

**Secțiunea a II-a**  
**Partea specială a Dogmaticii Ortodoxe**

**I. CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU**

Partea specială a Dogmaticii Ortodoxe cuprinde expunerea sistematică a dogmelor bisericești, începând cu învățătura despre Dumnezeu sau dogma Sfintei Treimi și încheind cu cea despre Dumnezeu Judecătorul sau dogma eshatologică. În prezentarea și analizarea fiecărei dogme se va lua ca punct de plecare Revelația Dumnezeiască supranaturală, învățătura de credință fiind astfel fundamentată biblic și patristic iar explicarea ei argumentată teologic, precizându-se importanța acesteia pentru viața și misiunea actuală a Bisericii. La acestea se va adăuga dimensiunea simbolică a doctrinei, expunându-se, atunci când este cazul, diferențele care există între concepția ortodoxă și concepțiile eterodoxe.

Ca introducere la prezentarea dogmei Sfintei Treimi, în toate dogmaticile ortodoxe se tratează despre cunoașterea lui Dumnezeu, aceasta constituind premisa oricărui discurs teologic. De la început trebuie precizat faptul că Teologia utilizează termeni antinomici pentru a putea exprima ceva din taina cunoașterii lui Dumnezeu. O teologie pur rațională nu reprezintă o teologie autentică, ci o speculație rațională prin care nu se poate cunoaște Dumnezeu, lipsind tocmai experiența relației cu Dumnezeu. Pentru teologul ortodox, Dumnezeu nu reprezintă un obiect pasiv de cercetare, ci un subiect activ, care Se descoperă prin lucrările Sale și prin Cuvântul Său. De aceea cunoașterea lui Dumnezeu nu este o problemă de speculație, ci în primul rând de curățare a minții și a inimii prin harul Duhului Sfânt, pentru contemplarea sau simțirea duhovnicească a prezenței lui Dumnezeu. Ulterior acestei experiențe, personale și eclesiale deopotrivă, teologul încearcă să cuprindă în noțiuni și concepte această simțire a prezenței și lucrării lui Dumnezeu.

În procesul cunoașterii lui Dumnezeu, inițiativa o are El, prin revelarea de Sine, ținuta ultimă fiind unirea Lui cu oamenii sau îndumnezeirea acestora. Între aceste două limite se desfășoară strădania teologului în special și a credinciosului în general, de a-L cunoaște prin credință, rațiune și iubire pe Dumnezeu.

Deși este unică și unitară în sine, cunoașterea lui Dumnezeu se face pe mai multe căi sau moduri, acestea nefiind opuse între ele, ci complementare.

Din perspectiva Revelației divine dogmatica ortodoxă admite o dublă cunoaștere a lui Dumnezeu: prin Revelația naturală (cunoașterea naturală) și prin Revelația supranaturală (cunoașterea supranaturală). Din perspectiva persoanei umane și a colaborării ei cu harul divin, avem alte trei modalități de cunoaștere a lui Dumnezeu:

- a. cunoașterea rațională, afirmativă și negativă;
- b. cunoașterea apofatică, experimentală, prin puterea Duhului Sfânt;
- c. cunoașterea existențială, din împrejurările concrete ale vieții.

În opinia unor teologi, există și alte moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu, ca de exemplu: calea mistică și calea inimii (Pr. conf. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, ed. a 3-a, 2000, p. 121). Acestea însă nu se deosebesc esențial de cele amintite mai sus, putând fi unite cu ele.

**1. Cunoașterea lui Dumnezeu prin Revelația naturală**

Acest tip de cunoaștere este caracterizat ca având un caracter ascendent, întrucât pornind de la om și cosmos se ridică spre Dumnezeu, punând în evidență inițiativa omului (Pr. dr. Sterea Tache, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, 2003, vol. 1, p. 33). Dacă în Revelația naturală inițiativa o are în mod liber Dumnezeu, în cunoașterea naturală aceasta aparține omului, ea nefiind însă posibilă decât pe baza celei dintâi.

Din observarea conținutului Revelației divine naturale, care în opinia Părintelui Stăniloae constă în om și cosmos, ne putem ridica la existența lui Dumnezeu, descoperindu-L în calitatea Sa de Creator și Proniator al lumii. Sfânta Scriptură confirmă posibilitatea unei

cunoașteri a lui Dumnezeu prin intermediul Revelației naturale: “Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (*Psalmul* 18, 1); “Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și a Lui dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare” (*Romani* 1, 19-20).

Pentru a-L descoperi pe Dumnezeu prin creația Sa, omul trebuie să-și folosească puterile sale naturale de cunoaștere, sădite în el de Dumnezeu, conștiința morală, intuiția, rațiunea înțeleasă ca dreaptă judecată și mintea luminată de credință. Pe lângă dovezile biblice de mai sus, menționăm și câteva mărturii patristice în favoarea posibilității unei cunoașteri naturale a lui Dumnezeu în calitatea Sa de Căuză supremă a tuturor celor create. Sfântul Ioan Damaschin afirmă în acest sens: “Cunoștința existenței lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi” (*Dogmatica*, I, 3), iar Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că “această cunoaștere naturală a existenței lui Dumnezeu e dată oamenilor în chip neînvățat” (*Scolie la Dionisie Areopagitul*, cit. la Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, vol II, p. 5).

În efortul de cunoaștere a lui Dumnezeu pe cale naturală, omul se sprijină și pe înclinația sa firească spre Dumnezeu, care este înscrisă în “chipul lui Dumnezeu” din el, ce constituie centrul persoanei umane. Această înclinație poate fi însă alterată de păcat, situație în care omul poate confunda pe Creator cu făptura sau creația Sa.

Trebuie observat, în context, și faptul că această modalitate de cunoaștere a lui Dumnezeu nu este simplu “naturală”, fiindcă ea include, chiar și într-o măsură mai redusă, credința ca dar al lui Dumnezeu și puterea omului de a tinde spre El. De altfel, pentru teologia ortodoxă omul nu devine, nici chiar în starea de păcat, pe de-a întregul “natural” în sensul unei separații totale de Dumnezeu, deoarece firea omenească are din momentul creației o componentă harică, ce nu poate fi anulată, așa cum nici raționalitatea omului și a cosmosului nu poate fi suprimată.

Cu toate acestea, datorită urmărilor păcatului strămoșesc, în special a alterării chipului lui Dumnezeu din om, cunoașterea naturală este nedeplină, indirectă, neclară și nesigură. Caracterul ei limitat și

foarte general provine din faptul că Dumnezeu rămâne ascuns în creația Sa și în legile pe care El le-a imprimat acesteia, fără să ni se adreseze direct, deci fără ca omul să poată accede la o cunoaștere interpersonală.

Insuficiențele modului natural de cunoaștere a lui Dumnezeu sunt depășite prin cunoașterea supranaturală, ce are ca sursă Revelația divină supranaturală.

## 2. Cunoașterea lui Dumnezeu prin Revelația supranaturală

Așa cum Revelația divină supranaturală a avut rolul de a completa și revigora Revelația naturală, tot așa cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu, completează pe cea naturală, fără ca prin aceasta s-o anuleze sau să-i diminueze importanța. Ambele căi de cunoaștere sunt legate între ele, fiind complementare (Pr. conf. George Remete, *op. cit.*, p. 123).

Instrumentul prin care omul cunoaște în mod supranatural pe Dumnezeu este același prin care el primește Revelația divină supranaturală și anume credința. Dacă aceasta este prezentă într-o măsură mai redusă în cunoașterea naturală, acum ea este amplificată, întărită și maturizată prin prezența harului într-un mod superior, care întărește puterile spirituale ale omului. Primită prin auzirea Cuvântului lui Dumnezeu, credința este întărită prin harul primit la Botez, ea luminând mintea și făcând-o capabilă să cunoască pe Dumnezeu ca persoană. În timp ce cunoașterea naturală este antropocentrică, cea supranaturală este teocentrică, deoarece Dumnezeu este Cel care dăruiește cunoașterea Sa prin har celor credincioși. Chiar dacă ea implică și efortul omului, lucrarea lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, este mult superioară celei din cunoașterea naturală. Aceasta și pentru că omul însuși se deschide mai mult prezenței și lucrării lui Dumnezeu decât în cazul cunoașterii naturale.

Cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu are temeiuri biblice care sunt comune și acțiunii de auto-revelare a lui Dumnezeu. Sfântul Pavel atestă ambele lucruri atunci când afirmă: “După ce Dumnezeu odinioară în multe rânduri și în multe chipuri a grăit prin prooroci, în

vremurile din urmă ne-a grăit prin Fiul” (*Evrei 1, 1*). Tot el atrage atenția asupra faptului că în procesul cunoașterii supranaturale Dumnezeu este permanent activ spre a-l atrage pe om în dialogul cu Sine: “Acum însă, după ce ați cunoscut pe Dumnezeu sau mai degrabă ați fost cunoscuți de Dumnezeu, cum vă întoarceți iarăși la înțeleșurile cele slabe și sărace, cărora iarăși voiți să le slujiți ca înainte ?” (*Galateni 4, 9*).

Cunoașterea supranaturală implică în sine, pe lângă credință și har, iubirea omului, tocmai pentru că acest tip de cunoaștere conduce la comuniune interpersonală, la unire cu Cel cunoscut. Aceasta o demonstrează Sfântul Apostol Pavel atunci când afirmă: “Dacă i se pare cuiva că, cunoaște ceva, încă n-a cunoscut cum trebuie, dar dacă iubește pe Dumnezeu, este cunoscut de Dumnezeu” (*I Corinteni 8, 22-23*). Și mai evident se afirmă acest lucru de către Sfântul Apostol Ioan: “Dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este cunoscut de Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu căci Dumnezeu este iubire și aceasta este dragostea: nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit și a trimis pe Fiul Său și noi am cunoscut și am crezut iubirea lui Dumnezeu către noi...” (*I Ioan 4, 17-19*).

Unirea dintre lucrarea lui Dumnezeu (harul) și lucrarea omului (credința și iubirea) transformă cunoașterea lui Dumnezeu în trăirea vieții lui Dumnezeu, care începe aici și care se va împlini în eonul viitor: “Aceasta este viața veșnică, ca să Te cunoască pe Tine, singurul adevăratul Dumnezeu” (*Ioan 17, 3*).

Cunoașterea supranaturală a lui Dumnezeu se înscrie pe un drum ascendent, care se datorează, pe de o parte harului divin lucrător în om de la Botez, iar pe de altă parte deschiderii persoanei umane prin credință spre Dumnezeu și a consolidării în bine prin împlinirea poruncilor, în care este ascuns însuși Hristos. (Sfântul Maxim Mărturisitorul).

Mărturiile patristice pe care teologia le consemnează în sprijinul caracterului personalist al cunoașterii supranaturale sunt elocvente. Pentru Cuviosul Nichita Stithatul, cunoașterea lui Dumnezeu “înseamnă că cel întărit în aceasta prin smerenie și rugăciune a fost cunoscut de

Dumnezeu și s-a îmbogățit de la Dumnezeu cu, cunoașterea Tainelor Lui mai presus de fire” (*Filocalia*, vol. VI, p. 344).

Raportul dintre cunoașterea naturală și cea supranaturală este prezentat de Sfântul Isaac Sirul ca două etape succesive, pe care dacă le străbate omul, poate ajunge la contemplarea lui Dumnezeu: “Există o cunoaștere care premerge credinței și o cunoaștere care se naște din credință. Cea care premerge credinței e o cunoaștere naturală, iar cea care se naște din credință e o cunoaștere duhovnicească. Prin cunoașterea naturală noi suntem în stare să aflăm calea spre Dumnezeu și ea premerge credinței pentru că ea dă mărturie că se cuvine omului să creadă în Cel ce a adus toate la ființă, să creadă în cuvintele și poruncile Lui și să le împlinească; iar din credință se naște frica de Dumnezeu; și când urmează ei prin fapte și se urcă puțin câte puțin prin lucrarea poruncilor, se ivește cunoașterea duhovnicească, care e o simțire a adevărilor ascunse și naște credința din vederea adevărată, iar vederea e mai sigură decât auzirea.” (*Filocalia*, vol. X, p. 92-94).

După cum se va putea observa în continuare, cunoașterea naturală coincide cu modul de cunoaștere rațional, iar cunoașterea supranaturală se exprimă prin modul apofatic sau tainic al cunoașterii. Perspectiva acesta este împărtășită și de Sfântul Maxim Mărturisitorul în textul următor: “Sfânta Scriptură vorbește de o îndoită cunoaștere a celor dumnezeiești: una e relativă și constă numai din raționamente și înțeleșuri, neavând și simțirea experimentală prin trăire a celui cunoscut; cealaltă constă în experiența trăită, fiind în afară de raționamente și înțeleșuri și procurând simțirea Celui cunoscut prin participarea la El după har. Aceasta depășește cunoașterea cuprinsă în raționamente și înțeleșuri.” (*Filocalia*, vol. III, p. 329-330)

### 3. Cunoașterea rațională a lui Dumnezeu

Cunoașterea lui Dumnezeu, fie că are la bază Revelația naturală, fie pe cea supranaturală, poate fi exprimată, așa cum s-a putut observa din citatul anterior, din Sfântul Maxim Mărturisitorul, prin noțiuni sau concepte raționale. Această cunoaștere rațională mai este numită și afirmativă sau catafatică, întrucât ea indică ceea ce este Dumnezeu în

raport cu realitățile create, văzute, atribuindu-se lui Dumnezeu însușirile creației Sale. Pe această cale identificăm în creație efectele lucrării creatoare, a celei proniatoare și a celei judecătore (conducătoare) a lui Dumnezeu (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 123).

Calea afirmativă sau pozitivă a cunoașterii lui Dumnezeu este insuficientă și de aceea ea trebuie completată prin calea negativă, care aparține tot cunoașterii raționale. Atunci când ne exprimăm negativ despre Dumnezeu, facem aceasta pentru a-l nega orice imperfecțiune sau limitare, specifică lumii create. Această cunoaștere prin negație a fost numită în teologia clasică ortodoxă apofatică sau negativă. Părintele Stăniloae distinge însă între cunoașterea intelectuală negativă care este rațională și cunoașterea apofatică propriu-zisă, care este o cunoaștere experimentală, duhovnicească, de altă calitate și intensitate decât cea dintâi. “Prin cunoașterea catafatică îl sesizăm pe Dumnezeu numai în calitatea Sa de cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe când prin cunoașterea apofatică facem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere în calitate de cauză. Se numește apofatică, pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată prin ea, depășește capacitatea de definire prin cuvinte. Dar această cunoaștere e mai adecvată lui Dumnezeu decât cunoașterea catafatică.” (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 113).

În cunoașterea rațională, atât cea afirmativă cât și cea negativă, omul are deja cunoștință că realitatea infinită a lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă în concepte intelectuale. De aceea, așa cum afirmă Părintele Stăniloae, încă de pe această treaptă este prezentă, într-un grad redus, cunoașterea apofatică sau prin experiență duhovnicească. Sesizând sensul sau rațiunea lucrurilor și a lumii, printr-o cugetare discursivă și afirmativă, omul credincios sesizează concomitent și o anumită prezență dinamică a lui Dumnezeu prin aceste sensuri sau rațiuni, însă o prezență suprarățională, care trimite la realitatea tainică a existenței lui Dumnezeu. O componentă spirituală trebuie, deci, să fie prezentă încă din faza cunoașterii raționale, afirmative sau negative, aceasta nefiind proprie doar celei apofatice.

În timp ce calea rațională este o cunoaștere prin reflectare intelectuală, analitică și discursivă, calea apofatică este o cunoaștere experimentală, subiectul cunoscător stând în “fața” lui Dumnezeu și având evidența prezenței Sale. (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 123).

#### 4. Cunoașterea apofatică sau prin experiență duhovnicească a lui Dumnezeu

Teologia occidentală a înțeles cunoașterea apofatică (via negativa) drept o cunoaștere intelectuală negativă, ce nu depășește sfera raționalului. “În tradiția patristică răsăriteană, consideră Părintele Stăniloae, teologia apofatică este o experiență directă. E drept că și ea trebuie să recurgă în exprimare la teologia negativă intelectuală. Dar în ea însăși este deosebită de aceea.” (*T.D.O.*, vol. I, p. 82)

În teologia dogmatică ortodoxă, în care nu se operează o separație între Revelația naturală și cea supranaturală, ci sunt privite ca având o relație interioară, nu se face o separație tranșantă nici între cunoașterea rațională a lui Dumnezeu și cea duhovnicească, experimentală. Cele două moduri sunt complementare, se presupun reciproc și sunt la fel de necesare teologiei. “Cel care are o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu și-o completează deseori cu cea apofatică iar cel care are o mai accentuată experiență apofatică recurge în exprimarea ei la termenii celei raționale. De aceea Părinții răsăriteni trec adeseori în vorbirea despre Dumnezeu de la una la alta”. (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 82).

Plecând de la afirmația Sfintei Scripturi: “Pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni vreodată”, (*Ioan I, 18*) teologia ortodoxă consideră că apofatismul reprezintă calea cea mai potrivită în abordarea transcendenței lui Dumnezeu cel viu și personal. Din punct de vedere uman, apofaza presupune un continuu progres în cunoaștere, ea fiind nedespărțită de epectază, de urcușul spiritual fără sfârșit, așa cum susține Sfântul Grigorie de Nyssa. (*Viața lui Moise*) Cunoașterea lui Dumnezeu de pe o anumită treaptă nu trebuie idolatrizată, ci depășită pentru a atinge o alta. De aceea Părintele Stăniloae, spre deosebire de alți teologi ortodocși, admite mai multe grade ale cunoașterii apofatice: apofatismul cunoașterii pozitive și negative, apofatismul de la capătul

rugăciunii curate și apofatismul vederii luminii dumnezeiești. Cu privire la această ultimă treaptă, el face distincția între apofatismul a ceea ce se experimentează, dar nu se poate exprima și defini și apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experimenta sau trăi.

La Sfântul Grigorie Palama, cunoașterea lui Dumnezeu are trei etape:

a. cunoașterea catafatică, rațională a lui Dumnezeu, prin contemplarea rațiunilor dumnezeiești în toate lucrurile și prin care încercăm să numim lucrurile în relația lor cu Dumnezeu, laudând și invocând pe Dumnezeu în cuvintele și rugăciunile liturgice;

b. cunoașterea apofatică, prin depășirea a tot ceea ce poate fi exprimat despre El, prin negrăire sau tăcere;

c. vederea lui Dumnezeu în întunericul mai presus de lumină pe care o pregustăm în lumea aceasta și o desăvârșim în veșnicie, când vom vedea pe Dumnezeu față către față.

Cu privire la cunoașterea apofatică, Părintele Stăniloae subliniază necesitatea absolută a așezării, a purificării de patimi, pentru ca omul să poată sesiza pe Dumnezeu într-o relație nemijlocită: "Prezența aceasta presantă a lui Dumnezeu ca persoană, din care iradiază infinitatea Sa, nu e concluzia unei judecări raționale, ca în cunoașterea intelectuală, afirmativă sau negativă, ci e sesizată într-o stare de fină sensibilitate spirituală, care nu se produce atâta timp cât omul e stăpânit de plăcerile trupești, de pasiunile de orice fel... Există o întreagă gradatie, atât în ce privește curăția, cât și adâncimea și durata sesizării apofatice a lui Dumnezeu." (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 85).

Spre deosebire de alți teologi ortodocși, părintele Stăniloae a realizat o sinteză între cunoașterea rațională și cunoașterea apofatică, pornind de la premisa că între teologie și spiritualitate este o relație interioară. Diferit de Vladimir Lossky, care accentuează unilateral apofatismul în detrimentul cunoașterii raționale, părintele Stăniloae consideră că nu trebuie subestimată cunoașterea catafatică rațională, rugăciunile liturgice, prin care ne exprimăm în cuvinte lauda și mulțumirea către Dumnezeu.

În concluzie, cunoașterea lui Dumnezeu este simultan și alternativ rațională și apofatică, trecându-se pe rând de la exprimarea catafa-

lică la negrăirea sau ulmirea apofatică și de la tăcerea apofatică la rugăciunile liturgice catafactice. Cele două moduri de cunoaștere sunt complementare.

### 5. Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții

Această ultimă modalitate de cunoaștere a lui Dumnezeu, ce reprezintă o nouă modalitate pentru manualele și tratatele de dogmatică, reprezintă o contribuție a Părintelui Stăniloae, care a elaborat-o pe baza credinței și practicii Bisericii Ortodoxe. Ea nu trebuie despartită sau opusă celorlalte căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, întrucât are un caracter convergent și complementar.

Dacă teologii sunt cei familiarizați cu metoda cunoașterii raționale, oamenii înduhovniciți cu metoda cunoașterii apofatice, pe Dumnezeu îl poate cunoaște oricine, prin experiențele sale personale, prin situațiile existențiale pe care i le oferă viața cotidiană.

Premisa acestei cunoașteri constă în acțiunea proniatoare a lui Dumnezeu, care se îndreaptă spre toți oamenii în toate epocile istoriei. Grijă specială pe care Dumnezeu o poartă tuturor este numită de către Sfântul Maxim Mărturisitorul "conducere prin judecată". În acest sens, se exprimă și Părintele Stăniloae: "Fiecare cunoaște pe Dumnezeu prin apelul ce-l face Acesta la el, punându-l în diferite împrejurări, în contact cu diferiți oameni, care îi solicită împlinirea unor îndatoriri, care îi pun răbdarea la grele încercări. Fiecare îl cunoaște în mustrările conștiinței pentru relele săvârșite; în sfârșit, îl cunoaște în necazurile, în insuccesele, în bolile proprii sau ale celor apropiați dar și în ajutorul ce-l primește de la El în biruirea lor. E o cunoaștere, care ajută la conducerea fiecărui om pe un drum propriu de desăvârșire." (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 99)

În împrejurările mai deosebite ale vieții, cunoașterea lui Dumnezeu devine existențială, este trăită cu multă responsabilitate, datorită și sensibilizării sufletului în astfel de situații. Îndeosebi necazurile ne împing la rugăciune: "Întru necazul meu am strigat către Domnul și El m-a auzit." (*Psalms*, 119, 1). Atunci ne rugăm mai intens, cerem cu stăruință ajutorul Lui și îl cunoaștem pe Dumnezeu nu într-un mod

abstract, ci extrem de personal, ca pe Cel ce nu rămâne indiferent la necazurile noastre. În acest sens, Psalmii sunt mărturii elocvente ale acestui mod de cunoaștere a lui Dumnezeu. La fel și Cartea lui Iov conține astfel de exemple: "Dumnezeu n-are nevoie să privească multă vreme pe cineva, ca să-l tragă înaintea judecării Sale." (Iov 34, 23); "Dar pe cel nenorocit Dumnezeu îl scapă prin nenorocirea lui și prin suferință, Dumnezeu îi dă învățătură" (Iov 36, 15).

Sfinții Părinți confirmă, la rândul lor, universalitatea cunoașterii existențiale a lui Dumnezeu, care se oferă tuturor. "Toate aceste încercări, afirmă Simeon Metafrastul, și s-au întâmplat din dreptă judecată a lui Dumnezeu pentru că te-ai arătat nerecunoscător și nemulțumitor față de El, căci cele ce ți-a dat Binefăcătorul tău le-ai uitat că sunt daruri ca să-ți câștige dragostea..." Pe aceeași linie de gândire se situează și Sfântul Nicodim Aghiorătu, care spune: "Dumnezeu folosește mijloace de constrângere și de smerire când omul începe să se încreadă în sine prea mult; atunci îl întoarce la smerenie și la cunoașterea de sine. Uneori îngăduie ca omul să cadă în erori mai mari sau mai mici, în proporție cu încrederea de sine pe care o are, mai mare sau mai mică. Cunoașterea noastră despre Dumnezeu este în același timp și o cunoaștere a noastră, a limitelor și greșelilor noastre, și de aceea necunoașterea noastră este o lipsă de smerenie, adică mândrie și prostie, nerecunoștință și nemulțumire față de Dumnezeu și față de semenii".

La rândul său, Sfântul Maxim Mărturisitorul atrage atenția asupra lucrării proniatoare a lui Dumnezeu, prin care El poate fi cunoscut: "Căci însăși firea ne dă o dovadă nu neînsemnată că cunoștința Proniei a fost semănată în noi în chip natural, când împingându-ne, fără să fi învățat înainte, spre Dumnezeu prin rugăciuni, în necazuri venite pe neașteptate, ne face să cerem de la El izbăvirea. Căci cuprinși deodată de o strâmtorare, înainte chiar de a cugeta la ceva, strigăm fără voie pe Dumnezeu, de pare că însăși Pronia ne atrage la ea..." (*Ambigua*, 63).

Pe Dumnezeu îl cunoaștem și din solicitările semenilor cu care intrăm în contact. În fiecare semen trebuie să-l recunoaștem pe Hristos, iar mâna întinsă a semenului e mâna lui Hristos; în suferința lui e

suferința lui Hristos pe care o prelungim prin indiferența și nesimțirea noastră. (*Matei* 25)

Toate împrejurările și persoanele cu care venim în contact, de la naștere și până la moarte, sunt apeluri neîncetate ale lui Dumnezeu către noi, apeluri pe care ni le dă prin semenii noștri.

Cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările concrete ale vieții e o cunoaștere practică, existențială, prin raporturile Lui directe cu noi, prin care experimentăm caracterul Său personal și marea Lui iubire pentru noi, chiar și atunci când ne judecă și ne ceartă, dar mai ales atunci când îi simțim ajutorul.

#### Bibliografie:

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, ed. a II-a, vol. I, p. 81-103;
2. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 53-72;
3. Idem, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 36-43;
4. Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 1-23;
5. Pr. prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 54-57;
6. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*;
7. Pr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică*, București 2002, p. 13-33;
8. Pr. prof. Gheorghe Remete, *Cunoașterea prin tăcere*, Alba Iulia, 2004;
9. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*;

## II. ÎNVĂȚĂTURA DESPRE DUMNEZEU, UNUL ÎN FIINȚĂ ȘI ÎNTREIT ÎN PERSOANE

Dogma centrală a învățurii de credință creștine este dogma Sfintei Treimi. Deși comună întregii creștinătăți, ea este corect înțeleasă și propovăduită doar în Biserica Ortodoxă. Două sunt argumentele pentru justificarea afirmației de mai sus: a. Numai teologia ortodoxă a rămas fidelă Revelației supranaturale cu privire la Sfânta Treime, respingând crezia Filioque, care alterează relațiile interpersonale treimice și atentează la unitatea Sfintei Treimi; b. Doar teologia ortodoxă, în acord cu Descoperirea dumnezeiască și cu gândirea Sfinților Părinți din Răsărit, face distincție între ființa incomunicabilă a lui Dumnezeu și energiile divine necreate, prin ultimele lucrând "în afară" Persoanele Sfintei Treimi, asigurându-se o împărtășire reală a credincioșilor de comuniunea dumnezeiască veșnică.

Din punct de vedere dogmatic, în Dumnezeu - Sfânta Treime distingem, fără separație, trei realități concentrice: 1. Dumnezeu în Sine, adică supraființa mai presus de orice nume, Care stă de Sine într-o transcendență absolută, fără ieșire în afară, cu totul de neîmpărțit și întru totul de neîmpărțășit; 2. Energiile divine necreate, lucrările și manifestările din jurul ființei, adică "ieșirile" personale afară din ființa Sa, prin care Dumnezeu Se împărtășește și Se lasă cunoscut, care sunt comune Sfintei Treimi; 3. Cele trei Persoane în care subzistă dumnezeirea identică și integrală, având numele lor ipostatic, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Care au propriile Lor caracteristici personale (Pr. prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 47).

Unitatea lui Dumnezeu Tri-Unul sau a Sfintei Treimi izvorăște din "monarhia" Tatălui, adică din faptul că Dumnezeu Tatăl împărtășește ființa Sa celorlalte două Persoane divine, Care provin din El, împreună cu Ele având o singură voință și o singură lucrare necreată (harul divin). Această unitate se manifestă prin perihoreză sau întrepătrundere neamestecată a lpostasurilor, expresie a unei comuniuni supreme de viață și iubire.

Așadar, potrivit teologiei ortodoxe, unitatea Treimii este întemeiată în Persoana Tatălui, unitatea de ființă, consubstanțialitatea fiind consecința "monarhiei" Tatălui (I. Zizioulaș, *Ființa eclezială*, p. 35). Fundamentarea personală a unității Sfintei Treimi este posibilă doar atunci când se pune accent pe Treimea Persoanelor înaintea unității de ființă. Dumnezeu Cel Întreit-Unul este experiat nu ca ființă, ci ca Tată, Fiu și Duh Sfânt (K. Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, Sibiu, 1999, p. 98).

Din punct de vedere metodologic, învățătura despre Dumnezeu poate fi abordată fie din perspectiva Persoanelor treimice, care corespunde mai mult Revelației supranaturale, fie din perspectiva Ființei unice, cum se întâmplă în teologiile occidentale, fie din perspectiva energiilor necreate "fața lui Dumnezeu întoarsă spre noi", prin care noi ne împărtășim efectiv de Dumnezeu. Primele două pot fi conciliate, în spirit ortodox, dacă apelăm, cum face Vl. Lossky, la concepția doctrinară echilibrată a Sfântului Grigorie de Nazianz: "Abia mă gândesc la unime și sunt luminat de Treime; abia l-am deosebit pe Trei și sunt iarăși atras de Unul. Când îmi reprezint pe unul din Trei îmi pare a fi totul; și într-atât mi se umple de El ochiul, încât întregul îmi scapă. Nu pot înțelege măreția Lui, astfel că nu mai acord nimic restului. Când le adun pe cele Trei în una și aceeași cugetare, atunci văd doar o singură lumină, și nu pot să împart sau să măsoz lumina unită" (Grigorie de Nazianz, *In sanctum baptisma*, cuv. XL, 41, cit. la Vl. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 60).

