi ea nesfârşită. Şi chiar pentru cuvintele deşarte omul va da socoteală la judecată (*Matei* XII, 36), căci prin cuvinte oamenii îşi pot face cele mai mari rele.

Numai când au încetat cu totul să-şi mai vorbească, oamenii au încetat să mai folosească legătura pusă între ei de Dumnezeu, dar şi legătura lor cu Dumnezeu. Însă singurătatea aceasta completă nu are loc decât în iad. De aceea, acolo, viaţa omului se împuţinează la maxim. Sau e pervertită în forma cea mai chinuitoare. Dar omul rămâne şi atunci în existenţă, pentru că Dumnezeu nu revocă total, în veci, existenţa lui creată ca persoană de neînlocuit. Dar omul a redus existenţa dată lui de Dumnezeu până acolo încât să nu mai vadă în ea decât chin. Acest om nu mai vorbeşte altuia, pentru că nu mai are ce comunica bun altuia. Îi e silă să mai vorbească altuia şi să-l mai audă. El nu mai vede în sine şi în altul nici un sens vrednic de comunicat, nici o simţire care să-l mâne spre comunicarea cu altul. Se află în întunericul total şi în uscăciunea completă. Existenţa lui rămâne mai departe ca fapt obiectiv, dar nu mai are pentru el nici un sens. Dar şi în această silă se gândeşte la ceilalţi şi simte sila lor şi sila de ei. E o singurătate ştiutoare de alţii.

Scăparea de toate formele de folosire a cuvintelor spre dezbinare, spre înşelarea altora prin dominarea lor, de folosire a lor ca mijloace contrare comunicării, nu o poate da decât constiinţa că trebuinţa de ele ne e sădită în fire de Dumnezeu; nu o poate da decât conştiinţa că prin ele ne uneşte Dumnezeu cu Sine şi între noi într-o adevărată viaţă.

Din cele spuse, s-a văzut că cuvântul este o însuşire esenţială şi inalienabilă a persoanei. Dacă omul n-ar fi persoană distinctă între persoane, n-ar fi cuvânt. Cuvântul e manifestarea conştiinţei de sine a unei persoane către alta sau în relaţie cu alta, manifestarea nevoii unei persoane de altă persoană, a nevoii de a se comunica una alteia. De aceea, cuvântul presupune conştiinţa de sine şi de alte persoane. Cuvântul este expresia lumii proiectate de subiectul conştient asupra sa, pentru a se comunica pe sine altora. Dar aceasta înseamnă că în cuvânt se manifestă conştiinţa naturii umane, actualizată în persoane distincte şi legate una de alta. Prin cuvânt, persoanele se arată conştiente de ele şi de unitatea lor. Întoarcerea persoanei spre sine naşte cuvântul interior al persoanei conştiente de legătura ei cu altă persoană. În cuvânt se vede persoana unită pe sine cu altele. Se vede că e de o natură comună cu altele, dar distinctă de ele, şi că trebuie să întărească conştient această unitate. Dar existenţa,

ca unitate vie între persoane, e dată de o Cauză supremă, care Ea însăşi e de felul acesta şi susţine înaintarea persoanelor umane în unitatea lor de natură în veci, ca întemeiată pe unitatea de natură tripersonală a lui Dumnezeu. Se vede Dumnezeu Cuvântul ca susţinător al persoanei în comuniune cu altele şi aceasta se vede având o răspundere pentru sine, dar şi pentru alţii, de a întări veşnic existenţa sa şi a celorlalţi, în legătură cât mai strânsă cu Logosul comun şi suprem. Persoana se vede astfel nu numai având cuvânt pentru sine, ci şi pentru alţii. Chiar când îşi vorbeşte sieşi, omul îi are în vedere şi pe alţii. În acelaşi timp, se vede ca şi cuvânt creat de Cuvântul dumnezeiesc pentru a-I răspunde Lui, spre împlinirea sa prin cuvânt către alţii. Îşi vede sensul său, sau pe sine ca sens sau cuvânt ipostatic şi cuprinzător ce se specifică în sensuri sau cuvinte fără sfârşit, provenind din Cuvântul suprem, ca un izvor unitar de cuvinte, şi având să se îndrepte spre El ca răspuns, prin răspunsurile date altora. De aceea, se vede, în acelaşi timp, ca cuvânt ipostatic izvorâtor de cuvinte pentru alţii din puterea Cuvântului creator. Omul ca cuvânt ipostatic, izvorâtor de cuvinte nesfârşite din necesitate lăuntrică, se vede avându-şi originea şi temeiul în Cuvântul dumnezeiesc, ca cuvânt ipostatic pentru alte cuvinte ipostatice, cu datoria de a se comunica altora şi de a se dărui lor prin comunicare şi răspuns la dăruirea acelora prin cuvintele lor. Astfel, omul este „animal cuvântător", dar e aceasta în relaţie cu alţii şi din puterea Cuvântului suprem care l-a creat şi-l susţine astfel ca Izvor al cuvintelor lui şi ca ţintă ultimă a lor. În aceasta constă creşterea lui spirituală şi apropierea lui tot mai mare de bogăţia nesfârşită a Cuvântului suprem.

Dacă cuvintele sunt viaţa comunicată ca sensuri şi simţiri de o persoană altei persoane, faptul acesta îşi are originea în ceea ce se petrece în existenţa supremă şi creatoare a Sfintei Treimi. Căci în Ea fiecare persoană divină se comunică altor două Persoane divine din veci. În legătură cu Persoanele divine ce se comunică una alteia, este şi omul izvor de viaţă sau de sensuri şi simţiri, activat şi pus în lumină în comunicarea cu alte persoane. Mai bine zis, omul, ca bogăţie de sensuri exprimate prin cuvânt, e o cale vie cu originea în adevărul atotcuprinzator şi cu ţinta în El, adică în Cuvântul suprem. De aceea S-a făcut şi Cuvântul dumnezeiesc om ca o asemenea cale, dar şi ca ţintă. În acest înţeles a putut spune Mântuitorul Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu făcut de om, că e *Adevărul* cuprinzător al tuturor sensurilor sau al întregii existenţe, dar şi *Calea* spre El. Dar Persoana lui divină întrupată în comuniune cu celelalte două Persoane divine, dar şi cu noi, este totodată *Viaţa*. Căci Adevărul nu poate să nu fie Viaţa sau viceversa. Adevărul nu poate să nu aibă în el Viaţa şi să fie neroditor de Viaţă sau mort. Adevărul nu poate fi inconştient de Sine. Căci dacă nu e conştient de Sine, nu poate trăi ca Viaţă şi nu Se poate comunica altora ca Izvorâtor de viaţă, ca iubire faţă de ei. De aceea, Adevărul nu poate fi decât Persoană iubitoare din veci a altor Persoane, sau Persoană între Persoane. Persoana, comunicându-Se altei Persoane, îi comunică aceleia viaţa, pentru că e ca însăşi viaţa. Adevărul dă viaţă nu numai întrucât este Persoană supremă, ci şi comuniune de Persoane. Dumnezeu este *Adevărul* nu numai întrucât e realitatea nemărginită în Sine şi existenţa prin Sine, ci şi întrucât e şi comuniune cu Sine. Ca atare, are puterea de a da viaţă altor persoane în mod creator, datorită faptului că e comuniune în Sine.

Comunicarea între Persoanele divine este forma supremă a comunicării. Naşterea Cuvântului e forma supremă de mişcare a Tatălui spre altă Persoană, rămânând totuşi în veci Tatăl acesteia. Iar Fiul e Persoana supremă, Cuvânt

comunicat de Tatăl şi Cuvânt ce răspunde Tatălui, împlinindu-Se prin aceasta Cuvântul în Dumnezeu. Aşa se uneşte în calitatea Lui de Cuvânt caracterul ontologic şi dinamic. Cuvântul e Persoană şi, în acelaşi timp, mişcare spre o altă Persoană din care este. E Persoană născută din Persoana Tatălui ce Se dăruieşte în întregime, precum şi Persoană caracterizată prin trebuinţa şi elanul de a răspunde prin dăruirea ei dăruirii Tatălui.

Această unire paradoxală între Persoane ca entitate ontologică şi ca mişcare spre alte persoane, caracterizează şi pe om ca chip al Cuvântului, întrucât e creat de El. Omul e persoană, dar persoană ca izvor al mişcării comunicante. Nu e persoană care să nu vorbească altei persoane, căci e, în acelaşi timp, cuvânt spre altă persoană. Faptul că oamenii trebuie să-şi vorbească arată că la originea existenţei trebuie să fie o comuniune de Persoane ce se dăruiesc una alteia, una având iniţiativa, cealaltă răspunzând. Prin aceasta se comunică una alteia fără să se contopească şi fără să-şi schimbe rolurile.

Mai ales în cazul omului, trebuie să se spună că el e o persoană, dar în această calitate e izvor de energie în mişcare conştientă spre altul, în primul rând prin cuvânt. E cuvânt cuvântător la nesfârşit. Dar e cuvânt cuvântător legat de alt cuvânt cuvântător. E cuvânt ce nu se epuizează în nici un cuvânt rostit şi nu se satură de auzirea cuvintelor altora. Are în sine o sursă inepuizabilă de cuvinte şi o sete de auzire a cuvintelor altora. E prin aceasta în el o infinitate a setei de dăruire, prin cuvintele sale şi de ascultare a cuvintelor altora, deci şi o infinitate însetată de a primi dăruirea altora. E focar emiţător şi atractiv de comunicare la nesfârşit. Dacă nu mai vrea să comunice şi să i se comunice, slăbeşte ca persoană. E persoană în continuă actualizare numai prin comunicarea sa altor persoane şi prin primirea comunicării altor persoane. În faptul de a nu se epuiza niciodată în cuvintele comunicate şi dorite, se arată că e după chipul Cuvântului suprem, dar şi un canal legat de el, însă nu după fiinţă, ci printr-o anumită putere dăruită lui, Care i-a dat existenţă şi îl susţine în existenţă prin setea de a se comunica şi de a primi comunicarea.

În legătură cu faptul că omul e un cuvânt-persoană comunitară, sau persoană în comuniune, mai trebuie remarcat faptul că omul nu vorbeşte decât unei persoane, căreia i se adresează direct ca unui *tu*. Despre persoanele în rolul de *el* şi despre lucruri se poate vorbi sau chiar trebuie să se vorbească. Dar omul nu vorbeşte despre ele decât persoanei a doua. Cu ea se învaţă omul să vorbească. Iar în trebuinţa aceasta, de a vorbi persoanei a doua, omul trăieşte o directă transcendere a sa. Ba mai mult, aceasta arată că transcenderea cea mai simţită a noastră o trăim către Dumnezeu, văzut ca Tu. Altfel Îl simţim când Îi vorbim ca unui Tu, deci în rugăciune şi altfel când vorbim despre El. Aceasta e calitatea în care ne impune, în ultimă analiză, să-I vorbim în mod direct. Dacă n-ar fi Persoana supremă şi dacă n-am trăi legătura cu această Persoană ca şi cu una care ne impune să I ne adresăm direct sau să-I răspundem direct ca unui Tu suprem, n-am simţi trebuinţa să-I vorbim. De aceea, şi în omul ca *tu* al nostru simţim mai mult pe Dumnezeu căruia Îi vorbim; sau prin semenul nostru în acest rol simţim prezenţa mai puternică a Persoanei absolute a lui Dumnezeu. Simţim presiunea Lui de a-I vorbi, fie şi printr-un *tu* uman.

În Dumnezeu Însuşi trebuie sa fie un dialog interpersonal atotcuprinzător; o comunicare a tuturor sensurilor şi a întregii vieţi de către o Persoană altei Persoane. Iar sensurile sunt desăvârşit mulţumitoare, când sunt sensuri care exprimă iubirea. Căci numai în iubirea dintre persoane se află sensurile deplin mulţumitoare ale existenţei. Şi numai pentru că există o convorbire între persoane în Dumnezeu, El ne vorbeşte şi nouă creând persoane cărora să le vorbească în mod direct. În cursul vieţii pământeşti, oamenii îşi comunică din sensurile pe care le primesc de la Dumnezeu într-un mod mai puţin luminos. În viaţa viitoare le vor primi însă de la Dumnezeu şi le vor comunica în toată bogăţia şi lumina lor. Aceasta va însemna o unire deosebit de intimă cu Dumnezeu Cuvântul şi între oameni, fără să se confunde cu El şi între ei. Căci numai persoana poate comunica sensuri. Şi le comunică numai persoanelor şi aştepată numai de la ele să i se comunice. Căci nu sensul în sine interesează, ci persoana. Ea e sensul viu atotcuprinzător. Sau nu e sens adevărat unde nu e persoană. Şi fiecare persoană ţine la altă persoană, ca aceea să nu se confunde cu ea, pentru că altfel ar fi lipsită de o parte a sensului existenţei. Sensul deplin e numai în comunicarea de sine a unei persoane altei persoane. Şi numai în comunicarea ambelor, ele se luminează ca sensuri vii.

Din sensurile comunicate de Tatăl Cuvântul, comunică şi Cuvântul oamenilor, sau însuşi Tatăl le comunică prin Fiul şi Cuvântul Său. Căci îi face şi pe ei fii prin aceasta, arătându-le dragostea Sa. Şi sensurile ce ei le comunică oamenilor la nivelul înţelegerii lor constau tocmai în preţuirea ce le-o acordă Dumnezeu prin aceasta, făcându-i fii şi cerându-le să-I răspundă. Propriu-zis, însuşi Fiul şi Tatăl Se comunică oamenilor ca sensuri ale lor, iar oamenii le sesizează cu înţelegerea şi sensibilitatea lor deosebită, sesizând în ele dragostea Tatălui şi a Fiului faţă de ei. Căci le află pe acestea, întrucât află că sunt fii ai aceluiaşi Tată şi fraţi între ei şi fraţi după har cu Fiul. Iar aceasta le dă cea mai mare întărire în existenţă. De aceea, sensurile ce ni le comunică Dumnezeu sunt, pe de o parte, pe măsura înţelegerii noastre, pe de alta, au în ele o adâncime ce depăşeşte orice înţelegere omenească, chemându-ne la o înaintare veşnică în înţelegerea lor şi în simţirea iubirii Persoanelor divine şi a tăriei de existenţă a lor comunicată prin ele. În viaţa viitoare le vom primi însă într-o negrăită îmbelşugare şi într-un grad cu mult mai inteligibil, deşi vor avea şi atunci în ele adâncimi rezervate unei înţelegeri şi simţiri mereu sporite. Nivelul şi gradul cu mult mai înalt la care vor primi, va însemna o pătrundere cu mult mai intimă în legătură cu Persoana Cuvântului întrupat, fără să ne confundăm cu El, dat fiind rezerva de sensuri încă neînţelese primite în această intimitate şi faptul că numai Persoana Lui deosebită de noi ne comunică sensuri şi ni le comunică numai ca unor persoane deosebite; dat fiind faptul că numai o persoană neconfundată comunică cu persoana mea neconfundată. El e sensul suprem pentru mine.

Cuvintele sau sensurile comunicate aduc una în alta persoanele sau arată unitatea de fiinţă când se comunică, fie între Persoanele dumnezeieşti, fie între persoanele omeneşti. Dar în nici un caz, ele nu se confundă. Iar când se comunică de Persoanele dumnezeieşti persoanelor omeneşti şi invers, se arată că oamenii sunt creaţi de Dumnezeu după chipul Lui, deci El e sensul lor şi că El se poate afla în dialog comunicant şi susţinător cu oamenii şi aceştia cu El, că Dumnezeu

poate coborî la înţelegerea omenilor în sensurile ce li se comunică şi la bucuria de sensurile comunicate Lui de ei, în cuvintele ce le sunt proprii şi a înţelegerii de către ei a sensurilor primite de El şi rodite în ei.

Căci oamenii nu sunt numai primitori ai cuvintelor comunicate lor de Tatăl prin Cuvântul Său, sau al darului prezenţei Lui, ci şi răspunzători la acele cuvinte prin dăruirea lor spre bucuria Lui. Căci creându-ne ca chipuri ale Fiului Său, Tatăl ne-a creat prin aceasta ca chipuri vii ale Cuvântului, sau ca nişte cuvinte cuvântătoare. De aceea, prin noi poate vorbi altora şi se poate dărui la nivelul nostru însuşi Cuvântul. Şi cel mai clar ne vorbeşte după ce S-a făcut om. Dar Se dăruieşte totodată la nivelul Lui, însă în forma umană, Tatălui, în numele nostru.

Cuvintele lui Dumnezeu adresate nouă sunt totodată apeluri şi ajutoare de a adânci chipul Lui în noi, de a ne face asemenea Lui, iar acestea sunt apeluri la iubirea noastră, la răspunsul nostru la iubirea Lui. Numai astfel sporim în unirea cu Dumnezeu. Cel ce vorbeşte şi cel care răspunde afirmativ Aceluia realizează, chiar prin aceasta, o unire între ei. Cel ce vorbeşte ajută, chiar prin aceasta, unirii cu El a celui căruia îi vorbeşte. Dacă în cuvintele Sale, Dumnezeu ni se comunică pe Sine însuşi în puterea Sa creatoare şi dătătoare de viaţă, noi trebuie să arătăm şi să rodim această viaţă primită de El prin răspunsul iubirii noastre, deci prin cuvintele noastre răspunzătoare, care sunt o formă de dăruire a noastră. Numai aşa ne însuşim viaţa pe care ne-o dă Dumnezeu. Şi numai aceasta îi face bucurie Lui. Cuvintele Lui, prin care ni se dă ca Adevăr şi Viaţă, ne fac să răspundem prin mulţumirea şi dăruirea noastră, prin lauda ce I-o aducem prin mărturia bucuriei noastre pentru viaţa primită, prin cererea de mai multă viaţă. Căci Dumnezeu nu ne-ar putea adresa cuvintele Sale dacă am fi numai nişte obiecte. Nici nu ne-ar putea adresa cuvinte un „dumnezeu“ care n-ar fi persoană, ci o esenţă inconştientă. El ne creează ca subiecte, nu numai capabile să primim cuvintele Lui, ci şi doritoare să ni le dea şi capabile să le răspundem. El ne creează pentru a Se bucura de primirea de către noi a cuvintelor Lui şi de răspunsul nostru la ele. Dacă n-am fi făcuţi capabili să răspundem cuvintelor Lui, cu bucuria conştientă că-i facem Lui însuşi bucurie, n-am fi făcuţi ca parteneri ai Lui, n-am fi făcuţi ca vrednici să asculte şi El cuvântul nostru de răspuns sau să primească cu bucurie dăruirea noastră. Dumnezeu ne poate face perteneri ai dialogului cu El ca persoane, pentru că El Însuşi este Persoană. Ambii parteneri sunt persoane ce se bucură una de alta. El S-a coborât, creându-ne ca fiinţe cuvântătoare, la starea celui ce are bucuria să asculte răspunsul nostru sau să primească cu bucurie dăruirea noastră, ca răspuns dat cuvintelor Lui prin cuvintele noastre. Şi El nu a întemeiat acest dialog cu noi şi nu-l susţine pentru că ar avea nevoie de bucuria pe care I-o producem noi prin aceasta, ci din iubirea de Tată şi de Frate mai mare, Care se bucură de dragostea copilului sau fratelui mai mic, oricât ar fi el de mic şi de neajutorat. El vrea să ne crească prin aceasta spre tot mai multă înţelegere a iubirii Lui şi spre voinţa de a-I răspunde cu iubirea noastră. Prin aceasta ne-a dat cinstea să ne facă răspunzători în faţa Lui pentru creşterea noastră şi a altora la tot mai înalte nivele ale acestei stări.

Dumnezeu Cuvântul e în stare să aibă El însuşi grijă de toate creaturile Sale. Dar dacă nu ne-ar chema şi pe noi la această răspundere de noi şi unii de alţii, ne-ar trata ca pe nişte obiecte. Însă dându-ne şi nouă răspunderea pentru noi şi pentru alţii, ne-a făcut capabili să răspundem grijii ce o cere de la noi, pentru noi şi pentru alţii. Prin aceasta ne ridică la treapta de împreună-răspunzători cu El pentru noi şi pentru alţii, sau de desăvârşitori ai noştri prin puterea Lui. Fără răspunsul nostru la apelul Lui de a avea grijă de noi, nu ne putem mântui, nu ne putem asigura viaţa de veci; iar fără răpsunsul ce ni-l cere de a avea grijă de alţii se poate primejdui uneori mântuirea altora, dar în mod sigur mântuirea noastră. Nu depinde întru totul de noi mântuirea altora, pentru că aceasta le-ar lua calitatea de subiecte răspunzătoare, pe care o au şi ei, dar depinde de colaborarea noastră cu El în grija de noi şi de alţii, mântuirea noastră arătându-se în aceasta că suntem şi noi subiecte libere şi de sine dăruitoare şi că trebuie să ne manifestăm ca atare, nu ca obiecte pasive. Căci misterul persoanei umane stă nu numai în bogăţia inepuizabilă de sensuri sădite în ea şi primită de ea prin Cuvântul de supremă comuniune, prin faptul că e Unul din Persoanele Treimii, ci şi în setea şi datoria persoanei umane de-a le primi şi de a şi le comunica. Iar în aceasta se implică trebuinţa de a răspunde fiecare de sine, dar şi de alţii, în mod liber în faţa unui Subiect suprem. Răspunderea de sine a omului include atât caracterul său de ultim for decizional cu privire la sine, cât şi dependenţa mântuirii lui de Subiectul suprem.

Fără acest Subiect suprem şi fără relaţia cu El, eu sunt inexplicabil ca subiect, sunt inexplicabil în demnitatea mea de ultim for decizional pentru mine. Numai un Subiect suprem m-a putut aduce la existenţă şi mă susţine ca subiect, mă susţine ca liber chiar în El însuşi, ca o astfel de formă deplină şi deplin demnă a existenţei. Căci subiectul domneşte asupra obiectelor prin conştiinţă, nu invers. Dar e stăpân şi asupra lui însuşi în ce priveşte mântuirea sau fericirea sa veşnică. Dar numai în faţa unui Subiect suprem mă pot simţi responsabil şi pot accepta şi exercita liber această calitate. Şi numai în comuniune liberă cu El mă pot mântui. Şi numai făcându-mă El pe mine responsabil, deci factor liber al actelor mele, mi-a dat demnitatea de a fi subiect, şi nu obiect, care trebuie să contribuie, şi el, la mântuirea sa proprie. M-a făcut să depind de mine în eternitatea mea. Numai un subiect suprem, de supremă valoare, m-a putut aduce şi pe mine la existenţă ca pe un subiect de valoare netrecătoare şi de o demnitate, care mă face forul deciziilor mele cu privire la mine. Numai El m-a putut face subiect responsabil pentru mine în faţa Lui, investindu-mă chiar prin aceasta, cu cea mai mare demnitate şi valoare, cu atât mai mult cu cât a făcut să depindă de această responsabilitate a mea însăşi existenţa mea eternă.

Ca subiect, nu mă pot face exclusiv obiect nici măcar pentru mine. Când mă privesc pe mine ca pe un subiect, eu mă ridic în calitatea aceasta peste forma de obiect ce mi-am putut-o da prin faptul că sunt subiect. Numai subiectul poate aşeza în stare de obiecte cele ce le vede, le face şi le cunoaşte. Dar pe mine nu mă pot face în nici un fel numai obiect. Şi nici altul nu mă poate face numai obiect. Iar prin calitatea mea de subiect scap cu totul de sub puterea lui. Eu urc mereu ca subiect deasupra mea; când mă văd ca obiect mă urc deasupra mea

în calitatea de ultim for decizional asupra destinului meu veşnic, simţindu-mă pătruns de răspunderea faţă de Forul decizional suprem, care mai mult mă ajută prin aceasta decât mă anulează ca subiect. O simt ştiind că pot refuza împlinirea răspunderii înaintea acestui for, deşi ştiu că pot face aceasta numai cu riscul neîmplinirii sale ca om adevărat. Propriu-zis, numai trăindu-L pe Dumnezeu ca Persoană, pot simţi răspunderea faţă de El, deci mă simt şi pe mine ca persoană. Iar în refuzul neîmplinirii răspunderii mele nu-i atât o afirmare a libertăţii mele de subiect, ci mai mult o acceptare a domniei unor patimi inferioare asupra mea, care mă diminuează ca subiect.

Misterul persoanei stă în demnitatea ei de a fi un for decizional ultim în tot ce face, deşi nu există în această calitate prin ea însăşi şi nu poate manifesta această demnitate decât pentru sau contra unui for decizional suprem şi referindu-se la persoanele şi cosmosul ce le are în faţa ei, pe care ştie că nu le are de la sine, cum nu este nici ea de la sine.

Existenţa persoanei ca subiect presupune existenţa unui Subiect creator al ei şi al tuturor celor pentru care se simte făcută şi ea răspunzătoare, având în aceasta nu numai trebuinţa de a ţine seama de acel Subiect şi de ele, ci şi o anumită putere faţă de cele din urmă. Aci apare un alt caracter paradoxal al persoanei umane, o altă unitate a contrastelor prin care se caracterizează; pe de o parte, e subiect ce nu poate fi redus la starea de obiect nici de sine, nici de celelalte subiecte umane, nici chiar de Dumnezeu; pe de alta, nu poate dispune de ele şi nu există prin sine şi nici singură fără ele. Ea se mişcă ca subiect de sine, dar se menţine ca atare recunoscând în mod liber dependenţa de un Subiect suprem, căruia îi este răspunzătoare pentru sine însăşi, pentru alţi oameni şi pentru dreapta folosire a puterilor ce i s-au dat.

Eu nu pot ieşi niciodată deplin din calitatea de subiect, nu numai pentru că, trebuind să mă depăşesc mereu pentru a mă cunoaşte, mă regăsesc mereu ca subiect care cunoaşte, ci şi pentru că stau în faţa altuia pe care, oricât aş vrea, nu-l pot reduce la starea de obiect sau numai la starea de obiect, ci îl simt mereu şi pe el ca subiect, ca un eu propriu care răspunde iubirii mele, sau o refuză şi ştiu că e răspunzător şi el pentru mine. Iar aceasta se întâmplă şi când simţim împreună pe un al treilea răspunzând dragostei noastre comune, cu dragostea lui, sau refuzând să ne răspundă.

Dar nu putem cugeta că Subiectul suprem Se face şi El obiect al Său, ca noi. Aceasta pentru că e îndreptat întreg spre Altul într-o iubire care, împreună cu iubirea cu care răspunde Acela, Îl face şi pe Acela numai Subiect. Acel Altul nu poate fi nici El obiect, pentru că e trăit numai ca Subiect iubitor în relaţie cu Sine.

Dumnezeu e Subiect pentru că nu e singur şi e numai Subiect pentru că nu e în nici un fel despărţit de alte Subiecte. Şi numai pentru că e Subiect pur şi întreit, El poate fi creator nesupus unei necesităţi interne, sau vreunei condiţii deosebite de El. Şi mai e Subiect pur, pentru că se poate manifesta ca Subiect creând subiecte din nimic, din pura Sa iubire, menţinându-ne în viaţă ca subiecte libere prin iubirea Sa curată şi plină de toată puterea, vrând să fie trăit de alte subiecte ca întreit şi pur Subiect iubitor, sau ca să răspundă iubirii Lui prin iubirea lor ca subiecte. De aceea ne dă putinţa să fim subiecte şi vrea să fim

subiecte. Dar pentru că ne vrea să iubim liber, ne dă şi putinţa de a rămâne subiecte chiar în refuzul nostru de a iubi şi de a face pe alţii obiecte.

La baza întregii realităţi trebuie să fie o existenţă care e numai Subiect nesupus ca obiect vreunor legi; un Subiect care, chiar prin această calitate, e iubitor, deci în comuniune desăvârşită.

Dar trebuie precizat că nevoia omului de om şi de Dumnezeu e atât de importantă prin faptul că ea e o nevoie de om şi de Dumnezeu ca persoane, deci ca subiecte, şi că omul numai în relaţie cu celălalt om şi cu Dumnezeu ca persoane se defineşte ca existenţă distinctă, conştientă de sine şi liberă, sau ca persoană. Eu nu pot cugeta la mine ca persoană distinctă decât în relaţie cu altul ca persoană distinctă. Numai experiind libertatea altuia, experiez şi libertatea mea, sau viceversa. Nu mă pot experia pe mine ca persoană decât în legatură cu altă persoană. Toate amintirile despre mine sunt unite cu amintirile despre alţii ca persoane. Chiar sihastrul care a reuşit să uite de toţi, sau să gândească la ei cu totul liber, prin faptul că stăruie numai în rugăciune către Dumnezeu, trăieşte în relaţie cu Dumnezeu ca persoană.

Eu sunt *eu*, pentru conştiinţa mea, pentru că sunt eu în relaţie cu alte persoane. Prin numele *meu* de care sunt conştient, mă disting de alţii ca cineva, sau constat că mă disting ceilalţi de ei înşişi şi de alţii ca pe cineva, nu ca pe ceva. Numai persoanele primesc şi dau nume şi numai persoanelor, pentru că numai ele trăiesc reciproc şi conştient ca persoane distincte la care se apelează şi nu sunt manipulate.

Pe de o parte, mă ştiu unic şi liber în relaţiile cu ceilalţi, pe de alta, nu mă ştiu în această unicitate şi libertate decât în relaţie cu alţii.

Mă disting ca persoană unică în relaţiile cu alte persoane, pentru că nu mă pot comunica liber decât altor persoane distincte şi libere şi numai prin comunicarea către ele sau cu ele ies liber din indefinitul meu, definindu-mă ca o persoană deosebită şi liberă, unică faţă de ele, ca persoane unice şi libere. Faptul că nu mă pot comunica în întregime altora îmi descoperă calitatea de mister inepuizabil, dar nici ca mister nu mă ştiu decât prin faptul că mă comunic altora. Sau misterul meu nu contrazice faptul că mă ştiu ca persoană ce se comunică altor persoane, care mi se vădesc ca mistere.

Dacă nu m-aş comunica altor persoane, n-aş şti de mine nici ca persoană distinctă şi liberă, nici ca mister. Ba nici că sunt peste tot. Dar pot zice că sunt, înainte de comunicare, ca o natură indistinctă, devenită persoană distinctă prin comunicare. Îndată ce exist, eu comunic, căci încep să exist ca persoană. S-ar putea spune că copilul nu comunică liber îndată după naştere, deci n-ar fi persoană de la început. Dar e persoană pentru cei din jurul lui. Şi ceilalţi i se adresează ca unei persoane. El este văzut ca o persoană care poate primi comunicări. De aceea i se dă un nume, ca să se ştie de la început ca adresat şi să-l ştie şi ceilalţi ca pe un adresat deosebit de toţi şi să-i promoveze libertatea. Iar faptul că e făcut ca persoană pentru persoane se arată în pornirea lui de a vedea persoane chiar în lucruri. Nu se poate, deci, spune că la început copilul e natură generală şi apoi persoană. Omul e de la început persoană. Natura umană

nu e decât în persoană. De aceea, fiind de la început persoană, nu e născut decât de către alte persoane cu care de la început e în relaţie. Nu e produs de natură. La început, când n-a fost nici o persoană umană, prima persoană a fost adusă la existenţă de Persoana lui Dumnezeu, Care i-a vorbit îndată şi Căreia i-a răspuns prima persoană umană. A doua persoană umană a fost adusă la existenţă tot de către Persoana lui Dumnezeu, dar din prima persoană umană. Faptul că la început a trebuit să fie o persoană, dar ea n-a putut veni la existenţă decât dintr-o altă persoană, iar altă persoană omenească nu exista, arată că ea a trebuit să fie adusă la existenţă de Persoana divină. Iar Persoana divină Însăşi, neputând fi singură, a trebuit să fie din veci în relaţie cu o altă Persoană, mai bine zis, cu alte două Persoane. Necesitatea Persoanei divine pentru om ca persoană se arată în faptul că omul se cere după Dumnezeu Cel personal, pentru cea mai deplină comunicare.

Primul om n-a putut fi decât persoană şi n-a putut fi persoană decât fiind adus la existenţă de persoana dumnezeiască şi vorbindu-i-se îndată de către Dumnezeu, iar ca persoană fiind partenerul potenţial al comunicării cu altă persoană, care e adusă îndată la existenţă din prima.

Persoana nu e niciodată decât cu o altă persoană. E o persoană în relaţie cu alta, deşi are în această relaţie o valoare unică.

Rostul persoanelor existente şi definirea lor mutuală ca persoane, sunt accentuate de chemarea lor de a contribui la aducerea pe lume a altor persoane, prin iubirea dintre ele, ridicată la calitatea de iubire comună faţă de acelea la a căror aducere la existenţă contribuie. Dar ele pot cădea şi în privinţa aceasta din responsabilitatea lor, evitând nu numai dezvoltarea persoanelor existente prin iubirea lor, ci şi contribuţia la aducerea altor persoane la existenţă. Iubirea dintre bărbat şi femeie cade, prin aceasta, la mişcarea unei voluptăţi egoiste, pur trupeşti.

Din toate cele spuse despre nevoia omului de om, se poate vedea că la temelia acestei nevoi şi, de aceea, şi ţinta ei este iubirea. Omul trăieşte, ca mişcare esenţială, nevoia de a iubi şi de a fi iubit pusă în acţiune, indiferent în câte forme se poate manifesta ea. Nevoia de a iubi şi de a fi iubit este, pe de altă parte, nevoia unei persoane de altă persoană, pentru că numai o persoană poate iubi şi numai de la ea se poate aştepta iubirea. Iar nevoia aceasta nu e trăită ca săturată niciodată. Ea e fără sfârşit.

În Dumnezeu această nevoie e satisfăcută din veci în mod desăvârşit şi într-o reciprocă dăruire desăvârşită. Pe oameni El nu-i iubeşte dintr-o nevoie de a găsi în afara Lui o completare a iubirii, ci ca o revărsare liberă a iubirii şi dăruirii Sale lăuntrice desăvârşite spre alte persoane create în acest scop, deci nefăcând parte din existenţa Sa veşnică. Oamenii, iubind, simt trebuinţa să crească în iubire nesfârşită faţă de alţii şi a altora faţă de sine. De aceea, iubirea lor este în continuă mişcare de sporire la nesfârşit. Iubirea deplină o vor avea numai de la Dumnezeu, când vor fi crescut ei înşişi cât s-a putut în iubire, în condiţiile vieţii lor pământeşti. Atunci iubirea arătată de ei şi iubirea lui Dumnezeu simţită de ei va fi ajuns la desăvârşire sau la odihnă, ceea ce nu înseamnă încetarea ei, ci o gustare continuă a plinătăţii ei.

6. Omul şi lumea exterioară şi transparenţa în veci sporită a lui Dumnezeu prin ea

Omul e nedespărţit de lumea minerală, vegetală şi animală prin trupul lui. El îşi întreţine trupul prin ea, sau preface materia ei în trupul său. Dar se şi minunează de ordinea ei şi transcende prin ea spre Creatorul ei transcendent, dându-şi seama din insuficienţele ei că nu este prin ea însăşi, iar în măreţia ei deducând acelaşi lucru. El o trăieşte conştient în suflet prin atingerile cu ea prin simţiri. Ea se face prin aceasta conţinut al vieţii lui sufleteşti.

Sufletul lui cuprinde universul. Chiar dacă o persoană sau alta nu cunoaşte decât o parte a universului, în ceea ce cunoaşte e dat virtual universul întreg. Şi progresând treptat în cunoaşterea şi trăirea lui, omul nu-şi schimbă statutul său de subiect care adună universul în conştiinţa sa. Pe de altă parte, dacă n-ar fi universul obiectelor, omul nu şi-ar putea trăi calitatea de subiect cunoscător al lui şi lucrător în el. Spre deosebire de Dumnezeu, Care are în Treimea Sa toată puterea de a Se trăi ca Subiect, crearea lumii nefiindu-I necesară în acest scop, omul are, prin faptul că e nu numai suflet ci şi trup, nevoie în trăirea sa ca subiect, nu obiecte ale sale, legate indisolubil de sine. Lumea nu-i rămâne omului numai exterioară. Ea este într-un anumit sens şi grad interioară. O parte din materia ei se preface în trupul lui, iar imaginile ei intră în sufletul lui cu sensurile lor. Mai mult, el nu poate fi subiect fără a o avea participând prin ceea ce dă ea ochilor, glasului, auzului său, făcându-l, prin aceasta, capabil să funcţioneze în calitatea lui de subiect. Universul întreg îi este omului sau sufletului său, trup, întrucât puterile lui sufleteşti se prelungesc în el sau el constituie un organ şi un conţinut tot mai bogat şi mai larg al sufletului său. Dar spre deosebire de trupul în sens strict, universul este un trup comun tuturor oamenilor. Însă fiecare îl foloseşte conform specificului său personal. În aceasta se arată faptul că omul nu pierde unicitatea lui personală, confundându-se cu alţii, dar nici nu se separă complet de alţii în folosirea lumii.

Omul trebuie să menţină în raport cu lumea un echilibru între folosirea ei pentru trupul său, atât cât îi trebuie, şi între comuniunea cu alţii în această folosire a ei. Comuniunea aceasta nu implică nici o dificultate când e vorba de folosirea ei comună pentru îmbogăţirea spiritului oamenilor.

Ascetica ortodoxă e de un mare folos în menţinerea amintitului echilibru. Ea afirmă în mod paradoxal, pe de o parte, trebuinţa de lume, pe de alta, necesitatea lepădării de lume sau a unei anumite dezlipiri de ea, ca mijloc de satisfacere a trebuinţelor trupului. Amândouă sunt necesare omului pentru întreţinerea trupului, dar şi pentru a creşte spiritual şi pentru a dezvolta comuniunea sa cu altul. El are nevoie de ochii în care intră şi lumea, atât ca factor de întreţinere a trupului, cât şi ca element constitutiv al sufletului său, pentru a creşte spiritual, dar nu trebuie să ocupe sufletul său numai cu imaginile lumii, ci şi cu sensurile care o arată a fi creaţie minunată a lui Dumnezeu, Care o transcende. Creşterea spirituală a omului nu se realizează printr-o despărţire totală de lume, printr-o slăbire extremă a trupului, ci printr-o folosire a ei şi a

lui în măsura strictei trebuinţe a trupului, o dată cu depăşirea ei spre Cel ce e mai presus de ea. Trupul trebuie spiritualizat prin această reducere a trebuinţelor de ea la ceea ce este necesar pentru întreţinerea lui, nu dispreţuit. Aceasta înseamnă o relativizare a sclipirii biologice la lume, o înfrângere în folosirea ei. Lumea trebuie folosită, dar cu măsură; ea trebuie privită ca o minune pentru ordinea şi frumuseţile aflate în ea, dar nu socotită ca ultima realitate: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva“ (*I. Cor.* VII, 12). Sau: „Şi cei ce plâng să fie ca şi cum n-ar plânge, şi cei ce se bucură ca şi cum nu s-ar bucura; şi cei ce cumpără, ca şi cum n-ar dobândi; şi cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca şi cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece“ (*I. Cor.* VII, 30-31). Oamenii trebuie să caute în folosirea lor de lume şi o armonie şi o bună înţelegere între ei, fără să fie pasionaţi de posedarea şi folosirea exagerată a lucrurilor; dar nici rupându-se cu totul de ea, căci aceasta ar face imposibilă viaţa lor în trup şi legătura dintre ei. Fiind avizaţi la legătura cu lumea, ei trebuie să nu-i dea importanţă absolută, ajungând la lupta pentru împărţirea ei. Alimentele trebuincioase omului nu sunt prea multe şi se alterează repede, dacă sunt adunate pentru mult timp, precum se învechesc şi obiectele de care se foloseşte. Omul singur merge mai departe, în veci.

În general, oamenii trebuie să se întâlnească în folosirea lumii în mod amical. Ei trebuie să se ajute în folosirea ei, nu să se dezbine. Ei trebuie să îmbine folosirea personală a ei cu intrajutorarea între ei. În loc să facă din folosirea ei un prilej de luptă între ei, să facă din aceasta un prilej de manifestare şi sporire a iubirii. Oamenii trebuie să trăiască toţi şi în privinţa aceasta ca subiecte, dar ca subiecte nu pot trăi decât într-un respect reciproc, în colaborare, în preţuire iubitoare şi în reciproca dăruire a lucrurilor lumii. Spre a se trăi fiecare pe sine, dar şi pe altul ca subiect, e necesar de a trăi ca o comunitate de subiecte, recunoscând că fiecare are nevoie de ceilalţi în folosirea lumii obiectelor. Căci lumea nu poate fi stapânită decât de mai mulţi împreună. Însuşi Dumnezeu a spus la plural: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi îl stăpâniţi“ (*Gen.* I, 28).

Deci lumea e dată tuturor ca bun comun, spre a fi umplută şi stăpânită în sens fizic şi spiritual în comun. Toţi simt că ea nu vine de la ei, dar că prin ea sunt obligaţi de creatorul ei să fie împreună şi să se ajute, căci numai aşa o pot stăpâni. Numai aşa poate avea fiecare mai mult de la ea şi poate înţelege mai bine sensurile ei, care vin de la Dumnezeu. Numai aşa sporesc în iubirea între ei. Lumea cere fiecăruia să se depăşească pe sine spre ceilalţi şi spre Dumnezeu. Prin aceasta le cere tuturor să-şi recunoască dependenţa de El şi unii de alţii. Lumea durează în sine, dar ceea ce trebuie omului din ea e trecător. El şi semenii săi rămân, pentru că nu sunt obiecte pentru alţii, asemenea lucrurilor din lume.

E necesară o anumită depăşire a lumii, fără a căuta o totală desprindere de ea ca întreg. Lumea ca realitate obiectivă e inferioară omului, dar şi necesară lui ca astfel de realitate. Dar şi ca participantă la sesizarea ei subiectivă de către el. Ca atare, ea îndeamnă pe om să o depăşească, dar totodată ea leagă pe oameni de ea. Dar dacă îi leagă prea tare, îi poate şi dezbina, fapt pentru care, pe de altă parte, ea se cere să nu fie absolutizată, pentru ca oamenii să se lege cu adevărat prin ea între ei.

Însuşi faptul că omul simte nevoia să o depăşească prin trebuinţele lui superioare şi de alt ordin, sau însuşi faptul că omul se vădeşte prin aceasta superior ei, arată că chiar moartea lui, ca despărţire de ea, nu poate fi un sfârşit al lui, ci mai degrabă cea mai deplină transcendere a ei. Însuşi faptul că ea i se vădeşte omului trecătoare, iar prin aceasta el poate şi trebuie să adopte o poziţie superioară faţă de ea, arată că omul nu e trecător; însuşi acest fapt face lumea transparentă pentru un alt plan de viaţă. Ea se face omului netransparentă, când acesta, scufundat cu totul în ceea ce-i poate da ea, o socoteşte ca ultima realitate, când nu se vede pe sine având să treacă, prin ea, dincolo de ea. Omul e trecător faţă de lume, pentru că n-are nevoie veşnică de ea, ci trece dincolo de ea; iar ea e trecătoare pentru om, pentru că nu satisface decât trebuinţele lui trecătoare.

Lumea însăşi, cu insuficienţa satisfacţiilor ce ni le poate da şi prin durerile ce ni le pricinuieşte, dar şi prin evidenţa caracterului trecător al vieţii noastre în ea, ne îndeamnă la o transcendere a ei, dar nu să ne rupem total de ea, cât trăim în ea. Dar această transcendere e, pe de altă parte, o condiţie a întăririi spirituale a omului. Aceasta înseamnă că el trebuie să treacă mai sus de ea, după ce a folosit ceea ce-i poate da ea bun, dar a trecut şi peste ispitele prin care ea îl ţine legat de ea şi îl coboară. Omul trebuie să cunoască importanţa ei ca drum prin care urcă dincolo de ea. Dar trebuie să aibă şi tăria de a o socoti numai drum. Socotită ca tot ce poţi avea, e periculoasă. E altceva să renunţi la lumea pe care ai cunoscut-o, decât la o lume pe care nu ai cunoscut-o.

Întrucât lumea e, prin insuficienţele ei de a satisface trebuinţele superioare ale omului, dar şi prin taina existenţei şi a măreţiei ei, un transparent al unui alt plan de viaţă, adică al lui Dumnezeu, sau un mediu care se cere depăşit sau invită la transcenderea ei, ea e, într-un anumit fel, un mijloc de îmbogăţire spirituală printr-o cunoaştere spirituală.

Lumea este şi o realitate în stare să satisfacă trebuinţele trupeşti ale oamenilor şi, ca atare, îndeamnă la cercetarea resurselor ei prin care aceste trebuinţe pot fi satisfăcute, pentru a afla în ea mereu alte resurse ascunse capabile să satisfacă noi şi noi trebuinţe. Dar chiar prin aceasta, lumea se poate face un mediu transparent tot mai minunat al lui Dumnezeu Cel negrăit de bogat, Care Şi-a arătat puterea şi imaginaţia Lui în minunata potrivire a ei cu multiplele trebuinţe umane. Cercetarea ei în scopul aflării noilor resurse corespunzătoare unor noi trebuinţe şi adaptării lor la ele, face să se nască şi să se dezvolte ştiinţa şi tehnica, dar acestea ajută şi ele să se vadă mai amănunţit marea înţelepciune a lui Dumnezeu, Care a pus în creaţia Sa atâtea energii şi mijloace corespunzătoare trebuinţelor omului. Această conformitate a lumii cu trebuinţele vieţii trupeşti ale omului, şi, deci, înţelepciunea Creatorului se arată în ea şi până nu se cunosc în concret şi în amănunt resursele naturii, corespunzătoare cu tot mai marile trebuinţe umane. Omul vede şi înainte de aceea, în lume, înţelepciunea lui Dumnezeu în faptul că soarele luminează viaţa în cursul zilei, luna şi stelele în cursul nopţii, că aerul îl ajută să respire, apa şi atâtea materii îi întreţin existenţa trupului. Psalmistul a putut spune pe temeiul acestei experienţe şi observaţii generale a bunei orânduiri a lumii: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne! Toate întru înţelepciune le-ai făcut“ (*Ps.* CIII, 25).

Dar vederea minunatelor corespondenţe ale puterilor din lume cu trebuinţele tot mai mari ale oamenilor pot fi motivate de a o considera ca realitate ultimă sau opacă. Dar în nici unul din aceste două cazuri nu se pot trece cu vederea insuficienţele lumii. Însă, în primul caz, insatisfacţiile, bolile, şi moartea se consideră ca dovezi ale faptului că ea nu e realitatea supremă, dar şi că nu a rămas în strânsă comunicare cu Creatorul. În al doilea caz, se consideră că lumea are în ea resursele pentru tot ce dorim, dar încă nu sunt cunoscute toate. Dar toate progresele în descoperirea lor nu înlătură insuficienţele lumii. De aceea, e mai îndreptăţită socotinţa că ordinea minunată a lucrurilor, potrivită pentru viaţa în trupul actual al oamenilor, îndeamnă mintea omului la o transcendere spre un Făcător şi Proniator înţelept şi atotputernic al ei; iar insuficienţa lumii în a satisface în toate privinţele aspiraţiile omului, îndeamnă la fel, la o astfel de transcendere spre Dumnezeu, ca ţintă spre care oamenii au să înainteze, pregătindu-se pentru comuniunea cu El Care le va da totul. Lumea are importanţa dar şi insuficienţa unui drum care nu-ţi oferă în el însuşi odihna, ci te ţine în osteneala înaintării spre odihnă, osteneală care arată că trebuie să ne pregătim şi noi pentru ea. Ca atare, lumea se prezintă ca un drum care trebuie parcurs şi peste care trebuie trecut prin sfârşitul lui, care e moartea, la odihna fără sfârşit. Şi e bine când omul vede lumea nu numai ca folositoare trupului, pe care până la urmă îl duce la moarte, ci şi ca drum spre ceea ce e dincolo de ea.

Judecând bine, omul vede că ştiinţa şi meşteşugurile nu-i pot produce noi resurse de hrană, ci doar descoperă pe unele din cele date prin creaţie şi le pot face mai adaptate şi mai uşor accesibile oamenilor. În special ştiinţa şi tehnica contemporană au descoperit noi resurse de lumină (electricitatea), energii motrice pentru vehicule (petrol), în scopul mişcării mai rapide a omenilor, a construirii de maşini, de case, în scopul uşurării muncii fizice, a găsit noi utilizări energetice căldurii. Tot universul se descoperă astfel din ce în ce mai mult constând din tot felul de energii folositoare. Ba în aceste energii stiinţa şi tehnica modernă au aflat şi puterea de a duce glasul şi chipul omului şi al lucrurilor la mari distanţe. Prin aceasta, însăşi puterea omului poate ajunge la mari distanţe, lucrând asupra lucrurilor şi oamenilor de departe, conform gândului său. Prin descoperirea unor noi utilităţi ascunse în energiile naturii, omul va putea fi prezent tot mai uşor la mari distanţe, arătându-se că aspiraţiei lui de depăşire a spaţiului şi timpului de către el cu fiinţa, cu simţurile, îi corespund forţe care-l ajută să fie prezent oarecum cu însăşi puterea lui, încă de pe acum, la distanţe mari şi să facă să dureze în veşnicie imaginea sa.

Omul se poate verifica astfel ca un stăpân al întregului univers în sens foarte real, fiecare putând fi în tot spaţiul şi în tot timpul de după ei şi având tot universul ca un trup al lui. În putinţa de actualizare prin energiile cosmosului a unor puteri mai mari ale omului decât a satisfacerii unor sporite forme ale necesităţii de hrană, se arată că universul e chemat şi spre sporirea puterilor spirituale ale lui sau, mai ales, pentru aceasta. Poate că în această putere dată omului de a fi prezent într-un oarecare grad în tot spaţiul, se anticipează o prezenţă deplină spirituală a omului în tot universul, în viaţa viitoare.

Căci cel ce judecă bine vede că victoria asupra spaţiului prin spirit e totuşi de altă natură decât cea uşurată de energiile fizice ale universului. E altceva să

vezi, prin tăria spiritului, cu ochii departe sau să auzi glasul cuiva de departe, fără mijloace tehnice, decât prin ele. Poţi să cunoşti şi prin telefon durerea cuiva şi îl poţi mângâia. Dar e altceva să-ţi fi devenit trupul, prin puterea spiritului din el, iradiant de la distanţă sau receptiv celor ce se petrec la distanţă, decât a-l uşura să audă glasul cuiva de la distanţă prin mijloace tehnice şi să-şi comunice participarea prin astfel de mijloace. E altceva să devii în universul întreg o prezenţă interioară, cum eşti în trup o astfel de prezenţă, ca într-o realitate în care se prelungesc puterile spiritului omenesc, decât a-l influenţa prin mijloace tehnice. E altceva să comunici puterile tale altora în mod direct, decât prin mijloace tehnice. Dar tehnica face cunoscute spaţiile depărtate cu persoanele ce locuiesc în ele, asupra cărora poţi să-ţi extinzi când voieşti ajutorul şi mângâierea prin puterea spiritului. Iisus a făcut să se cutremure pământ când trupul Lui suferea pe cruce şi a vindecat boli prin simpla poruncă. Prezenţa prin spirit la distanţă e semnul unei transcenderi a universului material de către fiinţa vie a omului, cu toată întregimea puterilor ei, cum nu e trimiterea unui cuvânt de la distanţă prin mijloace tehnice. În această putere a spiritului lucrător la distanţă se arată în mod vădit depăşirea graniţelor universului prin omul viu întreg. Dar aceasta o poate face omul numai umplându-se de Duhul dumnezeiesc.

