

***Câteva referințe despre desăvârșirea omului în concepția filocalică a Părintelui  
Profesor Dumitru Stăniloae...***

### **1. O amplă introducere și evocare**

Înainte de a trece la subiectul propriu-zis, *al desăvârșirii*, dorim să evocăm, în câteva rânduri, omagiale și comemorative, personalitatea *Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, fiindcă, iată că *anul acesta - 2011 prăznuim împlinirea a 108 ani de la nașterea în viața cea pământească, vremelnică și, mai cu seamă, 18 ani de la nașterea în viața cea veșnică a Împărăției Cerurilor a celui mai mare teolog ortodox al secolului al XX – lea, mare cunoscător și mărturisitor al înățăturii scripturistice, patristice și dogmatice a Ortodoxiei cea mult slăvitoare – Părintele Profesor Dumitru Stăniloae*, după ce și-a purtat cu toată demnitatea și încrederea în Dumnezeu crucea vieții și a suferinței, de-a lungul timpului său, pe acest pământ!... De aceea pentru noi, din anul 1993, această zi a nașterii sale celei veșnice, ne va duce întotdeauna cu gândul, mintea, cugetul și simțirea la „***Părintele Dumitru Teologul***”, fără a sugera prin aceasta în mod expres o tentativă de canonizare, căci acest lucru se va decide în timp, atunci când se vor înmănușia toate criteriile doveditoare ale sfințeniei vieții lui. *Însă, apelativul de „teologul” i se potrivește întru totul, deoarece a fost omul care, nu numai că a vorbit despre Dumnezeu, ci mai ales a vorbit cu El. Aceasta înseamnă că a intrat în comuniune cu El, trăind prin El și cu El. Și cum nici un canon nu stipulează cât timp trebuie să treacă pentru a canoniza pe cineva, ajungem la concluzia că trăirea Părintelui cu Domnul Iisus Hristos și în Hristos s-a consumat deja în această istorie.*

*Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae este o teologie filocalică. Este frumoasă prin însăși natura ei, dar conduce și la o înfrumusețare duhovnicească a celor ce se apleacă să o studieze. Oricine citește o scriere a Părintelui poate să-și dea foarte repede seama că are de-a face cu altceva, cu ceva care nu se mai găsește într-o asemenea consistență și intensitate, la alți teologi. Iar acest ceva este duhul Părinților Filocalici în care Părintele Stăniloae a scris și a trăit.*

*Părintele Dumitru Stăniloae – „cel mai influent teolog al contemporaneității..., venerat de mulți ca un părinte spiritual” – apare și astăzi ca un părinte spiritual ce ne aduce, prin opera sa, la comuniune și, deci, la comunitate. Este o realitate paradoxală să vezi cum teologii protestanți și romano-catolici împărtășesc aceleași idei cu teologii ortodocși, atunci când este vorba de teologia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae. Și apare, în mod inevitabil, următoarea întrebare: Care este cauza acestei apropieri? Cred că este important să găsim răspunsul la această întrebare, deoarece în el se ascunde și misiunea ce ne revine nouă, teologilor de astăzi. Însă acest răspuns nu poate fi dat printr-o prelegere, un studiu sau o carte, ci trebuie urmărit prin întreaga noastră activitate teologică ulterioară. De fapt, ceea ce căutăm noi nu este un simplu răspuns, ci reprezintă esența gândirii Părintelui Stăniloae care ne adună spre a ne hrăni cu darurile teologiei sale. Chiar sfinția sa spunea, ca un testament lăsat teologilor de azi, că teologia sa își va împlini rostul numai în măsura în care va plămădi și cultiva, în mintea celor care o studiază, puterea iubirii spre dezvoltarea ideilor la care el a ajuns.*

Observăm că dragostea și iubirea ce au stat la baza studiului său și pe care le-a inserat cu prisosință în creația sa, ne cheamă să le cultivăm în viața noastră și a semenilor noștri, din întreaga lume. Din această perspectivă putem spune că opera Părintelui Stăniloae este izvorătoare de iubire și comuniune, iar *structura supremei iubiri și comuniuni este Sfânta Treime*. Din iubirea Sfintei Treimi revărsate peste lume sub forma darurilor creației și din iubirea jertfelnică a Mântuitorului nostru Iisus Hristos își extrage și își adună Părintele

Stăniloae forța scrisului său. El nu face teologie după modelul matematic, în care rezultatul apare în urma unei analize, ci teologia lui are la bază *modelul agapic*. *Părintele Stăniloae nu caută să ajungă prin analiza teologică la descoperirea lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, el dorește să descrie experiența iubirii și comuniunii cu Dumnezeu, pentru ca și alții să pătrundă pe drumul pe care el se află.* Credem că întreaga sa operă poate fi văzută ca un răspuns dat iubirii lui Dumnezeu. El se străduiește și chiar reușește ca, prin scrisul lui, să ne arate cât de mult ne iubește Dumnezeu și cât de mult trebuie să-l iubim și noi. De aceea, putem spune că teologia Părintelui Stăniloae se adresează nu numai minții, ci și inimii și voinței noastre. Aceasta face să ne dăm seama de ce atunci când citim o pagină din lucrările sale suntem transpuși într-o stare de liniște, meditație și reculegere.

Mai trebuie reținut faptul că opera Părintelui Stăniloae se remarcă prin *conținutul său autentic*. În acest sens, *teologia sa este una hristologică și hristocentrică*. Ea pleacă de la Iisus Hristos și prin intermediul lui Iisus Hristos duce tot la Iisus Hristos - Domnul și Mântuitorul. *De la Hristos Cel mărturisit în Sfânta Scriptură, prin Iisus Hristos propovăduit de Sfinții Părinți, Părintele Stăniloae ajunge la Hristos Cel cosmic și euharistic. Domnul Iisus Hristos este și rămâne Același, iar noi suntem împreună cu Sfinții Apostoli, cu martirii, mucenicii și cu Sfinții Părinți contemporani ai lui Hristos.*

Drept urmare, scrierile Părintelui Dumitru Stăniloae sunt impregnate de prezența Mântuitorului Iisus Hristos. Aici Domnul Hristos este prezent în măreția slavei Sale, dar și în smerenia Sa slujitoare. Nu este un Hristos conceptualizat, ci Hristos Cel unic și adevărat, Dumnezeu – Om, prin care suntem trecuți de la moarte la viață. De aceea, și din acest punct de vedere, opera Părintelui Stăniloae trebuie considerată un punct de reper. *Ea nu ne lasă să orbecăm în căutarea mântuirii, ci ne reîntoarce la Iisus Hristos – Unicul Răscumpărător și Mântuitor.* Înălțarea la Cer, așa cum spune Părintele Dumitru în lucrarea sa „*Iisus Hristos sau Restaurarea omului*”, nu reprezintă o îndepărtare a lui Hristos de umanitatea istorică. Prin înălțare Iisus Hristos nu părăsește lumea, ci își transpune umanitatea asumată în planul atotprezenței duhovnicești, pnevmatice, pentru ca toți să ne putem uni cu El.

Încă un aspect foarte important ce nu trebuie omis este *puterea eliberatoare și înnoitoare pe care o reprezintă opera Părintelui Stăniloae în contextul actual*. Această operă înlătură toate atacurile pe care impersonalismul, dualismul, existențialismul, gnosticismul, evoluționismul, precum și celelalte concepții ale modernității le-a adus împotriva persoanei umane. Omul nu este lăsat să fie distrus de aceste concepții, ci este repus în adevărata sa demnitate. *Părintele Stăniloae accentuează foarte mult ideea de persoană și pe cea de comuniune interpersonală.* Sfânta Treime este Comuniune de persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dar și omul este o persoană creată după chipul lui Dumnezeu și care tinde la asemănarea cu El. *Ca persoană, omul este menit să intre în comunicare și comuniune cu ceilalți semeni și cu Dumnezeu, fapt ce duce la nașterea unei comunități ziditoare și sfințitoare, adică mântuitoare.* Astfel, eliberat fiind de falsele concepții antropologice, *omului i se oferă perspectiva înnoirii și desăvârșirii prin Hristos și în Hristos.* Sub această formă, concepția antropologică a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae constituie un izvor nesecat de idei care pot formula un răspuns consistent și substanțial înaintat provocărilor actuale.

Dragostea sa față de Adevărul – Iisus Hristos l-a făcut pe Părintele Dumitru Stăniloae să nu fie de acord cu concepțiile eronate ale vremii, ci să se ridice împotriva lor și să le demasce. Așa se face că el a avut mult de suferit de pe urma regimului comunist. *În acest fel, se poate spune că teologia sa este și jertfelnică dar și eshatologică.* De aici deducem că, privind eshatologic, teologul trebuie să se jertfească mereu pentru a putea lucra la transfigurarea lumii, așa cum a făcut Părintele Profesor Dumitru Stăniloae.

Alte două elemente ale gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae pe care le consider foarte importante sunt *darul și dorul*. Părintele se folosește foarte mult de aceste două noțiuni. *El arată că întreaga creație este un dar al lui Dumnezeu, cu tot ceea ce ea cuprinde, iar la*

rândul său, și omul este un dar ce cuprinde însă și dorul după Dumnezeu și nemurire. Ca teologie a darului și a dorului, opera Părintelui Dumitru Stăniloae trebuie văzută atât ca o mulțumire, cu alte cuvinte ca o euharistie, pe care el personal o aduce lui Dumnezeu, cât și ca un dar pe care Dumnezeu îl face, prin noi, ortodocșii, lumii întregi. Depinde de fiecare cum îl chivernisește, cum îl valorifică și onorează acest dar.