Părintele Stăniloae, în *Dogmatica sa*, ia ca punct de plecare distincția dintre energii și ființa divină, specifică teologiei ortodoxe, pentru a evidenția concomitent transcendența ființială și imanenta harică a lui Dumnezeu. Vom urma acestei abordări, cu mențiunea că prin aceasta Persoanele treimice nu trec pe planul al doilea în Dumnezeu, ci Ele ocupă locul central, întrucât Ele conțin și își comunică reciproc Ființa și tot Ele, printr-o lucrare unică și unitară, împărtășesc harul sau energiile necreate și veșnice, omului și cosmosului.

### 1. Raportul dintre lucrările și Ființa lui Dumnezeu

Cunoașterea lui Dumnezeu, pe lângă multiplele forme pe care le-am prezentat anterior, are și o caracteristică generală, fundamentată biblic și patristic și interpretată corect doar în teologia ortodoxă: este antinomică sau paradoxală. Sfinții Părinți au încercat să explice expresiile antinomice ale Sfintei Scripturi, conform cărora, pe de o parte Dumnezeu locuiește în Lumina neapropiată și nu L-a văzut nimeni dintre oameni (I *Timotei* 6, 16), iar pe de altă parte “Cuvântul (lui Dumnezeu) trup S-a făcut...și am văzut slava Lui” (*Ioan* 1, 14). În acest sens ei au afirmat o distincție (fără separație) între ființa și lucrările lui Dumnezeu, ceea ce explică această antinomie și asigură, în același timp, posibilitatea împărtășirii noastre nemijlocite de Dumnezeu. Așadar, Dumnezeu este absolut transcendent și incomunicabil după ființa Sa, dar cunoscut și experimentabil prin lucrările sau energiile Sale veșnice.

Primul dintre Sfinții Părinți care a afirmat această distincție a fost Sfântul Vasile cel Mare: “Afirmând că noi Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru din lucrările Lui, noi nu făgăduim deloc că Îl apropiem după chiar ființa Lui. Căci dacă lucrările Lui coboară până la noi, ființa Lui rămâne inaccesibilă” (*Epistola* 234, P.S.B. vol. 12, p. 483). Pe aceeași linie de gândire vor merge mai târziu Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul. În secolul al XIV-lea această învățătură a fost preluată și adâncită de Sfântul Grigorie Palama în dispută cu adversarii săi influențați de teologia scolastică, care susțineau că este imposibil de distins între lucrările și Ființa lui Dumnezeu. Tot ei afirmau că, întrucât existența lui Dumnezeu și lucrările sau atributele Sale sunt identice, omul poate cunoaște pe Dumnezeu în ființa Sa; harul de care se împărtășesc credincioșii nu este altceva decât o energie creată, separată de Dumnezeu.

Sfântul Grigorie Palama, pe baza Revelației și a Tradiției apostolice, formulează cu claritate învățătura despre raportul ce există între ființă și lucrările necreate:

a. Dumnezeu nu este o esență divină abstractă, ci ființa Sa, unică și absolută, subzistă concret în trei ipostasuri și se manifestă printr-o mulțime de lucrări, pentru că așa cum nu există nici o esență neipos-

taziată, tot așa nu există nici un ipostas fără lucrări. După ființa și ipostasurile Sale treimice, Dumnezeu este neîmpărtășibil și transcendent, dar prin lucrările Sale Se coboară până la noi și ni Se împărtășește, dându-ne posibilitatea să-L cunoaștem și să ne unim cu-El.

“Cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, făcându-se un Duh cu El (I *Corinteni* 6, 17), nu se unesc după ființă, căci toți teologii spun că Dumnezeu nu Se poate împărtăși după ființă, iar unirea după ipostas e proprie numai Cuvântului, pentru că numai în El singur s-a unit firea dumnezeiască cu firea omenească în ipostasul dumnezeiesc. Rămâne deci că, cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, se unesc cu El prin energiile divine. Deci duhul prin care cel ce se alipește de Dumnezeu devine una cu Dumnezeu, este și se numește lucrarea necreată a Duhului și nu ființa sau persoanele lui Dumnezeu, chiar dacă nu le place celor potrivnici” (Sfântul Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu*, “Filocalia”, vol. VII, p. 476).

Dacă Dumnezeu ni S-ar împărtăși după ființa sau ipostasurile Sale, am deveni și noi dumnezei după ființă, iar Dumnezeu n-ar mai fi Treime, ci mulțime de Dumnezei. Împărtășirea lui Dumnezeu după ființă s-a făcut o singură dată, în veșnicie, prin nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh din Tatăl, prin care Fiul și Duhul au aceeași ființă ca și Tatăl. Împărtășirea Lui după ipostas a avut loc, în istorie, o singură dată, prin întruparea Fiului, Care a asumat în persoana Sa divină firea omenească, ce n-a avut un ipostas uman propriu.

b. Lucrările sau energiile divine sunt distincte dar nu separate de ființa lui Dumnezeu sau de ipostasurile treimice, deoarece ele izvorăsc din ființa divină și sunt activate de Persoanele treimice; ele ne comunică sau împărtășesc nu ceva din Dumnezeu ci pe Dumnezeu însuși, făcându-ne și pe noi asemenea Lui, dumnezei prin har. În momentul Pogorârii Duhului Sfânt, Apostolii n-au primit nici ființa, nici ipostasurile Sfintei Treimi, ci energiile îndumnezeitoare ale Sfintei Treimi, pe care le primesc până astăzi credincioșii în Biserică prin Sfintele Taine.

c. Ca manifestări ale ființei divine, prin Persoanele divine, energiile au existat din veci, deși nu toate au fost activate de Dumnezeu



înainte de a fi lumea. Dacă nu ar fi eterne ar însemna că Dumnezeu S-a modificat pe Sine în actul creației. Unele dintre aceste lucrări le are Dumnezeu ca relații cu ideile sau paradigmele veșnice după care a făcut lumea; pe altele le are ca posibilități, care se vor activa la crearea lumii.

Necesitatea distincției dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu rezultă și din aceea că, dacă ele s-ar confunda, atunci lumea ar fi și ea veșnică și s-ar confunda cu Dumnezeu.

d. Numai această distincție dintre energii, ipostasuri și ființă, ni-l arată pe Dumnezeu ca persoană liberă, care nu Se manifestă cu necesitate prin actele sau lucrările Sale, ci acționează printr-o voință liberă, activând potențele firii. Ca potențe, energiile sunt deodată cu ființa divină, existând în ființa divină de când există ea, dar ca acte și lucrări aceste potențe devin actuale numai prin voia lui Dumnezeu.

În opinia Părintelui Stăniloae, "energiile divine înseamnă pe de o parte posibilitatea lui Dumnezeu de a manifesta în moduri nesfârșite posibilitățile ființei Lui, iar pe de altă parte, înseamnă și actele concrete, prin care se manifestă aceste posibilități. Ființa divină trebuie să aibă prin fire infinite posibilități de a se manifesta dar și libertatea de a activa dintre acestea pe acelea pe care vrea, considerându-le oportune. Fără aceste posibilități dumnezeirea n-ar fi infinit de bogată iar dacă nu le-ar putea activa pe care le vrea, atunci nu ar fi liberă" (*T.D.O.*, vol. 1).

e. Distincția între ființa și energiile divine nu introduce compoziție în ființa lui Dumnezeu, așa cum susțineau adversarii lui Palama. Nu există ființă fără puteri, fără lucrări, precum nu există nici lucrări sau puteri fără ființă și fără persoana care le activează.

Gândirea minții nu face compusă mintea în câte gânduri are; gândurile sunt altceva decât mintea, ele fiind produsul minții, care rămâne totuși mereu simplă, necompusă, unitară, ca izvor inepuizabil de noi gânduri, pentru că mintea nu se împarte în câte gânduri are ea.

Unitatea lui Dumnezeu este antinomică și e trăită de noi ca o bogăție nesfârșită, inepuizabilă, de posibilități și lucrări. Această unitate face ca posibilitățile și manifestările lui Dumnezeu, deși nenumărate, să fie unitare. Așa cum lucrarea și ființa sunt una și deosebite în același timp, tot așa se poate afirma că Dumnezeu are o singură lucrare

dar și că sunt nenumărate lucrările Lui. Lucrarea lui Dumnezeu e una pentru că e mișcarea sau manifestarea ființei una a lui Dumnezeu, dar e și multiplă întrucât unitatea lui Dumnezeu, deși unitară, e diversă și variată.

f. Lucrările lui Dumnezeu, prin care El Se manifestă și intră în relație cu lumea sunt, în același timp, și însușiri sau atribute ale lui Dumnezeu, constituind fundamentul obiectiv al numelor divine, pe care noi le dăm lui Dumnezeu. Propriu-zis, după ființa Sa, Dumnezeu este fără nume, iar după lucrările Sale, El este Cel cu multe nume: "Pentru lămurirea rașunilor contemplate în jurul ființei, ne folosim de cuvinte și nume, dar cele ce sunt ființă, acestea rămân necunoscute de minte și negrăite prin cuvânt și nume, fiind cunoscute numai Sfintei Treimi" (Talasie Libianul, *Cele 400 de capete...*, "Filocalia", vol. IV, p. 34).

Nici persoana lui Dumnezeu nu se epuizează în nici un fel de acte; de aceea nu are nici ea un nume propriu care s-o definească în ea însăși. Toate numele prin care caracterizăm o persoană se referă la lucrările sale, nu la ceea ce este ea în sine. Numele unei persoane nu ne spune nimic din taina ei; persoana rămâne nenumită, adică o taină (Părintele Stăniloae tratează în operele sale despre apofatismul ființei divine dar și despre cel al Persoanelor și chiar al energiilor divine. A se vedea pr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, București, 2002).

Ca o concluzie, trebuie remarcat faptul că cei care s-au opus energiilor necreate s-au prevalat de concepte și noțiuni filosofice ca de exemplu "natura pură" (aristotelism), ce nu are nimic comun cu Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Aceasta a avut urmări negative, deoarece, dacă existența doctrinei energiilor necreate a favorizat dezvoltarea unei spiritualități dinamice, ce constituie un tezaur al Tradiției răsăritene, absența acestei învățături a condus la deformarea spiritualității creștine în creștinismul apusean și la provocarea unei crize spirituale, ce confruntă lumea actuală. Renunțând la energiile necreate, au renunțat la scara de diamante pe care Dumnezeu coboară în Biserică și pe care omul se urcă spre Dumnezeu, prin transfigurare și îndumnezeire (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 72).

## 2. Raportul dintre energiile divine și Ipostasurile treimice

Lucrările sau energiile divine sunt comune celor Trei Ipostasuri treimice, deoarece însăși ființa divină le este comună. Dacă nu există ființă fără lucrări, nu există nici Persoană fără lucrări, deoarece persoanele nu au o ființă nelucrătoare, fără puteri și fără acte. Dar deși sunt comune, lucrările divine sunt activate în mod diferit de fiecare Persoană treimică.

Sfântul Grigorie Palama explică mai pe larg relația existentă între Ipostasuri și lucrările sau energiile divine: "La cele de o specie, lucrarea este de același fel, dar fiecare ipostas lucrând de sine, are și o lucrare proprie a sa. Dar la cele trei ipostasuri dumnezeiești și preaînchinat nu este așa. Cu adevărat acolo este una și aceeași lucrare. Căci una este mișcarea voinței dumnezeiești, pornind din cauza începătoare care este Tatăl, înaintând prin Fiul și arătându-se în Duhul Sfânt. Căci nu vedem ca fiecare ipostas, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt să aibă un rezultat propriu al lucrării Sale...ci toată creația e un singur lucru al celor Trei; de la această creație am învățați că lucrarea Celor Trei Persoane preaînchinate este una și aceeași, dar nu despărțită între Cele trei Persoane, ci de același fel." (*Filocalia*, vol. VII, p. 499-500)

Prin fiecare lucrare divină manifestată asupra noastră, vin la noi Cele trei Persoane dumnezeiești, pentru că lucrările, deși distincte de Persoane sunt nedespărțite de Ele.

Energiile sau lucrările divine izvorăsc din ființa divină cea una, dar sunt activate prin Persoanele divine; de aici provine și capacitatea lor de a configura ca persoană ființa umană, angajând-o într-un dialog personal cu Persoanele treimice. Prin lucrările Lor, Persoanele treimice pot fi experiate, simțite ca locuind în noi.

Nu există distanță între persoană și lucrare, așa cum nu există între ființă și persoană. Lucrarea este numai modul de a activa o posibilitate a ființei. Noi putem experia persoanele, dar nu după ființă, ci după lucrarea lor. În relațiile interumane putem avea cea mai strânsă comuniune cu diferite persoane dar nu le putem cunoaște în ființa lor, ci doar după comportament și manifestare.

Ființa este sâmburele de taină al fiecărei existențe, focarul ineputabil și apofatic al tuturor manifestărilor. Vladimir Lossky a atras atenția că Sfinții Părinți au numit misterul vieții lăuntrice a Sfintei Treimi "teologie", iar după unii teologi moderni "Treimea imanentă", în timp ce lucrarea comună în afară a Persoanelor e numită "iconomie" sau în limbaj teologic modern "Treimea iconomică".

Energiile divine necreate țin atât de Treimea imanentă, cât și de Treimea iconomică. Țin de Treimea imanentă deoarece sunt lucrări veșnice ale Sfintei Treimi, independente de creație, iar de Treimea iconomică țin întrucât Dumnezeu se manifestă prin energii.

Energiile divine ni se împărtășesc din Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh astfel că prin lucrarea unei Persoane treimice avem prezentă în noi întreaga Sfântă Treime. Dacă ordinea în care ni se împărtășește lucrarea sau harul lui Dumnezeu este descendentă, de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, ordinea prin care noi avem acces la Sfânta Treime este una ascendentă: în Duhul Sfânt, prin Fiul, la Tatăl. Acest fapt îl argumentează Sfântul Simeon Noul Teolog astfel: "Fiul e ușa spre Tatăl iar Duhul Sfânt e cheia care deschide ușa, adică pe Fiul."

Nesocotirea distincției dintre ființă și energii în Dumnezeu a dus în Biserica Ortodoxă la erori grave, cum este cea susținută de Pavel Florenski și Sergiu Bulgakov, ultimul elaborând o teorie despre așa-zisa "sofia". El a identificat sub influența idealismului hegelian, energiile divine cu însăși ființa lui Dumnezeu, numindu-le "sofia necreată" și considerând că ființa comună Persoanelor divine nu poate fi o formă lipsită de conținut, o esență abstractă, ce nu se potrivește cu realitatea complexă și cu bogăția nesfârșită a vieții treimice.

Din teoria sofologică a lui Sergiu Bulgakov decurg următoarele erori:

1. Introducând energiile în ființa treimică, Bulgakov nu mai poate face deosebire între Dumnezeu și lumea care se împărtășește de aceste energii și alunecă în panteism. Omul nu mai devine Dumnezeu după har, ci după ființă.

2. Ființa divină nu mai este apofatică, deoarece din cauza confuziei cu energiile necreate ea devine o ființă perfect cunoscută.

3. Dumnezeuirea se revarsă întreagă în lume, pierzându-și transcendența absolută și devenind imanentă lumii.

4. Dumnezeu intră în devenire sau mișcare, ca și lumea, căci nu mai este nimic în Treime, care să rămână neantrenat de lume.

5. Identificând raporturile dintre persoanele divine, în raportarea lor față de lume, cu raporturile lor interne, Bulgakov ajunge să accepte, ca romano-catolicii "Filioque".

Concepția lui Sergiu Bulgakov, criticată aspru de Vladimir Lossky, a fost condamnată de un Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse (1944). (*T.D.S.*, vol. I, p. 335-337)

Prin distincția, fără separație, pe care o învață cu privire la ființa și energiile divine, teologia ortodoxă se distanțează atât de panteismul religiilor orientale, care confundă pe Creator cu creația și ține pe om sub dominația naturii dar în același timp și de separația deistă, pe care ereștinismul apusean a introdus-o între Dumnezeu și lume, pe baza căreia omul tinde să ia locul lui Dumnezeu pe pământ, comportându-se agresiv față de natură și provocând criza ecologică actuală. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 74-75)

Ortodoxia prin rolul pe care îl acordă teologiei energiilor necreate în dogmatica și spiritualitatea sa, îl ferește pe om de tendințele secularismului și consumismului modern, ajutându-l să se angajeze, personal și comunitar, în transfigurarea materiei, a cosmosului și a sa personală.

#### Bibliografie:

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ediția două, 1993;
2. Sfântului Grigorie Palama, *Cuvânt despre Sfânta Lumină, despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, "Filocalia", vol. VII;
3. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*;
4. Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, 1995;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I;
6. John Meyendorff, *Sfântului Grigorie Palamas și mistică ortodoxă*, trad. rom. 1995;

7. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologia Sfinților Trei Ierarhi și actualitatea ei*, în vol. "Teologie și cultură", București, 1993, p. 65-72;

8. Idem, *Actualitatea teologiei trinitare a Sfinților Trei Ierarhi*, în vol. cit. p. 9-18;

9. Pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, București, 2005;

### III. ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU. GENERALITĂȚI

Lumea a fost creată de Dumnezeu prin voința Sa, în mod concret prin lucrările Sale necreate. Prin contemplarea creației, omul poate cunoaște unele însușiri ale Creatorului, așa cum mărturisește Sfântul apostol Pavel: "Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca să fie ei fără cuvânt de apărare." (Romani 1, 20)

Dacă în ființa Sa, Dumnezeu nu poate fi cunoscut și numit, fiind Anonim (Cel fără nume), după lucrările Sale este Polionimos (Cel cu multe nume), fiindcă pe baza lucrărilor Sale prin care coboară până la noi, îl putem numi pe Dumnezeu: drept, bun, înțelept, veșnic, neschimbător. Prin lucrările Sale noi cunoaștem astfel diferite însușiri sau atribute ale lui Dumnezeu. Cunoscând efectul lucrărilor Sale, Îl numim atribuindu-I anumite însușiri sau calități.

Atributele divine sunt așadar, diferite numiri pe care noi le dăm sau le atribuim lui Dumnezeu pe baza lucrărilor Sale. Ele reprezintă modul în care se reflectă în mintea noastră o lucrare a lui Dumnezeu. Există atâtea atribute divine, câte relații are Dumnezeu cu lumea, câte manifestări sau lucrări are Dumnezeu în afară.

Originea atributelor sau numelor divine este concomitent dumnezeiască și omenească, obiectivă și subiectivă. Este divină și obiectivă în conținut, deoarece ele își au fundamentul în lucrările divine; este umană și subiectivă ca formă, pentru că noi suntem aceia care le determinăm și le formulăm. Atributele divine sunt reprezentări subiective ale minții noastre, care privesc raporturile reale ale lui Dumnezeu cu lumea, manifestate obiectiv.

Atributele divine, nici separat, nici în totalitatea lor nu trebuie identificate cu ființa lui Dumnezeu, eroare pe care o face teologia catolică, deoarece ființa Sa nu se epuizează în nici o lucrare.

#### 1. Atribute, proprietăți și predicate divine

Înainte de a trece la analiza atributelor divine, se impune să precizăm deosebirea ce există între însușirile ființiale, cele ipostatice și

cele care îl caracterizează pe Dumnezeu ca subiect al diferitelor lucrări în afară.

a. Atributele divine (*prosonta* în limba greacă) sunt diferite numiri pe care le dăm lui Dumnezeu, Persoanelor treimice, pe baza lucrării lor comune în afară. Acestea sunt comune tuturor Persoanelor treimice, pentru că le este comună ființa și lucrările divine.

b. Proprietățile sau însușirile personale (*idiomata* în limba greacă) sunt calități sau însușiri proprii numai unei anumite Persoane treimice, prin care se distinge de celelalte două în relațiile intratrinitare. Proprietățile personale divine sunt: Tatăl este nenăscut, Fiul este născut și Duhul Sfânt purces. Însușirile personale, spre deosebire de atribute, sunt incomunicabile, proprii numai unei Persoane.

c. Predicatele (*catigorimata* în limba greacă) sunt nume date lui Dumnezeu în calitate de subiect al diferitelor lucrări. Nimirile de Creator, Proniator, Sfințitor etc. se atribuie prin *apropriere* unei anumite Persoane treimice, pentru a o caracteriza mai bine, dar fără excluderea celorlalte Persoane divine de la acea lucrare sau însușire. Astfel, Tatăl este numit Creator și Proniator, ceea ce nu înseamnă că Fiul și Duhul nu au participat la lucrarea de creație și de proniere a lumii.

#### 2. Diferențe confesionale

Teologia romano-catolică și-a elaborat propria ei concepție despre atributele divine. Diferența esențială constă în faptul că în timp ce teologia ortodoxă relaționează atributele divine cu lucrările necreate, care vin după ființa lui Dumnezeu și se referă la ceea ce este în jurul lui Dumnezeu, cea romano-catolică așază atributele divine în relație directă cu însăși ființa lui Dumnezeu. Dacă Ortodoxia concepe atributele dincolo de ființa lui Dumnezeu, în efectele lucrărilor necreate ale lui Dumnezeu, Catolicismul consideră că atributele divine constituie însăși ființa lui Dumnezeu. Concepția catolică pleacă de la un atribut principal, considerat constitutiv al ființei dumnezeiești, care poate fi, după preferință, ființa, infinitatea, aseitatea, și care devine principiul tuturor atributelor dumnezeiești sau din care sunt deduse toate celelalte atribute.

Eroarea catolică este aceea că se introduce raționalismul în însăși ființa lui Dumnezeu, dând omului impresia că-L poate cunoaște total pe Dumnezeu, de unde tendința omului de a lua locul lui Dumnezeu pe pământ. În mod total diferit, Ortodoxia păstrează taina dumnezeirii, pentru ca să-L cunoască pe Dumnezeu nu numai prin rațiune, ci în special prin viață, experiență și trăire, care angajează în cunoaștere pe omul întreg, ca persoană (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p. 77).

### 3. Formularea și împărțirea atributelor divine

Pentru formularea atributelor divine teologia a utilizat trei căi sau metode: calea afirmativă, calea eminenței și calea negativă. Originea acestor trei căi de cunoaștere o aflăm în operele lui Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine și Teologia mistică*. La început, aceste căi nu erau metode raționale de cunoaștere, ci metode de a pătrunde în întunericul ființei divine. Cu timpul, sub influența teologiei scolastice, acestea au devenit căi raționale de cunoaștere și determinare a atributelor lui Dumnezeu.

a. Calea afirmației sau a cauzalității (*via affirmationis* în limba latină).

Pornește de la ideea de cauzalitate, care presupune un Creator sau o cauză primă. Toate perfecțiunile din lume își au izvorul în Creator, care văzând creația a considerat-o ca fiind foarte bună (*Facerea* 1, 31). Prin analogie cu lumea aceasta, noi atribuim lui Dumnezeu toate perfecțiunile pe care le întâlnim la făpturile create, mai ales la cele spirituale: puterea, existența, bunătatea, înțelepciunea etc, deoarece aceste însușiri ale ființelor create nu sunt altceva decât reflectarea perfecțiunilor Creatorului.

b. Calea eminenței sau a superlativului (*via eminentia*)

Are la bază ideea că toate calitățile sau perfecțiunile din lumea aceasta se găsesc în Dumnezeu, Creatorul, la gradul superlativ absolut. Dacă omul e bun, Dumnezeu e atotbun și izvorul bunătății; dacă oamenii sunt puternici, Dumnezeu este atotputernic și izvorul puterii; dacă oamenii au viață, Dumnezeu este izvorul vieții. Așadar, Dumnezeu nu are numai toate atributele ființelor spirituale la modul superlativ, ci este mai presus de orice desăvârșire și perfecțiune. Astfel, pe calea emi-

nenței, teologia atribuie lui Dumnezeu toate însușirile ființelor spirituale la gradul superlativ absolut și în același timp, neagă lui Dumnezeu tot ce stă în contradicție cu ideea de ființă spirituală absolută.

c. Calea negativă (*via negationis*)

Această metodă pleacă de la caracterul absolut și supraființial al lui Dumnezeu și de la contrastul net care există între creatură și Creator. Pe această cale se neagă lui Dumnezeu nu numai orice imperfecțiune și lipsă, dar se consideră că nu I se pot atribui nici măcar perfecțiunile în gradul maxim, pe cale le întâlnim în lumea creată. În acest sens nu I se pot atribui lui Dumnezeu nici că e bun, nici că e foarte bun în raport cu lumea. Dacă omul participă la viață și Dumnezeu este însăși viața, tot nu l-am exprimat mulțumitor, pentru că Dumnezeu este mai presus de viață, de existență, de ființă. Dumnezeu este supraexistențial, supraființial, mai presus de toate categoriile ființelor create.

Pe această cale negativă, nu spunem atât ce este Dumnezeu, cât spunem ce nu este Dumnezeu. El nu este viață, existență, bunătate, înțelepciune în sens omenesc, ci este mai presus de acestea, mai presus de tot ceea ce am putea cugeta noi.

Primele două căi sau metode au primit numele de calea catafatică, cea de-a treia de calea apofatică.

Observând insuficiența exprimării noastre cu privire la realitatea supraființială a lui Dumnezeu, Sfântul Ioan Damaschin afirma: "Dumnezeirea este infinită și incomprehensibilă. Și numai acestea putem înțelege cu privire la ființa Sa, anume nemărginirea și incomprehensibilitatea. Toate pe câte le spunem afirmativ cu privire la Dumnezeu nu indică natura Lui, ci cele în legătură cu natura Sa." (*Dogmatica*, București, 1993, p. 20) La rândul său, Sfântul Grigorie Palama spunea: "Firea supraesențială a lui Dumnezeu nu poate fi nici exprimată, nici numită, nici gândită; ea este dincolo de toate, este de-a pururi incognoscibilă pentru toți. Nu există nume în veac pentru a o numi, nici cuvânt pe lume, nici imagine, care să ne dea o cunoaștere oarecare în această privință, ci numai o necunoaștere desăvârșită, care se mărturișește negând tot ceea ce este și poate fi numit." (cf. Vladimir Lossky, *Teologia mistică*, p. 65).

În ceea ce privește împărțirea atributelor divine, majoritatea teologilor ortodocși le împart în trei categorii: naturale, intelectuale și morale. Părintele Stăniloae le împarte în două categorii: a) atribute legate de supraesența lui Dumnezeu și participarea creaturilor la ele; b) atribute legate de spiritualitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor la ele. De reținut această idee valoroasă a părintelui Stăniloae și anume posibilitatea fapturilor raționale de a participa la atributele divine și prin acestea la însăși viața de supremă comuniune a Prea Sfintei Treimi.

#### IV. ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU (II)

##### A. Atributele naturale

Acestea sunt atributele pe care le formulăm în contrast cu însușirile naturii sau firii create, relative, mărginite. Prin atributele naturale, Dumnezeu apare ca o ființă absolută, liberă de toate limitările și imperfecțiunile naturii create. Astfel, dacă în lumea creată domnește legea cauzalității (totul e efectul unei cauze), Dumnezeu nu e cauzat și nici dependent de nimeni și nimic, deci I se atribuie aseitatea ( existența de Sine absolută). Dacă natura creată e naturală, Dumnezeu e spirit imaterial, atribuindu-I-se spiritualitatea. Dacă natura creată e mărginită și relativă, Dumnezeu e infinit, nemărginit, absolut, în raport cu spațiul fiind aspațial și supraspațial, în raport cu timpul fiind atemporal și supratemporal dar și veșnic, în raport cu puterea fiind atotputernic. Dacă în natura creată domnește schimbarea, Dumnezeu este neschimbabil. Toate aceste atribute evidențiază faptul că Dumnezeu este unic și infinit.

##### 1. Existența de sine, aseitatea sau independența absolută a lui Dumnezeu

Acest atribut indică însușirea lui Dumnezeu de a exista sau a ființa de la Sine și prin Sine. Acesta înseamnă, negativ, că Dumnezeu nu e condiționat de nimeni și de nimic, că nu-și are existența de la altcineva, că nu-și are cauza în afară de Sine. Pozitiv, aseitatea înseamnă că Dumnezeu este cauza propriei Sale ființe, că e fără de început și fără sfârșit, că are totul de la Sine și prin Sine. Mai mult, El e plinătatea ființei și a vieții deoarece El condiționează existența "tuturor celor văzute și nevăzute." De aceea Dumnezeu Însuși descoperă numele Său, ca nume care implică existența, viața în toată plinătatea ei: Iahve, "Cel ce sunt" (*Ieșire* 3, 14) deoarece El este "alfa și omega, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, începutul și sfârșitul" (*Apocalipsa* 1, 8).

Sfântul Grigorie de Nazianz, comentând textul de la *Ieșire* 3, 14, afirmă: "Dumnezeu era și va fi de-a pururi sau mai curând este de-a pururi, căci "era" și "va fi" sunt secțiuni ale timpului (trecut și viitor) și ale firii trecătoare, pe când El este "Cel ce este" de-a pururi și astfel se

numește El când vorbește cu Moise pe munte, căci cuprinde totul în el, ființă fără de început și fără de sfârșit, ca un ocean fără hotare” (*Cuvântarea* 38, 11).