Dar lumea materială se vădeşte ca un mediu al transcenderii şi prin faptul că este un mediu de comunicări, fie prin puterea directă a spiritului, fie prin mijloace materiale simple sau tehnice. Chiar prin mijloace materiale sau tehnice, oamenii îşi comunică gândurile, simţirile, voile, planurile lor deşi ei înşişi rămân distanţaţi, neputându-şi da unul altuia toată puterea lor vie. Dar în amândouă formele, chiar universul material e un mediu care leagă pe oameni spiritual. Precum comunică oamenii spiritual prin trupuri, aşa, sau de aceea, comunică spiritual prin universul material. Spiritul prezent în trup extinde puterea sa şi asupra universului. Dar altă putere exercită omul la distanţă prin Duhul dumnezeiesc.

Dar comunicarea nu constă numai în a se face cunoscuţi şi prezenţi unii altora, ci şi în a se dărui mai mult sau mai puţin unii altora. Ei se dăruiesc spiritual şi prin mijloacele materiale ale universului; dăruindu-şi unele din lucrurile materiale, îşi dăruiesc un gând, o simţire spirituală, cum e când îşi dau un pahar cu apă, o bucată de pâine. De cele mai multe ori, ei imprimă în lucrurile ce le dăruiesc munca lor; pâinea pe care o dăruiesc poartă în ea o muncă a lor, făcută din atenţie faţă de alţii; strugurii pe care îi dăruiesc, la fel. De aceea, darurile ce şi le fac unii altora, ca lucruri prelucrate de ei, sunt lucruri prin care îşi comunică spiritual gândurile imprimate în acele lucruri şi simţirile de atenţie, de iubire. Universul îi leagă deci pe oameni şi prin fapte bune: fapte de iubire, de milă, de preţuire. E un nou mod al oamenilor de a se transcende unii spre alţii prin universul material.

Dar fiecare caută pe semenul său prin universul material, pentru că se simte mânat de o pornire din sinea sa pe care nu şi-a dat-o el, nici semenul său. El transcende astfel universul material pentru Dumnezeu, pentru că Dumnezeu l-a dat să treacă prin el spre Dumnezeu, să facă voia lui Dumnezeu. Uneori se comunică mai mult prin unele lucruri de folos, prin unele fapte de ajutor, adică prin fapte care reprezintă un sacrificiu al lor, alteori mai mult prin anumite semne, simboluri (o floare). Ele sunt prin ele lucruri de importanţă minoră sau cuvinte, ca expresii ale lucrurilor. Poetul francez Pierre Emmanuel a putut spune

de aceea: „*Dire c'est aimer*". Cuvintele sunt şi ele, în înţelesurile lor, limitate. Dar pot sugera nelimitatul. Cuvintele, în general, sunt mijloace finite prin care se exprimă sau sugerează indefinitul, sau chiar infinitul. De aceea şi prin cuvintele limitate ca înţeles ce şi le comunică oamenii, ei trăiesc o transcendere spre indefinit, sau spre Dumnezeu Cel infinit, arătând prin aceasta că ei Îl simt prezent în mod activ în spiritul lor, fie că le rostesc, fie că le ascultă cu bucurie. Chiar în tot mai mare mulţime de cuvinte, determinate social, folosite de omul de azi, el se simte, pe de o parte, exprimând un inţeles limitat al său dar, în acelaşi timp, ocazia folosirii acestor cuvinte îl face să-şi trăiască „indefinitul său, chiar în detaliile vieţii cotidiene... Această dialectică... constituie dialogul între finit şi infinit. Mă bucur uneori de a fi indefinibil, care e cel mai bun dar ce mi l-a făcut Cel ce este, darul de a fi deschis la ceea ce este neexhaustibil; dar mă bucur, de asemenea, de limită, de aceea ce e mijlociu, de locul comun în sărăcia sa inepuizabilă"[15]. Pentru că şi în ceea ce e limitat văd dincolo de limită, inifinitatea. Sau în cuvintele cu înţeles limitat, încăpute în sunete şi purtate de undele aerului, introduc indefinitul mai presus de el. Aceasta o poate face omul cu orice parte a universului, fie ea cât de mică, atunci când o dăruieşte. Căci în lucrul şi cuvântul limitat omul pune o simţire de iubire nelimitată a sa.

Omul e o fiinţă nesfârşit mai bogată, mai adâncă, mai complexă, ca să poată fi închis în lume; are o aspiraţie nesfârşit mai înaltă, ca să poată fi satisfăcută de lume. E un alt sens, în care se spune că nu omul e făcut pentru lume, ci lumea e făcută pentru om. Ea nu are rostul să-l îngusteze în limitele ei, ci el are capacitatea, prin unirea spirituală cu Dumnezeu, prin cugetare şi dorinţă, să lărgească lumea şi s-o facă, în cursul istoriei mai puţin, iar la sfârşitul istoriei mediu deplin transparent al lui Dumnezeu, Izvorul vieţii veşnice şi nelimitate.

Când omul înţelege lumea ca răspunzând unor trebuinţe strict materiale, nu numai că ea devine o limită opacă şi se acoperă de ceaţă pentru vederea spirituală, ci se face un mijloc de dezbinare între oameni, fiecare căutând să acapareze tot mai mult din ea, tratând-o ca pe o pradă, din care toţi se luptă să rupă o cât mai mare parte. Căci prin trupul văzut ca organizare pur materială, nu se comunică nimic altceva, ci numai se caută să se absoarbă cât mai mult din lumea văzută şi ea ca materie netransparentă. Oamenii nu se mai întâlnesc în acest caz în aceeaşi înţelegere a ceea ce se arată prin ea, ca plan de existenţă individualizabilă, capabilă să nutrească o îmbogăţire comună, mai bine zis comunitară, a persoanelor umane din ea.

Lumea nu mai e, în acest caz, drum şi mediu transparent care trage pe toţi în comun, ci pradă ultimă şi opacă din care fiecare ins sau grup luptă să rupă o cât mai mare parte.

Căderea umanităţii în această stare s-a făcut îndată după începutul existenţei ei, prin alipirea exclusivă la ceea ce e „bun la gustare şi plăcut ochilor la vedere", socotindu-se că în aceasta constă ea, precum şi toată cunoaşterea binelui şi răului.

Iar omul ieşit astfel în mare parte din legatura cu izvorul conţinutului său spiritual, care ţinea trupul lui incoruptibil şi nemuritor, a făcut ca şi lumea care nu-i mai comunică conţinutul ei spiritual, transparent prin ea, să acopere acest conţinut şi să se supună procesului de corupere (*Rom.* VIII, 20-22). Faptele omului îndreptate spre alţii nu mai sunt fapte bune, de înfrăţire, ci rele,

duşmănoase sau aparent bune. Legătura exclusivă a omului prin trup cu lumea face ca deşertul spiritual din el să se întindă şi în lume, sau să nu se mai vadă lumea ca transparent al unui conţinut spiritual (*Rom.* VIII, 20).

Totuşi, conţinutul spiritual din om nu s-a pierdut cu totul ci, în parte, s-a pervertit, iar în parte a rămas o nostalgie lipsită de putere. Faptul acesta face ca omul să nu se simtă satisfăcut în ea decât în parte, în trupul său devenit muritor, iar pentru sufletul lui să aştepte satisfacerea adevărată după moarte, când nu şi-a pierdut de tot simţirea existenţei acestui conţinut, iar pentru sine, ca om întreg, să aştepte deplina satisfacere într- un chip al lumii de după sfârşitul chipului acesta.

În orice caz, numai o transcendere prin nădejde a vieţii în chipul actual al lumii şi a însuşi chipului acesta al ei poate da un sens existenţei umane şi în forma actuală a lumii.

Astfel, omul, făcut să adune lumea în el, trebuie să o adune nu ca pe o lume opacă, care e închisă în ea însăşi şi îl închide şi pe el în ea, ci ca pe o lume pe care o depăşeşte, descoperind în transparenţa ei pe Creatorul ei şi capacitatea de a-l pune pe om în legatură cu El. În orice sens, omul e şi avizat în lume, dar trebuie să o şi depăşească. Ea trebuie să-i fie numai un drum de care are nevoie, care-l duce la mai multă lumină. Omul nu e un „aruncat în lume", ca un condamnat, cum zice Heidegger, ci pus în ea ca pe un drum pe care are să înainteze spre Dumnezeu, ca ţintă a drumului, având să ajungă la El cu tot ce a învăţat bun din ea, dar şi prin deprinderea de a nu o vedea ca realitate ultimă.

La transcenderea omului spre semenul său şi spre Dumnezeu prin el, sau împreună cu el, îi servesc şi cuvintele ce şi le comunică unul altuia despre lucruri, dar în care pune fiecare ceea ce are în sine superior lucrurilor, precum împiedicarea transcenderii are drept cauză folosirea lor mincinoasă, dat fiind că minciuna vine din omul închis în sine şi în lume. Omul vorbeşte fiindcă e o persoană legată de altă persoană. De aceea, vorbeşte şi în cazul al doilea.

Dar persoana omenească nu s-ar putea comunica alteia prin cuvinte, dacă n-ar avea lumea într-un anumit fel comună, iar în alt fel văzută de fiecare din punctul său de vedere, ca persoană distinctă nu s-ar comunica sincer, dacă n-ar avea lumea ca un loc comun în care lucrează fiecare în mod diferit, ca persoană diferită, dar nu în opoziţie cu lucrarea celorlalţi, ci în armonie cu a lor, şi nu în folosul său egoist, ci şi al celorlalţi.

Lămurirea sensului vieţii omului în lume, ca un drum în transparenţa tot mai luminoasă a ei, a dat-o Sf. Maxim Mărturisitorul. Omul este în lume un pelerin ce înaintează în lumina tot mai clară care iradiază din Sfânta Cetate, nu un condamnat să se piardă în ea. Omul vieţuieşte în lume şi în timp, dar e şi mai presus de lume şi de timp, ridicându-se în acest sens tot mai sus şi ridcând-o şi pe ea. La moarte, se desparte de ea, ducând însă mai tot ce a câştigat bun din ea, sau un chip transparent al ei. Făcând aşa, se pregăteşte ca să-o aibă la înviere din nou cu sine, dar transfigurată. El e o fiinţă meteorică. El duce lumea întreagă spre hotarul între corporalitate şi Dumnezeu. Ţinând cineva surplusul de pâine pentru sine, acesta se strică. Dându-l celui lipsit, îl câştigă şi pe acela pentru Dumnezeu, dar se spiritualizează şi el şi umple materia pâinii de lumina spiritului, sau umple corporalitatea ei de Dumnezeu. De aceea, credincioşii ortodocşi, aducând cele ce le vor dărui altora la biserică, spre sfinţire, arată legătura dintre sfinţire şi dăruire. Ei cred, pe drept cuvânt, că haina

dăruită unui sărac îi aşteaptă transfigurată la înviere. Se afirmă aci perspectiva transfigurării cosmosului întreg, ca să nu mai vorbim de imprimarea credinciosului de fapte bune pe care le-a făcut, dându-i un chip luminos sau de slavă. Împărăţia lui Dumnezeu sau a desăvârşitei comuniuni va însemna comunicarea întreolaltă a tot ce au, stare spre care se pregătesc de aici. Dar dacă n-ar avea lumea, pe de o parte, răspunzând unor trebuinţe identice, pe de alta, ca pe un dar pe care să şi-l poată face unii altora, cum ar servi ea spre împlinirea acestei perspective? Prin aceasta, oamenii îşi formează şi un vocabular comun, ca să-şi comunice gândurile despre lumea comună, sau să şi-o descopere unii altora ca pe un conţinut comun al vieţii. Cel ce le-a dat lumea ca un dar comun, le-a dat şi vocabularul comun, sau capacitatea de a şi-l alcătui pentru a-şi vorbi despre ea. Şi în măsura în care lumea le este mai comună prin dăruire iubitoare, se contrazic sau se înşală tot mai puţin prin cuvinte.

Propriu-zis, cuvintele, ca raţiuni exprimate, reflectă raţiunile pe care oamenii le descoperă împreună în lucruri, din corespondenţa raţiunii lor cu ele. Fiecare om, dar împreună cu ceilalţi, are în cuvinte cosmosul întreg în sensurile lui sesizate în colaborare. Fiecare îl are explicitat în aceste sensuri împreună cu alţii ca să şi-l poată comunica şi prin cuvinte comune. Fiecare e purtătorul spiritual al cosmosului şi îl comunică din perspectiva lui proprie, ca să se îmbogăţească împreună, dovedind că el ascunde în sine atâtea moduri de a fi înţeles câţi oameni sunt, dar toate modurile se cer unite în înţelegerea fiecăruia, pentru ca să devină toţi mai bogaţi spiritual şi uniţi la un nivel tot mai înalt, în descoperirea tot mai adâncilor sensuri ale lumii şi ale înţelegerii lor.

Raţiunile lucrurilor le descoperă oamenii prin raţiunea lor comună, cunoscătoare. Ele sunt făcute ca să fie sesizate de raţiunea lor, care are capacitatea să sesizeze raţiunile lucrurilor. Aceasta arată că raţiunile lucrurilor sunt făcute pentru raţiunea omului şi pentru ca oamenii să se poată uni în cunoaşterea lor, îmbogăţindu-se atât prin aceasta, cât şi prin ceea ce aduce fiecare în înţelegerea lor. Omul nu ar putea descoperi şi exprima raţiunile lucrurilor în tot mai marea lor varietate, dacă nu ar folosi lucrurile tot mai complex şi e problematic dacă le-ar putea folosi astfel, fără conlucrarea cu ceilalţi, fără să-şi comunice, pe de altă parte, prin cuvinte, mereu mai îmbogăţite, unul altuia înţelegerea lor şi fără să aibă aceasta la baza conlucrării lor şi a unirii tot mai strânse între ei.

Pe măsură ce omul cunoaşte mai mult ţesăturile posibile dintre componentele lumii, se fac mai complexe şi ţesăturile dintre cuvintele spuse de către unul celorlalţi. În felul acesta, raţiunea omului îşi actualizează tot mai mult potenţele negrăite de nuanţare în înţelegere şi exprimare. Omul se dezvoltă spiritual în legatură cu lumea prin trup, dar împreună cu ceilalţi. Dar în aceasta, el trăieşte totodată superioritatea lui faţă de lume şi devine tot mai conştient de această superioritate, care i se descoperă tot mai mult. Lumea rămâne mereu obiect al omului şi omul trebuie să-şi dea seama de aceasta, adică de situarea lui pe alt plan şi de destinarea lui spre alt plan mai înalt, spre care are să înalţe şi lumea în baza virtualităţilor ei şi ale lui. Uneori poate înţelege mai bine lumea prin intuiţii simple, unitare, decât ramificându-se în multe idei şi multe cuvinte. Căci nu poate epuiza niciodată înţelesurile lumii prin cuvinte, pentru că nu poate epuiza capacitatea de înţelegere a minţii sale, căreia îi e încredinţată lumea spre înţelegere. El o trăieşte de aceea pe aceasta adeseori mai bine prin intuiţia simplă a

misterului ei superior bogăţiei de înţelesuri explicitate ale lumii. De aceea „vremea este a vorbi şi vremea este a tăcea", cum se expune în *Ecclesiast* III, 7.

Pe de altă parte, raţiunea le e dată tuturor ca să actualizeze resursele ei în comun prin cuvinte, în aplicarea lor la lumea raţională şi în legătura lor cu izvorul comun creator. Fiecare se transcende prin raţiunea sa aplicată lumii spre Izvorul creator al raţiunii şi spre semenii săi, ca spre cei cu care o să o actualizeze pe ea în explicitarea lumii şi în intuirea Absolutului creator. Dar toţi trăiesc ca fiinţe ce se transcend în comun şi se ajută în această transcendere de raţiuni aflate în comun în lucruri de către raţiunea lor, spre Cel ce le-a dat lucrurile ca raţiuni plasticizate pe măsura raţiunii lor, ca drum amplu spre Cel ce este

Însă omul poate să folosească şi altfel aceste raţiuni. Şi poate socoti şi în acest caz că le foloseşte conform lor şi conform raţiunii sale, aşa cum i-au fost date de Dumnezeu. Sau, în silinţa sa de a descoperi raţiunile adevărate ale lucrurilor prin raţiunea sa, le poate folosi la diferite trepte, iar în buna lor folosire poate afla diferite moduri. În aceasta se arată capacitatea de contribuţie proprie a omului. Dumnezeu, creând lucrurile conform raţiunilor Sale şi pe om cu raţiunea de a le cunoaşte şi folosi şi de a-L descoperi prin ele pe El însuşi, l-a înzestrat pe acesta şi cu libertatea de a le folosi în moduri diferite. Dar în aceasta se poate manifesta şi o discrepanţă între raţiunile lui Dumnezeu referitoare la lucruri şi între formele ce le iau chipurile acestor raţiuni încorporate în lucruri, în folosirea lor de către om, sau în raţiunea omului aşa cum e gândită de Dumnezeu şi forma pe care o ia chipul ei în om.

Dumnezeu însuşi i-a dat omului această libertate, sau latitudine în folosirea chipurilor raţiunilor Sale. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că „raţiunile" sunt gândite din veci de Dumnezeu, dar „modurile" în care sunt ele folosite depind de oameni. Însă aceste moduri, chiar când sunt deosebite de modurile conforme raţiunilor lor, nu ies totuşi din cadrul raţiunilor lor. Omul nu poate ieşi, prin nici un fel de moduri de folosire a raţiunilor, din legătura cu ele. Omul rămâne om, chiar când nu se dezvoltă ca omul voit de Dumnezeu prin raţiunea dată lui. În ultimul caz, omul nu se mai transcende în mod real şi pozitiv spre a se dezvolta conform virtualităţii pozitive a raţiunii lui şi a raţiunilor lucrurilor, aşa cum l-a voit Dumnezeu din veci să se actualizeze. Dar el rămâne totuşi într-o dependenţă de transcendenţă divină. El înaintează şi aşa într-o actualizare a sa şi a creaţiei, susţinută în veci de Dumnezeu. Dar aceasta e o actualizare strâmbată a sa prin care nu dezvoltă nici raţiunile lucrurilor, conform virtualităţilor pozitive incluse în ele.

A prevăzut Dumnezeu şi modurile strâmbate ale chipurilor raţiunilor Sale? E o chestiune la care e greu să se răspundă. Se poate răspunde că le-a prevăzut, deci le-a şi admis, pentru că n-a voit să creeze oameni fără libertate, pentru că ei vor actualiza moduri strâmbate ale chipurilor raţiunilor Sale gândite din veci. El n-a voit să se comporte faţă de om ca o autoritate rigidă, silindu-l să actualizeze chipurile raţiunilor Sale, aşa cum le-a gândit El. Dumnezeu, creând pe om ca persoană, a voit să Se manifeste în relaţie cu el ca şi cu o persoană într-un anumit fel egală prin capacitatea de dispunere de libertatea lui; ca şi cu o persoană liberă în relaţia cu El ca Persoană liberă. Un om, lucrând ca un automat, n-ar mai fi om. Dumnezeu a voit, într-un mod neînţeles de noi, ca omul să fie o fiinţă capabilă să-I facă şi surprize prin libertatea cu care l-a înzestrat. Căci persoanele îşi pot face surprize. De aceea, unele se silesc să fie cât mai atente cu celelalte pentru a nu le face surprize neplăcute. Dar Dumnezeu nu e periclitat prin surprizele ce le lasă posibile din partea omului. Prin aceste surprize, omul nu ajunge să-L strâmtoreze pe Dumnezeu, Creator şi Izvor al vieţii, întrucât, nerămânând în comuniune cu El, sau strâmbându-se mai degrabă el însuşi prin voinţa de strâmbare a lucrurilor, sfârşeşte în chinurile pricinuite fie de sărăcia vieţii sale, fie de deformarea ei. Căci natura cosmică anulează efectele rele ale omului în lucruri şi natura umană îl chinuie pe cel ce o strâmbă, deşi omul îşi poate da sieşi o formă hidoasă, neanulabilă de Dumnezeu. Şi Dumnezeu a

prevăzut aceasta în general şi a şi spus în Sfânta Scriptură: „Cei ce nu vor lucra cele bune, vor avea parte de cele rele“ (*Deut.* XXXI, 29).

Sf. Maxim declară că omul trebuie să înainteze în a vedea lucrurile în sensurile ce ni le-a dat Dumnezeu creându-le, purificate de patimile ce le-a adăugat el acestor sensuri: „Altceva este lucrul, altceva înţelesul lui şi altceva patima. Lucrul este, de pildă, bărbat, femeie, aur ş.a.m.d. Înţelesul este amintirea simplă a vreunuia din cele de mai sus. Iar patima este iubirea neraţională, sau ura fără judecată a vreuneia din ele. Înţeles pătimaş este gândul compus din patimă şi înţeles. Să despărţim patima de înţeles şi va rămâne gândul simplu“[16].

În starea dinainte de cădere, oamenii vedeau lumea din afară ca sfântă, prin absenţa patimilor egoiste şi trupeşti în ei. De aceea, pentru sfinţirea naturii şi a lucrurilor, trebuie să tindem spre dezlipirea pătimaşă de lucruri, prin dăruirea lor fără greutate altora. Lucrurile dăruite nu mai sunt văzute în chip pătimaş. În modul cel mai radical se sfinţeşte acum omul pe sine şi lumea, prin jertfa de sine. Astfel, lumea ne e de folos spre mântuire nu atât prin dispreţuirea ei, cât prin folosirea lucrurilor din ea ca daruri pentru alţii sau ca mijloace prin care ne comunicăm iubirea faţă de ei. Şi ne sfinţim la maximum viaţa nu prin renunţarea la ea din scârbă de ea, ci în folosirea ei spre sporirea iubirii între oameni.

Prin aceasta, lumea câştigă din nou transparenţa pentru Dumnezeu, pe care o avea în starea dinainte de cădere. Dacă lumea ne-a fost dată de Dumnezeu ca un dar pentru toţi, noi o folosim cel mai mult în această calitate a ei, făcând cu uşurinţă din lucruri daruri ale noastre către alţii, arătând prin aceasta că de fapt ele au fost date de Dumnezeu tuturor. Atunci vedem dincolo de ele pe Dumnezeu, Dăruitorul lor pe seama tuturor. Atunci le transcendem fără să socotim inutilă existenţa lor. Dumnezeu, Care ni le-a dat în dar tuturor, ne învaţă prin aceasta să le folosim şi noi ca daruri între noi, să nu le acoperim acest rol mijlocitor de iubire întreolaltă imprimat în ele de Dumnezeu, ca în lucrurile menite să treacă din iubire de la persoană la persoană. Aşa cum Dumnezeu ne-a arătat iubirea Sa faţă de noi şi voinţa iubirii între noi, dându-ni-le ca daruri pentru toţi, aşa trebuie să arătăm şi noi iubirea noastră întreolaltă voită de El, folosindu-le ca daruri între noi. Lucrurile, în loc de a fi ziduri opace şi pricini de dezbinare şi ură între noi, pierzându-şi caracterul de punte a iubirii lui Dumnezeu faţă de noi şi între noi, îşi împlinesc în acest caz rostul cu care ne-au fost date, devenind mijloace de înfrăţire între noi. Prin aceasta, noi ne facem totodată stăpâni peste ele, nu mai suntem robii lor. Căci ele ne stăpânesc prin aparenta dominare egoistă a noastră asupra lor. Dăruindu-le, ne unim prin ele cu semenii noştri, depăşindu-ne pe noi înşine; şi ne unim prin ele cu Dumnezeu, prin aceeaşi depăşire. În acest caz, prin ele ne devine transparent Dumnezeu, ca Dăruitor iubitor al lor şi ne facem transparenţi prin ele unii altora. Când privesc la un lucru dăruit mie de altul, îl văd pe acela. Când văd lucrurile ca dăruite de Dumnezeu, Îl văd pe El. Trebuinţa de dăruire a lucrurilor o exprimă creştinii făcând peste ele semnul crucii. Căci crucea înseamnă renunţare, înfrânare, despătimire, eliberare de ele, înălţare la Dumnezeu. Iar în asumarea crucii, ni s-a făcut model Fiul lui Dumnezeu. Crucea înseamnă transcendere peste ele şi peste noi la Dumnezeu, transcendere de la persoana proprie la celălalt, văzut în lumina lui Dumnezeu. Numai crucea, ca înfrânare şi jertfa reciprocă din iubire, ne pot uni în Dumnezeu.

Prin cruce, ne-a arătat Hristos toată iubirea Sa: însuşindu-ne crucea Lui, ne-o arătăm şi noi faţă de El şi întreolaltă. O lume fără cruce devine o lume netransparentă, realitatea ultimă de care ne alipim cu aviditate egoistă, ca neavând ceva mai sus de ea. Prin cruce ne dăm pe noi şi lumea unii altora şi lui Dumnezeu. De aceea, crucea ne face şi face lumea transparentă între noi şi pentru Dumnezeu. Crucea o face transparentă şi uşor de depăşit între om şi om, deveniţi şi ei transparenţi pentru Dumnezeu. Crucea sfinţeşte lumea, ne sfinţeşte pe noi, întrucât nimic pătimaş nu mai întinează raporturile noastre cu lumea; nimic egoist nu ne mai închide în lume şi în noi înşine, văzuţi ca realităţi materiale şi ultime.

Lumea ne face transparent pe Dumnezeu şi prin insuficienţele resurselor ei de a satisface în mod nelimitat, aşa cum se credea, trebuinţele mereu crescânde ale tuturor. Ea se arată prin aceasta că este creată din nimic şi arată pe om ca reprezentând şi o graniţă pentru om, oprindu-se unul pe altul de a-şi extinde lăcomia la nesfârşit. Comunicarea spirituală şi limitarea lăcomiei merg mână în mână. Aceasta impune omului un nou motiv de asceză. Pe de altă parte, neputinţa omului singur de a-şi procura energiile necesare noilor sale trebuinţe impune şi mai mult ca în trecut o muncă comună, ca un alt îndemn la comuniune, împreunat cu înfrânare şi osteneală. Voinţa de a-şi satisface trebuinţele materiale crescute în cursul timpului prin folosirea unor noi energii necesare face, pe de altă parte, inutilizabile unele din mijloacele de existenţă care stăteau cu uşurinţă mai înainte la dispoziţia cât mai multora. Acesta e un nou avertisment ce se dă oamenilor spre înfrânarea prea marilor trebuinţe pe care s-au obişnuit să le satisfacă. Voinţa de lărgire a graniţelor care limitează pe oameni în general şi pe unii faţă de alţii pune în evidenţă alte îngustări ale posibilităţilor creaţiei. Prin toate acestea, se arată că creaţia permite o dezvoltare continuă a oamenilor pe plan spiritual, prin comuniunea între ei şi prin sporirea în unirea lor cu Dumnezeu, dar această dezvoltare trebuie să se concilieze cu o înfrânare a trebuinţelor trupeşti, care promovează şi ea dezvoltarea spirituală. Sunt noi sensuri ale crucii puse pe creaţie.

7. Omul, fiinţă care transcende timpul spre veşnicie, prin nădejde şi pocăinţă

Omul nu poate trăi închis în nici o clipă în prezent. El nu e satisfăcut niciodată de ceea ce îi dă prezentul. El speră la ceva mai mult de la viitor. El speră că poate scăpa de greutăţile prezente, în viitorul mai apropiat sau mai depărtat; sau că va avea mai mult decât îi dă prezentul; sau că va rămâne în fericirea prezentă. El se transcende mereu spre viitor. Niciodată nu socoteşte că a ajuns la capătul drumului, că are totul

şi pentru totdeauna în prezent. Chiar despre moarte, nu crede că va încheia existenţa lui. El aspiră spre absolut, care nu-i poate fi dat în viaţa pământească. Aceasta îl face să vadă în moarte nu un final, ci mai degrabă o trecere, deci să vadă în ea şi ceva pozitiv. Omul crede că va ajunge la absolut, trecând prin moarte din viaţa aceasta, în care nu află absolutul. Astfel, nu mai aşteaptă moartea numai cu frică, ci şi cu nădejde. Nădejdea sădită în fiinţa lui nu-l lasă să admită că fiinţa lui e destinată unui sfârşit total prin moarte. Heidegger, care a analizat o seamă de trăsături existenţiale ale fiinţei omului, n-a văzut şi trăsătura existenţială a nădejdii. De aceea, a conchis că omul este o „existenţă spre moarte". Se poate spune că omul este o existenţă spre moarte, dacă se are în vedere existenţa lui pur pământească. Dar nădejdea nu poate admite că existenţa pământească e singura pe care o are omul.

Omul nu e numai cât se vede. Nădejdea nu se limitează la cele ce se văd şi se pot avea în viaţa aceasta. Aceasta arată că transcenderea trăită de om nu e o simplă transcendere spre un viitor al vieţii sale pământeşti, ci o transcendere adevărată spre existenţa sa de după moarte, în unire cu Absolutul. Iar Absolutul, de la care speră că-l poate satisface deplin, nu poate fi găsit în lumea aceasta. De aceea, omul este stăpânit de aspiraţia spre o adevărată transcendere, care nu merită acest nume când se limitează la trecerea de la o clipă la alta în viaţa pământească. Omul e stăpânit de aspiraţia spre Absolut; el vrea transcenderea spre Absolut.

Camus socoteşte nădejdea ca o amăgire nerealistă. Lumea ni se revelează ca o absurditate neraţională şi prin faptul că nu ne îndreptăţeşte la nici o nădejde. Trebuie să acceptăm lipsa de nădejde ca cea mai realistă atitudine. Dar împlinirea nădejdii nu trebuie să aşteptăm să ne vină din lumea exterioară. Mai este şi o altă existenţă superioară lumii. Nădejdea ţine de fiinţa omului, căci aceasta nu poate fi gândită şi trăită fără o astfel de nădejde. Aceasta ar paraliza orice voinţă de activitate a omului. Ar face pe om mort spiritual în fiecare clipă. Viitorul n-ar fi considerat ca făcut şi de noi sau ca interesându-ne prea mult. Cugetându-l astfel, am rămâne într-o atitudine de resemnare fatalistă. Dacă am nădăjdui numai într-un viitor pământesc, am accepta că va fi produsul exclusiv al unor forţe, al unor legi ce nu depind şi de noi. În zadar socoteşte Camus că renunţă de a vedea o anumită lege în lume. El vede o lege asupra căreia omul nu are nici o putere. El admite o oarecare nădejde în împlinirea unor dorinţe pământeşti, legate de trup. Dar nu admite o nădejde a unei vieţi viitoare, ridicată la alt plan decât al satisfacţiilor pur materiale şi trecătoare. Moartea are ultimul cuvânt. De aceea, lumea e absurdă.

Dar de aici se vede iarăşi că absurdul nu stăpâneşte asupra lumii decât pentru cei ce nu văd în ea altceva decât ceea ce interesează trupul. Absolutul e implicat în reducerea lumii la materie şi la legile ei. Aceasta elimină orice sens din existenţă. Dar pe ce se întemeiază contestarea îndreptăţirii unei trăsături atât de esenţiale a naturii omului, ca nădejdea şi credinţa într-un sens al existenţei? Pe încrederea exclusivă în ceea ce se întâmplă cu trupul. Pe negarea întregii complexităţi a vieţii spirituale, care deosebeşte pe om de animal. Pe încrederea exclusivă în simţuri uitându-se că în simţuri nu e prezentă numai o senzaţie biologică, ci că lucrarea lor e plină de o conştiinţă şi o gândire.

Existenţa spiritului fiind pentru om o evidenţă de care nu se poate face abstracţie, el e îndreptăţit să recunoască şi speranţa unei vieţi viitoare după moartea trupului. Identitatea şi unicitatea omului nu se reduc la trup. Sau are foarte puţin izvorul de trup. E mai raţional pentru om să creadă că spiritul de care e legată identitatea sa, la care ţine, nu dispare o dată cu trupul. Dacă omul nu e numai obiect al unor legi oarbe, chiar şi în calitate de trup, ca participant la subiectivitate, e superior lor. Şi atunci are drept să spere că existenţa sa nu este supusă în întregime unor astfel de legi. Şi e îndreptăţit să creadă că există Subiect având totală putere asupra acestor legi.

Mai e de observat că nădejdea e dorinţa unei persoane de a vedea împlinite anumite bucurii ale ei de alte persoane. Iar cum aceste împliniri nu se realizează deplin în lumea aceasta, nădejdea se îndreaptă spre o viaţă viitoare şi, o dată cu aceasta, şi spre o Persoană supremă eternă, Care asigură această viaţă viitoare şi împlinirea omului.

Heidegger a asimilat în mod total nădejdea cu grija. Fără îndoială, este între ele o legătură, sau ceva comun. Dar la ce ar fi atât de stăpânitoare asupra noastră grija, dacă n-am avea nici o siguranţă că viaţa noastră se întinde şi după moarte? De ce ne-am îngriji atât de mult de viaţa noastră, dacă e atât de trecătoare? De fapt, grija nu se poate explica fără nădejde. Dar nădejdea, care stă la temelia grijii, nu se poate întinde numai spre un timp atât de scurt, cât e dat vieţii noastre pământeşti. Numai pentru că omul e o existenţă care speră, caută să ajungă la cele nădăjduite prin grijă. Dar există grijă şi grijă, pentru că există nădejde şi nădejde. Totuşi ele sunt legate în rădăcina lor. E o grijă pentru cele ale vieţii pământeşti, pentru că e şi o nădejde îndreptată spre scăparea de greutăţile pământeşti şi spre asigurarea unei vieţi mai bune pe pământ.

Dar omul nu se restrânge la această nădejde, deci nici la grija pusă în slujba ei. În acest caz, el n-ar fi stăpânit atât de mult de grijă. El însuşi nu poate distinge hotărât între ele. Faptul că nu-l mulţumesc nicicând deplin cele pământeşti îl face, mai ales spre bătrâneţe, după experienţa repetată a golului ce îi lasă în suflet cele pământeşti, să-şi îndrepte tot mai mult nădejdea, sau s-ar putea spune grija, spre viaţa de dincolo de cele de aici, adică grija de a se pregăti pentru ea. Astfel, de cele mai multe ori, cele două nădejdi şi cele două griji sunt împletite.

Şi, în orice caz, în amândouă, se arată că omul e o fiinţă deschisă mereu spre viitor, neputând cugeta niciodată că a ajuns la sfârşitul existenţei sale. El e o fiinţă în mişcare neîncetată spre viitor, spre o viaţă de fericire fără sfârşit. Nu se opreşte niciodată din această mişcare în spiritul său, nici chiar pe patul de moarte. Mişcarea lui e spre o veşnicie fericită. Aceasta e ţinta lui. Fără mişcarea spre această ţintă, existenţa omului nu se poate concepe. Omul ar fi, fără această mişcare, nu numai inert sau mort spiritual, ci şi neraţional. De aceea spune Sf. Maxim Mărturisitorul că voinţa e mişcarea raţională a fiinţei omeneşti, sau mişcarea fiinţei raţionale umane, chiar dacă omul dă o direcţie strâmbă raţiunii de care e imprimată voinţa lui sau voinţa de care e imprimată raţiunea lui. Animalul nu are grijă şi nădejde, pentru că nu e deschis spre viitor, spre viitor fără sfârşit, pentru că nu e raţional. În cazul în care omul foloseşte drept raţiunea ce se manifestă în voinţa lui, el pune nădejdea în grija celor pământeşti

în slujba nădejdii vieţii veşnice; grija lui devine grija de pregătire pentru dobândirea ei.

Înrudită cu grija e şi frica de un viitor nefericit. Deci şi prin aceasta, omul e deschis viitorului. Şi aceasta îl ajută să-şi pregătească un viitor fericit.

În fond, omul urmăreşte fericirea eternă. Dar fericirea nu se găseşte în gustarea singuratică a unor bunuri materiale sau spirituale (în sănătate, belşug de hrană, orizont larg de cunoaştere etc.), ci în comunitate cu alţii sau cu alte persoane. Nu poţi avea bucurie de nimic în mod separat, total şi definitiv, de alţi oameni. Nu te bucură belşugul de hrană, când eşti singur. Nu-ţi trebuie nici viitor în singurătate. Când eşti singur în mod total şi definitiv, nu-ţi mai trebuie nimic. Bucuria prezentă şi viitoare stă în mod principal în comuniunea cu alţii: „Iată acum ce este bun şi ce este frumos fără numai a fi fraţi împreună“ (*Ps.* CLXII, 2). Persoana altuia e izvorul vieţii mele, ea e însăşi viaţa mea, când mi se comunică cu iubire totală; bucuria de a mă putea comunica ei, de a primi ca să i mă comunic este şi ea viaţa mea. Poate că aceasta e cea mai proprie definiţie a persoanei: izvor de viaţă pentru altul şi bucurie de viaţă primită de la altul. Aceasta o indică totodată ca mister cu neputinţă de înţeles vreodată complet şi de a se epuiza. Dar numai Dumnezeu, comuniune desăvârşită de Persoane, poate să mi se dăruiască în mod desăvârşit, ca să mă dăruiesc şi eu, şi poate hrăni şi persoana seamănului meu cu o iubire care s-o facă să mi se comunice total. Dumnezeu e în sensul acesta supremul Mister, Misterul iradiant de viaţă nesfârşită şi de lumină inepuizabilă. Nicăieri în Sf. Scriptură nu se spune că fericirea omului constă în altceva decât în vederea lui Dumnezeu, Care caută cu iubire la om. Numai persoana poate iradia viaţă şi deci poate da altuia fericirea. Numai persoana poate primi pe altă persoană ca viaţă inepuizabilă şi neconfundată cu sine. Nu din lucruri şi din valori spirituale abstracte trăite în izolare se hrăneşte viaţa plenară sau fericirea omului, ci din altă persoană. Dar numai dintr-o supremă Persoană poate iradia toată viaţa sau fericirea fiinţelor umane, care au fost create ca persoane pentru a putea fi în comuniune cu Dumnezeu Cel personal şi între ele.

Cuvântul „fericire“ pare oarecum pretenţios, dar deasa lui folosire arată că el trebuie să aibă o acoperire, că ea este experiată măcar în frânturi de către om şi că e experiată fie măcar în frânturi în comuniune cu altă persoană. Fiecare îşi dă seama că fericirea sa nu depinde numai de el. De aceea, trebuie să existe o realitate personală capabilă de atâta iubire, de atâta dăruire, încât să poată da fericirea deplină şi veşnică tuturor. Fără Dumnezeu Cel personal, omul nu poate găsi fericirea deplină după care însetează. Viaţa lui fără El e mai mult moarte decât viaţă. Comuniunea exclusivă între oameni produce o fericire foarte ambiguă. De aceea spune psalmistul: „Să nu întorci faţa Ta de la mine, căci mă voi asemăna celor ce se pogoară în groapă“ (*Ps.* CXLII, 7). Iubirea lui Dumnezeu manifestată în comuniunea treimică desăvârşită de Persoane e fericirea Lui, dar ea explică şi iubirea Lui faţă de mine şi a mea faţă de El. Dar iubirea aceasta e şi izvorul iubirii mele faţă de oameni. Ba atunci când câştig iubirea lor prin iubirea mea, simt în ea chiar iubirea lui Dumnezeu şi fericirea mea. Sf. Apostol Ioan spune: „Cel ce nu iubeşte n-a cunoscut pe Dumnezeu. Căci Dumnezeu este iubire“ (*I. Ioan* IV, 8). El poate să speculeze despre Dumnezeu, dar nu-i simte prezenţa iubitoare. Poate să spună chiar că-L iubeşte, dar dacă nu iubeşte pe oameni, nu iubeşte real nici pe Dumnezeu şi nu simte nici iubirea lui Dumnezeu

în el (*I. Ioan* IV, 20). De aceea, chiar în iubirea neezitantă de oameni, trăieşte cineva iubirea faţă de Dumnezeu şi deci iubirea lui Dumnezeu faţă de sine. Astfel, chiar în iubirea neezitantă de oameni trăieşte întâlnirea cu Dumnezeu. În iubire nu poţi despărţi pe Dumnezeu de oameni, nici viceversa. Dar e necesar ca omul să se ridice la conştiinţa acestui fapt.

Sf. Apostol Petru vede la Schimbarea la faţă a lui Iisus fericirea lui Petre, Iacov şi Ioan de a fi în mod statornic, împreună nu numai cu Iisus, ci şi cu Moise şi cu Ilie, care stăteau de vorbă cu Iisus, a Cărui faţă străluceşte ca soarele: „Doamne, bine este nouă să fim aici; dacă voieşti voi face aci trei colibe: Ţie una, lui Moise una şi lui Ilie una". (*Matei* XVII, 4). E cea mai mare fericire a fi în comuniune desăvârşită cu oamenii. Dar aceasta e nedespărţită de comuniunea cu Dumnezeu. Pe de altă parte, fiecare îşi are coliba lui, adică rămâne neconfundat cu ceilalţi. Căci cum ar simţi altfel fericirea că e cu altul şi cu Dumnezeu?

Prin oamenii iubitori şi iubiţi, sau prin oamenii sfinţi, se transcende cel mai uşor la Dumnezeu, sau Dumnezeu e transparent în gradul cel mai accentuat.

Numai câştigând inima oamenilor, ceea ce nu se poate face fără a le face transparentă şi simţită prin noi bunătatea lui Dumnezeu, ei ne devin transparenţi pentru Dumnezeu şi medii active ale iubirii Lui. Chiar în actul prin care ne arătăm responsabili pentru ei lui Dumnezeu, ne facem şi pe noi nouă şi lor, şi-i facem şi pe ei lor şi nouă transparenţi lui Dumnezeu.

Mântuitorul a indicat nu numai fericirea ca ţintă finală a omului, iar pe aceasta ca fiind una cu comunicarea cu Dumnezeu şi cu semenii, ci şi câteva moduri concrete prin care omul poate ajunge la această fericire. Toate sunt moduri de deschidere iubitoare a inimii spre seamănul nostru. Prin aceasta vede omul pe Dumnezeu şi se deschide Lui. Căci chiar dacă unele din aceste moduri par să indice un raport direct cu Dumnezeu, totuşi nici în ele întâlnirea omului cu Dumnezeu în iubire nu e despărţită de intâlnirea cu oamenii în iubire. Şi chiar dacă unele par să indice că iubitorul de oameni îşi găseşte fericirea în întâlnirea cu omul iubit, neamintindu-se de Dumnezeu, întâlnirea iubitoare cu omul iubit nu e în afara întâlnirii cu Dumnezeu.

Când Iisus spune că fericiţi vor fi cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăţia cerurilor, înţelegem că Împărăţia aceasta va fi întâlnirea celui smerit nu numai cu Dumnezeu, ci şi cu oamenii faţă de care s-a smerit, deschizându-le acelora inima şi prin aceasta şi prin unirea lor cu aceia, simţind întâlnirea cu Dumnezeu. Iar mângâierea ce o vor avea cei ce plâng va fi de la Dumnezeu prin cei pentru care au plâns, precum Împărăţia cerurilor ce o vor avea cei prigoniţi pentru dreptate, o vor avea pentru că au fost prigoniţi din cauza intervenţiei pentru dreptatea celor nedreptăţiţi, deschizându-le prin aceasta inima acelora şi prin inima lor arătându-li-Se Dumnezeu. Din solidaritatea cu cei nedreptăţiţi vom vedea setea lor de dreptate satisfăcută deplin nu de oameni, ci de Dumnezeu arătat prin aceia. Mila de care se vor bucura cei ce au avut milă de oameni, nu va fi nici ea propriu-zis mila de la oameni sau numai de la ei, ci prin ei în mod deplin de la Dumnezeu. Iar cei blânzi vor moşteni pământul adevărat sau Împărăţia cerurilor, care îi va hrăni pe ei cu bunurile spirituale, nu numai de la oameni, ci de la Dumnezeu prin ei, pentru că au fost blânzi cu oamenii.

Cu Dumnezeu Cel aducător de fericire se întâlneşte omul în sufletul său încă de aici, pentru că sufletul său s-a întâlnit încă de aici cu Dumnezeu prin oamenii cărora le-a arătat iubirea. Şi fericirea din suflet se revarsă pe faţa lui, deci în trupul lui, copleşind greutăţile şi durerile cărora le este supus.

Sf. Grigorie de Nazianz numeşte Împărăţia cerurilor chiar Sfânta Treime, deci suprema comuniune personală. Nu fiinţa divină o vor contempla drepţii în viaţa viitoare, ci se vor hrăni din iubirea desăvârşită a comuniunii Persoanelor Sfintei Treimi. Din iubirea Aceleia se va revărsa unda iubirii peste oameni, care va realiza comuniunea între ei, fericindu-i: „Şi atunci, pe aceia îi va primi lumina negrăită şi contemplarea Sfintei şi împărăteştii Treimi, Care-i va lumina mai limpede şi mai curat şi se va uni întreagă, cu mintea întreagă. Pe aceasta singură o şi numesc eu Împărăţia cerurilor“[17]. Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că lumina iubitoare a Sfintei Treimi va umple de dulceaţă şi va veseli pe cei ce se vor întâlni cu Ea, şi între ei. „Această dulceaţă mă va îndulci şi mă va veseli, ca să îndrăznesc să unesc ale mele cu ale Ei, înţelegând prin mine toată creaţia raţională a îngerilor şi a omenilor... Pe aceştia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului... Căci El îi va umple de slava şi de fericirea proprie, dându-le viaţa cea pururea fericită“[18]. Comuniunea treimeică, îşi face simţită prezenţa în îngeri şi în oameni, unindu-i prin aceasta pe toţi: aceasta e fericirea veşnică. Limba românească are un cuvânt special prin care exprimă atârnarea fericirii nu de posesiunea vreunor lucruri materiale sau a unor bogăţii spirituale trăite în izolare, ci de comuniunea cu persoanele iubite, fericire care se hrăneşte din comuniunea între Persoanele Sfintei Treimi. Este cuvântul „dor“. Limba greacă nu are decât cuvântul „dorinţă“, care se referă atât la bunurile impersonale cât şi la persoane, sau „poftă“, care se referă la lucruri. Nici alte limbi nu ştiu să aibă un cuvânt care exprimă în mod deosebit aşteptarea persoanei iubite. Numai „dorul“ îl arată pe om aşteptându-şi fericirea de la reîntâlnirea cu persoana iubită, nu din posesia individuală a unor bunuri materiale sau spirituale. Când se zice uneori „dor de ţară“, sau de satul natal, acestea sunt înţelese ca pline de persoanele iubite, sau de urmele spirituale lăsate de acelea în ele. Pot să am cât de multe bunuri materiale sau spirituale. Dacă nu le am împreună cu persoanele iubite, nu mă fac fericit. Numai în „dor“ arată omul setea de transcendere reală a sa spre altă persoană iubită absentă.

Dar persoana umană, oricât e de dorită, după ce vine, nu dă toată fericirea aşteptată celui ce a dorit-o. Tinzând spre fericirea nemărginită, omul arată că tinde spre Persoana absolută, Care are în Sine comuniunea desăvârşită din veci cu alte două Persoane şi poate să-i facă parte şi omului de ea. Rămâne în noi, după întâlnirea cu oricare persoană dorită, mereu un dor după o fericire deplină, pe care n-ar putea-o aduce decât întâlnirea netrecătoare cu Persoana care ne poate arăta o iubire etern atotsatisfăcătoare, având-o aceasta în Ea. Însăşi prin comuniunea din veci cu alte două Persoane. De aceea, se vorbeşte în limba românească despre un „dor nestins“, expresie care arată că omul tinde prin fire spre Persoana desăvârşit iubitoare, Care poate satisface cu adevărat setea nesatisfăcută de fericire a omului. Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „Cel ce a adus la existenţă toată firea cu înţelepciune şi a sădit în chip ascuns în fiecare dintre fiinţele raţionale, ca primă putere, cunoaşterea Sa, ne-a dat şi nouă, umiliţilor

oameni, ca un stăpân preadarnic, prin fire, dorul de El, împletind cu aceasta în chip natural puterea raţiunii, ca să putem cunoaşte cu uşurinţă modurile împlinirii dorului, ca nu cumva, greşind, să nu nimerim la ceea ce ne străduim să ajungem. Deci, mişcându-ne potrivit acestui dor în jurul Adevărului Însuşi, şi al Înţelepciunii şi al Cârmuirii ce se arată tuturor în chip bine orânduit, suntem ajutaţi de aceasta să ne silim să ajungem la Acela spre care am primit dorul".

Iar, în continuare, tot Sf. Maxim repetă că Acela la care se silesc oamenii să ajungă, mânaţi de dorul întipărit în firea lor, este una cu Adevărul. Cei ce şi-au pregătit sufletul în acest scop, „se vor muta, fără osteneală, după viaţa aceasta, la Adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă din viaţa de aici, prin înţelesuri tot mai dumnezeieşti". „Căci după ce au luat aici chipurile Adevărului, li se va adăuga atunci Adevărul descoperit"[19].

Adevărul este Persoana, sau Comuniunea personală supremă. Căci ea este existenţa plenară, existenţa de sine şi fără sfârşit, existenţa vie şi dăruitoare de iubire. Adevărul nu e un principiu cugetat, o lege, o formulă generală, pe care o putem face posesiunea raţiunii noastre. Adevărul este existenţa supremă independentă de noi, care ne dă viaţă şi ne ţine în viaţă, care e una cu viaţa de Sine şi în Sine şi care singur are puterea să creeze şi să susţină toate, dându-le tuturor viaţă cu voia Sa, nu silită de o lege sau de o putere care ar fi superioară ei, ci numai prin iubirea Sa liberă (*Ioan* XIV, 6). El e apa vie, după care fiinţa omenească va înseta în veci, sau de care nu va socoti niciodată că s-a săturat (*Ioan* IV, 15). Numai întrucât omul este şi el persoană după chipul Persoanei supreme, care Se comunică din veci altor Persoane, este şi el adevăr, putându-se dărui ca adevărată viaţă şi apă vie şi el altora. Dar calitatea sa de chip al Adevărului, atârnător de El şi-o vede omul mai ales în dorul nestins, sau în setea nestinsă după comuniunea cu Persoana supremă aflată din veci în comuniune cu alte două Persoane supreme, ca şi în faptul că, în calitate de chip al acelei Persoane în comuniune cu alte două Persoane supreme, nu are viaţa decât în comuniune cu alte persoane.

Dumnezeu, fiind în comuniune întreită de Persoane, este Adevărul şi Misterul viu atotcuprinzător, sau întregul Mister al vieţii, care nu se poate cunoaşte prin speculaţii, ci prin sorbirea de către om a vieţii lui din El, iar persoana umană este şi ea un mister viu, care nu se poate cunoaşte de alte persoane decât în primirea ei de către acelea.