În altă ordine de idei, am constatat că toți discipolii care s-au apropiat de opera Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, nu s-au înfruptat doar dintr-o comoară spirituală, ci au aflat pe cel ce a dăruit această comoară, ca pe un învățător și un părinte căruia i s-au atașat cu credință și cu dragoste. Apoi vedem cum opera marelui teolog nu se încheie când încetează să mai scrie, datorită plecării sale din viața cea vremelnică, eveniment petrecut cu cincisprezece ani în urmă, ci se continuă prin ucenicii săi. Prin urmare, Părintele Dumitru Stăniloae a reușit să adune sub aripa ocrotitoare a dragostei sale, cu competență și căldură inegalabilă, teologi nu numai din ortodoxie ci și din celelalte confesiuni creștine, dobândind cu toții același glas și deci o cale unică spre Dumnezeu, prin cultivarea și valorificarea teologică a operei sale, la care, deci, nu au aflat decât miere curată și sfântă, strălucind autenticitatea adevărului mântuitor.

Recunoaștem cu toții adevărul și realitatea că Părintele Profesor Dumitru Stăniloae avea un chip frumos și pașnic, asemeni crinului Bunei Vestiri. În fața lui senină și diafană întrezăreai cu ușurință „chipul nemuritor al lui Dumnezeu – Iubire” iar din vorba lui filocalică simțai savoarea „persoanei omului în veșnic dialog cu Dumnezeu”. Gesturile lui calme și niciodată de prisos concordau cu gândirea lui sistematică, lipsită de orice ambiguitate. Scrisul său părea (și de fapt chiar este) un urcuș nemijlocit către înviere și prezența, cu certitudine, trăirea sa în Dumnezeu și cu Dumnezeu. Din orice expresie a Părintelui, scrisă ori vorbită, se distingea profilul teologului și a filozofului creștin ortodox de netăgăduit. A fost teologul care a mers la izvoarele dătătoare de binecuvântare și energie necreată, de unde s-a adăpat și a devenit el însuși izvorul, căci viața lui s-a desfășurat ca pe o scenă deschisă. Tot ceea ce el a avut ca dar – talanții și talentul oferit lui de Dumnezeu – le-a arătat tuturor, făcând din acestea un bun comun, al tuturor. Opera sa teologică poate fi citită și este la îndemâna oricui, însă nu și interpretarea ei, fiindcă o experiență mistică și duhovnicească este necesară celui care încearcă să pătrundă și să înțeleagă teologia lui atât de variată și de profundă...

După aceste cuvinte omagiale, pline de recunoștință, respect și prețuire, vom trece acum, la tema propriu-zisă a acestui material, care este *Desăvârșirea* ca viață în istorie, o istorie a vieților sfinților care nu se trasează după un plan, ci descoperind în ea înțelepciunea polimorfă a lui Dumnezeu (cf. Efeseni 3, 10). Pentru a putea explora evoluția imensă a nevoițelor către desăvârșire trasăm cărări în diverse direcții, pe teren duhovnicesc, unde nu rămâne decât caracterul intrinsec al vieții spirituale însăși. Este vorba de viața dumnezeiască ce se realizează în viața omului, iar aceasta, inserată fiind în cosmosul creat, se dezvoltă în societate.

Scopul vieții duhovnicești este îndumnezeirea deplină și desăvârșită și poate fi considerată drept scop unic. Însă modul de a privi, trata și realiza acest scop ia diferite forme, potrivit conștiinței pe care o are omul cu privire la umanitatea sa, dacă se va simți în deplină posesie a forțelor sale, în acțiunea exterioară sau dezvoltându-și capacitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, contemplând cu ajutorul minții ori a inimii, singur sau ajutat de cosmosul vizibil și de societatea omenească. Există, în mod cvasigeneral acceptate cele cinci tendințe fundamentale ale spiritualității ortodoxe către desăvârșire și fapte concrete, ce atestă realitatea acestor tendințe.

Prima caracteristică se referă la faptul că creștinismul a apărut mai întâi ca o mișcare iudaică. Teme teologice și instituții creștine sunt larg tributare mediului lor de origine. Relația lui Dumnezeu cu poporul Său a fost modelată în chip tradițional în categoriile Alianței sau

Legământului ca o relație ce nu invită la speculație intelectuală ci la practicarea poruncilor. Astfel, câtă vreme nu se vor întâlni cu filosofi care să încerce să toarne revelația creștină în tiparele unui sistem, creștinii au crezut și și-au trăit credința lor în simplitatea ascultării numai față de tradiția evanghelică. Această perioadă a durat mai mult sau mai puțin în funcție de regiuni. Ea a avut o mai lungă durată în țările în care creștinismul a pătruns înaintea filosofiei elenistice, cum ar fi Siria, teoriile de limbă siriană (Afraate, Efrem și, încă la începutul secolului VI, Iacob din Sarug), unde se întâlnește o psihologie măsurată și discretă, o învățatură dogmatică completă, o morală străbătută de la un capăt la altul de iubire. De altfel, această tendință "practică" nu va dispărea niciodată și ea va găsi adepți convinși printre cei mai mari dascăli duhovnicești ai Răsăritului.

A doua trăsătură pornește de la constatarea că o astfel de concepție nu putea satisface gânditorii imbițați de elenismul care, au declarat de multă vreme că scopul vieții este teoria, cunoașterea, știința, speculația - cuvânt-axiomă pe care l-a păstrat Clement Alexandrinul. De acum înainte se produce acest fenomen uimitor, credința și faptele nu mai conduc direct spre desăvârșire, ci ele introduc numai spre contemplație, singura "practică" adecvată omului. Cadrele acestei teoria au fost fixate în secolul al IV-lea de Cuviosul Evagrie Ponticul, care nu i-a inventat însă și conținutul. Mulți alții ca el și-au adus contribuția la aceasta. Valorificarea bogăției acestei lungi tradiții contemplative l-a împins pe Sfântul Macarie al Corintului (+ 1805) și pe prietenii săi la întreprinderea editorială al cărei rezultat a fost faimoasa Filocalia: "instrumentul însuși al îndumnezeirii", cum scrie Părintele Profesor Dumitru Stăniloae în Prefața ei. S-a pus uneori întrebarea dacă entuziasmul Părinților greci pentru teoria vine din Sfânta Scriptură sau dacă n-ar fi mai degrabă o moștenire a filosofiei. Un lucru este sigur, anume că încă de la început o gravă problemă s-a pus în fața contemplativilor creștini, anume dacă experiența divină trebuie situată numai pe planul rațiunii ori trebuie admis un contact nemijlocit cu Dumnezeu, dincolo de orice intermediar, concept sau imagine. Din ce în ce mai mult s-a conștientizat faptul că trăirea întru desăvârșire, în sens creștin, nu poate fi identică cu catarctica "intelectuală" în sensul grec. La clarificarea și limpezirea problemei a contribuit imaginea tradițională a lui Moise urcând pe Muntele Sinai. Contemplativul se înalță cu anevoie din concepte intelectuale în concepte intelectuale și, odată ajuns pe ultima treaptă a speculației, vede că Dumnezeu este încă departe. Atunci alege o altă cale, cea a "necunoașterii" și cea a "iubirii" sau a extazului". Experiența Duhului este rezervată stărilor mistice. Termenul experiență este unul din cuvintele cheie ale gândirii secolului al XX-lea: omul este o conștiință psihologică, o a percepție ce sesizează orice realitate ca fiind interioară. Nu la fel trebuie să se înțeleagă și harul dumnezeesc. Tendința spre supranaturalul conștient este binecunoscută în Răsărit încă din vechime. Există autori care vor merge până la a afirma cu foarte multă convingere că încetarea simțirii lucrării Duhului Sfânt înseamnă încetarea posesiunii Duhului Sfânt: Așa cum o femeie însărcinată simte mișcările copilului în sânul ei, tot astfel și noi, prin bucuria, veselia și săltarea simțită în adâncul inimii, știm că Duhul lui Dumnezeu sălășluiește în noi. Insistând prea mult pe necesitatea simțirii stării de har, mesalienii au fost condamnați de Biserică spre sfârșitul secolului al IV-lea. Părinții Ortodoxiei nu se vor gândi niciodată să nege transcendența lui Dumnezeu, caracterul tainic al prezenței Lui în noi. Dacă sentimentele vii nu sunt manifestarea unică și infailibilă a vieții dumnezeiești în om, "ele sunt însă un semn al sănătății duhovnicești desăvârșite", precizează Sfântul Teofan Zăvorătorul. Sfântul Diadoh al Foticeei este un adversar al mesalienilor, și, cu toate acestea, cuvintele pe care le folosește cel mai frecvent sunt: simțire, experiență, plenitudine. Acest limbaj este propriu tuturor autorilor care au citit cu predilecție Omiliile duhovnicești atribuite Sfântului Macarie cel Mare, precum și isihaiștilor și tuturor ce insistă pe valoarea inimii în viața duhovnicească.

Intelectualismul mistic de origine iudaică condamnă imaginile, expresiile sensibile. Realitatea materială a acestei lumi este pentru el o distragere. Pentru ca omului să i se

deschidă ochii minții, trebuie ca el să închidă mai înainte ochii trupului. Însă, pe de altă parte, odată ce vederea duhovnicească a fost luminată de credință, odată ce privirea a fost purificată prin renunțarea la lucrurile văzute, gnosticul se întoarce la starea inițială fericită, în care tot ceea ce îl înconjoară nu mai este pentru el o seducție periculoasă, ci o voce care îi vorbește despre Creator. Toți marii trăitori duhovnicești ai Răsăritului au expus principiile unei *theoria physike*, dar cel mai adeseori asceții simpli, ieșiți din popor, "pelerinii", sunt cei care trăiau intens această "bucurie pascală a Bisericii Răsăritului" și care vor reuși să mențină o amintire vie a prezenței lui Dumnezeu, a lui Iisus Hristos, în toate locurile și în fața oricărei creaturi. Acesta este și sensul iconografiei răsăritene: și anume acela de a ajuta la descifrarea sensului formelor văzute ce cad sub privirea noastră pentru a descifra în ele sensul dumnezeiesc.