Desigur, ființa și existența în sine a lui Dumnezeu, nu există abstract, ci numai într-un subiect sau ipostas perfect, respectiv în ipostasele treimice, căci nici ființa nu există abstract în sine, ci doar în concretul ipostaselor treimice. Dar Dionisie Areopagitul atrage atenția că Dumnezeu e Cel supraființial și supraexistențial, care nu intră în categoria existențelor create; El e mai presus de toate cele ce sunt, deoarece toate existențele pe care le cunoaștem își au existența de la altcineva și depind în existența lor de un întreg sistem de referințe și dependențe. Această relație a lor de dependență indică o relativitate și o lipsă a existențelor create.

Dumnezeu, Cel ce există de Sine și nu prin sine, e liber de orice relație de dependență și prin aceasta este singura ființă și existență absolută, izvorul și cauza a tot ce există. “Pentru că de la El și prin El și pentru El sunt toate” (*Romani* 11, 36).

## 2. Spiritualitatea lui Dumnezeu

În contrast cu lumea materială creată, care e mărginită, circumscrisă, corporală, deci finită în timp și spațiu, Dumnezeu e spirit absolut, nematerial, necorporal, nemuritor, simplu, nevăzut, rațional, liber și personal.

Spiritual e condiție a persoanei, care se caracterizează prin rațiune și libertate. Rațiunea presupune capacitatea de autorefecție și calitatea de subiect liber al actelor Sale. Numai ființele spirituale sunt persoane. Există trei categorii de ființe spirituale, raționale și personale: Dumnezeu, îngerii și oamenii. Îngerii și oamenii sunt ființe spirituale create, iar Dumnezeu este ființa spirituală absolută, necreată.

Atributul divin al spiritualității nu înseamnă doar nematerialitate, ci și suport de atribute spirituale, suport de cunoaștere, de dreptate, de iubire. Acest atribut pune în evidență caracterul de duh (spirit) al esenței divine: “Duh este Dumnezeu și Cel ce I se închină Lui, trebuie să I se închine în Duh și adevăr” (*Ioan* 4, 24).

Sfânta Scriptură atestă spiritualitatea lui Dumnezeu, atât indirect, învățând că Dumnezeu nu are nici una din însușirile materiale sau corporale, cât și direct, atribuindu-I cunoștința de Sine, rațiune, libertate, activitate creatoare și numindu-L direct “spirit” sau “duh”.

Puterile spirituale ale spiritelor create, ale îngerilor și mai ales ale oamenilor (compuși din suflet și trup), sunt limitate în timp și spațiu. Singur Dumnezeu e spirit absolut, nelimitat în timp și spațiu de nimeni și de nimic, ceea ce constituie o condiție a libertății absolute de mișcare: “Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (*II Corinteni* 3, 17).

Spiritul lui Dumnezeu umple timpul și spațiul cu slava Sa, fiind prezent pretutindeni, fără să se confunde cu lumea. În același timp, Dumnezeu este cauza creatoare a tuturor spiritelor create, fiind numit “Tatăl duhurilor” (*Evrei* 12, 9) și “Dumnezeul duhurilor” (rugăciune din slujba înmormântării), nu numai al celor vii dar și al celor adormiți.

Spiritualitatea este, poate, atributul lui Dumnezeu cel mai ușor de stabilit, dar cel mai greu de experimentat.

## 3. Atotprezența sau supraspațialitatea lui Dumnezeu

Acest atribut este în relație directă cu absolutul și infinitatea lui Dumnezeu. El se manifestă în sens negativ prin aspațialitate sau supraspațialitate, iar pozitiv prin omniprezență (pretutindenitate). Fiind spirit pur, infinit și imaterial, Dumnezeu nu este limitat de spațiu: “Cerul și pământul nu te cuprind, Doamne” (*III Regi* 8, 27).

Dumnezeu umple tot spațiul și e prezent pretutindeni în orice moment: “Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi ? De mă voi sui la cer, Tu acolo ești; de mă voi coborî la iad, Tu de față ești ! De voi lua aripile mele de dimineață și mă voi așeza la marginile mării și acolo mâna Ta mă va povățui și mă va ține dreapta Ta!” (*Psalom* 138, 7-10).

Deosebirea dintre omniprezența lui Dumnezeu și prezența spirituală a îngerilor o explică astfel Sfântul Ioan Damaschin: “Chiar și îngerul e circumscris în chip spiritual acolo unde lucrează...Nu poate să lucreze în același timp în diferite locuri. Numai Dumnezeu poate să

lucreze în același timp pretutindeni. Dumnezeuia, pentru că este pretutindeni și mai presus de toate, lucrează simultan în diferite moduri, printr-o energie unică și simplă” (*Dogmatica*, ed. 1993, p. 39).

Dacă Dumnezeu e pretutindeni, înseamnă că orice loc e sfințit de prezența Sa, de aceea Îl putem chema în tot locul și în orice timp; oriunde se săvârșește Sfânta Liturghie e un spațiu sfințit de prezența euharistică a lui Iisus Hristos.

Minții umane îi este greu să înțeleagă omniprezența lui Dumnezeu și să mențină în același timp transcendența absolută dar și imanența Sa, fără să cadă în panteism. Sfântul Ioan Gură de Aur precizează: “Știm că Dumnezeu e prezent pretutindeni, dar nu înțelegem cum, pentru că noi cunoaștem doar o prezență sensibilă, limitată, circumscrisă și nu ne e dat să înțelegem ființa lui Dumnezeu” (*Omilia XII, La Evrei*). Desigur că Dumnezeu e prezent pretutindeni, nu după ființă, nici după ipostasurile Sale treimice, ci prin energiile Sale necreate, prin care Se coboară până la noi și prin care e prezent întreg, pretutindeni, dar e și mai presus de toate.

Dumnezeu nu este, însă, aspațial în sensul deștilor, care Îl izolau de lume în transcendența Sa, ci în sensul că nu intră în cadrele spațiului. Dumnezeu nu este numai aspațial ci și supraspațial, adică e mai presus de spațiu, care e creat, stăpânit și depășit de El: “Așa zice Domnul: cerul e scaunul Meu și pământul așternut picioarelor Mele! Ce fel de casă Îmi veți zidi voi și ce fel de loc de odihnă pentru Mine?” (*Isaia 66, 1-2*).

Cele două concepții filosofice eronate referitoare la acest atribut, panteismul și deismul, trebuie respinse, accentuând împotriva celei dintâi transcendența ființială a lui Dumnezeu, iar împotriva celei de-a doua, imanența Sa harică (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 83).

Dacă se afirmă că Biserica este locașul lui Dumnezeu, prin aceasta nu se neagă atotprezența Sa. Sunt diferite grade ale prezenței lui Dumnezeu: în cer, în Biserică, în Taine, în Liturghia cerească și pământească, prezențe care sunt simultane.

În mod asemănător cu celelalte atribute, omul este chemat să participe și la atributul atotprezenței lui Dumnezeu; într-un mod mai

concret el se va împărtăși, însă, de pretutindenitatea lui Dumnezeu în viața viitoare, când va depăși spațiul material, când prin ființa Sa transfigurată va comunica fără limite, fără distanțe și fără separație cu toate persoanele iubite, prin puterea Duhului Sfânt (Pr. conf. Gheorghe Remete, *Dogmatica*, p. 140).

#### 4. Veșnicia sau eternitatea lui Dumnezeu

Prin acest atribut trebuie să înțelegem infinitatea lui Dumnezeu în raportul cu timpul, independența absolută față de timp a lui Dumnezeu, Care umple timpul. Raportul de dependență este invers față de cel al oamenilor cu timpul: timpul este dependent de Dumnezeu. Dacă timpul, creat odată cu lumea, măsoară schimbările și succesiunea lucrurilor create, Dumnezeu, nefiind supus nici unei schimbări în timp, deci nici timpului, este singur veșnic sau etern. De aceea Fericitul Augustin afirmă că în Dumnezeu nu este nici trecut, nici viitor, ci un veșnic prezent (*Confesiuni XI, 16*).

În mod negativ, veșnicia este însușirea lui Dumnezeu de a fi deasupra limitelor de timp, fiind atemporal și supratemporal; în mod pozitiv, ea exprimă faptul că Dumnezeu creează, stăpânește și umple timpul, fiind prezent în orice moment temporal al lumii, sprijinind lumea în mișcarea ei spre Dumnezeu.

Sfânta Scriptură confirmă veșnicia lui Dumnezeu, de care este în dependență timpul istoric: “Mai înainte de s-au făcut munții și s-a zidit pământul și lumea, din veac și până în veac ești Tu... Căci o mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca ziua de ieri, care a trecut și ca straja nopții” (*Psalom 89, 2-4*).

Veșnicia lui Dumnezeu, în care nu există categoria timpului, în care se petrece mereu trecerea de la prezent la trecut și de la viitor la trecut, este un prezent continuu, fără trecut, fără sfârșit, fără prezent sau viitor: Dumnezeu este “Cel ce este, Cel ce era și Cel ce va să vină” (*Apocalipsa I, 4*). Dar veșnicia lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă ca o încremenire a unei Ființe absolute, ci ca o plenitudine a vieții de comuniune a Persoanelor treimice, care e trăită ca o prezență veșnică, continuă, întreolaltă, a comuniunii interpersonale.



Deși supratemporal, prin energiile divine necreate, Dumnezeu creează timpul și-l umple, fiind în relație cu istoria și cu timpul, dar depășindu-le, fiind mai presus de ele. Pentru existențele create, timpul e intervalul în care ele se desăvârșesc treptat, într-un urcuș neconținut spre Dumnezeu, Creatorul lor. Prin întreaga iconomie a mântuirii, Hristos ne-a dat posibilitatea participării la viața veșnică a Prea Sfintei Treimi: "Cel ce crede în Mine are viața veșnică" (Ioan 6, 47).

Prin timpul sacramental al Bisericii, veșnicia este anticipată și pregustată prin puterea Duhului Sfânt, în unire cu Iisus Hristos, Cel ce și-a înveșnicit umanitatea asumată și pe care ne-o oferă în Sfânta Euharistie. În acest sens, prin timpul liturgic, primim ca arvună prezența plină de eternitate a Persoanei lui Hristos, care deschide timpul către veșnicie sau coboară veșnicia în timp.

### 5. Neschimbabilitatea sau imuabilitatea lui Dumnezeu

Atributul acesta este strâns legat de cel al existenței de sine și de cel al veșniciei. Cugetând pe Dumnezeu ca existând de Sine într-un prezent continuu, fără început și fără sfârșit, Îl concepem și neschimbabil; dar și invers, cugetând pe Dumnezeu ca neschimbabil, Îl concepem și veșnic, pentru că unde nu există schimbare nu există nici succesiuni temporale, nici timpul ca unitate de măsură a schimbării.

Dumnezeu nu Se schimbă nici în ființă, nici în lucrările Sale: "Eu sunt Domnul și nu M-am schimbat..." (Maleahi 3, 6); "Aceia vor pieri, iar Tu vei rămâne și toți ca o haină se vor învechi și ca un veșmânt îi vei schimba și se vor schimba; dar Tu același ești și anii Tăi nu se vor împuțina" (Psalm 101, 27-28).

În Noul Testament găsim aceeași confirmare a atributului neschimbabilității, cu referire la Persoanele treimice: "Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminiilor, la Care nu este schimbare sau umbră de mutare" (Iacob 1, 17): "Iisus Hristos, ieri și azi și în veci este același" (Evrei 13, 8). De menționat, în acest context, că Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu nu se schimbă prin întrupare, rămânând aceeași, după cum nici Sfânta Treime nu se schimbă prin înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului Hristos.

Dumnezeu nu poate deveni altceva sau altceva, decât ceea ce este prin fire și din veci. Dacă toate se schimbă și sunt în devenire, singur Dumnezeu nu e supus schimbării, devenirii sau dezvoltării. El este mai presus de schimbare și devenire și totuși, în mod antinomic, este principiul devenirii existențelor create, prin impulsul sau mișcarea pe care a dat-o de la creație, spre a se împlini neîncetat, conform arhetipului lor veșnic, ce există în gândirea lui Dumnezeu.

Ca și celelalte atribute și neschimbabilitatea divină are pentru noi un caracter apofatic, care cheamă la participare prin experiență. Cel care, la nivel uman, poate experia ceva din neschimbabilitatea lui Dumnezeu, este cu siguranță sfântul, căci în starea de sfințenie ca fixare în bine, se simte Dumnezeu, ca punct etern de sprijin, prin neschimbabilitatea Sa.

Antinomia proprie acestui atribut se exprimă astfel: pe de o parte Dumnezeu e cu totul nemișcat și neschimbabil, iar pe de alta e un Dumnezeu viu, bun, personal, iubitor, care coboară până la noi prin energiile Sale, ia parte la viața noastră și este interesat de orice mișcare a noastră spre bine.

În Sfânta Scriptură există locuri în care se afirmă că Dumnezeu se căiește, revine asupra unor decizii: "S-a căit Dumnezeu că a făcut pe om pe pământ" (Facere 6, 5); "Îmi pare rău că am pus pe Saul rege" (I Regi 15, 10). În alte locuri, însă, se spune că Dumnezeu nu se căiește, nu își schimbă planul și hotărârile Sale: "El nu se va căi, căci El nu este om ca să se căiască" (I Regi 15, 29); "Dumnezeu nu e ca omul ca să-L minți, nici ca fiul omului, ca să-I pară rău. Zice El și nu se face? Sau va grăi și nu se va împlini?" (Numeri 23, 19); "De la început Eu vestesc sfârșitul și mai dinainte ceea ce are să se întâmple. Și zic: Planul Meu va dăinui și toată voia Mea o voi face" (Isaia 46, 10).

Sfântul Ioan Damaschin interpretează astfel aceste locuri scripturistice, care par a se contrazice: "Dacă se spune că Dumnezeu se căiește, se spune după noi, pentru că noi, când dăm cuiva bogăție iar acela se poartă rău cu ea, ne căim. Astfel zicem despre Dumnezeu că se căiește pentru că omul pe care l-a făcut și Saul pe care l-a uns, au păcătuit. Însă El nu se căiește pentru că a prevăzut ce se va întâmpla.

Aceia s-au schimbat, făcând fapte vrednice de căință, nu Dumnezeu” (*Contra maniheilor*, paragraf 79).

Dumnezeu nu se schimbă nici în ființă, nici în hotărârile Lui, nici față de lume, nici față de noi. El rămâne veșnic același și nu se schimbă, căci a prevăzut și știe din veci toate schimbările noastre. Desigur că, omenește vorbind, alta e atitudinea lui Dumnezeu față de păcătosul înrăit și alta față de păcătosul care se căiește, urmărind totdeauna îndreptarea și mântuirea lui.

### 6. Atotputernicia lui Dumnezeu

Este însușirea prin care se arată nemărginirea puterii lui Dumnezeu, Care poate face toate, întrucât nu e mărginit de nimic. Raportul voință – putere la Dumnezeu este altul decât la om. Dacă la om, voința și dorința sunt mai mari decât puterea, la Dumnezeu, puterea Sa e proporțională cu voia Sa, Dumnezeu putând face toate câte voiește să facă. Sfântul Ioan Damaschin confirmă această învățătură: “Dumnezeu poate să facă pe toate câte le voiește, dar nu voiește să facă pe toate pe câte le poate, căci poate să piardă lumea, dar nu vrea” (*Dogmatica*, ed. 1993, p. 43).

Fundamentarea în Revelația supranaturală a acestui atribut divin este cât se poate de clară: “Eu sunt Dumnezeul Cel Atotputernic” (*Facere* 17, 1); “El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit” (*Psalom* 32, 9). “Știu că poți să faci orice și că nu este nici un gând, care să nu ajungă pentru Tine faptă.” (*Iov* 42, 2); “La oameni aceasta e cu neputință, la Dumnezeu însă toate sunt cu putință” (*Matei* 19, 26).

Atotputernicia lui Dumnezeu s-a manifestat în crearea lumii, în purtarea Sa de grijă pentru ea (pronia sau providența), în restaurarea lumii în Hristos și în întemeierea Împărăției Sale sub forma Bisericii.

Manifestarea atotputerniciei lui Dumnezeu este întotdeauna în deplină armonie cu dreptatea, iubirea și mila Lui, așa încât Dumnezeu nu face ceva care să-L contrazică pe El însuși. El își manifestă din bogăția atotputerniciei Sale atât cât este necesar conducerii creaturii la comuniunea desăvârșită cu El. De aceea Biserica Ortodoxă preferă

termenul de atotputernic (pantocrator), care pune mai bine accentul pe bunătatea susținătoare, ocrotitoare și ajutătoare a lui Dumnezeu.

În creștinismul apusean, termenul “atotputernic” s-a menținut legat de ideea că Dumnezeu ar putea lucra și împotriva lumii, pentru a susține în ea continuu conștiința micimii ei. Dacă în teologia ortodoxă atotputernicia lui Dumnezeu e sursa îndumnezeirii creației, în teologia occidentală e mai degrabă un mijloc de apărare a lui Dumnezeu împotriva creaturii. “Catolicismul a tras de aici concluzia dominării statelor și a societății iar protestantismul afirmarea eficienței exclusive a lui Dumnezeu, împotriva eficienței umane” (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 221).

Participarea omului la atotputernicia lui Dumnezeu se realizează prin exercițiul moral, prin împlinirea poruncilor, prin care omul dobândește puteri noi din puterea Duhului, se înduhovnicește și se unește cu Dumnezeu, sursa ultimă și inepuizabilă a tuturor energiilor și cauza oricărui fel de putere creată.

### 7. Unitatea și unicitatea lui Dumnezeu

Din caracterul absolut și infinit al lui Dumnezeu rezultă simplitatea, unitatea și unicitatea Lui, ca ființă spirituală și unică, pentru motivul că nu poate exista decât o singură Ființă absolută și infinită. Mai multe ființe absolute și infinite sunt o contradicție.

Unitate și unicitatea lui Dumnezeu e implicată în celelalte atribute naturale: aseitatea, veșnicia, atotputernicia, neschimbabilitatea, deoarece mintea noastră nu poate concepe că există mai multe ființe existente de sine, veșnice, atotputernice, neschimbabile.

Unicitatea lui Dumnezeu s-a descoperit cu claritate în Vechiul Testament: “Ție, Israele, ți s-a dat să vezi aceasta, ca să știi că numai Domnul Dumnezeuul tău este Dumnezeu și nu mai este altul afară de El.” (*Deuteronom*, IV, 35). “Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă și nu este alt Dumnezeu afară de Mine” (*Isaia* 44, 6).

Tot astfel și în Noul Testament: “Și aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos, pe

care L-ai trimis” (Ioan 17, 3). Sfinții apostoli îndeamnă pe păgâni să se întoarcă de la politeism la Dumnezeu unic și adevărat (*Fapte* 14, 15).

Dintre Sfinții Părinți, care confirmă acest atribut menționăm pe Sfântul Ioan Damaschin: “Există un singur Dumnezeu și nu mai mulți Dumnezei... Dacă vom spune că sunt mulți Dumnezei, este necesar să se observe deosebirea între mulți, căci dacă nu e deosebire între ei, este mai degrabă unul și nu mulți. Dar dacă e deosebire între ei, unde este desăvârșirea? Căci n-ar fi Dumnezeu dacă ar fi lipsit de desăvârșire... Iar identificarea în toate indică mai degrabă un singur Dumnezeu și nu mulți... Prin urmare, există un singur Dumnezeu desăvârșit, necircumscris, făcător al Universului, țiitor și conducător, mai presus de desăvârșire și înaintea oricărei desăvârșiri” (*Dogmatica*, p. 21).

Prin distincția tripersonală în Dumnezeu și prin distincția între ființă și lucrări necreate, nu se introduce nici o compoziție în Dumnezeu, afirmă Dionisie Areopagitul, căci Persoanele sunt unite în Tatăl, unicul Izvor, iar lucrările necreate sunt unite în ființa unică, care subzistă în Cele trei persoane divine.

Omul poate participa la unitatea sau simplitatea lui Dumnezeu dacă realizează unitatea sa proprie și astfel devine un centru, care să conducă lumea spre o tot mai adâncă unitate. Creatura întreagă participă și ea la unitatea lui Dumnezeu, în înțelesul că este cuprinsă unitar în planul Lui, este proniată unitar și e prevăzută a forma o unitate desăvârșită, eternă în Dumnezeu, care va fi „totul în toate” (cf. Pr. George Remete, *Dogmatica*, p. 142).

### 8. Infinitatea lui Dumnezeu

Acest atribut este implicat în cele anterioare, el demonstrând că Dumnezeu nu este limitat sau mărginit în vreun fel, pentru că este absolut, desăvârșit, și plenitudinea însăși. În contrast cu mărginirea creației în general și a omului în special, Dumnezeu este necuprins și nedeterminat de ceva, fără început și fără sfârșit. Acest adevăr suprem ni s-a descoperit în Persoana Mântuitorului Hristos, așa cum mărturisește Sfântul Apostol Pavel: “Înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, să puteți să înțelegeți, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și

lungimea și adâncimea și înălțimea și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca plini să fiți de toată plinătatea lui Dumnezeu” (*Efeseni* 3, 18-19).

Pe lângă faptul că putem cugeta, chiar și numai antinomic infinitatea lui Dumnezeu, noi putem participa efectiv la ea, întrucât se manifestă în lucrările lui Dumnezeu cu privire la crearea lumii, la susținerea, conducerea și desăvârșirea ei. “În general lumea e învăluită și pătrunsă de infinitatea divină și nu poate exista în afară de legătura cu ea.” (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 115).

Omul, în mărginirea și relativitatea lui, tânjește după un sens superior, nemărginit și absolut, pentru că mărginirea noastră nu poate exista decât în cadrul infinității divine, devreme ce își are existența din aceasta și este susținută de ea. Suntem chemați, ca ființe finite, condiționate de infinit și atrase de El, să trăim această infinitate în comuniunea cu Dumnezeu, adică să participăm la infinitatea lui Dumnezeu.

### B. Atributele intelectuale

Spre deosebire de atributele naturale divine, prin care se scot în evidență transcendența și infinitatea lui Dumnezeu, atributele intelectuale și cele morale scot în relief caracterul de persoană liberă și rațională, de Subiect suprem al lui Dumnezeu.

#### 1. Atotștiința

Este acea însușire a lui Dumnezeu prin care El cunoaște toate în mod desăvârșit sau absolut. El are o cunoaștere totală, desăvârșită, din veci, a tot ceea ce a existat, există și va exista, cât și a celor ce ar putea să existe. După conținut, Dumnezeu cunoaște totul: pe Sine Însuși și pe toate cele în afară de Sine, atât cele reale din trecut, prezent și viitor, cât și pe cele posibile. După formă, Dumnezeu cunoaște totul direct, nemijlocit, din veci, nu treptat ci deodată. Dumnezeu le cunoaște pe toate în calitate de cauză a lor.

Datele Revelației supranaturale confirmă acest atribut divin: “Cărarea mea și firul vieții mele Tu le-ai cercetat și toate căile mele mai dinainte le-ai văzut.” (*Psalms* 138, 3); “Căci cărările omului sunt

înaintea Domnului și El ia seama la toate căile lui” (*Pilde* 5, 21); “El îmbrățișează cu ochii tot ce se află sub cer” (*Iov* 28, 24); “Dumnezeu știe toate” (*I Ioan* 3, 20).

Atotștiința lui Dumnezeu echivalează cu o cunoaștere intelectuală și cu una morală, la care pot participa și faptele raționale.

Cunoașterea lui Dumnezeu care se referă la lucruri sau persoane mai înainte ca ele să existe se numește preștiință. În acest sens trebuie să precizăm:

a. Nu trebuie confundată preștiința lui Dumnezeu cu predestinația absolută, care ar anula libertatea omului și L-ar face pe Dumnezeu autor al răului.

b. Preștiința lui Dumnezeu are în vedere tocmai faptele omului pe care le va săvârși liber. Preștiința lui Dumnezeu nu e cauza faptelor viitoare ale omului.

Dumnezeu vede faptele noastre dinainte, deoarece El le preștie, dar noi suntem cei care le determinăm. Preștiința nu este o cauză, de aceea tot ce facem noi nu-și are cauza în preștiința lui Dumnezeu. El cunoaște cele viitoare ca prezente, le prevede cum se vor întâmpla, fără să intervină în desfășurarea lor. În acest context trebuie afirmat că Dumnezeu proniază doar pe cele bune, dar nu pe cele rele, pe care doar le îngăduie. Sfântul Ioan Damaschin spune următoarele: “Dumnezeu știe totul dinainte, dar nu le predestinează pe toate. Cunoaște mai dinainte pe cele ce sunt în puterea noastră, dar nu le predestinează. El nu voiește să se facă răul și nici nu forțează virtutea” (*Dogmatica*, p. 92).

După învățătura ortodoxă, toți oamenii sunt chemați la mântuire. Dar faptul că unii sunt aleși și că Dumnezeu îi cunoaște de mai înainte (*Romani* 8, 28-29), nu constituie oare o predestinare specială a acestora? Este tocmai ceea ce au afirmat calvinii iar astăzi neo-protestanții. Ei confundă însă două lucruri deosebite: preștiința lui Dumnezeu cu predestinația. A le confunda pe acestea două, înseamnă a anula libertatea omului și a-L considera pe Dumnezeu drept autor al răului.

O precizare asupra atotștiinței lui Dumnezeu o descoperim dacă raportăm acest atribut la înseși Persoanele treimice: Tatăl le cunoaște pe toate prin Fiul, care este Logosul creației, în Duhul Sfânt. Care dă

viață la toată făptura; este o cunoaștere din interior cum nu poate avea omul, dar cu toate acestea, o cunoaștere care respectă libertatea omului, înscrisă de la creație în chipul lui Dumnezeu din om.

## 2. Atotînțelepciunea

Atotștiința lui Dumnezeu este legată strâns de atotînțelepciune, așa cum atestă Dionisie Areopagitul: “Căci Dumnezeu nu numai că e supraplin de înțelepciune și înțelegerea Lui nu are hotar (*Psalms* 146, 5), ci este așezat mai presus de toată rațiunea și mintea și înțelepciunea”. (*Despre numele divine*, VIII, 1).

Sfinții Părinți se ocupă mai mult de înțelepciunea lui Dumnezeu decât de cunoașterea Lui. Atributul divin al înțelepciunii se referă la planul de ansamblu referitor la lume, de care e legat fiecare act de cunoaștere a lui Dumnezeu. O cunoaștere parțială, fără legătură cu planul de ansamblu, e o cunoaștere nedeplină.

Înțelepciunea lui Dumnezeu a fost definită ca însușire a lui Dumnezeu de a cunoaște și a alege cele mai bune mijloace pentru realizarea planului de ansamblu al creației și sfatului Lui din veci privitor la mântuirea și desăvârșirea lumii. Înțelepciunea lui Dumnezeu e implicată în orice act sau lucrare a Sa. Toate din lumea acesta reflectă înțelepciunea lui Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură atotînțelepciunea este menționată împreună cu atotputernicia lui Dumnezeu, deoarece prima constituie premisa celei de-a doua, iar atotputernicia reprezentând factorul de realizare al planului referitor la lume, conceput de atotînțelepciunea divină.

Câteva temeuri biblice pentru atributul atotînțelepciunii: “Iar Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înțelepciunea Sa și cu priceperea Sa a întins cerurile” (*Ieremia* 10, 12). “Cât s-au mărit lucrările Tale Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut” (*Psalms* 103, 25). “Cel ce a făcut cerul cu înțelepciune, că în veac este mila Lui” (*Psalms* 135, 5). “O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât de nepă-trunse căile Lui” (*Romani* 11, 33). “Dar pentru cei chemați și iudei și elini: pe

Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu” (*I Corinteni* 1, 24).

Oamenii participă la înțelepciunea lui Dumnezeu în măsura în care se purifică de patimi, care sunt iraționale și incompatibile cu înțelepciunea și pe măsură ce primesc harul lui Dumnezeu, prin care vine “înțelepciunea cea de sus”. Potrivit Sfintei Scripturi, aceasta “întâi este curată, apoi pașnică, îngăduitoare, ascultătoare, plină de milă și de roade bune, neîndoielnică și nefățarnică”. (*Jacob* 3, 17).

### C. Atributele morale

Aceste atribute evidențiază desăvârșirea dumnezeiască de care trebuie să se împărtășească toți, întrupând-o prin harul divin în ființa lor: “Fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este.” (*Matei* 5, 48).

Desăvârșirea dumnezeiască se manifestă într-o serie de însușiri și atribute morale, dar nu în sensul că Dumnezeu face eforturi pentru a fi moral, cum facem noi oamenii, deoarece Dumnezeu este în mod ontologic sau ființial: sfânt, drept, bun, iubitor etc, ci în sensul că aceste însușiri sunt conforme ființelor spirituale libere și în acord cu legea morală, al cărei autor este Dumnezeu însuși.

#### 1. Sfințenia

Mai mult decât alte atribute divine, sfințenia are un caracter apofatic, care solicită împărtășirea omului de ea, pentru a putea trăi și înțelege modul în care Dumnezeu este sfânt și izvor al sfințeniei.

În mod negativ, sfințenia definește pe Dumnezeu ca fiind liber de orice imperfecțiune morală. În mod pozitiv, prin ea înțelegem că Dumnezeu e desăvârșirea absolută, puritate absolută, iubire și dreptate absolută.

Pr. Prof. Ioan Mihălcescu a definit sfințenia lui Dumnezeu ca fiind acordul sau identitatea desăvârșită a voinței lui Dumnezeu cu ființa Sa, atotbună și atotdreaptă.

În Sfânta Scriptură, cuvântul “sfânt” înseamnă ceva care e separat de lume, liber de orice necurăție, un lucru luat din lume și destinat (afierosit sau închinat) lui Dumnezeu.