Preocuparea de viitor prin nădejde umple clipa prezentă a omului, în aşa fel că aproape nu o mai trăieşte ca o clipă prezentă. Aceasta e tensiunea spre viitor. Fiecare clipă prezentă e în sine, dar şi prin aşteptare, trecere spre viitor, prima clipă a viitorului, prag al unei alte încăperi. Prezentul e deja viitor; viitor care ni se pune la dispoziţie şi de care dispunem în parte imediat. Dar e şi trecut, atunci când ne îndreptăm atenţia spre această clipă actuală. Prin ea, se pregăteşte şi se deschide omul pentru un viitor mai bun, despre care speră să i se dăruiască şi care-l umple de nădejde. Dar se pregăteşte şi se deschide lui nu numai prin fapte mai bune ca cele trecute, ci şi prin iertarea celor ce l-au supărat şi prin cererea iertării de la Dumnezeu pentru greşelile făcute de el. Omul ţine această clipă prezentă deschisă şi spre trecut, aducând trecutul în clipa de faţă şi, din el, un ajutor pentru un viitor mai bun, aşteptat cu nădejde. Trecutul e numai

trecut şi viitorul se deschide mai bun nădejdii prin curăţirea fiinţei noastre de greşelile trecutului aduse în faţă, prin regretarea lor. Trecutul nu stăpâneşte ca o fatalitate fiinţa noastră. Animalul nu are trecutul şi viitorul în conştiinţă, deci nu are putere asupra lor. El nu are conştiinţa timpului, nici putere asupra lui. Omul îşi pregăteşte în prezent viitorul, prin repararea urmelor rele ale trecutului sau prin eliberarea de un trecut rău. Îşi poate schimba trecutul în clipele prezente, regretând ceea ce e rău în el şi îşi poate pregăti, prin aceasta, viitorul pe care-l voieşte şi-l nădăjduieşte mai bun. Timpul trecut nu lasă urme ireparabile. Omul e stăpân, în parte, în clipa prezentă, pe toate cele trei dimensiuni ale timpului. „Mai drept priveşte în urmă spre cele ce-or să vie“[20], se spune într-o poezie. Le are însă cu atât mai adunate în clipa prezentă, cu cât are prin ele prezentă veşnicia.

Pe măsură ce omul a adăugat la trecutul lui, e tot mai preocupat de repararea a ceea ce n-a făcut cum trebuie în acest trecut. Regretă neatenţiile voite faţă de cei ce i-au fost aproape, spre a le repara în viitor. Retrăieşte în alt mod acele clipe, regretându-şi reparând ceea ce a făcut greşit în ele. Regretele, ca remuşcări şi modificări ale fiinţei, sunt mai persistente faţă de cel ce n-a fost atent în mod conştient, decât faţă de cel ce n-a fost atent, fără să-şi fi dat seama. Dar regretă şi în acest caz faptul că nu s-a silit să-şi dea seama. Prin aceasta, omul devine mai atent în trăirea sa. El devine mai sensibil faţă de amintirile sale, iar această sensibilitate îl face mai atent cu cei pe care i-a nesocotit, spre a câştiga iertarea lor şi a lui Dumnezeu.

Dacă viitorul umple clipele noastre prezente prin aşteptarea unei fericiri în comuniune cu semenii şi în mod deplin în comuniune cu Dumnezeu, trecutul, cu greşelile sale, e prezent ca cel ce ne poate lipsi de această fericire viitoare în comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii, dar ne şi poate ajuta, prin căinţă şi reparare, în înaintarea spre ea. În prezenţa aceasta apăsătoare a trecutului ni se fac transparenţi, ca prezenţi cu faţa mustrătoare, cei cărora le-am greşit, chiar dacă au murit. Ei ne apar ca unii ce n-au dispărut cu totul din legătura cu noi, ci continuă să ne apese chiar cu o prezenţă mai persistentă, ca putând să influenţeze existenţa noastră eventual pentru veci, fie în rău, fie în bine, dacă ne căim pentru răul făcut lor. Ne apasă mai ales faptul de a nu fi fost recunoscători faţă de cei ce ne-au ajutat (părinţi, binefăcători) şi de a nu ne fi împlinit datoria recunoştinţei faţă de ei. În amintirea involuntară şi voluntară a lor licăreşte veşnicia noastră viitoare, fie rea, fie bună, dacă regretăm şi reparăm nerecunoştinţa noastră.

Astfel, tot timpul nostru, trecut şi viitor, e trăit în fiecare clipă prezentă ca unitate existenţială ocupată de prezenţa altor persoane şi deschisă veşniciei. Aceasta ne face transparent atât Absolutul personal, cu perspectiva comuniunii eterne cu El, sau a întoarcerii Lui de la noi, cât şi pe semenii noştri cărora le-am greşit, putându-ne mustra în veci pentru greşelile faţă de ei sau bucura cu iertarea lor. În fiecare clipă prezentă putem trăi teama de o veşnicie chinuită, dar şi nădejdea că vom putea câştiga veşnicia fericită dacă ne vom căi de greşelile făcute şi ne vom pregăti pentru ea. Trecutul şi viitorul sunt trăite în prezent într-o unitate existenţială nu numai între ele, ci şi cu cei pe care i-am cunoscut şi cu Dumnezeu şi, prin aceasta, cu veşnicia. Cu cât e mai prezent trecutul cu căinţa pentru greşelile din cursul lui, cu atât suntem mai preocupaţi de viitorul

veşnic. Şi cu cât e preocupat cineva mai puţin de viitorul eshatologic, cu atât se gândeşte la trecut cu mai puţină căinţă. Acela se închide în prezentul trăit în mare măsură în mod inconştient şi fără orizont, asemenea animalului. Acela nu adună tot timpul în prezent şi nu e deschis veşniciei.

Dar nu ajunge să regretăm trecutul fără a face din acest regret o forţă pentru fapte de reparaţie în viitor şi pentru viitor, sau măcar fără a trezi în noi, prin pomenirea celor cărora le-am greşit şi prin fapte savârşite în numele lor, sensibilitatea noastră reparatoare faţă de ei. Prin aceasta, căinţa pentru trecut ne ajută şi mai mult la schimbarea întregului nostru trecut înscris în fiinţa noastră şi la câştigarea viitoarei eternităţi fericite; devine şi mai mult o forţă pregătitoare a viitorului bun. Mai trebuie amintit că trecutul trebuie să ne îndemne şi la iertarea greşelilor făcute faţă de noi de cei ce nu ne mai pot fi de faţă, poate pentru niciodată, în viaţa de aici, ca să-i ajutăm la despovărarea lor în viaţa veşnică. Căci ţinerea lor sub povara neiertării noastre ne poate ţine pe noi înşine, şi aici şi în veci, sub această povară, datorită învârtoşării noastre faţă de ei. Prezenţa trecutului şi a viitorului în conştiinţa noastră prezentă e o prezenţă a altora în noi pentru veşnicie, fie spre răul, fie spre binele nostru. Aceasta depinde de noi. Aceasta ne poate scăpa şi pe noi şi pe ei de fatalitatea timpului şi ne poate deschide veşnicia fericită. Dar ne poate şi ţine robii ei. De aceea, nu putem uita persoanele cu care am avut vreodată legătură, dar putem schimba faţa lor şi a noastră. Persoanele lor ne pot deveni favorabile şi noi lor, ca să ne ajute în mişcarea noastră spre un viitor fără de greşeli şi spre o reparare a trecutului, prin facerea de bine de aici înainte iar, prin aceasta, spre veşnicie fericită. Aceasta este semnificaţia timpului concentrat în prezent, prin persoane, pentru persoane. El nu e o linie cronologică singulară şi indiferentă, ci un prilej de creştere spirituală, de transcendere continuă spre comuniunea cu ceilalţi şi cu Sfânta Treime. Prin căinţă, noi transformăm trecutul din forţă determinantă spre relele identice, în forţă spre binele reparator.

Trecutul poate fi viu pentru noi în clipa de faţă, ca putere prin care începem un viitor mai bun, sau un viitor în care se va repara ceea ce ne împiedică înaintarea spre veşnicia fericită. Astfel, nu numai trecutul determină viitorul, ci şi viitorul schimbă trecutul, pentru cei convinşi că înaintează spre veşnicie, în care cei din trecut şi cei ce vor trăi în viitor se vor întâlni. Trecutul se face astfel viu şi posibil de îndreptat pentru noi în fiecare clipă, ca mijloc prin care ne transcendem spre comuniunea desăvârşită între noi, în unire cu Sfânta Treime, şi spre eternitatea noastră fericită, în care ne vom întâlni cu cei din trecut. În acest mod putem repara trecutul. Dacă nu-i mai avem în trup pe cei faţă de care ne-am făcut vinovaţi, îi avem pe alţii cărora le putem face bine. Şi prin aceasta facem bucurie lui Dumnezeu şi celor cărora le-am făcut rău în trecut, căci ei văd din regretul pentru relele ce le-am făcut lor faptul că ne simţim îndemnaţi să facem bine acum altora, îndreptându-ne pe noi înşine din cauza lor, deci şi faţă de ei. Astfel, dacă generaţiile de la începutul istoriei determină numai viitorul, iar cele de la sfârşitul ei pot repara urmele trecutului, cele din cursul istoriei pot repara şi urmele trecutului, dar pot influenţa prin aceasta în bine şi viitorul. Şi astfel, generaţiile din toate timpurile se pot ajuta unele pe altele să înainteze spre veşnicie şi spre comuniunea între ele.

Căci trecutul trăieşte în noi ca prezenţă presantă în clipele de faţă, numai dacă aşteptăm de la repararea lui un viitor etern. Altfel, nu mai trăim cu interes vibrant în clipa prezentă nici trecutul, nici viitorul, ci închidem în plăcerea trecătoare a prezentului atât trecutul cât şi viitorul, apropiindu-ne de animal. Numai simţindu-ne înaintând spre eternitate retrăim în clipa de faţă trecutul ca temei pentru un viitor mai bun, modificând urmările lui în noi. Numai aşa omul trăieşte în sine timpul deschis eternităţii. Numai aşa, omul vrea să ducă cu sine în eternitate fiinţa sa mai curăţită în relaţie cu semenii şi cu cosmosul. Nu putem înainta spre Împărăţia cerurilor, care este o viaţă de comuniune deplină, ca persoane izolate, nepăsătoare de alţii, ci numai pregătindu-ne spre acea Împărăţie a comuniunii, prin efortul spre o comuniune cât mai accentuată în cursul timpului, sau spre o reparare a tot ce a slăbit în noi putinţa de comunicare.

Dar aceasta o putem face nu numai regretând trecutul greşit, ci hotărându-ne pentru un viitor mai bun. Astfel, ar însemna să nu valorificăm, începând în prezent, prin reparare, trecutul pentru viitor. Căci, pentru valorificarea aceasta, e necesar să trecem la fapta bună imediată. Prin aceasta, noi trăim în mod real şi clipa prezentă din puterea trecutului regretat şi a nădăjduirii viitorului bun şi a eternităţii fericite. Altfel, ne închidem în clipa prezentă faţă de trecutul nereparat prin căinţa însoţită de fapte, şi faţă de viitorul sterp prin obişnuinţa de a amâna mereu pentru viitor schimbarea trecutului greşit şi îmbunătăţirea viitorului prin repararea trecutului. Prin aceasta, nu facem din timpul nostru o unitate şi o forţă de înaintare spre veşnicie, ci îl fărâmiţăm în clipe prezente fără legătură între ele, care prin aceasta nu duc nicăieri, sau care sunt legate doar prin impulsurile inferioare, pe care nu le stăpânim, ci care ne ţin fără voia noastră într-o existenţă lipsită de orizont. Închizându-ne în prezent, nu reparăm trecutul şi nu pregătim viitorul cel bun şi veşnicia fericită, ci rămânem mereu la mişcări spre plăcerile clipei care ne stăpânesc, mişcări pe care nu le conducem în mod liber spre o ţintă bună. Prezentul e rodnic prin regretele trecutului, însoţite de fapte bune imediate, care dau putere hotărârii de a continua aceste fapte în viitor. Atât trecutul cât şi viitorul sunt eficiente în prezent prin regretul a ceea ce a fost rău în trecut şi prin hotărârea spre cele bune pentru viitor, întărită prin fapta bună imediată. Acest regret şi această hotărâre reprezintă însăşi prezenţa eficieintă a trecutului şi a viitorului din clipa prezentă, dar şi puterea acesteia asupra lor. Avem astfel tot timpul rodind în clipa prezentă. Dacă nu se întâmplă aceasta, clipele prezente nu ne mai ajută să înaintăm, reparând trecutul, spre un viitor mai bun. Timpul trece ca o înşiruire de clipe goale şi sterpe, nestăpânite de noi, lipsite de unitate, de tensiune, de o ţintă.

Deci, numai prin fapta imediată, prezentul e trăit real şi eficient şi, o dată cu aceasta, noi stăpânim şi trecutul şi viitorul. Altfel, gândirea la trecut şi la viitor rămâne mereu o teorie, care nu schimbă timpul şi fiinţa noastră. O zicală românească cere „să sărim în ajutorul“ celui ce are nevoie de el. Prin aceasta, poporul nostru şi-a dat seama de valoarea faptei imediate. Astfel, se tot amână săvârşirea faptelor pentru îndreptarea trecutului spre un viitor mai bun. Şi prin această amânare, clipele prezente rămân mereu sterpe. Deci, tot timpul care ni s-a dat. Fiinţa noastră nu înaintează în timp cu putere spre ţinta cea bună a eternităţii fericite.

Poate că iadul nu e decât neputinţa de a mai face pentru alţii, în prezent şi în viitor, ceea ce n-am făcut pentru ei în trecut, fiindcă ne-am obişnuit cu un prezent şi un viitor steril. Vom fi într-un chin pentru trecut, pe care nu-l mai putem repara, sau pe care nu mai vrem să-l reparăm, pentru că ne-am obişnuit să nu-l mai reparăm, dar care, totuşi şi tocmai prin aceasta, ne chinuieşte. Pe pământ avem pe alţii pe care îi putem ajuta, făcându-le în prezent binele ce nu l-am făcut celor din trecut. În iad nu mai avem pe nimeni. Acolo nu mai e o istorie în care să putem îndrepta în prezent ceea ce am făcut rău în trecut şi spre un viitor bun al ei şi spre o veşnicie fericită. Neînaintându-se în iad spre o ţintă oarecare, nu se înaintează prin îndreptare spre o veşnicie. Este un prezent identic cu o veşnicie chinuitoare, sterilă, imposibil de schimbat. Putinţa înaintării în timp implică în ea putinţa înaintării spre o ţintă desăvârşită, care e una cu veşnicia. Însăşi mişcarea în timp implică faptul că timpul e făcut pentru înaintarea spre veşnicie.

Chinul iadului constă şi într-o neputinţă a oricărei transcenderi din situaţia în care ne aflăm, într-o eternitate dureroasă a nemişcării, pentru faptul că ne-am obişnuit cu ea pe pământ.

Nu mai e în iad o nădejde a viitorului, nici credinţa că putem repara ceva din trecut. Nu ne mai putem transcende spre alţii, nu mai putem să ne transcendem spre misterul lor real, deci nici spre misterul nostru şi al lui Dumnezeu Cel în Treime. Am uitat de Dumnezeu şi Dumnezeu nu ne mai poate ajuta. Nu-i mai putem iubi pe alţii şi alţii nu ne mai pot iubi pe noi. Nu mai găsim nimic vrednic de iubit unii pe alţii. Şi aceasta va dura veşnic. Suntem singuri pentru veci. Şi ştim că vom fi singuri pentru veci. Suntem într-o superficialitate, într-o tocire etern neschimbată, într-o opacitate sau într-un întuneric chiar în raport cu fiinţa noastră. Existenţa noastră e redusă la monotonia eternă a închiderii în superficialitate şi singurătate. Nu ne putem comunica nimănui şi nimeni nu ni se poate comunica, pentru că nu mai avem încredere în nimeni. Nu avem ceva mai bun de comunicat. Ne comunicăm numai mustrarea, ne comunicăm numai neîncrederea. Nu vedem decât răul în jurul nostru şi de fapt nu e decât răul. Iar întrucât în iad vom fi cu trupul, chinul singurătăţii, al nemângâierii, al neîncrederii dureroase va fi intensificat la maximum şi în trupul nostru, prin răceala, nepăsarea şi neîncrederea văzută a tuturor.

CAPITOLUL III

ÎMPLINIREA OMULUI ÎN IISUS HRISTOS

1. Aspiraţia persoanelor speciei umane după unirea deplină cu Dumnezeu şi după nemurirea cu trupul, împlinită în Hristos, Dumnezeu-Omul

Umanitatea este una în fiinţa sau în specia ei, dar această fiinţă sau specie nu există decât în persoane diferite între ele. Faptul acesta a fost clarificat de Părinţii Bisericii din Răsărit. Trebuinţa explicării lui Dumnezeu Unul în Treime i-a ajutat să facă deosebirea între firea comună şi persoanele diferite, atât cu referire la Dumnezeu, cât şi la oameni. Ei au remarcat trei elemente ale persoanei care o deosebesc de fire: a) starea concretă de sine a firii sau a fiinţei; b) anumite trăsături distincte ale fiecărei persoane, deci care nu sunt comune întregii naturi, deşi ea nu există concret fără aceste trăsături care disting persoanele; c) Dar firea comună şi trăsăturile distincte imprimă persoanelor, ca al treilea element, nevoia unora de altele. Iar faptul că toate persoanele au nevoie şi de natura universală şi trăiesc dependenţa de un Absolut şi aspiraţia după El implică o anumită legatură a naturii umane cu natura universală şi cu acel Absolut, faţă de care trebuie să aibă o responsabilitate, ceea ce înseamnă că El are caracter personal.

Referindu-se la Sfânta Treime, Sf. Grigorie de Nazianz spunea: „Trebuie să mărturisim şi pe Dumnezeu Cel Unul şi să mărturisim şi cele trei Persoane şi pe fiecare cu proprietăţile Ei... Iar cele trei ipostasuri să le mărturisim fără să cugetăm pe nici una contopită, sau despărţită sau amestecată, ca să nu se desfiinţeze totul. Căci prin ele se laudă Dumnezeu şi mai mult sau se arată ca bun. Prin aceasta să se înţeleagă că Dumnezeu cel Unul şi Acelaşi, ca să-L numesc aşa, are mişcare şi viaţă, dar şi identitatea de fiinţă“ (*Cuvântarea 29: Despre dogme*).

După acest Sfânt Părinte, dacă s-ar afirma numai ipostasurile divine, s-ar cădea în politeism; iar dacă s-ar afirma numai fiinţa, s-ar tăgădui Dumnezeul Cel viu şi personal, Dumnezeul iubirii supus unor legi ale esenţei. În natura divină cea una este o mişcare, o viaţă, o voinţă, o bunătate. Dar această viaţă şi bunătate nu se află într-o natură divină preexistentă celor trei Persoane, ci chiar în relaţiile dintre ele, relaţii care le ţin şi unite dar şi distincte.

Sf. Maxim Mărturisitorul a văzut această deosebire între unitatea fiinţei şi varietatea persoanelor şi la oameni. „Iar dacă fiinţa şi firea sunt acelaşi lucru, precum acelaşi lucru sunt persoana şi ipostasul, e vădit că cele de aceeaşi fire şi fiinţă sunt diferite între ele ca ipostasuri. Căci în nici una dintre făpturi, cele două, adică firea şi ipostasul, nu le vedem identice... Cele unite în una şi aceeaşi

fiinţă sau fire sunt numaidecât de o fiinţă între ele, dar de ipostasuri diferite. Sunt de o fiinţă prin raţiunea comunităţii de fiinţă văzută neschimbată în ele, în identitatea firii, raţiune după care nu este unul mai mult ca altul, ceea ce este şi se numeşte (căci toate primesc una şi aceeaşi definiţie şi raţiune a fiinţei). Dar de ipostasuri diferite, prin raţiunea alterităţii personale care-l deosebeşte, raţiunea după care unul se deosebeşte de altul, neconfundându-se între ele prin proprietăţile caracteristice ipostatic, ci fiecare, prin convergenţa unor proprietăţi deosebite, poartă raţiunea cu totul particulară a ipostasului propriu, după care nu are comunitatea cu cele de o fire şi de o fiinţă. Iar cele unite în unul şi acelaşi ipostas, sau persoană, adică cele ce se completează prin unire în unul şi acelaşi ipostas prin raţiunea unităţii personale neîmpărţite, completată prin unirea între cele proprii lui, raţiune după care cele ce sunt părtaşe de aceleaşi însuşiri ale fiinţei comune, primesc, prin întâlnirea între ele în existenţă, trăsăturile caracteristice ale unui ipostas completat de ele, în care se vede identitatea lor întreolaltă, neprimind nici o deosebire. Aşa e cazul cu sufletul şi cu trupul omenesc. Căci cele ce despart trupul cuiva de celelalte trupuri şi sufletul cuiva de celelalte suflete, concurgând prin unire, caracterizează şi totodată despart de ceilalţi oameni ipostasul completat de ele, dar nu sufletul lui Petru şi al lui Pavel de trupul propriu al unuia sau altuia. Căci sufletul şi trupul au o identitate prin raţiunea ipostasului cel unul completat de ele prin unire, pentru că nici unul din acestea n-a stat de sine, despărţit de celălalt, înainte de compunerea lor, în aducerea la existenţă a (ipostasului) speciei...

Iar dacă cineva se alcătuieşte ca om, concurgând deodată sufletul şi trupul la formarea (ipostasului) speciei, prin raţiunea a ceea ce au comun părţile proprii salvând deofiinţimea cu alţi oameni, iar prin raţiunea particularităţilor lor păstrând alteritatea faţă de alţi oameni, el e unit prin comunitatea după firi a părţilor sale cu alţi oameni şi poartă cu ei aceeaşi fire după specie, dar e despărţit prin particularităţile părţilor de ceilalţi oameni, faţă de care este o altă şi diferită persoană după ipostas. Căci, prin raţiunea de persoană, se distinge de alţi oameni, dar păstrează unitatea monadei neîmpărţite a persoanei sale cu desăvârşirea nedeosebită în ea. Însă tot prin aceeaşi raţiune e unit cu alţi oameni, salvând deosebirea alterităţii fiinţiale a părţilor sale neamestecată“ (P.G. 91, col. 549, 552, 553).

Cele spuse de Sf. Maxim au în ele un conţinut care se cere clarificat mai pe larg.

Pentru realizarea unei comuniuni între oameni e necesară atât unitatea lor de natură, cât şi deosebirea lor ca persoană. Căci fără unitatea de natură, persoanele n-ar avea între ele nimic în comun, iar fără deosebirea lor ca persoane, n-ar avea ce să-şi spună şi să-şi dea una alteia. Sf. Maxim descrie comunitatea de fiinţă mai mult ca fapt ontologic. Dar astăzi noi vedem mai mult şi comuniunea ca fapt spiritual. Iar comuniunea ca fapt spiritual are ca bază nu numai fiinţa comună, ci şi necesitatea de întregire a persoanelor înzestrate cu alte şi alte particularităţi. Natura umană nerealizată în persoane diferite ar fi o masă fără viaţă şi mereu aceeaşi, cum am văzut că spune Sf. Grigorie de Nazianz că ar fi şi natura divină, dacă n-ar fi realizată în persoane. Iar persoanele deosebite fără o fiinţă comună ar fi nişte entităţi total rupte între ele. Numai actualizată în persoane diferite, natura umană se arată că e animată de iubire şi e vie, putându-se îmbogăţi, fie prin actualizarea a ceea ce are în ea, fie prin creşterea

ei. De aceea, nu se poate cugeta natura umană nerealizată în persoane şi nici persoanele fără o natură comună. Sau natura umană apare realizată în mod necesar în varietatea de persoane. Natura comună nu se vede decât în persoane variate. Numai prin abstracţie se poate gândi la o natură nerealizată în persoane variate. În concret nu există decât natura realizată în persoane, înzestrată deci cu note personale distincte. Prin aceasta se deosebesc de la persoană la persoană, totuşi natura nu poate exista în concret şi nu poate avea viaţă fără ele. Relaţiile interumane nu se pot realiza fără deosebirea persoanelor prin aceste note. De aceea spune Sf. Maxim că tot prin raţiunea de persoane, omul e şi distinct dar şi unit cu ceilalţi.

Precum am spus, numai existând în persoane variate, umanitatea poate fi explorată şi revelată, ba chiar îmbogăţită la nesfârşit fie prin actualizarea a ceea ce are în ea, fie şi prin creşterea ei spirituală reală. Şi prin aceasta, chiar persoanele se îmbogăţesc. Căci fiinţa e comună persoanelor, dar persoanele în care se realizează sunt variate. Nici despărţirea individualistă, nici uniformizarea în masă nu revelează bogăţia naturii comune şi, deci, nici nu îmbogăţesc persoanele. Iar modelul acestei vieţi umane adevărate e dat în Sfânta Treime.

De aceea, îmbogăţirea spirituală e cu atât mai mare, cu cât persoanele în care se realizează natura umană în concret sunt mai multe şi mereu altele. Dar ea se datoreşte şi faptului că chiar aceleaşi persoane într-o relaţie continuă sunt inepuizabile, prin indefinitul naturii comune pe care fiecare o trăieşte altfel şi şi-o comunică conform cu modul deosebit al trăirii ei de fiecare. Fiecare persoană este indefinită în conţinutul pe care-l poate comunica, pentru că actualizează în alt mod firea umană integrală şi relaţiile ei cu lumea, însă nu ca unitate independentă. Astfel, în persoane se multiplică umanitatea în alte şi alte moduri, prin modurile particulare imprimate în persoanele în care se concretizează şi prin faptul că aceste moduri îşi sunt necesare unele altora, sau se întregesc unele pe altele, realizând, pe de altă parte, o singură umanitate tot mai îmbogăţită. Aceasta pune în evidenţă valoarea eternă a fiecarei persoane, întrucât nici una nu termină vreodată de a comunica în modul ei tot conţinutul naturii umane concretizate în ea. Nici o persoană nu poate fi înlocuită în modul propriu în care traieşte şi comunică celorlalte persoane umanitatea şi nu termină de a o comunica vreodată pe aceasta în modul ei.

Însă indefinitul naturii umane, realizat în persoane mereu deosebite, se datoreşte şi faptului că ea e destinată prin raţiunea şi prin aspiraţia ei spre tot mai multă cuprindere. Omul nu se socoteşte niciodată ajuns la capătul cunoştinţei prin raţiunea sa, cum am văzut că spune Sf. Atanasie cel Mare. El vede în orice părticică a fiinţei sale şi în orice lucru o raţiune plasticizată, dar vede şi o legătură raţională între toate pe care nu o poate epuiza nicicând prin raţiunea sa. Omul e, în fiinţa sa, o logică întrupată, dar vede o logică extinsă şi de neepuizat prin analizele sale şi în legăturile sale cu tot universul. E o logică care poate fi totodată modelată în diferite feluri de libertatea lui. Dar vede o logică şi în relaţiile sale cu celelalte persoane, iar logica aceasta o vede schimbându-se, îmbogăţindu-se prin relaţiile cu acelea. Lumea obiectelor şi a semenilor le poate descoperi oamenilor alte şi alte posibilităţi, alte şi alte forme de armonie sau de dezarmonie ce-şi au cauza în libertatea lor, în relaţiile lor de iubire sau în cele

animate de egoism şi de duşmănie. Însă omul trăieşte în mod normal o sete de iubire nesfârşită, care deschide şi logicii legăturilor între oameni şi dintre ei şi natură perspective nesfârşite. Dacă această posibilitate de modelare a trupurilor, a vieţii economice a lumii şi a relaţiilor sociale între oameni de către ei înşişi, sau de relaţiile interpersonale ale umanităţii, ar vedea-o medicina şi alte ştiinţe, ar da mai multă atenţie ridicării nivelului etic al spiritului şi aceasta le-ar feri de nedeplină eficienţă, care le vine din socotinţa că bolile şi conflictele sociale se datoresc unei naturi care nu poate fi decât aşa cum este. Ar vedea că lumea e în mare măsură aşa cum o fac oamenii şi că ei ar putea ridica la niveluri de tot mai înaltă calitate relaţiile între ei şi între ei şi realitatea lumii şi, deci, şi cunoştinţa lor s-ar putea înălţa şi lărgi cu mult mai mult şi ar pierde din rigiditatea lor.

Dar această posibilitate de schimbare şi de înălţare a relaţiilor dintre oameni şi a vieţii lumii depinde nu numai de libertatea lor, ci şi de aspiraţia spiritului lor spre unirea tot mai intimă cu Absolutul, de Care se ştie omul dependent şi faţă de Care, când e luminat în conştiinţă, se simte responsabil şi de la Care ştie că îi vine o tot mai înaltă şi bogată viaţă spirituală. Omul se vrea împlinit, dar experiază faptul că nu se poate împlini numai cu ceea ce îi oferă semenii săi şi lumea exterioară. Totodată ştie că, în împlinirea aceasta, trebuie să înainteze etern şi poate înainta. Aceasta implică din nou calitatea fiecărei persoane ca entitate destinată eternităţii.

Omul poate coborî în adâncimea persoanei sale şi a celorlalţi în relaţia cu ei, pentru că e legat, prin aspiraţia sa, în spiritul său, cu Absolutul personal. Pe măsură ce se adânceşte mai mult în sine, se simte mai unit cu Absolutul, mai penetrat de El, fără să se confunde cu El şi invers, aşa cum, pe măsură ce se simte mai unit cu altul în comunicare, îşi trăieşte tot mai intens sinea proprie. Căci numai în bucuria comuniunii îşi trăieşte orice persoană, în grad intens şi în pornirea de expansiune comunicativă, sinea proprie; sau numai împreună cu sinea altuia îşi trăieşte cineva mai deplin şi mai bogat sinea sa.

Dar spiritul uman e legat atât de intim de trupul său, încât în sinea sa îşi trăieşte şi trupul său. Omul trăieşte penetrat deci de Absolut, ca persoană compusă, spiritual-trupească. Dar prin trupul său prin simţurile şi faptele sale condiţionate de trup, spiritul îşi trăieşte unirea cu Absolutul, extinsă şi asupra universului exterior.

Iar în înaintarea fără sfârşit a acestei trăiri e implicat din nou faptul că omul e făcut pentru eternitate. Omul e fiinţa care devine tot mai conştientă de prezenţa lui Dumnezeu în lume, care constată şi face tot mai reală şi mai vizibilă prezenţa infinităţii puterii şi iubirii Lui în lume, pornind de la vederea şi intensificarea lor în sine însuşi.

Omul e chemat, prin aceasta, la opera de transfigurare prin Dumnezeu, nu numai a trupului său, ci şi a întregii materii a universului, operă pe care o împlineşte cu atât mai mult cu cât e într-o mai strânsă colaborare cu alţii prin comuniune. Prin spiritul său, el mijloceşte o mai eficientă prezenţă a lui Dumnezeu şi în lumea exterioară, pe baza faptului că această prezenţă a lui Dumnezeu există „obiectiv“ (real) în om şi în lume şi leagă pe om cu lumea în mod obiectiv, înainte de activitatea omului care o intensifică şi o face mai evidentă.

Din acestea se deduce că natura umană nu e o realitate închisă în sine. Ea e în legătură cu fiinţa divină. Iar în faptul că fiinţa umană există în persoane variate şi îşi activează umanitatea ca iubire prin ele, se arată că şi în această privinţă se întâmplă cu ea ceea ce se săvârşeşte în Dumnezeu.

De aceea, se poate spune că lucrarea prin care persoanele umane transfigurează prin spiritul uman, prezent ca suflet personal în fiecare om, întregul univers, umplându-l mai deplin de Dumnezeu, e o lucrare susţinută de lucrarea lui Dumnezeu şi, precum omul împlineşte această lucrare a sa în comuniunea iubitoare cu ceilalţi, aşa o împlineşte şi Dumnezeu în calitatea Sa de Treime a Persoanelor pline de iubirea între Ele şi faţă de toată creaţia. Din unirea cu Dumnezeul Treimii iubitoare iau oamenii puterea de a vedea, prin comuniune pe Dumnezeu, în natura materială şi de a o transfigura, iar o dată cu aceasta puterea de a birui moartea cu trupul.

Dar la acest capăt nu poate duce omul aspiraţia lui, pentru că prin păcat a slăbit legătura lui cu Dumnezeu şi puterea spiritului său de a covârşi pornirile spre plăcere ale trupului şi, prin aceasta, de a-l face nemuritor şi de a transforma o dată cu el şi materia universală prin colaborarea unei comuniuni desăvârşite cu semenii.

De aceea, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, manifestându-Se în El iubirea desăvârşită a persoanelor Sfintei Treimi faţă de creaţia Ei. În scopul acesta ia Hristos sufletul omenesc unit cu trupul, ca să le unească pe acestea amândouă în mod deplin cu Sine şi, prin aceasta, să biruie moartea trupului şi prin trupul Său înviat, să transfigureze la sfârşit întreaga materie şi să învie pe toţi oamenii, împlinind aspiraţia lor după nemurirea cu trupul.

În aceasta se activează în mod deplin, prin har, legătura, într- un sens chiar ontologică, ce există între natura umană actualizată în persoane şi natura divină actualizată de asemenea în Persoane, dar legătură slăbită prin păcat. Transcendenţa naturii divine nu a făcut imposibilă adunarea Ei cu natura umană într-o Persoană, o dată ce natura umană e după chipul lui Dumnezeu, fapt care se arată în mod deosebit în setea de cunoaştere şi de iubire infinită a acesteia, adică într-o deschidere a ei spre infinit.

Dacă în om sufletul se poate aduna cu materia constituită de el în trup, într-o persoană, cu baza în suflet, cu atât mai uşor se poate aduna firea dumnezeiască cu cea omenească într-o Persoană, mai precis în ipostasul Cuvântului dumnezeiesc.

Însă, dat fiind că aci una din firi e a lui Dumnezeu Creatorul, iar alta e creată, deci una e a lui Dumnezeu Care Îşi arată în puterea creatoare libertatea Lui absolută faţă de creaţie, iar cea creată se arată prin aceasta cu totul dependentă de venirea ei la existenţă de Dumnezeu, această libertate a lui Dumnezeu, care Se face om, şi dependenţa de El a venirii la existenţă a firii Lui umane, se arată şi în modul cum Îşi aduce Dumnezeu Cuvântul firea omenească, pe care o uneşte cu firea Sa dumnezeiască, la existenţă. Fiind preexistent din veci ca ipostas al firii Sale dumnezeieşti, El Îşi „asumă“ firea Sa omenească, făcând uz într-un anumit grad de puterea Sa creatoare prin care-Şi formează firea Sa omenească fără de sămânţă bărbătească, dar din Fecioara Maria, pentru a ţine totuşi în solidaritate firea omenească asumată de El cu umanitatea noastră, a tuturor. El nu Se face om prin puterea unei legi generale,

stabilite desigur tot de El, în virtutea căreia se naşte orice om fără voia lui, ca un exemplar al speciei generale, prin aducerea deodată la existenţă a unui suflet nou, unit cu un trup nou, într-o persoană de sine, deosebită de persoanele dumnezeieşti sau de oricare din cele omeneşti.

Dar Fiul lui Dumnezeu Se face om din Fecioară şi pentru a învinge de la început sensibilitatea excesivă a trupului, devenită uşor înclinată spre plăcere după căderea speciei umane din legătura strânsă cu Dumnezeu, fapt care a micşorat puterea spiritului uman de a opri procesul coruperii trupului, ce duce la moartea lui.

Numai prin zămislirea şi naşterea Sa ca om din Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a dat putere spiritului Său uman de a birui moartea cu trupul, iar prin aceasta şi oamenilor ce se vor alipi de El prin credinţă. Între zămislirea din Fecioară şi înviere este aşadar o strânsă legătură. Fiul lui Dumnezeu Îşi formează firea Sa umană din Fecioară nu numai pentru a-Şi arăta libertatea Lui faţă de legea generală a formării oamenilor conform rânduielii speciei, ci şi pentru a pune o stăpânire deplină asupra trupului însufleţit al celorlalţi oameni cu suflet slăbit, El având sufletul întărit chiar de la început. Sfântul Maxim indică libertatea Cuvântului în actul înomenirii Sale, subliniind faptul că El a luat (a „asumat") firea noastră, preexistând din veci ca ipostas dumnezeiesc. „Cel ce spune - zice Sf. Maxim - că întruparea s-a făcut prin asumarea trupului, salvează şi existenţa dinainte de veci a lui Dumnezeu Cuvântul, dar mărturiseşte în chip binecredincios şi întruparea Lui voită şi liber hotărâtă în timp" (P.G. 91, col. 531). Aceasta a făcut-o „nu spre împlinirea unui întreg supus unei specii" (Ibid. 532).

El Îşi păstrează necontenit această libertate şi în umanitatea asumată de El ca ipostas al ei, deci o întăreşte şi pe ea în libertate. El suportă efectele ei ireproşabile (foamea, setea, oboseala, durerea), patimile şi chiar moartea, nu de silă, ci cu voia. De aceea le poate şi birui. Dar le suportă în mod real, pentru ca să le biruiască în mod real şi, prin aceasta, să ne dea şi nouă, prin comunicare cu Sine, ca Cel ce a devenit om între oameni, puterea de a le suporta cu o anumită stăpânire de noi înşine.

Căci stăpânirea ce o are asupra firii omeneşti asumate în actul aducerii ei la existenţă, prin şi în ipostasul Lui, ca şi în suportarea efectelor ei ireproşabile, nu înseamnă o robire a ei, ci o ridicare a ei la starea de fire a ipostasului Său liber, infuzând şi sufletului ei libertatea. Căci a luat firea noastră „fără pasivitate", cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul (P.G. 91, 532). Şi prin aceasta, Hristos aduce o împlinire a aspiraţiei firii noastre după stăpânirea asupra afectelor şi după o libertate faţă de ele şi chiar faţă de legile naturii, stare de care ne învrednicim noi prin alipirea la El şi prin comunicarea cu El, putând fie modela, fie chiar birui uneori aceste legi prin minuni, biruinţă de care ne vom împărtăşi deplin la învierea noastră.

Chiar în această concepere nepasională, Hristos arată, dar şi depăşeşte o prezenţă mai simţită a lui Dumnezeu în naşterea omului, cum s-ar fi întâmplat dacă omul n-ar fi căzut. Căci Dumnezeu lucrează şi după cădere în perechea de oameni, la conceperea unui om nou, dar această lucrare a Lui e acoperită de senzaţia violentă a unirii prin trupuri în urma sensibilizării exagerate a trupurilor lor după căderea în păcat. Dacă bărbatul şi femeia nu s-ar fi tocit spiritual, prin

cădere, faţă de simţirea lucrării lui Dumnezeu în unirea lor trupească, aceasta ar fi echivalat cu o copleşire de către ea a simţirii violente a plăcerii trupeşti care îi stăpâneşte. Ei ar simţi însă prin iubirea lor spirituală, nelipsită de libertate, mai intens lucrarea şi libertatea lui Dumnezeu, iar aceasta ar fi imprimat şi pruncului conceput o mai accentuată putere virtuală a libertăţii. Totuşi, ceea ce s-ar fi conceput din părinţi ar fi fost tot un ipostas simplu omenesc, de sine. În cazul lui Hristos, însă, firea umană asumată de ipostasul Lui nu stă într-un ipostas de sine. Deci, fiind ea efectul lucrării Lui exclusive, trăită şi înlesnită de curăţirea Fecioarei, libertatea Lui se exprimă şi în voinţa firii Lui omeneşti. Poate de aceea spun Părinţii că Fiul lui Dumnezeu a lucrat la zămislirea firii Lui prin sufletul Lui înţelegător. Şi nu se poate contesta puterea spiritului de a declanşa procese în trup.

Astfel, după căderea în păcat, de spiritualizarea mai deplină a trupului şi, prin aceasta, a materiei, nu ne putem împărtăşi decât prin comuniunea cu Hristos, dar nu fără a pune în lucrare şi libertatea noastră, care tot prin El se întăreşte în noi. De aceea, Sf. Maxim a luptat cu atâta hotărâre pentru voia omenească a lui Hristos, din care se întăreşte şi voia noastră. Hristos a pus în lucrare voia omenească în El însuşi, atât în suportarea efectelor şi a morţii, cât şi în biruirea lor.

El a învins moartea, suportând-o cu tăria deplin refăcută a spiritului omenesc, evidentă în învierea din ea. Dar această tărie a putut-o da spiritului Său omenesc, pentru că El însuşi, ca Dumnezeu, era ipostasul Lui şi al trupului Lui. Sau El însuşi ca ipostas dumnezeiesc era subiectul voii Sale omeneşti.

El nu era ca omul obişnuit, care e un subiect de sine, lipsit de puterea sau atotputernicia divină. Ipostasul firii sale omeneşti nu era altul decât ipostasul dumnezeiesc. Între El, ca ipostas al firii dumnezeieşti, şi firea omenească nu se intercala un subiect omenesc al acesteia. Între ipostasul purtător al firii dumnezeieşti şi cel al firii omeneşti nu era neidentificarea ce există între orice ipostas uman şi cel dumnezeiesc.

Totuşi firea omenească asumată de El era firea noastră reală. El purta în ipostasul Lui şi trăsăturile firii noastre şi anume cu particularităţile proprii unui ipostas deosebit în umanitatea Lui, de toate celelalte ipostasuri umane, cum a evidenţiat Sfântul Teodor Studitul.

Faptul acesta l-a pus în relief mai pe larg Felix Heinzer (*Gottes Sohn als Mensch*, Freiburg, Schweitz, 1980) folosindu-se de comentariul Sf. Ioan Damaschin la textele lui Leonţiu de Bizanţ şi Sf. Maxim. Acest Sfânt a arătat că umanitatea lui Hristos nu se identifică nici cu specia fără atributele ipostatice (căci aceasta nu există), nici cu proprietăţile unui ipostas, ca cele ce aparţin speciei, ci cu cele ale ipostasului divin imprimate ei de Fiul lui Dumnezeu ca ipostas al ei, sau că Fiul lui Dumnezeu cel născut din Tatăl, luând firea noastră din Fecioară şi făcând-o părtaşă la ipostasul Lui, a dat şi firii Sale omeneşti trăsătura filiaţiei divine (*Expositio* 55: III, 11) (Heinzer, op. cit. p. 78, 200). Hristos prelungeşte în umanitatea Sa caracterul Său ipostatic de Fiu, dar acum e trăit nu numai cu simţire divină, ci şi cu simţire umană. El Se simte şi ca om Fiu al Tatălui.

Dacă firea omenească n-ar fi fost încadrată în ipostasul Fiului nu s-ar fi extins la ea calitatea filiaţiei divine şi nici Fiul n-ar fi devenit Fiu al Tatălui şi ca om.

Dar, luând firea noastră, El a putut intra prin ea şi în comuniunea cu ipostasurile umane obişnuite, însă le-a adus nu numai întregirea spirituală ce şi-o aduc ele, ci le-a actualizat deplin relaţia filială cu Dumnezeu, iar prin aceasta, şi potenţa învierii cu trupul. Căci, prin faptul că firea omenească e, în cazul Lui, firea ipostasului divin al Fiului, El a putut învinge în ea moartea. Şi pe toţi purtătorii acestei firi, readuşi la treapta de fii, Tatăl vrea să-i învie la o viaţă eternă împreună cu Fiul Lui. Astfel, toate aspiraţiile persoanelor umane obişnuite se împlinesc în Hristos, în ipostasul divin filial purtător al firii omeneşti: întărirea spirituală prin filiaţie divină în creştere neîncetată, puterea de suportare şi deci de biruire a afectelor, sau libertatea mereu sporită faţă de ele, biruirea, la sfârşitul lumii, a morţii cu trupul, eternitatea, comuniunea noastră cea mai intimă cu comuniunea desăvârşită a Sfintei Treimi, ca fii ai Tatălui şi fraţi ai Fiului după har.

Deşi s-ar părea că între ipostasul divin purtător al firii umane şi ipostasurile umane obişnuite este un şanţ despărţitor, de fapt nu este aşa, căci ipostasul divin filial, făcându-Se ca unul dintre noi, S-a făcut frate al nostru, primind să aibă comună cu noi firea noastră omenească. În acelaşi timp, însă, El singur a putut învinge moartea prin Sine, aflându-se în comuniune şi cu Dumnezeu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, prin firea Sa dumnezeiască. Aceasta Îl deosebeşte de noi. Dar El e în acelaşi timp tot aşa de unit cu noi, cum e cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt şi e totodată tot aşa de unit cu noi, cum suntem noi între noi, dar aducându-ne ceva ce nu putem aduce nici unul dintre noi celorlalţi, aducându-ne adică învierea şi viaţa în Dumnezeu ca fii refăcuţi ai Lui. Ne aduce învierea pentru că e în comuniune cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt şi ne ridică şi pe noi în această comuniune. Prin aceasta ne aduce, în comuniunea Lui cu noi, o putere cum nu ne putem aduce noi înşine unii altora. Căci, luând firea noastră, se face şi Fratele nostru, făcându-ne împreună fii cu El şi Tatălui.

Dar întrebarea principală e: cum se poate face ipostasul divin ipostas al firii omeneşti? Sau cum se pot uni, într-un unic ipostas, firea dumnezeiască şi cea omenească?

Am menţionat că temeiul cel mai adânc al acestei posibilităţi stă în faptul că firea omenească este creată de Dumnezeu după chipul Lui. Adică în firea omenească asumată se actualizează, prin Fiul întrupat al lui Dumnezeu, deplin virtualitatea Lui de model al omului, capabil de a se manifesta ca şi creatură în mod înrudit cu Dumnezeu, precum în Dumnezeu e dată posibilitatea de a se face om şi de a se manifesta într-un mod înrudit cu omul şi, prin aceasta, de a se face şi ca om Fiul Tatălui, frate cu omul. Creatura umană redă în mod dependent de Dumnezeu şi în grad infinit de redus pe Dumnezeu Însuşi. Dar în aspiraţia după infinitatea lui Dumnezeu se arată totodată capacitatea ei de a se îmbogăţi la nesfârşit din El. Iar ipostasul divin filial, devenind subiect al chipului Său uman, trăieşte această filiaţie divină a lui în mod deplin actualizată.

Ce L-ar împiedica deci pe Dumnezeu să unească cu Sine, ca model al umanului şi ca origine a lui, umanul ca chip al Său creat? Iar acest chip uman existent virtual în Cuvântul poate să-l actualizeze deplin pe acesta, când îl asumă făcându-i-se ipostas, pentru că şi fiinţa lui Dumnezeu există numai în ipostasuri şi pentru că aşa există şi chipul Lui omenesc creat. S-ar părea că Fiul lui Dumnezeu, neasumând firea omenească cu ipostasul ei, nu o asumă ca un chip

deplin al Lui. Însă nu se poate spune că firea omenească nu primeşte şi în Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat starea existenţei concrete, aşa cum o primeşte în celelalte ipostasuri. Dar ea îşi primeşte această stare în asumarea chipului său în Fiul lui Dumnezeu, întrucât El devine, prin aceasta, şi ca om, atât Fiu al Tatălui cât şi Frate cu oamenii. Deci ipostasul Cuvântului Însuşi trebuie să fie posibilitatea ca pe lângă crearea omului după chipul Lui să-şi asume acest chip chiar în starea Lui de sine, sau în ipostasul Lui, adică să se facă cu voia Lui starea de sine a chipului şi temei al firii umane asumate. El are adică puterea de a fi în El însuşi Cel în care să poată exista firea omenească, ţinând locul sau înlocuind starea ei de sine. Astfel, Hristos are tot ce e propiu omului şi în calitatea acestuia de persoană, dar nu ca persoană deosebită de cea divină, ci chiar în Persoana Lui divină poate primi firea umană, imprimând în ea trăsăturile Sale personale, ca trăsături personale ale omului. El este, cum au spus călugării daco-romani din Scytia Minor, la 519-520, apoi Leonţiu de Bizanţ şi Sfântul Maxim Mărturisitorul „o Persoană compusă". Dar e o „Persoană compusă" nu în sensul de persoană dublă. Nici cum e omul o persoană compusă din trup şi suflet în baza legilor speciei sale, ci El e o Persoană compusă în baza virtualităţii proprii ca şi Creator al omului după chipul Său de a se face şi om, virtualitate umană actualizată în mod deplin, prin voia Sa, dar pe de altă parte, prin naştere din om cum se naşte omul.

În sensul acesta, Dumnezeu Cuvântul împlineşte El însuşi rolul de „sămânţă" spirituală a firii Sale ce Se zămisleşte şi Se formează în Fecioara Maria. El însuşi e ipostasul virtual al firii Sale umane şi, ca atare, poate pune în mişcare formarea firii Sale omeneşti, devenindu-i ipostas actual.

În această expresie a Sfântului Maxim Mărturisitorul socotim că e implicată posibilitatea virtuală a ipostasului dumnezeiesc al Cuvântului de a Se face ipostas al firii omeneşti, sau Fiu al Tatălui şi ca om şi, prin aceasta, Frate al oamenilor. Firea Lui omenească nu e formată printr-un proces exterior Lui şi nu-i rămâne asociată fără o legătură mai profundă între El şi ea.

În felul acesta, umanul îşi găseşte în Hristos împlinirea aspiraţiei sale spre desăvârşita unire cu Dumnezeu şi, prin El, cu toată creatura, sau poate uni pe Dumnezeu cu toată zidirea la maximum fără să se desfiinţeze deosebirea între El şi uman. Hristos este astfel, ca Dumnezeu făcut de om, adevăratul Mijlocitor între Dumnezeu şi întreaga creaţiune, actualizând în aceasta rolul necondiţionat necesar al omului în această lucrare, întrucât numai prin umanitatea făcută proprie Lui poate împlini Dumnezeu această operă.

Numai omul se poate uni prin spiritul său creat cu materia creată şi, în acelaşi timp, numai el se deschide conştient lui Dumnezeu şi infinităţii Lui. Dar mijlocirea omului luat în sine nu e desăvârşită, pentru că el nu are spiritul uman ca ipostas dumnezeiesc, cum îl are Iisus Hristos. În Hristos, pe de altă parte, fiecare om întâlneşte nu numai un seamăn al său, ci şi pe Dumnezeu, pentru că El este, după altă fire a Lui, Dumnezeu. Deci, toţi oamenii se întâlnesc în Hristos cu Dumnezeu, spre care tind toţi, şi în trupurile lor aduc şi natura materială în întâlnirea cu Dumnezeu pe care o are şi El prin trupul Lui. Dar trupul lui Hristos e nu numai trupul unui om obişnuit, ci Însuşi trupul Cuvântului ~~dumnezeiesc~~

De aceea, toţi pot vedea chiar prin trupul lui Hristos pe Dumnezeu şi pot primi prin el pe Dumnezeu Însuşi, Care a adunat în Sine şi universul material.

Astfel, în Hristos se împlineşte cu adevărat aspiraţia oamenilor de a se întâlni toţi cu toate în mod deplin în Dumnezeu şi între ei, ca fii ai Tatălui şi fraţi între ei. Până când rămân numai între ei, înaintează într-o anumită cunoaştere şi unire cu Dumnezeu şi cu universul prin spiritul lor, dar, pe de altă parte, ei rămân închişi în legea creaturală a speciei lor. În umanitatea lui Hristos, comună cu a noastră, Îl întâlnim pe Dumnezeu Însuşi ca ipostas al ei, căci ea nu mai rămâne, în realizarea ei ca ipostas uman concret, închisă în specia umană. În Hristos a străbătut între oameni, ca ipostas al umanităţii comune cu a lor, Insuşi Cuvântul dumnezeiesc. Dar El nu împlineşte această operă prin umanitate fără a uni şi varietatea ipostasurilor în comuniune cu Sine şi întreolaltă, desăvârşind o comunitate care există între ipostasurile umane prin ea însăşi.