Cea de-a treia caracteristică a trăirii duhovnicești răsăritene este tendința comunitară (chinovială) ca spiritualitate eclezială. Isihăștii - cei mai mari reprezentanți ai literaturii duhovnicești a Răsăritului Creștin, sunt convinși că rugăciunea desăvârșită înflorește exclusiv în pustie, în singurătate. Dar Crucea lui Iisus Hristos reabilitează întreaga realitate și atunci creștinul nu mai poate exclude și această posibilitate: aceea de a viețui împreună cu oamenii, de a vorbi cu oamenii și de a rămâne, în același timp, împreună cu Dumnezeu: de a se deschide multitudinii gândurilor omenești și a voințelor deosebite ale fiecăruia și, în același timp, de a fi sigur că face numai voia lui Dumnezeu. Într-un anume sens afirmația Sfântului Ioan Cassian ce urcă originile vieții chinoviale în timpul apostolilor, văzând în comunitatea primilor creștini tipul ideal al acestei vieți, poate fi admisă. Dar chinovialismul propriu-zis a luat naștere odată cu Sfântul Pahomie cel Mare (+ 346), și a avut drept mare legislator pe Sfântul Vasile cel Mare (+ 379). Idealul fixat în Regulile vasiliene va deveni aproape imuabil în Răsărit. La fixarea modelului vasilian a contribuit și legislația Împăratului Iustinian și, mai târziu, "reforma sudistă" care a exercitat o profundă influență asupra monahismului bizantin, și care se inspiră din fidelitatea față de Sfinții Părinți ai Bisericii de Răsărit. Este suficient să-i parcurgem istoria pentru a ne da seama în ce măsură monahismul răsăritean, regulile lui, obiceiurile lui, vocabularul lui, dreptul lui sunt tributare operei acestor mari legislatori. Chinovialismul vasilian presupune o viață evanghelică în comun, în care societatea fraților nu va mai constitui o primejdie în calea unirii cu Dumnezeu, ci dimpotrivă, va fi un prețios ajutor pentru a nu o mai pierde. De altfel, ceea ce este valabil pentru o mănăstire este un ideal pentru întreaga Biserică de Răsărit. Vor exista deci întotdeauna creștini ce vor vorbi cu căldură despre obligația de trăi în Biserică, de a simți împreună cu Biserică, de a participa la întreaga viață a Bisericii, "fiindcă i-a plăcut Domnului să așeze în ea, și numai în ea, tot ceea ce este necesar pentru mântuire".

A patra caracteristică a trăirii spre desăvârșire se referă la numele aplicate învățaturii duhovnicești ca "Înțelepciune venită de la Dumnezeu" (I Corinteni 1, 30) spre a aduce lumină și unitate în existență, cuvântul inspirat intervine în istoria gândirii într-o epocă cu totul impregnată de spiritul grec, de idealul elinei *philosophia*. Părinții Bisericii îi prezintă deci pe adevărații creștini care își trăiesc credința lor, drept modele realizate de filosofie, iar viața filosofică nu este nimic altceva decât viața desăvârșită a asceților. De origine greacă antică sunt de asemenea termenii asceză și mistică. Însă ca titluri ale unor lucrări tratând sistematic despre viața duhovnicească, ei nu apar în Răsărit decât într-o epocă destul de recentă. Potrivit accepțiunii curente astăzi, teologia înseamnă această știință globală a credinței ce se raportează la ansamblul revelației și a credinței care îi corespunde. Adeseori s-a făcut distincție între două ramuri ale acestei științe: una tratând despre Dumnezeu în sine, alta despre lucrările lui Dumnezeu (de operibus divinis). Teologia spirituală a desăvârșirii omului aparține acestei a doua ramuri, căci sfințirea omului este o "lucrare" a lui Dumnezeu. Această terminologie nu corespunde însă vechii tradiții a Părinților greci. Pentru ei "Teologia" este "Știința Sfintei Treimi". În lumina acestei tradiții vom vorbi despre nevoința spre desăvârșire,

sau mai degrabă despre învățatura Sfinților Părinți duhovnicești, căci adevărata "știință a desăvârșirii" nu este fructul învățaturii ci al rugăciunii personale.

## **2. Despre categoria teologică a desăvârșirii creștine**

"Omul desăvârșit este alcătuit din trei elemente: carnea, sufletul și Duhul: unul, cel care mântuiește și dă chip, este Duhul; celălalt, care este unit și primește chip, este carnea; între ele este sufletul, care atunci când se alipește de Duhul, este înălțat de el, iar atunci când cedează cărnii, cade în poftetele pământești. Mulți oameni nu au Duhul care mântuiește și conferă un chip; sunt cei pe care Sfântul Apostol Pavel îi numește carne și sânge. Însă toți cei care se tem de Dumnezeu, care cred în venirea Fiului său și care prin credință atrag în inimile lor Duhul lui Dumnezeu, merită să fie numiți duhovnicești, căci au în ei Duhul Tatălui, care îl curăță pe om și-l înalță la viața lui Dumnezeu". Un studiu atent al trăirii creștine duhovnicești întru desăvârșire a descoperit faptul că credința în Duhul n-a făcut decât să se consolideze ulterior; omul este calificat drept pneumatikos prin asistența ori lucrarea Duhului, după cum spune Sfântul Irineu de Lugdunum. Și aici, în trăirea efectivă rezidă a cincea caracteristică a vieții duhovnicești, numită de Sfinții Părinți sălășluirea personală a Duhului. Dacă urmărim dezvoltarea învățaturii despre Duhul Sfânt în Biserica veche, constatăm că declarațiile cele mai clare privesc divinitatea Duhului și personalitatea Sa. Odată cu Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381) o definiție va confirma identitatea naturii dintre Duhul, Fiul și Tatăl, deci personalitatea și Divinitatea Sa. Această concepție se vede, de pildă, în operele Sfântului Efrem Sirul. În primele scrieri, cum sunt, de exemplu, „De paradiso” și „Sermones de fide”, Persoana Duhului nu apare decât puțin. Numai în imnele „De fide” i se dedică o odă. Teologia occidentală și apuseană vorbește despre un dar necreat, care este sălășluirea Duhului Sfânt în noi, și despre un dar creat, ce constituie o calitate nouă a sufletului, temei real pentru noile raporturi de har cu Duhul Sfânt, însă care este produsul unei lucrări divine ad extra, comune celor trei Persoane treimice.

## **3. Despre comunitatea personală cu Iisus Hristos ca desăvârșire**

Părinții greci și răsăriteni în general, prezintă Duhul Sfânt drept autorul principal și veritabil al sfințeniei noastre și vorbesc de o unire personală, de o comuniune "ființială" chiar acolo unde scolastica latină vorbește mai degrabă despre har ca habitus supranatural, sau dar creat. Sfinții Părinți vorbesc despre trăitorul creștin ca fiind "un singur duh cu Domnul". Dar prezența unui Suflu nevăzut în sufletul omului pune o problemă: nu rămâne oare Duhul Sfânt exterior sufletului nostru omenesc? Pe măsură ce se precizează diferența între duh și creatură, Duhul dumnezeiesc ajunge să fie considerat un oaspete perfect distinct de suflet. Omiliile duhovnicești atribuite Sfântului Macarie cel Mare sunt o mărturie elocventă (în mesalianism, acest "oaspete divin" poate chiar coabita împreună cu demonul într-un singur suflet). Insistența asupra distincției este necesară. Taina iubirii lui Dumnezeu este o taină a unirii, dar și a distincției. Sufletul nu se pierde într-o "nirvana", el își afirmă, din contră, personalitatea și o dezvoltă până la treapta ei cea mai înaltă. Însă, pe de altă parte, deși uneori stângace și ambiguă, vechea libertate de expresie reține proximitatea Duhului, sau mai bine spus, transformarea creștinului și intrarea lui în viața personală a lui Dumnezeu.

Duhul lui Iisus Hristos ne este dat până într-acolo încât El devine ceea ce este mai spiritual în noi, eul nostru adevărat. Astfel cei osândiți vor fi, spune Sfântul Vasile cel Mare, "tăiați în două", în sensul "unei separații desăvârșite de Duhul". Marea taină a vieții creștine (care este o participare la Unitatea și Trinitatea Dumnezeiască) este deci aceea a multiplelor relații ale duhului uman cu Duhul lui Dumnezeu. Sunt momente în care aceste realități par atât de unite încât aproape că se confundă, ca mai apoi să se separe o distanță infinită: sufletul

se vede într-un abis de slăbiciune, ignoranță, spre a se simți numaidecât tare, luminat, cuprinzând în el însuși "izvorul oricărei sfințiri, lumina duhovnicească" Există simboluri ale Duhului Sfânt care explică venirea Sa din afară; astfel, de exemplu, formula arhaică "îngerul Duhului Sfânt", sau cea a Dăruitorului. Dimpotrivă, atunci când Sfântul Vasile cel Mare spune că Duhul este Lumină, el explică: Așa cum puterea de a vedea se găsește în ochiul sănătos, tot așa și lucrarea Duhului se găsește în sufletul curățit ..., în felul în care se găsește "arta în artist". Sfântul Vasile nu ezită să numească Duhul ca logos-ul nostru (ceea ce s-ar putea traduce prin "rațiune formală"). Origen a definit unirea noastră cu el drept un "amestec". În trihotomie, așa cum este ea explicată de Sfântul Irineu, pentru ca omul să fie desăvârșit, Duhul trebuie să se unească cu sufletul și prin el cu trupul. În linia acestor reflecții o mare bogăție de sensuri dobândește pentru Sfântul Teofan Zăvorâtul expresia: Duhul devine "sufletul sufletului omenească". "În ziua Cincizecimii - scrie Paul Evdokimov - El se coboară în persoană și devine activ înăuntrul naturii, instituindu-se într-un fapt interior al naturii umane". Efectele Duhului se văd în suflet, în trup și în univers. Lucrarea Duhului Sfânt, ca și cea a Fiului, este exprimată prin titlurile pe care i le conferă Biserica. El este Sfințitorul. La Origen găsim formula ce va cunoaște un mare succes în teologia Sfinților Atanasie cel Mare și Vasile cel Mare: creaturile care nu sunt sfinte prin ființă, pot deveni sfinte prin împărtășirea de Duhul Sfânt. El este Făcător-de-viață, cum recităm în Crezul Ortodox, Suflu de viață; antifonul utreniei duminicilor glasului al IV - lea cântă: "În Duhul Sfânt tot sufletul viază și cu curăție se înalță; luminează-se întru Unimea Treimii cu sfințenie de taină". El este Luminător. Versetul 10 al Psalmului 35 "Întru lumina Ta vom vedea lumină" este explicat de Sfântul Vasile cel Mare astfel: "În luminarea Duhului vom vedea Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume (Ioan 1, 9)". Duhul este Curățitor, Duhul iartă păcatele. Curăță trupurile în asceză, în feciorie; dă putere mucenicilor, lacrimi celor ce se căiesc, face cu puțință ținerea poruncilor și învață toate virtuțile. Aproximarea între duhul nostru și Dumnezeu se stabilește mai cu seamă în rugăciune. Ea se face așadar "în Duhul". În acest sens, fiecare rugăciune conține o epicleză implicită, pentru ca ea să fie rostită în puterea Duhului Sfânt. Dar fiindcă rugăciunea prin excelență este rugăciunea euharistică, această invocație este explicită în liturgiile Răsăritului. Rezumând, este de ajuns să spunem că Duhul Sfânt ne introduce întru Iisus Hristos. Lucrarea sa urmărește să reproducă în noi viața Mântuitorului nostru Iisus Hristos. El îi unește pe toți credincioșii în singurul Trup al lui Iisus Hristos care este Biserica, El revarsă strălucirea Sa asupra întregului cosmos și univers. Din această perspectivă înduhovnicita viața creștină este o "desăvârșire" progresivă.