Dumnezeu e sfânt ca Unul care e absolut transcendent, străin de orice imperfecțiune, absolut pur. Sfântul Ioan Damaschin afirmă că Dumnezeu este sfânt ființial și moral în sens absolut, deoarece “la Dumnezeu binele coincide cu ființa Sa.” (*Dogmatica* I, 13, p. 40).

Încă din Vechiul Testament Dumnezeu își descoperă sfințenia Sa absolută, la care cheamă pe cei ce cred în El: “Eu sunt Domnul Dumnezeuul vostru. Sfințiți-vă și veți fi sfințiți, că Eu, Domnul Dumnezeuul vostru sfânt sunt” (*Levitic* 11, 44). “Înălțați pe Domnul Dumnezeuul nostru și vă închinați în muntele cel sânt al Lui, că sfânt este Domnul Dumnezeuul nostru” (*Psalom* 98, 10). “Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui” (*Isaia* 6, 3).

Participarea la acest atribut divin este un imperativ al credinței creștine, prin împlinirea căruia, prin Biserică și Sfintele Taine s-au ridicat la sfințenia cerută de Dumnezeu, mii și mii de creștini. Credincioșii se sfințesc “împărtășindu-se de sfințenia lui Hristos” (*Evrei* 12, 10). Tocmai de aceea s-a sfințit Hristos pe Sine ca om, pentru ca să ne sfințim și noi prin El: “Pentru ei Eu mă sfințesc pe Mine însumi, ca și ei să fie sfințiți într-o adevăr.” (*Ioan* 17, 19).

Despre atributul sfințeniei lui Dumnezeu, părintele Stăniloae se exprimă astfel: “Sfințenia lui Dumnezeu e atributul transcendenței Lui ca Persoană, care produce teamă și respect și ne trage la răspundere. El singur ne face să vedem toată păcătoșenia noastră, adevărata noastră față și produce în noi o infinită smerenie. În fața Lui suntem cu totul descoperiți și îndemnați să ne curățim de tot ce ne desparte de El... Sfințenia lui Dumnezeu ne impune un respect absolut, o distanță respectuoasă, dar în același timp, ne și cheamă spre a putea intra în comuniune cu El, în stare de jertfă.” (*I.D.O.*, vol. I, p. 178).

#### 2. Dreptatea și mila lui Dumnezeu

Aceste două atribute divine nu pot fi despărțite deoarece Dumnezeu este și drept și milostiv. Raportul lui Dumnezeu cu lumea nu s-ar putea explica dacă El ar fi numai drept sau numai milostiv. În primul caz ar avea cu lumea doar raporturi reci, de răsplată și pedeapsă; în al doilea caz i-ar descuraja pe cei vrednici, iar persoanele umane,

în general, ar deveni mai puțin responsabile de viața lor morală și mai mult dispuse să aștepte doar mila lui Dumnezeu.

Fiind bun, Dumnezeu voiește fericirea tuturor fapturilor dar fiind și drept, răsplătește fiecăruia după faptele sale. De aceea nu poate exista o contradicție între bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu, pentru că El e și Cel Preabun dar și autorul legii morale.

Sfânta Scriptură numește pe Dumnezeu “judecător drept și tare” (*Psalms* 7, 11), “că drept este Domnul și dreptatea a iubit și fața Lui spre cel drept privește” (*Psalms* 10, 7), “El va judeca lumea; cu dreptate va judeca popoarele” (*Psalms* 9, 8).

Pentru că este drept, Dumnezeu ne cere și nouă să fim drepti, atât în relație cu El, cât și cu semenii noștri. În același timp suntem datori să cerem continuu mila lui Dumnezeu, cu convingerea că El “trece peste fărădelegi și iartă nedreptățile”: “Tinde mila Ta celor ce Te cunosc pe Tine și dreptatea Ta celor drepti la inimă” (*Psalms*, 35, 10).

Întrucât Dumnezeu este concomitent și drept și milostiv, în Sfânta Scriptură se afirmă pe de o parte, că “nu este părtinire la Dumnezeu” (*Fapte* 10, 34), iar pe de altă parte, “Îndurat și milostiv este Domnul, îndelung răbdător și mult milostiv.” (*Psalms* 102, 8).

Dacă în lumea acesta, Dumnezeu manifestă ambele atribute împreună, în momentul judecății particulare și al judecății universale, dreptatea desăvârșită a “nemitarnicului Judecător” va separa pentru totdeauna binele de rău, pe cei drepti de cei nedrepti.

### 3. Bunătatea și iubirea lui Dumnezeu

În concepția Sfinților Părinți răsăriteni, bunătatea și iubirea lui Dumnezeu, deși distincte sunt inseparabile. După Dionisie Areopagitul, bunătatea e numele propriu al lui Dumnezeu, principiul și izvorul iubirii: “Teologii numesc bunătatea însăși existența dumnezeiască care, prin însăși faptul că e binele, ca bine ființial, își întinde bunătatea la toate cele ce sunt. Precum soarele, nu prin cugetare sau voință, ci prin faptul că este, luminează toate ce participă la lumina lui... așa și Binele mai presus de soare, prin însăși existența Lui, transmite tuturor, pe măsura lor, razele întregii bunătăți” (*Despre numele divine* IV, 1).

Bunătatea implică ea însăși ieșirea din sine spre a o împărtăși și altora, implică intenționalitatea spre altul. Bunătatea implică prin natura ei o altă persoană căreia să I se dăruiască, prin urmare implică iubirea, pluripersonalitatea. Binele e totdeauna altruist.

Iubirea e manifestarea bunătății, care și-a ales o persoană, căreia dorește să-I împărtășească din plenitudinea ființei, să-I dăruiască tot ce are. Iubirea e, deci, bunătatea manifestată de persoană întrucât iubirea este o relație reciprocă interpersonală.

Dumnezeu, prin însăși subzistența Sa, care coincide cu binele, este mai întâi iubire intratrinitară și această iubire a Sa se revarsă și în afară, din dorința de a face pătaș pe cât mai mulți la plenitudinea fericirii Sale. Iubirea lui Dumnezeu e manifestarea bunătății Sale, orientată spre alte persoane: spre Persoanele treimice, apoi spre îngeri și oameni, pentru că iubirea e altruistă, orientată mereu spre altul.

Ca energie dumnezeiască necreată, iubirea lui Dumnezeu față de ființele spirituale create, izvorăște din ființa Sa infinită, din bunătatea Sa și se revarsă în afară, dar nu în chip necesar, pentru că energia aceasta necreată a lui Dumnezeu este activată liber de Persoanele treimice. În același timp, prin iubirea dumnezeiască ca energie a Persoanelor treimice, participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi, unindu-ne cu Dumnezeu în Treime și cu toți semenii noștri întreolaltă.

Iubirea lui Dumnezeu s-a manifestat față de creația Sa prin chiar actul aducerii la existență, apoi prin purtarea de grijă (pronia) față de tot ce există, dar în mod culminant prin actul jertfei de pe cruce, actul de răscumpărare, împăcare, restaurare și îndumnezeire a ființei omenești: “Căci Dumnezeu așa a iubit lumea încât pe Fiul Său Cel Unul – Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*Ioan* 3, 16). “Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său Cel Unul – Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem” (*I Ioan* 4, 9). “Iar când bunătatea și iubirea de oameni a Mântuitorului nostru Dumnezeu s-a arătat, El ne-a mântuit... după a Lui îndurare” (*Tit* 3, 4).

Iubirea lui Dumnezeu fiind reciprocitate, dăruire și primire, chemare și răspuns, cere iubirea omului față de Dumnezeu; nu în sen-

sul că Dumnezeu n-ar putea exista fără iubirea noastră, ci pentru că "dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și iubește (cunoaște) pe Dumnezeu" (*I Ioan* 4, 7-11) și pe semenii săi, asemenea lui Hristos, la modul dumnezeiesc.

Iubirea creștină, asemenea iubirii lui Dumnezeu față de noi, are aceleași atribute sau însușiri: este altruistă, reciprocă, act teandric sinergetic, e universală, dezinteresată, desăvârșită, milostivă, jertfitoare, unind pe toți cu Dumnezeu și întreolaltă.

#### 4. Libertatea absolută

Această însușire este subînțeleasă în aseitatea lui Dumnezeu ca formă a subzistenței de Sine și a independenței absolute a lui Dumnezeu. Este însușirea prin care Dumnezeu în actele Sale și în tot ceea ce gândește, voiește și lucrează, nu e constrâns de nimeni și de nimic. Orice face Dumnezeu e absolut liber, se autodetermină din Sine și prin Sine. El face tot ceea ce voiește și cum voiește, absolut liber, prin simplă voia Sa: "A zis și s-a făcut" (*Facere*, I).

Un temei al libertății Sale îl constituie calitatea Sa de persoană, căci numai persoana este liberă, iar una din însușirile fundamentale ale persoanei este libertatea. Chiar și omul este liber ca persoană, întrucât este după chipul libertății Persoanelor divine.

Libertatea absolută și lipsa oricărei determinări nu înseamnă că Dumnezeu lucrează arbitrar, ci totdeauna conform rațiunii Sale atotbune și sfinte. Liber, în acest sens, este cel care se determină totdeauna rațional, adică conform rațiunii firii sale și nu anarhic, fără scop și fără cauză.

Atributul libertății lui Dumnezeu se confirmă clar în Sfânta Scriptură: "Întru Care și moștenire am primit, rânduiri fiind mai înainte, după rânduiala Celui ce toate le lucrează, potrivit sfatului voii Sale" (*Efesenii* I, 11). "Dar Dumnezeu nostru e în cer; în cer și pe pământ toate câte a voit a făcut" (*Psalom* 113, 11). Mântuirea s-a făcut în Hristos, "după buna socotință a voii Sale" (*Efesenii* I, 5). Hristos S-a dat pe Sine "pentru păcatele noastre, ca să ne scoată pe noi din acest veac rău de acum, după voia lui Dumnezeu și a Tatălui nostru" (*Galatenii* I, 4).

Sfinții Părinți au apărut învățătura despre libertatea absolută a lui Dumnezeu contra celor ce susțineau că lumea a fost creată de Dumnezeu în chip necesar și din veci, iar nu în mod liber, învățând că lumea e produsul voinței libere a lui Dumnezeu și nu al necesității. Doar nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt sunt din veci.

Așadar, ca expresie a libertății Sale absolute, Dumnezeu aduce totul la existență din nimic, prin simpla Sa voință, materializată prin Cuvânt.

Omul se împărtășește și el de libertatea divină, prin faptul că își păstrează veșnic libertatea de voință, nu poate renunța la ea și n-o poate pierde. (Pr. conf. George Remete, *op. cit.*, p. 145). Cu toate acestea prin păcat, libertatea se diminuează, iar prin separarea totală de Dumnezeu se atrofiază, fiindcă în iad este complet înrobite răului pentru totdeauna.

#### 5. Credincioșia sau fidelitatea

Acest atribut este puternic reliefat în Vechiul Testament, atunci când Dumnezeu își păstrează și respectă făgăduințele făcute poporului ales. Ca însușire a lui Dumnezeu, fidelitatea sau credincioșia divină înseamnă consecvența neclintită și perfectă a voinței divine de a duce la îndeplinire toate hotărârile Sale. Fidelitatea divină se întemeiază pe sfințenia și atotștiința divină și în același timp reprezintă o formă a imuabilității divine. (cf. Pr. conf. George Remete, *op. cit.*, p. 147).

Temeiurile revelate ale acestui atribut divin sunt următoarele: "Dumnezeu nu e ca omul, ca să-L minți, nici ca Fiul omului ca să-I pară rău. Oare va zice El și nu va face ? Sau va grăi și nu se va împlini?" (*Numerii*, 23, 19). "Credincios este Dumnezeu prin Care ați fost chemați la împărtășirea cu Fiul Său, Iisus Hristos, Domnul nostru." (*I Corinteni* I, 9). "Să ținem mărturisirea nădejdei cu neclintire, pentru că, credincios este Cel ce a făgăduit" (*Evrei* 10, 23). "Credincios este Cel care vă cheamă. El va și îndeplini" (*I Tesaloniceni* 5, 24). "Căci toate făgăduințele lui Dumnezeu în El sunt da; și prin El, amin, spre slava lui Dumnezeu prin noi" (*II Corinteni* 1, 20). "Adevăr spun vouă, că nu va trece neamul acesta până nu vor fi toate acestea" (*Marcu* 13, 30-31). "Cerul și pământul vor trece dar cuvintele Mele nu vor trece" (*Matei* 24, 35).

Dumnezeu își împlinește întotdeauna hotărârile și făgăduințele Sale. La baza credincioșiei absolute a lui Dumnezeu stă neschimbabilitatea, sfințenia și atotputernicia lui Dumnezeu.

Dumnezeu nu poate spune azi una, mâine alta, fiindcă El e mereu consecvent firii Sale și neschimbat în actele Sale. El nu poate făgădui ceva ce ar fi împotriva sfințeniei Sale sau ceea ce nu ar putea îndeplini, pentru că El își ține toate cuvintele, hotărârile și făgăduințele făcute. (*"nemin-cinoasele Tale făgăduințe"*, rugăciune din Taina Sf. Maslu).

Credincioșii participă la această însușire divină prin hotărâre neștirbită și consecvență în a împlini poruncile lui Dumnezeu, ocolind ispitele și slujind pe aproapele ca pe Hristos.

#### 6. Veracitatea sau veridicitatea

Această însușire divină arată faptul că Dumnezeu, Care este Adevărul în Persoană, împărtășește fapturilor Sale raționale doar adevărul despre Sine și despre creația Sa. Prin această însușire El descoperă adevărul, dar se și descoperă pe Sine ca izvor al adevărului și în același timp, garant sigur al împlinirii adevărului în lume. Dacă diavolul este "tatăl minciunii", Dumnezeu urăște minciuna și cere oamenilor să fie martori și mărturii pentru tot adevărul, care iese din gura Lui. Acest atribut se înrudește cu fidelitatea sau credincioșia lui Dumnezeu, după cum arată Sfânta Scriptură: "Cel ce șade pe el se numește Credincios și Adevărat" (*Apocalipsa* 19. 11).

Credincioșii se împărtășesc de adevărul suprem prin unirea cu Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu sau Adevărul descoperit nouă prin puterea Duhului Sfânt, Duhul Adevărului, Care păstrează adevărul credinței neștirbit.

#### Bibliografie

1. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, p. 337-368;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 104-194;
3. Idem, *Dumnezeu este lumina*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1974;
4. Idem, *Dumnezeu este iubire*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1974;
5. Pr. prof. Ioan Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția 1981, art. "Atribute", p. 47-50;

6. Idem, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, 1999, p. 84-86 (T.T.D.E.);

7. Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, ediția 1993;

8. Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, 1995;

9. Pr. conf. George Remete, *Dogmatica*, ed. a treia, 2000;

10. Pr. conf. Sterea Tache, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, 2003.



## V. DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE. DOGMA SFINTEI TREIMI

Creștinismul este o religie monoteistă dar Dumnezeu cel Unul este cunoscut ca Treime în Unitate sau ca Unitate în Treime. Dogma sau învățătura despre Dumnezeu este dogma despre Prea Sfânta Treime sau despre Dumnezeu cel Unul în trei ipostasuri: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Noutatea revelatoare și mântuitoare adusă de creștinism este tocmai experiența sau participarea tuturor celor ce cred în Hristos la viața de comuniune cu Tatăl și cu Duhul Sfânt: "Și viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă. Ce am văzut și am auzit vă vestim și vouă, ca să aveți și voi împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos" (I Ioan 1, 2-3).

Revelația creștină culminează cu afirmația ioaneică „Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4, 8), adică Treime de persoane, iubire în sens de viață de comuniune a Persoanelor treimice. Iubirea dumnezeiască implică treimea persoanelor iar treimea persoanelor implică iubirea, comuniunea interpersonală.

În baza Revelației și a contribuției fundamentale a Părinților capadocieni, Biserica a rezumat învățătura creștină despre Dumnezeu în formula clasică: Dumnezeu este Unul în ființa și lucrările Sale și întreit în persoane sau ipostase. Dumnezeu este Unul în ființă dar subzistând în trei persoane sau trei fețe. (Cuvântul “față” înseamnă originar persoană, în limba greacă *prosopon* = mască de teatru. În cultul ortodox întâlnim formula “Dumnezeu închinat în Trei fețe”).

Așadar Dumnezeu nu e o unică persoană (ca în monoteismul mozaic sau cel musulman), dar nici trei ființe separate, ci El este Unul în ființă și lucrări și întreit în persoane. Prin aceasta se evidențiază două lucruri:

1. Caracterul personal al lui Dumnezeu, respectiv Treimea Persoanelor, căci persoana implică pluripersonalitatea;
2. Unitatea și unicitatea ființei divine, una și aceeași, întregă și deodată în cele trei ipostase.

În capitolele precedente, despre ființa, energiile și atributele divine s-a tratat oarecum abstract despre Dumnezeu Unul-întreit, care subzistă în Sine, în calitate de Subiect purtător al nenumăratelor lucrări. Dar Ființa absolută nu există abstract de Sine, înaintea persoanelor divine, care o ipostaziază, ci totdeauna numai în concretul persoanelor treimice. De altfel, ființa dumnezeiască și persoanele treimice, deși distincte sunt nedespărțite, ființa divină fiind conținutul ontologic al persoanelor treimice iar persoanele treimice fiind modul de subzistență concret al ființei divine unice, comune.

Pe linia de gândire a Sfinților Părinți, Vladimir Lossky afirmă: “În tradiția răsăriteană nu e loc pentru o teologie sau mistică a ființei dumnezeiești. Pentru mistică răsăriteană, țelul nu este vederea ființei divine, ci participarea la viața de comuniune a Sfintei Treimi. Se vorbește de vederea lui Dumnezeu ca persoană, nu ca ființă. De aceea Treimea imanentă și Treimea iconomică e însuși conținutul teologiei creștine, căci ea ne vorbește despre Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt în ființa lor, în relațiile lor întreolaltă și în lucrările lor în afară. În același timp, Treimea persoanelor divine este și conținutul, țelul și modelul vieții duhovnicești creștine, ca participare la viața de comuniune a Sfintei Treimi: din Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh” (*Teologia mistică...*, p. 93).

Unul din Sfinții Părinți folosiți de Vladimir Lossky în evaluarea teologiei trinitare patristice, Sfântul Grigorie de Nazianz, explică specificul monoteismului creștin în următorii termeni: “Eu când spun Dumnezeu înțeleg Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Când cântăm pe Dumnezeu, cântăm de fapt Treimea; când ne unim cu Dumnezeu, ne unim de fapt cu întreaga Sfântă Treime” (*Cuvântări teologice*, p. 113).

Numai dogma Sfintei Treimi ne ferește de politeismul păgân, poliarhia elenistică și monopersonalismul iudaic, de panteism și deism, în care nu există un Dumnezeu personal, nici posibilitatea comuniunii cu El.

Trebuie reținut și faptul că, în primele secole, explicarea dogmei Sfintei Treimi s-a făcut în contextul filosofiei elenice și religiei monoteiste iudaice. Față de poliarhia elenică, teologia a precizat că Treimea nu înseamnă acceptarea a trei principii primordiale. În Treime, Dum-

nezeu – Tatăl este principiul unic, născător al Fiului și purcezător al Duhului. Față de monoteismul iudaic, s-a precizat că dumnezeirea nu aparține numai Tatălui nenăscut, ci aceasta subzistă în trei ipostasuri. Trebuie, deci, să se afirme, în același timp, un Dumnezeu unic și Treime de persoane, pe fiecare din cele trei, cu proprietățile și atributele lor, în toate trei subzistând o dumnezeire identică și deplină. (Pr. prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 49-50).

### 1. Prefigurarea Sfintei Treimi în religiile păgâne

Se presupune că în starea primordială, Dumnezeu s-a făcut cunoscut protopărinților prin Revelație directă și anume în trei persoane. Un indiciu îl avem în cartea Facerii, unde e folosit cuvântul “Elohim”, care e pluralul pentru “Eloh” (Dumnezeu). Deci se utilizează cuvântul Dumnezeu la plural și nu la singular.

Teologii creștini sunt de părere că urme din Revelația primordială sau paradisiacă, cu referire la Dumnezeu în Treime, pot fi întâlnite în hinduism, budism, la babilonieni, chinezi, egipteni, greci, la Platon și neoplatonici. La toți aceștia s-ar putea considera că Treimea creștină este vag prefigurată și anume în unitatea divină concretizată într-o trinitate, dar fără a fi afirmată clar nici unicitatea ființei divine, nici treimea persoanelor. Din acest motiv, în aceste religii sau concepții filosofico-religioase se cade fie în panteism, fie în triteism, fie în dualism.

### 2. Descoperirea Sfintei Treimi în Vechiul Testament

În Vechiul Testament descoperirea tainei Sfintei Treimi este doar pregătită, indicată vag, deoarece, așa cum afirmă Sfinții Părinți, iudeii fiind înconjurați de popoare păgâne ar fi căzut în politeism, adorând trei dumnezei. Mai trebuie luat în considerare și un alt argument, și anume: în starea de adâncă păcătoșenie a omenirii, înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu, oamenii, în starea de dezbinare interioară și exterioară în care se aflau, nu erau capabili nici să înțeleagă și cu atât mai puțin să experimenteze comuniunea supremă perihoretică a lui Dumnezeu, Unul-întreit. Doar persoanele alese de Duhul Sfânt: proorocii,

organe ale Revelației, au putut primi o parte din acest adevăr, pe care au încercat să-l transmită iudeilor.

Mărturiile din Vechiul Testament cu privire la Sfânta Treime, pot fi împărțite în două categorii:

a. Texte trinitare cu caracter nedeterminat, în care apare ideea mai multor persoane în Dumnezeu:

- “Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră...” (*Facere* I, 26)

- “Haide să ne pogorâm și să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul” (*Facere* 11, 7).

În aceste locuri, Dumnezeu apare ca sfātuindu-Se cu Sine, adică Persoanele treimice întreolaltă, fără să se precizeze numărul persoanelor. Aceste texte nu pot fi interpretate în sensul pluralului majestic “Noi”, deoarece Sfânta Scriptură nu prezintă nicăieri pe Dumnezeu ca vorbind astfel către creaturi. Dimpotrivă, El se adresează oamenilor întotdeauna la singular: “Eu sunt Domnul Dumnezeul tău...” (*Ieșire* 20, 2).

b. texte trinitare cu caracter determinat, indicându-se concret numărul de trei Persoane:

1. Teofania de la stejarul lui Mamvri: Avraam vede trei oameni, dar li se adresează la singular: “Atunci ridicându-și ochii săi, a privit și iată trei Oameni stăteau înaintea lui... Apoi a zis: Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău” (*Facere* 18, 2-3).

2. Cântarea serafimică: “Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot” (*Isaia* 6, 3), în care sunt indicate cele trei Persoane prin expresia “sfânt”, iar în singularul “Domnul” e indicată unitatea ființei divine.

3. Bindecuvântarea levitică: “Domnul să te binecuvânteze și să te păzească! Să caute Domnul asupra ta cu față veselă și să te miluiască! Să-și întoarcă Domnul fața către tine și să-ți dăruiască pace!” (*Numeri* 6, 24-26), se referă la cele trei Persoane divine.

4. În Vechiul Testament apar și numele Persoanelor treimice separat:

- “Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut” (*Psalms* 2, 7).

- “Cu Cuvântul (Logosul) Domnului (Tatăl) cerurile s-au întărit” (*Psalms* 32, 6).

- "Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine" (*Psalm 50, 12*).

- "Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor..." (*Psalm 61, 1*).

Se poate afirma, în concluzie, că descoperirea dogmei Sfintei Treimi în Vechiul Testament este doar prefigurată, deoarece Revelația Vechiului Testament e doar o pregătire pentru Revelația desăvârșită a Sfintei Treimi din Noul Testament.

### 3. Descoperirea Sfintei Treimi în Noul Testament

Adevărul Sfintei Treimi, prefigurat în Vechiul Testament, este descoperit clar și fără echivoc în Noul Testament, de către Fiul lui Dumnezeu întrupat, care e culmea și încheierea Revelației. Dacă Vechiul Testament oscila între persoană și lucrare în privința Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, în Noul Testament găsim afirmată atât unitatea de ființă a dumnezeirii, cât și diversitatea Persoanelor treimice.

Textele treimice nou-testamentare pot fi grupate în trei categorii:

#### a. Texte în care este mărturisită clar Treimea Persoanelor:

1. Textul clasic de la *Matei 28, 19*: "Botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh...". Sunt menționate aici toate persoanele treimice în ordinea obișnuită. Expresia "în numele" se folosește numai pentru persoane și înseamnă în numele Persoanei Tatălui, a Persoanei Fiului și a Persoanei Sfântului Duh, Care sunt egale și deoființă.

2. La Bunavestire: "Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și sfântul care se va naște din tine. Fiul lui Dumnezeu se va chema" (*Luca 1, 35*).

3. Teofania de la Botezul Domnului: "Iar botezându-se Iisus, când ieșea din apă, îndată cerurile s-au deschis și Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se ca un porumbel și venind peste El. Și iată glas din ceruri zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit" (*Matei 3, 16-17*). Aici se descoperă clar și distinct cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

4. Cuvântarea lui Iisus de rămas bun către Apostoli: "Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului..." (*Ioan 14, 16-17*).

5. Binecuvântarea apostolică: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu (Tatăl) și împărtășirea (comuniunea) Sfântului Duh să fie cu voi toți" (*II Corinteni 13, 13*). În acest loc cele trei Persoane apar distincte nu numai cu numele, dar și după lucrările lor specifice: Tatăl este izvorul dragostei și al harului pe care le recâștigă Fiul întrupat și pe care ni le împărtășește Duhul Sfânt, prin Biserică, așezându-ne în comuniune cu Prea Sfânta Treime.

5. "Aleși după cea mai dinaintă știință a lui Dumnezeu Tatăl și prin sfințirea de către Duhul, spre ascultarea și stropirea cu sângele lui Iisus Hristos..." (*I Petru 1, 2*).

#### b. Texte în care este indicată câte o singură Persoană treimică

##### 1. Persoana Tatălui:

- "Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri." (*Matei 5, 16*).

- "Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-Se numele Tău" (*Matei 6, 9*).

- "Știe, doar, Tatăl vostru cel ceresc că aveți nevoie de ele" (*Matei 6, 32*).

Sunt și alte texte în care se atribuie Tatălui lucrări dumnezeiești și proprietatea personală de a fi nenăscut.

##### 2. Persoana Fiului:

Însuși numele de Fiul arată că e o Persoană distinctă de Tatăl, că prin nașterea din veci din Tatăl are aceeași ființă, aceleași lucrări și aceleași atribute ca și Tatăl.

- "Acesta este Fiul Meu cel iubit..." (*Matei 3, 17*).

- "Răspunzând Simon-Petru a zis: Tu ești Hristos, Fiul Lui Dumnezeu Celui viu..." (*Matei 16, 16*).

- "A răspuns Toma și i-a zis: Domnul Meu și Dumnezeul Meu!" (*Ioan 20, 18*). Afirmția Sfântului Apostol Toma este foarte categori-

că, căci el numește pe Hristos "Dumnezeul meu", adică Dumnezeu adevărat, egal cu Tatăl.

- "Totuși, pentru noi e un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi pentru El; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El" (I Corinteni 8, 6).

- "Și Iisus le-a zis: Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl vă trimit și Eu pe voi" (Ioan 20, 21).

### 3. Persoana Sfântului Duh

În Noul Testament apare ca o Persoană reală, care precede din veci din Tatăl, fiind distinctă de Tatăl și de Fiul, de Care e trimis în lume.

"Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate..." (Ioan 14, 26).

a. Texte în care este mărturisită unitatea de ființă, voință și lucrări a Persoanelor treimice, care sunt consubstanțiale sau deoființă.

-Unitatea de ființă a Fiului cu Tatăl: "Iar Eu și Tatăl Meu una suntem" (Ioan 10, 30); "Tatăl este întru Mine și Eu întru Tatăl" (Ioan 10, 38).

-Unitatea de ființă a Sfântului Duh cu Tatăl: "Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu" (I Corinteni 2, 10-11).

Așadar, în Noul Testament avem descoperite, clar și fără echivoc, atât Treimea Persoanelor, cât și unitatea ființei divine, a voinței și a lucrării Persoanelor divine, accentuându-se atât distincția Persoanelor și proprietățile lor specifice, cât și deoființimea sau unitatea de ființă.

Dogma Sfintei Treimi, așa cum a fost descoperită în Noul Testament, are o importanță fundamentală pentru teologia creștină, deoarece, dacă Mântuitorul a propovăduit iubirea ca virtute supremă, aceasta se datorează faptului că Dumnezeu nu mai este înțeles ca o simplă individualitate, cum era în Vechiul Testament sau în Coran, ci ca un Dumnezeu în care există o comuniune de persoane divine. Aceasta explică motivul pentru care în Vechiul Testament virtutea dreptății a avut prioritate față de iubire, în timp ce în Noul Testament dreptatea

rămâne interpretată numai în lumina Sfintei Treimi, ca expresie a iubirii supreme. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 94).