Dar umanul rămâne uman şi creaţiunea creaţiune în această unire a lor cu Dumnezeu şi în îndumnezeirea omului, o dată cu transfigurarea creaţiei, deşi Dumnezeu Cuvântul nu le adună pe acestea în Sine în mod exterior, ci le face ale Sale. În acelaşi timp, face umanitatea să se simtă şi ea unită prin iubire cu Dumnezeu, iar creaţiunea să devină transparentă pentru Dumnezeu în penetrarea ei de spiritul uman văzător deplin de Dumnezeu împreună cu trupul.

Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, nu adoptă ca om numai sentimentul de Fiu al lui Dumnezeu, făcându-i şi pe oameni să se simtă astfel cu toată calitatea lor de oameni, ci Se face Fiu real al omului sau Frate cu el, dar se trăieşte şi ca om în mod real Fiu al lui Dumnezeu. Şi toţi oamenii primesc prin aceasta, în calitatea lor de oameni, demnitatea de fii ai lui Dumnezeu. Iar pe Fiul lui Dumnezeu Îl trăiesc în mod obiectiv ca „Fratele“ lor în umanitate. Şi Dumnezeu Tatăl îi are în mod obiectiv ca fii, în calitatea lor de oameni, întrucât au fost făcuţi în mod obiectiv fraţi ai Fiului Său Unul Născut, făcut om. Iar Fiul îi are şi obiectiv şi îi trăieşte şi subiectiv ca fraţi ai Săi întru umanitate. De aceea, pe cât se îndumnezeiesc oamenii, pe atât se înomeneşte Dumnezeu, sau viceversa.

Ceea ce se imprimă în umanitatea lui Hristos, sau ceea ce se duce la împlinire în ea, este calitatea filiaţiei faţă de Tatăl şi a frăţiei faţă de oameni. Prin aceasta, se desăvârşeşte în ea calitatea de chip după modelul Fiului Unuia Născut din Tatăl. Iar aceasta e ceea ce imprimă umanităţii asumate de El caracterul Lui personal, întărind prin aceasta în toţi cei ce se alipesc la El acest caracter. Sf. Maxim subliniază ca trăsătură particulară a ipostasului unitar al lui Hristos menţinerea şi în calitatea Lui de om a trăsăturii Lui ipostatice dumnezeieşti. Dar aceasta este însuşirea Lui de Fiu. Trăsătura de Fiu e cea care face pe Hristos un ipostas unitar, dar totuşi compus. El trăieşte ca Fiu al Tatălui nu numai înainte de întrupare ci şi după ce se întrupează şi devine Fiu al omului, adică nu numai până ce e de o fiinţă cu Tatăl, ci şi după ce se face de o fiinţă cu oamenii: deci, S-a făcut Fiu al Tatălui şi în calitate de om. Dar aceasta este trăsătura principală a omenilor, ca oameni în raport cu Dumnezeu, calitatea de fii. Şi aceasta le-a dat-o Fiul chiar prin crearea lor. Şi tot El o restabileşte şi o desăvârşeşte în oameni prin întrupare, în calitatea lor de oameni, întrucât şi-o însuşeşte şi El făcându-Se om. El iubeşte pe Tatăl şi e iubit de Tatăl nu numai ca Fiul Unul Născut, ci şi ca om, împreună cu oamenii.

S-ar putea spune că Cuvântul uneşte în firea Sa omenească, calitatea Sa de Fiu al Tatălui şi de Frate al oamenilor, acceptând şi El calitatea deplină de Frate al oamenilor şi făcând-o astfel izvor de întărire a filiaţiei noastre divine şi a frăţietăţii dintre noi.

Noi însă suntem chiar ca oameni fii ai Tatălui şi fraţi între noi, întrucât suntem creaţi de Tatăl prin Fiul. Noi nu suntem aceasta prin noi înşine şi, de aceea, nici nu avem puterea de a desăvârşi aceasta de la noi. Hristos însă e şi ca om Fiu desăvârşit al Tatălui şi Frate al nostru prin El însuşi. Căci El se creează El însuşi şi ca om. El trăieşte cu intensitate nesfârşită aceste două calităţi de Fiu al Tatălui şi de Frate al nostru. Şi fiind cu aceste calităţi între noi, ca om, le poate întări şi desăvârşi şi între noi prin relaţie sau comuniune nemijlocită.

Vom da, ca încheiere, unele texte din Sf. Maxim Mărturisitorul pentru aceste reflexiuni, referitoare la consecinţele unirii celor două firi în ipostasul Fiului lui Dumnezeu.

El afirmă în aceeaşi propoziţie atât rolul de „sămânţă" al Fiului lui Dumnezeu în formarea firii sale din Fecioară, cât şi că aceasta şi-a primit în el nu numai „existenţa", ci şi „subsistenţa", sau participarea la calitatea Lui de ipostas; ba încă şi faptul că ipostasul Lui s-a făcut compus prin aceasta şi că firea omenească a fost „asumată" de El:

„Cuvântul lui Dumnezeu... întrupându-Se din Duhul Sfânt şi din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria S-a înomenit desăvârşit, adică S-a făcut om desăvârşit, prin asumarea trupului înzestrat cu suflet înţelegător şi raţional, care a primit în el firea şi ipostasul, adică existenţa şi subsistenţa prin însăşi zămislirea Cuvântului. Fiindcă însuşi Cuvântul S-a făcut cu voia în loc de sămânţă, sau mai bine zis sămânţa întrupării, şi S-a făcut compus după ipostas, Cel prin fire simplu şi necompus, Unul şi Acelaşi rămânând în persistenţa părţilor din care S-a constituit neschimbat, neîmpărţit şi neamestecat, ca să fie după ipostas Mijlocitorul între părţile din care S-a compus, depăşind în Sine despărţirea extremelor" (P.G. 91, 553, 556).

Iar după aceasta afirmă iarăşi atât neconfundarea părţilor (firilor) din care S-a constituit, cât şi unitatea ipostatică realizată de El, între ele: „Căci unit după fire cu Tatăl şi cu Maica Sa prin raţiunea comunităţii de fiinţă a părţilor din care s-a compus, s-a arătat salvând deosebirea părţilor din care s-a compus. Iar distingându-se de extreme, adică de Tatăl şi de Maica Sa prin raţiunea particularităţii după ipostas a părţilor Sale, s-a arătat păstrând unitatea ipostasului Său cu totul nediferenţiată, unind părţile Sale între ele în identitatea personală extremă" (P.G. 91, col. 556).

Şi iarăşi: „Iar proprietatea particulară după ipostas a ambelor părţi ale lui Hristos unite într-o compoziţie a întregului Hristos, înţeleasă împreună cu comunitatea lor după fiinţă (cu Tatăl şi cu Maica Sa, *n.n.*) a constituit trăsătura comună a părţilor ce caracterizează ipostasul cel unul completat din ele. Căci spunem că S-a făcut comun ipostasul cel unul completat al lui Hristos, din trup şi dumnezeire prin unirea negrăită, înfăptuită prin faptul că au concurat într-o unire naturală, sau adevarată şi reală a firilor. Îi spunem comun, pentru că S-a arătat ca Unul şi Acelaşi ipostas cu totul particular al părţilor din unirea lor: mai bine zis, ca fiind ipostasul cel Unul şi Acelaşi al Cuvântului acum şi înainte.

dar înainte fără cauză, simplu şi necompus, iar pe urmă datorită cauzei, prin asumarea trupului însufleţit mintal, devenind în mod neschimbat compus cu adevărat" (P.G. 91, col. 546 D).

Iisus Hristos arată, prin unirea firii omeneşti cu cea dumnezeiască în ipostasul Său unic, că umanitatea nu e închisă în mod fatal în îngustimea ipostasurilor unei specii supuse legilor imanenţei, dar nici dumnezeirea nu rămâne închisă în transcendenţa ei. Ne arată că umanitatea poate fi făcută mediul libertăţii şi infinităţii unui ipostas absolut al Dumnezeirii treimice iubitoare, fiind făcută fire a Fiului însuşi, sau El făcându-Se Fratele oamenilor în care se adună toţi ca fii, în comuniune directă cu Tatăl.

Frăţia dintre oameni are deci o bază adâncă şi un izvor direct inepuizabil de întărire în Hristos, sau în ipostasul divin făcut om şi devenit Fratele nostru central sau nemărginit de puternic prin dumnezeirea Lui, în atracţia exercitată asupra noastră prin iubirea şi forţa Sa de model şi izvor dumnezeiesc al filiaţiei noastre divine şi al frăţietăţii care decurge din ea. Noi înaintăm astfel nu numai revelând şi dezvoltând împreună potenţele naturii noastre umane, sporite prin legătura ei cu cea dumnezeiască în baza creaţiei, ci şi primind prin ipostasul ei central, prin Hristos, în baza comunicării directe a noastră cu el ca Fiu al Tatălui puterile fără sfârşit ale dumnezeirii, în care ne adâncim prin comunicarea cu ipostasul ei divin. Şi fiecare din noi, dacă ne alipim Lui prin credinţă, primind prin comuniunea cu El aceste puteri, le comunicăm altora, precum alţii ni le comunică nouă. Prin toţi se revarsă în noi puterile dumnezeieşti ale lui Hristos şi numai aşa ne satisfacem, la nesfârşit, nevoia noastră de comuniune şi de completare. Numai în Hristos se poate realiza deplina unitate între oameni, străină atât de anularea persoanelor, cât şi de despărţirea lor individuală.

Dar Hristos, făcându-Se om format din suflet şi trup, ne-a arătat şi valoarea ce o dă Dumnezeu trupului omenesc, chemat prin înviere şi el la eternitate. Însă trupul nu are valoare numai ca entitate închisă în ea însăşi, ci prin penetrarea prin el a întregului cosmos de spiritul uman. Fiul lui Dumnezeu, luând şi El trupul omenesc, duce şi prin aceasta la îndeplinire destinaţia omului, penetrând prin trupul Lui cosmosul material şi ajutând şi trupurilor noastre să facă aceasta împreună cu El, din puterea Lui. Astfel, Fiul întrupat şi înviat cu trupul pentru veci aduce toată creaţia în El şi o spiritualizează.

În trupul omenesc asumat de Fiul lui Dumnezeu e temeiul şi izvorul sfinţirii întregului cosmos material şi din El luăm putere să colaborăm şi noi, prin trupul nostru, la sfinţirea cosmosului, pentru ca, privind în chip curat la cosmos şi lucrând în el, să se întoarcă prin trup la noi starea de sfinţenie pe care am introdus-o în el într-un şi mai mare grad.

Toate aceste trei: calitatea de fii ai Tatălui şi de fraţi între noi în Fiul Cel întrupat, învierea cu trupul pentru eternitate, sfinţirea şi transfigurarea cosmosului, provin din faptul că Hristos e Fiul lui Dumnezeu, născut El însuşi din Fecioara Născătoare de Dumnezeu, acestea două fiind legate organic împreună. Dacă nu credem în acestea două, cad şi primele trei. Căci, în acest caz, Iisus nu e decât un om, care are lângă El pe Dumnezeu, ca proorocii Vechiului Testament: e un Iisus ca cel conceput de denominaţiunile neoprotestante.

În Creştinism, nu omul e înghiţit de cosmos, ci cosmosul e transfigurat de om, pentru că e creat de Dumnezeul treimic din care o Persoană Se face om pentru veci. În Creştinism, se afirmă valorile umane şi deci persoana umană nu e o esenţă inconştientă supusă unor legi faţă de care persoanele nu sunt decât nişte apariţii trecătoare şi fără un sens propriu.

2. Dialogul cu Dumnezeu prin Revelaţia Vechiului Testament şi prin rugăciune, în general, către Dumnezeu Cel neîntrupat

S-a insistat până acum asupra descrierii transcenderii omului către Dumnezeu prin sinea sa, prin semenii săi şi prin natura exterioară. Dar omul aspiră la o întâlnire reală cu Dumnezeu ca partener de dialog. Însă la acest dialog nu se poate ridica fără să vină şi Dumnezeu, din iniţiativa Lui, în întâmpinarea omului. Numai prin aceasta omul e ridicat la un dialog direct cu Dumnezeu, în care Dumnezeu e experiat de om în mod clar şi intens ca Persoană, aşa cum doreşte el. E experiat ca Persoană Care se adresează şi El omului, într-un dialog început şi susţinut de El, sau Care răspunde dorinţei omului după întâlnirea cu El în mod direct. Căci dacă nu trăieşte ca om fără a fi în dialog cu seamănul său, aceasta înseamnă că el se doreşte prin fire după dialogul cu Persoana supremă, ca spre cea mai deplină comunicare, ca spre cea mai reală întâlnire cu Dumnezeu.

De fapt, omul a fost pus în dialogul cu Dumnezeu de la creaţia sa. Dar aplecarea spre o viaţă nutrită mai mult din cunoaşterea proprie decât din dialogul cu Dumnezeu a slăbit acest dialog. Căci dialogul cere şi ascultare, deci smerenie. Când Dumnezeu îl agrăieşte după căderea din relaţia directă cu El, omul se ascunde în tufişul naturii. Dacă mai aude glasul lui Dumnezeu, îl aude ca glas mustrător, fără să-L vadă pe Dumnezeu.

Totuşi, aşa slăbit, dialogul s-a mai păstrat cu unii din oameni o vreme (până la Noe), dar nici acesta ca un fapt permanent. Dar cei mai mulţi din oameni au ieşit total din acest dialog prin voinţa lor, încă din primele timpuri ale umanităţii, ca după o vreme să iasă toţi din el. Dar ei n-au putut ieşi cu totul din necesitatea transcenderii spre Absolut. Necesitatea aceasta era întipărită în firea lor. Persoana creată, conştientă de relativitatea sa, aspiră după Absolut. Dar căutând să facă transcenderea prin sinea sa, prin semeni şi prin natură, acestea nu-i permiteau o adevarată transcendere şi, de aceea, nu-i descopereau în mod clar pe Dumnezeu ca Persoană şi, deci, ca susţinând prin voinţa Lui şi prin interesul Lui dialogul cu oamenii. Rămânând mai mult la cunoaşterea lui Dumnezeu prin puterile proprii din natură, aceasta mai mult îl acoperea pe Dumnezeu ca Persoană, coborându-L la treapta inferioară a unei esenţe-obiect, sau nu lăsa decât o vagă bănuială a caracterului de Persoană a Lui. Şi bazându-se, în voinţa lor de

transcendere spre Absolut, mai mult pe iniţiativa lor, oamenii şi-au format concepţiile proprii despre Absolut, amestecând în el diverse trăsături ale relativului. Aşa şi-au format religiile lor naturale, cu zei prea puţin deosebiţi de natură, religii menţinute până azi de o bună parte din omenire. Oamenii L-au făcut pe Dumnezeu esenţă, asemenea naturii, reducându-L din mândrie la structura raţională a unui obiect, pe care-L pot cuprinde prin raţiunea lor dornică de a-L limita şi de a-L cuprinde în întregime, ferindu-se să-L admită ca Persoană, a cărei taină şi iniţiativă nu stau la dispoziţia lor, nici a vreunor legi cognoscibile prin oameni.

Dar dacă Dumnezeu este Absolutul real, El este şi Dumnezeu Creatorul, deci nesupus legilor naturii, ca esenţele din ea, ci superior lor. El este şi un Dumnezeu al iubirii şi deci al iniţiativei şi voinţei libere. Căci nu face nimic silit, ci din proprie voinţă şi iubire. Ca atare, El n-a creat nici pe oameni dintr-o necesitate internă, ci din dorinţa de a aduce la existenţă şi alte fiinţe care să se bucure de tot ce pot primi din ceea ce vrea să ne dea El din iubirea Sa liberă, proprie Persoanei. Acesta fiind motivul creării oamenilor, era firesc ca Dumnezeu să nu-i lase pe oameni în necunoaşterea iubirii Lui, care se arată cel mai direct în dialogul personal, dar care în acelaşi timp Îl menţine ca persoană, neepuizabil prin cunoaştere în taina Lui, asemenea unei esenţe. De aceea, El reintră din proprie iniţiativă în dialog cu ei. Dar reintră în dialog direct numai cu cei ce sunt dispuşi să-L admită, cu smerenie, ca Persoană şi deci pregătiţi pentru acest dialog. Şi numai prin mijlocirea acestora se descoperă şi celorlalţi ca Persoană. Căci, ca Persoană, El poate cunoaşte şi alege pe cei pregătiţi ca să primească dialogul cu El. Chiar faptul că nu se descoperă tuturor în acest dialog Îl arată ca Persoană.

Prin aceasta, e satisfăcută setea firească a omenilor după întâlnirea reală şi comunicantă cu Absolutul adevărat în dialogul cu El, voit şi din partea Lui, este satisfăcută voinţa lor de neîncetată transcendere. Dar Dumnezeu îi şi pregăteşte prin aceasta pe cei mai mulţi dintre oameni, prin unii mai în stare să intre în acest dialog. Dumnezeu restabileşte astfel dialogul cu Avraam şi cu ceilalţi patriarhi din Vechiul Testament. Prin aceasta, se revine prin el la credinţa în Dumnezeu cel adevărat, părăsindu-se de către urmaşii patriarhilor religiile produse de raţiunea omenească. Căci acum se descoperă Dumnezeu însuşi ca Persoană, cum este de fapt, superior naturii şi deosebit de ea. Dialogul reînceput de Dumnezeu prin patriarhi ajunge astfel să fie folositor urmaşilor lor. Deşi Dumnezeu nu vorbeşte direct cu toţi urmaşii lor, dialogul cu patriarhii şi proorocii e crezut ca un dialog real de tot poporul Israel, datorită credibilităţii de care se bucură patriarhii ca părinţi ai lor şi prooroci aleşi dintre ei, prin convingerea cu care le vorbesc. În acest dialog, Dumnezeu Însuşi Se descoperă ca ceea ce este în realitate, sau ca Persoană şi nu e cunoscut prin efortul omenesc. Descoperirea Lui sporeşte prin dialogul continuat cu proorocii. Acesta e, de asemenea, un dialog în care Dumnezeu voieşte să ducă şi mai departe şi să ţină în legătura cu Sine poporul Israel. Astfel, poporul Israel fiind ajutat ca să stăruie în această legătură cu Dumnezeu, va putea să ajute omenirea întreagă la acceptarea dialogului în forma directă şi desăvârşită cu Dumnezeu. Un Dumnezeu personal poate da şi o putere spre împlinirea voii Lui, comunicată prin dialog.

Dar, precum am văzut, nici descoperirea lui Dumnezeu în dialogul restabilit cu poporul Israel, nici dialogul însuşi n-a luat o formă deplin directă şi desăvârşită cu toţi oamenii, prin patriarhi şi prooroci. Aceasta se arată în faptul că Dumnezeu rămâne încă distant faţă de marea mulţime de oameni în grăirea Lui prin patriarhi şi prooroci, ba într-un anumit fel El rămânea distant chiar patriarhilor şi proorocilor. Căci El rămânea în alt plan când comunica, prin dialogul cu ei, voia Sa. Iar aceasta cerea, când era transmisă celorlalţi oameni, o exprimare a ei de către prooroci prin cuvintele lor. Dar setea oamenilor de Absolut şi iubirea Lui de oameni cerea ca dialogul acesta al iubirii să fie dus la o treaptă şi mai înaltă, sau la treapta cea mai din vârf pentru posibilităţile oamenilor, cu toţi oamenii care voiesc. Şi Dumnezeu a dus la deplinătate descoperirea Sa prin dialogul direct cu oamenii, în faptul că însuşi Fiul Său Se face om şi descoperă pe Dumnezeu în Sine, într-un dialog în care le-a devenit partener la nivelul lor, dar fără să înceteze de a rămâne totodată Dumnezeu. Aceasta s-a petrecut în Hristos. Acum Fiul lui Dumnezeu Cel de o fiinţă cu Tatăl Său, a coborât până la nivelul omului, nemairămânând nici o distanţă între El ca Dumnezeu şi oameni. În felul acesta intră El într-un dialog direct cu toţi oamenii, grăind El însuşi în limba lor şi pe înţelesul lor, deşi prin ceea ce le grăieşte le deschide poarta spre prezenţa Sa şi spre viaţa Sa niciodată posibil de înţeles şi de exprimat în infinitatea ei.

Dar despre această coborâre a lui Dumnezeu şi despre ridicarea oamenilor la primirea deplinei Lui descoperiri în modul accesibil lor, în dialogul cu totul direct cu El, se va vorbi în capitolele următoare.

Aici mai arătăm numai câteva din însuşirile prin care Revelaţia prin patriarhi şi prooroci e superioară transcenderii naturale a omului spre Dumnezeu.

Dumnezeu nu se mai descoperă acum numai prin ceea ce a pus în natură şi în om la creaţie, căci acest fel de descoperire a Lui şi de transcendere a oamenilor putea lăsa de multe ori, cum am văzut, pe oameni cu impresia că ceea ce li se descoperă nu e decât natura şi firea lor umană. Proorocilor, El li se descoperă direct, ca să nu mai poată fi confundat de ei cu natura. Se vede în aceasta o iniţiativă a Lui deosebită de lucrarea Lui în natură, prin ceea ce s-a pus în ea prin creaţie. Apar deodată cu aceasta cunoaşterea lumii ca fiind creată de Dumnezeu Creatorul, Cel transcendent ei. Proorocii au experienţa clară că lor le vorbeşte Dumnezeu, ca Unul ce e deosebit de firea lor şi a semenilor şi de natura cosmică. Ei „aud“ cuvântul Lui direct, ca un cuvânt al voinţei şi al iubirii unei Persoane; ei nu interpretează voia Lui din natură şi din ei înşişi şi din alţii. Ei se văd ajutaţi în acest dialog şi de fapte ale lui Dumnezeu în natură, dar mai presus de natură, prin fapte săvârşite uneori de Dumnezeu prin ei. Iar proorocii transmit şi celorlalţi oameni această „auzire“ a lui Dumnezeu ca Persoană şi le dau spre vedere faptele lui Dumnezeu, deosebite de ale naturii, săvârşite de El direct în natură sau prin ei.

Deci, s-ar putea spune că această descoperire a lui Dumnezeu e nu numai o transcendere a omului la Dumnezeu, în baza potenţelor firii, ci şi o coborâre deosebită a lui Dumnezeu la relaţia directă cu omul, deşi, pe de altă parte, această descoperire e o ridicare a omului de către Dumnezeu la legătura cu El Însuşi într-un mod mai clar, mai sigur, mai direct decât prin firea lor şi prin natură. Şi oamenii au nevoie de această intrare sigură în legatură cu Dumnezeu

Cel personal, căci le-o cere însăşi firea lor prin trebuinţa de a ajunge prin continua transcendere la capătul ei, unde e întâlnirea sigură cu Dumnezeu Cel personal.

Dar s-ar mai putea pune întrebarea: de ce nu vorbeşte atunci Dumnezeu tuturor oamenilor? La această întrebare s-a răspuns înainte. La acest răspuns se mai poate adăuga că, deşi Dumnezeu vorbeşte unora, El Îşi arată în această vorbire intenţia de a Se adresa tuturor prin faptul că, vorbindu-le acelora, îi trimite să comunice cele ce li le-a comunicat şi celorlalţi. Le vorbeşte unora pentru ca să spună celorlalţi. Prin aceasta, trăiesc şi ceilalţi, pe de o parte, faptul că Dumnezeu le vorbeşte şi lor, deci e o Persoană care Se interesează de ei, iar, pe de alta, se unesc în credinţa în jurul spuselor proorocilor şi cunosc că ceea ce aud de la Dumnezeu prin ei nu e un proces care se petrece în ei prin firea lor. Cel ce simte porunca de a comunica şi altora ceea ce i se spune lui, simte prin aceasta că porunca îi vine de la o Persoană; şi cei ce văd convingerea celor ce le vorbesc, că le vorbesc din necesitatea de a împlini o poruncă, fiind în stare să meargă până la moarte în implinirea acestei porunci, simt şi ei în aceasta că cei ce le vorbesc le grăiesc de fapt din porunca unei Persoane.

S-a scris într-un capitol anterior despre calitatea cuvântului de a fi apel sau solicitare a unei persoane adresată altei persoane, de la care se aşteaptă răspunsul. În cazul vorbirii lui Dumnezeu către prooroci şi prin ei celorlalţi oameni, cererea lui Dumnezeu adresată proorocilor e *chemarea* la auzirea şi împlinirea datoriei lor de a spune celorlalţi ceea ce le-a spus El. Chemarea lor e legată de trimiterea lor. Şi chiar în aceasta proorocii Îi simt pe Dumnezeu ca Persoană. Dar prin aceasta, Dumnezeu le adresează şi celorlalţi, ca Persoană, chemarea de a crede şi împlini ceea ce se cuvine să împlinească ei din cele ce li se spun despre prooroci. E chemarea de a veni prin aceasta mai aproape de El.

Dar această chemare e totodată o chemare la un grad mai înalt de existenţă, la o transcendere mai înaltă a lor spre Dumnezeu. Oamenii cresc nu numai prin ceea ce le dă Dumnezeu ca viaţă prin vorbirea Lui, ci şi prin ascultarea şi împlinirea din puterea chemării ce le-o adresează Dumnezeu, care coboară la ei, a ceea ce le cere El ca să-i atragă mai aproape de El. O esenţă nu poate chema şi coborî din ea însăşi şi nu poate atrage pe oameni spre stări mai înalte decât cele permise de legile naturii. Numai Dumnezeu personal poate face aceasta. Şi numai El îi poate ajuta pe oameni să se ridice mai presus de ceea ce le impun legile naturii.

Orice om îl ajută pe altul să crească, cerându-i prin cuvântul lui să se ridice la o treaptă mai înaltă. Îl şi ajută să se apropie de starea mai înaltă cerută, căci se află el însuşi în ea. Dar acest ajutor îl dă prin excelenţă chemarea lui Dumnezeu prin prooroci.

Astfel, Dumnezeu Se arată prin revelaţia Sa nu numai ca Persoană, care se descoperă luminând pe oameni în privinţa Sa, ci şi ca factor care-i ajută să crească, să ducă mai sus existenţa dată lor prin creaţie. E o creştere care echivalează cu înaintarea lor în apropierea de El, în unirea cu El, ca Persoană mai presus de natură. Dacă panteismul îi lasă pe oameni închişi în ceea ce au prin fire, în ceea ce se poate dezvolta prin potenţele ei, Dumnezeu Cel personal îi ajută prin Revelaţia Lui să sporească în unirea lor cu El şi, prin aceasta, să depăşească cadrul fatal al legilor naturii. Chemarea lui Dumnezeu porneşte de

la o Persoană superioară naturii, la altă persoană, ca ultima să răspundă, depăşind închiderea în simplele posibilităţi ale naturii.

Dar în revelaţia Vechiului Testament, Dumnezeu le comunică oamenilor, prin dialogul cu ei, numai anumite puteri superioare naturii şi, în plus, făgăduinţa viitoarei lor mântuiri, ca fiinţe întregi, prin asigurarea învierii cu trupul şi a vieţii veşnice. Fiul Său însă, luând firea noastră în ipostasul Său, nu-i dă acesteia numai nişte puteri superioare limitate şi făgăduinţa mântuirii viitoare, ci o face părtaşă la viaţa Lui veşnică, biruind cu totul despărţirea ei de Dumnezeu. Iar prin unitatea ei fiinţială cu firea noastră, îi comunică şi ei învierea cu trupul şi viaţa veşnică plenară pe care o are El ca om. Drepţii din Vechiul Testament se duc după moarte la o viaţă mai apropiată de Dumnezeu, dar petrecerea în Raiul comuniunii cu Fiul lui Dumnezeu făcut om şi învierea în trup le rămâne numai ca o făgăduinţă.

Dar oamenii arată că trăiesc întâlnirea cu Dumnezeu Cel personal în dialog, în baza descoperirii Lui ca Persoană, răspunzând nu numai cu împlinirea celor cerute de Ei, ci şi prin rugăciune. Căci prin rugăciune, nu se vorbeşte numai despre Dumnezeu, ci omul se adresează direct lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu, revelându-Se prin cuvânt, se adresează ca Persoana întâi omului ca persoana a doua, prin rugăciune rolurile se inversează; omul vorbeşte ca persoana întâi, lui Dumnezeu ca Persoana a doua. Amândouă pun în lumină valoarea omului, calitatea lui de partener ridicat la înălţimea dialogului cu Dumnezeu; amândouă Îl arată pe Dumnezeu ca Persoană, atent la persoana omului, atât prin ceea ce îi cere să împlinească, arătându-şi bucuria pentru ascultarea acestuia, cât şi prin ascultarea la cererea omului.

Rugăciunea nu se poate adresa decât unui Dumnezeu personal, nu unei naturi supusă legilor ei. S-a spus că rugăciunea l-ar umili pe om. De fapt, Dumnezeu îi acordă o mare cinste omului, arătându-Se ascultător la ceea ce îi cere el şi dându-i prin aceasta puterea să iasă de sub robia legilor naturii, cum nu poate face aceasta omul în panteism. În religiile panteiste nu e rugăciune, pentru că omul nu poate înfrânge legile naturii şi nu le poate depăşi, pentru că nu e un Dumnezeu Persoană Absolută, stăpână asupra legilor naturii şi dând şi omului puterea să le stăpânească, dacă omul o cere. Numai un Dumnezeu Care S-a revelat prin vorbire e Persoană şi numai El dă temei rugăciunii, ca adresare directă a omenilor către El. Numai un astfel de Dumnezeu poate da oamenilor cinstea de a avea şi ei iniţiativa de a realiza un dialog cu El, Dumnezeu arătându-Se totdeauna dispus să asculte pe om. De aceea, rugăciunea e cel mai înalt mod de transcendere reală a omului către Dumnezeu Cel personal, cu totul superior naturii şi omului. Dumnezeu Care S-a descoperit prin Revelaţie ca Persoană, S-a coborât la oameni din atenţia faţă de ei şi face aceasta şi în ascultarea de rugăciunea omului. Dacă prin creaţie omul e negrăit mai prejos de Dumnezeu, prin rugăciune, Dumnezeu îl ridică la treapta partenerului de dialog egal cu Sine. Numai Persoana Se poate coborî din iniţiativa Ei şi numai Ea poate face şi persoana la care Se coboară să urce la înălţimea Ei. De aceea, numai ajutat de Revelaţie şi prin rugăciune, omul se transcende cu adevărat pe sine şi natura, fiind ridicat până la înălţimea de partener al lui Dumnezeu. O rugăciune se practica şi în Vechiul Testament şi se practică şi în mahomedanism,

pentru că şi în ele Dumnezeu e crezut ca Persoană. Dar de o înălţime desăvârşită a omului la nivelul lui Dumnezeu nu se poate vorbi decât în Creştinism, unde Fiul lui Dumnezeu Se face Om, dar rămâne şi Dumnezeu.

Am văzut că fiinţa comunitară a omului, sau calitatea lui de membru al comunităţii umane, se întemeiază pe dependenţa lui de Treimea de Persoane a Fiinţei dumnezeieşti, izvor a toată viaţa şi lucrarea în comuniune. Oamenii nu s-ar simţi în unire reciprocă între ei, dacă n-ar fi în fiinţa lor dependenţi de suprema comuniune personală a lui Dumnezeu. Omul n-ar simţi datoria necondiţionată să răspundă solicitării semenilor săi prin fapte şi cuvinte, nici nevoia de a-i solicita pe alţii să-i răspundă, dacă n-ar avea în fiinţa lui pecetea relaţiei dintre Persoanele Sfintei Treimi. Nu ar simţi trebuinţa să ceară sfatul şi ajutorul semenilor săi şi să le dea pe ale sale celorlalţi, dacă nu s-ar simţi în unitate cu ei, după asemănarea Persoanelor comuniunii supreme. Insuficienţa existenţei în izolare, dar şi o anumită insuficienţă a comuniunii dintre om şi om, îl îndeamnă să ceară împlinirea ei de la comuniunea desăvârşită a Sfintei Treimi.

Iar Dumnezeu găseşte modul de a da omului această împlinire şi prin oamenii mai sensibili la comunicarea Lui.

Aşa se pune omul într-o relaţie mai clară cu Dumnezeu, prin Revelaţia Lui şi prin rugăciunea sa, datorită caracterului tripersonal al lui Dumnezeu. Cu acest Dumnezeu se întâlneşte omul în Revelaţie şi în rugăciune şi acest Dumnezeu îl împlineşte pe om. Dar acestea nu-l scot pe om din relaţia cu semenii săi, ci-l întăresc în ea. Aşa cum descifrează cuvintele lui Dumnezeu din natura creată, în colaboare cu semenii săi, aşa aude cuvântul lui Dumnezeu pe care-L solicită, mai clar prin alţi oameni, îndeosebi prin prooroci, iar deplin prin Fiul lui Dumnezeu făcut om. Şi aşa cum cere ajutor şi învăţătură de la oameni, simţindu-se mânat la aceasta de insuficienţa sa şi de legătura în care i-a pus pe unii cu alţii comuniunea creatoare de mai presus de ei, aşa cere ajutorul lui Dumnezeu şi învăţătura Lui prin alţii, îndemnat de alţii, în comuniune cu alţii. În învăţătura şi ajutorul ce i-l dau oamenii în viaţa naturală, deşi apar pe primul plan oamenii, e simţit de el adeseori şi Dumnezeu vorbind şi lucrând de dincolo de ei, prin ei; în învăţătura revelată şi în rugăciune îi apare omului însă pe primul plan Dumnezeu, dar nu scoţându-L din legătura cu oamenii, ci printr-o transparenţă mai mare, cerându-I să întărească comuniunea cu ei în El, ca o condiţie necesară pentru a spori în vederea şi simţirea Lui.

Aceasta arată că umanul însuşi a fost făcut capabil de a fi şi de a se face tot mai transparent omului pentru Absolutul personal. Omul a fost făcut capabil să asculte cuvântul lui Dumnezeu, să-l înţeleagă şi să răspundă, ba chiar cu necesitatea de a-i cere cuvântul, şi de a împlini ceea ce îi spune Dumnezeu Cel în Treime, prin om. Dar, prin aceasta, este şi organ prin care Dumnezeu îşi comunică cuvântul Său altora. Aceasta pentru că fiecare om e nu numai una cu celălalt prin fiinţă, ci şi deosebit de el ca persoană, căreia îi poate comunica şi de la care poate primi cuvântul şi care, prin aceasta, împlineşte condiţia de a putea fi mijlocitor al lui Dumnezeu care-i vorbeşte. Omul însă nu se mulţumeşte cu ceea ce îi dă lumea sau semenii săi de la ei înşişi. El se cere după comuniunea personală absolută. El nu se poate opri pe nici o treaptă a cunoaşterii şi a comuniunii cu semenii săi. Căci simte trebuinţa să urce la o nouă treaptă. El

simte existenţa Absolutului şi în forma neputinţei de a se opri la vreo treaptă oarecare în comunicarea sa cu alţii. Căci fiecare îi trezeşte o sete după o treaptă mai înaltă, neputându-se opri decât la comunicarea cu Dumnezeu Cel în Treime. El stă în forma aceasta în permanentă legătură potenţială cu Absolutul. Acesta Însuşi i se arată în forma aceasta, ca Unul în Treime ce-l atrage neîncetat şi la niveluri tot mai înalte. Căci omul simte trebuinţa să urce tot mai sus ca persoană comunitară, neieşind din calitatea de persoană dornică de o tot mai deplină comuniune. El nu poate urca spre o deplinătate tot mai înaltă, spre deplinătatea primită din Absolut, decât ca o persoană în comuniune spre altă persoană de tot mai adâncă comuniune. Treptele perfecţiunii, atinse prin chemare şi efort, sunt ale persoanei şi spre persoane, aflătoare amândouă în comuniune, nu ale esenţei şi nu spre esenţă. Şi vârful ei nu poate fi decât Persoana, aflătoare în suprema comuniune personală, cu o esenţă în care trebuie să se topească. Perfecţiunea vieţii nu e una care poate fi văzută la vârful unui urcuş, care e una cu o esenţă. Căci de viaţa adevărată ţine conştiinţa, proprie persoanei în comuniune cu altă persoană distinctă de ea, care trăieşte comuniunea din veci.

Numai un astfel de vârf Personal, absolut, al desăvârşirii în comuniune poate ajuta şi da sens urcuşului spre El al altor persoane, prin chemarea şi îndrumarea comunicată de El în forma cuvântului, căreia îi răspunde omul prin rugăciune şi fapte de îmbunătăţire continuă, ajutat de puterea lui Dumnezeu Cel Atotbun, deci ca Dumnezeu al comuniunii desăvârşite.

În rugăciune, ca şi în cuvântul spus de om sau spus omului, se manifestă caracterul de persoană al omului. Dar pe când în cuvânt, fie el cuvânt de învăţătură şi de încurajare spus omului, fie cuvânt de cerere a învăţăturii şi ajutorului, se manifestă pe lângă relaţia omului cu Dumnezeu şi relaţia omului cu semenii săi, în rugăciune se manifestă în mod direct relaţia omului cu Absolutul personal. Numai persoana creată se poate ruga şi numai Persoanei absolute i se poate adresa rugăciunea, chiar dacă omul poate cere ceva şi altor fiinţe conştiente create. Nu se poate ruga esenţa şi nu se poate adresa rugăciunea esenţei. În aceasta totul se mişcă conform unor legi. Puterea unor părţi ale esenţei poate fi întrecută de puterea din alte părţi ale esenţei. Dar aci nu e vorba de raporturi personale: de milă, de iubire, de libertate propriu-zisă, care pot fi mai tari ca puterile manifestate în legile esenţei. Rugăciunea şi împlinirea ei aparţin altui mod de existenţă; aparţin modului superior al relaţiei între persoane. În ascultarea rugăciunii de către Persoana absolută se arată din nou valoarea ce a dat-o aceasta persoanei create, dar şi libertatea şi puterea ce o are Persoana absolută prin ea însăşi asupra naturii, mai bine zis comuniunea personală absolută. Dispreţuirea rugăciunii de unii filosofi, ca manifestare de umilinţă umană, vine dintr-o concepţie panteistă, în care, de fapt, omul nu are nici o libertate şi nici o valoare, ci e o piesă într-un automat complicat.

Puterea rugăciunii e mai mare decât legile naturale, decât legile esenţei. E mai mare pentru că se adresează lui Dumnezeu Cel personal, mai presus de legile unei esenţe socotită de unii ca unicul fundament a tot ce există. De aceea, puterea rugăciunii nu stă în puterea mai mare a unei părţi a esenţei asupra puterii altei părţi, cum stă puterea descântecului. Puterea rugăciunii stă în ascultarea cu care e trăită şi împlinită de Dumnezeu Cel personal, superior esenţei lumii, cum

e Subiectul atotputernic superior obiectului. Cel ce se roagă se încrede în această putere a lui Dumnezeu Cel personal. Puterea rugăciunii vine din credinţa omului în Dumnezeu, nu din nişte puteri ascunse în esenţa generală aflată şi în om.

Rugăciunea se adresează lui Dumnezeu ca lui Tu suprem, sau lui El suprem, ea nu e un meşteşug al omului de a declanşa o putere oarecare în firea sa sau în natură, peste tot. În rugăciune, nu se pune în mişcare o forţă impersonală spre unirea cu o altă forţă impersonală sau împotriva ei. În rugăciune, omul nu e singur, mai bine-zis nu se manifestă o mişcare ce pare a fi a unei persoane, dar care numai aparent şi trecător e a persoanei. În rugăciune nu e resemnarea într-un fatalism, care numai trecător lasă impresia că poate fi încovoiat.

Rugăciunea e o relaţie a persoanei umane cu Absolutul personal şi iubitor al Treimii. Ea certifică despre atenţia ce o acordă Absolutul, ca comuniune personală, existenţei create ca persoană. În rugăciune persoana umană se ştie încurajată de Absolutul iubitor personal al Treimii, mai presus de toate legile, să-I atragă atenţia Lui asupra ei ca s-o ajute să le biruiască. E o cinste deosebită pe care comuniunea absolută a Treimii o acordă persoanei create, nelăsând-o roaba naturii generale, ci încurajând-o să I se adreseze Ei prin rugăciune, cultivând relaţia personală cu Ea. Prin rugăciune se arată că omul e făcut să fie cineva în faţa Treimii personale absolute. Dumnezeu poate lucra, prin persoana umană care se roagă, minunile proprii Lui, sau fapte mai presus de toate legile naturii.

Căci Dumnezeu l-a făcut pe om ca pe o fiinţă pe care nu numai că o ascultă, ci prin care şi poate săvârşi faptele Sale minunate, mai presus de puterile naturii. *Dumnezeu i-a dat omului o valoare şi o structură spiritual-corporală aşa de minunate, încât îl ridică la nivelul Său, sau alături de Sine, în săvârşirea faptelor Sale mai presus de legile naturii; îl face dumnezeu Lui, sau Dumnezeu după har.*

Aşa cum Dumnezeu l-a făcut pe om capabil să înţeleagă prin minte cuvântul Său direct sau revelat, tot aşa l-a făcut capabil să se facă, prin rugăciune, împreună - subiect al faptelor Sale mai presus de fire: mintea şi organele trupului omenesc sunt capabile să primească şi să slujească, ca organe de împlinire şi de comunicare, puterilor mai presus de sine ale lui Dumnezeu. Mintea omului se înalţă şi se lărgeşte pentru a prinde înţelesurile comunicate de Dumnezeu, organele trupului său se imprimă de spiritualitatea puterilor dumnezeieşti superioare legilor naturii. Omul se face încăpător şi împreună - subiect al lucrărilor lui Dumnezeu şi al vieţii dumnezeieşti.

Prin rugăciune, omul pătrunde în interiorul lui Dumnezeu ca subiect şi Dumnezeu pătrunde în interiorul omului ca Subiect. Rugăciunea e mijlocul experienţei umane prin excelenţă a lui Dumnezeu. Ea îl ridică pe om mai presus de sine, fără ca să înceteze de a rămâne om. Omul întreg devine prin rugăciune un organ de percepere al lui Dumnezeu şi de folosire a puterilor Lui, al lui Dumnezeu ca ascultător binevoitor şi milostiv al lui, nu al unui „dumnezeu" supus omului de puterea acestuia.

Omul în rugăciune se adresează lui Dumnezeu ca Celui ce e mai presus de orice determinare, ca liber stăpân peste toate şi nestăpânit de nimic; îl trăieşte ca pe Absolutul personal iubitor, adică aşa cum este de fapt Dumnezeu, dar ascultând cu bunăvoinţă, din milă şi preţuire, rugăciunea omului. Iar pe sine, omul se trăieşte în rugăciune ca existenţă desăvârşit smerită, dependentă de

Dumnezeu şi numai de El, dar şi iubită de El şi eliberată de toate şi stăpână cu El peste toate. În rugăciune participă şi omul la calitatea Absolutului, fiind eliberat de toate legile naturii. S-a eliberat de toată grija, căci a aruncat-o asupra Celui ce-l poate elibera de ea. Trăieşte cu Dumnezeu deasupra grijilor. Trăieşte cu Dumnezeu cu sentimentul că este deasupra tuturor, că se împărtăşeşte de treapta Lui personală absolută, dar nu din puterea proprie, ci din bunăvoinţa lui Dumnezeu şi din iubirea Lui. E mai tare ca toate, dar, în acelaşi timp, se află într-o smerenie totală pentru că tăria ce o simte în el e tăria mâinii celei tari a lui Dumnezeu. „Deci, smeriţi-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca să vă înalţe la timpul cuvenit. Lăsaţi-I Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi“ (I *Petru* V, 6-7). Cel ce se roagă simte pe Dumnezeu ascultându-l cu atenţia Lui personală, ca izvor de nemărginită putere. Trăieşte cea mai intimă întâlnire personală şi reciprocă interiorizare cu Dumnezeu, cu încrederea că El îl va scăpa de toate grijile sale.

Dar aceasta nu exclude pomenirea altora în rugăciune. Însă nu se simte nici în privinţa acestora împovărat de griji, ci asigurat de Dumnezeu că va lua de la ei, şi deci şi de la sine, grija lor, fără să-l lase nepăsător.

În rugăciune, uiţi de presiunea tuturor grijilor ce ţi le face lumea, nu mai vezi decât pe Dumnezeu copleşindu-le pe toate, apărându-te pe tine şi pe cei pentru care te rogi de toate şi dându-vi-le pe toate cele cerute. Eşti deasupra tuturor cu Dumnezeu, sau nici pe tine nu te mai vezi, socotindu-te că eşti ceva sau că faci ceva prin tine, ci Îl vezi numai pe Dumnezeu, revărsând asupra ta şi a celorlalţi puterea Lui atotmilostivă. Eşti concentrat într-o stare de maximă percepere şi experiere a lui Dumnezeu şi a revărsării luminii şi milei Lui iubitoare peste tine şi în tine şi peste cei pentru care te rogi. În rugăciune Dumnezeu e pus în lumină în gradul cel mai înalt şi mai covârşitor, dar fără să te anuleze, ci îmbrăţişându-te cu iubirea şi mila Lui.

Poetul Pierre Emmanuel a făcut remarci interesante despre cuvântul rugăciunii, ca mijloc de transcendere a omului spre Diumnezeu şi despre cuvântul poetului, care e preocupat de exprimarea cât mai nuanţată a trăirilor sinei proprii. Reproducem unele din ele aici, reamintind că tot el a arătat cum oamenii trăiesc, şi în cuvintele nepretenţioase de comunicare între ei, adeseori sentimentul că, dincolo de imperfecţiunea cuvintelor, se află indefinitul propriu şi infinitul divin. „Remarcăm aci o nouă deosebire - cea mai frapantă - între poet şi omul de rugăciunii. Poetul se simte exilat în banalitate când priveşte spre altceva, sau spre altcineva, privat de perfecta imanenţă al cărei vis îl urmăreşte înlăuntrul său, printr-o interiorizare care îl desparte tot mai mult de exterior. Omul rugăciunii este fericit în banalitatea sa şi a lumii; el oferă această banalitate, aşa cum este, Singurului care are puterea să o transfigureze. Pentru un astfel de om, viaţa interioară şi viaţa exterioară coexistă, ţesute împreună pentru a forma un unic desen. Rugăciunea, din partea omului, este ofranda materialelor din care se împlineşte planul lui Dumnezeu; eu nu mă simt decât ceea ce faci Tu din mine. *Singur tu eşti*“. Prin rugăciune, cerem să dispară zidurile ce le-am ridicat între noi. „Rugăciunea ne dă puterea să ne unim în Dumnezeu, să ne privim în El reciproc, nu unul contra altuia, ci în Dumnezeu. Orice rugăciune este o credinţă într-o modificare, o speranţă în ea, o mulţumire pentru însuşi strigătul

care imploră această modificare. Căci acest strigăt este o energie care lucrează"[21]. Dar în ea e prezentă totodată lucrarea lui Dumnezeu.

Transfigurarea cuvintelor nu e numai o umplere a lor de un înţeles mai înalt, ci şi de o putere care ne înalţă, prin care ne transcendem. Dumnezeu Însuşi ne ridică prin această putere deasupra noastră, din lumea creată, supusă legilor. Cuvintele, în general, sunt transfigurate când sunt adresate unei persoane respectate, iubite. Cu atât mai mult când sunt adresate lui Dumnezeu. Ele prind ca un paratrăsnet puterea de sus a lui Dumnezeu. Relaţia iubitoare între persoane transfigurează cuvintele, le umple de o putere şi de înţelesuri mai presus de înţelesurile lor naturale. Persoanele dau puteri şi înţelesuri mereu noi cuvintelor. Când mă întâlnesc cu tine într-o comunicare de cerere şi de dar, nu pot stabili o graniţă între ceea ce dau eu şi ceea ce dai tu ca putere, ca înţelegere; între ceea ce dau eu chiar cerând şi între ceea ce primeşti tu, împlinindu-mi cererea. Aşa nu se poate stabili o graniţă între lucrarea celui ce se roagă şi a lui Dumnezeu în rugăciune. Chiar căldura cererii care înduioşează pe Dumnezeu e de la Dumnezeu. Dumnezeu m-a făcut partener al lucrării comune cu Sine. Dar ceea ce dau eu vine în fond tot de la El. Eu nu sunt făcut partener al Lui, când mă simt slab în faţa Lui. „Când sunt slab atunci sunt tare". (II *Cor.* XII, 10). Toate stau aici sub puterea lui Dumnezeu, devenită puterea mea, pentru că este o putere a iubirii noastre unite sau o putere a iubirii Lui, care a făcut să nască iubirea mea.

3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca întemeiere a dialogului deplin iubitor şi comunicant ca între Frate şi frate şi ca între Tată şi fiu, între Dumnezeu şi om

Am văzut că omul e însetat să se ridice la cea mai deplină întâlnire cu Absolutul personal, fără să se confunde cu El. Dar la aceasta nu poate ajunge omul din iniţiativa şi puterea lui, tocmai pentru că Absolutul adevărat e personal şi, de aceea, se cere şi voinţa Lui şi, mai precis, iniţiativa Lui ca să realizeze între El şi om, un dialog real, ca între persoane. Într-un astfel de dialog a intrat Dumnezeu cu omul prin patriarhi şi proorocі sau prin Revelaţia Vechiului Testament. Dar am văzut că dialogul acela nu era cel mai deplin dialog după care înseta omul şi, deci, nici cea mai înaltă treaptă a Revelaţiei lui Dumnezeu, Care nu se descoperă în mod deschis decât în dialog.

Pentru această supremă treaptă a dialogului, care e şi dialogul supremei iubiri, dar şi al descoperirii celei mai depline pentru măsurile posibile omului, se cerea ca însuşi Dumnezeu să coboare în dialog la treapta de partener uman al omului, dar să rămână şi Dumnezeu. Dar, pentru realizarea acestui dialog suprem, nu se cerea ca omul să fie făcut Dumnezeu după fire, pentru că aceasta

l-ar fi anulat pe om şi ar fi fost contrar dragostei lui Dumnezeu faţă de el şi l-ar fi arătat ca putând fi rodul unui act de voinţă al lui Dumnezeu. Numai un Dumnezeu făcut El însuşi om, coborât la treapta de om, fără să înceteze a fi şi Dumnezeu, putea ridica la deplinătate dialogul Lui cu omul şi duce la capăt descoperirea Sa, fără să dea altora, de pe o treaptă superioară, încredinţarea să vorbească oamenilor despre Sine şi despre iubirea Sa, cu gura lor, cuvintele lor, ci vorbind El însuşi despre Sine cu gură de om şi arătându-Şi chiar prin aceasta iubirea Sa fără echivoc faţă de om. Această coborâre la treapta de partener al omului, la nivelul lui, în dialogul cu el, era cerută atât de iubirea lui Dumnezeu faţă de om cât şi de setea omului după iubirea totală a Persoanei absolute faţă de sine.

Dar realizarea acestui dialog cu adevărat intim şi a acestei descoperiri depline în modul accesibil omului, nu se putea face decât din iniţiativa lui Dumnezeu. El îl descoperea pe Dumnezeu în modul cel mai sigur ca ceea ce este, ca Persoană iubitoare de oameni, până la coborârea Lui la nivelul lor.