Rezumând, așadar, învățătura tradițională, Sfântul Teofan Zăvorâtul scrie: "Esența vieții în Iisus Hristos, a vieții duhovnicești, constă în transformarea sufletului și a trupului, în introducerea lor în sfera Duhului, adică înduhovnicirea ori spiritualizarea sufletului și a trupului". Viața spirituală are însă o influență determinantă asupra relației noastre cu aproapele, precum și asupra raporturilor noastre cu natura irațională, cu întregul cosmos. Omul așezat în lumea văzută își realizează scopul său duhovnicesc prin "spiritualizarea cosmică". În consecință, putem "admitte că scopul ultim al evoluției lumii este spiritualizarea ei; la creaturile raționale aceasta se manifestă prin ordinea morală, iar la celelalte printr-o altă ordine oarecare, acest progres spiritual este lent, dar el corespunde structurii "naturale" a fiecăruia: "Omul ascuns în inimă" (II Corinteni 4, 16; este Duhul) se naște și crește. Dezvoltarea lui se face cu aceleași elemente ce îl constituie încă de la nașterea sa. Orice preot de mir explică astfel această taină fiilor săi duhovnicești: Mergeți la Biserică, rugați-vă lui Dumnezeu, păziți poruncile lui Dumnezeu, faceți binele. Iată scopul vieții creștine! Rugăciunea, postul, privegherile și toate celelalte fapte ale creștinului, oricât de bune ar fi ele însele, nu sunt ca fapte, scopul vieții creștine, cu toate că sunt mijloace neaparat necesare pentru a-l atinge. Adevăratul scop al vieții noastre creștine (con)stă în dobândirea Duhului lui Dumnezeu, a harului Duhului Sfânt. Norma fundamentală a nevoinței către desăvârșire în

viziunea ortodoxă constă în faptul că viața creștină este hristologică. "Tot ce este înăscut în sufletul omenesc - scrie Origen - a fost semănat în ele la început la Dumnezeu și toate acestea sunt semințe ale Împărăției lui Dumnezeu". Nu se poate imagina unire mai strânsă, mergând până la identificarea atât de bine exprimată în cuvântarea pascală a Sfântului Grigorie din Nazianz: "Ieri m-am răstignit împreună cu Hristos, astăzi sunt preamărit împreună cu El; ieri am fost mort împreună cu El; astăzi sunt viu împreună cu El; ieri am fost îngropat împreună cu El, astăzi înviez împreună cu El. Să ne facem ca și Iisus Hristos, fiindcă Hristos S-a făcut ca și noi; să ne facem dumnezei pentru El, fiindcă El S-a făcut om pentru noi". Prin urmare, "Mântuitorul ne este mai intim decât însuși sufletul nostru". Atât în tratatele polemice cât și în predicile lor, Scopul Sfinților Părinți în fața acestei taine este mai întâi teologic. Ceea ce li se cere de regulă creștinilor în fața lui Iisus Hristos este credința în dumnezeirea Sa, în misiunea Sa, adică trăirea în Iisus Hristos. Părinții Bisericii Ortodoxe n-au ezitat să exprime taina lui Iisus Hristos cu noțiuni filosofice (de exemplu cele ale neoplatonismului), dar valoarea acestora rămâne extrem de limitată. În plus, întrebuintarea lipsită de moderație a acestor noțiuni conducea la erezie. Eroarea principală, estimează Sfântul Grigorie din Nazianz, a fost aceea de a construi speculații înalte pe baza câtorva termeni. Într-adevar, Sfânta Scriptură îl desemnează pe Cel Unul-Născut sub multiple nume: "Fiu al lui Dumnezeu, Chip, Abur, Revărsare, Strălucire, Creator, Împărat, Cap, Lege, Cale, Ușă, Temelie, Piatră, Mărgăritar, Pace, Dreptate, Sfințire, Mântuitor, Om, Slujitor, Păstor, Miel, Arhiereu, Ofrandă, Întâi-Născut dintre toate cele făcute, Întâi-Născut din morți". Dacă trebuie reținută o preferință, trebuie să punem în frunte numele care ni se pare mai evocator, Iisus Mântuitorul. Ceea ce predomină cel mai mult în mediile monastice ale răsăritului este plânsul (penthos). De aici se naște afecțiunea față de Iisus Hristos. "Pentru noi, cei începători și nedesăvârșiți - scrie un trăitor în Filocalie - (de-Dumnezeu-purtătorii Părinți) au poruncit pe drept cuvânt să spunem (după chemarea dulce a lui Iisus Hristos) și Miluiește-ne pe noi!."

S-a afirmat că în Biserica Răsăritului, Întruparea a fost concepută ca Răscumpărare și că Dumnezeu Cuvântul s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască. Există temerea că termenul de Răscumpărare ar fi prea juridic. Evident concepția creștină despre răscumpărare se distinge în mod clar de toate ideile de răscumpărare străine Bibliei și de tot ceea ce ar zădărnici credința în creație. Din acest motiv, Biserica Ortodoxă a văzut în Răscumpărare restaurarea și împlinirea creației "recapitularea" sa, eliberarea sa, sfințirea sa, îndumnezeirea sa. Iisus Hristos - Lumina și Înțelepciunea. Iisus Hristos deschide pentru totdeauna "porțile luminii celor care, fiind fii ai întunericului și ai nopții, năzuiau să se facă fii ai zilei și ai luminii". Pentru Sfinții Părinți nenorocirea păcătosului constă în "ignoranță". În acest fel se înțelege mai bine vigurosul accent pe care aceștia îl dau funcției revelatoare a Cuvântului întrupat. Tradiția reține plenitudinea titlurilor biblice: Adevăr, Înțelepciune, învățător, Cuvânt, Lumină. Nu poate exista diferență mai mare decât cea care există între Creator și creatură, și totuși, în taina lui Iisus Hristos apare o unire desăvârșită a celor două. De aceea, El este în mod ființial Unificatorul. Nevoia unei "medieri" apare în filosofia greacă. Cum să unim materialul și spiritualul, cele două realități antitetice? Gravă problemă, și dacă Dumnezeu trebuie să rămână transcendent, indiferent la tot ceea ce se află sub El, trecerea de la dumnezeiesc la pământesc și omenesc nu este de conceput fără un mijlocitor. Pe această linie filosofică, Filon Alexandrinul are o teorie asupra Logosului-Mediator deosebit de dezvoltată: un instrument, o putere lucrătoare a lui Dumnezeu. O astfel de noțiune nu putea fi însă aplicată lui Iisus Hristos. Noul Testament nu utilizează frecvent cuvântul "mijlocitor". L-am căuta în zadar la Părinții apostolici și apologeți. Iisus Hristos nu stă între Dumnezeu și popor, nu este reprezentantul lui Dumnezeu așa cum ar putea fi un înger, fiindcă El însuși este "pricină a mântuirii veșnice" (Evrei 5, 9). Însă nu putem să diminuăm valoarea mijlocirii lui Iisus Hristos, dimpotrivă, dar trebuie să ne dăm seama că ea este deosebită și diferită de doctrinele antice, mai cu seamă în două puncte: 1) în sistemele filosofice Dumnezeu este cel



care, în virtutea transcendenței Sale absolute, are nevoie de un mediator pentru a comunica cu lumea. În Sfânta Scriptură, dimpotrivă, această comunicare nu este posibilă decât prin condescendența divină. Iisus Hristos se situează în mod categoric de partea lui Dumnezeu; Dumnezeu Însuși face mântuirea și o face tocmai prin omul- Dumnezeu Iisus Hristos, Fiul Său. 2) Această mântuire nu se poate realiza decât prin intermediul unei asumări totale de către Dumnezeu a condiției umane. Axioma "ceea ce nu este asumat (de Dumnezeu) nu este mântuit" și care cuprinde deja dezvoltările Sfântului Irineu, se găsește în mod încă și mai explicit la Origen. "Omul n-ar fi fost mântuit în întregime dacă Mântuitorul și Domnul nostru Iisus Hristos n-ar fi îmbrăcat omul întreg". Unirea între divin și uman este o "mixtură", un "amestec", dar una extrem de specială: cele două naturi nu se confundă.