### Bibliografie

1. T.D.S. vol. I, p. 370-382;
2. Pr.prof.Ion Bria, D.T.O. p. 385-389;
3. Idem, *Credința pe care o mărturisim*, p.47-53;
4. Pr. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, București, 1993;
5. Pr.prof.dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*;
6. Père Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome I, Paris, 1992;

## VI. MĂRTURISIREA ȘI FORMULAREA DOGMEI SFINTEI TREIMI ÎN BISERICA PRIMARĂ

Învățătura despre Sfânta Treime a constituit de la începutul Bisericii însăși conținutul credinței creștine, ea fiind mărturisită și propovăduită neîncetat. Nevoia de întărire a unității de credință creștină, cât și ereziile antitrinitare apărute, au determinat Biserica să-și precizeze și să formuleze solemn și definitiv învățătura despre Sfânta Treime la Sinoadele I și II Ecumenice, care au definit învățătura descoperită în Noul Testament și care era vie în Tradiția, cultul și practica Bisericii înainte de Sinodul I Ecumenic.

1. Potrivit poruncii Mântuitorului de la *Matei* 28, 19 a existat de la început în Biserică o mărturie trinitară baptismală, pe care o rosteau cei care urmau să se boteze. Cu timpul, această mărturisire a fost amplificată în scurte simboale de credință: Simbolul ierusalimitean, cel alexandrin, cel antiohian, al căror conținut dogmatic era asemănător: credința în Sfânta Treime și în mântuirea în Hristos.

2. Formula și practica Botezului arată că Biserica a botezat întotdeauna rostind formula: "Se botează robul lui Dumnezeu... în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh", iar întreita scufundare în apă era un simbol al Sfintei Treimi. La Botez, Biserica cerea în mod expres mărturisirea credinței în Sfânta Treime.

3. În cultul divin bisericesc aflăm încă devreme doxologia mică, anterioară secolului al IV-lea: "Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh". În imnul "Lumină lină" de la Vecernie se mărturisește clar Sfânta Treime: "Lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Dumnezeu".

4. Mărturisirile de credință ale martorilor sunt dovezi convingătoare ale credinței în Sfânta Treime. Una din cele mai vechi mărturisiri trinitare aparține Sfântului Policarp, rostită înaintea morții martirice: "Doamne Dumnezeule, Atotputernice Tată al iubitului Tău Fiu Iisus Hristos, prin Care am primit cunoștința despre Tine, Te binecuvintez că m-ai învrednicit să iau parte cu ceata Sfinților Mucenici la paharul Hristosului Tău spre învierea vieții de veci și nestrucăciunea Duhului Sfânt. Pentru aceasta Te laud, Te binecuvintez, Te preamăresc pe Tine

prin veșnicul Arhiereu Iisus Hristos, iubitul Tău Fiu, și împreună cu El pe Duhul Sfânt, prin Care Ție Ți se cuvine slava în veci" (*Actele martirice*, P.S.B, vol. 11, p. 32).

5. Părinții Apostolici, apologeții și Părinții anteriori Sinodului I Ecumenic învață unanim credința în Sfânta Treime, e adevărat, într-o formă simplă, biblică, neelaborată. Clement Romanul scrie: "Nu avem noi oare un singur Dumnezeu, Un singur Hristos și un singur Duh al harului?" (*Epistola I către Corinteni*, cap. 46).

Părinții apostolici, apologeții, scriitorii bisericești și Sfinții Părinți ca Tertulian, Irineu, Origen, Grigorie Taumaturgul, combătând pe ereticii sabelieni și subordinaționiști, au aprofundat relațiile între Persoanele treimice, ca și relația lui Dumnezeu cu lumea. Ei au dezvoltat teoria Logosului divin care există din veci, transcendent în ființă și imanent prin lucrările Sale și Care S-a întrupat pentru noi, iar Duhul Sfânt, Care e veșnic S-a arătat în lume prin Fiul. Nu lipsesc, însă, unele imprecizii și expresii subordinaționiste în învățătura Apologeților, sub influența stoică și a lui Filon din Alexandria, punându-se nașterea Logosului în legătură cu creația lumii. Ei afirmau că dacă Dumnezeu n-ar fi creat lumea, nici Logosul nu S-ar fi născut.

Cu toate acestea Apologeții și Părinții vechi și-au adus contribuția la adâncirea învățaturii despre Sfânta Treime și la precizarea terminologiei trinitare.

**Formularea dogmei Sfintei Treimi la Sinoadele I și II Ecumenice**  
Învățătura revelată despre Dumnezeu – Sfânta Treime, mărturisită și propovăduită de la început de către Biserică, primește consacrarea și formularea oficială definitivă la Sinoadele I și II Ecumenice, cu prilejul condamnării ereziilor lui Arie și Macedonie.

Combătând pe Arie, care nega dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, Sinodul I, în articolul al doilea din Simbolul de credință, învață că Fiul S-a născut din veci din Tatăl, adică din ființa Tatălui, ca lumina din lumină, că este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu creat, deoființă (*omousios* în limba greacă) cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut.

În același timp, Sinodul condamnă direct erezia ariană, anatematizând pe toți care învață:

1. Că a fost un timp când Fiul n-a existat;
2. Că Tatăl a existat înainte de Fiul;
3. Că Fiul a fost creat din nimic sau dintr-o substanță străină de cea a Tatălui.

Întrucât după Sinodul I Ecumenic arienii în frunte cu Macedonie au atacat și pe Sfântul Duh, negându-I dumnezeirea și susținând că Duhul e o creatură a Fiului, deci inferior Tatălui și Fiului, Sinodul II Ecumenic, combătând erezia lui Macedonie, învață deoființimea, dumnezeirea și egalitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul.

Este adevărat că Sinodul II Ecumenic nu utilizează pentru Sfântul Duh termenul atanasian "omousios", din cauza disputelor cu ereticii pentru a menaja pe creștinii care se temeau de orice formulă nouă. În schimb, Sinodul II Ecumenic exprimă aceeași idee prin folosirea termenului nou-testamentar că Duhul Sfânt "purcede din veci din Tatăl" și prin care se arată că Duhul își are ființa și ipostasul din Tatăl din veci prin purcedere și prin aceea că El are aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul. De asemenea se accentuează o idee biblică, aceea că Duhul este "împreună slăvit și închinat cu Tatăl și cu Fiul" adică I se cuvine aceeași închinare, respectiv adorare, ca și Tatălui și Fiului. Iar prin expresia "Domnul de viață Făcătorul, Care a grăit prin prooroci", Sinodul arată că Duhul Sfânt are aceleași lucrări și atribute ca și Tatăl și Fiul, întrucât are aceeași ființă cu Ei.

În afara Sinoadelor, Sfinții Părinți au dezvoltat și explicat în lucrări sau scrisori speciale unitatea de ființă și Treimea Persoanelor, precizând terminologia trinitară. Astfel, Sfântul Atanasie scrie trei tratate împotriva arienilor și "Către Serapion", Sfântul Vasile cel Mare scrie "Contra lui Eunomie" și "Despre Sfântul Duh", Sfântul Grigorie de Nazianz "Cele cinci cuvântări teologice" Didim cel Orb "Despre Sfânta Treime", Sfântul Grigorie de Nyssa "Contra lui Eunomie".

Pentru a explica Sfânta Treime, unii Părinți au recurs la analogii, deoarece, spuneau ei, lumea și fapăturile din ea fiind opăra Sfintei Trei-

mi trebuiau s-o reflecte într-o oarecare măsură ("Toate sunt oglinzi ale frumuseții Tale, Treime!", exclama Origen).

Sfântul Spiridon s-a slujit de o cărămidă, care, deși este una, e alcătuită din trei elemente: pământ, apă și foc. Alții au folosit comparația cu râul, apa și izvorul, alții cu soarele, raza și lumina, rădăcina, trunchiul și coroana pomului, trecutul, prezentul și viitorul.

Teologia apuseană, începând cu Fericitul Augustin, a folosit ca analogie pentru Sfânta Treime sufletul omenesc și facultățile sale: rațiune, voință și sentiment. Teologia răsăriteană, începând cu Părinții Capadocieni, a folosit analogia familiei, pentru a scoate în evidență caracterul de comuniune al Sfintei Treimi. Analogia apuseană oferea o înțelegere mai individualistă, în timp ce analogia răsăriteană evidenția aspectul de comuniune, deoarece lua în considerare relația ontologică dintre Persoanele Sfintei Treimi.

### Terminologia trinitară

Pentru a reda corect adevărul revelat despre Dumnezeu - Sfânta Treime, Sfinții Părinți au căutat termeni adecvați să exprime atât unitatea ființei cât și treimea persoanelor în care subzistă Ființa divină, arătând că unitatea ființei nu desființează Treimea și nici Treimea nu desființează deoființimea.

Termenul "treime" (în limba greacă "trias"), nu-l aflăm în Sfânta Scriptură și la început nici în Biserică. Primul care folosește acest termen a fost Sfântul Teofil al Antiohiei († 185) în Răsărit și Tertulian († 220) în Apus.

Pentru a formula dogma Sfintei Treimi în cele două adevăruri fundamentale ale ei (Unul - Întreit), Sfinții Părinți au preluat o serie de termeni din filosofia antică: ființă, ipostas, persoană, al căror sens l-au îmbogățit și l-au precizat în conformitate cu datele Revelației supranaturale.

Dogma Sfintei Treimi poate fi rezumată succint astfel: "Dumnezeu este Unul în Ființa și lucrările Sale și întreit în Persoane".

Rezultă că unii termeni se referă la unitatea ființei: ființă, ipostas, subzistență. Termenii aceștia nu s-au impus de la început în sensul de astăzi, ci au existat multe neînțelegeri și confuzii. Aceleași cuvinte erau

folosite de unii pentru a exprima unitatea ființei, iar de alții pentru a exprima Treimea Persoanelor.

### 1. Termeni care se referă la unitatea ființei divine

a. Ființă (în limba greacă "ousia"), indică fondul sau baza unei realități care face ca un lucru să fie el însuși și nu altceva (ex. ființa omului este constituită din două elemente: trup și suflet; numai din aceste două elemente omul este ființă).

Sfântul Vasile cel Mare definește acest termen astfel: "Ființa, esența este fondul naturii comune a mai multor indivizi din aceeași specie".

### La Aristotel, ființa sau esența avea două sensuri:

- esența sau ființa concretă, adică existența individuală concretă; această ființă concretă e numită de Aristotel esența sau ființa primă ("protousia").

- esența sau ființa abstractă – adică natura specifică existentă în toți indivizii aceleiași specii; această esență sau ființă e numită de Aristotel esența secundă ("deuterousia").

Hristu Andrușos afirmă ca dacă Sfinții Părinți ar fi aplicat la Sfânta Treime termenul "ousia" în primul înțeles, ca esență individuală, ar fi ajuns la triteism, învățând că existența individuală e esența lui Dumnezeu, deci că există trei Dumnezei și nu unul. Dacă ar fi luat cuvântul "ousia" în al doilea înțeles de esență abstractă, trebuiau să admită că cele trei Persoane divine participă la esența divină parțial sau concret, întrucât ființa abstractă există numai în ființele individuale concrete din care se cunoaște în mod abstract, mental. Și dacă fiecare din Persoanele divine ar primi numai o parte din ființa abstractă, atunci ființa divină s-ar împărți între persoane. Iar dacă o Persoană divină ar primi întreaga ființă divină, atunci Prima Persoană s-ar lipsi de ființa dumnezeiască, aceasta trecând la a doua, apoi la a treia. (În realitate, în Dumnezeu – Sfânta Treime e o singură ființă divină întreagă și deodată în cele trei Persoane). Iar dacă ființa divină s-ar înțelege că există în Persoane, așa cum există viața în membrele trupului, atunci nici o Persoană divină, nefiind ceea ce este cealaltă sau neavând ceea ce are cealaltă, n-ar mai fi absolută iar ființa comună ar fi mai mare decât părțile.

Sfinții Părinți, respingând aceste consecințe care decurg din înțelesul aristotelic al termenului "ființă", învață următoarele:

1. Fiecare Persoană divină treimică e Dumnezeu adevărat pentru că are aceeași ființă divină întreagă și deodată (nu succesiv).

2. Ființa comună a lui Dumnezeu se înțelege nu numai în abstract ci și în concret, în realitate, din cauza identității și eternității ființei.

3. Ființa divină nu se împarte între Persoanele treimice, pentru că fiecare Persoană o are întreagă și deodată.

Un timp, Sfinții Părinți au folosit termenii "ousia" și "ipostasis" ca echivalente ceea ce a dus la confuzii și neînțelegeri. Chiar Sfântul Atanasie și Sinodul I Ecumenic le-au considerat sinonime așa cum rezultă dintr-o anatemă anexată la lucrările Sinodului, în care sunt condamnați toți cei ce învață că Fiul este "de alt ipostas sau esență decât Tatăl".

Apusenii au preluat termenul de "ipostasis" în înțeles de substanță și învățau că în Dumnezeu există un singur ipostas sau substanță în trei Persoane și acuzau pe greci că învață trei esențe, substanțe sau ipostase în Dumnezeu. Un sinod din Alexandria (362) aplanează cearta, declarând că apusenii și răsăritenii au aceeași credință, deși folosesc termeni diferiți. Este meritul Sfântului Vasile cel Mare de a fi explicat deosebirea dintre ființă (ousia) și ipostas (persoană).

a. Substanță, e considerată în general ca identică cu ființa, având în plus alte două sensuri: subiect sau substrat al însușirilor și ființa ce subzistă într-un lucru existent în sine.

b. Natură sau fire (în limba greacă *fnis*) este considerată, în general, ca fiind sinonimă cu ființa. Natura este materia din care e constituit ceva.

### 2. Termeni care se referă la treimea Persoanelor

a. Ipostasul e modul de subzistență concretă a unei ființe (ousia). Existând în sine și pentru sine un ipostas se deosebește de celelalte ipostasuri prin modul în care ipostasiază concret ființa. Ipostasul e subiectul purtător al naturii. Deosebirea între ipostasuri constă în natura pe care o ipostasiază.

b. Subzistența reprezintă modul de a exista al substanței și în acest sens este sinonimă cu ipostasul.

c. Persoana (în limba latină *persona*, în limba greacă *prosopon*). În antichitate “prosopon” însemna “față”, “mască”, “față artificială”, sau “rol jucat la teatru”. Întrucât numai omul are o față distinctă, prin “prosopon” s-a înțeles o ființă umană concretă, o persoană.

Sfântul Vasile cel Mare a văzut în utilizarea termenului de persoană în sens de mască sau rol, o tendință a apusenilor spre sabelianismul modalist, conform căruia Persoanele divine sunt doar modalități de manifestare a ființei divine. Sensul acesta pe care îl dădeau sabelienii termenului “persona” a determinat rezerva răsăritenilor față de cuvântul “prosopon”.

Persoana este un ipostas de natură spirituală; ea implică, pe lângă individ, individualitate și unicitate și spiritualitatea, caracterizată prin rațiune și libertate. Boetius definea persoana ca subzistență individuală a unei naturi spirituale.

Persoana, ca și ipostasul, se deosebește de alta prin natura spirituală, pe care o individualizează și personalizează, fiind subiectul purtător al naturii spirituale și prin care natura spirituală se manifestă și se actualizează.

Sfântul Ioan Damaschin definește astfel persoana: “Persoana este subiectul ce se manifestă el însuși prin lucrările și proprietățile sale ca distinct de alte ființe de aceeași natură” (*Dialectica*, 43, cit. la pr. prof. I. Ică, *op. cit.*, p. 67).

Persoana are conștiință de sine și puterea de a se determina liber, ca și intenționalitatea spre comuniune cu alte persoane. Persoana există numai în relație cu alte persoane. Acest element esențial lipsește din definiția lui Boetius.

Părintele Stăniloae descrie persoana în termenii următori: “Persoana e fața deschisă, orientată ontologic spre o altă față, spre comuniune cu altul, în care își descoperă fiecare identitatea, fidelitatea și vocația de persoană și se împlinesc reciproc în comuniune”.

În teologie, persoana este identică cu ipostasul; de aceea spunem că Dumnezeu e în trei ipostasuri sau persoane iar în hristologie vorbim de “unire ipostatică” sau “personală” a celor două firi.

Desigur, toți acești termeni enumerați se aplică lui Dumnezeu numai prin analogie. Nu ne putem referi la Dumnezeu decât în raport

cu realitatea noastră. Dar Dumnezeu nu e nici natură, nici persoană în sens creat. El e ceva asemănător acestor realități, dar într-un mod absolut, excluzând orice imperfecțiune.

### Distincții și antinomii în Sfânta Treime

În dogma Sfintei Treimi există unele distincții sau deosebiri reale. Acestea se referă la Persoanele divine și la modul în care Ele posedă ființa divină: Tatăl posedă ființa divină în Sine, neprimită de la nimeni și fără principiu. Fiul o primește de la El prin naștere iar Duhul Sfânt prin purcedere.

Între naștere și purcedere este o deosebire dar în ce constă ea este greu de spus, este o taină. Unii teologi pun nașterea în legătură cu rațiunea iar purcederea în legătură cu voința sau iubirea, însă acestea sunt proiecții umane, în cadrul unor realități mai presus de fire.

Antinomia Sfintei Treimi constituie unul dintre aspectele cele mai importante ale gândirii creștine. Termenul “antinomie” înseamnă etimologic opoziție față de lege, iar în limbaj uzual contradicție sau paradox. Afirmând că antinomia înseamnă contradicție nu trebuie să înțelegem o contradicție în care două lucruri se exclud, în sensul că unul este adevărat și altul fals, ci la o contradicție în care lucrurile care se deosebesc sunt justificate fiecare în parte și ele coexistă. Antinomia în teologie nu vrea să spună că o afirmație este adevărată și alta falsă, ci prin ea se exprimă ideea că ambele afirmații sunt adevărate și doar împreună reușesc să reflecte realitatea în complexitatea ei.

Teologia este plină de antinomii; dogmatica și spiritualitatea utilizează cu predilecție termeni antinomici. Dionisie Areopagitul afirmă despre Dumnezeu că este și că nu este (în sens de supraființă). În Cartea lui Iov se specifică faptul că evenimentele se pot întâmpla împotriva logicii noastre și că voința lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută. Într-o cântare bisericească din Vinerea Mare se afirmă: “Astăzi se spânzură pe cruce Cel ce a spânzurat pământul pe ape”. (În general cultul ortodox excelează prin afirmații antinomice).



Alte exemple: dogma hristologică învață că Iisus Hristos este și Dumnezeu și om, având însușiri divine și însușiri umane; Sfânta Fecioară Maria este pururea- fecioară dar și Născătoare de Dumnezeu.

Principalele antinomii referitoare la Sfânta Treime sunt:

a. În fiecare Persoană divină se află întreaga ființă, fără ca aceasta să se împartă după Persoane și fără ca Persoanele să-și piardă identitatea.

b. Cu toate că nașterea și purcederea ar presupune o oarecare prioritate a Tatălui, cele trei Persoane sunt veșnice, fără început și existând deodată.

c. Ținând seama de faptul că veșnicia exclude orice raportare la timp, ea fiind un prezent continuu, rezultă că Fiul Se naște continuu iar Duhul Sfânt purcede continuu (cf. pr. Sterea Tache, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, 2003, vol. I, p. 118).

Logica antinomică a teologiei ortodoxe a intrat, în sec. al XIV-lea, în conflict cu raționalismul scolastic în problema palamismului. După controverse nesfârșite, există astăzi teologi catolici care au început să-și dea seama că logica antinomică este de fapt logica biblică și că raționalismul nu are nimic comun cu ea.

Dogma Sfintei Treimi nu are la bază nici o contradicție; aceasta se produce numai din punct de vedere uman, subiectiv. Dacă spiritualitatea răsăriteană îndeamnă pe credincios să transforme chipul divin înscris în ființa sa, în asemănare cu Dumnezeu, îl îndeamnă implicit să adapteze logica lui rațională la logica divină. Pentru a-L cunoaște și înțelege pe Dumnezeu este nevoie de o dilatare a logicii noastre într-o logică supranaturală, în care contradicțiile sunt reconciliate într-un mod tainic (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.* p. 106).

## VII. PERSOANELE SFINTEI TREIMI

Pe baza Revelației, Biserica mărturisește că Dumnezeu e Unul în ființă, voință, lucrări și întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Deși Sfânta Treime rămâne o taină greu de pătruns cu mintea, Părintele Stăniloae a arătat că Treimea Persoanelor divine e implicată, după Părinții capadocieni și Dionisie Areopagitul, în bunătatea și iubirea lui Dumnezeu și în faptul că Dumnezeu este persoană, care presupune relația de comuniune cu alte persoane.

Relația a numai două persoane nu e desăvârșită; relația de comuniune interpersonală este desăvârșită numai în trei. Treimea Persoanelor divine ține de însăși ființa divină spirituală a lui Dumnezeu, care se identifică cu Binele, iar Binele e întotdeauna altruist.

Sfântul Vasile cel Mare afirmă: "Binele e pururea în Dumnezeu și aceasta îl face pe Dumnezeu să se dăruiească altuia, să nască pe Fiul și să purceadă pe Sfântul Duh din veci și apoi să creeze lumea. Și cum niciodată nu lipsește binele din Dumnezeu, nici Tatăl nu vrea să fie fără Fiul; iar voind, nu e fără putere; iar voind și putând, e firesc să aibă din veci pe Fiul, pentru că veșnic El voiește să fie binele" (cit. la Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 296).

Existența persoanelor treimice este dedusă, deci, din bunătatea și iubirea lui Dumnezeu, care e o însușire a ființei divine și care nu poate fi cugetată separat de persoană, pentru că ființa divină nu există abstract, ci numai în concret. Bunătatea ființei divine, care este ființa de comuniune, se arată în primul rând în actul nașterii Fiului și în cel al purcederii Duhului Sfânt din veci din Tatăl, cele trei Persoane fiind într-o relație eternă de iubire interpersonală.

Dacă ipostasul e modul de subzistență de sine al ființelor spirituale și dacă, așa cum atestă Revelația, Ființa divină subzistă concret, deodată și întreagă în cele trei Persoane, înseamnă că Acestea nu se deosebesc după ființă, ci numai după ipostas, adică după modul în care posedă fiecare ipostas ființa divină și după modul în care o activează: Tatăl o posedă ca nenăscut; Fiul prin naștere din veci din Tatăl; Duhul Sfânt prin purcedere din veci din Tatăl. În acest fel, fiecare primește

anumite caracteristici sau însușiri personale proprii, incomunicabile: Tatăl are însușirea personală de nenăscut; Fiul pe cea de născut; Sfântul Duhul pe cea de purces.

Deosebiriile acestea între Persoanele treimice nu sunt, deci, deosebiri ființiale sau de natură, căci aceasta le este comună. Dacă deosebirile ipostatice între Persoanele treimice ar introduce deosebiri ființiale între ele, atunci nu ar mai fi fiecare Persoană Dumnezeu adevărat și un singur Dumnezeu în același timp, ci mai multi și prin aceasta Ele n-ar mai fi un Dumnezeu unic, absolut. Dar, deși introduc deosebiri de natură, deosebirile ipostatice sunt reale și arată că este vorba de Persoane reale, distincte dar neseperate și nu de simple manifestări sau arătări succesive ale lui Dumnezeu.

Revelația divină ne prezintă însușirile personale proprii, prin care cele trei Persoane treimice sunt distincte dar și într-o unitate desăvârșită.

**A. Despre Tatăl,** Sfânta Scriptură ne adevărește că posedă ființa divină în Sine, neprimindu-o de la nimeni și că dăruiește ființa Sa Fiului și Duhului, fără să o piardă: “Căci precum Tatăl are viață în Sine așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine”, (*Ioan 5, 26*).

Sfinții Părinți îl numesc pe Tatăl “fără început, fără cauză (*anarhos* și *anetios* în limba greacă) sau neprincipiat, necauzat, având însușirea personală de nenăscut, deoarece Tatăl ca Persoană nu are originea Sa în altul; pentru aceasta El își este Sesi principiu (*arhi* în limba greacă) și prin aceasta El nu e nici născut, nici purces” (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 32*).

Tatăl este necauzat, neprincipiat dar e cauză și izvor al întregii dumnezeiri a Fiului și a Duhului prin naștere și prin purcedere. De aceea în Sfânta Treime există un singur principiu: monarhia Tatălui, în sensul că principiuul existenței lui Dumnezeu, ca Treime în persoane este Tatăl și nu ființa divină abstractă, cum învață catolicii.

Sfântul Grigorie de Nazianz explică termenul trinitar de monarhie: “Iar noi cinstim unicul principiu – monarhia. Nu e un principiu mărginit într-o persoană, fiindcă aceasta nu e persoană unică. Căci aceasta se sfâșie ajunge la discordie în ea însăși și devine mai multe. Ci este o monarhie, un

principiu, care se arată în aceeași cinste a firii, în acordul voinței, în identitatea mișcării și în unicitatea consimțirii celor ce provin din ea, cum nu e cu puțință la firea născută. Astfel, chiar dacă este în ea o diferență exprimată în număr, nu e tăiere în ființă. De aceea monada “de la început” se mișcă spre “diadă” (doime) până la “triadă”(treime). Și aceasta este pentru noi Tatăl, Fiul și Sfântul Duh”. (*A treia cuvântare teologică – Despre Fiul în “Cele cinci cuvântări teologice”, p. 52*).

Sfântul Grigorie face aici două precizări foarte importante:

a. Izvorul întregii dumnezeiri e monarhia, monada sau Persoana Tatălui;

b. Aceasta nu există ca o singură persoană, pentru că de la început, din veci, el se mișcă spre Doime și se oprește în Treime.

Ideea aceasta despre monadă, diadă și triadă se întâlnește și la neoplatonici, dar pentru ei monada nu e persoană și nici Triada nu e Treime de persoane. Aceasta e o învățătură creștină specifică și revelată.

**B. Despre Fiul.** Revelația atestă că are proprietatea (însușirea personală) de a fi născut din veci din Tatăl: “Și Cuvântul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”. (*Ioan 1, 14*).

El își primește ființa din veci din Tatăl prin naștere: “Din pântecul mai înainte de luceafăr Te-am născut”. (*Psalom 109, 3*)

Prin naștere, Fiul nu primește de la Tatăl doar o parte din ființa divină, cum e cazul la oameni, ci întreaga ființă o primește prin naștere de la Tatăl, fără ca Tatăl să o piardă. Prin această comunicare, Fiul primește proprietatea specifică de născut din Tatăl, iar nașterea Fiului din Tatăl e din veci. De când există Tatăl există și Fiul.

Sfântul Ioan Damaschin oferă explicații adânci în legătură cu relația veșnică dintre Fiul și Tatăl: “Fiul a fost dintotdeauna cu Tatăl și în Tatăl, născut din El din veșnicie și fără de început. Căci n-a fost cândva Tatăl, când n-a fost Fiul, ci o dată cu Tatăl și Fiul, Care s-a născut din El. Căci Dumnezeu nu s-ar putea numi Tată fără de Fiu. Iar dacă ar fi fără să aibă Fiu, n-ar fi Tată. După cum focul există deodată cu lumina din el și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată, și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este întot-

deauna în el, fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul se naște din Tatăl fără să se despartă deloc de El, ci este pururi cu El. Dar cu toate că lumina se naște în chip nedespărțit din foc și rămâne cu el, totuși nu are ipostas propriu deosebit de ipostasul focului, deoarece lumina este calitate naturală a focului. Fiul este deci născut din Tatăl în chip nedespărțit și neîndepărtat și rămâne pururi cu El, totuși are un ipostas propriu, deosebit de ipostasul Tatălui” (*Dogmatica*, ed. 1993, p. 25-26)

**C. Duhul Sfânt**, se distinge de Tatăl și de Fiul prin însușirea personală de a fi purces din Tatăl: “Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (*Ioan* 15, 26).

Prin aceste cuvinte, Mântuitorul ne arată faptul că Duhul Sfânt își primește ființa și ipostasul din veci din Tatăl prin purcedere, prin care El se distinge dar nu se separă de Tatăl și de Fiul, având toate câte au Tatăl și Fiul, afară de naștere și nenaștere (cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 29).

Prin nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh din Tatăl e afirmată deosebirea Persoanelor treimice dar și dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea lor. Sfântul Ioan Damaschin se exprimă astfel în legătură cu însușirile personale sau proprietățile Persoanelor treimice: “În ce anume constă nenașterea Tatălui, nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt și care e deosebirea dintre ele, noi nu putem cunoaște. Știm că ele sunt reale și că sunt acte absolute, simultane și necesare în Dumnezeu. Mai mult nu știm, căci e cu neputință să se găsească în lume o imagine care să exemplifice în ea însăși în chip exact, modul de existență al Sfintei Treimi. Noi cunoaștem că există deosebire între naștere și purcedere, dar care e felul deosebirii nu știm deloc. Nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh sunt simultane” (*Dogmatica*, p. 28-29).

Părintele Stăniloae a încercat să explice taina treimii persoanelor divine, plecând de la afirmația Sfântului Grigorie Palama că “Duhul Sfânt e bucuria din veci a Tatălui de Fiul” (*Filocalia* VII, p. 446). El spune că relația intepersonală “eu - tu” nu e deplină decât raportată la o

a treia persoană, la “el”. De aceea Treimea Persoanelor e o condiție a deplinătății caracterului lor personal și a comuniunii lor depline.

Tatăl se bucură de Fiul, dar bucuria aceasta vor s-o comunice unui al treilea, ca ea să fie deplină. De aceea Tatăl purcede pe Duhul Sfânt, care e îndreptat împreună spre Tatăl și spre Fiul. Bucuria Tatălui de Fiul, umple pe Fiul de bucuria de Tatăl și la rândul Său Fiul împărtășește bucuria lui de Tatăl Duhului Sfânt, iar Duhul Sfânt participă la bucuria Fiului de Tatăl și prin aceasta strălucește din Fiul.