Dar o astfel de coborâre a lui Dumnezeu la nivelul omului, nu se putea realiza decât prin asumarea de către El a umanului. Prin aceasta avea să se arate totodată marea cinste ce o acordă Dumnezeu umanului. Era o cinste care nu se putea arăta numai în faptul că Dumnezeu se adresează omului de departe, rămânând totuşi exclusiv Dumnezeu, ci în faptul că Se face El însuşi om, fără să înceteze de a rămâne şi Dumnezeu. Căci dacă n-ar fi rămas Dumnezeu, S-ar fi arătat ca un Dumnezeu având nevoie să Se facă om, deci nefiind în esenţă mai presus de om. Şi, în acest caz, nu i-ar fi venit omului o cinste de la Cineva mai presus de el şi nici o înălţare reală prin ridicarea în dialogul cu El şi prin puterile comunicate lui de Dumnezeu. Astfel, Însuşi ipostasul dumnezeiesc Se face şi ipostas al umanului. Eul său nu va rămâne numai Eul divin, ci Se face şi *Eu* uman pentru orice *tu* dintre oameni. El coboară până a Se face experiat de noi ca *Tu* nemijlocit, ca orice *tu* omenesc, dar rămânându-ne şi *Tu* divin, şi până a mă face prin aceasta pe mine, El care e Dumnezeu, un *tu* la nivelul Său. Şi nimic nu e mai apropiat omului prin cunoaştere şi afecţiune ca semenul său în poziţia lui de *tu* sau de *eu*, care-l face *tu*.

S-ar putea obiecta că, în Vechiul Testament, Dumnezeu, apropiindu-Se de om numai ca Dumnezeu, Îşi făcea simţită dumnezeirea într-un mod mult mai copleşitor. El Îşi făcea acolo simţită prezenţa prin tunete şi fulgere sau şezând pe un tron înalt, cântat de serafimi. Dar, prin aceasta, rămânea totodată în negură, sau Se arăta o clipă pe un tron, distant, într-o casă care se umplea repede de fum. În Hristos, Dumnezeu vine însă cu viaţa şi cu faţa noastră, apropiată şi blândă, ba chiar ca un slujitor al nostru, Care spală picioarele ucenicilor Săi şi merge din iubirea faţă de noi până la jertfa de Sine. Îi slujesc şi Lui Îngerii, dar ca Celui ce suferă pentru noi (*Mt.* IV, 11; XI, 22, 43); şi El se arată în lumină, dar cu faţă de om şi vorbind după aceea de patima Sa pentru noi. Ne arată că faţa complexă şi conştientă a omului, luminată de înţelegere şi de iubire, trăite omeneşte, poate fi un mediu mai adecvat al măreţiei lui Dumnezeu. În undele de blândeţe ce iradiază din ea ni se descoperă mai adecvat infinitatea superiorităţii lui Dumnezeu, decât în cutremurul şi focul ce ne înspăimântă, cum ne spune proorocul Ilie (III *Imp.* XI, 11-12). Pentru scurtă vreme, Dumnezeu era mai mult

o prevestire a întrupării Sale viitoare, nu o asumare reală a umanului pentru veci. Omul nu era încă maturizat pentru înţelegerea unei aşa de mari cinstiri ce i-o dă Dumnezeu, luând viaţa şi faţa omenească, asemenea Lui. Putea fi ispitit la o idolatrizare a umanului. Trebuia ca omul să ajungă să-şi dea seama că Dumnezeu poate lua faţă de om pentru veci, dar nu se confundă cu umanul; trebuia să ajungă să-şi dea seama de adâncimea spirituală de dincolo de om, ce se poate arăta prin faţa omenească nu mândră, ci înduhovnicită.

Întruparea lui Dumnezeu ca om arată pe om ca fiinţa cea mai capabilă de a deveni mediu al arătării lui Dumnezeu. Arată că se pot întrezări, prin om, adâncimile infinite ale lui Dumnezeu. Cuvintele omeneşti însuşite de Dumnezeu, deci înţelese de mine, îmi deschid orizonturi infinite şi îmi comunică revendicări absolute. Omul e fiinţa cea mai accesibilă nouă şi totuşi cea mai revelatoare a Misterului absolut, mai presus de noi. Dar nu orice faţă şi nu orice cuvinte, ci ridicate la cel mai înalt nivel duhovnicesc.

Dar Fiul lui Dumnezeu făcându-Se *Tu* la nivelul meu pentru mine, şi eul care mă face pe mine un *tu* la nivelul Său, rămâne pentru mine, spre deosebire de orice tu pur uman, mereu un *Tu* care, deşi nu e numai uman, îmi este mereu în poziţia imediată de *Tu*. Depinde numai de mine să-L trăiesc ca atare, mereu în relaţie directă, chiar dacă nu-mi este vizibil. Căci fiind şi Dumnezeu, este ca ipostas al umanului mereu în faţa mea şi a oricărui om.

Astfel, iubirea maximă a lui Dumnezeu faţă de om se arată în dialogul în care intră şi rămâne în veci cu orice om care voieşte, prin asumarea umanităţii de către Fiul Său Cel Unul-Născut. Căci Acesta luând în ipostasul Său umanitatea noastră, se face, şi ca purtător al ei, Fiul Tatălui. Şi, aflându-se în legătură cu noi prin firea omenească comună, ne face şi pe noi împreună fii cu Sine ai Tatălui, ţinând numai de noi să actualizăm această calitate dată nouă, sau iubirea lui Dumnezeu ca Tată faţă de noi şi a noastră faţă de Dumnezeu ca Tată. Astfel, a împăcat Iisus pe Dumnezeu cu oamenii la un nivel suprem, la nivelul relaţiei între Tată şi fii, sau de Frate şi fraţi.

Prin aceasta, dialogul Lui cu noi nu rămâne numai un dialog în scopul învăţării noastre şi al comunicării unor porunci, unor legi, pe care ne cere să le împlinim cu puterile noastre şi al asigurării unei ajutorări în situaţiile dificile în relaţiile cu natura şi cu oamenii. Ci devine un dialog al comunicării continue de putere transformatoare, de maximă şi veşnică ridicare spirituală a noastră în comuniunea cu Dumnezeu. Căci Fiul, având în umanitatea Sa pe Duhul Sfânt, prin aceasta trece Duhul şi la noi, dacă voim să-L primim prin credinţă. Acesta e harul care ni s-a dat prin Hristos. Iar punerea noastră în relaţie de fii cu Tatăl, prin Duhul şi Fiul, ne descoperă Treimea ca o comuniune a iubirii şi izvorâtoare de iubire faţă de noi. Iar prin aceasta ne descoperă adevărul suprem, care dă sens existenţei. Astfel, „din plinătatea Lui am luat har peste har. Căci legea prin Moise ni s-a dat, iar harul şi adevărul prin Iisus Hristos“ (*Ioan* I, 16-17). În Hristos, umanul a fost ridicat astfel la cea mai înaltă treaptă a vieţii, prin unirea cu Dumnezeu, treaptă după care însetează în pornirea lui de continuă transcendere.

Căci acum Însuşi Cuvântul creator, Care are în Sine şi puterea recreatoare, Se face om şi intră în dialogul comunicării directe, recreatoare şi îndumnezeitoare cu

oamenii, care e prin aceasta şi comunicare de putere continuă. Căci rămâne în această comunicare şi când nu e văzut, fiind pentru veci om de o fiinţă cu noi după umanitate, dar şi Dumnezeu pretutindeni prezent. Luând în ipostasul Său umanitatea noastră pentru veci, se leagă intim cu oamenii, ca orice om cu semenii săi. Prin aceasta Dumnezeu uneşte toată creaţiunea cu Sine în ipostasul Său.

Dar Cuvântul, care Şi-a făcut proprie umanitatea şi Se comunică prin ea oricărui om, lucrează în chip deosebit în omul care se reactualizează ca un cuvânt răspunzător faţă de el. Prin aceasta îl arde cu Duhul iubirii Sale, trezindu-l din nepăsarea lui, deşi face aceasta în mod nevăzut. De aceea, e cu neputinţă de a separa între lucrarea Cuvântului transformator şi între lucrarea omului trezit ca şi cuvânt răspunzător.

Oamenii fiind căzuţi într-o slăbiciune care era susţinută şi de voia lor - căci e greu de distins între slăbiciunea firii şi acordul voinţei cu ea - a trebuit ca asupra lor să lucreze din focarul Cuvântului creator şi recreator duhul Lui. Aceasta pentru ca să-i scoată din slăbiciunea firii căzute, care are şi o slăbiciune a voinţei, sau un acord al voii ca păcatul despărţirii de Dumnezeu, şi să-i ridice într-o comuniune deplină cu Fiul lui Dumnezeu devenit om sau chip deplin restabilit al lui Dumnezeu.

Însă pentru a putea tămădui neputinţa oamenilor de a primi pe Fiul lui Dumnezeu prin firea omenească asumată de Acela, mai trebuia ca Acela să ia umanitatea într-o stare aprinsă ea însăşi de Duhul iubirii curate.

Astfel, dat fiind greutatea pentru om de a restabili comunicarea cu Absolutul personal, o dată ce nu poate restabili o comuniune desăvârşită cu seamănul său, Absolutul personal nu se mai opreşte la învăţătura ce i-o dă prin creaţie şi prin cuvântul proorocilor, sau numai la o astfel de descoperire a Sa de la distanţă prin alţi oameni, ei intră într-o relaţie cu totul directă cu El, prin aceea că Se face El însuşi om desăvârşit, ca să intre prin aceasta în comunicare directă şi de maximă intensitate şi totală iubire cu oamenii, sau să-i atragă la o astfel de comunicare directă cu Sine, prin puterea de comunicare umană deplină a Lui. De aceea, a venit în maximă apropiere de ei, ca Unul din ei, vorbind El Însuşi cu ei şi comunicându-le puterea în forma în care şi-o comunică oamenii, dar arătându-le totuşi că El nu a încetat să fie Dumnezeu, sau că, în calitatea de om desăvârşit pe care a adoptat-o, le comunică de la Sine în mod direct o invăţătură şi o pildă despre viaţa deplină a omului în Dumnezeu şi o dragoste pe care numai Dumnezeu le-o poate comunica prin om, adică în forma umană, imediată, accesibilă lor.

Totodată, Iisus, deşi om, a dat prin desăvârşirea cuvintelor şi faptelor Sale toate dovezile că e în acelaşi timp Dumnezeu. Oamenii se mai puteau îndoi de afirmaţia unui prooroc sau altul că lui i-a vorbit Dumnezeu. Căci, prin prooroc, Dumnezeu vorbea în interiorul unui singur om. De aceea, se mai putea socoti că proorocul s-a scufundat în esenţa ultimă a existenţei proprii oricărui om, cu iluzia că a găsit pe Dumnezeu ca Persoană şi a vorbit cu El. Acum vine de vorbeşte şi lucrează Fiul lui Dumnezeu Însuşi în moduri ce depăşesc puterile omului, multora aflaţi împreună în mod vizibil. Se adevereşte ca atare multora, prin desăvârşirea unei umanităţi pe care nu a putut-o realiza nimeni, dar pe care o arată realizată în El, a unei umanităţi care, prin comunicarea reală şi deplină

în care intră cu oamenii, dar şi prin puterea ce vine de dincolo de ea, prin ea, ca superioară ei şi superioară legilor naturii, nu poate să nu fie, după mărturisirea comună a multora aflaţi în apropierea Lui, purtată de Dumnezeu.

Face aceasta ca să-i convingă pe oameni că prin umanitatea Lui vorbeşte şi lucrează Dumnezeu Însuşi. O face ca să-i ajute pe oameni să întâlnească în umanitatea Lui desăvârşită, asumată de El, prezenţa Lui ca Dumnezeu şi să le comunice prin ea puterea dumnezeiască spre înălţarea lor, care va sfârşi în învierea lor şi în fericirea eternă. De aceea, Fiul lui Dumnezeu ia umanitatea noastră, moştenită de noi de la primii oameni, pe de o parte, ca să poată intra prin ea în legătură „naturală" cu umanitatea noastră ca Cel „de o fiinţă cu ea" iar, pe de altă parte, ca să realizeze prin Sine, ca om, şi apoi şi în noi, suprema transcendere spre Absolut din partea omenească şi maxima coborâre a Lui ca Dumnezeu la oameni. Trupul omenesc însuşi e făcut prin aceasta organ străveziu al tainei infinite a lui Dumnezeu.

El S-a coborât, dar nu ca să-Şi piardă calitatea de Absolut nesupus legilor firii, mai ales celor de după cădere, începând cu cea datorită căreia omul se concepe prin unirea dintre bărbat şi femeie, asociată cu o voluptate pătimaşă. Numai aşa a putut tămădui neputinţa oamenilor de a vedea prin faţa seamănului pe Dumnezeu Însuşi şi neputinţa acestei feţe de a arăta prin ea pe Dumnezeu. Dar pentru aceasta trebuie să-şi ia umanitatea dintr-o persoană umană, care a făcut şi ea eforturile de a se ridica peste această lege ce domina prin plăcere, cu violenţă firea noastră, aducând din partea omenească contribuţia ce se cerea şi de la ea pentru reluarea şi desăvârşirea legăturii depline între om şi Dumnezeu. Numai aşa putea comunica El şi celorlalţi oameni prin firea asumată puterea unei renaşteri în curăţia şi transparenţa deplină pentru Dumnezeu prin Duhul Sfânt. În scopul de mai sus, Fiul lui Dumnezeu S-a coborât la noi, luând fireą noastră, dar înălţând-o, de la începutul formării ei, de la curăţia deplină şi în pornirea de dăruire desăvârşită, prin faptul că şi-a luat-o dintr-o Fecioară curată, desăvârşită, dăruită lui Dumnezeu şi a încadrat-o în Însuşi ipostasul dumnezeiesc.

Prin aceasta, n-a scos-o din unitatea contrastelor, dar le-a lărgit pe acestea, cuprinzând între ele şi divinul, şi le-a unit la maximum. Umanitatea noastră, devenită umanitatea lui Dumnezeu, a rămas umanitate, pe de o parte, ca să participe Dumnezeu prin ea la mărginirile şi modurile noastre de a vieţui, a vorbi şi a pătimi, pe de alta, ca s-o ridice în acestea şi în toate celelalte la măririle Sale dumnezeieşti. Cuvintele Lui, deşi cuvinte omeneşti, au putut reda pe seama noastră, prin adevărul de necontestat, prin neclintirea convingerii şi prin infinitatea exprimată a Celui ce le grăia, experienţa infinităţii Lui dumnezeieşti, iar faptele Lui, deşi săvârşite prin trupul omenesc, au depăşit, în curăţie şi unele din ele prin puterea lor mai presus de legile firii, nivelul faptelor omului.

Sf. Maxim vede această înălţare a firii asumate de Cuvântul din Fecioara constând mai precis în următoarele trăsături imprimate ei, trăsături care au fost de mare importanţă pentru mântuirea oamenilor în general: „Cel ce din cauza *facerii primului Adam* a primit *să Se facă om* nu a refuzat *să Se nască* din pricina căderii aceluia, acceptând *facerea* ca o coborâre la cel căzut, iar *naşterea* ca golire de bună voie (kenoză) în favoarea celui osândit. *Facerea l-a adus la identitatea cu omul de la început* prin suflare de viaţă dătătoare, din care luând

«după chipul» ca om, a păstrat libertatea nepierdută şi nepăcătuirea nepătată; *prin naştere a îmbrăcat, la întrupare, asemănarea cu omul stricăciunii* (coruperii), întrucât a luat chipul de rob şi a suferit ca un vinovat Cel ce era fără de păcat, supunându-Se cu voia aceloraşi afecte (pătimiri, trebuinţe) naturale ca şi noi, afară de păcat. Astfel, a luat aceste laturi din amândoi. Căci acceptând prin coborâre facerea lui Adam dinainte de cădere şi deci luând la zămislire prin insuflare în chip natural nepăcătuirea, nu a luat şi nestricăciunea (incoruptibilitatea). Iar prin naşterea sub osândă de după cădere, luând, prin umilirea Sa de bună voie (kenoză), în chip natural caracterul pătimitor (afectele), nu a luat şi păcătoşenia"[22].

Fiul lui Dumnezeu *Se face* şi *Se naşte* ca om cu amândouă laturile pentru că Se concepe dintr-o Fecioară, dar ia umanitatea adevărată dintr-o făptură omenească adevărată. Fiind făcut, e fără păcat ca Adam dinainte de cădere; fiind şi născut are totuşi şi stricăciunea din Adam de după cădere. Le uneşte pe amândouă pentru că Se naşte din Fecioară. Numai aşa poate mântui pe om, murind pentru el, dar şi înviind.

Fiul lui Dumnezeu Îşi asumă umanitatea noastră din Fecioară, deci şi din puterea lui Dumnezeu, şi deci fără de păcat; dar asumând-o dintr-o femeie, care aparţinea neamului omenesc de după cădere, şi care deci a moştenit afectele de după păcat şi moartea, a primit de la ea aceste afecte şi moartea. De aceea a putut folosi pătimirea şi moartea pentru a le birui în umanitatea Sa primită prin naştere, datorită nepăcătoşeniei primite prin facere. Aşa poate transmite fraţilor Săi întru umanitatea primită prin naştere obişnuită puterea Lui curăţitoare ce-o are prin facere, prin a doua naştere a lor din Duh. El Se face deci şi ca om liber de puterile înrobitoare ale păcatului şi, prin aceasta, se eliberează de puterile înrobitoare ale pătimirii şi morţii, moştenite prin naştere. El e deschis prin umanitatea Sa asumată prin naşterea din Fecioară, trăirii dumnezeirii. Aceasta pentru că umanitatea Sa este unită cu dumnezeirea, de la zămislire, în aceeaşi Persoană, dar şi pentru nepăcătoşenia primită prin facere, adică prin curăţia care nu o mai poate despărţi de Dumnezeu, datorită faptului că umanitatea Sa este unită de la conceperea din Fecioară cu Dumnezeirea în acelaşi Ipostas. Dar acest fapt sau această unire a fost posibilă datorită conceperii ei din Fecioară, sau această concepere a fost urmarea încadrării ei în ipostasul divin. Prin aceasta El a asumat afectele dar, neprimind păcatul, le-a biruit. A primit să suporte afectele de durere şi moartea pentru a le birui în umanitatea Sa şi a rezistat celor de plăcere, fiind, datorită conceperii din Fecioară şi încadrării în ipostasul divin, lipsit de păcatul care-L ispitea spre ele. A suportat pe primele şi a rezistat ultimelor cu tărie biruitoare, nelăsându-Se dus de ele la păcat. El primeşte odihna şi hrana necesare trupului, dar rămâne necucerit lăuntric de plăcerea păcătoasă a lor. El Se eliberează astfel ca om de afecte. Trăieşte cu putere biruitoare, având umanitatea unită cu Dumnezeirea în ipostasul Său dumnezeiesc şi născută fără de păcat din Fecioară. El biruie ca om orice frică şi plăcere ce L-ar putea face să Se îngrijească de Sine, fiind şi rămânând fără egoismul păcatului. El Se dăruia întreg oamenilor, cu iubirea ce o răspândea şi pe care Şi-o însuşea în umanitatea Lui din dumnezeirea Lui şi care nu era slăbită de vreun egoism păcătos al acesteia. Umanitatea Lui era ridicată la starea la care aspiră firea

noastră autentică. Nu S-ar fi putut concepe din Fecioară, dacă nu era umanitatea Cuvântului şi n-ar fi fost fără de păcat, dacă nu S-ar fi conceput din Fecioară. Iar fiind fără de păcat şi asumată de Cuvântul, ea a putut fi mediu al întregii comunicabilităţi a Cuvântului.

Umanitatea noastră a ajuns la culmea ei în Hristos. Căci era participantă la comunicabilitatea iubitoare şi la caracterul absolut al ipostasului Său dumnezeiesc şi, prin aceasta, participa la libertatea Lui absolută faţă de tot ce-o putea robi în mod egoist. Prin aceasta, ne dă şi nouă mâna să urcăm spre culmea la care se află ea. Ne face şi pe noi, cei de o fiinţă cu El după umanitate, persoane capabile de o desăvârşită comuniune, libere de orice egoism.

El Se pune, ca om, în întregime în slujba oamenilor în mod benevol, datorită faptului că e cu totul stăpân pe Sine, sau faptul că El e însuşi Fiul lui Dumnezeu Care, smerindu-Se, S-a pus în slujba lor prin întrupare, iar umanitatea Lui născută din Fecioară nu se naşte cu egoismul păcătos al plăcerii celor născuţi pe calea obişnuită.

Umanitatea Lui este ridicată la treapta de supremă transcendere pentru Sine în Dumnezeu, peste grija de sine în ascultare deplină de Dumnezeu, fiind asumată ca umanitate a ipostasului dumnezeiesc, dar fără a fi confundată cu El. El e Subiectul ei, iar ea participă la calitatea Lui de Subiect, fără să se piardă ca umanitate. Părinţii vorbesc, de aceea, de ipostasul Lui compus. Trăieşte cu umanitatea adâncimea misterului uman în adâncimea misterului suprem al dumnezeirii Sale. De aceea, Misterul dumnezeiesc Îşi dezvăluie, prin umanitatea asumată, adâncul Lui izvorâtor de lumină şi o desăvârşeşte şi pe ea, ca mister deplin mijlocitor şi revelator al Misterului divin.

El S-a putut pune şi ca om Întreg în slujba mântuirii oamenilor din robia păcatului, a afectelor şi morţii, adică Şi-a înălţat umanitatea în această treaptă supremă pentru noi, nu folosind-o ca pe un obiect, ci dându-i şi ei cinstea să voiască aceasta. Aceasta pentru că o ia fără de piedică şi umbra păcatului şi gata de colaborare prin voinţa ei în acest scop, întrucât din primul moment S-a conceput dintr-o Fecioară care s-a hotărât să rămână pentru totdeauna Fecioară şi s-a păstrat aşa, ba mai mult, s-a opus prin voia ei oricărui păcat personal, sau oricărei obişnuinţe moştenite care impingea la orice fel de păcătuire sau de întrerupere a comunicării cu Dumnezeu. Cu această stare de transcendere a Fecioarei S-a întâlnit desăvârşind-o însuşi Absolutul personal, sau Fiul lui Dumnezeu care S-a sălăşluit în Ea, întărindu-i pregătirea şi dându-i puterea pentru a-I da umanitatea. Prin aceasta, El Şi-a luat din Ea nu numai umanitatea Sa curată, ci a realizat şi cu primul om deosebit de Sine dialogul deplin al iubirii, fapt care a echivalat cu curăţirea Fecioarei de păcatul strămoşesc.

În Fecioară, umanitatea noastră a realizat cea mai înaltă transcendere peste legea intrată în firea noastră prin păcat, spre Absolutul personal, cu împreuna Lui, lucrare. Iar prin coborârea Lui în Ea, El a efectuat cea mai deplină coborâre la om, luându-Şi însăşi umanitatea Lui din Ea, cu colaborarea Ei. Astfel, umanitatea asumată din Ea, cu consimţământul Ei, este rodul acestei coborâri depline a Fiului lui Dumnezeu la un om şi a transcenderii maxime a acestui om spre El, cu ajutorul Lui.

În Hristos, Dumnezeu Se coboară în gradul maxim la oameni, făcându-Şi în umanitatea noastră propria umanitate sau devenind Subiectul ei. Iar umanitatea

e ridicată în El la maximum în Dumnezeu, învrednicind-o Dumnezeu să fie umanitatea Lui. Dacă ipostasul e starea de sine a firii în Hristos, această stare de sine a firii e primită de starea de Sine a lui Dumnezeu Cuvântul. Eul ei ipostatic este Eul de adâncime infinită a Cuvântului dumnezeiesc. Dar acest Eu ia şi trăsături umane, suportă ca ale Sale mărginirile umane, pătrunzându-le cu razele pornite din infinitatea dumnezeirii Sale şi deschizându-le Aceleia. Prin aceasta, El S-a făcut cel mai adânc fundament al nostru, sau centru ipostatic al nostru al tuturor, purtătorul celei mai simţite responsabilităţi sau griji pentru toţi, iar, prin aceasta, comunicându-ne şi nouă, atât cât putem primi, din simţirea Lui pentru semenii noştri.

Mai mult nu Se poate coborî Dumnezeu la om, mai mult nu putea fi ridicată umanitatea la Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este Dumnezeul iubirii - şi numai aşa poate fi Dumnezeu Cel adevărat -, Care a creat din iubire pe oameni, nu era nimic mai firesc decât ca El să fi mers până la această desăvârşită coborâre la ei, pentru unirea Sa cu ei şi pentru fericirea lor veşnică în această unire a lor cu El. Dar în aceasta se arată că umanitatea a fost creată capabilă să se facă umanitatea Subiectului divin, marcată ea însăşi de Subiectul divin, ca să poată El însuşi gândi prin mintea ei, voi prin voinţa ei, simţi prin simţirea ei şi exprima prin cuvintele ei. În aceasta se valorifică la maximum calitatea făpturii umane de chip al lui Dumnezeu cu toate facultăţile ei. Chipul e ca un fel de proiecţie în care se vede şi e prezent originalul, cu atât mai curat cu cât proiecţia e mai curată, spune Sf. Grigorie de Nyssa. Sau mai amănunţit: „Dat fiind că Dumnezeu e Binele cel mai mare şi mai înalt, spre care tind toate câte au dorinţa binelui, de aceea spunem că mintea, ca una ce a fost făcută după chipul Celui prea bun, până ce participă la asemănarea arhetipului pe cât e cu putinţă, rămâne şi ea în bine“[23]. În mod firesc, omul, ca chip al lui Dumnezeu participă la Dumnezeu ca la supremul bine. Iar de bine nu se satură cineva niciodată şi nu se opreşte niciodată în înaintarea mai departe în el. Dar când, prin voinţă, a slăbit legătura omului cu el, Fiul lui Dumnezeu Însuşi se face ca supremul Bine şi izvorul lui, Subiectul umanităţii care aspiră şi participă de bună voie la o tot mai deplină unire cu Binele, pentru ca aceasta să nu mai poată cădea niciodată din bine, odată ajunsă la cea mai mare unire şi asemănare cu originalul. Iar în noi, ca persoane deosebite de Cuvântul întrupat, participarea maximă la Bine şi unirea maximă cu el are forma dialogului iubitor cu El şi între noi în El. Căci cei însufleţiţi de bine tind chiar prin aceasta spre unirea neconfundată între ei.

Dar în bine nu se poate menţine umanitatea şi nu poate progresa fără voinţa proprie. Un bine făcut de silă nu e bine. Hristos S-a făcut om şi pentru a face umanitatea bună din voinţa ei. De aceea, umanitatea asumată de Hristos şi ridicată la cea mai înaltă treaptă a împărtăşirii voite de bine, nu e ridicată şi nu se află în această stare ca obiect, ci cu colaborarea ei. Şi de aceea, Hristos n-a luat din Fecioară o umanitate care să nu aibă şi în ea dorinţa binelui. Dar aceasta înseamnă că însăşi Fecioara, care îi comunică Fiului lui Dumnezeu umanitatea voitoare de bine din sine, avea voinţa binelui, voinţa de a se uni cât mai mult cu Binele în Persoana, prin dialogul cu El. De aceea, nu este uşor de spus ce are umanitatea lui Hristos de la Fecioară şi ce are din partea lui Dumnezeu, în voinţa ei spre bine. „Nu se poate descrie deplin şi adecvat ceea ce în experienţa noastră este

în mod real numai experienţa noastră, a ceea ce putem noi şi a puterilor care sunt în mod harnic în noi"[24]. Această îmbinare are loc chiar în cei ce sunt conştienţi de ea. Dar cu cât mai mult a trebuit să fie aşa în umanitatea ce se forma în Fecioara, ba şi în umanitatea Fecioarei.

Avem în acestea şi mai ales în ceea ce am citit din Sf. Grigorie de Nyssa o altă formă a „hristologiei transcedentale" de care vorbeşte Karl Rahner[25]. Avem o implicare a posibilităţii întrupării Fiului lui Dumnezeu şi a voinţei Lui pentru aceasta, pusă de El chiar în aspiraţia naturii umane spre unirea ei maximă cu El, ca Bine suprem.

În conceperea şi formarea umanităţii Sale din Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a fost într-o lucrare de negrăită eficienţă. Dar ea nu a exclus lucrarea umanităţii Sale şi a Fecioarei. Dimpotrivă, a ridicat la maxim colaborarea acestora. Căci, cu cât mai eficientă era lucrarea iubitoare de umanitate a Dumnezeirii, cu atât era mai simţită de umanitatea Lui şi a Fecioarei, deci cu atât mai întărită în propria lor lucrare de colaborare iubitoare. Sufletul omenesc al lui Hristos lucra şi el la formarea umanităţii Sale, precum lucra şi trupul şi sufletul Fecioarei. Dar pentru ca Fiul lui Dumnezeu să-Şi ia umanitate curată sau deplin iubitoare a Lui, era necesar ca aceasta să nu fie opera unei iniţiative omeneşti, susţinută şi dusă la îndeplinire numai de o pereche de oameni concentraţi prea mult şi prea orb unul spre altul, în plăcerea unuia de altul. Ci are nevoie de „facerea"dumnezeiască, dar cu consimţirea Fecioarei, care era concentrată numai spre Dumnezeu. De aceea, însăşi conceperea şi naşterea umanităţii se produce aci, din iniţiativa şi cu lucrarea principală a Celui ce s-a făcut om (facere). El însuşi îşi formează umanitatea, dar nu exclude nici naşterea ei din umanitatea existentă, reprezentată printr-o femeie şi consimţită de ea, dar dintr-o femeie Fecioară, deci implicând şi „facerea" Celui ce se năştea din Ea. Aici „facerea" dumnezeiască are rolul covârşitor şi de aceea şi naşterea este din iniţiativa şi lucrarea lui Dumnezeu.

„Facerea" s-a săvârşit şi în cazul lui Adam. Dar pe când, în Adam, Dumnezeu „face" un om ca persoană de sine, fără colaborarea unei Fecioare, aici Fiul lui Dumnezeu Îşi formează umanitatea ca a Sa, articulată în ipostasul Său dumnezeiesc existent de mai înainte. Şi totuşi, Îşi formează această umanitate dintr-o femeie, ca persoană umană existentă, deci cu o colaborare omenească. „Facerea" umanităţii Sale e mai asemănătoare „facerii" Evei din Adam. Dar acolo, Adam dormea, în timp ce era scoasă Eva din trupul lui. Fecioara însă nu doarme, ci colaborează. Dar nu din puterea Ei. Aici, umanitatea aduce de la început o colaborare a voinţei concentrată în întregime spre Dumnezeu, imprimând şi firii omeneşti a Celui ce se naşte din Ea o colaborare. Umanitatea concepută nu e nici ea obiect, ci e chemată la o existenţă înzestrată cu voinţă. Ipostasul dumnezeiesc al umanităţii asumate, având o conştiinţă, nu se poate să nu păstreze şi conştiinţa umanităţii, împreună cu conştiinţa Fecioarei. Dar umanitatea lui Hristos nu e o umanitate animată de voinţa unei existenţe de sine. Sf. Ioan Botezătorul are şi el o conştiinţă de sine în pântecele mamei, deşi nu participă la conceperea sa, cum nu participă nici ceilalţi oameni şi nici Adam şi Eva.

O „facere" a umanităţii de către Dumnezeu nu absentează cu totul nici în aducerea oricărui om la existenţă după cădere, dar pe de altă parte, naşterea

Fiului lui Dumnezeu ca om are şi o colaborare omenească. De altfel, naşterea oricărui om e un eveniment de taină, produs de lucrarea lui Dumnezeu şi de colaborarea umanului care naşte, încă din primul moment al conceperii, şi de lucrare a celui ce se naşte. De aceea, Fiul lui Dumnezeu Se poate face El Însuşi om numai din femeie, dar El Se face om din Fecioară, deci „facerea" în cazul Lui are un rol negrăit mai mare ca la ceilalţi oameni. Prin aceasta, se arată totodată că El are în Sine nu numai capacitatea de a fi prototipul creator al unor persoane de sine stătătoare, ci şi capacitatea de a Se face El însuşi chipul Său uman (*Filip* II, 7) şi prin aceasta ridică umanitatea la suprema înălţime. Faptul că ea nu are în el un ipostas aparte (în sens nestorian), nu o micşorează, pentru că Însuşi Ipostasul divin Se face şi ipostas al umanităţii şi capacitatea acesteia de a se face fire a Ipostasului divin. Ipostasul divin purtător al Fiinţei divine poate uni cu ea şi firea umană sau se poate face şi ipostasul acesteia. Aşa cum, în umanitatea comună a omului obişnuit, e prezentă şi unitatea lui de persoană distinctă, aşa e atât în Dumnezeirea comună cât şi în umanitatea comună a lui Hristos prezent în acelaşi unic ipostas, aceeaşi unică persoană distinctă. Se realizează în Hristos o unitate a contrastelor, dar a tuturor contrastelor în unitatea cea mai strânsă a laturilor celor mai extreme ale realităţii într-un ipostas unic. Acest Ipostas divin dă umanităţii lui Hristos putinţa de a actualiza în modul cel mai înalt toate resursele firii omeneşti, cum nu sunt realizate ele în nici un ipostas simplu uman, rămânând etern în mişcare spre această realizare. Dar aceste resurse sunt păstrate în mod integral şi nealterat umane. Ipostasul divin, devenind ipostas al firii omeneşti, umanitatea Lui devine şi ea participantă la calitatea Lui de Subiect, la săvârşirea de către El a tuturor faptelor Lui, la trăirea vieţii Lui integrale divino-umane.

Fecioara trăieşte tot timpul anterior în ascultarea şi răspunsul la cuvintele lui Dumnezeu, cuvinte în care-L simte ca lucrător pe Cuvântul ca ipostas. Dar când aude cuvântul Arhanghelului, aude prin el şi Cuvântul ipostatic dumnezeiesc, spunându-i că voieşte să-Şi formeze umanitatea din Ea şi, în acelaşi moment, Ea şi simte începând în Ea formarea umanităţii Lui, sau pe Cuvântul în această lucrare a Lui. „Deodată cu glasul, Te-a văzut pe tine, Doamne, întrupat", se spune în „*Acatistul Bunei Vestiri*" (*Icos* I). Cuvântul lui Dumnezeu are în sine puterea de a face când Se rosteşte, din Sine, cele ce le spune. Căci are în Sine modelele tuturor cărora le dă o existenţă concretă. Cum n-ar avea atunci puterea să-Şi producă chipul Său uman propriu din trupul Fecioarei? Cum n-ar avea puterea să facă pe Fecioara să răspundă la cuvântul Lui, nu numai prin cuvânt, ci cu toată fiinţa Ei, cu mişcarea fiinţei Ei de formare a umanităţii Lui din Ea?

Fecioara e numită în cântările Bisericii nu numai Maica lui Dumnezeu, ci şi Mireasa Lui. El produce, prin puterea Lui creatoare în trupul Fecioarei, mişcarea de formare a umanităţii Sale ca chip uman concret al ipostasului Său, ca chip uman concret al Său, aflat virtual în Sine.

Fecioara, cu sensibilitatea ei duhovnicească, aude oarecum spiritual vestirea adusă prin Arhanghel, dar aude şi-şi dă seama spiritual că fiinţa pe care o simte că s-a apropiat de Ea şi-i vorbeşte nu e Fiinţa supremă, căci o simte vorbindu-i cu frică în numele supremului Stăpân. Dar ea Îl simte totodată pe Însuşi Acela

vorbindu-i. Şi cuvântul Lui, sau pe El însuşi, Cuvântul-Persoană supremă îl simte pătrunzând prin spiritul Ei în fiinţa Ei trupească şi începând formarea umanităţii Lui în Ea.

Sf. Grigorie de Nyssa stăruie asupra faptului că trupul omului e organizat prin spirit şi prin raţiunea lui, ca aceastea să se poată manifesta prin el[26]. Sf. Maxim Mărturisitorul, continuând ideea, spune că şi Cuvântul lui Dumnezeu Îşi formează sau Îşi organizează trupul din Fecioara „prin mijlocirea sufletului raţional şi nu a primit prin mijlocirea trupului neînsufleţit un suflet raţional venit după aceea"[27].

Dar aceasta înseamnă că în sufletul raţional sau în spirit sunt puterile de organizare a trupului, ca un fel de rădăcini spirituale ale lui.

Cuvântul lui Dumnezeu Se sălăşluieşte întâi în sufletul înţelegător al Fecioarei, formându-Şi cu consimţământul ei, sufletul Său înţelegător plin de puterile sau rădăcinile spirituale ale trupului Său şi, prin aceasta, îşi formează din trupul Fecioarei trupul Său. Sălăşluindu-Se Cuvântul în spiritul omenesc al Fecioarei, Îşi formează întâi spiritul Său omenesc plin de rădăcinile spirituale ale trupului Său. Cuvântul dumnezeiesc Se sălăşluieşte ipostatic, în cea mai intimă comuniune cu ea, Căruia Ea I se dăruieşte deplin. Din întâlnirea aceasta, care e în acelaşi timp o interiorizare a Lui în ea, rezultă formarea trupului Lui în trupul ei. Fecioara trăieşte în sine viaţa dumnezeiască a Cuvântului, ce începe să-i formeze în ea firea omenească a Lui, care continuă să crească ca viaţă a Stăpânului absolut. Ea începe să trăiască ca Maică şi Mireasă a Stăpânului absolut ce se face om, sau Fiul Ei omenesc. Aceasta o trăieşte ca o slăvire a ei, dar cu negrăită smerenie. Ea măreşte pe Dumnezeu Cel ce Se formează din ea ca om. Ea măreşte pe Dumnezeu care a mărit-o, căutând spre smerenia roabei Sale. Ea ştie că o vor ferici toate neamurile pentru această slăvire ce s-a adus smereniei ei.

Dar, în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om din Fecioara, se poate descifra şi un alt sens al lucrării Lui în ea, un sens important pentru naşterea noastră din nou.

Adam este adus la existenţă numai de Dumnezeu prin „facere", cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul. Şi nu e adus numai prin cuvântul: „fie-se" (*Fiat*) ca toate celelalte creaturi. Ci Dumnezeu intervine cu o lucrare deosebită în formarea trupului Lui din pământ. Aceasta arată că în mod nevăzut trupul lui Adam era organizat prin lucrarea lui Dumnezeu ca trup personal, deosebit de felul cum se constituiau, cu grămada, prin voia lui Dumnezeu, trupurile vii ale celorlalte specii diferite de animale. Dar acest trup personal al omului nu putea să nu aibă în el ceea ce e propriu omului, adică sufletul raţional formator al lui. Iar Părinţii spun, în general, că prin suflarea de viaţă dată de Dumnezeu acestui trup specific omenesc se înţelege harul dumnezeiesc, unit intim cu sufletul raţional de calitate personală. Vladimir Lossky, urmând Sfântului Grigorie Palama spune: „Suflarea divină indică un mod de creaţie, în virtutea căreia spiritul uman e intim legat de har"[28]. Dacă totuşi „*Facerea*" vorbeşte de suflarea sufletului viu în Adam, în mod deosebit de formarea trupului lui, e pentru a arăta că sufletul raţional nu e din pământ sau din materie, ca trupul, iar harul e necreat.

Dar harul îl arată şi mai mult pe Adam ca persoană. Căci harul cere primirea lui (măcar virtulă) de către persoană şi colaborarea omului cu el sau relaţia voluntară cu Dumnezeu şi aspiraţia spre tot mai deplina unire cu Dumnezeu.

De aceea, s-ar putea ca Adam să fi fost format dintr-o dată ca trup imprimat de suflet, în poziţia de primitor (actual sau virtual) al Duhului Sfânt.

Pe Eva n-o mai creează Dumnezeu din pământ, ci din Adam. Deci tot printr-un act de „facere", nu de naştere. În aducerea la existenţă a femeii din bărbat se mai arată că în bărbat se cuprinde virtual femeia şi în femeie bărbatul şi că în Cuvântul lui Dumnezeu, „prin care toate s-au făcut", se cuprind concentrat, ca în modelul lor, chipul ambelor feluri ale persoanelor umane. De aceea, nu se cere în actul facerii femeii o colaborare conştientă a lui Adam şi deci e exclusă şi o simţire de plăcere pătimaşă în actul aducerii ei la existenţă. Aceasta o arată faptul că ea e adusă din Adam la existenţă în starea lui de somn. Prin aceasta se arată totuşi calitatea ei de partener al actualizării naturii umane. Fiind adusă la existenţă şi ea fără unirea pătimaşă între bărbat şi femeie, e de presupus că şi ea s-a împărtăşit de suflarea Duhului Sfânt, pe care-l avea Adam unit cu sufletul lui raţional.

Sf. Grigorie de Nyssa declară că, dacă nu s-ar fi produs căderea în păcat, nici ceilalţi oameni nu s-ar fi „născut" din unirea pătimaşă între bărbat şi femeie, ci s-ar fi creat ca îngerii. Dar e probabil că el nu exclude că Dumnezeu nu S-ar fi folosit în acest caz, în aducerea celorlalţi oameni la existenţă, de bărbaţii şi de femeile existente în colaborare iubitoare, cum s-a folosit la facerea Evei din Adam, pentru a-i încadra în solidaritatea umană, dar într-un mod nepătimaş, cum nu ne este dat nouă să ştim; în orice caz, într-un mod în care puterea spiritului plin de har comunicată între ei, nu ar fi îngăduit apariţia în trupuri a senzitivităţii pătimaşe. Ar fi fost un mod de aducere a lor la existenţă după o altă „lege", cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, după o lege a iubirii spirituale care copleşeşte senzitivitatea pătimaşă.

După căderea în păcat, oamenii au venit la existenţă prin „naştere" din unirea pătimaşă între bărbat şi femeie, şi nu se poate exclude şi o anumită lucrare de „facere" din partea lui Dumnezeu, precum nu se poate exclude o anumită legătură a oamenilor cu Dumnezeu şi după cădere. E un fapt care-i menţine ca chipuri ale lui Dumnezeu şi explică o persistenţă a raţiunii şi a libertăţii, care sunt legate de calitatea de chip, chiar dacă raţiunea şi libertatea şi, deci şi legătura cu Dumnezeu, au o formă slăbită. Aceasta se vede şi în necesitatea unei transcenderi de sine a omului spre Absolut, chiar dacă acesta e gândit în mod umbrit şi strâmbat. „Facerea" din partea lui Dumnezeu se referă mai ales la suflet: „Deci facerea sufletului... nu se înfăptuieşte dintr-o materie ce subzistă ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de viaţă făcătoare în mod negrăit şi necunoscut, cum singur Făcătorul ştie. Sufletul, primind existenţa la zămislire o dată cu trupul, e adus la existenţă spre întregirea unui om, iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, primind la zămislire deodată cu aceasta, compunerea cu sufletul spre a fi o specie cu acela"[29].

Sufletul e adus la existenţă prin voia lui Dumnezeu nu numai concomitent cu trupul provenit din trupul părinţilor, ci şi într-o unitate negrăită cu trupul celui ce se naşte din părinţi: mai bine zis, e un suflet ce are în sine puterile corespunzătoare trupului personal, care începe să se formeze nu fără lucrarea sufletului la zămislirea lui de părinţi. De aceea se poate numi cel ce se naşte şi după suflet fiu al părinţilor săi. E imposibil de distins în concret între suflet şi

trup. Unitatea lor negrăită e atât de mare, încât se poate spune că cel ce se naşte moşteneşte păcatul strămoşesc în întregul fiinţei lui. Dumnezeu aduce la existenţă un suflet conform firii omeneşti căzute, dar conform şi persoanei care o actualizează. Şi în acest suflet sunt puse puterile care lucrează la formarea trupului corespunzător lui chiar de la conceperea omului. Părinţii nu sunt singura cauză a aducerii la existenţă a pruncilor, deşi ei sunt folosiţi ca factori ce prilejuiesc conceperea şi formarea lor şi dau din trupurile lor materia pentru trupurile pruncilor, care se organizează influenţate de sufletele lor, dar şi de sufletul fiecărui prunc corespunzător trupului lui.

În cazul întrupării Fiului lui Dumnezeu, asupra umanităţii Lui se produce suflarea Duhului Sfânt chiar de la început, ca şi în cazul facerii lui Adam, dar într-o măsură negrăit mai mare. Căci cel ce se concepe acum ca om nu mai e numai om, ci e însuşi Fiul lui Dumnezeu, care are în Sine pe Duhul Sfânt din veci. Căci îngerul spune Fecioarei: „Duhul Sfânt se va coborî peste Tine şi puterea Celui Prea Înalt (Fiul lui Dumnezeu) te va umbri" (*Luca* I, 35). El poate primi de la concepere pe Duhul Sfânt, ca om, căci Cel care se concepe ca om există ca Ipostas dumnezeiesc în mod conştient de mai înainte şi porneşte la formarea firii Sale ca atare, deci poate primi şi în calitatea de om de la început pe Duhul Sfânt, dându-şi-L El însuşi ca Dumnezeu Sieşi ca om, dar dându-L şi Maicii Lui spre a se putea concepe în Ea ca om, deşi e Fecioară. Duhul Sfânt o face totodată să-şi dea consimţământul conştient şi hotărât la acest act şi credinţa neîndoielnică în el, ştiind că e mai presus de fire, deci din puterea dumnezeiască.

Acest *nou Adam*, Care are pe Duhul nu ca om de sine, care se poate despărţi de El, ci ca om care fiind totodată şi Dumnezeu nu mai poate pierde pe Duhul Sfânt, Îl va comunica şi tuturor fraţilor Săi întru umanitate prin mijlocirea văzută a apei. De aceea Se va boteza în apa Iordanului, având unit cu Sine pe Tatăl şi pe Duhul Sfânt, ca să poată primi şi el pe Duhul Sfânt prin Botez, când Se afundă în apa Botezului în numele Sfintei Treimi. Mai menţionăm că Duhul Sfânt, pe care-L comunică Dumnezeu Cuvântul umanităţii Sale chiar de la conceperea ei din Fecioară, făcând ca această umanitate să fie fără de păcat, cum a fost şi primul Adam la facerea lui, comunicându-se în acelaşi timp şi Fecioarei, o scoate şi pe Ea din păcatul strămoşesc atât ca să poată da din trupul şi sângele Ei, trupul omenesc al Fiului ei dumnezeiesc lipsit de păcatul strămoşesc, cât şi ca să-L poată naşte ca Fecioară.

Ea n-a primit chiar de la conceperea din părinţii Ei pe Duhul Sfânt şi deci curăţia de păcatul strămoşesc, căci n-a fost scoasă din solidaritatea cu oamenii de după cădere, ci a fost ridicată la această stare în mod deosebit de ei, prin şi pentru conceperea Fiului lui Dumnezeu din Ea ca om, prin prima intrare a Lui în unire cu umanitatea, care a însemnat şi o decizie a ei pentru deplina unire cu El.

Am văzut înainte că fiecare om trebuie să iasă prin decizie personală din păcatul strămoşesc al firii omeneşti, chiar dacă părinţii sunt creştini.

Dar capacitatea de decizie i-o dă fiecăruia, pe de altă parte, Duhul Sfânt înainte de Botez. El dă puterea deplinei personalizări prin dezrobirea de slăbiciunile depersonalizante ale naturii căzute şi prin intrarea în dialogul cu Dumnezeu. Propriu-zis, e greu să se distingă între puterea de decizie ce o dă

Duhul şi între decizia ce o aduce omul pentru a primi în Botez pe Duhul Sfânt, cu puterea ce i-o dă El omului de a se decide pentru o viaţă dezrobită de păcat, sau pentru oferta de dialog cu Dumnezeu ce i se face prin Duhul Sfânt. Existenţa cea nouă vine omului în legătură cu Cosmosul, reprezentat de apă, prin Duhul Sfânt lucrător prin acelaşi Cosmos, reprezentat de apă, simbol al comunicabilităţii Duhului Sfânt, care dă şi omului puterea de comunicare contrară egoismului.

Din starea de simplă existenţă la care sunt aduşi prin naşterea din părinţi, pruncii trebuie să intre în existenţa deplin liberă renăscută în Hristos, sau în dialogul cu Dumnezeu, printr-o naştere pentru care se decid în mod activ, personal, stăpâni pe ei înşişi şi slujitori liberi ai lui Hristos. Aceasta nu înseamnă că cei născuţi din părinţi creştini nu pot fi botezaţi la vârsta prunciei, căci strânsa unire sufletească dintre ei şi creştinii maturi lângă care trăiesc dă garanţia că ei îşi vor însuşi prin proprie hotărâre naşterea din Duhul Sfânt al libertăţii prin Botez, sau vor actualiza dialogul cu Dumnezeu, în care au intrat virtual prin Botez. Din conştiinţa plină de Hristos celor care sunt în jurul lor, vor actualiza şi în ei conştiinţa prezenţei lui Hristos şi libertatea lor în El, care a venit în ei prin Botez. În general, toţi cei ce primesc pe Hristos în Botez pot să se şi împărtăşească de trupul şi sângele Lui eliberate de orice robie a egoismului, apropiindu-se prin aceasta spiritual de Fecioara, deşi nu ca unii ce-L nasc pe El după trup. Ei constituie prin aceasta trupul tainic al lui Hristos, sau Biserica. Dacă cuvântul omenesc ţine pe oamenii slăbiţi de păcat într-o legătură slabă, sau chiar într-o legătură a luptei între ei, pentru că fiecare exprimă prin cuvânt părerea că văd unul în altul pe acelaşi Cuvânt al lui Dumnezeu, din al cărui cuvânt vin şi revin toate la existenţa deplină în unitate.

Prin Botez, omul intră în mod personal pe calea unei vieţi umane adevărate, prin unirea cu Hristos în Duhul Sfânt. Aceasta e o personalizare adevărată şi deplin comunicantă a lui, prin acceptarea în comun cu ceilalţi a calităţii de fiu al Tatălui după har, împreună cu Fiul Cel de o fiinţă cu Tatăl, putând spune după aceea către Tatăl: „Avva, Părinte", întărit de Duhul Sfânt, Duh al Fiului. El se naşte la nivelul superior de fiu al Tatălui, depăşind cu totul starea de rob al naturii, mai precis al naturii căzute sub puterea unor impulsuri inferioare şi lipsite de puterea de a rezista unor influenţe rele. În om, la Botez, ia existenţă şi putere conştiinţa de fiu liber al lui Dumnezeu, cu totul superior legilor naturii căzute. Aceasta i-o aduce Duhul Sfânt. „Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea" (I *Cor.* III, 17). „Staţi deci tari în libertatea în care Hristos ne-a făcut liberi şi nu vă prindeţi iarăşi în jugul robiei" (*Gal.* V, 1). Dar în tăria acestei libertăţi, omul este ajutat şi de cei din jurul lui, dacă s-au unit şi ei prin Botez cu Duhul lui Hristos.