Cu alte cuvinte, Iisus Hristos este singurul care realizează întâlnirea între transcendența divină și finitudinea umană, fără a o sacrifica și a o ignora pe cealaltă. Iisus Hristos ține în mod autentic de două rânduiri ale existenței, cea a lui Dumnezeu și cea a omului. "Dumnezeu și omul au devenit una". Taina mijlocirii este deci taina unirii, lucrată de Fiul, Care este "una" cu Tatăl. Biserica Creștină este o unitate socială: Iisus Hristos este noul și adevăratul Adam al neamului omenesc (Romani 5,12 - 21), Cap al trupului Bisericii (Coloseni 1, 18). Afirmația paulină a Trupului lui Iisus Hristos revine frecvent în scrierile Părinților. Atunci când spune: "Suntem concorporali cu El, trăind viața Lui și deveniți mădularele Lui", Nicolae Cabasila rezumă această tradiție, însă el adaugă o expresie nouă: Iisus Hristos este inima Trupului tainic, principiul intim al forțelor vitale ale Bisericii și al fiecărui creștin în parte. În și prin Cel mai Întâi-Născut decât toată zidirea (Coloseni 1, 15) sfințirea lumii culminează și se încheie în unirea întregului Univers. Această stare finală a fost numită de Sfinții Părinți apokatástasis, și ea ar fi putea definită prin această constatare a Sfântului Grigorie din Nazianz: "În El toate au ajuns la unitate". Sfântul Maxim Mărturisitorul cercetează adeseori care sunt pentru cosmos consecințele biruinței câștigate de Iisus Hristos asupra diviziunii. Pentru el, "Iisus Hristos este centrul în care converg toate liniile". Răsăritul a așezat imaginea Pantocratorului în vârful cupolelor, unde apare drept centrul în același timp, al întregii iconografii și al ordinii cosmice. Ideea lui Iisus Hristos - principiu al unității - revine adeseori în reflecția teologilor ortodocși sub diferite aspecte: ca unitate a lumii vizibile, a societății umane, a Bisericii, a istoriei umane, a culturilor umane și a întregii evoluții cosmice. "Dacă se neagă realitatea acestui eveniment (Întruparea lui Iisus Hristos), a scris Vladimir Soloviov, s-ar dărâma sensul și finalitatea universului". Dogma trăită înseamnă desăvârșire. De aceea, chiar în mijlocul discuțiilor ce divizează adversarii se trece în mod spontan la atitudini personale mult mai apropiate de ceea ce am numi o devoțiune comună a tuturor creștinilor. N-ar trebui, în sens strict, să ne rugăm "lui Iisus" ci "prin Iisus" avertizează Origen, și totuși el însuși nu se ține de această regulă. Nu este de mirare că creștinii îl iubesc pe Iisus Hristos. Liturghiile antice Îl laudă, Îi mulțumesc, Îl adoră, Îl imploră. Accentul de afecțiune și familiaritate nu apare la început decât discret: la martiri, la pelerinii de la Ierusalim, în poezia religioasă a sirienilor. Există însă, chiar la scriitorii patristici, un "Acatist al prea dulcelui Iisus". Din întreagă această tradiție să cităm măcar un anonim admis în Filocalie și care celebrează virtuțile faimoasei "rugăciuni a lui Iisus": "Aceasta ne-au transmis-o de-Dumnezeu-purtătorii Părinți; toată viața lor ei s-au străduit neîncetat să se umple de dulceața lui Iisus Hristos; pretutindeni flămânzeau după Iisus Hristos. Astfel, s-au umplut de bucurie duhovnicească negraită și au primit daruri dumnezeiești, și au ieșit din trup și din această lume... prin preadulcea chemare a lui Iisus". Cultul omenității lui Iisus Hristos este calea desăvârșirii omului. Două căi pot încă să conducă la afecțiunea de iubire pentru Mântuitorul: blândețea lui Dumnezeu, pentru că El este Dumnezeu; și compasiunea Sa omenească, pentru că niciodată n-a vorbit om ca El. Aceste două căi nu sunt decât una singură, așa cum Domnul Însuși nu este decât o singură Persoană divino - umană. Erezia dokeților i-a determinat pe dascălii ortodocși ai Bisericii să reamintească realitatea existenței

pământești a lui Iisus Hristos. Însă reflecția teologică este cea care a dus la acordarea unei mai mari atenții acestei umanități pe care Cuvântul n-a disprețuit-o. Se poate spune că preocuparea Sfinților Părinți este "devoțiunea" față de această umanitate și că ei ar păstra o viziune precumpănitor dogmatică. În acest sens, Vladimir Lossky scrie: "Cultul umanității lui Iisus Hristos nu este străin tradiției răsăritene". Fără îndoială este greu de vorbit de o pietate explicită a primelor secole creștine față de omenitatea lui Iisus Hristos. Rugăciunea lor se adresa "lui Iisus Hristos ca unui Dumnezeu", după mărturia pe care o dă încă Pliniu cel Tânăr în faimoasa lui epistolă către Traian. O trăsătură ce i-a uimit mult pe păgâni a fost faptul că aceste omagii religioase se adresează unui om răstignit. Este adevărat că liturghia avea rolul de a pune în valoare divinitatea lui Iisus Hristos. Dar sărbătorile au dat prilejul poezilor creștini să alcătuiască imne în cinstea Dumnezeului - om. Pelerinajele au permis venerarea locurilor vieții Mântuitorului nostru Iisus Hristos, acordarea unui cult particular instrumentului mântuirii, Crucea, și mai târziu "Sfintele sale Fețe" în cultul icoanelor. Acest interes al poporului pentru faptele vieții lui Iisus Hristos îl manifestă apocrifele și arta. Destul de lent a acceptat pietatea creștină să privească la Mântuitorul în umilințele sale omenești. Sfântul Ioan Damaschin (+749) justifică, în acest fel, această adorație: "Unul este deci Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit adorat împreună cu Tatăl și cu Duhul, cu o singură adorație împreună cu trupul Său neprihănit, fiindcă pentru noi trupul lui nu este nedemn de adorare. Într-adevăr, îl adorăm în Persoana unică a Cuvântului Care este Ipostasul Lui; nu ne închinăm unei creaturi, fiindcă nu adorăm trupul ca atare, ci întrucât este unit cu Dumnezeirea".

În istoria desăvârșirii creștine tema urmării lui Hristos deține un loc important. În reacția sa împotriva pietății medievale, Reforma occidentală opune "imitării", care ar fi o tentativă orgolioasă a omului, "urmarea lui Hristos" ca răspuns la chemarea Lui. În viața spirituală a Bisericii Răsăritului - estimează Vladimir Lossky - "calea lui Iisus n-a fost niciodată practică... Aici aceasta părea să aibă o anumită lipsă de plinătate, să fie o atitudine exterioară față de Iisus Hristos". Desăvârșirea creștină răsăriteană "se definește mai degrabă ca viață în Hristos". Într-adevăr, spre deosebire de lumea greacă care atribuie imitației o mare importanță, fie în reflecția ei filosofică (Platon), fie în concepția ei despre artă ca și copie a naturii (Platon și Aristotel), fie în pedagogie (valoarea atractivă a exemplului), Sfânta Scriptură pare să ignore virtuțile imitării. În realitate, această noțiune se exprimă într-un alt registru, în termeni concreți: vechii nomazi, evreii folosesc mai degrabă tema căii, a drumului. Omul trebuie "să meargă în căile Domnului". Tema imitării apare în gândirea Sfântului Apostol Pavel. Ea pare a se fi dezvoltat aici în principal ca prelungire etică a unui principiu fundamental, adică al unirii credinciosului cu Iisus Hristos, pe care o exprimă prepoziția "împreună" (a muri cu Hristos, a fi cu Hristos etc.). Este foarte posibil ca occidentalii, mai înclinați spre acțiune, să fi înțeles adeseori conformitatea cu Iisus Hristos mai degrabă în sens ascetic și moral, decât într-un sens ontologic și mistic. Însă dacă Iisus Hristos este Dumnezeu, atunci nu-L putem imita ca pe un erou uman; între El și imitatorii Săi există o participare cu totul diferită, care asumă în mod fundamental un caracter sacramental și eclezial. Cartea care face să apară cel mai bine diferența între viața în Hristos și imitarea lui Hristos este „Viata în Hristos” a lui Nicolae Cabasila. Or autorul afirmă cu toată simplitatea dorită, că între ele nu există opoziție, ci identitate reală: "A imita pe Iisus Hristos și a vieții potrivit Lui înseamnă a vietui în Iisus Hristos, și aceasta este lucrarea voinței libere, atunci când se supune voilor dumnezeiesti". Noțiunea de imitație apare suficient de limpede. "Un creștin - spune Sfântul Ioan Scararul - este o imitare a lui Iisus Hristos, pe cât este cu putință omului în cuvinte, în fapte și în cuget". Imitarea lui Iisus Hristos se leagă de învățătura despre "chip și asemănare". Ea coincide cu realizarea progresivă a "asemănării". A urma pe Iisus Hristos înseamnă, pentru Origen, a păzi virtuțile, și el chiar întocmește o listă de virtuți: "înțelegerere, înțelepciune, adevăr, dreptate...". Acestea sunt atributele vieții divine a Logosului. Se știe că în Occident

sau Apus s-a preferat imitarea Cuvântului întrupat, privit în misterele vieții Sale pământești. Aceeași viziune se manifestă și la Origen, spre sfârșitul vieții lui. Pentru Sfântul Grigorie din Nazianz, a imita pe Iisus Hristos înseamnă a deveni "tot ceea ce El S-a făcut pentru noi". Fiecare detaliu al misterelor evocate în predici cheamă la o participare: "Am alergat călăuziți de stea, ne-am închinat împreună cu magii, ne-am uimit împreună cu păstorii, am cântat slava dumnezeiască împreună cu îngerii..." Acest aspect corespunde bine esenței anamnezei liturgice, Iisus Hristos este viu în riturile Bisericii: "de Crăciun se naște cu adevărat, iar de Paști moare cu adevărat". Conștient fiind de unicitatea absolută a lui Iisus Hristos, credinciosul creștin scapă de primejdia mimetismului, a formalismului. Nu este vorba de a reface material gesturile lui Iisus Hristos, ci de a-I imita atitudinea spirituală, de a face din sentimentele lui Iisus Hristos modelul propriilor noastre sentimente. Prin urmare, imitarea lui Iisus Hristos variază și se diversifică după vocația personală a fiecăruia. Creștinii primelor veacuri aveau conștiința că Iisus Hristos își are imitatorii Săi însemnați printre sfinții și mărturisitorii lui și că, mai ales, prin exemplul acestora Biserica devine un semn între neamuri. Rolul "exemplor" a fost considerabil în literatura moralizatoare a anticilor, mai cu seamă în cea care provine din diatriba cinico-stoică. În ce măsură un creștin putea uza de exemplele împrumutate din istoria profană se leagă de problema raporturilor dintre cultura antică și creștinism.