Prin faptul că Tatăl este izvorul, cauza, monarhia Fiului și a Duhului Sfânt, aceasta nu implică o subordonare a lor față de Tatăl din trei motive:

a. Prin naștere și prin purcedere, Tatăl comunică întreaga Sa ființă Fiului și Sfântului Duh;

b. Aceste acte sunt simultane și necesare lui Dumnezeu din veci;

c. Monarhia Tatălui nu introduce subordonarea, ci ea singură afirmă și asigură egalitatea și deoființimea lor și deplinătatea comuniunii în al treilea.

În acest sens trebuie înțeleasă și ordinea obișnuită în care sunt prezentate persoanele treimice în Sfânta Scriptură (*Matei* 28, 19) și în doxologia mică (Tatăl, Fiul și Sfântul Duh). Ordinea în care sunt enumerate Persoanele treimice nu indică o superioritate a uneia față de celelalte, deoarece “toate au aceeași ființă Una și sunt absolut egale în ceea ce privește ființa, voința, lucrarea, stăpânirea, puterea și bunătatea” (cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 30).

Pe lângă însușirile personale sau proprietăți, persoanele Sfintei Treimi se mai disting, însă nu în mod total ca prin însușiri, prin ceea ce li se atribuie în lucrarea externă: creație, mântuire, sfințire, judecată. Aceste lucrări externe, numite predicate, se raportează la Treimea iconomică și nu trebuie confundate cu însușirile personale, care aparțin Treimii imanente. În mod tradițional Tatălui I se atribuie planul lucrărilor și hotărârea de a fi îndeplinite, Fiului înțelepciunea și Duhului Sfânt desăvârșirea acțiunilor divine. Tatăl este numit Creatorul, Fiul – Mântuitorul iar Duhul Sfânt – Sfințitorul. Nu trebuie, însă, să se înțeleagă faptul că fiecare Persoană divină lucrează separat. Datorită unită-

tii ființei și voinței, aceste lucrări sunt comune, fiecare Persoană având o contribuție proprie (cf. Pr. Sterea Tache, *op. cit.*, p. 117).

În teologia românească din ultimele decenii s-a accentuat modul comunitar al acțiunii divine în creație, în mântuire, în întemeierea Bisericii, tocmai pentru a evidenția sobornicitatea sau sinodalitatea Bisericii, care trebuie să se reflecteze în misiunea ei actuală, aceea de a contribui la combaterea egoismului și individualismului, care grevează asupra societății contemporane.

### Dumnezeirea Persoanelor Sfintei Treimi

Prin faptul că Ipostasele treimice sunt deoființă, posedând fiecare întreagă și deodată ființa divină, putem afirma că Dumnezeirea e Una și neîmpărțită, că e un singur Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sau că fiecare e Dumnezeu adevărat (cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8), fără ca prin aceasta să înțelegem că există trei Dumnezei, deoarece există o singură Ființă divină comună neîmpărțită iar cele trei ipostasuri divine sunt consubstanțiale, egale și veșnice. Adevărul acesta de credință a fost propovedit de Biserică întotdeauna, dar mai ales cu prilejul apariției ereziilor, care contestau dumnezeirea uneia sau alteia dintre Persoanele treimice, Biserica fiind nevoită să argumenteze cu mărturiile din Revelație și din rațiune, dumnezeirea Fiului față de arieni sau dumnezeirea Duhului Sfânt față de pnevmatomahi.

### 1. Dumnezeirea Tatălui

Reprezintă un adevăr recunoscut de toți creștinii și el n-a fost contestat nici deeretici. Toate simbolurile de credință încep cu mărturisirea credinței în Dumnezeu – Tatăl, Creatorul și Atotțiitorul. El e numit Tatăl în sens propriu, pentru că naște pe Fiul și în sens impropriu pentru că e părintele Creator a toate. Toate fapăturile sunt într-un anumit sens fiii Săi, iar El e părintele tuturor. Mântuitorul ne învață să I ne adresăm cu cuvintele "Tatăl nostru" (*Matei* 6, 9). El însuși se roagă, numindu-L "Tatăl Meu" (*Matei* 26, 29).

Creștinii sunt datori "să slăvească pe Tatăl cel din ceruri" (*Matei* 5, 16), "căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul –

născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 16). Domnul Însuși Îl numește pe Tatăl Său "singurul Dumnezeu adevărat" (*Ioan* 17, 3).

De asemenea, Sfinții Apostoli Îl numesc pe Tatăl Dumnezeu: "Har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru și de la Domnul Iisus Hristos" (*Romani*, I, 7).

Dumnezeu Tatăl are întâietate față de Fiul și de Duhul Sfânt numai în calitatea de cauză și principiu (*arhi*), ca Părinte al lor, dar prin aceasta e afirmată nu subordonarea, ci tocmai deoființimea și egalitatea Persoanelor treimice.

### 2. Dumnezeirea Fiului

Numele de Fiul lui Dumnezeu indică o persoană distinctă de Tatăl, de aceeași natură cu Dumnezeu – Tatăl, pentru că e născut din ființa Tatălui. Fiul este "Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" (art. 3 din Simbolul niceo-constantinopolitan).

Cu toate acestea, în istoria Bisericii, dumnezeirea Fiului a fost contestată sau înțeleasă greșit de unii eretici: arieni, monarhianiști, socinieni, raționaliști. Sfânta Scriptură cuprinde, însă, nenumărate mărturii în sprijinul dumnezeirii Fiului.

El este confirmat de Tatăl atât în Vechiul Testament: "Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut!" (*Psalms* 2, 7), "Din pântec mai înainte de luceafăr Te-am născut" (*Psalms* 109, 3), cât și în Noul Testament: "Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit" (*Matei* 3, 17) la Botez, iar la Schimbarea la Față: "Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați" (*Matei* 17, 5). Sfântul Apostol Toma mărturisește după Înviere, dumnezeirea Mântuitorului Hristos: "Domnul meu și Dumnezeu meu" (*Ioan* 20, 28).

Sunt anumite texte biblice din care ar rezulta că Fiul nu este egal cu Tatăl: "Tatăl este mai mare decât Mine" (*Ioan* 14, 28). Astfel de expresii nu trebuie să ne facă să uităm că Mântuitorul are și fire dumnezeiască și fire omenească. El vorbește când în calitate de Dumnezeu, când în calitate de om. Cât privește necunoașterea zilei sfârșitului, trebuie spus că Mântuitorul vorbește oamenilor după sfatul

Sfintei Treimi. Aceasta nu a socotit folositor să se comunice oamenilor data sfârșitului lumii.

Unii eretici au susținut că dumnezeirea Fiului a început să fie afirmată abia din sec. al IV-lea. Împotriva acestei afirmații stau simboalele de credință, Sfinții Părinți și martirii Bisericii. Sfântul Clement Romanul († 96) sau Sfântul Policarp († 155), au mărturisit clar divinitatea Fiului. Sfânta muceniță Donata mărturisea înaintea prigonitorilor săi, pe la anul 200: "Noi cinstim pe Cezar, dar ne închinăm lui Iisus Hristos, Care este adevăratul Dumnezeu".

Din punct de vedere dogmatic, dumnezeirea Fiului rezultă din faptul că El deține, nedespărțit de Tatăl și de Duhul Sfânt: aceeași ființă divină, aceleași lucrări divine, aceleași atribute divine și prin urmare I se cuvine aceeași închinare ca și Tatălui și Duhului Sfânt

### 3. Dumnezeirea Duhului Sfânt

Personalitatea Duhului Sfânt este mai puțin evidențiată în Vechiul Testament, în principal în textele din *Facere* 1, 2 și *Zaharia* 7, 12. În schimb, dumnezeirea Sa este afirmată clar în Noul Testament: la Buna – Vestire, la Botezul Domnului, în făgăduința Mântuitorului Hristos, la trimiterea Sfinților Apostoli la propoveduire și la Cincizecime.

Dumnezeirea Duhului Sfânt a fost contestată de Macedonie și Eunomie, iar astăzi de unitarieni, Martorii lui Iehova și unii teologi protestanți.

Din Sfânta Scriptură rezultă că Duhul Sfânt are aceleași atribute ca și Tatăl și Fiul: este atotștiutor (*Ioan* 14, 26), atotputernic (*Facere* 1, 2), prin El vine mântuirea oamenilor: "De nu se va naște cineva din apă și din Duh..." (*Ioan* 3, 5). Sfinții Apostoli confirmă dumnezeirea Lui: "Anania, de ce a umplut satana inima ta, ca să minți tu Duhului Sfânt și să ascunzi din prețul țarinei?...N-ai mințit oamenilor, ci lui Dumnezeu" (*Fapte* 5, 3-4).

Unele texte scripturiste par a pune la îndoială dumnezeirea Lui: "Duhul Sfânt nu va vorbi de la Sine, ci ceea ce I s-a spus" (*Ioan* 16, 19). Aici Mântuitorul se referă la faptul că după înălțarea Sa la cer, Duhul va continua opera de mântuire și va adânci Revelația adusă de Fiul lui Dumnezeu întrupat.

"Nimeni nu cunoaște pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl fără numai Fiul" (*Matei* 11, 27). Pentru că nu se face mențiune de Duhul Sfânt se consideră că El nu este atotștiutor. Există, însă, alte texte în care se afirmă că numai Duhul cunoaște pe Dumnezeu (*I Corinteni* 2, 11). Aceasta nu înseamnă, însă, că Fiul nu ar cunoaște pe Tatăl. Textele biblice în general nu au un caracter sistematic și atestă când atotștiința Fiului, când pe cea a Duhului Sfânt.

Dumnezeirea Duhului Sfânt ne este confirmată de către Simboalele de credință, doxologia mică, Taina Botezului și operele Sfinților Părinți: Sfântul Iustin Martirul, Irineu, Tertulian, Grigorie Taumaturgul, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare ș.a.

Pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții se poate afirma că Duhul Sfânt are: aceeași ființă divină, aceleași lucrări divine, aceleași atribute divine ca și Tatăl și Fiul și de aceea I se cuvine aceeași adorare ca și Lor.

În teologia românească mai recentă, începând cu părintele Stăniloae, s-a evidențiat în sens patristic și palamit legătura interioară dintre Fiul și Duhul Sfânt, atât în Treimea immanentă, cât și în Treimea iconomică. Legătura indestructibilă dintre iconomia Fiului și cea a Duhului are consecințe extrem de importante în cosmologia creștină, dar mai ales în eclesiologie și în teologia Sfintelor Taine.

### Perihoreza și apropierea în dogma Sfintei Treimi

Persoanele treimice deși se deosebesc între Ele prin proprietăți personale incomunicabile, nu sunt totuși separate sau izolate, "căci se deosebesc fără despărțire prin caracteristica *ipostase proprii*" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 29).

Datorită deoființimii, Persoanele divine locuiesc una în alta, se sălășluiesc una în alta, se întrepătrund reciproc, fiecare dintre Ele fiind întregă în celelalte două. Tatăl e în Fiul și în Duhul Sfânt, Fiul e în Tatăl și în Duhul Sfânt, Duhul Sfânt e în Tatăl și în Fiul, fără să se anuleze, amestece sau confunde întreolaltă.

Termenul perihoreză (în limba greacă *perihoresis*), înseamnă întrepătrundere, înconjurare reciprocă și el apare târziu în literatura patristică: primul care a folosit acest termen a fost Sfântul Ioan Damaschin.

Perihoreza este mărturisită de Sfânta Scriptură prin cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos: "Nu crezi tu că Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine?" (*Ioan* 14, 10); "Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl" (*Ioan* 14, 9); "Precum Tu, Părinte întru Mine și Eu întru Tine, ca ei să fie una în Noi" (*Ioan* 17, 21).

Deși termenul perihoreză apare mai târziu, ideea de perihoreză a existat dintotdeauna în Biserică, Sfântul Atanasie cel Mare sau Părinții Capadocieni utilizând alte cuvinte: enosis (unire), sinafia (împreună – petrecere).

Sfântul Atanasie afirmă: "Deoarece ființa și dumnezeirea Tatălui este ființa Fiului, pentru aceea Fiul este în Tatăl și Tatăl este în Fiul. Pentru aceea Mântuitorul a adăugat după cele spuse mai înainte "Eu și Tatăl una suntem" cuvintele următoare: "Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine". spre a arăta identitatea dumnezeirii și unicitatea ființei" (*Contra Arienilor* III, 3, cit. în T.D.S. vol. I, p. 422).

Oamenii nu sunt deoființă, așa cum sunt Persoanele treimice, pentru că persoanele umane nu posedă întregă și deodată ființa umană; de aceea ele nu pot sălășlui unele în altele, decât cel mult spiritual sau moral. Cu toate acestea, în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt, credincioșii sunt chemați să realizeze o perihoreză spirituală tot mai adâncă.

Părintele Stăniloae folosește pentru perihoreză termenul de "intersubiectivitate treimică" sau expresia "putința locuirii reciproce a Eurilor sau Subiectelor", nici una din Persoanele treimice neputându-se transforma în obiect pasiv al iubirii celeilalte, deoarece "la Dumnezeu nu e posibil ca un Eu să se afirme în fața celui alt Eu, ci îl socotește continuu pe celălalt ca înlocuitor al Său. Fiecare se vede numai în relație cu Celălalt sau privește la Celălalt sau se vede în Celălalt. Tatăl nu se vede pe Sine decât ca subiect al iubirii față de Fiul. Dar Eu-ul Tatălui nu Se pierde prin aceasta, căci e afirmat de Fiul" (*T.D.G.* vol. I, p. 210).

Sfântul Atanasie cel Mare a descris această evidențiere reciprocă a Persoanelor divine în Sfânta Treime, ca expresie a perihorezei: "În această uitare de sine a fiecărei persoane pentru alta, se manifestă iubirea desăvârșită intratrinitară, care are la bază perihoreza și relațiile de comuniune intratreimică, care decurg din nașterea Fiului și purcederea Duhului din

ființa atotbună a Tatălui, Care fiind veșnic bun prin fire a născut și purces din veci pe Fiul și pe Duhul Sfânt" (*Contra arienilor*, I).

Perihoreza treimică nu stă numai la baza comuniunii desăvârșite a Sfintei Treimi, ci și la baza comuniunii noastre cu Sfânta Treime, în Hristos, prin Duhul Sfânt cu Tatăl, prin harul Sfintelor Taine, căci datorită perihorezei, prin relația cu persoana Fiului și a Duhului Sfânt, participăm la viața de comuniune a întregii Sfintei Treimi.

### Aproprierea treimică

Tot ceea ce se referă la ființa divină sau la lucrările externe ale lui Dumnezeu este comun celor trei Persoane. În Dumnezeu există o singură ființă, o singură voință și o singură lucrare externă. Atunci când unele activități, ce se referă la toate cele trei Persoane, sunt atribuite unei singure Persoane, se folosește termenul apropiere, (din limba franceză, verbul *approprier* = a-și însuși, a atribui).

Apropierea este așadar atribuirea unei lucrări comune sau a unui predicat divin uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi. Această atribuire nu se face, însă, cu excluderea celorlalte Persoane divine. Dacă afirmăm, de exemplu, că Tatăl este putere, Fiul este înțelepciune iar Duhul Sfânt bunătate, nu trebuie să înțelegem că Fiul și Duhul sunt excluși de la putere sau Tatăl și Fiul de la bunătate.

Lucrările externe, deși aparțin tuturor celor trei Persoane, sunt atribuite astfel: Tatălui hotărârea de a face, Fiului împlinirea și Duhului Sfânt desăvârșirea, în conformitate cu textul scripturistic: "Tatăl face totul prin Fiul în Duhul Sfânt" (*Romani* 13, 26). În privința activității în lume, Tatălui I se atribuie crearea, Fiului răscumpărarea (mântuirea) iar Duhului Sfânt sfințirea.

Faptul că prin apropiere nu sunt excluse celelalte Persoane se poate observa în teologia ortodoxă contemporană în cel puțin două cazuri. În primul rând s-a dezvoltat o teologie a Logosului creator, de natură să pună în evidență faptul că prin participarea Cuvântului (Logosului) lui Dumnezeu la actul creației se explică mai ușor raționalitatea creației și posibilitatea Întrupării, căci Logosul divin "întru ale Sale a venit" (*Ioan* 1, 11).

În același timp s-a scris mult în teologie (la noi părintele Stăniloae în primul rând urmat de alți teologi), în ultimele decenii despre calitatea Mântuitorului Hristos de Pantocrator (Atotțiitor), exprimată, de altfel, în pictura ortodoxă dintotdeauna. Prin această calitate de Pantocrator se pune în relief atât prezența în creație și în Biserică, prin Duhul Sfânt, a Mântuitorului Hristos, cât și lucrarea lui pronia-toare, care îmbrățișează nu numai pe creștini, ci și pe necreștini, întreg cosmosul. Se demonstrează și prin aceasta un lucru afirmat cu pregnanță de părintele Stăniloae și anume: centralitatea lui Hristos în teologia, spiritualitatea și viața Bisericii.

#### Bibliografie:

1. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, București, 1993;
2. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Epistola despre Sfânta Treime*, P.S.B. nr. 30;
3. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, P.S.B. nr. 40;
4. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, ed. 1993;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, S.T. 5-6/1970;
6. Idem, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, rev. "Ortodoxia" 4 / 1964;
7. Idem, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, București, 1993;
8. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978;
9. Idem, *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime*, rev. "Ortodoxia" 1 / 1979;
10. Idem, *Chipul nemuritor la lui Dumnezeu*, Craiova, 1987;
11. Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, traducere de Pr. Alexandru Stan, București 1975;
12. Vasile Loichiță, *Perihoreza și enipostazia în Dogmatică*, rev. "Ortodoxia", 1 / 1958;
13. Pere Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité*, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome I, Paris, 1992;

## VIII. EREZIILE ANTITRINITARE

Teologia creștină a fost confruntată de la început cu anumite tendințe antitrinitare, monarhianiste și subordinaționiste, care aveau drept cauză fie monoteismul rigid iudaic și contestau realitatea Persoanelor treimice, fie politeismul păgân, considerând că ființa divină se multiplică.

Principalele erezii trinitare sunt: monarhianismul, subordinaționismul, triteismul și unitarianismul, la care se adaugă filiocvismul, ce ocupă un loc aparte în istoria creștinismului.

### A. Monarhianismul

Această erezie susținea că Dumnezeu este unic nu numai în ființă, ci și în Persoană (monarhie = conducere de unul singur). În fața politeismului antic păgân, ereticii monarhianiști refuzau orice pluralitate în Dumnezeu, considerând că doar astfel salvează unitatea ființei divine. Întrucât, însă, în Sfânta Scriptură sunt menționate în mod distinct cele trei ipostase: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, ei au încercat să explice persoanele divine fie ca trei puteri (*dinamis* în limba greacă), fie ca trei moduri de manifestare a unei singure ființe dumnezeiești, Tatăl cel nenăscut. De aceea monarhianiștii se împart în două categorii: dinamici și modaliști (patripasieni sau sabelieni).

1. După monarhianiștii dinamici, Fiul și Duhul Sfânt reprezintă puteri emanate din Tatăl, fără să dețină calitatea de Dumnezeu și fără să se constituie în ipostase distincte; prin aceste puteri Tatăl lucrează în lume. Prin aceste afirmații, ereticii negau, deci, dumnezeirea Fiului și al Duhului Sfânt, ca și întruparea Logosului divin, socotindu-l pe Iisus Hristos un simplu om, în care sălășluiește o putere divină.

Reprezentantul principal a fost Paul de Samosata, ajuns episcop de Antiohia în anul 260, care a încercat o sistematizare a concepțiilor monarhianiste. În opinia lui, creștinismul este o religie strict monoteistă, ca și iudaismul, deoarece numai Dumnezeu Tatăl este Dumnezeu adevărat. Fiul e doar un om, în care sălășluiește o putere dumnezeiască impersonală. Paul de Samosata a fost excomunicat de

un sinod din Antiohia în anul 269. Anterior acestuia, un alt eretic modalist, Theodot, a fost condamnat de Biserica din Roma în anul 195, pentru că refuza să-I atribuie lui Hristos numele de Dumnezeu (cf. I. Bria, *Tratat de teologie...*, p. 95). Ideile hristologice eronate ale lui Paul de Samosata vor fi preluate mai târziu de Nestorie.

2. După monarhianștii modalști, există o Treime aparentă ca manifestare a unicei divinități; aceasta ia diferite înfățișări, chipuri sau moduri de manifestare, care nu reprezintă persoane reale distincte. Unicul Dumnezeu, Tatăl, se manifestă în relație cu lumea în trei moduri: ca Tatăl la crearea lumii, ca Fiul la mântuirea lumii și ca Sfântul Duh la sfințirea lumii. Atunci când se manifestă ca Tatăl, El nu există ca Fiu și ca Duh Sfânt. Admițând o întrupare a lui Dumnezeu, modalștii credeau că ea s-a făcut în Persoana Tatălui, întrucât în Dumnezeire nu există decât o singură Persoană, Tatăl, care a creat lumea, s-a întrupat și a pățimit pe cruce. Din acest motiv, monarhianștii modalști au fost numiți de contemporani și "patripasieni", adică cei care afirmă că Tatăl a pățimit ("Pater passum est").

Cel mai de seamă reprezentant al ereziei modaliste a fost Sabelie, preot din Africa, venit la Roma să propoveduiască, aici fiind și condamnat de papa Calist în anul 220. Concepțiile sale eretice au fost combătute de Tertulian, Ipolit, Sfântul Maxim Mărturisitorul.

### B. Subordinaționismul

Numele acestei erezii provine din concepți greșită potrivit căreia Fiul și Duhul Sfânt nu sunt deoființă și egali cu Tatăl, ci inferiori și subordonați Tatălui. Această concepție nega dumnezeirea, consubstanțialitatea și egalitatea Fiului și Sfântului Duh cu Tatăl. Unele tendințe subordinaționiste au fost observate la Ipolit, Origen, Dionisie cel Mare, Ate-nagora, Tertulian și Teofil de Antiohia. În istoria Bisericii creștine erezia apare sub două forme: arianismul și macedonianismul, în sec. al IV-lea.

#### 1. Arianismul

Spre deosebire de monarhianism, subordinaționismul admitea existența a trei persoane sau ipostase în Dumnezeu, dar susținea inega-

litatea lor, în sensul că doar Dumnezeu – Tatăl deținea întreaga dumnezeire, Fiul și Duhul fiind subordonați Tatălui.

Preotul Arie, din Alexandria Egiptului, invocând anumite texte biblice (*Pilde* 8, 22; *Ioan* 14, 28; 17, 3) susținea că ființa lui Dumnezeu este unică și incomunicabilă și de aici ajungea la următoarele concluzii greșite:

-Singur Dumnezeu – Tatăl e Principiul necreat, numele de Tatăl indicând întâietatea față de Fiul.

-Fiul este prima creatură a Tatălui, dar nu din ființa, ci prin voința Tatălui din nimic, în timp, deci nu din veci. Așadar, "a fost un timp când Fiul nu era", El fiind o Creatură superioară, care are o ființă străină de cea a Tatălui și se deosebește de El.

-Fiind prima și cea mai perfectă creatură a Tatălui, e și cea mai apropiată de Tatăl și deține unele prerogative față de celelalte creaturi, putând fi numit Fiul lui Dumnezeu, deși nu are aceeași ființă cu Tatăl, ci una străină de cea a Tatălui.

-Scopul pentru care Dumnezeu L-a creat pe Fiul este crearea lumii, pentru că Dumnezeu nu putea crea lumea fără ajutorul unei ființe intermediare. (Observăm aici influența filosofiei lui Platon, care era dominantă în acea epocă în Alexandria Egiptului).

Deși a fost apărât de episcopul Eusebiu al Nicomidiei, Arie a fost criticat vehement de episcopii Alexandru și Atanasie de Alexandria. Sinodul I Ecumenic (325) formulează răspunsul ortodox împotriva ereziei ariene, învățând că Fiul s-a născut mai înainte de toți vecii din Tatăl și este deoființă cu Tatăl. Fiul este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, așa cum s-a stabilit în Simbolul de credință (art. 3).

Adepții lui Arie, care a fost excomunicat de Sinod, s-au împărțit în trei grupe:

a. arienii extremiști sau anomeii, care susțineau că Fiul nu este nici măcar asemănător (anomios în limba greacă) Tatălui. După exponentul lor cel mai de seamă, Eunomie, împotriva căruia au scris Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nyssa, se numesc și eunomieni.

b. semiarieni (omiusieni) după care Fiul e născut din Tatăl, dar nu este deoființă cu Tatăl, ci asemănător (omiosios) Tatălui.



c. acacienii, a căror denumire provine de la episcopul Acaciu al Cezareii. Poziția lor se situa între anomei și omiuisieni, susținând că Fiul este asemănător Tatălui, dar nu după ființă, ci așa cum o icoană este asemănătoare celui pe care îl reprezintă.

## 2. Macedonianismul

Această erezie subordinaționistă reprezintă o extindere a învățării lui Arie la persoana Sfântului Duh. Dacă toată existența este creată de Dumnezeu prin Fiul, atunci urmează că și Duhul este creat prin Fiul, fiind inferior Tatălui și Fiului. La această concluzie eronată a ajuns Macedonie, fost episcop al Constantinopolului, care susținea că Duhul Sfânt este o creatură a Fiului, așa cum Fiul este o creatură a Tatălui și prin urmare El nu este Dumnezeu adevărat

Alți reprezentanți ai macedonianismului, numiți și "pneumatoma-hi" (luptători împotriva Duhului Sfânt), au fost Aetius și Eunomie.

Dintre sfinții părinți care au apărut dumnezeirea Duhului Sfânt au fost: Sfântul Atanasie cel Mare (Epistola către Serapion), Didim cel Orb (Despre Duhul Sfânt) și Sfântul Vasile cel Mare (Contra lui Eunomie, Despre Sfântul Duh).

Erezia pneumatomahă a fost condamnată oficial de Biserică la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, iar învățătura ortodoxă stabilită fiind introdusă în Simbolul de credință (art. 8). Deși nu a mai fost utilizat termenul "omousios", consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul a fost exprimată prin formule doxologice.

## C. Triteismul

Influența extremă a politeismului păgân a condus la apariția acestei erezii trinitare, care separa total cele trei Persoane divine, în care ființa se repetă, așa cum se repetă la nivel uman. Cel care a sistematizat această erezie a fost filosoful Ioan Filopon din Alexandria (sec. al VI-lea). Acesta identifica noțiunea de Ființă divină cu ceea ce se înțelege prin noțiunea de gen și învăța că cele trei Persoane divine au o ființă, o substanță divină abstractă, așa cum oamenii au o ființă sau substanță umană aparținând aceluiași gen uman. Persoanele divine dețin o unitate specifică și morală și nu o unitate numerică a ființei.

După cum natura umană este repetată în indivizii umani despărțiți între ei, așa e repetată și natura și ființa divină în cele trei Persoane dumnezeiești. Aceasta înseamnă că nu avem un Dumnezeu, ci trei și nu e o unică ființă, ci trei.

Din erezia triteistă a apărut ulterior tetrateismul, conform căruia, pe lângă cele trei Persoane, ființa divină are și ea o existență proprie, alături de Tatăl, de Fiul și de Duhul Sfânt, rezultând patru Dumnezei.

Pentru combaterea acestor erezii Biserica nu a luat hotărâri speciale, deoarece erau combătute prin Sinodul niceo-constantinopolitan. Întrucât ele s-au manifestat în special în Apus, în Evul Mediu, Biserica romano-catolică le-a condamnat în Sinodul IV Lateran (1215).

## D. Antitrinitarii moderni

În interiorul protestantismului au apărut teologi care au negat dogma Sfintei Treimi. Cel mai reprezentativ a fost Faust Socinus († 1604) din Polonia, care a sistematizat ideile antitrinitare și a organizat o comunitate creștină pe temeiul acestora. Adepții lui Socinus s-au numit unitarieni, întrucât consideră că Dumnezeu este monopersonal, doar Tatăl singur fiind Dumnezeu în sens propriu. Plecând de la erezia monarhianistă a lui Paul de Samosata, ei consideră că Fiul (Iisus Hristos) este un simplu om, născut în mod supranatural și trimis în lume pentru mântuirea neamului omenesc. Lui I s-a comunicat puterea dumnezeiască prin care ne-a luminat și pe noi, ca să trăim după voia lui Dumnezeu. De aceea, după moarte, Dumnezeu l-a primit în cer, la dreapta Sa. Duhul Sfânt e numai o putere a lui Dumnezeu, care sfințește pe om.

Tendențe antitrinitare se întâlnesc astăzi în protestantismul liberal, îndeosebi în simbolurile de credință și în ritual. Iisus Hristos este înțeles ca Fiul al lui Dumnezeu în sens etic și adopțianist, concepția trinitară a unor teologi protestanți apropiindu-se de erezia modalistă.

Aceeași concepție eretică trinitară o întâlnim și la secta "Martorii lui Iehova".

### Adaosul Filioque și combaterea lui

Ereziile trinitare analizate anterior, cu excepția unitarianismului, aparțin istoriei, ele prezentând un interes doar pentru istoria dogmelor. Există însă o învățătură trinitară eronată, care alterează grav relațiile interpersonale din Sfânta Treime și pe care Biserica apuseană a profesat-o, începând cu secolul al V-lea. Ne referim la dogma Bisericii Catolice numită "Filioque", care a provocat una dintre acela mai înverșunate polemici teologice dintre Orient și Occident și care rămâne una din divergențele doctrinare majore dintre Catholicism și Ortodoxie (cf. Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 177).