O oarecare putinţă de a distinge între decizia omului pentru Botez şi puterea de decizie ce i-o dă Duhul înainte de Botez, ne oferă faptul că Duhul îl cheamă pe om înainte de Botez, la decizia pentru Botez, adică îi dă conştiinţa de *chemat*, sau tensiunea spre unirea deplină cu Duhul în Botez. Distincţia între *chemarea* simţită de om ca atracţie exercitată asupra sa de către Duhul Sfânt, manifestată în pornirea lui de a se mişca spre unirea deplină cu Dumnezeu în Botez şi între decizia pentru Botez, o arată Biserica primelor secole în faptul că cei *chemaţi* nu puteau sta la Sfânta Liturghie până la sfârşitul ei. Dacă creştinii botezaţi se

împărtăşeau toţi, cei chemaţi trebuiau mai întâi să se boteze. Omul era chemat spre Botez. Cel chemat simte că e atras de Dumnezeu, dar că merge şi el spre Dumnezeu. Dumnezeu îi vine în întâmpinare ca Părintele în întâmpinarea fiului pierdut din Evanghelie. Trebuie observat că dacă nu poate fi chemată decât o persoană, ea nu poate fi chemată decât de o altă persoană şi unirea dintre ele le lasă neconfundate. De aceea, la Botez, cel ce se botează primeşte un nume ca persoană pentru veci în Împărăţia cerurilor. Pe baza pregătirii prin chemare, cel ce se botează poate spune cu hotărâre, la întrebarea preotului, că se leapădă de satana şi se uneşte cu Hristos.

Botezul este pus în legătură şi cu moartea lui Hristos, cum vom vedea mai pe larg în capitolul următor. Căci primele botezuri s-au săvârşit după moartea şi învierea lui Hristos. Fiindcă numai după aceea a iradiat deplin Duhul Sfânt din trupul lui Hristos, putând face şi pe cei ce se vor boteza să se unească cu Hristos în Duh. Dar prin faptul că Botezul ni se dă cât suntem pe pământ pentru o viaţă personalizată în Hristos, el ne dă în primul rând puterea s-o trăim pe pământ, ca o jertfă adusă Tatălui împreună cu Hristos şi puterea Duhului lui Hristos, aşa cum a trăit-o Hristos după naşterea ca om. Prin aceasta, chipul dumnezeiesc în om este restabilit în deplinătatea lui prin sufletul raţional unit cu Duhul Sfânt, după ce a murit omul cel vechi înstrăinat de Dumnezeu, după ce s-a născut omul curăţit de păcatul strămoşesc, asemenea lui Hristos. Hristos n-a trebuit să moară spiritual la Botez ca să trăiască o viaţă curată, căci El e de la naşterea cu trupul om nou. Omul trebuie să moară spiritual la Botez, ca să înceapă cu şi din Hristos o viaţă nouă. Dar ia puterea să moară din moartea pe cruce a lui Hristos, care are alt sens. Astfel, omul uneşte în sine în Botez moartea pe cruce a lui Hristos şi naşterea Lui, ca să trăiască cu Hristos viaţa Lui de după naştere. Botezul e un nou act de creare a omului de către Cuvântul. Hristos Se botează înainte de moartea Sa pe cruce, pentru a introduce în ape pe Duhul Sfânt, prin Care va crea din nou pe oameni. Dar dă Botezului şi puterea morţii Sale de pe cruce, a morţii omului vechi spre viaţa omului nou. Despre naşterea noastră cu Hristos în Botez vorbeşte, în sec. XIV, Teofan al Niceei, implicând în această naştere renunţarea la viaţa moartă de mai înainte, cum a renunţat oarecum Hristos prin moartea pe cruce, la viaţa purtătoare a afectelor de după păcatul strămoşesc. Omul nu e omorât, ci moare de bunăvoie, cum nu e născut ca om nou, fără să voiască şi el.

„Aflând (Dumnezeu Cuvântul) chipul Său zdrobit de păcat şi asemănarea dumnezeiască cu totul lepădată, a socotit că trebuie mai întâi să-l retopească şi să-l remodeleze pe acesta şi aşa să-l readucă la frumuseţea de la început, mai bine zis la una şi mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. Căci introduce în apă puterea Sa creatoare prin care a zidit pe om după chipul şi asemănarea dumnezeiască, vrând Creatorul să-l refacă prin ea din nou... De aceea, intră El Însuşi în apă şi Se botează, în primul rând ca să dăruiască apei harul remodelator, căci nu avea nevoie de curăţire Cel ce ridică păcatul lumii; în al doilea rând, ca să ridice la *frăţia cu Sine* pe cei renăscuţi prin botez... datorită aceluiaşi mod de renaştere mai presus de fire după trup. Şi de fapt face cristelniţa dumnezeiescului Botez un chip al pântecelui feciorelnic şi neprihănit, în care Şi-a format firea noastră şi S-a născut. Căci, precum pătrunzând în acel

fericit şi de Dumnezeu încăpător pântece cu dumnezeirea dezvelită, a rezidit şi remodelat pârga frământării noastre, dându-i existenţă în sine şi făcând-o Fiu al lui Dumnezeu, în acelaşi ipostas cu Sine, prin venirea Sfântului Duh, fără împreunare bărbătească, aşa intrând pe urmă în apă, dar nu cu dumnezeirea goală, ci cu pârga frământării noastre rezidită în colimvitra (cristelniţa) originară (în pântecele Fecioarei) a făcut-o, prin prezenţa Sa şi a Sfântului Duh, oarecum alt Pântece remodelator al întregii noastre firi. Căci a arătat-o şi pe aceasta izvor al mântuirii în stare să renască din nou în chip supranatural fără împreunare trupească... pe cei ce vin la Hristos cu credinţă şi să-i facă fii ai lui Dumnezeu şi fraţi ai Săi după har...

Negreşit este şi o mare deosebire între primul pântece şi al doilea. Cu atât mai mare, cu cât e mai mare Domnul născut din pântecele Fecioarei, faţă de cei născuţi din nou din pântecele Botezului... cei născuţi din nou din al doilea pântece sunt fraţi după har ai Fiului lui Dumnezeu născut din primul... Totuşi deosebirea între al doilea şi primul e atât de mare, pe cât de mare e prin fire deosebirea între simbolul exterior şi adevăr. Căci noi din apă nu primim nimic spre aducerea la fiinţă a omului nou zidit după Dumnezeu. Fiindcă tot ce ne dă această naştere din nou şi rezidire dumnezeiască e din prezenţa Sfântului Duh"[30].

Fecioara a fost Născătoare conştientă din puterea Sfântului Duh a Fiului lui Dumnezeu însuşi ca om. Ea a trăit acest fapt cu totul supranatural şi cutremurător. Duhul Sfânt i-a dat Ei suprema conştiinţă a acestui eveniment ce se petrecea în Ea şi i-a acordat calitatea de Născătoare de Dumnezeu, dându-i puterea să nască fără de păcat pe Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta, se naşte din nou ea însăşi cu o consimţire şi cu o conştiinţă de o intensitate care întrece orice intensitate a conştiinţei noastre despre prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt la naşterea noastră din nou la Botez. Căci El îi dă trăirea unei lucrări extraordinare ce se petrece în însuşi trupul ei. Ea intră în viaţă nouă, ca să dea viaţă nouă umanităţii luate de Fiul lui Dumnezeu. Trăieşte faptul că în ea se petrece nu numai venirea Absolutului personal, ci şi conlucrarea ei la asumarea unei umanităţi noi de către El din ea. Trăieşte o vie comunicare între trupul ei înnoit şi trupul nou al Cuvântului ce se formează în ea şi aceasta înseamnă că este o astfel de comunicare şi între conştiinţa ei şi Cuvântul Însuşi.

La oamenii care primesc Botezul, acest rol în unirea şi în conştientizarea faptului unirii cu Cuvântul, ca oameni noi cu Omul nou, îl are de asemenea Duhul Sfânt. Duhul Sfânt e factorul conştientizării omului despre ridicarea lui prin El din viaţa automată sau robită a naturii căzute, la înnoire prin unirea înţelegătoare (cuvântătoare) cu Dumnezeu Cuvântul născut ca om nou.

Fiul lui Dumnezeu, deşi Se naşte ca om fără de păcatul strămoşesc din Fecioară, deşi primeşte pe Duhul Sfânt Cel curăţitor şi sfinţitor încă de la începutul conceperii Sale ca om o dată cu ea, totuşi Se botează şi din apă, nu pentru curăţirea Sa de păcatul strămoşesc şi înnoirea Sa ca om, ci pentru ca El. Cel curat şi nou, să sfinţească apele din Duhul Sfânt, ca cel ce se botează din ele să ia din Duhul Lui de om nou puterea unei vieţi noi, comunicante, asemenea Lui. Pe lângă aceea, El vrea să arate că S-a făcut cu adevărat om ca noi şi vrea să scape şi umanitatea noastră de păcat, aşa cum a scăpat-o pe a Sa. Deci, în Botezul Său, El ia atitudine pentru noi împotriva păcatului strămoşesc al nostru. ale cărui urmări încă le poartă, ca să ne îndemne şi pe noi să ne botezăm luând

atitudine împotriva acestui păcat. Această atitudine a Lui va ajunge la capătul curăţitor al urmărilor păcatului în firea omenească, în primirea morţii pe cruce. Duhul Sfânt revine prin Botezul lui Hristos în mişcarea Sa de la început de deasupra apelor, ca să dea putere oamenilor să se nască din nou ca persoane în legătură cu Dumnezeu Cuvântul, aşa cum la începutul creaţiei dădea putere acesteia să genereze din ea existenţele specificate umane, dar şi pământului, ca din el, prin lucrarea specială a lui Dumnezeu, să vină la existenţă trupul primului om fără de păcat. Ba se poate spune că, dacă atunci Duhul S-a mişcat întâi asupra apelor, apoi a fost suflat şi asupra lui Adam în particular, acum El se redă întâi umanităţii lui Hristos, apoi Se mişcă din umanitatea lui Hristos, redând apelor calitatea de mijloc pentru naşterea din nou a oamenilor în starea fără de păcat, vie şi uşor comunicabilă, neegoistă de la început, asemenea lui Hristos ca om. Căci cuvântul din care Se mişcă atunci Duhul Sfânt asupra apelor e acum Cuvântul întrupat. Prin Duhul Sfânt, El recreează întâi umanitatea Sa, unită cu Sine în ipostas. Trebuia să aibă loc acum această inversare a ordinii coborârii Duhului. Căci mântuirea începe acum de la umanitatea Cuvântului făcut om. La Botez, El e declarat de Tatăl Fiu, ca reprezentant al umanităţii, arătându-se că toţi sunt chemaţi să vină la această calitate şi anume prin Duhul Sfânt revenit, de astă dată nu din Cuvântul neîntrupat, ci din Cuvântul făcut El Însuşi om nou, asupra apelor; prin aceasta, toţi sunt ridicaţi la starea mai înaltă de fii printr-o a doua naştere, care de astă dată e şi voluntară, cum a fost şi naşterea ca om a Fiului lui Dumnezeu. Căci El Se botează în numele lor, ca reprezentant al lor, nu pentru Sine. El le arată ce se face şi ce trebuie să facă ei înşişi premergându-le cu pilda Lui. El Se botează ca Cel făcut Fiu, ca om pentru a-i face pe toţi oamenii fii, dându-le virtual la Botezul Său, prin ape, Duhul Său deplin, împlinind lucrarea pe care o binevoieşte Tatăl: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit“ (*Matei* III, 17). Se botează ca Mântuitor al lor, ca primul născut dintre mulţi fraţi ai Săi. O face aceasta la vârsta de treizeci de ani, de om nou matur, când Îşi începe lucrarea mântuitoare.

Iar lucrarea aceasta o porneşte, începând să biruiască în Sine afectele de pe urma păcatului strămoşesc, care se manifestă în noi toţi şi pe care le-a luat şi El asupra Sa. De aceea Se duce să le biruiască întâi în pustie, în dezlipirea de ispitele lumii. Căci a luat şi El foamea noastră, a luat şi El osteneala şi umilirea simţită de cei asupriţi şi dispreţuiţi, dar le-a biruit, arătând aceasta în cursul întregii Lui vieţi. De abia la sfârşit, după învăţătura dată despre El şi după arătarea prin pildă a vieţii ce trebuie să o ducă şi oamenii, au biruit ei şi moartea, cea mai grea urmare a păcatului, asumată şi de El, din solidaritate cu noi. Aceasta ne arată că şi noi trebuie să luptăm, după Botezul nostru, împotriva urmărilor păcatului strămoşesc, ca să le biruim şi să biruim chiar moartea, primind-o cu credinţa că nu vom rămâne definitiv în ea.

De aceea, noi ne unim la Botez nu numai cu Hristos, Care S-a născut ca om nou, fără de păcat din Fecioara şi vrea să Se unească în această stare cu noi, ci şi cu Hristos, Care a biruit urmările păcatului strămoşesc şi chiar moartea, dându-ne şi nouă putere pentru această biruinţă totală asupra morţii, pe care a repurtat-o Hristos pentru noi prin învierea Sa, cum a arătat prin scoaterea de sub stăpânirea morţii definitive,

adică din iad, a drepţilor din Vechiul Testament şi chiar a lui Adam şi a Evei, ca începători şi reprezentanţi ai întregului neam omenesc.

Noi ne botezăm în acest Hristos, ca prin unirea cu El şi tăria de oameni noi să biruim şi noi urmările păcatului strămoşesc, după curăţirea de păcatul însuşi în Botez, dar nu fără lupta noastră în acest scop.

Această putere de eliberare de sub toate robiile, inclusiv a morţii, ne-o dă Duhul lui Hristos prin Botez; ne-o dă Duhul Care e nu numai al lui Hristos-Dumnezeu, ci şi al lui Hristos-Omul Cel nou.

Astfel, în Botez ne şi naştem ca oameni noi cu Hristos Cel Ce S-a născut ca om nou din Fecioară, fără de păcatul strămoşesc, dar şi murim cu Hristos Cel Ce a murit, ca urmare a naşterii sale ca om nou, tuturor urmărilor păcatului strămoşesc, inclusiv morţii. Botezul e şi simbolul pântecului feciorelnic, dar şi al mormântului lui Hristos, din care S-a născut viaţa biruitoare a morţii, la viaţa veşnică ca om, Mântuitorul nostru.

Dar între naşterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara şi naşterea noastră din nou din Duhul Sfânt este şi o mare deosebire. El Se naşte ca om real din Fecioară, rămânând şi Dumnezeu. El Îşi face din firea omenească firea ipostasului Său dumnezeiesc. Omul obişnuit care se naşte din Botez nu e Dumnezeu după fire, Care Şi-a luat firea omenească.

Omul obişnuit se naşte din nou din Duhul Sfânt, rămânând numai în firea omenească. El se naşte din nou primind harul înnoirii sale ca om, sau Duhul lui Hristos. Duhul Sfânt, Care din Fiul ca Dumnezeu a pătruns şi în firea lui omenească, Se extinde şi în fiecare om care se botează, înnoind şi firea omenească cu care se naşte fiecare. Cei ce se botează devin numai fii după har ai Tatălui ceresc, nu fii prin încadrarea firii omeneşti în ipostasul Fiului Unul Născut. Toţi devin fii, rămânând oameni, dar uniţi cu Fiul Unul-Născut, prin Duhul extins de firea omenească a Lui şi în firea lor, pe care o au comună cu El. Fiul lui Dumnezeu S-a coborât mai mult la starea noastră de oameni, decât ne-am înălţat noi la El ca Dumnezeu. El Se face Subiectul real al firii noastre omeneşti: noi nu ne facem subiecte ale firii dumnezeieşti. Dumnezeu Se face om, ca noi să ne facem dumnezei, dar nu dumnezei după fire, cum S-a făcut El om după fire, ci după har. El Se face cu mult mai mult om, decât ne facem noi dumnezeu. Dar numai prin aceasta ne împărtăşim de calitatea Lui de Fiu al lui Dumnezeu, după umanitatea pe care Şi-a însuşit-o.

El trăieşte umanitatea asumată ca a Sa şi ea se află în comunicare deplină în ipostasul Lui, cu dumnezeirea Lui. El trăieşte ca om dumnezeirea Sa în altă unire cu umanitatea Sa, decât cea în care trăim noi umanitatea noastră, pătrunsă de Duhul Său cel Sfânt, cu dumnezeirea Lui.

Chiar Fecioara a trăit altfel dumnezeirea Celui ce S-a făcut Fiul ei, decât o trăim noi. Ea o trăia ca dumnezeirea Fiului Ei, care Se năştea ca om din ea şi a rămas cu ea ca Dumnezeu în relaţia afectuoasă de Fiul cu Maica Lui. Noi o trăim numai ca dumnezeirea Fratelui nostru, dar a Fratelui numai după umanitate.

Dar cum se poate trăi conştient Absolutul personal în umanitatea Lui? Sau cum îşi poate face Dumnezeu din umanitatea asumată o umanitate a ipostasului sau a Persoanei Sale?

Am spus înainte, în mod general, că această unitate a Absolutului personal cu umanitatea asumată şi simţirea Lui de către noi prin ea, e făcută posibilă de calitatea omului de chip al lui Dumnezeu. Dacă chipul are aspiraţia nesfârşită spre Binele absolut, adică spre Subiectul Lui, spre dialogul deplin al iubirii cu El, omul e într-un fel oarecum deschis Lui.

Dacă Sf. Grigorie de Nyssa ar fi spus că diferenţa între prototip şi chip constă numai în binele mai mare reprezentat de Dumnezeu faţă de binele mai mic reprezentat de om, s-ar fi putut trage concluzia că umanitatea în Hristos nu se deosebeşte de dumnezeire în mod esenţial şi că poate ajunge ca şi dumnezeirea, prin progres.

Dar spunând Sf. Grigorie că Dumnezeu e Binele necreat şi neschimbabil, pe când omul e un bine creat şi schimbător, a indicat şi ceva care distinge în esenţă pe Dumnezeu de om şi faptul că omul niciodată nu poate ajunge la treapta lui Dumnezeu: deci, că între Dumnezeu şi umanitate este nu numai ceva comun, deosebit doar după grad, ci şi o deosebire de netrecut: sau că în Binele dumnezeiesc este ceva veşnic apofatic şi din alt plan pentru umanitate, deşi ea poate înainta veşnic în unirea cu El şi deşi El poate fi tot mai mult în ea.

Totuşi, între om ca chip şi Dumnezeu ca prototip este şi ceva asemănător. Avem aici aceeaşi unitate a contrastelor, pe care am văzut-o caracterizând pe om în multe privinţe. Această unitate dă putinţă omului să se apropie mereu de Dumnezeu şi lui Dumnezeu să fie tot mai prezent în om, dar aceasta nu-i va confunda niciodată.

Se poate spune, deci, că, în aspiraţia omului spre Binele absolut, Care e comuniune interpersonală de supremă desăvârşire în iubire, omul poate ajunge pe trepte tot mai înalte, dar cu toate acestea, omul nu se poate identifica niciodată cu Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în veci un mister pentru om, dar un Mister din care iradiază tot mai multă lumină, tot mai multă iubire şi viaţă trăită de către om, tot mai mult sens. Dumnezeu Însuşi, în calitate de Bunătate supremă trăită în comuniune personală, coboară spre cei ce se înalţă spre El din dorinţa de a ajunge la cât mai mult bine, făcându-i să-I simtă bunătatea tot mai mult, iar, prin acestea, tot mai mult caracterul personal sau de comuniune interpersonală. Căci bunătatea e proprie persoanei sau comuniunii între persoane şi, ca atare, e trăită şi de noi în dialog cu Ea şi ne atrage tot mai mult. Dar totuşi rămâne în fiinţa ei deosebită de om.

Pe treapta cea mai înaltă s-a înălţat spre Dumnezeu, dintre oameni, Fecioara Maria, iar cea mai mare coborâre a lui Dumnezeu Cel bun spre oameni a fost cea a întrupării Fiului lui Dumnezeu săvârşită în Maica Fecioară şi apoi cea prin jertfa Lui de pe cruce pentru noi, jertfă pe care o poartă în El ca faptă a iubirii trăită în veci. Iar dacă bunătatea poate încovoia şi copleşi legile rigide ale materiei, în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, această copleşire a putut atinge un grad maxim asumând umanitatea noastră.

Iar în unirea prin credinţă, din iubire, cu Hristos, Subiectul absolut, simţim şi noi această înălţare continuă în comuniunea cu Cel Atotbun, coborât şi El în întâmpinarea noastră. Şi această trăire a noastră cu El, bazată pe coborârea Lui la noi, începe în noi la Botez. Această trăire e şi o trăire a transcenderii noastre, care include şi o transcendere a trupului de către suflet dincolo de trup, dar şi o transcendere a trupului însuşi, străbătut de suflet, dincolo de sine. Şi, prin

aceasta, a omului întreg spre Dumnezeu, Subiectul absolut. Această transcendere o poate realiza orice om ca chip al lui Dumnezeu, pe care-l păstrează şi după cădere, sădit în firea lui ca aspiraţie spre Absolut. Dar la cea mai intensă trăire a lui Dumnezeu, Subiectul absolut, a ajuns Fecioara pentru că El Însuşi S-a coborât prin sufletul ei în trupul ei, făcându-Şi chiar un trup propriu din trupul ei. De aceea, ea a ajuns până la trăirea lui Dumnezeu cel transcendent în ea, ca Persoană deosebită de ea, dar unită la maximum cu ea. În Hristos însă, umanitatea a ajuns şi mai sus, căci s-a trăit şi se trăieşte veşnic nu ca Persoană deosebită, ci ca umanitate a Subiectului absolut Însuşi. Ipostasul dumnezeiesc nu-i mai este ei străin, ci propriu, iar în aceasta trăieşte o maximă unire, pe care nu o poate înţelege omul, pentru că nu o poate experia. Ca să revenim la deosebirea între trăirea bunătăţii lui Dumnezeu de către om şi de către El Însuşi, omul trăieşte această bunătate sporită de mila Lui, Care a binevoit să vină ca om la noi, o trăieşte în mod accentuat prin smerenia fiinţei Sale, simţind şi prin aceasta cât de mult ne depăşeşte Dumnezeu prin bunătatea Lui, şi deci simţind chiar în această coborâre superioritatea Lui absolută ca Dumnezeu.

Numai Cel Înalt Se poate coborî şi, în simţirea coborârii cuiva, e prezentă simţirea înălţimii Celui ce S-a coborât.

Sf. Grigorie Nyssa arată şi prin alte consideraţii că Dumnezeu nu e, pe de o parte, bun într-un sens înrudit cu noi, făcuţi după chipul Lui, iar pe de alta, într-un sens care depăşeşte tot ce intră sub puterea înţelegerii noastre. Primul lucru îl spune prin cuvintele: „Dacă Dumnezeu este plinătatea bunătăţilor, chipul Lui propriu nouă, stă în a avea toate felurile binelui, adică toată virtutea, înţelepciunea şi tot ce se cugetă ca bun, iar unul dintre toate e şi a fi liber şi a nu fi supus vreunei stăpâniri a naturii, şi a fi de sine stăpânitor în ceea ce vrem să alegem; căci virtutea este ceva nesupus firii şi de bună voie, fiindcă virtutea nu poate fi ceva silit şi forţat". Al doilea lucru îl spune Sf. Grigorie de Nyssa, zicând: „Dumnezeu e prin firea Lui tot ce se poate cugeta că e bine; mai bine-zis, e dincolo de tot binele ce se poate cugeta"[31].

Expresia „Dumnezeu e dincolo de tot binele ce se poate cugeta" nu înseamnă că e altceva decât binele, ci că e dincolo de binele aşa cum îl putem cugeta noi. El are în Dumnezeu nişte trăsături şi simţiri neînţelese, necuprinse de noi. Este caracterul Lui necreat şi neschimbat. E în aceasta poate cea mai deplină spontaneitate din veci, căci binele nu se face din necesitatea unei legi.

De fapt, în ce ar putea consta „binele necreat" şi „binele mai presus de tot ce înţelegem noi ca bine"? Binele, în general, stă în primul rând în *a fi în mod plenar*. Dacă e aşa, Binele suprem e binele necreat, care e în veci prin sine ca o deplină şi veşnică spontaneitate şi nu se epuizează niciodată în existenţa şi în această calitate a lui. În al doilea rând, binele constă în *a se bucura în mod conştient de existenţă*. Dar bucuria vine din a avea în sine o putere de iradiere eternă, de dăruire nemărginită, de cea mai înaltă calitate şi simţire. Acesta e binele pe care noi nu-l putem înţelege: existenţa identică cu puterea de iradiere eternă, inepuizabilă şi conştientă sau bucuroasă de această iradiere. Această adâncime de existenţă dăruitoare neajunsă e un mister, care e neînţeles de noi. Căci e inexplicabilă prin vreo cauză. Din veci, trebuie să fie în Dumnezeu o pornire spre dăruire şi iubire, fără margini. De aceea, trebuie să fie în El cineva

care dăruieşte totul din această iubire nemărginită şi cineva care primeşte existenţa plenară din veci, dintr-o astfel de dăruire şi iubire. Numai aceasta dă bucuria adevărată şi celui ce dăruieşte şi celui ce primeşte. Dar e mai presus de înţelegere cum poate iubi Cineva pe altul din veci şi totuşi să-i dea El Însuşi existenţa, să-i dea totul, să Se dea pe Sine Însuşi. Iar bucuria Celui ce dă şi a Celui ce primeşte e deplină când are fiecare pe un al Doilea, sau amândoi pe un al Treilea, Care Se bucură împreună cu Cel ce dăruieşte şi cu Cel ce primeşte. Deci, în binele dumnezeiesc e implicată Treimea Persoanelor. Doi inşi nu se pot bucura deplin unul de altul, dacă nu au pe un al treilea care să se bucure împreună cu fiecare de celălalt.

Infinitatea de existenţă, înţelegerea de sine a acestei existenţe, dărnicia iubitoare între Persoane eterne sunt trăsături ale Binelui dumnezeiesc mai presus de înţelegerea noastră, dar dând sens adevărat, pe de altă parte întregii existenţe. Dar noi trăim în noi legătura cu aceste Persoane şi o oarecare reflectare a legăturii iubitoare între ele în noi. Căci cum s-ar explica altfel binele din noi? Iar ca chip, are şi umanitatea în binele ei implicate conştiinţa bucuroasă şi dărnicia iubitoare. Dar nu le are acestea de la sine şi în grad nesfârşit. Ci simte că binele din ea e de la un Bine plenar, existent etern prin el însuşi. Simte că ea e ajutată ca să fie bună, ca să facă binele. E o taină şi existenţa omului, dar cu atât mai mare în existenţa nesfârşită a lui Dumnezeu care e prin Sine, şi fără de Care nu se poate explica cea a omului. Omul are nevoie continuă să recurgă la altceva pentru a se explica şi simte mereu trebuinţa unui ajutor superior pentru a fi bun şi pentru a face binele. E o conştiinţă de sine şi în om, o conştiinţă că e bun, dar nu ca în Dumnezeu, Care e conştient de Sine ca fiind de la Sine şi ca fiind bun prin El Însuşi. E o dărnicie şi o comuniune şi între oameni, dar nu ca în Dumnezeu. Căci oamenii au nevoie de o continuă transcendere în comuniunea lor spre o treaptă mai înaltă, pe când Dumnezeu e într-o comuniune pe care nu simte nevoia să o depăşească, spre o comuniune mai înaltă. Toate acestea sunt mai presus de înţelegere, dar sunt mai presus de înţelegere mai ales în Dumnezeu. Însă nu le putem cugeta fără Dumnezeu. În om, binele se poate întări, dar poate şi slăbi. Se poate întări însă măsura în care oamenii transcend mai mult spre Dumnezeu, Izvorul binelui din ei. Prin aceasta, el poate spori. Din Dumnezeu se poate câştiga o existenţă mereu sporită şi se poate ajunge la o tot mai mare înţelegere a ei, dar prin aceasta se poate ajunge şi la trăirea unui tot mai mare mister al Lui şi la un sentiment de tot mai mare dependenţă de El. Existenţa lui Dumnezeu e atât de deosebită de a noastră ca oameni, dar se poate zice, în acelaşi timp, că e cea mai plină de sens existenţă, sau existenţa prin excelenţă, nemaitrebuind să întrebi de nimic altceva pentru a o explica. Dar tocmai de aceea e şi existenţa mai presus de orice explicare. De aceea, se poate spune că acolo unde nu se crede în Sfânta Treime, toată realitatea devine fără sens, se relativizează, devine inexplicabilă, insuficientul e confundat cu infinitul, binele cu răul, totul e văzut ca de aceeaşi valoare şi fără valoare, totul e justificabil şi contestabil printr-o dialectică inexplicabilă şi nesatisfăcătoare. Toate se explică numai prin Misterul dătător de sens dar, în acelaşi timp, mai presus de înţelegere al Sfintei Treimi. Dacă Tatăl nu mai e Tată etern, nici eu nu mai sunt eu însumi pentru veci, ci devin mereu altul, sau nimic. Dar pe Tatăl etern nu-L pot explica

din nimic altceva. Totul se afirmă şi totul se neagă unde nu e acest Tată. Dacă toate apar dintr-o esenţă unică, ea e şi izvorul războiului între ele. Şi în acest caz, nimic în existenţă nu mai are vreun sens. Inexplicabilul Sfintei Treimi are un sens, inexplicabilul războiului întreţinut de aceeaşi esenţă n-are nici un sens.

Cele spuse despre bine pot fi aplicate şi la raportul umanităţii lui Hristos cu dumnezeirea Lui. Hristos trăieşte în umanitatea Sa o existenţă dăruită de dumnezeirea Sa şi capabilă să primească dăruirea ei, având în aceasta o oarecare înrudire cu dumnezeirea, dar fiind şi deosebită de ea. Umanitatea Lui are toată tăria la care poate ajunge umanitatea omenească, dar o are din plinătatea neclintită şi veşnică a Lui. Inexplicabilul Sfintei Treimi dă un sens tuturor; al esenţei din care ar ieşi războiul lor nu le dă nici un sens. Inexplicabilul Sfintei Treimi e mai presus de înţelegere; al esenţei născătoare a războiului e contrar înţelegerii şi raţiunii. Inexplicabilul Sfintei Treimi e un apofatic luminos, izvorâtor al binelui, care ne bucură; cel al esenţei producătoare de război e un apofatic întunecat, izvorâtor al răului, care nu e acceptat decât de silă. Dumnezeirea pe care Fiul întrupat o are din Tatăl Se trăieşte ca cel mai înalt bine care-l poate bucura pe om, deci binele trăit de om îşi are izvorul în dumnezeirea Lui. Iar Iisus Îşi trăieşte cu umanitatea Sa dumnezeirea Sa pline amândouă de bucurie filială pentru Tatăl.

Aceste adâncimi inexplicabile ale existenţei, fiind adâncimi ale binelui, nu opun pe Dumnezeu omului, nu-L împiedică pe Dumnezeu Cuvântul să-Şi facă umanitatea proprie ipostasului Său, nici să-Şi trăiască dulceaţa bunătăţii Lui ca Dumnezeu prin umanitatea asumată de El, făcută şi ea pentru bine şi capabilă de a se bucura de bine. Chiar faptul de a Se şti dăruită în asemenea măsură umanităţii, face dumnezeirea Lui să-Şi trăiască această dulceaţă de care e însetată şi s-o manifeste în dăruirea şi către dumnezeire. Dar noi nu putem experia toată dulceaţa bunătăţii dumnezeieşti, trăită omeneşte de Hristos, însă o experiem în parte. Iar bunătatea aceasta e plină de sensuri, pe care de asemenea nu le putem înţelege deplin. De aceea, noi nu putem cunoaşte nici toată bogăţia de sensuri ale bunătăţii Dumnezeirii cunoscute de umanitatea lui Hristos, fiind departe de cunoaşterea şi înţelegerea pe care o are El ca om despre sine, ca Dumnezeu.

Dar poate cunoaşte El dumnezeirea Lui şi toată plinătatea ei prin umanitatea Lui? Întrucât este acelaşi Subiect al dumnezeirii şi al umanităţii, nu se poate spune că, cu o parte a Eului Său cunoaşte dumnezeirea Sa şi toate ale Ei, iar cu alta nu le cunoaşte. Dar cu umanitatea Lui îşi cunoaşte adâncimea dumnezeiască şi toate ale ei în modul propriu umanităţii, lărgită şi adâncită la maximum, dar nu desfiinţată. El are în umanitatea Sa cunoştinţa că e unit în aceeaşi Persoană cu dumnezeirea şi trăieşte dumnezeirea ca izvorul a toată cunoştinţa, puterea, bucuria şi adâncimea umanităţii Sale. El nu-şi vede umanitatea confundată cu dumnezeirea, dar nici nepărtaşă a unora din bunurile dumnezeirii în modul ei propriu. El trăieşte umanitatea Lui şi o vede pe aceasta deschisă fără îngustarea bunătăţii, iubirii şi înţelegerii dumnezeirii, dar conştientă că acestea nu sunt ale ei prin fire, ci se revarsă în ea din dumnezeire. El trăieşte cu umanitatea sa în orizontul infinit care e propriu dumnezeirii Lui, dar nu propriu, ci prin fire.

Îşi simţea umanitatea ridicată la treapta de umanitate a Persoanei Sale dumnezeieşti, dar trăia înainte de moarte şi slăbiciunile ei apărute de pe urma păcatului, dar pe care totuşi le biruia necontenit. De aceea, simţea umanitatea

Sa făcând încă eforturi în această direcţie, căci ea îşi păstra voia şi lucrarea ei omenească. Nu trăia confundarea ei cu dumnezeirea Sa. Trăia în Sine transcenderea umanităţii Sale până la treapta de umanitate a Sa ca unitate a lui Dumnezeu, dar trăia şi voinţa şi setea ei ajutate de ipostasul ei divin de a urca şi mai mult în această transcendere, spre transfigurarea ei deplină şi trăirea cu ea a dumnezeirii Sale. Aceasta se făcea prin voia ei prin care se depăşea mereu. Dar deplin se va realiza această transcendere a ei prin primirea morţii pe cruce şi, în mod culminant, biruirea morţii prin înviere. Dar nici prin înviere nu se va confunda umanitatea cu dumnezeirea, de care se va simţi desăvârşit străbătută şi transfigurată în starea de înviere. Umanitatea Lui nu Se pierde în dumnezeirea în sens panteist, în veci, deşi ea se îndumnezeieşte la culme. Ea trăieşte fericirea supremă a omenescului în unire maximă cu dumnezeirea în aceeaşi Persoană şi trăieşte El însuşi, ca ipostas dumnezeiesc, această fericire a umanităţii Sale. El trăieşte o dată cu infinitatea fericirii dumnezeieşti şi participarea omenească şi în formă omenească la această fericire.

Hristos trăieşte cu umanitatea Sa iubirea infinită faţă de om a dumnezeirii Lui, deci nu ca iubire ce o are de la această umanitate, ci ca revărsată în ea din dumnezeirea Lui. Dar trăieşte această iubire şi faţă de fraţii Săi, cunoscând în acelaşi timp toată nevoia lor de iubire. Concomitent, cunoaşte şi iubirea umanităţii Sale faţă de Dumnezeu, o dată ce ea s-a umplut de puterea iubitoare adusă ei de dumnezeirea Lui. Şi această iubire faţă de Dumnezeu din partea umanităţii Sale o comunică şi celorlalţi oameni, fraţi ai Săi, şi prin aceeaşi umanitate a Sa o înţelege, rămânând ca aceştia să şi-o însuşească şi prin efortul lor, în gradul în care fiecare face acest efort pe care El de asemenea îl înţelege. Sf. Grigorie de Nyssa spune că prin toate privirile omului se vede mintea lui: „La fel se poate minuna cineva şi de lucrarea privirilor. Căci şi prin ele mintea lucrează asupra celor din afară ale trupului şi atrage spre sine chipurile celor văzute, imprimând în sine pecetea celor văzute“[32]. Dar în Hristos, mintea care aduna prin ochii trupului imaginile celor din afară, a fost făcută mintea Ipostasului dumnezeiesc. Se poate deci spune că prin ochii lui Hristos priveşte Cel ce e totodată Dumnezeu, deci El îi priveşte pe oameni ca pe fraţii Săi, cu înţelegere de Frate întru umanitate. Umanitatea este ridicată în El la calitatea de organ şi mediu suprem al dumnezeirii, al înţelegerii simţitoare şi iubitoare a oamenilor de către Dumnezeu întrupat ca om.

Şi cine poate privi cu mai multă înţelegere la oameni decât Omul care e în acelaşi timp Dumnezeu? Ce ochi se puteau umple de atâta milă faţă de oameni, ca ochii Omului care era totodată şi Dumnezeu? Şi cine le putea arăta atât de multă înţelegere şi le putea comunica aceasta prin modulaţiile glasului Său, decât omul care era totodată şi Dumnezeu? S-a spus că Dumnezeu S-a făcut Om, ca să îndumnezeiască pe Om. Dar nu trebuie să trecem aşa de uşor peste partea întâi a afirmaţiei. Dumnezeu S-a făcut Om atât de mult cât l-a îndumnezeit pe Om. Adică pe cât de mult s-a îndumnezeit omenescul lui Hristos, pe atât de mult S-a înomenit dumnezeirea Lui. Dar nici dumnezeirea Lui nu ieşea din firea ei, nici umanitatea Lui, ci fiecare se arăta cu atât mai mult ca ea însăşi, cu cât o făcea mai mult pe cealaltă mai asemenea ei. Omul e cu atât mai mult îndumnezeit, cu cât e mai om şi Dumnezeu Se arată cu atât mai Dumnezeu cu

cât Se apropie mai mult de umanitate. Cu cât mai mult Se face Dumnezeu Om, cu atât mai mult Se arată ca model al omului, plin de iubirea pe care vrea s-o aibă şi omul; de asemenea, cu cât mai mult se face omul dumnezeu prin unirea cu Dumnezeu, cu atât mai mult se arată ca om, aşa cum îl vrea Dumnezeu. Cu cât e Dumnezeu mai aproape de om prin iubire, cu atât e mai luminoasă arătarea dumnezeirii Lui.

Ştim că sufletul simte înţepăturile trupului, căci trupul singur n-ar putea simţi durerea lor. Dar pe linia sufletului lui Hristos se întinde dincolo de El dumnezeirea Lui, strâns unită cu sufletul şi, prin el, cu trupul. Oare nu simte durerile trupului ipostasul dumnezeiesc prin şi împreună cu sufletul omenesc al Lui? N-a simţit pe cruce aceste dureri ipostasul lui Hristos, care nu era numai al dumnezeirii ci şi al trupului? Dacă prin ochii trupului nostru arată mintea însăşi durerile ei pentru alţii, oare nu se vedeau durerile ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos purtător al umanităţii prin ochii trupului, dureri trăite pentru noi de mintea omenească a Lui? Dar durerile văzute prin ochii lui Hristos nu erau durerile Subiectului Său, care era totodată Subiect dumnezeiesc? Putem spune că nimeni n-a compătimit şi nu compătimeşte mai mult ca Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om din iubire pentru noi. De aceea, nimeni n-a pătimit mai mult pentru noi în trupul său, ca Fiul lui Dumnezeu Cel făcut om pentru noi. Acesta e sensul expresiei „Unul din Treime a pătimit cu trupul", pentru care au luptat cu mare energie călugării daco-romani din Dobrogea, la începutul sec. V, şi care, până la urmă, s-a impus ca hristologie a Bisericii. În toate acestea se vede sensul viu, concret, al „coborârii" lui Dumnezeu la noi.

El îşi arată autoritatea supremă, dându-ne porunci ce ni se impun, dar acestea sunt poruncile iubirii, pe care o manifestă întâi El însuşi ca nimeni altul. Ne porunceşte să ne iubim unii pe alţii, cum ne iubeşte El pe noi. Iar prin aceasta ne cere să ne înţelegem unii pe alţii şi să ne acordăm unii altora cea mai mare preţuire, cum ne înţelege şi precum ne acordă această preţuire El Însuşi. Dar iubirea ne face, în acelaşi timp, liberi faţă de noi înşine şi de toate şi ne cere condiţie pentru ea libertatea.

Ne cere să ne smerim şi să fim blânzi, dar ne dă şi puterea necesară spre aceasta prin pilda Lui. Ne cere să luăm jugul Lui, dar acesta e jugul smereniei şi blândeţii Lui susţinute de libertatea ce ne-o întăreşte El. Şi pentru o conştiinţă accentuată nu e jug mai izvorâtor de responsabilitate decât jugul smereniei şi al blândeţii libere. Nu ne cere să fim şi să facem decât ceea ce este şi ce face El. Dar nu e poruncă mai puternică decât aceea pe care o împlineşte Cel ce o dă. Ne cere să ne eliberăm de patimile noastre, prin care suntem robii noştri şi robim pe alţii, dar o face aceasta prin pilda şi prin puterea libertăţii Lui, afirmată prin răbdarea şi prin înfrânarea Lui. Şi prin aceasta ne dă puterea să ne eliberăm şi noi şi ni se ia orice drept de sustragere de la acestea, prin scuza că prin această poruncă voieşte să ne facă robii Lui. Manifestă astfel autoritatea Celui ce vrea să participăm şi noi la puterea şi libertatea Lui prin iubire şi smerenie. În El se realizează întrepătrunderea contrastelor celor mai extreme: a dumnezeirii cu creaţia, sau cu omul constând din suflet şi trup, atât de slab în putere. El Îşi ia un chip supus în faţa actelor duşmanilor din afară, ca să poată simţi durerile fraţilor Săi şi să poată fi răstignit pentru ei. Dar uneşte cu această stare de obiect

voluntar al lor simţirea de Subiect liber absolut, care primeşte El însuşi să se aducă jertfă şi să suporte durerile şi moartea, ca să le biruiască, dându-ne şi nouă această putere.

În toate ni se arată ca Absolutul personal al iubirii, Care suportă toate de bunăvoie, ca să le biruiască pe toate, vrând să ne unească cu El în această calitate a Lui.

Toate acestea ni-L fac accesibil, dar simţit ca Subiect plin de o putere mai presus de noi. Îl trăim ca Absolutul personal, dar simţim în umanitatea asumată de El trăirea de către El a slăbiciunii noastre în mod benevol şi, prin aceasta, compătimirea Lui reală şi înţelegătoare, Care Se supune voluntar tuturor durerilor pentru noi. Îl ştim ca pe Cel ce e mai presus de orice Îl poate stăpâni, dar primind benevol pentru noi pătimiri mai mari decât cele pe care le purtăm noi. Tocmai în această apropiere benevolă a Lui, de noi, mai mult decât a oricărui om, tocmai în înţelegerea extremă a Lui pentru noi. Îl simţim ca Absolutul personal al iubirii, Care stă ca ipostas la temelia umanităţii Lui şi a noastră. Simţim realizată în El cea mai înaltă culme a umanităţii pentru că e susţinută de ipostasul Lui dumnezeiesc. Îl simţim ca vârf spre care trebuie să tindem ca oameni în veci, fără să ne putem identifica niciodată cu El. El este viitorul nostru etern, perspectiva nesfârşitei noastre umanizări, echivalentă cu îndumnezeirea.

Acest Absolut, luând faţa noastră omenească, a făcut-o supraomenesc de omenească, prin faptul că e faţa omenească a Absolutului nesfârşit în iubirea Lui. Dar a făcut faţa noastră atât de supraomenesc de omenească în Sine, pentru a ne atrage şi pe noi spre această stare a ei. Dar tocmai prin aceasta a făcut-o iubită Tatălui ceresc. A făcut-o iubită ca faţă a Fiului Unul-Născut al Lui. S-a făcut şi prin faţa omenească tot aşa de iubit de Tatăl ceresc, ca şi în calitatea de Fiu de o fiinţă cu El.

Aceasta nu numai pentru că în umanitatea Lui e întipărită o iubire dumnezeiască accesibilă nouă, faţă de noi, ci şi pentru că, rămânând Fiul Tatălui în această calitate de om, a rămas şi în această calitate în iubirea din veci faţă de Tatăl, pe care imprimând-o şi umanităţii Sale, a făcut ca iubirea din veci a Tatălui faţă de El, ca faţă de Fiul Unul-Născut, să fie şi o iubire faţă de El în calitatea Lui de om. Aceasta, pentru ca să iubească pe toţi cei iubiţi de Fiul Său întrupat, ca pe Cel ce S-a făcut frate al lor şi ca toţi să-L iubească pe Tatăl Lui ca pe Tatăl lor.[33] Căci Fiul întrupat, câştigându-ne iubirea faţă de El, prin iubirea ce ne-o arată, ne câştigă şi iubirea faţă de Tatăl Său, hrănită din iubirea ce o are El faţă de Tatăl Său.

În Fiul întrupat Care ne iubeşte, vedem pe Tatăl Lui Care Îl iubeşte din veci şi ne iubeşte şi pe noi şi Care, din voinţa de a ne câştiga şi iubirea noastră firească, L-a trimis pe Fiul Său să ne câştige prin iubirea Lui ca om faţă de Tatăl şi iubirea noastră faţă de Tatăl Lui, dar şi iubirea faţă de El ca Unul ce S-a făcut Frate al nostru.

Iar iubirea aceasta faţă de Fiul Tatălui şi faţă de Tatăl Însuşi îi pune pe toţi în comunicare cu Absolutul personal al Sfintei Treimi. Dar numai în iubirea noastră, care nu cade niciodată, trăim iubirea absolută a Persoanelor Sfintei Treimi, dăruită şi nouă. Numai având-o pe ea, avem fericirea şi siguranţa valorii noastre eterne, valoarea nerelativă a persoanei proprii şi a celorlalţi. Fiul, iubind

pe Tatăl şi ca om în modul absolut, cum Îl iubeşte din veci ca Dumnezeu, ne ajută să-L iubim şi noi pe Tatăl cu această iubire, iar Tatăl iubind pe Fiul ca om cu iubire absolută din veci, ne iubeşte şi pe noi cu această iubire, dând o valoare absolută persoanelor omeneşti şi făcându-le să-şi acorde şi ele această valoare, iubindu-se cu iubirea cu care le iubeşte Tatăl ceresc, cu iubirea cu care îşi iubeşte El pe Fiul Său Unul Născut şi cu care ne iubeşte Acesta, ca Cel făcut frate al nostru.

Dar aceasta nu anulează modul specific omenesc al iubirii Fiului întrupat faţă de Tatăl şi modul omenesc în care trăim noi în fiul pe Tatăl şi potrivit cu care ne iubeşte Tatăl pe noi. Căci Fiul şi Tatăl voiesc ca noi să fim oameni în veci şi ne iubeşte în această calitate. Fiul Însuşi S-a coborât pentru veci la această calitate a noastră, dar prin ea ne-a ridicat pe noi la calitatea Lui de Fiu iubit din veci de Tatăl şi iubitor al Tatălui. Iubirea Fiului şi Tatălui faţă de noi ne confirmă în umanitatea noastră. Ei arată că au bucurie să ne iubească pe noi, ca pe oameni, dar în gradul absolut, şi voiesc ca noi să-I iubim pe Ei în calitatea noastră de oameni, dar ca pe Absolut. Noi păstrăm modul omenesc al iubirii şi Fiul îşi însuşeşte acest mod omenesc al iubirii faţă de Tatăl, iar Tatăl se bucură de iubirea noastră omenească faţă de El, însuşită şi de Fiul Lui, iubindu-ne şi El, ca pe Acela.

4. Moartea jertfelnică a lui Hristos, cea mai mare coborâre a Lui la noi în timp şi cea mai mare apropiere a Lui ca om de Tatăl; şi jertfa noastră în Hristos, cea mai mare unire între noi şi Dumnezeu, în timp

Moartea, în care se sfârşeşte fiecare viaţă omenească de pe pământ, nu a putut fi imprimată umanităţii de către Creatorul ei. Dumnezeu nu a putut crea pe oameni ca fiinţe cunoascătoare şi cu puteri transformatoare în lume, ca fiinţe capabile de o nesfârşită înaintare în bine, spre a muri. Moartea s-a introdus prin despărţirea lor voluntară de Dumnezeu, Izvorul vieţii. Iar odată introdusă, nu mai putea fi depărtată din lume de către ei înşişi, oricât de mult voiau. Însă nici Dumnezeu nu putea să accepte moartea ca sfârşit definitiv al oamenilor. De aceea întreprinde El Însuşi învingerea ei. În acest scop Se face om Însuşi Fiul lui Dumnezeu, ca să învingă în umanitatea Sa moartea pentru oameni. Dar nu o învinge neprimind-o, victoria asupra ei nu putea fi completă decât producându-se chiar de către Cel asupra căruia s-a exercitat puterea ei până la capăt. Numai aşa s-a putut imprima în firea umană a tuturor puterea biruitoare a morţii.

Astfel, Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, foloseşte chiar moartea pentru a învinge moartea. El întoarce rostul morţii. În loc de mijloc de trecere la cel mai redus grad de viaţă, ea e folosită de El ca mijloc de biruire a ei şi de intrare ca

om în viaţa veşnică. Dumnezeu dă astfel în Fiul Său Cel întrupat un rost pozitiv chiar morţii.

În acest scop, îi dă întâi rostul pozitiv de a evidenţia şi susţine prin suportarea perspectivei ei şi a ei însăşi de către om, adevărul unei vieţi mai înalte. Acest adevăr îl afirmă mai întâi Fiul prin viaţa şi cuvântul Său. Prin aceasta El îşi atrage moartea violentă din partea unei forţe publice, care păzeşte la nivelul existent ordinea vieţii omeneşti. El Îşi atrage moartea pentru că nu Se conformează interdicţiilor acestei forţe de a chema pe oameni spre o viaţă mai înaltă, de mai sinceră împlinire a datoriilor lor faţă de Dumnezeu şi de aproapele. Forţa pedepseşte uneori cu moartea pe cei ce nu se supun legilor ei. Dar îi pedepseşte şi pe cei ce cheamă pe oameni la o viaţă mai înaltă decât cea a compromisurilor reciproc tolerate ale unei orânduiri exterioare de nivel nu prea înalt. Hristos face astfel din jertfa vieţii Sale un mijloc de atragere a oamenilor spre o viaţă de relaţii mai frăţeşti între ei, prin iubire arătată de El lui Dumnezeu şi semenilor lor.

Dar adevărul pe care-l propovăduieşte şi pentru care suferă Hristos moartea nu constă numai din atâta. El suferă moartea pentru că Se prezintă ca Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, venit să scape pe oameni de moarte prin moartea Sa. O spune aceasta de mai multe ori: „Că aşa a iubit Dumnezeu lumea, că şi pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică“ (*Ioan* III, 17). Sau: „Fiul omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească şi să-şi dea sufletul său ca răscumpărare pentru mulţi“ (*Matei* XX, 28; *Marcu* X, 45). Acelaşi lucru îl dă de înţeles de câte ori spune că „va fi dat la moarte, dar a treia zi va învia“ (*Matei* XVI, 21; *Matei* XX, 18-19). Dar dacă va fi dat la moarte pentru neamul omenesc (*Ioan* XI, 31), fiind nu numai om, ci şi Dumnezeu, desigur că tot pentru el va învinge moartea. Tot despre învingerea morţii, prin moartea Sa pentru toţi, vorbeşte Iisus, după Sfântul Evanghelist Ioan, şi când spune: „Iar Eu când mă voi înălţa de pe pământ îi voi atrage pe toţi la Mine. Iar aceasta o spunea arătând cu ce moarte va muri“ (*Ioan* XII, 32-33). Despre biruirea morţii prin moarte grăieşte Iisus şi când zice: „Dărâmaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica“. Căci Sfântul Evanghelist Ioan adaugă: „Iar El vorbea despre templul trupului Său. După ce S-a sculat din morţi, ucenicii Lui şi-au adus aminte că aceasta o spusese El şi au crezut Scripturii şi cuvintelor pe care le spusese Iisus“ (*Ioan* II, 19, 21).