În fața acestor eroi profani se constituie în curând un tezaur de exemple din Vechiul și Noul Testament, ce vor deveni repede tradiționale: Avraam, Moise, Ilie..., Ioan Botezătorul; marile modele sunt Apostolii. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă expres la imitarea lui, așa cum el la rândul său imita pe Domnul (I Tesaloniceni 1, 6). Nimic surprinzător, de aceea tradiția creștină a considerat întotdeauna lectura Vieților Sfinților "folositoare sufletului". Primele sale monumente, cum ar fi Viața Sfântului Antonie cel Mare, au născut din dorința de a avea modele de imitat, după cum se spune în cuvintele folositoare din Patericul Egiptean: "În această carte se găsesc însemnate nevoița virtuoașă și viețuirea minunată și zicerile sfinților și fericirilor Părinți, pentru a povățui și îndemna la imitarea lor". Dar ele nu trebuie imitate în chip material, remarcă Sfântul Ioan Scărarul. "Paideia" divină reprezintă treapta supremă a desăvârșirii creștine, când Dumnezeu însuși ne ia în grijă și ne conduce pe cale. Analogia cu paideia atleților subliniază la Sfântul Ioan Hrisostom, duritatea încercărilor pe care ni le trimite Dumnezeu. Comparația cu paideia școlară, pune în evidență progresul în cunoaștere, în contemplație, în aprecierea suferinței. Este aici o temă esențial hrisostomiană: la originea suferinței stă o eroare de judecată, o falsă "opinie". El reia ideea stoicilor: "Multe lucruri ne dor din pricina neștiinței noastre, dar dacă am avea o gândire dreaptă despre ele, s-ar risipi întristarea noastră". Marea problemă a vieții creștine constă deci în a corecta această eroare, prin intermediul contemplației lui Iisus Hristos în suferință sau – după cum spune Nicolae Berdiaev - a transforma suferința obscură având drept capăt pierzania omului într-o suferință transfigurată, care este calea mântuirii. Când este vorba de suferințele ce-i ating pe copii, răspunsul îl dă apropierea între botez și moartea pentru Iisus Hristos în martiriu. Botezul nu poate pretinde nimic de la cei ce nu au încă uzul rațiunii, și în acest fel, a procedat pietatea creștină în venerarea și canonizarea "inocenților", victime ale unor crime; fiindcă sângele vărsat este ca o "baie curățitoare, spălând victimele de toate păcatele și întinăciunile lor", căci "Prin suferință - spune la Dostoievski - se ispășește totul". În faimosul său opuscul nimeni nu poate suferi vătămare decât numai de la sine însuși, Sfântul Ioan Hrisostom împrumută fondul și forma învățaturii sale de la Chrysip și Epictet, dar o plasează în contextul creștin al unei experiențe trăite a Providenței divine, căci "cu harul lui Dumnezeu" nimeni nu ne poate face nefericiți. Teza opuscului se poate rezuma astfel: 1) înțeleptul nu suferă nici nedreptate, nici pagubă cât timp își păstrează integritatea morală prin constanta voinței sale; 2) dacă înțeleptul suferă în mod real o nedreptate, aceasta este din pricina unei neglijențe din partea sa, dar atunci el încetează a mai fi înțelept; 3) departe de a suferi un prejudiciu real, adevăratul

înțelept dobândește, dimpotrivă, câștig și profit moral din nedreptățile ce-i sunt făcute; 4) cel ce suferă o nedreptate este, în realitate, omul lipsit de minte și nedrept, ce pricinuieste nedreptate înțeleptului. Pe scurt, aflăm aici convingerea fermă că singurul rău este păcatul și că păcatul depinde numai și numai de voința noastră liberă.

Drept urmare, scopul desăvârșirii creștine este să pună în evidență vocația cosmică, universală a omului și misiunea omului în lume. Sentimentul religios înnăscut în inima omului - afirmă Vladimir Soloviov - a făcut popoarele să rezerve zeilor guvernarea lumii, iar din acest motiv cezarii romani, ce credeau că guvernează întreaga oikoumene, pretindeau onoruri divine. Pentru a înțelege ce anume susțineau Sfinții Părinți despre misiunea omului în lume, trebuie să ne întoarcem nu doar la perspectivele lor cosmice, ci și la problema antropologică. Orice ar spune ei despre unirea tainică a sufletului și a trupului, aceasta a trebuit desigur să aibă un scop precis în intenția Creatorului. Această stranie asociere între suflet și trup îi pune neîncetat o problemă Sfântului Grigorie din Nazianz. Ea relevă într-un mod cu totul și cu totul special înțelepciunea lui Dumnezeu. Prin unirea celor două elemente ale sale atât de diferite, unul vizibil, iar celălalt invizibil, omul este oarecum un microcosm, un cosmos redus. Ca un ecou regăsim la Părinți, adeseori scoase ori separate de context, diversele teorii ale anticilor. În măsura în care ele exprimă o comunitate de natură între om și lume, putem vedea aici un reflex al textelor stoicismului. Pe urmele lui Filon însă, Părinții dau microcosmosului o preeminență asupra macrocosmosului. Ființa acestuia, omul o împărtășește cu toate categoriile de ființe. El este deci chemat să se unească cu Iisus Hristos în întreaga creație. Responsabilitatea omului în raport cu creația este adeseori exprimată de Sfântul Ioan Hrisotom în termeni mai curând mitici: "Monarhul este necesar supușilor și supușii monarhului, așa cum capul este necesar picioarelor". Dumnezeu, care este meșteșugarul și lucrătorul lumii, a rânduit lui Adam în paradis lucrarea pământului și urmașilor lui le-a poruncit purificarea lumii și îndumnezeirea ei progresivă.

În concepția biblică omul păcătos antrenează și lumea în păcatul său. Iar dreptii, la rândul lor, pregătesc o înnoire profundă a lumii. Este ceea ce Părinții spun adeseori: "Pentru răutatea oamenilor a fost blestemat pământul". Însă dacă a suferit mult din cauza noastră - crede Sfântul Ioan Hrisostom - creația n-a fost totuși îndreptățită, fiindcă tot din pricina noastră se va face iarăși nestricăcioasă. Acesta este scopul desăvârșirii omului: idealul ascezei creștine nu este disprețuirea lumii, ci acceptarea ei bucuroasă, care face lumea mai bogată, ridicând-o la un nivel superior, până la plenitudinea unei vieți transfigurate.

#### **4. Despre teologia darului ca desăvârșire**

Desăvârșirea omului este lucrul și lucrarea lui Dumnezeu în om. Cartea facerii istorisește marea "lucrare a lui Dumnezeu", creația (Facerea 2, 2). Pentru Iisus Hristos, lucrul sau lucrările lui Dumnezeu: "erga" înseamnă viața Sa întreagă, tot ceea ce umple viața Lui. Astfel, atunci când cei ce Îl ascultau Îi pun întrebarea ce îi privea în mod direct pe ei înșiși: "Ce să facem ca să împlinim lucrurile lui Dumnezeu?", El le răspunde: "Acesta este lucrul lui Dumnezeu: ca voi să credeți în Cel pe care L-a trimis" (Ioan 6, 28 - 29). "Lucrul lui Dumnezeu" este deci viața de credință, urmarea lui Iisus Hristos. În literatura monastică expresia "lucrul lui Dumnezeu" are o extensiune foarte largă și o înțelegere extrem de bogată. În textele grecești, "to ergou to theou" nu înseamnă liturgia (opus dinum în limba latină), ci asceza în general. După Sfântul Atanasie cel Mare, "lucrul lui Dumnezeu" al unei fecioare, cuprinde tot ceea ce este necesar pentru ca aceasta să-și păstreze fecioria. Avva Isaia revine neîncetat asupra acestui gând: "Ah! Câtă osteneală este calea lui Dumnezeu!" Monahii nu sunt convinși că viața duhovnicească este adeseori anevoioasă: "Trebuie multă osteneală, și dacă nu este osteneală nu-L poți avea pe Dumnezeu cu tine". Avva Isaia va merge până la a defini în mod laconic monahul printr-un singur cuvânt: "kopos". "Fiindcă monahul ostenește în tot

lucrul său (eis pan kopia). Așa este monahul". După Sfântul Vasile cel Mare bunurile duhovnicești se dobândesc "prin osteneți și sudori". Trebuie "să se facă luptă și război" spun Omiliile duhovnicești atribuite Sfântului Macarie cel Mare. Nevoința către desăvârșire este o activitate umană eminentă practică. S-a spus că teoria era idealul grecilor, și este fără îndoială, adevărat. Nici o afirmație nu trebuie însă generalizată prea mult. Vechea tendință "practică" va rămâne mereu vie, după ce a predominat cum era și firesc, "la începuturi". La sfârșitul antichității opoziția între viața activă și viața contemplativă a devenit un exemplu clasic.