Biserica Ortodoxă a învățat întotdeauna, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții că Duhul Sfânt purcede ființial și ipostatic, (personal) din veci din Tatăl și se odihnește sau strălucește în și prin Fiul, fiind trimis în timp, în lume de Tatăl și de Fiul.

Biserica Apuseană, pe temeiul unor afirmații ale Fericitului Augustin, a început să învețe, în sec. al V-lea, că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul (*et Filio* sau *Filioque* în limba latină), slăbind unitatea ființei divine și distincția persoanelor trinitare, anulând monarhia Tatălui și introducând diarhia, adică existența a două principii sau izvoare în Dumnezeu: Tatăl și Fiul.

Pentru teologia catolică doctrina lui Filioque ar reprezenta o clarificare și dezvoltare a învățaturii despre Sfântul Duh și o precizare asupra relației dintre fiul și Duhul Sfânt. Dimpotrivă, pentru teologia ortodoxă Filioque constituie o "dogmă nouă", care implică o "altă credință" inadmisibilă din punct de vedere al tradiției dogmatice răsăritene (*ibidem*, p. 178). Din punct de vedere ortodox, Filioque reprezintă o inovație dogmatică, ce încalcă hotărârea de la Sinodul al III-lea Ecumenic, conform căreia nu trebuie să se adauge nimic la Simbolul niceo-constantinopolitan; în același timp, afirmând două izvoare sau principii în Dumnezeu, această învățătură slăbește caracterul personal al lui Dumnezeu, socotind Persoanele treimice drept simple relații.

Filioque a fost introdus oficial în Simbolul de credință la sinodul local din Toledo (Spania) în anul 589, hotărându-se în canonul 3 al

acestui sinod că "oricine nu crede că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul (*a Patre et Filio procedit*) să fie anatema".

Introducerea acestui adaos la Crez nu s-a făcut pe baza unei fundamentări biblice și patristice, ci din motive istorice, pentru a-i atrage pe vizigoții arieni din Spania la ortodoxie, fapt care s-a și petrecut. Din Spania această învățătură s-a extins în Franța și Germania în timpul împăratului Carol cel Mare, fiind aprobată la Sinodul din Aquisgram (Aachen), în anul 809. Cu toate acestea, papa Leon al III-lea nu acceptă introducerea lui Filioque în Crez, fapt petrecut abia în anul 1014, prin decizia papei Benedict al VIII-lea, de atunci el devenind dogmă în Biserica Apuseană și fiind preluat și de Confesiunile Protestante.

Cel dintâi teolog răsăritean care a arătat gravele implicații ale lui Filioque, a fost patriarhul Fotie al Constantinopolului (†895) într-o "Enciclică către patriarhii orientali", din anul 867. (Traducerea românească în rev. S.T. nr. 1-2/1930). La Sinodul unionist de la Florența (1439), Mitropolitul Marcu al Efesului, a formulat argumente împotriva acestei inovații doctrinare.

Teologia ortodoxă respinge adaosul Filioque pentru următoarele motive:

1. În primul rând această inovație doctrinară nu are un temei în Revelația supranaturală. Textele pe care le invocă teologia catolică: "Pe care-L voi trimite de la Tatăl" (*Ioan* 15, 26), "Din al Meu va lua", "toate câte are Tatăl sunt ale Mele" (*Ioan* 16,14), "Luați Duh Sfânt" (*Ioan* 20, 22), se referă la trimiterea în lume a Duhului Sfânt, care se face în timp și care este confundată de catolici cu purcederea din veșnicie și care constituie o însușire personală, netransmisibilă.

Datorită priorității pe care o dă naturii divine asupra Persoanelor treimice, teologia catolică pune accent pe caracterul de însușire ființială a purcederii Duhului Sfânt. Din punct de vedere ortodox, natura divină nu există în afara persoanelor și nici nu le este anterioară acestora și de aceea purcederea reprezintă o însușire personală. Acceptarea adaosului Filioque duce la confuzia dintre Persoanele trinitare, între Tatăl și Fiul și goleşte comuniunea treimică de adevărata ei valoare și semnificație creștină. În textul de la *Ioan* 15, 26 se face referire la persoana Tatălui și nu la substanța divină.

În ceea ce privește afirmația Mântuitorului de la Ioan 16, 12-15, Sfântul Ioan Gură de Aur o explică astfel: "Aceasta înseamnă că va lua din știința pe care o are Fiul, deci e vorba de știință, nu de ființă" (*Omilia 78 la Ioan*). (cf. T.D.S., vol. I, p. 431-432). Toată argumentația biblică adusă de catolici în sprijinul lui Filioque este lipsită de relevanță.

2. Catolicii pretind că Duhul Sfânt ar purcede și de la Fiul deoarece a fost trimis în lume de Tatăl și de Fiul. Prin aceasta ei fac confuzie între purcederea Duhului, care are caracter veșnic și trimiterea în lume, ce are caracter temporal. Dar cum ar putea să depindă purcederea veșnică a Duhului de trimiterea temporară în lume, când lumea există în timp și odată cu timpul iar Dumnezeu este veșnic?

Dacă teologia răsăriteană folosește expresia "prin Fiul" (prepoziția prin = "dia" în limba greacă), afirmând că Duhul a fost trimis în lume de tatăl "prin Fiul", aceasta se referă numai la activitatea externă a Sfântului Duh, nu și la viața interioară a Sfintei Treimi.

Dacă ne referim la purcederea Duhului Sfânt, teologia răsăriteană a stabilit că Duhul purcede numai de la Tatăl și rămâne, se odihnește sau strălucește în Fiul (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 28 și Patriarhul Gheorghe Cipriotul – sec. al XIII-lea: "Duhul Sfânt nu numai se odihnește dar și strălucește în și din Fiul". (cf. Pr. Prof. Ioan Ică, *op. cit*, p. 79).

3. Considerând că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul, teologia catolică alterează relația dintre Duhul Sfânt și Fiul, făcându-L pe Duhul extensia Fiului, atât în planul interior al Sfintei Treimi, cât și în cel al lucrării externe, între iconomia Fiului și cea a Duhului lipsind o relație directă.

Din punct de vedere ortodox, Duhul Sfânt rămâne legătura internă dintre Tatăl și Fiul, fiindcă purcede de la Tatăl și rămâne în Fiul, iar Fiul răspunde Tatălui prin iubirea Duhului Sfânt. Învățând indirect că Duhul rămâne exterior Tatălui și Fiului, întrucât purcede din Amândoi, teologia catolică dizolvă comuniunea trinitară personală și cade în individualism. Ceea ce primează în teologia catolică nu este comuniunea perihoretică trinitară, ci unitatea naturii divine, pe care este fundamentată structura absolutistă și monarhică a Bisericii catolice

În măsura în care Duhul Sfânt rămâne legătura internă prin care Tatăl este în Fiul și Fiul este în Tatăl (*Ioan* 17, 21) purcederea Duhului numai de la Tatăl întemeiază comuniunea supremă din interiorul Sfintei Treimi, care se reflectă în comuniunea sau sobornicitatea Bisericii. (cf. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 113-114).

### Atitudini teologice mai noi față de adaosul Filioque

Teologia apuseană a reproșat în ultima vreme teologiei ortodoxe că prin purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl se lasă pe planul al doilea relația Fiului cu Duhul. De aceea teologul protestant Jürgen Moltmann, în lucrarea sa "Treimea și împărăția lui Dumnezeu", propune o nouă formulă pentru înlocuirea clasicului "Filioque"; "Duhul Sfânt purcede de la Tatăl Fiului și își primește forma de la Tatăl și de la Fiul". Dacă în versiunea catolică a lui Filioque, Duhul Sfânt pare să devină centrul de gravitație al Sfintei Treimi, în varianta protestantă, Fiul tinde să devină un astfel de centru. (Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit*, p. 114). În ambele cazuri, însă, este contrazisă monarhia Tatălui, întrucât ambele formulări fac, abstracție de adevărul revelat, conform căruia numai Tatăl este izvorul Sfintei Treimi, al Fiului prin naștere și al Duhului Sfânt prin purcedere. Concepțiile apusene converg între ele prin faptul că îl consideră pe Duhul Sfânt mai mult o ființă impersonală, estompându-i caracterul personal.

În concepția ortodoxă, Tatăl își revarsă viața și iubirea Sa Fiului prin Duhul Sfânt și tot prin Duhul Sfânt Fiul o întoarce cu recunoștință Tatălui, iar Duhul Sfânt desăvârșește această mișcare perihoretică veșnică. În acest fel este evidențiată și relația interioară dintre Fiul și Duhul Sfânt, care se va prelungi și în lucrarea Lor comună în creație și în mântuirea omului.

Teologi catolici contemporani, ca H. Mühlen sau Le Guillou, care încearcă să nuanțeze filiocvismul prin faptul că identifică iubirea între Tatăl și Fiul cu persoana Duhului Sfânt, nu fac decât să scufunde cele două Persoane divine în ființa impersonală. "Pericolul eșuării în acest impersonalism, consideră Părintele Stăniloae a fost evitat de teologia ortodoxă prin faptul că nefiind obligată să explice o doctrină

nereluată, ca cea despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, ca dintr-un singur principiu, prin procesele psihice, a primit pe Fiul și pe Duhul Sfânt ca persoane date în mod real prin naștere și prin purcedere, fără să se lase ispitită de încercări de a explica modul originii Lor după analogia funcțiilor psihice, ci l-a exprimat prin numirile apofatice *naștere și purcedere*... Sfinții Părinți au accentuat și ei că în Dumnezeu există un singur principiu, un singur centru de acte, un singur centru al actelor de provenire; dar el este Tatăl, deci o persoană care asigură caracterul personal al tuturor Persoanelor, nu ființa comună, care face relativă și ambiguă deosebirea dintre Persoane” (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 316-317).

#### Bibliografie

1. Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P.S.B, vol. 15;
2. Idem, *Epistole în Scrieri*, partea a doua, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P.S.B, vol. 16;
3. Didim din Alexandria, *Despre Duhul Sfânt*, trad. Pr. Vasile Răducă, București 2001;
4. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P.S.B, vol. 40;
5. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, 1993;
6. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. de Pr. prof. Constantin Cornișescu, P.S.B., vol. 12;
7. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația lui cu Fiul*, în rev. “Ortodoxia”, nr. 3-4/1979;
8. Idem, *Studii catolice recente despre Filioque*, în rev. “Studii Teologice”, nr. 7-8/1973;
9. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Aspecte noi în problema Filioque*, în rev. “Ortodoxia”, nr. 4/1974;
10. Idem, *Ortodoxie și catholicism*, București, 1999;

### IX. DUMNEZEU CREATORUL ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE CREAREA LUMII (COSMOLOGIA ORTODOXĂ)

Crearea lumii din nimic de către Dumnezeu este un adevăr de credință, fundamentat pe Revelația supranaturală. Acest adevăr nu a fost cunoscut de religiile și filosofii păgâne și de aceea în spațiul lor au apărut unele concepții eronate cu privire la originea lumii:

a. Dualismul: lumea este creată de Dumnezeu, dar nu din nimic, ci dintr-o materie preexistentă, veșnică. Dumnezeu deține rolul unui arhitect (demiurg), care combină elementele date într-un tot armonios (*cosmos* în limba greacă înseamnă podoabă). Această concepție pune la originea lumii două principii: Dumnezeu și materia. O întâlnim în parsism, la Platon și la gnostici.

b. Panteismul: lumea e o emanație directă din ființa lui Dumnezeu, având deci o substanță divină, identică cu Dumnezeu. Această concepție o întâlnim în brahmanism și credințele asiatice de astăzi, la filosofii panteiști: Giordano Bruno, Spinoza, Hegel ș.a.

c. Materialismul: lumea este un rezultat al diferitelor combinații ale atomilor. Ca materie, lumea e veșnică, iar ca formă este rezultatul unei lungi evoluții, conform unor legi inerente materiei. Această concepție este atee, întrucât nu admite existența lui Dumnezeu și a spiritului în general.

Toate concepțiile enumerate mai sus contravin învățaturii revelate despre crearea lumii de către Dumnezeu, Creatorul Atotputernic. În dualism, Dumnezeu este limitat de materia veșnică; în panteism, Dumnezeu e o ființă impersonală, care se revărsă în afară; Dumnezeu e lumea și lumea e Dumnezeu; în materialism nici nu se admite Dumnezeu ca existent, lumea formându-se de la sine. Multe dintre aceste concepții cosmologice greșite au fost împărtășite de unii eretici: Simon Magul, Menandru și Vasilide (sec. al II-lea), care învățau că substanța lumii este veșnică iar lumea actuală a fost formată din această sub-

stanță de către îngeri. Maniheii în sec. al III-lea și priscilienii în sec. al IV-lea, învățau că lumea este rea în sine, fiind opera diavolului.

Împotriva tuturor acestor concepții greșite, Biserica a învățat, pe baza Revelației divine, că Dumnezeu a creat lumea din nimic, nu din Sine, nici dintr-o materie preexistentă, ci prin voința Sa atotputernică, odată cu timpul, lumea având un început și un sfârșit.

### 1. Crearea lumii din nimic

Dogma cosmologică sau învățătura de credință despre lume, ca operă a iubirii lui Dumnezeu, Sfânta Treime, are două componente:

a. Autorul lumii este Dumnezeu. Lumea nu există de la sine din veci, nici din hazard sau întâmplare; ea are un început și va avea un sfârșit.

b. Dumnezeu nu a creat lumea din ființa Sa, nici dintr-o materie preexistentă din veci, ci a adus toate de la neexistență la existență, de la neființă la ființă, din nimic (*ex nihilo* în limba latină). Termenul "nimic" exprimă dogma creației în sens negativ. În sens pozitiv afirmăm că Dumnezeu a creat totul prin voința Sa, voință care s-a materializat prin cuvânt (El a zis și s-a făcut).

Cele două aspecte ale dogmei creației din nimic sunt mărturisite de Revelația divină: "La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (*Facere* I, 1); "Fericit cel ce are ajutor pe Dumnezeul lui Iacov... Cel ce a făcut cerul și pământul, marea și toate cele din ele" (*Psalms* 145, 5-6); "Că în șase zile a făcut Domnul cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt într-însele..." (*Ieșire*, 20, 11); "Că așa zice Domnul, Care a făcut cerurile, Dumnezeu care a întocmit pământul" (*Isaia* 45, 18); "Dumnezeu, care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, acesta fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini omenești" (*Fapte* 17, 24).

Termenul "din nimic" îl întâlnim doar la II *Macabei* 7, 28: "Rogu-te, fiule, ca privind la cer și la pământ și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut". Ideea o exprimă însă și Sfântul Apostol Pavel în Epistola către *Evrei* 11, 3: "Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui

Dumnezeu, că din cele neapărute s-au făcut cele ce se văd". Așadar lumea n-a fost creată dintr-o materie preexistentă, ci din ceea ce n-a apărut încă în existență, deci din nimic; acesta este un adevăr revelat, înțeles doar prin credință și la acest adevăr n-au putut ajunge nici religiile și nici filosofii păgâne.

Dogma creației lumii de către Dumnezeu este confirmată și de Sfânta Tradiție. Simbolul niceo-constantinopolitan mărturisește credința în Dumnezeu "Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute" (art. 1). Sfântul Irineu de Lugdunum afirmă: "Dumnezeu a creat lumea nu prin îngeri sau prin alte puteri deosebite, pentru că Dumnezeu a toate nu are lipsă de nimic, putând face toate prin cuvântul Său" (*Contra ereziilor*, I, 22). Sfântul Ioan Damaschin consideră că "Toți care spun că îngerii sunt creatorii vreunei ființe, aceștia sunt gura tatălui lor, diavolul, căci îngerii fiind creaturi, nu sunt creatori. Făcătorul, Proniatorul și Țiitorul tuturor este Dumnezeu, singurul nezidit, Cel lăudat în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh" (*Dogmatica* II, 3, p. 49). "Început și temei mi-a fost mie hotărârea Ta de a mă zidi" (stihiră din slujba înmormântării); "Că spre Tine nădejdea și-a pus, spre Făcătorul și Ziditorul și Dumnezeul nostru" (tropar din slujba înmormântării).

Cuvântul "nimic" nu trebuie înțeles ca un principiu sau cauză, din care a făcut Dumnezeu lumea, ci ca un termen prin care se indică lipsa oricărei materii la creație. "Ereticii nu cred că Dumnezeu, din cele ce nu erau, precum a voit, a făcut toate cele ce s-au făcut. Oamenii desigur că nu pot face ceva din nimic, ci numai dintr-o materie preexistentă. Dumnezeu a creat și materia lumii, care n-a fost mai înainte. Expresia "la început" (*Facere* I, 1) înseamnă că Dumnezeu a creat lumea odată cu timpul, când nu era absolut nimic" (Sfântul Irineu, *Contra ereziilor*; cf. Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 89). Același lucru este afirmat și de Sfântul Atanasie cel Mare: "Dacă Dumnezeu nu este și cauza materiei...atunci e un Dumnezeu slab, deoarece nu a putut fără materie să producă ceva, precum și slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că fără lemn nu poate face nimic" (*Despre întruparea Cuvântului*, II, p. 91, *P.S.B.*, vol 15).

Pornind de la afirmarea creației lumii din nimic, trebuie să spunem că Dumnezeu a creat lumea din voința Lui, concretizată prin cuvânt: “Căci Tu ai zidit toate lucrurile și prin voința Ta ele erau și s-au făcut” (*Apocalipsa* 4, 11). Sfinții Părinți consideră că spre deosebire de nașterea Fiului din ființa Tatălui, care e un act necesar și din veci, lumea nu reprezintă un act necesar și din veci al lui Dumnezeu. “Lumea nu s-a făcut din ființa lui Dumnezeu. Ea a fost adusă prin voința și prin putera Lui de la neexistență la existență...crearea la Dumnezeu este opera voinței și nu e coeternă cu Dumnezeu” (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, p. 25). “Orice concepție, care nu vede în lume un produs al libertății și voinței lui Dumnezeu, ci al necesității, duce inevitabil la panteism care desființează caracterul absolut personal al lui Dumnezeu” (H. Andrutos, *Dogmatica*, p. 166-167).

## 2. Crearea lumii odată cu timpul

Dacă lumea nu e o emanație din Dumnezeu, dacă nu e produsă de ființa Lui, nici dintr-o materie preexistentă, ci din nimic, prin voința liberă a lui Dumnezeu, atunci lumea are un început, adică și-a primit existența prin creație, odată cu timpul. Începutul lumii coincide cu începutul timpului, ca unitate de măsură a schimbării și mișcării ființelor create. Înainte de timp nu exista lumea.

Câteva considerații ale Fericitului Augustin sunt demne de reținut: “Lumea a fost creată nu în timp, ci odată cu timpul. Căci ceea ce se face în timp, aceea se face după un timp și înainte de un timp: după acel timp ce a trecut și înainte de acela ce este în viitor. Înainte de crearea lumii nu putea, însă, să fie un timp trecut, căci nu exista nici o creatură din a cărei mișcare sau schimbare să se fi creat timpul. Timpul a fost creat odată cu lumea, întrucât prin producerea ei s-a născut mișcarea sau schimbarea creaturilor în timp” (*De civitate Dei* XI, 4, 2).

Mărturiile biblice sunt grăitoare în acest sens:

“Mai înainte de ce s-au făcut munții și s-au zidit pământul și lumea, din veac și până în veac ești Tu” (*Psalms* 92,2).

“Și acum Mă preaslăvește Tu, Părinte, la Tine însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea” (*Ioan* 17. 5).

Lumea, care a fost creată de Dumnezeu odată cu timpul, are un început și va avea un sfârșit. Dumnezeu e fără început și fără sfârșit, dar prin actul creației El se angajează, se unește cu timpul, imprimând tuturor fapturilor mișcarea de întoarcere spre El.

Expresia biblică “la început a făcut Dumnezeu” (*Facere* 1, 1) înseamnă începutul coborârii lui Dumnezeu în timp, prin energiile Sale necreate, dar și începutul timpului, care își ia ființă odată cu crearea lumii.

Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că expresia “la început” din *Facere* este acel “deodată” platonice (*Parmenide*, 157), ca punct de plecare și de ajungere, în care se întâlnește eternitatea și timpul, e momentul netemporal în care lumea ia ființă și începe să devină, deoarece, așa cum spune sfântul Vasile: “începutul drumului nu e încă drum și începutul casei nu e deja casă; la fel începutul timpului nu e încă timp, ba nici măcar partea lui cea mai mică. Iar dacă ar susține cineva că începutul e deja timp, să știe că ar trebui să-l fracționeze în părțile timpului. Iar acestea sunt: un început, un mijloc și un sfârșit. Dar a vorbi de un început al începutului e cu totul caraghios. “Deodată” al lumii este “deodată al voinței divine ca lumea să fie” (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, ed. a II-a, vol. I, p. 228).

Începutul lumii nu e altceva decât momentul în care are loc materializarea sau executarea planului sau a ideii din veci al lui Dumnezeu cu privire la lume. De aici rezultă că trebuie să facem distincție între puterea creatoare a lui Dumnezeu și realizarea ei în timp sau între ideea lumii, care există din veci în gândul lui Dumnezeu și realizarea acesteia în timp, când, așa cum afirmă Sfântul Ioan Damaschin, gândul lui Dumnezeu se materializează, “se face lucru, realizându-se prin cuvânt și desăvârșindu-se prin Duh” (*Dogmatica*, II, 2; p. 46), prin voința Sa atotputernică, “căci Dumnezeu a văzut pe toate înainte de facerea lor, avându-le în minte din veșnicie; și fiecare se face la vremea hotărâtă de mai înainte, potrivit veșniciei lui gândiri executive, care se numește predestinare, icoană și model, paradigmă a lucrurilor create” (*Dogmatica* I, 9, p. 33).

Așadar, pe de o parte, toate lucrurile există din veci în gândul lui Dumnezeu, ca paradigme divine, iar pe de altă parte, toate lucrurile apar

în existență la vremea hotărâtă mai dinainte, conform cugetării, voinței veșnice a lui Dumnezeu, ca materializări ale gândului Său veșnic.

Din învățătura patristică despre paradigmele divine rezultă următoarele:

- Lumea nu există din veci, are un început, iar temeiul ultim al lucrurilor se află în ideile, paradigmele sau modelele veșnice ale lui Dumnezeu, după care au fost aduse la existență și după care urmează să se realizeze fiecare în timp.

- În ideile din veci ale lui Dumnezeu e înscris destinul sau predestinarea fiecăruia de a se realiza în conformitate cu gândul lui Dumnezeu.

- Timpul și lumea sunt corelative, implicând mișcarea de realizare a fiecăruia aici, în timp, potrivit ideilor veșnice din Dumnezeu.

Prin aceasta se evidențiază nu numai importanța vieții de aici, ci și valoarea timpului, ca mijloc și interval de realizare și întâlnirea a noastră cu Dumnezeu, de participare a noastră la eternitatea lui Dumnezeu.

S-a obiectat că prin crearea lumii din nimic, odată cu timpul ar interveni o schimbare în Dumnezeu, iar, pe de altă parte, lumea ar fi veșnică, întrucât Dumnezeu își manifestă puterea creatoare din veci.

Crearea lumii nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu, deoarece ideea lumii a existat în Dumnezeu din veci și numai realizarea ei s-a făcut în timp. Aducerea lumii la existență nu-L schimbă cu nimic pe Dumnezeu, pentru că lumea n-a fost creată din substanța lui Dumnezeu, ci din voința Sa, prin energiile Sale necreate.

Obiecția a doua, a lui Origen și a tomiștilor, presupune că Dumnezeu nu e Atotputernic în Sine, ci numai în raport cu creaturile, dar atunci nu mai e Atotputernic în mod absolut sau deplin (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 90-91).

### 3. Lumea, operă a Sfintei Treimi.

Simbolul de credință îl prezintă pe Dumnezeu-Tatăl ca "făcător al cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute". Aceasta nu înseamnă că celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi sunt străine de crearea lumii. Sfântul Vasile cel Mare afirmă "Tatăl este cauza îndeplinătoare, încât cele create își au existența din voia Tatălui, sunt

aduse la existență prin lucrarea Fiului și se împlinesc întru existență prin lucrarea Sfântului Duh" (*Despre Sfântul Duh*, 16, 38, cit. în *T.D.S.*, vol I, p. 466).

Despre rolul Persoanelor Sfintei Treimi avem mărturii în Sfânta Scriptură: "Să facem om după chipul și asemănarea Noastră" (*Facere* 1, 26); "Toate printr-însul s-au făcut" (*Ioan* 1, 3), "Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" (*Facere* 1, 3-4).

Dumnezeu a creat lumea prin cuvântul său: "Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Și a fost lumină" (*Facere* I, 3). Din punct de vedere creștin, cuvântul lui Dumnezeu este nu numai un simplu instrument al Tatălui, ci a doua Persoană a Sfintei Treimi. El este înfățișat ca Logosul prin care s-au făcut toate, în Care există întreaga raționalitate a lumii.

Filosofia și cultura antică erau bazate pe opoziția dintre spirit și natură sau materie. Materia era considerată ca fiind în afară de spirit, iar spiritul ca fiind exterior materiei. De aceea se afirmă despre această filozofie că avea un caracter dualist.

Pomind de la faptul că lumea a fost creată de Logos, Sfinții Părinți au depășit acest dualism, arătând că spiritul nu este exterior materiei, ci fundamentul materiei, deoarece lumea este creată pe o ordine logică, care nu este altceva decât reflectarea raționalității Logosului în structura internă a întregului Univers.

Această viziune a Părinților răsăriteni este de mare actualitate astăzi, când știința a descoperit că lumea văzută se întemeiază pe particule nevăzute și că microcosmosul este temelia întregului Univers. Din nefericire, oamenii de știință de azi tind mai curând spre panteism, decât spre teocentrism și aceasta din cauză că în cultura occidentală nu se stabilește o legătură între Dumnezeu și creație, întrucât teologia scolastică a conceput o lume autonomă, centrată în ea însăși, care pierde orice legătură cu Dumnezeu.

Un dialog între oamenii de știință și Ortodoxie ar fi salutar pentru că teologia răsăriteană, prin doctrina energiilor necreate, poate indica relația dintre raționalitatea creației și Logosul sau Rațiunea divină, depășind panteismul științific (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 120).

#### 4. Motivul și scopul creației

Dumnezeu a creat lumea în mod liber și nu dintr-o necesitate internă sau externă. Acest adevăr revelat a reprezentat o noutate absolută pentru gândirea lumii antice, deoarece se depășea determinismul sau fatalismul lumii vechi, iar omul, cununa creației, devenea liber în fața lui Dumnezeu și față de lume.

Motivul și scopul creației nu trebuie căutate în afară de Dumnezeu, ci în El însuși. Toate s-au făcut de El și pentru El.

Toți Sfinții Părinți consideră ca motiv al creației bunătatea lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă: "Dumnezeu n-a fost împins de vreo necesitate la crearea omului, ci dimpotrivă din marea Sa dragoste pentru această ființă, care era numai în gândul Lui, a adus-o la existență, căci altfel ar fi trebuit ca lumina lui Dumnezeu să fie neprivită și slava Lui să fie fără martori și bunătatea Sa negustată și toate celelalte lucrări ale ființei divine să zacă în nelucrare, dacă n-ar fi fost cineva, care să fie părtașul lor, să se bucure de ele" (*Marea cuvântare catehetică*, trad. D. Cristescu, p. 36).

Dumnezeu a creat lumea din bunătate, fiindcă bunătatea nu e pentru sine, ci pentru altul, pentru a face părtașe și alte ființe la iubirea și bucuria intratrinitară.

Aceeași idee o aflăm și la Sfântul Maxim Mărturisitorul: "Dumnezeu cel preaplin, n-a adus cele create la existență pentru că avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure împărțându-se de El, pe măsura și pe puterea lor iar El să se veselească de faptele Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura niciodată" (*Cele 400 capete despre dragoste*, cap. 46, "Filocalia", vol. II, p. 86).

Sfântul Ioan Damaschin dezvoltă o idee asemănătoare: "Așadar, pentru că preabunul Dumnezeu nu s-a mulțumit cu contemplarea Lui proprie, și prin mulțimea bunătății Sale a binevoit a face ceva, care să primească binefacerile Sale și să se împărțasească din bunătatea Lui, aduce de la neexistență la existență și creează Universul, atât pe cele nevăzute cât și pe cele văzute și pe om" (*Dogmatica*, p. 46).

Așadar toate au fost create din bunătatea lui Dumnezeu și cu scopul de a participa la bunătatea Sa, „pentru că, afirmă Dionisie Areopagitul, bunătatea și dragostea divină pe toate le întoarce spre Sine ca spre cel care e singurul Bine, principiu unificator al celor dispersate și toate o doresc ca pe originea și ținta lor finală” (*Despre Numele Divine*, IV, cit. la pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 338).

Caracterul teocentric al creației este pus în evidență de Sfântul Maxim Mărturisitorul, în termenii următori: "Toate au fost aduse la existență ca să dobândească prin mișcarea lor liberă spre Dumnezeu existența fericită și prin aceasta odihna veșnică și fericită în Dumnezeu" (*Ambigua*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, p. 70).

Unirea cu Dumnezeu, ca scop suprem al creației, implică fericirea oamenilor și preamărirea lui Dumnezeu, cum se arată în Sfânta Scriptură: "Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri" (*Matei* 5, 16).

Toate îl slăvesc și vestesc pe Dumnezeu, punând în lucru calitățile cu care au fost înzestrate de Creator și astfel se realizează pe sine, devenind fericite. Faptele sunt fericite atunci când se realizează pe sine așa cum sunt ele în gândul lui Dumnezeu. Prin această realizare de sine, ele reflectă în viața lor bunătatea și desăvârșirea lui Dumnezeu iar Dumnezeu se preamărește întru ele și alții îl preamăresc pe Dumnezeu, văzându-i pe aceștia realizați.