Că va suporta moartea pentru mulţi, pentru ca şi viaţa cea nouă la care se va ridica după moarte prin biruirea ei să fie în folosul oamenilor, o spune Mântuitorul şi la Cina cea de Taină, declarând: „Beţi dintru acesta toţi, că acesta este sângele Meu, al legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă, spre iertarea păcatelor“.

Iisus a fost deci dat la moarte mai ales pentru că susţinea că e Fiul lui Dumnezeu, Care a venit să scape lumea de moarte, prin moartea Lui. Voinţa forţei publice de a-L supune morţii s-a întâlnit cu voinţa Lui de a primi moartea, pentru a o birui.

Era inevitabil pentru o societate în care religia era întemeiată pe ideea unui Dumnezeu Care nu Se poate face om ca să moară pentru oameni, pentru o societate care nu putea înţelege aceasta şi nu putea admite să i se zdruncine ordinea ei întemeiată pe credinţa într-un astfel de Dumnezeu, să dea la moarte pe Cel ce contrazicea fundamentul ordinii ei, precum era inevitabil ca Dumnezeu Cel întrupat să învingă moartea acceptând-o, să nu se ferească de moartea care

I se impunea ca mijloc de a învinge moartea. Dacă n-ar fi făcut-o, ar fi lăsat mai departe pe oameni în ideea că moartea care aşteaptă pe orice om e o încheiere definitivă a vieţii.

Hristos oferea umanităţii, prin moartea Lui, o unire maximă cu Absolutul, pe care reprezentanţii oficiali ai respectării lui Dumnezeu de la distanţă nu o puteau crede. Era absurd ca ei să accepte ideea că se poate învinge moartea de cineva care e supus morţii, ca orice om muritor. Forţa aceasta voia să arate oamenilor, prin moartea ce i-o impunea, că Hristos nu e Dumnezeu şi nu poate învinge moartea, spre a nu se slăbi ordinea întemeiată pe o distanţă a lui Dumnezeu, pentru că o acceptă ca să o învingă.

Apostolii, după ce L-au văzut pe Hristos înviat, s-au convins în mod neîndoielnic că El a învins moartea pentru El şi pentru toţi şi prin aceasta îi

place lui Dumnezeu, satisfăcându-L în acest sens. Chiar prin moartea suportată cu umanitatea Sa, Hristos S-a arătat pe Sine că ţine ca om mai mult la Dumnezeu, decât la lucrurile lumii şi chiar la viaţa Sa în lume. Iar prin unirea noastră tainică cu Hristos Cel mort cu trupul acestor lucruri, ne însuşim şi noi moartea Lui faţă de cele ale lumii, prin care păcătuim, alipindu-ne şi noi de Dumnezeu şi, prin aceasta, sfinţindu-ne. E o mutaţie radicală care se produce astfel în uman prin reintrarea în legătură cu Dumnezeu. „Dar pe voi care oarecând eraţi înstrăinaţi şi vrăjmaşi cu cugetarea voastră, arătată în faptele viclene, acum v-a împăcat în trupul cărnii Lui prin moarte, ca să vă pună înaintea Sa sfinţi fără de prihană şi nevinovaţi“ (*Col.* I, 21-22).

În acest mod, Hristos a transformat moartea, din pedeapsă pentru păcat, în mijloc de înălţare a umanului la Dumnezeu şi de întărire a lui. Ea devine jertfa prin care omul reîntărit spiritual se reuneşte cu Dumnezeu şi cu semenii săi în iubire. Iar prin aceasta se sfinţeşte.

Moartea suportată de Hristos creează în noi, dacă ne unim cu El, o stare nouă, de încetare a alipirii egoiste şi pătimaşe la cele ale lumii şi de dăruire Tatălui şi voinţei Lui de a ne iubi unii pe alţii. Iar aceasta ne dă tăria biruirii morţii.

Acest lucru îl spune Sf. Apostol Pavel în *Filip.* III, 10-11, declarând că, prin credinţă, eu vreau „să-L cunosc (*să experiez*) pe El şi puterea învierii Lui (*putere ce vine din starea Lui înviată*) şi să fiu primit părtaş la patimile Lui, făcându-mă asemenea cu El şi moartea Lui (*imprimând în mine starea spirituală a morţii Lui*), ca, doar, să pot ajunge la învierea cea din morţi“. Cine voieşte să ajungă la învierea reală cu Hristos, trebuie să trăiască cu putere şi moartea lui cu El. E vorba mai întâi nu de o moarte ca despărţire a trupului de suflet, ci de o stare în care trupul e mort faţă de toate faptele care înstrăinează.

În acest sens, în *Epistola către Evrei* X, 12-14, se spune: „Acesta dimpotrivă, aducând o singură jertfă pentru păcate, S-a aşezat pentru veci de-a dreapta lui Dumnezeu şi aşteaptă până ce vrăjmaşii Lui vor fi puşi aşternut picioarelor Lui. Căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la desăvârşire pentru veci pe cei câţi în Hristos au fost sfinţiţi“. Aceasta o spune Sf. Apostol Pavel, după ce a vorbit de jertfa repetată în fiecare an a arhiereului din Vechiul Testament.

Moartea este, astfel, ea însăşi, pe de o parte, poartă de intrare a umanităţii lui Hristos şi, după ea, şi a celor ce se unesc cu El la o stare de supremă întâlnire cu Dumnezeu, de desăvârşită intimitate cu El, o stare care rămâne ca atare în Hristos şi în care îi ridică tot mai mult şi pe cei ce îşi însuşesc prin unirea cu El moartea Lui. E o stare de deplină transcendere a umanului la Dumnezeu cel absolut în viaţa Lui, sau independent de toate.

Moartea lui Hristos este desfiinţarea afectelor, ca urmări ale păcatelor lor în umanitatea Lui. Iar alipirea la El ne dă putere şi nouă, încă în cursul vieţii acesteia, să ne eliberăm, în parte, de puterea acestor afecte, sau puterea de a ne înfrâna de la păcatul prilejuit adeseori de ele. Moartea e pentru Hristos ca om o biruire a morţii, ca ultima urmare a păcatului şi de o deschidere a căii spre înviere, iar pentru noi, prin alipirea la El, în Botez, începutul căii de biruire a afectelor şi de pregătire pentru a trece prin moartea trupească, atunci când va veni, la fericirea unei mai mari apropieri de Dumnezeu cu sufletul şi, la sfârşitul chipului acesta al lumii, la învierea cu trupul.

Hristos înlătură afectele în umanitatea Sa, suferindu-le până la capăt cu tărie pe cele de durere şi refuzând cu aceeaşi tărie pe cele de plăcere; El le biruie cu contribuţia umanităţii Sale, întrucât aceasta are, în nepăcătuirea ei şi în faptul că e a ipostasului divin, puterea de a le suporta pe unele şi refuza pe altele până la capăt, istovindu-le puterea, prin puterea lui de răbdare sau de refuz.

Moartea lui Hristos este în realitate o omorâre a morţii înţeleasă ca închidere în îngustimea opacă a vieţii în trup şi lume, a vieţii care, după scurte plăceri, duce la moartea definitivă. Moartea lui Hristos şi a noastră din unirea cu El, Care a murit şi a inviat, e transcenderea totală spre unirea cu Dumnezeu, pentru Hristos ca om spre unirea desăvârşită, pentru noi spre o unire tot mai mare, până la unirea deplină cu Hristos şi cu Tatăl prin înviere. Pe Hristos moartea ca jertfă L-a aşezat ca înviat de-a dreapta Tatălui, lucrând de acolo cu iubirea maximă faţă de noi arătată pe cruce, la veşnica desăvârşire a celor ce cred şi la supunerea definitivă sau la privarea totală de putere a vrăjmaşilor Lui, adică a demonilor şi a celor ce nu vor crede în El. Ultimilor le poate da în cursul acestei vieţi şi putinţa să se schimbe, iar demonilor le ia puterea în sensul că cei ispitiţi pot să lupte în această viaţă împotriva lor şi să se facă tari spiritual.

Omorârea morţii noastre, înţeleasă ca închidere în îngustimea şi în întunericul vieţii opace în lume şi în trup, şi ca moarte finală cu trupul, a luat puterea din omorârea morţii în Hristos, prin învierea Lui. Aceasta se spune în Epistolele Sfinţilor Apostoli. Ele descriu starea de dreptate ca echivalentă cu această omorâre a morţii de către cei ce se unesc cu Hristos. Celor scăpaţi de moarte, înţeleasă ca o astfel de opacitate, li se face transparent Fiul lui Dumnezeu Cel nemuritor, întrupat ca om şi înviat, Care le comunică viaţa Lui o dată cu puterea de a se comunica şi ei altora. Căci o dată înviat Hristos cu trupul, ei Îl au în totală transparenţă şi comunicare, spre o desăvârşită comunicare altora.

Sf. Apostol Pavel spune: „Iar acum harul iubirii lui Dumnezeu s-a dat pe faţă prin arătarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Cel ce a nimicit moartea şi a adus la lumină viaţa şi nemurirea prin Evanghelie“ (II *Tim.* 1, 10). Nimicind El moartea, a luat şi puterea întunericului duşman care-i ducea spre moarte pe cei ce trăiau, potrivit ispitei lui, o viaţă opacă, robită, despărţită de Dumnezeu. „Deci de vreme ce copiii (daţi lui Hristos de Dumnezeu) s-au făcut părtaşi sângelui şi trupului, în acelaşi fel şi El s-a împărtăşit acestora, ca să surpe prin moartea Sa pe cel ce are stăpânirea morţii, adică pe diavol“ (*Evr.* II, 14). El a putut învinge moartea şi pe susţinătorul ei chiar prin umanitatea Sa, pentru că chiar în starea Sa de muritor prin umanitate avea, ca lipsit în această umanitate de păcatul despărţitor de Dumnezeu Tatăl şi ca purtător dumnezeiesc al ei, sau ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, transparenţa pentru a fi comunicarea iubitoare cu Dumnezeu Tatăl. De aceea, El n-a fost învins definitiv de moarte, ca de o putere nimicitoare mai tare ca El, ci a gustat-o numai, şi aceasta pentru fraţii Săi. Sfântul Chiril al Alexandriei o socoteşte ca un somn. Iar biruind-o prin umanitatea Sa, nu fără colaborarea acesteia, această biruinţă I-a adus slavă umanităţii Lui şi, prin ea, tuturor celor ce, în unire cu El, se vor ridica prin moarte la lumina vieţii eliberată de non-sens, sau de întunericul definitivei morţi: „Pe Cel ce, scurtă vreme, a fost pus mai prejos de îngeri, pe Iisus, Îl vedem încununat cu slavă şi cu cinste, din pricina morţii pe care a suferit-o, astfel că

prin harul lui Dumnezeu, El a gustat moartea pentru fiecare om. Căci ducând pe mulţi oameni la mărire, I se cădea Aceluia, pentru care sunt toate şi prin care sunt toate (Tatălui) ca să desăvârşească prin pătimire pe Începătorul mântuirii lor" (*Evr.* II, 10).

Moartea i-a adus lui Hristos preaînălţarea umanităţii (*Filip* II, 9), nu ca o plată dată exterior ci prin însăşi suportarea ei, sau prin faptul că puterea acestei suportări în acţiune a fost trecerea spre viaţa biruitoare a morţii (pasca).

Chiar prin pătimire şi moarte, Hristos învinge pătimirea şi moartea, dovedindu-Se mai tare ca ele. Aceasta nu numai pentru că umanitatea Lui era în comunicare conştientă neîmpiedicată cu Dumnezeu, fiindcă era nepăcătoasă, ci şi pentru că El a primit pătimirea şi moartea umanităţii Sale nu pentru Sine, ci din milă atotgeneroasă, şi deci plină de putere ea însăşi, pentru fraţii sau pentru copiii Săi. Ele n-au avut în ele pentru El puterea să-L impingă la păcat, pentru că n-au avut nici originea în păcatul adoptat personal, care arată o slăbiciune a firii, ci au fost simple prilejuri de suferire altruistă pentru ceilalţi, dar şi de biruire a lor prin răbdarea lor cu toată tăria. Ele n-au fost ocazii de a-L face şi mai netransparent pe Dumnezeu umanităţii. Prin suportarea lor S-a arătat şi mai înţelegător şi mai milos pentru fraţii Săi în umanitate şi le-a dat pilda şi puterea de a lupta şi ei pentru eliberarea de sub robia slăbiciunii trupului, prin alipirea la Dumnezeu, Izvorul tăriei spirituale şi al libertăţii. Căci din milă pentru alţii a luat putere şi a dat putere de răbdare şi de biruire a durerilor şi morţii. Fiindcă cel milos se depăşeşte pe sine din dragoste, până la a pătimi şi suporta moartea pentru alţii cu tărie. Mila şi dragostea sporesc puterile de răbdare a pătimirii şi a morţii. Iar în Hristos, Care e şi Dumnezeu, răbdarea din milă a avut atâta putere, că a copleşit patima şi L-a ridicat din moarte.

În pătimirea şi în jertfa vieţii pentru alţii, ajung chiar eu dincolo de mine. Şi chiar când nu o fac cu conştiinţa că mă îndrept spre Dumnezeu, tot mă îndrept spre El prin tăria spiritului. Cu atât mai mult când o fac cu conştiinţa că o fac adresându-mă lui Dumnezeu pentru fraţii mei. Hristos S-a scufundat cu umanitatea Sa plină de iubire pentru fraţii Săi în dumnezeirea Tatălui, deci şi a Sa, mişcând ca răspuns dragostea şi puterea Tatălui pentru umanitatea Sa, dar şi pentru toţi pentru care se aducea jertfă. Numai uitând practic deplin de tine, în dăruirea ta altuia, te scufunzi deplin în el, provocând ca răspuns unda dragostei lui. Iar când o faci pentru alţii dăruindu-te lui Dumnezeu, unda dragostei Lui e mişcată ca răspuns la dragostea ta şi pentru cei pe care îi iubeşti, până la a uita de tine pentru ei. Dar prin aceasta, cel ce se uită pe sine se înalţă totodată pe sine, în unirea cu Acela, căruia se aduce pe sine pentru ei şi pe aceia înşişi prin pilda şi puterea Lui. Iar dacă moartea ca jertfă ridică la viaţă mai înaltă pe cel ce se jertfeşte şi pe cel pentru care se jertfeşte, moartea ca jertfă nu poate fi decât a persoanei către persoană şi pentru persoană.

Hristos ca om, dăruindu-Se Tatălui pentru fraţii Săi, S-a urcat ca nimeni altul la înălţimea totalei uniri cu Tatăl şi în umanitatea Sa, cum era în dumnezeirea Sa. Şi în această înălţime pot urca şi fraţii Săi oamenii, dacă-L primesc ca jertfă adusă pentru ei, adică pătrunşi sufleteşte de ea. Cel ce se jertfeşte de bună voie, trăieşte ca un eliberat de tot ce-l robeşte, chiar şi de sine: trăieşte părtaş la Absolutul personal, mai ales când se dăruieşte Lui. Hristos, în special, învinge

ca nimeni altul moartea prin moartea Lui, pentru că în acceptarea morţii de către El, ca totală dăruire Tatălui pentru cei făcuţi de El fraţi ai Săi, din iubire, se manifestă o supremă tărie iubitoare a persoanei Sale faţă de Tatăl pentru oameni. Iar tăria cu care intră în starea de moarte, sau de renunţare la un mod inferior de viaţă, care e totodată puterea intrării la un mod superior, îi venea umanităţii lui Hristos din dumnezeirea Lui. Ea era primită de El cu umanitatea Lui nepăcătoasă, prin toată puterea aflată potenţial în ea şi care se potenţează la maximum prin unirea cu dumnezeirea. O umanitate eliberată de slăbiciunea păcatului şi devenită şi prin aceasta total transparentă pentru Dumnezeirea cu care era unită într-un ipostas, în comunicare cu Ea şi pătrunsă de Ea, actualizează în sine însăşi resurse negrăite, sporite de tăria ce-i vine de la Dumnezeu pentru victoria asupra celei mai mari slăbiciuni umane. Căci în Hristos fiind moarte toate pornirile ce o despart de Dumnezeu, umanitatea Lui Se deschide în mod deplin puterilor lui Dumnezeu.

Starea de moarte a lui Hristos ca stare de trecere spre viaţa nouă, acceptată pentru Dumnezeu şi în Dumnezeu, noi o primim prin Botez, o dată cu mărturisirea credinţei în puterea ce ne-o dă primirea Lui în starea morţii ca trecere spre înviere şi Sfânta Treime, din iubirea şi deci şi din puterea căreia va trăi cel ce se botează, slăbind afectele care sunt urmări ale păcatului omenesc în umanitatea lui, sau slăbiciunile de pe urma păcatului şi biruind atracţia mult mai slabă a lor. De aceea, ne botezăm în moartea lui Hristos, în numele Sfintei Treimi. Ne botezăm în iubirea lui Hristos, Care a murit pentru noi, ca să ridice umanitatea la o viaţă mai presus de moarte; dar şi în numele Sfintei Treimi, a Cărei iubire ne-a adus-o Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om şi murind pentru noi.

Sf. Apostol Pavel leagă strâns botezarea, sau scufundarea în Hristos care a murit, de viaţa nouă a Lui primită de noi, viaţă plină de putere împotriva păcatului, viaţă în care am intrat. „Noi care am murit păcatului, cum vom mai trăi în păcat? Au nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci, ne-am îngropat cu El în moarte prin botez, pentru că, precum Hristos a inviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii... Căci cunoaştem că omul cel vechi a fost răstignit împreună cu El ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi rob păcatului. Căci cel care a murit este eliberat de păcate. Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi vieţui împreună cu El... Căci cel ce a murit, a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar cel ce trăieşte, trăieşte pentru Dumnezeu. Aşa şi voi, socotiţi-vă că sunteţi morţi păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru“ (*Rom.* VI, 3-13).

Moartea lui Hristos, pe care o purtăm în noi e echivalentă cu viaţa Lui fără de afecte la care a trecut. De aceea putem birui şi noi orice ispită sau greutate, rămânând în El. Numai voia noastră ne poate despărţi de viaţa în El. Moartea în Hristos ca viaţă superioară a omorât moartea vieţii în păcat, care e o slăbiciune ce ne duce spre moartea definitivă, deci care e tare numai la aparenţă: „Doborâţi fiind, dar nu nimiciţi; purtând totdeauna în trup moartea lui Iisus, ca şi viata lui Iisus, să se arate în trupul nostru“ (I *Cor.* IV, 10). Moartea lui Iisus faţă de viaţa în păcate trebuie să fie definitivă în noi, definitivă pentru a rezista prin

tăria ei, ori de câte ori încearcă moartea din păcat sau din ispitele din afară să pună stăpânire pe noi.

Ea trebuie să fie o stare continuă de jertfă, echivalentă cu forţa cea mai adevărată, cum e şi în Hristos, în sensul că poate totdeauna să ne insufle puterea Lui de jertfă, dar chiar prin aceasta, puterea vieţii adevărate fiind o totală dăruire a umanităţii Sale lui Dumnezeu. Iar condiţia pentru această continuă capacitate de jertfă ne e dată în acelaşi timp de trupul nostru muritor. Cum poţi arăta tăria dacă n-ai o slăbiciune pe care să o invingi? Pe de altă parte, aceasta fiind echivalentă cu moartea faţă de păcat, e una cu viaţa de continuă comuniune cu Dumnezeu, de continuă transcendere spre El. Aceasta e însă proprie stării de jertfă. Dar în gradul cel mai înalt al acestei jertfe se află Hristos cu umanitatea Lui. Şi numai uniţi cu El putem fi şi noi în ea. Avem deci paradoxul: pe de o parte, ne dăm total sau renunţăm la noi, pe de alta, ne umplem total de Dumnezeu şi de puterea Lui. Numai în starea de jertfă totală se poate intra la Tatăl. Dar noi nu putem face aceasta decât uniţi cu Hristos, spune Sfântul Chiril al Alexandriei, în scrierea sa „*Închinare în Duh şi Adevăr*". Numai renunţând total la mine, mă umplu total de celălalt şi de adevărata putere din el. Deci nu renunţ dintr-un sentiment că totul e nimic, ci din dorinţa de a mă dărui şi deci de-a mă deschide celuilalt Absolut personal. Nu te poţi dărui din iubire în mod conştient esenţei impersonale, în care nu găseşti o iubire conştientă. Nu există jertfă în concepţiile panteiste. Acolo sunt legi de apariţii şi dispariţii ale individuaţiunilor cărora li te supui cu resemnare, vrând-nevrând. Sunt apariţii şi dispariţii inexplicabile, fără sens.

Numai dăruindu-te total, ca jertfă, altuia, din libertate, intri în sanctuarul intimităţii sau al inimii lui. Numai aşa îţi răspunde acela cu darul vieţii lui plină de iubire. Numai dăruindu-Şi Hristos în mod total umanitatea Tatălui a intrat cu ea în Sfânta Sfintelor dumnezeirii Lui. Dar îi ajută să intre cu El şi pe cei care, unindu-se cu El în stare de jertfă, îşi însuşesc şi ei această stare. Căci în acest scop S-a adus El jertfă. Aceasta înseamnă că S-a adus pentru noi. Datorită acestei iubiri, Hristos nu aşteaptă pasiv să ne unim cu El în starea de jertfă, ci răspândeşte din această stare a Lui, stare de iubire, care L-a adus până la jertfa pentru noi, puterea atractivă de a ne uni cu El în starea Lui de jertfă. O mamă care suferă pentru fiul ei, îl atrage ea însăşi pe el ca să ia parte la suferinţa ei plină de iubire pentru el, şi prin aceasta, să iasă din egoismul lui nepăsător.

Aşa cum Hristos ca om, jertfindu-Se Tatălui, nu mai trăieşte decât Tatălui dar trăieşte Tatălui pentru noi, fiind la maximum unit cu Tatăl şi cu noi, aşa şi noi, murind tuturor lucrurilor şi nouă înşine de dragul Lui, trăim numai Lui şi Tatălui, Căruia i-a murit El, dar trăim cum voieşte El, şi altora. „Căci dragostea lui Hristos ne ţine împreună pe noi, care socotim că dacă Unul a murit pentru toţi, toţi au murit. Şi a murit pentru toţi ca toţi cei ce viază să nu mai vieze loruşi, ci Aceluia care a murit şi a inviat pentru ei" (II *Cor.* V, 14-15).

Sfântul Chiril al Alexandriei a pus în evidenţă faptul că prin moartea ca jertfă (fie ea şi numai o moarte spirituală) noi intrăm împreună cu Hristos

la Tatăl. El repetă stăruitor afirmaţia că la Tatăl nu se poate intra decât în stare de jertfă curată. Iar la starea de jertfă curată, nu ne putem ridica decât în Hristos. Prin jertfa curată, care a părăsit orice egoism, intră omul cu Hristos la inima Tatălui, cum intră de altfel şi la inima fraţilor săi, aşa cum voieşte Tatăl.

Astfel, Fiul lui Dumnezeu Se face om pentru ca să ridice umanul înstrăinat de Dumnezeu iarăşi la Dumnezeu, nu numai în Sine, ci în toţi cei ce se alipesc Lui prin credinţă.

Dacă Fiul lui Dumnezeu a făcut umanul iubit de Tatăl prin faptul că S-a făcut El însuşi om, prin jertfa cu care S-a dăruit El Tatălui ca om, a făcut ca iubirea Tatălui faţă de om să urce la o treaptă supremă. Dar prin jertfa ca om pentru oameni, Fiul lui Dumnezeu a comunicat şi fraţilor Săi pentru umanitate puterea iubirii Sale până la jertfa faţă de Tatăl.

În jertfa lui Hristos ca om şi în jertfa noastră din puterea jertfei Lui, umanul trăieşte cea mai înaltă transcendere la Absolutul personal, cea mai înaltă unire cu El.

Din puterea jertfei lui Hristos ne unim şi noi cu Tatăl şi între noi în Botez. Căci fără pornirea spre jertfă, trezită în noi de Duhul lui Hristos, nu ne-am putea renaşte ca oameni noi şi uniţi cu Hristos în comunicare între noi în Biserică. De aceea ne botezăm nu numai în Hristos, ca să ne renaştem ca oameni fără de păcat, străini de egoism, ci şi în Tatăl şi în Duhul Sfânt, în comunicarea izvorâtoare de iubire a Tatălui, intrând prin Botez la Tatăl prin Duhul împreună cu Fiul. Ne facem şi noi fii ai Tatălui împreună cu Fiul, Care s-a jertfit din dragoste pentru noi, jertfindu-ne şi noi împreună cu El Tatălui din dragoste faţă de Tatăl, comunicată nouă de Fiul. Dar această înălţare la Tatăl face să ni se deschidă izvoarele vieţii nemuritoare din Tatăl. Iar în aceasta trăim şi mai mult uniţi şi cu Hristos Care S-a răstignit şi a inviat pentru noi. Dar la această unire ne ridică în mod culminant Hristos, prin împărtăşirea noastră de trupul şi sângele Lui. Acesta împlineşte unirea noastră cu Hristos şi deci intrarea noastră ca jertfe cu El, ca jertfă la Tatăl.

Lucrurile acestea ni se spun în *Epistola către Evrei*: „El a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de ţapi şi de viţei, ci cu însuşi sângele Său şi a dobândit o veşnică răscumpărare... Drept aceea, fraţilor având îndrăzneală, să intrăm în Sfânta Sfintelor prin sângele lui Iisus, pe calea cea nouă şi vie pe care pentru noi a înnoit-o prin catapeteasmă, adică prin trupul Său“ (*Evr.* IX, 12; X, 19-20). Însuşi sângele nostru se curăţă prin sângele Lui jertfit de pornirile spre plăceri egoiste.

Moartea lui Hristos purtată în noi este o transcendere a noastră spre Absolutul personal, este eliberarea noastră de orice robie. Cea mai înaltă transcendere a realizat-o umanitatea lui Hristos. Aceasta o spune cuvântul: „Şi a şezut de-a dreapta tronului slavei“ (*Evr.* VIII, 1) în Sfânta Sfintelor. Şi numai în unirea prin credinţa cu El, unire pe care o face posibilă unirea noastră după fire cu umanitatea Lui şi, deci, şi iubirea Lui de frate comunicată nouă, avem şi noi putinţa unei depline transcenderi.

5. Învierea lui Hristos şi învierea noastră viitoare în El, sfârşitul transcenderii umane spre Absolutul personal şi cea mai deplină coborâre eternizată a Lui la om, o dată cu cea mai mare înălţare eternizată a noastră la El

Hristos nu rămâne în starea morţii decât atâta cât să se vadă că El a murit cu adevărat, adică până a treia zi. Unirea deplină ca om cu Tatăl prin jertfă Îi aduce fără întârziere starea de înviere. Aceasta arată că nu se ajunge la înviere fără să se treacă prin moartea ca jertfă, dar nu numai ca să se arate că trebuie să se treacă de la trupul acesta muritor la cel nemuritor, ci şi pentru că starea la care se ajunge prin moartea ca jertfă e o stare de unire deplină cu Dumnezeu, deci cu totul superioară celei trăite în trupul muritor. E o stare la care trece prin moarte cel ce va învia. Hristos ajunge la înviere îndată după starea în care intră prin moartea primită ca jertfă, dar noi ajungem la ea la sfârşitul acestui chip al lumii, când materia întreagă se va transfigura, după ce va servi, în forma actuală, tuturor oamenilor de după noi spre creşterea spirituală şi spre primirea în trupul acesta muritor a morţii lui Hristos. Aceasta şi ca să ne rugăm aici cu înţelegere, pentru cei ce au fost pe pământ înaintea noastră. Învierea fără întârziere a lui Hristos e preînălţarea Lui (*Filip* II, 9) pentru că El a primit Cel dintâi moartea ca jertfă de bunăvoie şi pentru ca El să ne fie nădejdea învierii tuturor şi ca focar de atracţie spre ea. Învierea lui Hristos prevesteşte deplina „trecere" de la viaţa robită legilor naturii în starea actuală, la viaţa din Dumnezeu Cel absolut, în care materia va fi ridicată în Duhul Sfânt peste legile care o robesc şi prin care robeşte pe om.

Starea morţii noastre faţă de păcatele plăcerilor egoiste e o treaptă mai înaltă la care urcă omul în transcenderea sa. Prin moartea cu trupul, acceptată din credinţă, va trece la o treaptă şi mai înaltă. Iar învierea cu trupul va fi trecerea la cea mai înaltă treaptă. Starea morţii faţă de păcat e o biruire a prea marilor dependenţe ale omului de lume şi de trupul ajuns într-o robie faţă de ea prin păcat, sau prin slăbirea legăturilor cu Absolutul personal. Starea morţii cu trupul va fi o eliberare completă a trupului de aceste dependenţe. Dar starea de înviere va fi ridicarea trupului de către sufletul înălţat la treapta atinsă printr-o mai mare penetrare a lui de Dumnezeu, o dată cu moartea trupească, la starea de transparenţă desăvârşită a lui Dumnezeu prin omul întreg. Sufletul reunifică prin aceasta trupul cu sine şi, prin aceasta, cu Dumnezeu la nivelul cel mai înalt, după asemănarea lui Hristos. Se restabileşte omul întreg, dar la treapta de supremă transcendere şi de deplina transparenţă a lui Dumnezeu prin el, asemenea lui Hristos şi în unire maximă cu El.

La învierea cu trupurile vor fi duşi, la sfârşitul chipului actual al lumii şi cei ce nu au lucrat deloc la pregătirea lor, pentru un trup deplin transparent şi care, deci, n-au trecut cu sufletul prin moarte la o treaptă mai luminoasă. Căci şi aceia vor ajunge la o eternitate a lor cu trupul, fiindcă Hristos, înviind, a eternizat identitatea tuturor oamenilor creaţi de Dumnezeu în întregimea lor sufletesc-trupească. Dar trupurile acelora vor avea o opacitate dusă la extrem şi chinurile de patimi imposibil de satisfăcut, în aşa fel că nu va mai fi în ei nici

o mişcare de spiritualizare a lor, datorită extremei slăbiciuni la care a ajuns spiritul lor. Opacitatea în care vor fi încremeniţi va fi o rigiditate chinuitoare în rău, echivalentă cu extrema neputinţă spirituală a comunicării. Aceasta, nelăsând să se vadă din sufletul lor nici o mişcare spre bine, spre lumină, nici pentru ei, nici pentru alţii, nu le va permite nici o deschidere. Deosebiţi de ei vor fi cei ce s-au pregătit insuficient pentru transparenţa învierii. Deşi sufletele lor trec după moarte într-o stare oarecum întunecoasă, vor putea fi ajutaţi pentru o înviere fericită de rugăciunile altora.

Omul nu e om cu adevărat fără trup. Dumnezeu a voit să se facă transparent pe Sine şi spiritul omului şi prin materie. De aceea a creat pe om cu trup. Numai prin trup spiritul lui se comunică în întregime. Înţelegerea de către om a nesfârşitelor nuanţe ale existenţei nesfârşit de variate, bucuria Lui deosebită de fiecare om, bunătatea de toate felurile manifestată în tot felul de acte, toate potenţate de puterile corespunzătoare ale lui Dumnezeu, lucrătoare în om, iau aspecte de frumuseţi negrăite, arătându-se prin ochii trupului, prin dulceaţa glasului, prin toată delicateţea şi curăţia feţei. Dar aceasta înseamnă o transparenţă a trupului dusă până la un grad care face imposibilă contestarea realităţii spiritului.

Dar despărţirea omului de Dumnezeu, Izvorul infinitei vieţii spirituale, a slăbit, pe de o parte, forţa de iradiere a spiritului omenesc prin trup, pe de alta, a făcut trupul în mare parte opac şi faţa hidoasă, nesimpatică, prin faptul că omul s-a ocupat în cea mai mare măsură, dacă nu exclusiv, de plăcerile sale egoiste. Mişcările pătimaşe din el au fost şi cauza descompunerii treptate a trupului, descompunere terminată prin moarte. Omul aproape că şi-a pierdut conştiinţa că are un spirit stăpân pe mişcările pătimaşe şi însetat după îmbogăţirea din Absolutul personal. Spiritul şi-a pierdut puterea asupra trupului, care, agitat de lăcomie, de voluptăţi şi de eforturile consumului, capătă o faţă urâtă, nesinceră şi se descompune treptat. Dar el totuşi va învia cu urâţenia ce i-a devenit proprie. Încă din cele mai vechi timpuri, oamenii au devenit, pentru conştiinţa şi preocuparea lor, numai trupuri (*Gen.* VI, 3) netransparente spiritual.

Pentru refacerea trupului ca mediu transparent al spiritului şi al Absolutului personal, S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, suprema Existenţă spirituală S-a adus jertfă şi a înviat ca om, pentru a face pe toţi oamenii care se unesc cu El prin credinţă să recâştige prin puterea spiritului reîntărit în ei de prezenţa lui Hristos, trupurile în starea de supremă şi veşnică transparenţă. Dar cei ce nu fac şi din partea lor eforturi în această direcţie vor învia cu trupurile stăpânite şi cu feţele urâţite de patimi.

Învierea lui Hristos n-a fost deci o readucere a trupului Său la starea dinainte de moarte, căci aceasta L-ar fi ţinut iarăşi supus stricăciunii (coruperii) şi morţii. Dar n-a putut fi nici formarea unui trup cu totul străin de cel dinainte de moarte. Ci a fost o readucere la viaţă a trupului Său dinainte de moarte, dar spiritualizat la maximum, pătruns desăvârşit de armonia şi comunicativitatea spiritului unit cu Dumnezeu. Trupul lui Hristos păstra urmele cuielor. Prin el apărea viaţa sufletului Său propriu, imprimată de gândurile şi faptele Lui generoase şi mântuitoare, purtat de extrem de luminosul său ipostas divin. Apostolii au cunoscut în trupul lui Hristos cel înviat, trupul Lui dinainte de moarte, dar ridicat la cea mai luminoasă slavă, transparenţă şi frumuseţe duhovnicească.

Datorită stării lui în duhovnicite, era un trup total transparent pentru sufletul şi dumnezeirea Sa şi deci cei ce-l vedeau îşi dădeau seama de prezenţa dumnezeirii în el. Era un trup eliberat de orice dependenţă de condiţiile vieţii în lume. Participa deplin la viaţa Absolutului personal. Era prin aceasta un trup luminat de slava Absolutului. Era un trup al libertăţii desăvârşite şi un transparent neumbrit al raţiunii, al înţelegerii şi al simţirilor curate. Prin el nu se vede decât lumina. Deci, un trup care nu mai era supus necesităţilor comune cu cele ale animalelor. În acest fel de trup se va îmbrăca fiecare om iubitor de Hristos la înviere, dar păstrând notele lui personale şi tot ce s-a imprimat în el prin faptele şi gândurile lui cele bune din timpul vieţii pământeşti. Aceasta e slava pe care o vede Sfântul Apostol Pavel când spune: „Aşteptăm ca Mântuitor pe Iisus Hristos, care va preface chipul trupului nostru, după chipul trupului slavei Lui" (*Filip* III, 20). E aceeaşi slavă în care s-a îmbrăcat trupul înviat al Domnului, care e atât de copleşit de Duhul, încât se poate spune că Domnul cel înviat e Duhul. Iar aceasta înseamnă că trupul Lui are desăvârşita libertate. Sfântul Apostol Pavel spune aceasta prin cuvintele: „Domnul este Duh. Şi unde este Duhul Domnului acolo este libertatea. Iar noi toţi privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă ca la Duhul Domnului" (II *Cor.* III, 18).

Trupul înviat va fi în starea spre care a fost creat trupul, prin ridicarea la participarea deplină la Absolut, prin „trecerea" lui la viaţa total liberă a Absolutului, trecere numită în evreieşte „Paşte". Învierea lui Hristos e „Paştele" Lui şi temelia „Paştelui" nostru al tuturor.

Despre caracterul duhovnicesc şi, de aceea, plin de slavă sau de lumină al trupului înviat al lui Hristos vorbeşte Sfântul Apostol Pavel şi când declară că învierea va face şi trupurile noastre trupuri duhovniceşti, nestricăcioase şi pline de slavă: „Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu, iar Adam cel de pe urmă (Hristos) cu Duh de viaţă dătător". De aceea şi trupul nostru „se seamănă întru stricăciune, învie întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, învie întru slavă... Se seamănă trup natural, învie trup duhovnicesc" (I *Cor.* XV, 45).

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră aspiraţia şi chiar mişcarea spre înviere sădite în fiinţa noastră de Dumnezeu. De aceea, tot Dumnezeu o şi susţine, dar nu împiedică pe om să o săvârşească şi el. „Răul nu e mai tare ca puterea cea bună... Nici nu poate fi schimbarea şi alterarea mai tare şi mai persistentă decât Cel ce e pururea, la fel şi fixat în bine. Dar voia dumnezeiască e neschimbabilă, iar caracterul schimbător al firii noastre nu rămâne fără nici un rău. Dar ceea ce se mişcă pururea, dacă înaintează spre bine, nu va sfârşi niciodată mişcarea înainte, dat fiind drumul de parcurs. Căci nu va afla vreodată vreun capăt a ceea ce caută, ca să se oprească din mişcarea spre aceea"[34]. Faţă de cei ce aduc ca obiecţie împotriva mişcării spre înviere faptul că trupurile se descompun prin moarte şi judecă dumnezeirea după măsuri omeneşti, declarând că nici Dumnezeu nu poate învia trupul, Sfântul Grigorie spune: „Este în suflet o afecţiune şi iubire naturală faţă de trupul cu care a convieţuit, o afecţiune şi o cunoştinţă de pe urma puterii sădite în fire, în baza unirii sufletului cu El. Iar prin aceasta rămâne într-o comuniune neconfundată cu trupul propriu, care distinge pe unii de alţii. Deci, sufletul atrăgând iarăşi la sine ceea ce-i este înrudit şi propriu, ce greutate

ar sili puterea dumnezeiască să oprească cele ce sunt familiare ca să se mişte fiecare spre ceea ce îi este propriu, printr-o atracţie negrăită a firii?"[35]

Dumnezeu a pus deci firea omenească într-o mişcare veşnică, care, după despărţirea sufletului de trup, le face să tindă a se readuna. Contribuţia Lui la învierea celor morţi e în primul rând aceea de a nu se opune pornirii sufletului de a se readuna cu trupul.

Concepţia Sfântului Grigorie despre tendinţa sufletului după trupul ce l-a avut, corespunde învăţăturii despre unitatea de fiinţă a omului, constând din trup şi suflet. De asemenea, şi ideii lui despre aspiraţia spre existenţă fără sfârşit a omului ca întreg.

În învăţătura creştină oamenii, odată căzuţi în păcatul strămoşesc, nu se mai pot elibera ei înşişi de moartea trupului. Rolul lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, este indispensabil în scopul acesta, pentru că omul nu poate reintra prin sine în cea mai deplină legătură cu Dumnezeu înţeleasă ca şi comunicare, fără să înceapă această comunicare de la Dumnezeu. Iar învierea depinde de aceasta. Dacă cei plecaţi de aici încremeniţi în rău nu mai pot să se întoarcă spre bine nici cu ajutorul lui Hristos, chiar dacă învie şi ei, ceilalţi ajung la invierea definitivă întru fericire. În amândouă cazurile, oamenii ajung la o oprire a mişcării. Cei dintâi se opresc în odihna fericită. Aceasta pentru că umanitatea încadrată în ipostasul Fiului lui Dumnezeu e într-o comunicare desăvârşită cu dumnezeirea, în veci neschimbată, din care li se comunică şi lor această stabilitate de înviere, dacă din partea lor s-au unit cu Hristos prin credinţă. Dulceaţa unirii desăvârşite cu Hristos e aşa de mare în starea lor de înviere, că mişcarea lor se opreşte într-o veşnică odihnă comunicativă în Hristos şi cu Hristos Cel înviat. E o idee pe care a clarificat-o Sf. Maxim Mărturisitorul. Numai asumarea firii omeneşti în ipostasul Cuvântului, prin încadrarea în acest sân suprem de desăvârşită iubire al existenţei, asigură pe cei ce voiesc împotriva morţii definitive sau a unor reîncarnări nesfârşite, provocate de etern nedepline mulţumiri. Oamenii se pot uni uşor cu Fiul lui Dumnezeu, Care a intrat în putinţa comunicării veşnice cu ei prin umanitatea asumată şi prin iubirea nemărginită pe care le-o comunică prin ea. Iar prin aceasta îi ţine statornici în fericirea maximă a odihnei în Ei, încât nu mai doresc o mişcare mai departe, care se poate schimba din bună în rea, din iluzia că e mai bună. În această odihnă veşnic comunicantă şi în continuă sporire în El, îi ţine Hristos nu numai prin faptul că e ca Dumnezeu infinit în puterea de viaţă dătătoare a învierii, ci şi prin faptul că e Persoană şi nu o esenţă, ca în platonism şi origenism, incapabilă de o iubire conştientă. E o Persoană dumnezeiască inepuizabilă în dragostea nesfârşită ce ne-o arată. La aceasta se adaugă faptul că această Persoană e totodată om, arătându-ne, în dragostea Ei neţărmurită capabilă de alte şi alte manifestări, o intimitate şi o înţelegere umană, dincolo de care nu mai simţim trebuinţa să trecem la una mai înaltă. În felul acesta, Omul Hristos Însuşi e şi culmea existenţei fericite la care ajunge omul. Căci în El Omul însuşi e şi Dumnezeu. În Omul însuşi află omul odihna fericirii eterne şi infinite. Dar tocmai de aceea cel ce refuză comuniunea cu Hristos refuză totul.

De altfel, însuşi Sf. Grigorie de Nyssa afirmă, de pe de altă parte, neschimbarea mişcării din bine, când vorbeşte de mişcarea stabilă sau de stabilitatea mobilă a celor înaintaţi în desăvârşire. Iar dacă există o stabilitate

eternă în bine a celor desăvârşiţi, de ce n-ar exista şi o nemişcare din agitaţia în rău a celor învârtoşaţi în el? E o nemişcare care totuşi nu e o odihnă. Aceasta ne arată învierea în fericire, ca o culme a întregului uman, ca o ridicare a lui din relativitatea unei continue insatisfacţii şi ca o împlinire a aspiraţiei fundamentale care-l stăpâneşte pe om. Iar învierea în nefericire, ca o insatisfacţie fără nădejdea scăpării din ea. Dar odihna în culmea reală a fericirii nu-i o încremenire, ci o stabilitate mobilă, cât şi o bucurie continuă în gustarea aceleiaşi iubiri infinite, sau în iubirea fericită a aceluiaşi Subiect infinit de iubitor. Iubirea desăvârşită e şi etern stabilă şi etern mobilă pentru că e vie şi dă viaţă, pentru că cel ce iubeşte e mereu viu în manifestarea iubirii lui către cel iubit, e mereu viu în comunicarea plenară cu cel iubit şi cel iubit mereu viu în iubirea nesfârşită ce i se arată.

Această fericire culminantă, în comuniune cu Fiul lui Dumnezeu, Cel întrupat şi înviat ca om pentru veci, şi cu toţi cei uniţi în această comuniune, nu poate avea loc fără transparenţa spirituală maximă şi prea curată a trupurilor, deci fără înduhovnicirea desăvârşită a lor, sau o are ca efect pe aceasta. Iubirea, transparenţa spirituală prin trupuri, care asigură în acelaşi timp integritatea complexă a fiinţei şi a vieţii umane, şi înduhovnicirea egală cu o negrăită îmbogăţire şi adâncire spirituală, ţin la un loc.

Dar la această culme a fericirii prin înviere nu poate ajunge omul de unul singur după moartea sa, ci toţi împreună la sfârşitul lumii. Căci ea e o comuniune universală, o bucurie a fiecăruia de fiecare. Dar ea e dăruită unora şi refuzată altora, pe temeiul unei judecăţi de obşte. La judecata aceasta se va osândi, sau se va pune în evidenţă pentru veci, ceea ce au făcut cei mai dinainte din istorie pentru înălţarea sau degradarea urmaşilor şi în ce măsură urmaşii s-au rugat pentru păcatele înaintaşilor şi au topit prin faptele lor bune faptele rele ale acelora şi urmările lor în ei, şi în aceia, în baza comunicării din iubire între ei şi aceia. Antecesorii se vor mântui prin bunele influenţe lăsate asupra urmaşilor, iar urmaşii se vor mântui pe ei şi pe cei dinaintea lor prin rugăciunile şi faptele lor bune pentru înaintaşi, dar şi prin influenţele lăsate asupra urmaşilor, iar urmaşii se vor mântui pe ei şi pe cei dinaintea lor, prin rugăciunile şi faptele lor bune pentru înaintaşi, dar şi prin influenţele bune lăsate asupra urmaşilor, care mai vin după ei la existenţă, sau prin rugăciunile şi faptele sale în numele acelora. Aceasta va descoperi rostul succesiunii generaţiilor în istorie, sau va lumina însuşi rostul istoriei, ca umanitate succesivă chemată să înainteze, dar nu în mod silit, spre ţinta de supremă desăvârşire a ei în Dumnezeu, în mare măsură, în mod solidar. Istoria se va arăta solidară prin reciprocul bine sau rău ce şi l-au făcut generaţiile anterioare şi cele posterioare. Ea e chemată la o purificare continuă până la judecata din urmă pentru Împărăţia de veci. Dar faptele pentru înaintaşi şi urmaşi nu pot să nu fie şi fapte pentru contemporani. Aşa ne preparăm pentru împărăţia veşnicei iubiri între noi.

Cei buni se vor face atunci deplin transparenţi prin trupuri, iar cei răi îşi vor arăta chiar în opacitatea lor nu atât materială, cât întunecoasă spiritual, egală cu însingurarea lor, egoismul şi duşmănia pe care le-au întreţinut în istorie, indiferent în care timp au trăit. Cei de la sfârşit vor fi condamnaţi nu pentru influenţa rea asupra urmaşilor, ci pentru lipsa rugăciunilor şi a faptelor bune

altruiste către contemporani, pentru predecesori. Toţi trebuie să creştem spiritual prin iubirea faţă de toţi. Toţi avem datorii faţă de toţi. Vom fi mântuiţi şi duşi în Împărăţia iubirii, sau osândiţi la o însingurare schizofrenică pentru ceea ce am făcut sau nu am făcut tuturor. Aceasta pune în lumină importanţa fiecăruia ca far de lumină sau ca izvor de întuneric, de ură şi de amăgire în istoria omenirii, oricât de modest ar fi, întrucât s-a făcut prin influenţa avută în ea, o pricină de osândă sau de mântuire şi mai mare pentru sine şi pentru alţii.

Dar de transparenţa spirituală oamenilor prin trupuri, care se va arăta atunci, ţine şi transparenţa lor prin lumea obiectelor, prin cosmos. Cei buni vor lumina atunci deplin, comunicându-se mai mult şi prin lumea materială. Cei răi o vor acoperi de întuneric şi o vor face o piedică în comunicare. Aceasta îşi va descoperi prin cei buni, pe de altă parte, sau în modul acesta, sensurile ei adânci şi frumuseţea armoniilor din ea, căci oamenii nu vor mai fi opriţi la uzul lucrurilor, ca mijloace de întreţinere a trupurilor. Mişcările de suprafaţă a forţelor din ea, corespunzătoare trebuinţelor trupeşti, vor fi copleşite de arătarea adâncimii lor spirituale, de revelarea tot mai mare a minunatelor lor armonii, ca şi de contemplarea liniştită a acelor sensuri de către oameni, care vor vedea în ele pe Dumnezeu, concomitent cu adâncirea lor în ei înşişi şi în ceilalţi, prin comuniunea dintre ei.

Nu se poate să nu tindă şi lumea spre o ţintă a desăvârşirii ei, care nu poate fi decât o deplină revelare a frumuseţilor ei în Duhul Sfânt. Numai mişcarea spre o astfel de ţintă a deplinei ei transparenţe şi iluminări pentru Dumnezeu şi spre starea de mediu de comunicare desăvârşită între oameni, îi poate revela sensul de operă creată prin Cuvântul în Duhul Sfânt, pentru a se umple tot mai mult de Ei.

Acesta va fi „cerul nou şi pământul în care locuieşte dreptatea“ (*II Petru* III, 13; *Apoc.* XXI, 1), sau viaţa comuniunii în iubire. Acestea vor fi aduse nu printr-o transformare evolutivă, ci după multe zguduiri sociale, dependente de voia oamenilor şi de o influenţă demonică asupra ei şi printr-un foc care va desface stihiile arzându-le şi va face să piară cerurile de acum (*II Petru* III, 10). Dar şi ele vor contribui la creşterea spirituală a unora, ca să ajungă şi ei la învierea întru fericire. Nu numai omul, ci şi universul trebuie să treacă prin moarte pentru a transcende starea actuală supusă unor legi rigide, pentru a deveni mediu transparent al Absolutului personal, care va copleşi legile ce robesc acum pe oameni prin iubirea comunicantă a acelui Absolut, care va umple şi persoanele umane.

Învierea lui Hristos ne-a revelat chipul actual al lumii ca destinat sfârşitului, sau transfigurării. Până la învierea lui Hristos nu se ştia de aceasta. Se cugeta că chipul acesta al lumii, în care persoanele apar şi par că mor definitiv, va dura veşnic în non-sensul lui, ca un Cronos care naşte mereu prunci noi, pe care-i mănâncă. Învierea lui Hristos ni s-a arătat ca începutul părţii finale ale acestui chip al lumii, căci Hristos lucrează la învierea Lui, prin trupul eliberat de rigiditatea lui, asupra lumii ca să o ridice la starea de mediu potrivit vieţii oamenilor înviaţi cu trupul pentru veşnicie. De aceea, Apostolii prezintă timpul de după învierea lui Hristos, ca timpul de pe urmă.

Prin ea s-a proiectat asupra lumii şi a timpului lumina sensului. Lumea aceasta nu poate fi din veci şi nu poate dura în veci, ca o lume care naşte oameni ca să-i omoare. Aceasta ar arăta-o ca o existenţă prin sine, dar profund imperfectă, profund imprimată de rău, ceea ce implică o totală contradicţie; sau ca o existenţă care în această îmbinare de bine şi rău, sau mai degrabă dominată de rău, nu are nimic mai puternic deasupra ei, în non-sensul ei. Învierea lui Hristos „a umplut toate de lumină". Învierea lui Hristos şi învierea noastră în El arată victoria finală a binelui în ea, ca adevărată relaţie între oameni. Ea dă un sens şi o ţintă pornirii de transcendere spre comuniune, trăită de oameni în lume şi arată pe Dumnezeu lucrând pentru transparenţa Sa tot mai luminoasă, chiar prin trupurile oamenilor şi prin cosmosul legat de ele, ducându-le spre eternitatea fericită a deplinei transparenţe şi comunicări ale Sale şi a oamenilor între ei.