Pentru a desemna acțiunea, limba greacă are doi termeni specifici: "poisis" și "praxis". Elementul de "osteneală", de efort uman, de chin, rămâne asociat evoluției celui de-al doilea termen. Pentru Plotin, praxis definește o acțiune "impură", "amestecată", întinată de materia spre care înclină; este acțiunea omului în trup. Acțiunea lui Dumnezeu este "poisis". În vocabularul creștin, praxis ar putea fi în sensul său cel mai larg întreaga operă de mântuire. Utilizarea cuvântului praktikos pentru a desemna "monahul" ce se distinge prin viața sa duhovnicească, se întâlnește frecvent la avva Evagrie. Și pentru că în ce privește climatul rugăciunii, în viața duhovnicească domnește o unanimitate desăvârșită, contempalția adevărului și exegeza sunt pentru Origen "lucrul cel mai desăvârșit al lui Dumnezeu". Însă, pe urma grecilor antici, care prin praxis circumscriau activitatea exercitată de trup în lumea materială iar prin teoria activitatea minții, creștinii au început și ei să distingă cu grijă între teoria și praxis. În același timp însă, acești termeni sunt înălțați la un nivel superior. Teoria a devenit spirituală, pentru a desemna "gnoza adevărată". Iar praxis a dobândit și ea o semnificație extrem de particulară, pe care i-a dat-o avva Evagrie: astfel "cunoașterea lui Dumnezeu se împarte în două: în praxis și teoria". Și tot el dă această definiție: "Praktika este metoda duhovnicească ce purifică partea pătimășă a sufletului". Oricât de celebră ar fi, această definiție rămâne încă negativă. Explicația Sfântului Grigorie din Nazianz este mai generală, deci mai extensivă: "Teoria înțelege-o ca pe o luare în considerare a realității inteligibile, praxisul fiind domeniul acțiunii". Evident, obiectivul acestei acțiuni nu este un viciu, ci o acțiune virtuoză și, dat fiind că practica virtuților este pentru creștin paza poruncilor, dintre care cea dintâi este iubirea, praxis-ul nu va fi nimic altceva decât viața potrivită credinței, viața lui Iisus Hristos și în imitarea Mântuitorului.

Curățirea de păcat este primul ei aspect. În acest fel se va vorbi de o praxis negativă, atunci când ea tinde să suprimă obstacolele (păcatele) și să combată gândurile rele, și de o praxis pozitivă, când ea urmărește dezvoltarea virtuților. În spiritualitatea creștină, conținutul practicii ca nevoie spre desăvârșire înseamnă în primul rând asceza. Etimologia cuvântului grec askeo, askeseis, rămâne obscură. Homer îl folosește pentru a exprima ideea unei munci artistice sau tehnice. Cuvântul a făcut carieră în aplicarea lui: 1) la exercițiul trupului în sensul fizic (exercițiile atleților și ale soldaților), 2) la exercițiul inteligenței și voinței, al simțului moral, și 3) la cultul și la viața religioasă, unde askeseis numește "practicile evlaviei" instituite în Egipt. Adeseori binecuvântată, haina lor marchează consacrarea unei vieți noi. Aceasta este semnificația hainei monahale și, într-un anumit sens, a veșmântului liturgic. În textul de la Sfântul Apostol și Evanghelist Luca 14, 33 unde se vorbește despre lepădare, se găsește și formula "a-ți lua crucea". În sens propriu, ea înseamnă "a merge la supliciu" infamant al crucii. Expresia "a-ți pierde sufletul" revine de mai multe ori în Sfânta Evanghelie, sufletul pe care trebuie să știm să-l pierdem este "psihi", sinonim cu viață; trebuie deci să fim gata să sacrificăm viața prezența și să ne asigurăm viața veșnică. "A-ți ură sufletul" are același sens (Ioan 12, 25; Luca 14, 26) cu a muri pentru a trăi. Trebuie să "omorâm" în noi lucrurile trupului (Romani 8, 13), mădularele noastre pământești împreună cu patimile lor (Coloseni 3, 5). Se remarcă mereu tendința de a restrânge cuvântul la înfrânarea carnală și chiar la înfrânarea desăvârșită și absolută. În sectele encratice această tendință va merge până la deprecierea valorii trupului și creației, pentru dobândirea curățirii, a

purificării de păcate. Concepție comună religiilor antice, curăția este dispoziția cerută pentru apropierea de lucrurile sacre. Potrivit concepției arhaice, care de regulă tinde să se adâncească, ea este conferită nu de actele morale, ci de rituri și se pierde prin contacte materiale. Pentru a determina elementele esențiale ale acestei curățiri, trebuie stabilit mai întâi ce anume este considerat drept rău: trupul, simțurile sau patimile? Pentru creștini, singurul rău adevărat este păcatul, patima. El va fi deci obiectul principal al curățirii. Dar aceasta se va extinde în curând la tot ceea ce constituie o seducție spre păcat și la tot ceea ce îi urmează drept consecințe. Trăirea duhovnicească este un progres continuu pe calea curățirii de păcate. Necesitatea progresului duhovnicesc este evidentă la Sfântul Apostol Pavel, care proclamă și invocă necesitatea creșterii duhovnicești. "Să creștem în orice chip prin iubire în cel ce este capul, Hristos" (Efeseni 4, 15), "până când Hristos va lua chip în voi" (Galateni 4,19). Gnosticii îi clasificau pe oameni în categorii mai mult sau mai puțin statice, definitive (cei materiali, cei sufletești și cei spirituali; psihici și pnevmatici). Preocuparea Sfântului Irineu este dimpotrivă aceea de a prezenta revelația într-un zbor la mare înălțime, în care se străduiește să evidențieze atât continuitățile cât și noutățile. Adevăratul Dumnezeu este Dumnezeul dintotdeauna, Care împiedică lumea să îmbătrânească, fiindcă El este viața, căci El recrează neîncetat, așa cum a creat la început. Creșterea organică a creaturii raționale este, pentru Origen, întemeiată pe caracterul dinamic al temei "chip - asemănare". Când este vorba de întoarcerea de la păcat, Sfântul Vasile cel Mare insistă într-o câțiva excesiv, pe o schimbare rapidă. Se remarcă aici influența stoicilor care nu admiteau progresul moral, fiindcă la ei logosul sau este drept sau nu este deloc. Dar opinia comună a învățaților duhovnicești este aceea a unui progres continuu, "de la cele mici la cele mari". Harul se aseamănă unei semințe aruncate în grădina inimii noastre.

Prin urmare, există trepte bine ordonate și distincte ce îngăduie smereniei omenești să ajungă pe culmi. Pentru a schița progresul în cutare sau cutare virtute, se enumeră adeseori trepte extrem de dezvoltate: în smerenie, în iubire, în rugăciune, renunțare, nepățimire etc. însă ele nu pot fi decât un reflex al creșterii integrale a vieții în Dumnezeu. Împărțirea cea mai des folosită este cea în începători sau novici, înaintați și desăvârșiți: "Există trei trepte prin care înaintează omul: a începătorilor, a celor din mijloc și a celor desăvârșiți". Începutul vieții se numește copilărie, mai târziu vine adolescența, în fine maturitatea deplină sau bătrânețea (I Corinteni 3, 1-2; Efeseni 4,13). Această este ideea dominantă din Viața lui Moise a Sfântului Grigorie al Nyssei: o descriere a vieții desăvârșite folosind schema Exodului, utilizată mai târziu și de atâția alții. Când este vorba de progresul în rugăciune se invocă mai cu seamă muntele vederii și iubirii lui Dumnezeu care se urcă în trepte. Vedenia lui Iacob (Facere 28, 12 - 13) va rămâne marele simbol al scării spirituale și el va fi mereu utilizat începând cu Sfântul Clement Alexandrinul. Multe manuscrise medievale ale scării Sfântului Ioan Scărarul au miniaturi în care ascensiunea pe scara virtuților este pitoresc reprezentată. În timp ce Avva Evagrie voia "să tăgăduiască trupul și sufletul" și "să viețuiască după minte", pentru Sfântul Ioan Scărarul este vorba de a începe practicarea virtuților proprii trupului, apoi cele ale sufletului, pentru a sluji, în fine, lui Dumnezeu în Duh. Cadrul general al învățaturii sale duhovnicești este deci împărțirea oamenilor trupești, sufletești și duhovnicești (somatici, psihici, pnevmatici). În acest punct el se vrea ucenic fidel al Sfântului Apostol Pavel (I Corinteni 3, 3). Principiul celor trei căi: purificare, iluminare și unire, se găsește în platonism. Dar această diviziune a devenit faimoasă în Occident prin intermediul lui Dionisie Areopagitul care apropie aceste căi de triadele ierarhiei bisericești: diaconii purifică, preotul luminează, episcopul desăvârșește; inițiații sunt purificați, poporul sfânt este luminat, monahii sunt desăvârșiți. În secolul al X - lea, Sfântul Simeon Noul Teolog alcătuiește și el Imnele dumnezeiești unde "teologia" este piscul gnozei (sau theoria), physikē este prima ei treaptă. Semnificația treptelor în viața duhovnicească este tipic scripturistică: cuvântul lui Dumnezeu, legea, proorocii, timpurile se împlinesc. Nici o treaptă nu este definitivă. Departe de a-și

îngădui vreodată cea mai mică odihnire în desăvârșirea dobândită, asceții repetă oricui că nu sunt decât niște începători. Scara spre Dumnezeu trebuie urcată mereu. Dar în acest urcuș trebuie evitate două pericole: 1) acela de a te plasa pe o treaptă superioară înainte de a fi trecut prin cele precedente (de exemplu a căuta teoria fără praxis); 2) și acela de a crede că ești dispensat de treptele inferioare fiindcă le practici pe cele superioare; Or primele nu sunt abolite, ci mai degrabă continute în următoarele; de altfel dinamismul desăvârșirii creștine implică o ascensiune continuă ce revine mereu la primul punct de plecare. Sfântul Ioan Scărarul descrie pe larg acest viciu într-un capitol special în care spune: "Insensibilitatea este moartea sufletului înaintea morții trupului". Se vorbește de asemenea de învârtoșare, durita cordis, obduratio (Isaia 6, 9-10). Este o maladie ce începe prin "întunecarea inimii". Este o încercare orchestrată de Satana, gata să ațâțe, să provoace în suflet întârzierea, lăncezeala, plictiseala. În acest fel vorbesc Diadoh al Foticeei, Dorotei, Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog și alții. Însă nici cei care doresc cu ardoare "sentimentele duhovnicești", nu pot nega faptul că "simțirea divinului" este supusă unor multiple variații.