6. Tainele Bisericii ca trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu Cel în Treime slăvit, prin Hristos, în cursul vieţii noastre pământeşti

În Hristos umanitatea a realizat şi realizează aspiraţia sa de a se transcende până la unirea cea mai deplină cu Dumnezeu, Absolutul personal. Pentru aceasta a trebuit ca unirea cu El să se facă în trei moduri:

a) Trebuia ca umanul să se unească cu dumnezeirea într-un unic ipostas, Cel al Fiului lui Dumnezeu, pentru oameni, ca aceştia unindu-se cu El ca şi cu un om, să se unească în El cu Fiul lui Dumnezeu Însuşi, devenind pentru veci fii ai Tatălui ceresc.

b) Pentru aceasta, Fiul lui Dumnezeu trebuia să Se unească în mod deosebit cu o Fecioară, luându-Şi din Ea umanitatea curată de păcat, deschisă spiritual total lui Dumnezeu.

c) Oamenii trebuiau să se unească cu Fiul lui Dumnezeu făcut om, ca persoane distincte, aşa cum au fost creaţi de Dumnezeu, neconfundaţi nici cu Dumnezeu, nici între ei.

Acestea sunt cele trei moduri de transcendere a umanului până la unirea cu Dumnezeu, primele două fiind necesare celui de al treilea.

Modul din urmă se realizează în trepte, care se numesc *Taine*. Prin ele oamenii urcă în transcenderea lor până la capăt, atât spre Dumnezeu cât şi întreolaltă, omul aspirând spre amândouă. Prin ele realizează de fapt atât unirea cu Dumnezeu până la capăt, cât şi unirea întreolaltă. Dar capătul transcenderii nu înseamnă şi oprirea nemişcată în ea. Niciodată omul nu rămâne nemişcat în transcenderea spre Dumnezeu şi spre semenul său. În veci, Dumnezeu şi seamănul său şi chiar sinea proprie îi rămân mistere în a căror comunicare nesfârşită se poate pătrunde tot mai mult, dar de la un anumit loc fără să se mai

poată ieşi din ele, ci odihnindu-se veşnic în ele. Capătul transcenderii înseamnă numai o formă a transcenderii peste care nu mai poate fi alta.

Mai repetăm că Tainele nu sunt transcenderi în planul creat, de la o treaptă la alta, ci de la creat la Absolutul personal. O oarecare transcendere spre Aceasta se realiza şi înainte de Hristos, prin gândirea omului la sine şi prin relaţiile cu semenii, cu natura şi cu Dumnezeu, care Se făcea oarecum simţit şi necesar de cugetat prin toate.

Dar cea mai deplină şi clară transcendere spre Absolutul necreat nu s-a putut face decât atunci când a venit El însuşi ca om, în întâmpinarea oamenilor în Hristos, intrând pentru veci în dialogul cu el.

Credinţa creştină afirmă că această unire în trepte nu e o operă a omului şi nici o confundare cu Dumnezeu (lucru care e arătat şi de faptul că Fiul lui Dumnezeu Se face un om distinct de noi, sau ia umanitatea noastră în ipostasul Său veşnic distinct, în mod neconfundat, prin învăţătura că transcenderea aceasta are loc prin harul venit prin Hristos, în comunicare cu El.

Iar faptul că relaţia intimă cu Dumnezeu, în care intră prin Taine, accentuează calitatea omului de persoană unică, de valoare eternă, scăpat de sub forţa naturii depersonalizate prin patimi, se arată nu numai în aceea că Dumnezeu Însuşi e o Treime de Persoane, ci şi în aceea că în fiecare Taină, omul care o primeşte este indicat cu numele. El e primit în fiecare Taină ca persoană unică în comuniunea pentru veci prin Hristos, Persoana dumnezeiască devenită şi om pentru veci, în comuniune cu Treimea Persoanelor dumnezeieşti, indicate şi Ele cu numele, asigurându-i-se prin aceasta fericirea veşnică.

Dacă la naştere omul primeşte un nume din partea persoanelor existente, pentru că în relaţia cu ele se defineşte ca persoană nouă, unică, de neînlocuit, prin Taine i se asigură existenţa eternă ca persoană unică, prin faptul că e primit de Dumnezeu în comuniunea cu Sine, comuniune supremă de Persoane neconfundate între Ele şi de aceea purtătoare şi Ele de nume distincte. Numai persoanele pot da fericire şi nume altor persoane.

Întâi se asigură persoanei umane existenţa prin naşterea din nou, după asemănarea lui Hristos ca om prin Duhul Sfânt, care-l face pe omul devenit rigid în egoismul său, comunicant cu Persoanele Sfintei Treimi şi cu semenii. E un fapt arătat prin scufundarea lui în apă, simbol şi organ al Duhului Sfânt, care încorporează numita persoană în mod neconfundat în comunitatea de persoane neconfundate ale Bisericii, toate în comuniune cu Sfânta Treime, prin Hristos.

Astfel, în ***Botez*** se naşte omul nou în Hristos, deplin personalizat şi deschis comunicării cu Sfânta Treime şi cu semenii. De aceea, atunci se săvârşeşte şi prima treaptă a transcenderii adevărate a omului spre semenii săi, sau unirea cu ei prin comunicarea frăţească în Biserică, ca trup tainic şi viu, multipersonal, al Domnului, încredinţându-se totodată şi răspunderii celorlalţi, reprezentaţi prin naşi, care îl ţin în unitate cu ei prin credinţă. Am mai văzut că ea este o naştere a omului cu concursul voinţei proprii prin Duhul Sfânt, Care face să răsară în om în mod clar conştiinţa lui de om nou, ca fiu al Tatălui, unit cu Hristos, ca frate al Lui, comunicant cu Hristos şi prin El cu Tatăl şi cu semenii săi, ceilalţi fii ai Tatălui şi fraţi ai lui Hristos şi ai săi. Botezul s-ar putea numi de aceea şi

Taina deplinei înfrăţiri a oamenilor înfiaţi de Tatăl, în Hristos prin Duhul Sfânt şi, deci, vii în comunicarea lor iubitoare cu Dumnezeu şi cu ceilalţi.

De o nouă transcendere, în calitate de persoană ce a ieşit de sub robia forţelor naturii, se împărtăşeşte omul prin ***Taina Mirungerii***, care este o întărire a lui în starea de înfiere de către Dumnzeu, sau de om nou; o întărire în viaţa cea nouă în Hristos şi în conştiinţa de bărbat şi de împărat peste aceste forţe, ce i-o trezeşte această taină în viaţa de toate zilele; o întărire în lupta bărbătească cu patimile înrobitoare. Acum Duhul Se imprimă mai ferm în om şi se îmbibă şi mai mult în toate mădularele, ca un untdelemn greu de distins de ele, înmuindu-i rigiditatea egoistă, imprimându-se ca o pecete în toate organele trupeşti prin care lucrează sufletul lui, în care s-a sălăşluit Duhul Sfânt, dându-i chipul luminos al dragostei faţă de Tatăl, împreună cu Hristos şi cu ceilalţi fraţi în Hristos şi curajul să spună din puterea Duhului aflător în el împreună cu Hristos: „*Avva Părinte*".

Dar cel ce a devenit om nou în Hristos sau în unirea cu El şi a fost imprimat în toate puterile sufletului şi în organele simţurilor şi ale trupului de Duhul Sfânt, poate înainta mai departe în unirea cu Hristos, poate realiza o nouă treaptă a transcenderii. Aceasta are loc în dumnezeiasca ***Euharistie***. Acum nu mai pătrunde în om Hristos numai prin harul sau prin energia Lui, asemenea apei sau untdelemnului, ci cu însuşi trupul şi sângele Lui, primite de om de bună voie în sine. Unirea cu Hristos a ajuns acum la treapta cea mai înaltă. Omul are acum în fiinţa sa trupul şi sângele lui Hristos pline de dumnezeirea Lui, dăruindu-şi şi el trupul şi sângele lui Hristos, pentru a le avea comune pe ale sale cu ale Lui, atât el cât şi Hristos. Omul nu simte însă acest fapt cum simte Hristos umanitatea Sa unită cu El ca ipostas dumnezeiesc. Omul are doar o conştiinţă a împlinirii acestui fapt şi aceasta îi pune în mişcare mai mult sau mai puţin simţirea sa. El e ridicat de Hristos, ca Cel ce poartă simţirea de jertfă imprimată în El, la treapta cea mai înaltă de persoană, adică la treapta de persoană gata de dăruire jertfitoare Tatălui, pentru semenii săi, împreună cu Hristos. Cu cât te dăruieşti mai mult, cu atât eşti mai înălţat ca persoană şi într-o comuniune mai accentuată cu cel căruia te dăruieşti. Pentru adâncirea continuă a acestei simţiri i se dă omului putinţa unei mereu repetate împărtăşiri cu trupul şi cu sângele lui Hristos, pentru o intensificare neîncetată a acestei conştientizări şi personalizări dezvoltate pe măsura dăruirii de Sine. Responsabilitatea lui e trezită cât mai mult prin rostirea numelui lui. Valoarea cu care e îmbrăcat prin primirea lui Hristos Cel înviat prin jertfa ca om, la viaţa de veci se afirmă prin asigurarea vieţii de veci pe seama lui. El va fi în veci unit cu Hristos, dar neconfundat cu El.

Trezirea acestei responsabilităţi începe şi ea printr-o chemare spre împărtăşire. Aceasta este anticipată şi ea de o chemare a celor ce o vor primi: „Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi". Iar unirea tot mai adâncă cu Hristos, sau transcenderea neîncetată spre Absolutul coborât la om, cu care omul nu se poate totuşi identifica în veci, deşi l-a ridicat la o comunicare eternă cu El, se exprimă din partea credincioşilor prin rugăciune:

„Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine mai adevărat, în ziua cea neînserată (*pururea luminoasă*) a Împărăţiei Tale".

Că Cel cu care ne unim sau spre care ne transcendem continuu pe pământ este o Persoană deosebită de noi, pe de o parte, mai presus de noi ca Dumnezeu, pe de altă parte, coborâtă la noi ca om, se arată în faptul că omul nu-şi dă singur Tainele şi nu printr-un semn întru totul ca sine, ci prin preot, care e, pe de o parte, om ca noi, pe de alta, investit cu un har deosebit din partea lui Hristos. În viaţa viitoare, Hristos Însuşi ni se va face sesizat ca prezent în împărtăşirea de El, pe de o parte, ca om, pe de alta, deplin luminat de dumnezeirea Sa şi inepuizabil în comunicarea de Sine.

Mai menţionăm că omul, realizând mereu transcenderea de sine şi deci şi înaintarea spre adevărata sine a sa, prin primirea deasă a trupului şi sângelui lui Hristos, e tot mai conştient, cât trăieşte pe pământ de greşelile ce le-a săvârşit şi le săvârşeşte, împiedincându-l în această înaintare. De aceea, el trebuie să-şi întărească trăirea transcenderii şi practicarea comunicabilităţii în Sfânta Euharistie, prin cererea şi obţinerea iertării greşelilor sale şi prin împăcarea cu ceilalţi. Iar acesta e primul lucru pe care trebuie să-l facă, adresându-se lui Hristos tot prin preot, din conştiinţa că nu şi-a greşit sieşi şi nu-şi cere de la sine şi nu-şi dă singur iertare, sau cine ştie ce esenţă impersonală aflată în adâncul său. Căci nu poţi cere iertare decât de la o Persoană conştientă şi care te ajută să trăieşti în legătură cu ea: Persoana lui Dumnezeu. Numai aceasta îţi poate da iertare de greşelile săvârşite faţă de persoane şi, în ultimă analiză, faţă de Ea, Care iubeşte toate persoanele create de Ea. Numai printr-o mărturisire deasă devii tot mai mult persoană conştientă de responsabilitatea proprie. Ea e un exerciţiu în comunicarea sinceră şi în înălţarea prin smerenie.

Căci greşelile sunt săvârşite nu numai faţă de oameni şi iertarea nu se obţine numai de la ei. Nici un om nu te poate elibera deplin de conştiinţa vinei. De aceea, iertarea se cere şi se obţine prin preotul investit de Hristos cu un har deosebit, de trimis al Lui. ***Spovedania*** este astfel şi ea un act de transcendere, o trecere peste o piedică a legăturii netulburate cu Dumnezeu, o trecere care nu se poate face fără ajutorul lui Dumnezeu Însuşi. Ea este înlăturarea unei piedici ce se ridică din tine, de aceea şi din partea lui Hristos, în calea unirii mântuitoare cu El în Sfânta Împărtăşanie.

Dar prin Sfânta Împărtăşanie ne unim într-o comunicare tot mai neîmpiedicată şi mai mult nu numai cu Hristos, ci şi cu toţi cei ce se împărtăşesc cu acelaşi trup şi sânge al Lui, prin care ne comunică dragostea Lui tuturor, vrând să ne unească în modul cel mai strâns cu Sine şi între noi. Ne depăşim astfel în acelaşi mod continuu pe noi înşine, nu numai spre Dumnezeu făcut om, ci şi spre ceilalţi, devenind tot mai mult împreună cu ei, prin comunicare, un trup al lui Hristos. Căci nu ajungem niciodată la viaţa deplină proprie trupului comun, fără comunicare cu ceilalţi, ci rămânem celule uscate, bolnave. Pe de altă parte, trăim totdeauna mai deplin misterul propriu în întâlnirea noastră comună cu misterul celuilalt, în misterul lui Hristos ca Dumnezeu făcut om. Această comunicare cu ei în Hristos provoacă în noi trăiri de fericire, pe care nu le-am putut avea altfel, pregătindu-ne pentru fericirea veşnică. Fără smerenia mărturisirii nu depăşim rigiditatea mândriei noastre, nu ne pregătim şi noi înşine pentru comunicarea a cărei putere o primim din împărtăşirea cu Hristos,

nu facem şi din partea noastră transcenderea necesară înălţării şi umanizării noastre continue.

Iar această comunicare o trăim şi în cererea şi obţinerea iertării greşelilor noastre tot mai abil mascate faţă de Dumnezeu şi de semenii noştri, greşeli care, mai ales când ocolim mărturisirea lor din mândrie, slăbesc comunicabilitatea şi unirea noastră cu Dumnezeu şi cu ei.

Dar e de menţionat că în ***Sfintele Taine*** ne transcendem spre o unire comunicativă tot mai adâncă cu Hristos şi împreună cu El, ca fii, spre Tatăl în Duhul Sfânt, în conştiinţa că însăşi transcenderea aceasta, care ne pare că o facem din puterea noastră, e din puterea lui Dumnezeu.

Iar Dumnezeu e Absolutul liberei iubiri în Sine însuşi, pentru că e Treimea de Persoane şi, ca atare, nu are nimic în el străin de El. El are în Sine totul, pentru că e existenţa nemărginită de la Sine şi iubirea interpersonală în Sine. Treimea Cea de o fiinţă Se arată în iubirea fiecărei Persoane faţă de fiecare Persoană, iubire desăvârşită şi prin iubirea comună dintre eu şi tine, faţă de al treilea şi prin bucuria celui de al treilea de iubirea fiecărei persoane faţă de alta. Această iubire ne-o aduce Fiul întrupat al lui Dumnezeu, dăruindu-ni-Se prin trupul şi sângele Său, care a făcut prin jertfa adusă Tatălui pentru noi, iubirea Sfintei Treimi accesibilă nouă şi lucrătoare în noi în forma cea mai impresionantă şi mai eficientă.

Spre acest Absolut al iubirii Sfintei Treimi ne transcendem în Sfintele Taine, din puterea iubirii Ei ce ni se comunică în Sfintele Taine, ca umplându-ne de ea să ne iubim şi mai mult unul pe altul şi împreună să iubim pe al treilea, sau să avem bucuria unuia faţă de altul, sporită de bucuria Celui de al treilea.

Dar ne ridicăm în iubirea Sfintei Treimi, în care se arată unitatea ei de fiinţă, ajutaţi de Unul din Treime, coborât la noi ca om. Acesta S-a umplut şi ca om de iubirea proprie Persoanelor Sfintei Treimi întreolaltă, comunicând-o şi nouă treptat, în măsura în care o putem primi ca să ajungem la suprema treaptă a ei în viaţa viitoare. El ne-a adus această iubire şi nouă, ca să le putem iubi şi noi pe Ele şi să ne iubim tot mai mult unul pe altul şi pe Ele, cu iubirea cu care iubesc şi ne iubesc persoanele Sfintei Treimi.

De aceea, în Sfintele Taine ne unim cu Hristos, dar prin Duhul Lui, care ne dă iubirea şi simţirea de fii ai Tatălui şi, prin aceasta, de membri ai Împărăţiei iubitoare a Sfintei Treimi. Deci ne unim prin Fiul lui Dumnezeu făcut om cu Sfânta Treime. Aceasta se arată şi prin începerea Sfintelor Taine cu binecuvântarea Împărăţiei Sfintei treimi, cu excepţia ***Spovedaniei*** şi a ***Maslului***, care-l arată pe om slăbit în calitatea de membru al Împărăţiei Sfintei Treimi. Astfel, ne ridicăm în alt sens la impărtăşirea de putere iubitoare şi de libertatea absolută a Sfintei Treimi, scăpaţi de sub robia oricărei patimi egoiste.

Sunt trei motive pentru care ne botezăm în numele Sfintei Treimi şi afirmăm lucrarea ei în toate Tainele ce le primim:

a) Pentru persistenţa celor trei Persoane din veci şi până în veci, ceea ce constituie temelia pentru durata fiecărei Persoane create în veci;

b) Precum în Sfânta Treime, fiecare Persoană durează în veci în unicitatea sau identitatea ei, aşa durează după creaţie şi vieţuieşte prin participarea veşnică la fericirea Sfintei Treimi fiecare persoană umană care stă în legătură cu Ea,

prin credinţă în Aceea şi în veşnica unicitate a Persoanelor Ei. Precum Tatăl rămâne veşnic Tatăl şi Fiul veşnic Fiul şi Duhul Sfânt veşnic Duhul Sfânt, aşa rămâne în veci fiecare persoană umană ea însăşi, netopindu-se în sens panteist în marea şi tulburătoarea esenţă, nici schimbându-se prin reîncarnări în acelaşi sens panteist;

c) Fericirea persoanelor umane ce durează veşnic în legătură cu Sfânta Treime, constă în iubirea între ele şi Sfânta Treime şi în iubirea întreolaltă. Această unire cu Sfânta Treime şi între noi în iubire ne-o aduce Unul din Treime, Fiul cel Unul Născut prin întruparea Lui. Dacă n-ar fi Unul din Treime, Hristos n-ar avea nici o putere să ne dăruiască viaţa veşnică, întru fericirea de-a fi iubiţi de Tatăl infinit de bun, de Fiul devenit Frate al nostru în Duhul Sfânt.

Dar unirea cu Unul din Sfânta Treime întrupat ca om se săvârşeşte în Sfintele Taine prin elementele creaţiei cosmice, în care lucrează puterea Sfintei Treimi creatoare şi susţinătoare, făcând-o de folos nouă şi cu care, după slăbirea ei prin căderea omului în păcat, revine în plinătatea legăturii prin Fiul făcut om şi prin Duhul Sfânt, ca să ne-o facă din nou mijloc spre spiritualizare şi spre viaţa veşnică. Hristos însuşi, coborât în apă şi primind şi ca om pe Duhul în această coborâre, a făcut din nou apa bună, comunicantă a puterii Sfintei Treimi şi a puterilor refăcute ale firii umane, arătând că la temelia ei de element curăţitor şi de viaţă susţinător în sens fizic şi biologic, revine din nou în mod plenar ca viaţă spirituală nemărginită, Duhul Sfânt din Fiul făcut om, aşa cum la început, iradiind din Cuvântul, se purta deasupra apelor, exercitându-şi puterea de curăţire şi puterea comunicativă de viaţă spirituală şi veşnică; deci că Sfânta Treime întreagă face iarăşi prin Hristos natura mediu comunicant al iubirii Sale faţă de oameni şi între oameni.

Iar pâinea şi vinul, ca susţinătoare ale vieţii noastre trupeşti, sunt făcute de Hristos ca Cina cea de Taină din nou, tot prin Duhul Său Cel Sfânt, semne văzute ale trupului şi sângelui Său, umplute de viaţa dumnezeiască şi veşnică, deci comunicante ale Fiului lui Dumnezeu făcut om, jertfit Tatălui, înviat pentru noi şi iubit de Tatăl, cu care suntem uniţi şi noi. Dacă cosmosul e făcut ca să ne transcendem prin el unii spre alţii şi spre Dumnezeu, dar să vină şi Dumnezeu la noi prin el, în Sfânta Împărtăşanie are loc prin Duhul Sfânt cea mai deplină transcendere a lui Hristos ca om spre Dumnezeu şi coborâre a Lui ca Dumnezeu la noi, după ce această transcendere şi coborâre a început la Botez şi continuă prin toate ierurgiile. Dacă în Hristos, la Botez şi la Cina cea de Taină, această transcendere şi coborâre s-a făcut în Unul pentru toţi, în Sfintele Taine se face în fiecare persoană.

Cosmosul întreg e arătat astfel legat cu noi nu numai pentru existenţa noastră pământească, ci şi pentru cea spirituală şi veşnică. Noi transcendem starea lui de acum, dar nu-l anulăm, ci-l folosim transfigurat de energia iubitoare a Sfintei Treimi lucrătoare în noi şi în el spre mântuirea şi spiritualizarea noastră. Urcăm prin el spre Hristos sau Îl găsim prin el pe Hristos şi prin Hristos pe Sfânta Treime, fără să ne dispensăm de el. Prin aceasta se sfinţeşte el însuşi şi e făcut mijloc de sfinţire a noastră, sau de unire a noastră, cu Sfânta Treime şi între noi, cum nu se întâmplă în starea noastră de păcat, sau de egoism trupesc. Aceasta ne arată că în toată viaţa

noastră, în care trebuie să ne folosim de el, trebuie să transcendem, pe de altă parte, starea lui obişnuită ca să ne devină tot mai transparent pentru Dumnezeu, tot mai umplut de lumina şi puterea Lui, tot mai comunicant al puterii Lui, care-l ridică peste starea în care ne îngreunează în realizarea acestei uniri în iubire.

Dar în transcenderea spre Sfânta Treime şi în coborârea Ei la noi, ne folosim nu numai de elementele văzute ale creaţiei, ci şi de cuvintele şi gesturile simbolice ale preotului, care, rostite şi săvârşite în numele lui Hristos şi al Sfintei Treimi, se fac comunicante ale puterii lucrătoare a lui Hristos şi al lui Dumnezeu Cel în Treime, fiind ele însele cuvinte şi gesturi de transcendere spre Dumnezeu şi de coborâre a Lui la noi. Căci ele, repetând cuvintele şi amintind faptele mântuitoare ale lui Hristos, Acesta şi le recunoaşte şi le retrăieşte ca ale Sale proprii, retrăind în Sine starea Celui jertfit şi având starea Celui înviat pentru fraţii cei mulţi şi a Celui aşezat ca om de-a dreapta Tatălui, ca să ne ridice şi pe noi lângă Sine sau în Sine, fără să ne confundăm în această maximă unire cu El şi între noi. De altfel, toate binecuvântările lui Dumnezeu în Treime vin la noi prin cuvinte însoţite de semnul crucii.

Prin aceasta, Sfânta Treime ne pregăteşte ca la sfârşitul chipului actual al lumii, iubirea din sânul Ei să se reverse întreagă peste toate fiinţele conştiente, dar şi peste tot cosmosul, ca să fie toate în comunicare cu Ea şi între ele, ca să fie toate unite în Ea, cum sunt unite Persoanele Sfintei Treimi. Aceasta e Împărăţia veşnică a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, în care toţi ce au crezut vor fi fii ai Tatălui şi fraţi ai Fiului, plini împreună de Duhul Sfânt.

Iubirea existentă în lume şi preţuită cu cea mai necontestată valoare, arată că la originea ei stă iubirea unei comuniuni desăvârşite de Persoane supreme şi că lumea e rânduită să fie dusă cu colaborarea ei spre iubirea desăvârşită din care şi-a luat originea.

7. Unirea finală şi eternă a tuturor în Hristos şi, împreună cu El, în Sfânta Treime

O întrebare de mare importanţă este cum vor fi împreună persoanele umane întreolaltă şi cu Dumnezeu cel în Treime, în Împărăţia dragostei desăvârşite?

O încercare de a răspunde la această întrebare trebuie să ţină seama de diferitele moduri în care persoanele pot fi împreună.

Mai întâi, suntem împreună între noi şi cu Dumnezeu prin credinţa în vremea existenţei noastre în trupuri. Suntem împreună sufleteşte când ne

iubim într-un fel de „interioritate reciprocă“[36]. Dar „interioritatea reciprocă“ poate avea loc chiar dacă suntem despărţiţi prin trupuri. Căci „interioritatea reciprocă“ se conciliază cu existenţa de sine a fiecărei persoane. Continuăm să fim împreună cu toţi cei cu care am fost vreodată împreună, comunicând sufleteşte, chiar fiind despărţiţi trupeşte. Îi avem pe cei iubiţi lângă noi şi în noi, în măsura în care ne-am apropiat de ei sufleteşte. Mă duc prin gândurile mele în mod real la cel pe care îl iubesc şi el vine la mine prin gândurile lui, chiar dacă nici eu, nici el nu vedem această apropiere reală.

Dacă e aşa, eu pot fi şi cu cei decedaţi prin gândurile ce li le trimit şi ei vin la mine prin gândurile lor, unii pentru că au nevoie de rugăciunile mele pentru ei, alţii ca să mă întărească cu rugăciunile lor. Aceasta chiar dacă eu nu simt prezenţa mea lângă cei ce au nevoie de rugăciunile mele pentru ei şi poate nici ei nu simt prezenţa lor lângă mine.

Cu atât mai mult e prezent Dumnezeu cu noi, nu numai ca Cel ce e pretutindeni prezent, ci şi prin atenţia Lui îndreptată spre noi, pe care de asemenea, o simţim într-un anumit fel pe măsura gradului nostru de „simţire spirituală“ de care vorbesc Părinţii Bisericii. Sfinţii simt cel mai mult prezenţa lui Dumnezeu, chiar în viaţa lor pământească.

Sufletele celor decedaţi îşi simt şi ele prezenţa reciprocă în măsura în care au fost într-o comunicare în viaţa pământească. Se află într-o stare de interioritate reciprocă, chiar mai accentuată decât cea din viaţa pământească, în care au fost despărţite prin trupuri. Cei ce s-au bucurat de binele făcut lor de alţii, îi simt pe aceia, gândindu-se cu recunoştinţă la binele ce li l-au făcut aceia în viaţă. Numai cei din iad sunt cu totul singuri, fiindcă nu au făcut nici un bine în viaţa de aici şi n-au preţuit binele făcut lor aici. Gândurile lor la cei cărora le-au făcut rău sau care le-au făcut lor rău şi pe care nu i-au iertat, sau al căror bine făcut lor nu-l socotesc ca atare, nu-i apropie de aceia; sau se gândesc cu neplăcere unii la alţii.

Dar sufletele care se gândesc aşa de mult unele la altele cu sentimente de recunoştinţă, de iertare şi cu voinţă de comunicare, se pregătesc pentru a-şi fi interioare şi prin viitoarele lor trupuri înviate. Căci aceste trupuri, fiind cu totul transparente şi fără necesităţi de hrană şi tendinţe spre alte plăceri, nu vor mai fi o piedică în calea acestei interiorizări reciproce şi ea nu va mai fi slăbită de o distanţă spaţială între trupuri şi de o anumită opacitate, care pune distanţă spaţială şi un întuneric peste suflete şi le ţine despărţite.

Într-o deplină interioritate reciprocă vor fi toţi aceştia, fără o piedică din partea trupurilor, şi cu Hristos, prezent tuturor şi în toţi cu trupul Lui, mediu central iradiant al dumnezeirii şi al afecţiunii de Frate şi, prin aceasta, izvorul stării de înviere şi de nemurire al tuturor. Lumina bunătăţii Lui, transparentă prin trupul Lui, Îl face aproape de toţi şi Îl arată într-o maximă comunicare cu toţi, ceea ce le uşurează şi comunicarea între ei, umplându-i pe toţi de bucurie.

Rolul hotărâtor în unirea finală şi eternă a tuturor îl are de aceea Hristos, căci lumina bunătăţii Lui, umplându-i la fel pe ei, îi face şi pe ei apropiaţi şi uniţi prin comunicare (*Ioan* XVII, 21). De aceea, El este cu adevărat Izvorul mântuirii sau al fericirii eterne, sau Mântuitorul tuturor.

Căci e Ipostasul dumnezeiesc, Care ca atare ne-a creat pe toţi, ne susţine pe toţi şi ne dă tuturor prin trupul Lui asumat, puterea mântuitoare aşezată în firea Lui dumnezeiască. El e nu numai un ipostas mai puternic prin faptele Sale omeneşti pentru toţi, ci şi ipostasul care ne cuprinde fără să ne confunde cu Sine. Fiind Dumnezeu, S-a făcut Unul dintre noi, a intrat pentru veci în relaţie cu noi ca Unul din noi, dar rămânând Dumnezeu, deci totodată cuprinzându-ne pe toţi. Unit cu mine prin firea Lui omenească comună cu a mea, El mă şi încadrează într-un anumit fel în Sine, mai bine zis ne încadrează pe toţi. Dar ne dă şi puterea să I ne comunicăm ca persoane unite cu El, cum nu ne dă nici o altă pesoană, însă să ne comunicăm şi noi întreolaltă, desăvârşindu-ne totodată ca persoane proprii. Şi astfel, fiecare îi află în Hristos pe toţi, sau se uneşte în El într-un mod superior cu toţi cei ce, prin credinţă, primesc de la El puterea comunicării cu El şi între ei. Toţi vor ajunge să se cunoască şi să trăiască în Hristos în plinătatea lor, toţi pot ajunge să-L simtă pe El ca pe un ipostas comun şi propriu, care însă nu-i confundă cu El, ci îl descoperă pe fiecare sieşi şi celorlalţi la maximum, vrednic de iubirea maximă. Aceasta pentru că toţi sunt încadraţi ontologic în ipostasul Lui, iradiant de iubire atotcuprinzătoare. Toţi pot ajunge prin aceasta să se simtă în El ca în sânul lor, ca acasă la ei, deşi e Fiul lui Dumnezeu, comunicând fiecare cu El şi cu toţi în modul cel mai familiar. Fiind ca Fiul lui Dumnezeu ipostasul central al ipostasurilor lor, El mişcă, ca ipostas superior, ipostasurile lor spre comunicarea cu El şi între ele. Acestea le spune Sf. Simeon Noul Teolog:

„Noi ne facem mădularele lui Hristos-şi Hristos se face mădularele noastre
Hristos devine mâna mea, Hristos piciorul meu, al ticălosului de mine

Şi mâna lui Hristos, piciorul lui Hristos, sunt eu, ticălosul!
Eu mişc mâna mea şi mâna mea este Hristos întreg
Căci nu uita că dumnezeirea e neîmpărţită,
Eu mişc piciorul şi iată că el străluceşte ca Hristos!
Nu m-acuza de blasfemie, ci primeşte acest adevăr
Şi închină-te lui Hristos care te face aşa
Fiindcă dacă voieşti, te vei face mădularul lui Hristos
Şi aşa toate mădularele fiecăruia dintre noi
Se vor face mădulare ale lui Hristos şi Hristos mădularele noastre“[37]

Dacă Hristos e ipostasul superior al fiecăruia dintre noi, mădularele mele sunt ale Lui, dar şi gândurile mele sunt ale Lui. Şi cum ipostasul e prezent în mădulare, El e prezent în mod activ în fiecare mădular şi în fiecare gând al fiecăruia dintre noi şi fiecare mădular al meu e al lui Hristos, fără a înceta să fie al meu. Prin fiecare credincios sunt unit cu Hristos, sau, cu cât sunt mai unit cu Hristos, cu atât sunt mai unit cu fiecare. În fiecare văd frumuseţea lui Hristos.

În trupurile noastre înviate şi deplin transparente, această unire a fiecăruia cu Hristos prin fiecare, va fi un fapt simţit cu negrăită intensitate şi bucurie.

Iar unit cu Hristos prin fiecare, fiecare din noi şi toţi împreună ne vom simţi uniţi cu Tatăl şi plini de Duhul Sfânt, rămânând totuşi neconfundaţi unii cu alţii în trupurile şi sufletele noastre, deşi, pe de altă parte, ne vom fi într-o maximă interioritate de comunicare reciprocă. Văzându-se fiecare în fiecare, vede totodată în fiecare pe Hristos. Vom fi toţi într-o relaţie foarte apropiată aceleia în care se află Persoanele Sfintei Treimi, pentru că va fi prezentă la maximum Ea însăşi prin Hristos în noi.

Dar după Sfinţii Părinţi, persoana sau ipostasul nu-i o simplă stare de sine a unei naturi comune, neaducând nimic deosebit acestei naturi. Persoana aduce „modul" ei propriu şi unic în activarea naturii comune sau a însuşirilor ei. De aceea, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, în Hristos ipostasul divin poate face uz propriu de voinţa firii umane asumate (P.G. 91, col. 137). Voinţa aceasta rămâne în libertatea ei, căci ipostasul divin nu ridică umanitatea la desăvârşire fără voia ei. Putinţa de a ţine în armonie voinţa umană cu cea divină stă în faptul că cea dintâi îşi găseşte în ipostasul divin adevărata libertate, dar şi tăria de a persista în bine, căci nimic nu cucereşte atât de mult o voinţă adevărată ca binele, înţeles drept comuniune în iubire cu alţii. Şi ipostasul Cuvântului, ca ipostas creator, susţinător şi călăuzitor al voinţei tuturor spre bine, asumând în ipostasul Său voinţa umană, a ridicat-o la acest uz firesc suprem, câştigându-i libertatea pentru bine, deci pentru iubirea faţă de El cu Dumnezeu şi faţă de noi în chip desăvârşit.

Astfel, umanitatea ridicată în ipostasul divin la cea mai deplină şi mai firească libertate, se împărtăşeşte de caracterul Lui absolut, sau de voinţa superioară prin iubire peste toate şi pentru toţi, nemaiputând fi robită de nimic. În aceasta se arată că a ajuns voinţa Ipostasului divin. Totuşi, ea nu e anulată. Căci Hristos voieşte şi ca om în chipul cel mai firesc şi mai desăvârşit, ceea ce face bucurie omului şi semenilor. El nu trăieşte numai bucuria dumnezeiască pentru binele ce-l trăieşte şi-l face, ci şi bucuria umană pentru unirea cu acest bine. El vrea binele pentru toţi nu numai ca Dumnezeu, ci şi ca om. El vrea şi ca om unirea şi comunicarea cu toţi. O vrea aceasta ca Dumnezeu în mod dumnezeiesc şi ca om cu afecţiunea omenească, susţinută de familiaritatea Lui cu noi.

În general, ipostasul sau persoana poate actualiza în mod mai deplin şi mai drept, sau mai puţin deplin şi drept, sau deloc drept, potenţele firii umane comune, folosindu-le, în primul caz, spre întărirea unităţii ei prin iubirea între persoane, ca purtătoare ale aceleiaşi firi, iar, în al doilea caz, spre sfârşirea ei prin dezbinare egoistă şi prin folosirea mai redusă şi mai strâmbă a acelor potenţe. Cu cât vrea o persoană să le folosească mai mult pentru sine, cu atât le pune în valoare mai puţin, sau în mod păgubitor pentru ea. În acest sens, se poate spune că în Hristos resursele firii umane s-au actualizat deplin, folosindu-se spre bine şi spre întărirea unităţii tuturor în Hristos, ca ipostas dumnezeiesc comun al lor. Dar resursele firii se actualizează mai deplin printr-o comunicare reciprocă între ipostasuri. De

aceea, păcatul ca patimă egoistă, ţine închise potenţele multiple ale firii. Cea mai desăvârşită actualizare a firii umane a realizat-o ipostasul divin în Hristos, pentru că El, ca ipostas creator şi susţinător şi mântuitor al tuturor, are cea mai cuprinzătoare generozitate. Având în Sine unul, infinit, atotluminos, mai presus de fiinţă al Dumnezeirii, ca Izvor al resurselor infinite de viaţă în unitate şi făcând firea noastră asumată de El deschisă la maximum resurselor divine, Hristos pune în valoarea lor maximă potenţele firii noastre, prin actualizarea lor de către potenţele divine creatoare ale lor şi prin îndreptarea lor generoasă spre Dumnezeu şi spre semeni. El duce astfel la o împlinire deplină aspiraţia firii umane create prin El, după modelul celei divine, ca sursă de bunătăţi negrăit de bogate, deschisă îmbogăţirii la nesfârşit cu bunătăţile dorite, care se voiesc nelimitat dăruite.

Prin aceasta, Hristos devine centrul care satisface aspiraţia ipostasurilor umane spre îmbogăţirea cu bunătăţi la nesfârşit şi spre unitatea iubitoare desăvârşită între ele. Fiul lui Dumnezeu nu trebuie să Se facă în scopul acesta ipostas divin în fiecare om. Prin aceasta, toată umanitatea ar fi purtată de un unic ipostas şi deci ar înceta posibilitatea iubirii între ipostasuri umane neconfundate, deci setea firii umane după iubire şi posibilitatea de satisfacere a ei prin relaţie între persoane deosebite.

Dar revărsarea de iubire din centrul şi vârful umanităţii care este Hristos, este atât de puternică încât atrage cu supremă tărie în comuniune cu El şi deci şi între ei pe oameni, dar neanulându-le libertatea. Prin aceasta, Hristos conduce firea umană purtată de multiple ipostasuri spre o unitate iubitoare pluriipostatică tot mai mare, asemenea celei din Sfânta Treime, înlăturând dezbinările produse în ea de ipostasurile căzute în egoism. Fiecare persoană umană, trăind în alt mod bogăţia nesfârşită a bunătăţilor divine primite prin Hristos şi pornirea de a le comunica tuturor, ca şi dorinţa de a primi infinitatea bogăţiei divine în toate formele personale, trăieşte cea mai vie comunicare cu toate. Dar bogăţia de bunătăţi trăite şi comunicate lui Hristos în mod variat de toţi, e bogăţia de bunătăţi a Sfintei Treimi comunicate tuturor prin umanitatea Lui.

Unind pe oameni cu Sine prin umanitatea Sa, ridicată la generozitatea nemărginită, Hristos uneşte cu Sine pe toţi şi ca Fiul Tatălui şi, prin aceasta, îi face pe toţi uniţi şi cu Tatăl în Duhul Sfânt. Astfel, Dumnezeu Cel în Treime Se face totul în toate, fără să le desfiinţeze, pentru că le iubeşte pe toate. Spre acest scop a creat Dumnezeu umanitatea pluripersonală: pentru a uni pe oameni între ei şi cu Dumnezeu în toate bunătăţile dumnezeirii. Dumnezeu Însuşi Îşi revelează astfel un nou mod al iubirii din interiorul Său. El nu are nevoie de umanitate pentru a realiza acest nou mod al iubirii Sale, pentru că bucuria de iubire din interiorul Lui copleşeşte infinit bucuria ce o poate avea din manifestarea ei ca iubire între Sine şi oameni, arătată şi între oamenii înşişi. O face aceasta în mod liber. De altfel, o iubire care n-ar fi deplin liberă, n-ar fi propriu-zis iubire.

Creştinismul Îl arată astfel pe Dumnezeu în stare de o preocupare afectuasă de oameni şi de trăirea unei bucurii din iubirea ce I-o arată ei şi şi-o arată ei, ca pe un alt mod al ei, în calitatea lor de persoane umane

unice. Dumnezeu nu-i ţine nici separat de Sine, ca în religiile unui Dumnezeu monopersonal, nici nu-i duce la contopirea cu Sine, ca în religiile panteiste (buddhism, hinduism etc.). Aceasta nu I-ar mai da putinţa unui nou mod de manifestare şi a unui nou mod al bucuriei Lui din ea. Nu L-ar mai arăta pe Dumnezeu liber pentru acest mod de iubire şi de bucurie. În scopul acesta, una din Persoanele divine Se face şi om, ca să-i unească în Sine pe oameni în iubire în gradul maxim, în care-L poate primi umanitatea, realizându-se prin el unitatea Lui ca om cu oamenii şi a lor cu Sfânta Treime, modelul unităţii noastre de fiinţă în persoane iubitoare deosebite, neconfundate între ele şi cu Creatorul ei.

In mod deosebit de accentuat se arată preocuparea lui Dumnezeu pentru fiecare om şi în interesul pe care El îl manifestă pentru relaţia în istorie cu fiecare om, dar şi în concluzia ce o trage, la Judecata din urmă, din seriozitatea sau din neseriozitatea cu care şi-a jucat fiecare prin lucrarea lui rolul în viaţa familiei, a cunoscuţilor, a neamului, a omenirii.

Iubirea lui Dumnezeu faţă de oameni nu nesocoteşte valoarea acordată acţiunii fiecăruia dintre ei în cursul vieţii pământeşti. Aceasta ar însemna că Dumnezeu nu ia în serios felul bun sau rău, cum s-a comportat fiecare şi nici pe ei ca persoane, sau pe cei asupra cărora a avut unul sau altul un efect bun sau rău. Dumnezeu nu uită felul cum au folosit oamenii puterea de iubire dată lor nici la acea judecată, care va da pe faţă tot ce s-a făcut de ei bun şi rău. Dar iubirea Lui se va arăta ca iertare pentru cei ce vor recunoaşte cu căinţă răul făcut şi nu se vor mândri şi atunci cu acest rău, lăudându-se cu el, ca un pretins bine, ţinând la o judecată proprie. Aceasta va face ca cei cărora li se va face parte de fericire, deşi au făcut şi rele, să nu creadă că primesc această fericire prin meritul lor.

Prin aceasta, toate ambiguităţile care au acoperit viaţa istorică cu ipocrizie neruşinată vor fi înlăturate şi supuse unei ultime ruşinări. Firea autentică a omului se cere după ultima descoperire a adevărului în toate. Trebuie să se arate odată în strălucirea lui reală sensul istoriei şi măsura în care i-a slujit fiecare om, sau a căutat să-l perverteascâ. Trebuie să se condamne odată toată minciuna ce s-a dat drept adevăr şi să se pună în lumină adevărul. Şi anume, atunci când nu se va mai putea continua încercarea de a relativiza din nou adevărul, fiind pus astfel în mod definitiv în lumină. Trebuia să fie arătată odată pentru veci strălucirea celor ce au slujit adevărului, dar au fost dispreţuiţi de cei ce au stăpânit cu ajutorul minciunii. Fiecare se va arăta atunci în faţa tuturor pentru veci aşa cum este; cei ce au făcut cele bune, acoperiţi de modestie, îmbrăcaţi în cinstea şi slava veşnică care nu li s-a recunoscut, dar pe care au meritat-o, cei ce au făcut cele rele, cu chipul lor dezbrăcat de falsa slavă, dar putând să primească şi ei o fericire prin iertare, dacă s-au smerit şi căit, recunoscând falsitatea slavei pe care au căutat-o. Vor fi văzuţi în mod descoperit cei ce au făcut rău, în mod mai mult sau mai puţin acoperit şi care s-au căit şi au recunoscut importanţa rugăciunilor care s-au făcut pentru ei înainte de acea judecată. Numai mândriile încăpăţânate vor rămâne în rigiditatea lor, dar, în acelaşi timp, dezbrăcate de falsa slavă care au pretins şi pretind mai

departe că le este o podoabă. Vor fi văzuţi unii în bunătatea reală pe care au avut-o, dar au acoperit-o cu modestie şi aceasta le va aduce slavă, dar şi în gândurile şi faptele rele pe care au căutat să le acopere şi care le vor aduce ruşine şi aceasta îi va smeri. Vom vedea neîmplinirile datoriei noastre din neputinţă reală, sau scuzate cu o pretinsă neputinţă şi dacă ne vom fi căit de ele, vom primi iertarea, iar dacă nu ne-am căit şi ne-am obişnuit să le afirmăm mai departe, bazându-ne mai mult pe propria judecată, vom rămâne în chinurile veşnice produse de necomuniune.

Din marea şi universala unitate şi comunicare a tuturor în Hristos, Care va îmbogăţi pe fiecare cu tot ce are deosebit fiecare, vor lipsi numai cei ce s-au încremenit atât de mult în mândria lor izolatoare, încât nu vor mai putea voi să se elibereze de ea.

Norma vie, după care vor fi judecaţi toţi, va fi Hristos, şi aceasta înseamnă că El ne va judeca şi toţi cei ce ne vom aduna în comuniunea fericită, ne vom aduna deplin în Hristos, iar toţi cei rămaşi în izolare şi în chinurile ei, vor fi cei care nu au voit să se apropie de Hristos.

NOTE

[1] Gh. Vlăduţescu după Mounier Emmanuel, *Le Personnalisme*, P.U.F. Paris, 1950, în : *Personalismul francez*, Editura ştiinţifică Bucureşti 1971, p. 25.

[2] J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 103, la Gh. Vlăduţescu, op. cit. p. 38.

[3] J. Lacroix, *Le Personnalisme* în A. Weber et D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischbacher, Paris, 1937, p. 489. După Gh. Vlăduţescu, op. cit., p. cit.

[4] *La face humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 98.

[5] *De hominis opificio*, P.G. 44, col. 185.

[6] Albert Camus, *Mitul lui Sisif* (traducere românească de Irina Mavrodin), Bucureşti, 1969.

[7] *Entsakraliesierung* Schöningh, Padeborn, 1970 p. 117, 118.

[8] În volumul: *Munţii*, Cartea Românească, Bucureşti, 1978, p. 91.

[9] Un răspuns satisfăcător la această întrebare a dat B. Vieseslavţev în *Etica preoprajennogo Erosa*, Paris, YMCA- PRESS, 1928.

[10] *Op. cit.*, col. 256.

[11] *Ambigua*, cap. 113, traducere românească, Bucureşti, 1983, p. 288.

[12] Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927. În afară de Gabriel Marcel, a mai pus în relief caracterul de subiect al trupului Robert Blanchard, în: *La notion du fait psychique. Essai sur le rapport du psychique et du mental*, Paris, Alcan, 1935.

[13] *Op. cit.*, col. 149.

[14] *Ambigua*, traducere românească, cap. 64, p. 182.

[15] Pierre Emmanuel, *op. cit.*, 161.

[16] *Capete despre dragoste* IV, 42-43, traducere în *Filocalia românească*, vol. II, p. 85.

[17] *Cuvânt despre grindină*, P.G. 35, 945 C.

[18] *Ambigua*, traducere românească cap. 71, p. 89-90.

[19] *Ambigua*, traducere românească, cap. 124, p. 306-307.

[20] Poezia „Copacul pâinii“ în vol. „*Locul unde aştepţi*“, Bucureşti, Cartea Românească, 1983, p. 21.

[21] *Op. cit.*, p. 155-156.

[22] *Ambigua*, traducere românească, p. 270-271.

[23] *De hom. ofip.*, cap. 12, P.G. 41, col. 161.

[24] H. Mühlen, *op. cit.*, p. 76.

[25] *Grundlinien einer systematischen christologie*, în vol. Karl Rahner, Wilhelm Thüssing, *Christologie systematisch und exegetisch dargestellt*, Herder, 1972, p. 62-63.

[26] *De hom. opif.*, cap. 9, P.G. cit., col. 149.

[27] *Ambigua*, traducere românească, cap. 113, p. 290.

[28] *Théologie Dogmatique*, în rev. *Messager du Exarchat de Patriarchie russe en Europe occidentale*, 1964, p. 225-226.

[29] *Ambigua*, traducere românească, cap. III, pag. 277.

[30] *Despre preoţie*, P.G. 150.

[31] *De hom. opif.*, P.G. col. 184.

[32] *De hom. opif.*, P.G. cit., col. 142.

[33] Olivier Clément, *Questions sur l'Homme*, Paris, Stock, 1973, vorbeşte chiar de „sacramentul fratelui“, căci prin omul iubit în curăţie, transpare şi uneori se comunică Fiul lui Dumnezeu.

[34] *De hom. opif.*, P.G. cit., col. 201.

[35] *Op. cit.*, cap 26, P.G. cit., col. 255.

[36] Termenul „interioritate reciprocă“, folosit adeseori în această parte a lucrării, aparţine lui Gabriel Madinier, *Conscience et amour*, Paris, 1954.

[37] *Hymnes XV*, în Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes I*, Sources chrétiennes, nr. 156, Paris, 1969, p. 286.

CUPRINS

Cuvânt înainte 5
Introducere 9

Capitolul I

CARACTERISTICILE GENERALE ALE OMULUI
CA FIINŢĂ NEMURITOARE

1. Omul, chipul nemuritor al lui Dumnezeu, restabilit şi desăvârşit în Hristos 13

2. Cele două sensuri ale nemuririi omului: cea în Hristos şi cea în afară de Hristos 20

3. Nemurirea omului implicată în setea lui de experienţă nouă, de transcendere şi convergenţă, sau comuniune fără sfârşit 31

4. Nemurirea omului implică în unitatea lui contrastantă omnilaterală, în mişcarea nesfârsită spre desăvârşire 40

Capitolul II

NEMURIREA OMULUI IMPLICATĂ ÎN MIŞCAREA NESFÂRŞITĂ
SPRE SINE ŞI ÎN RELAŢIILE SALE

1. Omul, conştiinţă de sine în mişcarea de transcendere nesfârşită spre misterul său şi spre Cel absolut de care depinde 59

2. Raportul între eu, tu şi el şi transparenţa Sfintei Treimi prin el 66

3. Responsabilitatea umană în faţa forului conştient suprem şi alternativa ei 73

4. Omul, unitatea contrastelor suflet şi trup, capabil să înainteze la nesfârşit în cuprinderea şi transfigurarea tuturor prin unirea cu Dumnezeu 83

5. Nevoia omului, ca persoană, de alte persoane omeneşti şi prin ele de Dumnezeu ca Persoană 100

6. Omul şi lumea exterioară şi transparenţa în veci sporită a lui Dumnezeu prin ea 119

7. Omul, fiinţă care transcende timpul spre veşnicie, prin nădejde şi pocăinţă 130

Capitolul III

ÎMPLINIREA OMULUI ÎN IISUS HRISTOS

1. Aspiraţia persoanelor speciei umane după unirea deplină cu Dumnezeu şi după nemurirea cu trupul, împlinită în Hristos, Dumnezeu-Omul 141

2. Dialogul cu Dumnezeu prin Revelaţia Vechiului Testament şi prin rugăciune, în general, către Dumnezeu Cel neîntrupat 153

3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca întemeiere a dialogului deplin iubitor şi comunicant ca între Frate şi frate şi ca între Tată şi fiu, între Dumnezeu şi om 162

4. Moartea jertfelnică a lui Hristos, cea mai mare coborâre a Lui la noi în timp şi cea mai mare apropiere a Lui ca om de Tatăl; şi jertfa noastră în Hristos, cea mai mare unire între noi şi Dumnezeu, în timp 187

5. Învierea lui Hristos şi învierea noastră viitoare în El, sfârşitul transcenderii umane spre Absolutul personal şi cea mai deplină coborâre eternizată a Lui la om, o dată cu cea mai mare înălţare eternizată a noastră la El 196

6. Tainele Bisericii ca trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu cel în Treime slăvit, prin Hristos, în cursul vieţii noastre pământeşti 202

7. Unirea finală şi eternă a tuturor în Hristos şi, împreună cu El, în Sfânta Treime 208

Note 215