După explicația pe care o dă Diadoh al Foticeei, pedagogia divină este cel mai adeseori următoarea: 1. Harul este prezent încă de la început: aproape inseparabil de om, formează cu el o singură substanță; 2. la începutul vieții duhovnicești el se face adeseori simțit ca o mângâiere, ca o rasplată pentru fapte; 3. mai târziu el se ascunde adeseori și Dumnezeu îi lasă pe Sfinții Săi în suferință; 4. la sfârșit când se încheie perioada curățirii, Dumnezeu dă din nou sfinților mângâierile Sale și plinătatea Duhului Sfânt. Însă Diadoh avertizează: numai Harul lui Dumnezeu dă naștere adevăratelor sentimente sfinte. Și când Harul lui Dumnezeu dă ceva, el dă cui vrea, cum și când vrea el". Cel ce ar vrea să ajungă prea repede la experiența interioară și lăuntrică a vieții harului, se expune primejdiei de a avea sentimente false și amăgitoare. Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: "Sufletul este nevăzut, nu se vede dacă este sănătos sau nu... Sunt însă semne care fac vădită tuturor starea sa..." Duhul Sfânt aduce roade (Galateni 5, 22), or acolo unde se văd aceste roade, acolo rămâne Dumnezeu. Pentru Sfântul Apostol Pavel, viața în Duhul nu este încă o simțire intuitivă a Duhului, este o viață în credință, dar ea constituie o experiență reală prin intermediul semnelor, o certitudine concretă a unei prezențe. Harismele, cum sunt darul limbilor sau al vindecării (I Corinteni 12, 28 sq; 14, 12), fac să se simtă o prezență personală, prezența Cuiva Care "locuiește" (Romani 8, 11), Care "dă mărturie" (8, 16), Care "se alătură duhului nostru" (8, 16) și "strigă în inimile noastre" (Galateni 4, 6). O povățuire de acest gen poate fi citită deja în marele discurs din Viața Sfântului Antonie cel Mare: celor ce se laudă nu cu virtutea lor, ci cu reușita minunilor, li se aduce aminte că această capacitate nu este decât un dar, că virtutea și conduita noastră sunt de fapt cele care fac ca numele noastre să fie înscrise în ceruri. O minune atestă puterea rugăciunii, dar nu în chip nemijlocit sfințenia persoanei. Acest lucru îl explică în mod clar și limpede Nicolae Cabasila: sufletul pătruns de exemplele lui Iisus Hristos, care conlucrează cu Harul Tainelor, acela se vede transformat; și această transformare, care este adevărata virtute ori adevărata sfințenie, (con)stă în voință, nicidecum în minuni sau harisme extraordinare. Atunci când aceste harisme extraordinare erau adevărate, exista obligația de a le ascunde. În fruntea lucrărilor harismatice care manifestă prezența lucrătoare a Duhului, stă iubirea (I Corinteni 12, 13 - 14, 1). Ea rezumă întreaga desăvârșire creștină. Însă cum trebuie dovedită și demonstrată desăvârșirea iubirii? "Cât timp este în acest trup - spune Cuviosul Diadoh al Foticeei - nimeni nu poate să dobândească desăvârșirea, ci numai sfinții care au ajuns la martiriu și la mărturisirea desăvârșită". Însă dincolo de martiriul sângeros și de asceza riguroasă, autentică viață creștină rămâne un argument valabil al prezenței Duhului Sfânt. Deoarece Duhul se păstrează prin credință și printr-o viețuire neprihănită. Credința este un dar al Duhului (I Corinteni 12, 13) iar virtuțile sunt o împărtășire de Iisus Hristos, deci o mărturisire sigură a prezenței dumnezeiești. Pentru Sfântul Ioan Scărarul mai cu seamă, castitatea desăvârșită îl arată pe "Pricinitorul firii" printr-o biruință asupra "firii" (naturii).

Atunci când "omul duhovnicesc" devine, în terminologia Sfântului Clement Alexandrinul, "adevăratul gnostic", "adevărata gnoză" este un semn sigur al prezenței Duhului. Nu vorbim de "gnoza mincinoasă", cunoscută din polemica Sfântului Irineu. Știința nu este recomandată omului duhovnicesc dacă nu o revărsă în Duhul Sfânt ca răsplată a vieții ascetice. Această gnoză mincinoasă care îngâmfă, care îl face pe om să cadă din iubire, inspiră posesorilor ei pretenția de a fi desăvârșiți. Mai bine să fii om simplu și să ajungi la unirea cu Dumnezeu prin iubire. Dar ceea ce caracterizează un astfel de om deăvărșit este, îndeosebi, discernământul sau deosebirea duhurilor, care pentru Origen este unul din semnele distinctive ale sfințeniei: "Sufletul care va fi înaintat îndeajuns pentru a începe să aibă discernământul vedeniilor, va arăta ca este duhovnicesc dacă este în stare să discearnă toate". Este însă unanim acceptat că Mântuitorul nostru Iisus Hristos este izvorul tainelor, că El a dezlegat și natura și Legea cea veche, fiindcă trupul Său, deși zămislit pentru înțelegerea omenească, a fost firesc și s-a dezvoltat în natură și în Lege, cu toate efectele. Și dacă Mântuitorul nostru Iisus Hristos a avut două firi: dumnezeiască și omenească, tot așa și tainele au două aspecte: văzut-ceremonial și nevăzut - lucrarea Harului.

Tema Sfintelor Taine face parte din misiunea Bisericii și din vocația preotului de a învăța, de a sfinți și de a conduce. Prin însăși esența ei, Biserica Ortodoxă a rămas, este și va fi sfințitoare, de aceea ea păstrează nu doar originalitatea Sfintelor Taine, ci și practicarea lor așa cum le-a lăsat Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, cum le-au primit și au fost investiți cu ele Sfinții Apostoli, cum le-au experimentat Sfinții Părinți și cum se găsesc și astăzi ca mijloace și căi sigure ale mântuirii oamenilor în Biserică.

## 5. Câteva concluzii finale și încheierea

De-a lungul istoriei zbuciumate a creștinismului, s-au produs "diferențe" doctrinare, astfel au apărut "neconcordanțe" confesionale cu privire la marile teme teologice, devenite preocuparea majoră a specialiștilor doctrinari, care au pus semnul îndoielii asupra "eficacității" mântuitoare asupra unora dintre ele. Un studiu atent, realist, sincer și obiectiv pune în evidență faptul că Biserica creștină a primelor veacuri insistă permanent pe catehizare, nu numai pe înțelegerea tainelor, ci și pentru acceptarea, primirea și încorporarea lor în Iisus Hristos și în Biserica Sa Cea Sfântă „pe care nici porțile iadului nu o vor birui”. „La baza concepției despre Taine a Bisericii Ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Iisus Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al lui Iisus Hristos: Este încrederea că Duhul dumnezeiesc poate lucra prin mijlocirea spiritului omenească asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane. Prin mâna omului se scurg puteri spirituale asupra altui om fie direct prin trup, fie prin altă materie. Cel ce transmite această putere... prin mână este subiectul care gândește și voiește: și puterea ce se scurge... merge până la spiritul celui din urmă... Este puterea Duhului dumnezeiesc... Care Se deschide prin credință în ambianța Bisericii. În Taină nu se poate trage o frontieră între mișcarea omului care lucrează și puterea Duhului dumnezeiesc”, a evidențiat Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, în celebrul său *Tratat de „Teologie Dogmatică Ortodoxă”* (III, 1997, p.7).

Acum, în încheiere, trecând într-un alt registru, sau, mai bine zis, revenind puțin la evocarea și omagierea personalității Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, voi mai spune doar că s-a tot vorbit despre sfinția sa cum că este „*cela mai mare teolog ortodox al secolului XX*”. Și așa este! Părintele Dumitru Stăniloae este autorul unei teologii mărturisitoare și al unei teologii filocalice, unice. Asemeni marelui Sfânt Apostol Pavel, avea permanent conștiința prezenței proniatoare al lui Dumnezeu. De aceea, nu a scris o teologie teoretică, scolastică, ci o teologie trăită, experimentată în propria-i viață. *Lucrările sale sunt mai curând o convorbire cu Dumnezeu, decât o vorbire despre Dumnezeu.* Când citim din dogmatica sa,



parcă îl simțim pe Dumnezeu care suferă datorită neputinței noastre de a iubi. *A fi cum el a fost, același pentru toți laolaltă și totodată diferit pentru fiecare în parte, această calitate nu a aparținut decât marilor părinți filocalici ce au realizat în chipul lor asemănarea cu Dumnezeu.* Pentru Părintele Profesor Dumitru Stăniloae fiecare om era unic și niciodată nu făcea o ierarhie a persoanelor care-i călcau pragul. În camera sa de lucru, asemenea unei chilii de călugăr, pășeau cu multă sfiială, dar o pace îți inunda întreaga ființă imediat ce intrai în spațiul acela sacru, venerabil, de imortalitate. În fața lui luminată, în ochii să mereu întredeschiși, în vorba lui dulce dar fermă, găseai imediat chipul marelui teolog, ori a părintelui duhovnicesc ce exercita acea paternitate duhovnicească, asemenea marilor părinți ai Bisericii din trecut.

*Așdar, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a trăit nouăzeci de ani, însă în toți acești ani, el s-a uitat pe sine și a făcut totul pentru alții, pentru Biserica pe care a slujit-o, pentru țara sa, pentru Ortodoxia românească și universală. S-a mai spus și de către alții, o spun și eu, că a-l numi pe Părintele Stăniloae „părintele meu” sau „părintele tău”, ori „părintele spiritual al unui grup de teologi entuziaști”, ar fi o adevărată nedreptate. El este pentru todeauna „părintele nostru” – „Părintele Bisericii Universale”.*

Prin urmare, nădăjduiesc că vom ști, pe mai departe, să ne cinstim înaintașii așa cum se cuvine deși în aceste vremuri, prețuim mai mult pe alții de oriunde și de aiurea, căci ni se par a fi mai exotici, mai spectaculoși, mai senzaționali!... Și totuși, sunt convins de faptul că ce este nobil rămâne iar ce este ieftin, apune!...

*Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească! Veșnică să-i fie amintirea și pomenirea!  
Amin!*

***Drd. Stelian Gomboș***