Dumnezeu a creat lumea bună; din punct de vedere fizic, în ea există ordine și armonie și ea produce bunuri necesare vieții omenești. Ea este bună și din punct de vedere spiritual, pentru că în ea omul poate progresa duhovnicește, ajungând la realizarea mântuirii și câștigarea Împărăției Cerurilor.

Biserica ne învață că întreaga creație a lui Dumnezeu este bună. Răul din lume nu se datorează lui Dumnezeu, ci omului și libertății sale de voință. Răul își are izvorul în îngerii care au căzut și în omul care s-a abătut de la izvorul binelui. Cu toate că puterea răului stăpânește în lume și dobândește uneori proporții înfiorătoare, răul fizic și moral nu-și au o existență proprie, ci apar ca o lipsă a binelui. Așa



cum întunericul se întinde acolo unde se retrage lumina, tot așa și răul progresează în lume atunci când se deschide poarta voinței omenești.

Pornind de la aceste constatări, teologia ortodoxă este împotriva unei viziuni pesimiste despre lume, care confundă lumea cu răul. În antichitate, gnosticii și maniheii considerau că răul este ființial lumii, tot așa crezând și unii sectanți astăzi. Dar omul sau chiar diavolul, cu toate că se opun lui Dumnezeu, nu pot zădărnici scopul creației. Cu toată existența păcatelor, lumea rămâne bună, pentru că este creată de Dumnezeu.

Biserica Ortodoxă este și împotriva optimismului absolut proferat, printre alții, de filosoful german Leibnitz. Potrivit acestuia, Dumnezeu este liber să creeze sau să nu creeze lumea. Dacă S-a hotărât să o facă atunci trebuia să o facă perfectă. Prin aceasta, însă, Leibnitz mărginea libertatea lui Dumnezeu.

Între aceste două extreme, Biserica învață că Dumnezeu a creat lumea bună, nu perfectă, ci de o perfecțiune relativă, fiindcă omul, ieșit din mâna lui Dumnezeu, trebuie să stăruiască în bine pe calea asemănării cu Dumnezeu. Dacă lumea ar fi fost făcută rea sau desăvârșită, nu se mai înțelege motivul pentru care Dumnezeu vrea să o mântuiască.

### 5. Lumea ca dar al lui Dumnezeu, implicând crucea

Părintele Stăniloae afirmă că lumea a fost creată de Dumnezeu ca un dar pentru oameni, pentru ca ei, primind acest dar, să sporească în dragostea față de El. Lumea și toate din ea, viața însăși este un dar al lui Dumnezeu. Tot ce mănâncă și bea omul “de pe urma muncii lui este un dar al lui Dumnezeu” (*Ecclesiast* 3, 13). Înțelepciunea, știința, bucuria, sunt daruri ale lui Dumnezeu (*Ecclesiast* 1, 26).

Lumea în ansamblu este darul lui Dumnezeu către noi, prin care își arată dragostea Sa către noi și prin acest dar vrea să câștige dragostea noastră față de El, să intrăm în comuniune cu Dumnezeu, dăruitorul darurilor. Darul se oferă cuiva pentru a-ți arăta dragostea față de el dar mai ales e o formă de a câștiga dragostea lui. Când cineva se alipește de lucrurile dăruite și uită semnificația darului, atunci înseamnă că n-a înțeles nimic din dar și nu răspunde iubirii dăru-

torului. Noi trebuie să folosim darul, oferindu-l mai departe și ridicându-ne peste el, ca să ne putem întâlni cu Dăruitorul.

În orice dar este implicată Crucea și Jertfa, dar nu numai jertfa Dăruitorului, ci și a aceluia care primește, ca să-L poată vedea și primi pe Dăruitor. Crucea face lumea și pe noi înșine transparenți, ca să-L vedem pe Dumnezeu în ea. Iar Persoana lui Dumnezeu e infinit mai neprețuită decât toate darurile pe care ni le face.

Când rămânem alipiți de daruri, uitând de Dăruitor, atunci Dumnezeu ni le poate lua înapoi, ca să ne facă să ne dăruim Lui, Însuși. Așa a făcut Dumnezeu cu Iov: i-a luat darurile înapoi, ca să arate Satanei că Iov iubește pe Dumnezeu mai mult decât toate darurile. Când prietenii îl indemnau pe Iov să ceară socoteală lui Dumnezeu pentru că i-a luat darurile, Iov a zis: “Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat” (*Iov* I, 21).

Această uitare a darurilor sau a lucrurilor, din cauza preferinței persoanei lui Dumnezeu, e o cruce, o jertfă, o răstignire a lumii în mine; lumea e moartă pentru mine și eu pentru lume. Sfântul Apostol Pavel afirmă în acest sens: “Iar mie să nu-mi fie a mă lauda, decât numai în Crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume” (*Galateni* 6, 14).

Prin dezlipirea de lume, prin jertfa darurilor, omul dă de Dumnezeu, Care e de infinite ori mai mult decât toate darurile din lume. Crucea prin care credinciosul se dezlipește de lucruri și mormântul uitării de ele, îl duc pe om la înviere, la bucurie. Astfel, lumea prin răstignirea ei e menită să-l aducă pe om la întâlnirea cu Dumnezeu. “Toate cele văzute se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecțiunea față de ele, a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele. Iar cele inteligibile, toate au trebuință de mormânt, adică de nemișcarea totală a celor ce sunt purtați spre ele de minte.” (*Capete gnostice* I, 67, “Filocalia”, vol. II, p. 149). Mișcarea aceasta spre ele fiind înlăturată, “răsare Cuvântul singur, existând de sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cele ce au provenit din El” (*Ibidem*).

Comuniunea cu Dumnezeu cel personal, prin jertfa și uitarea lucrurilor sau a darurilor primite de la El, copleșește prezența tuturor

darurilor și a tuturor lucrurilor și are rolul să nu ne lege de ele, ci să ne îndrume spre întâlnirea cu Dăruitorul lor. Lumea aceasta este dată de Dumnezeu ca un dar comun și acest dar trebuie să-l întoarcem nu numai lui Dumnezeu, ci lumea și toate ale lumii trebuie să le facem daruri și între noi, întărind astfel iubirea între noi. Dacă nu fructificăm darurile primite, Dumnezeu ni le ia înapoi și le dă celor care le valorifică, pentru că am fost nerecunoscători și nemulțumitori față de El (a se vedea pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 339-345).

### 6. Rațiunile lucrurilor și sensurile lor

Sfinții Părinți: Atanasie cel Mare, Capadocienii, Dionisie Areopagitul și în special Maxim Mărturisitorul, învață că toate lucrurile își au rațiunea existenței lor în Dumnezeu, în Rațiunea, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu. În aceste rațiuni sau "logoi" este dată rațiunea existenței lor, temeiul lor spiritual și transcendent, precum și relația lor cu Logosul sau Rațiunea supremă.

În opinia Părinților de mai sus, "logoi" sau rațiunile eterne ale lucrurilor sunt identice cu paradigmele divine: "Paradigme numim acei Logoi, care preexistă în Dumnezeu și care fac să existe cele ce sunt și pe care teologia îi numește predeterminări, predestinări și voințe dumnezeiești bune și care creează și definesc cele ce sunt și după care, Dumnezeu Cel suprafințial a predeterminat, a predestinat și a adus la existență toate cele ce sunt" (*Despre numele divine*, V, 8). Aceeași definiție a rațiunilor divine o aflăm și la Sfântul Maxim, în *Răspunsuri către Talasie* ("*Filocalia*", vol. III, p. 45).

Sfinții Părinți înțeleg prin "logoi" și sensurile mai înalte, pe care Dumnezeu le-a pus în lucruri și pe care rațiunea umană trebuie să le descopere. Uneori se distinge între sensul lucrului, numit "noema" (noi-mă, înțeles) și rațiunea lui de a fi, numită "logos". De asemenea, Părinții disting înțelegerea sensului (noesis) unui lucru, de rațiunea personală a omului, care cercetează și sesizează rațiunea obiectivă a lucrurilor (pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 346-347). Trebuie, deci, să se facă deosebire între rațiunile lucrurilor (logoi) și cunoașterea acestora de către rațiunea umană, între înțelesurile lor și înțelegerea acestora de către

om, într-un proces continuu de contemplare duhovnicească, de vedere a rațiunii lucrurilor din lumea aceasta.

Cunoașterea lucrurilor se face prin rațiunea analitică, prin care omul cercetează rațiunea parțială a lucrurilor, iar înțelegerea sensurilor lor se face prin dreapta judecată, mai directă, intuitivă, printr-un dar dumnezeiesc. "Există un sens comun ineputabil al lucrurilor, un sens care le leagă... Sensul lor unic suprem e Logosul divin. În El sunt sensurile tuturor. Numai Acesta le explică pe toate, numai în El omul își găsește propriul sens al existenței sale" (*Ibidem*, p. 348).

Rațiunea analitică, științifică și filosofică vede lumea și fiecare lucru din ea oarecum separat, exterior, ca o unitate de sine stătătoare; dar prin dreapta judecată și prin vederea duhovnicească a rațiunii lucrurilor, credinciosul curățit de patimi le vede pe toate pure, așa cum sunt ele unite în jurul Logosului divin, în gândul lui Dumnezeu. Omul duhovnicesc este singurul care vede adevăratul sens, pur, obiectiv, nepătimaș al fiecărui lucru, al fiecărei persoane, și al tuturor în Hristos, pentru că prin rațiunea pătimașă, viziunea lumii suferă o serie întreagă de deformări:

a. Din cauza patimii rațiunile adânci, spirituale ale lucrurilor se estompează, văzându-se în ele numai latura materială, interesată, utilitară a lucrurilor, numai suprafața lucrurilor și ceea ce poate satisface poftele nesățioase, transformând totul într-un obiect de plăcere personală.

b. Rațiunea pătimașă și interesată se străduiește să-și justifice cu argumente faptele și interesele, iar ceea ce este mai grav este că mintea ajunge să se și convingă de această argumentare, ceea ce înseamnă înlocuirea unor rațiuni obiective cu rațiuni subiective, producându-se o strâmbare, o deformare a realității și prin aceasta o cădere din adevăr. Adevărul obiectiv, general valabil, e înlocuit de fiecare cu adevărul său subiectiv. Iar ridicând fiecare un adevăr al său, subiectiv, în locul adevărului obiectiv general, lumea nu mai apare la fel pentru toți, încât nu se mai știe care este cea adevărată și care este cea falsă. De fapt toate opiniile date în felul acesta drept adevăr sunt iluzii și se referă la lucruri inexistente, însă adevărul obiectiv există în el însuși și se referă la lucruri existente, dar el e dincolo de judecata interesată a tuturor.

Părintele Stăniloae explică această strâmbare a realității prin cugetarea pătimașă: "În omul pătimaș, rațiunea este întotdeauna în slujba patimilor și judecățile ei strâmbă adevărul și deformează realitatea" (*Spiritualitatea ortodoxă*, vol III, 1981, p. 170-171).

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că pentru a ne vindeca de judecata păcătoasă, care judecă strâmb, trebuie să ducem un război nu împotriva lucrurilor și a persoanelor, ci împotriva patimilor noastre, care întunecă mintea și înțelesurile simple și pure ale lucrurilor, făcându-ne să ne folosim de obiecte și lucruri, ca de simple obiecte de plăcere" (*Capete despre dragoste*, III, "Filocalia", vol II, p. 110-111). Numai așa ajungem să înțelegem fără patimă rațiunea și înțelesul adevărat al lucrurilor și persoanelor, așa cum sunt ele, pure și unite în mintea lui Dumnezeu, folosindu-ne cu dreaptă judecată de ele, ca daruri ale lui Dumnezeu către noi, care știm că implică jertfa și uitarea de ele pentru sporirea dragostei față de El și întreolaltă.

#### Bibliografie

1. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, partea a doua;
2. Idem, *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1970;
3. Idem, *Dinamica creației în Biserică*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3-4/1997;
4. Idem, *Locașul bisericesc, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației*, în rev. "Mitropolia Banatului", nr. 4-6/1981;
5. Idem, *Sfânta Treime, creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor credincioșilor*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1986;
6. Idem, *Sfânta Treime și creația lumii în timp din iubire*, în rev. "Mitropolia Olteniei", nr. 2/1987;
7. Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987;
8. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Dumnezeu și cosmos*, în vol. "Ortodoxie și contemporaneitate", București, 1996;
9. Idem, *Cosmologie autonomă și cosmologie teonomă*, în vol. cit. supra;
10. Pr. dr. Tache Sterea, *Dumnezeu, omul și creația în teologia ortodoxă și în preocupările ecumenismului contemporan* (teză de doctorat), în rev. "Ortodoxia", nr. 1-2, 3-4/1998.

## X. DUMNEZEU PRONIATORUL

Pronia sau providența divină reprezintă o altă lucrare în afară a lui Dumnezeu-Sfânta Treime, nedespărțită de lucrarea Sa creatoare. Dacă se afirmă în Sfânta Scriptură că Dumnezeu, după ce a creat lumea, S-a odihnit (*Facere* 2, 2), nu trebuie să înțelegem că El a încetat orice activitate față de lume, ci doar că nu mai creează ființe din nimic. Tot Sfânta Scriptură ne arată că după căderea omului, Dumnezeu S-a îngrijit de mântuirea lui și a lumii.

Pronia constituie modul în care Dumnezeu chivernisește și conduce lumea spre scopul final pentru care a fost creată, în interiorul iconomiei Sale creatoare și răscumpărătoare. Acțiunea proniatoare este neîntreruptă și concomitentă cu cea creatoare și judecătore, ceea ce arată unitatea planului lui Dumnezeu cu creația Sa (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 310).

Purtarea de grijă sau lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu este confirmată de Mântuitorul Iisus Hristos: "Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez" (*Ioan* 5, 17). Ca și creația, pronia este atribuită lui Dumnezeu-Tatăl: "Deci nu vă îngrijiți zicând: Ce vom mânca sau ce vom bea sau cu ce ne vom îmbrăca, căci știe Tatăl vostru Cel ceresc că aveți trebuință de toate acestea" (*Matei* 6, 31-32). În același timp, trebuie afirmată și participarea celorlalte Persoane divine la acțiunea de proniere a lumii care, ca și creația, este opera întregii Sfinte Treimi. Despre lucrarea proniatoare neîncetată a Sfântului Duh, după creația lumii, se afirmă în Sfânta Scriptură: "Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului" (*Psalom* 103, 31).

La rândul Său, Fiul lui Dumnezeu participă la acțiunea de conservare a lumii prin raționalitatea ei, atât înainte cât și după Întruparea Sa. În prologul Evangheliei după Ioan se afirmă originea și dependența a tot ceea ce există de Cuvântul lui Dumnezeu, prin Care au fost create toate și în Care este viața tuturor: "Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viața și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a

cuprins-o... În lume era și lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut" (Ioan 1, 3-5; 10).

În textul anterior sunt indicate concomitent lucrarea creatoare și cea proniatoare săvârșite de Fiul lui Dumnezeu: "Acesta în lume era și lumea prin El s-a făcut" (Ioan 1, 10). Creația, ca act al lui Dumnezeu liber și personal, constituie începutul lumii, iar providența, tot act liber și personal al lui Dumnezeu, este continuarea necesară a actului creației, având ca scop desăvârșirea omului și a lumii prin Dumnezeu.

Ca și învățătura despre crearea lumii din nimic și învățătura despre pronia sau purtarea de grijă neîntreruptă a lui Dumnezeu demonstrează că lumea nu este autonomă, ci teonomă, având centrul de greutate în Dumnezeu.

Din motivul și scopul creației rezultă și necesitatea providenței, deoarece creând lumea, Dumnezeu nu o putea părăsi. Calitatea sau atributul divin de Atotțiitor evidențiază faptul că Dumnezeu Cel atotbun și drept nu putea lăsa lumea singură, fără să Se intereseze de ea și fără să o ajute ca să-și ajungă scopul pentru care a fost creată. În Mărturisirea Ortodoxă a lui Dositei, Biserica învață astfel: "Credem că toate lucrurile, fie văzute, fie nevăzute, sunt guvernate de providența dumnezeiască: pe cele rele le preștie și le îngăduie Dumnezeu, nu Se îngrijește de ele, deoarece nici nu le-a făcut, iar odată întâmplante le îndreaptă spre ceva folositor, iar pe cele bune le preștie și le predetermină" (cf. "Îndrumări misionare", București, 1986, p. 266-267).

Ca obiect al providenței divine este tot ceea ce există sau ceea ce este creat de Dumnezeu. Pronia se referă, deci, atât la legile generale ale creației cât și la entitățile particulare și ființele individuale, în care există aceste legi. Dar pronia nu este numai suportul existenței, care dă orientarea creației, ci și un ajutor, "palma lui Dumnezeu" (Psalm 139, 5). forța prin care Dumnezeu atrage ființele spre ținta lor firească. De aceea pronia ia forma unui dialog continuu, a unei sinergii libere (Pr. prof. Ioan Bria, *D.T.O.*, p. 310).

Învățătura creștină atestă atât o providență universală, care are în vedere întreaga creație, cât și o providență specială sau particulară, al cărei obiect sunt ființele individuale. Astfel, Dumnezeu poartă de grijă

față de întreaga omenire și de întreaga creație, dar și de popoare și de cei ce aparțin acestora. În special, însă, omul ca făptură rațională, creat după chipul lui Dumnezeu, reprezintă obiectul providenței particulare: "Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat îmi zic: Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?" (Psalm 8, 3-4); "Doamne, ce este omul că Te-ai făcut cunoscut lui sau fiul omului că-l socotești pe el? Omul e ca o suflare! Zilele lui, ca umbra trecătoare" (Psalm 143, 3-4).

Fiecare om în parte este obiect al proniei divine. Astfel, nici nașterea și nici moartea fiecăruia dintre noi nu sunt ocazionale, ci conduse de providență (Psalmii 30, 16; 67, 21; 89, 4-6; 101, 24-25). De asemenea, toate întâmplările, chiar și cele mai mici, din viața omului, triste sau vesele, sunt sub pronia lui Dumnezeu: "Cele bune și cele rele, viața și moartea, sărăcia și avuția de la Domnul sunt" (Înțelepciunea lui I. Sir. 11, 16); "Toate lucrurile oamenilor sunt ca soarele înaintea Lui și ochii Lui neîncetat peste căile lor" (Înțelepciunea lui I. Sir. 17, 15). Dumnezeu îndreaptă pașii omului și-l conduce, așa că toată viața lui stă sub ochiul providenței divine, fără să-l silească: "De Domnul sunt hotărâți pașii omului și cum poate omul să priceapă calea Lui?" (Pilde 20, 24; Ecclesiast 9, 1). Într-un cuvânt, Dumnezeu pătrunde în toate anănunțele vieții fiecăruia: "Din cer a privit Domnul, văzut-a pe toțiții oamenilor. Din locașul Său cei gata, privit-a spre toți cei ce iocuiesc pământul. El a făcut inimile tuturor și pătrunde toate faptele lor" (Psalm 32, 13-15).

Omul este el însuși un organ al proniei, deoarece poate folosi în mod liber legile creației pentru a organiza viața sa și a semenilor săi. Între cauza existenței și scopul acesteia, care depind de Dumnezeu, omul se mișcă liber. El poate condiționa viața sa de cea a semenilor săi într-un mod pozitiv sau negativ (Pr. prof. Ioan Bria, *op.cit.*, loc. cit.).

#### Aspectele proniei divine

Pronia divină, deși este o acțiune unitară a lui Dumnezeu, ca și creația lumii, poate fi analizată prin cele trei aspecte care o compun.

1. Conservarea. Reprezintă grija pe care o are Dumnezeu pentru păstrarea în existență a făpturilor Sale; prin ea Dumnezeu menține lumea

și fiecare faptură în parte, în forma lor originală. Conservarea nu este, însă, numai o simplă apărare a fapturilor de distrugere, ci constituie o activitate pozitivă, nemijlocită a lui Dumnezeu, care constă într-o influență continuă a lui Dumnezeu asupra fapturilor, dându-le puterea de existență. Mântuitorul ne învață că Dumnezeu poartă de grijă de păsările cerului și de crinii câmpului (*Matei* 6, 26), iar Sfântul Apostol Pavel mărturisește: "În El avem viață, în El ne mișcăm și suntem" (*Fapte* 17, 28).

Lumea neavându-și existența de la sine, rămâne continuu sub activitatea nemijlocită a lui Dumnezeu și în dependență de puterea dumnezeiască. Din acest punct de vedere, conservarea este o continuare a creării, deosebindu-se numai prin aceea că actul creării înseamnă aducere la existență din neexistență, în timp ce providența păstrează în existență cele create.

Adevărul despre conservarea lumii de către Dumnezeu este exprimat în multe locuri în Sfânta Scriptură. Astfel, purtarea permanentă de grijă se exprimă clar în *Psalmul* 103, v. 28-30: "Toate către Tine așteaptă să le dai lor hrană la bună vreme. Dându-le Tu lor, vor aduna; deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umple de bunătăți. Dar întorcându-ți fața Ta se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce". Aceeași idee o întâlnim și la *Iov* 34, 14-15: "Dacă Dumnezeu n-ar cugeta decât la Sine însuși și dacă ar lua înapoi la Sine Duhul Său și suflarea Sa, toate fapturile ar pieri deodată și omul s-ar întoarce în țărână".

Mărturii despre lucrarea de conservare a proniciei divine aflăm și în Sfânta Tradiție: "Conservarea lumii nu este o faptă inferioară creării ei, afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur, ci, dacă trebuie să spunem ceva minunat, este chiar superioară. Înseamnă mult a produce ceva din nimic; dar a conserva lucrurile, care tind spre inexistență și a le ține laolaltă, când vor să se împrăștie, este o faptă mare și minunată și un semn de multă putere" (*Omilia II la Evrei*, 1, 3).

Revelația divină ne arată că Dumnezeu poartă de grijă tuturor fapturilor, dar El nu le conservă în veci. Activitatea conservatoare a lui Dumnezeu cuprinde întreaga creație și pe fiecare dintre creaturi. Din datele Revelației, înțelegem că existențele singulare sunt conservate de

puterea dumnezeiască, întrucât contribuie la conservarea genului sau a întregii lumi fizice și organice și mai ales a omului, centrul și coroana creației. Tot din Revelație și din observarea naturii întregi în devenirea ei istorică înțelegem că nu numai plantele și animalele sunt trecătoare, ci specii și genuri întregi din ele au devenit de prisos în cursul timpului, lăsându-ne numai resturile și pietrificările lor în straturile pământului (cf. "Îndrumări misionare", p. 271).

Numai ființele spirituale, oamenii, deși trec prin moarte, au ca destinație ultimă învierea și viața de veci, fie în fericire, fie în nefericire.

## 2. Cooperarea sau conlucrarea

Acest aspect al proniciei privește acțiunea prin care Dumnezeu împărtășește creaturilor ajutorul Său, pentru ca ele să-și poată realiza misiunea sau menirea și să-și poată ajunge scopul. Aceasta înseamnă că Dumnezeu așteaptă ca și fătura Sa să lucreze potrivit destinului ei. Ajutorul lui Dumnezeu se împărtășește fiecărei fapturi potrivit cu natura și cu puterile ei, în hotarele legii fizice. Deși Dumnezeu este atotprezent în întreaga creație, totuși activitatea sau conlucrarea Lui cu creaturile este diversă – într-un fel se manifestă lucrarea Lui în făturile fără viață, altfel în plante și în animale și cu totul altfel în oameni și în omenirea întreagă de-a lungul istoriei.

Sfinții Părinți discern mai multe forme ale harului divin sau ale energiilor necreate, prin care Dumnezeu sprijină în existență diferitele regnuri pe care le-a creat: mineral, vegetal, animal, uman. Sfântul Maxim Mărturisitorul menționează, în ordine: harul de existență dătător, cel de viață făcător, cel de rațiune dătător și cel îndumnezeitor.

Din perspectiva harului divin, ca energie necreată care se împărtășește neconținut fapturilor, Ortodoxia poate explica mai ușor cooperarea efectivă și eficientă a lui Dumnezeu cu oamenii, care implică sinergie, decât o pot face celelalte Confesiuni eterodoxe.

Conlucrarea lui Dumnezeu cu omul este înscrisă în însăși noțiunea de chip și asemănare a lui Dumnezeu, după care a fost zidit omul. Creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea tot mai mare cu El, omul nu se poate realiza ca persoană în comuniune decât în relație

directă cu Dumnezeu, Sfânta Treime, și cu semenii săi, cu care poartă împreună chipul lui Dumnezeu.

La chemarea de colaborare cu Dumnezeu nu răspund, însă, toți, ci numai cei care vor. Taina libertății umane se întâlnește acum cu chemarea sau apelul pe care îl adresează Dumnezeu tuturor oamenilor.

Dumnezeu conlucrează cu fiecare om care cere ajutorul Său pentru săvârșirea celor bune, nu și pentru săvârșirea celor rele. Orice faptă rea este numai a omului, dar orice faptă bună este opera lui Dumnezeu și a omului. Conlucrarea lui Dumnezeu cu omul are loc în comuniunea de iubire la care este chemat omul prin însuși chipul său dumnezeiesc și mai apoi prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, în Care s-a arătat iubirea lui Dumnezeu și în Care ni s-a dat, prin răscumpărarea noastră din robia păcatului și a morții, harul dumnezeiesc, legătura interioară și exterioară a omului cu Dumnezeu.

Mărturiile Sfintei Scripturi sunt elocvente în privința conlucrării lui Dumnezeu cu omul prin providență. „Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți după a Lui bunăvoință” (*Filipeni 2, 13*). Omul este chemat, însă, să fie împreună-lucrător cu Dumnezeu la propria sa mântuire: “Căci noi împreună lucrători cu Dumnezeu suntem” (*1 Corinteni 3, 9*). Dar omul este împreună-lucrător cu Dumnezeu chiar și în purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de lumea întreagă. Adam fusese pus să dea nume tuturor lucrurilor, să se îngrijească de grădina raiului (*Facere 1, 28; 2, 15, 19-20*). Așadar omul este solidar cu creația și prin el Dumnezeu poartă de grijă creației. Prin om, Dumnezeu înfrumusețează și desăvârșește creația, dar tot prin om poate să o și condamne sau să o distrugă; dar aceasta din vina omului.

Sfântul Ioan Gură de Aur se pronunță și în legătură cu acest aspect al proniei divine: “Să știi că Dumnezeu toate le întocmește, de toate poartă grijă, că noi suntem liberi, că Dumnezeu într-una conlucrează cu noi, iar altele le admite numai. Că El nu voiește nici un rău, că nu numai prin voința Lui se întâmplă toate, ci și prin voința noastră și totodată prin conlucrarea lui Dumnezeu” (*Omilia III la Epistola II Timotei – cit. în “Îndrumări misionare”, p. 274*).

Harul dumnezeiesc, necesar colaborării omului cu Dumnezeu pentru mântuirea sa, ni se împărtășește prin umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, în Biserică, prin Sfintele Taine, ca lucrări ale Sfântului Duh, săvârșite de Mântuitorul prin episcopi și preoți. Aceasta înseamnă că pronia divină specială, care privește pe om, este legată de prezența și lucrarea Bisericii lui Hristos în lume și pentru lume.

### 3. Guvernarea sau conducerea

Acest al treilea aspect al proniei divine este strâns legat de celelalte două, formând o unitate. Guvernarea lumii este la fel de necesară ca și conservarea, din cauza mărginirii lumii create.

Lumea fizică este condusă de Dumnezeu spre scopul ei, prin legile fizice astronomice, chimice, biologice etc. ce i-au fost imprimate la creație. Aceste legi sunt de așa natură, încât permit și ajută lumii să evolueze. Evoluția însăși dovedește că este vorba de tendința spre scop, anume de tendința de a ajunge fiecare la arhetipul fixat de Dumnezeu.

Omenirea este condusă spre scopul ei de Dumnezeu prin diferite mijloace, prin diferiți oameni și prin diferite concursuri de împrejurări. Poporul evreu, de exemplu, a fost ferit de idolatrie prin diferite pedepse și robii trimise asupra lui, prin glasul plin de mustrări al profeților și dreptilor Vechiului Testament, precum și prin fapte minunate.

Omul, care are voință proprie, este condus de Dumnezeu printr-o influență binefăcătoare asupra acestei voințe. Precizăm că este vorba despre o influență, nu de o constrângere; de un imbold și o întărire a voinței spre a face binele și îndemn de a se feri de săvârșirea răului.

Guvernarea sau conducerea poate fi considerată sensul dinamic al proniei divine, fiindcă se activează în mod accentuat pe planul istoriei ființelor umane conștiente, pe planul dezvoltării umanității. Ea ajută aici forțele binelui nu numai să se mențină pe ele și să mențină prin aceasta și omenirea în aceleași forme, ci și să îngrădească și să contracareze formele noi de acțiune ale răului. Dumnezeu Se folosește nu numai de forțele bune, ci și de forțele rele spre conducerea istoriei spre trepte tot mai înalte și, în ultimă instanță, spre mântuire și îndumnezeire (*Pr. prof. Dumitru Stăniloae, T.D.O., vol. 1, p. 490*).

Dacă Revelația supranaturală în realizarea ei către oameni prin acte, cuvinte și imagini, cunoaște momente și trepte esențial noi, mai presus de cele ale firii, vizând ridicarea umanului, și istoria în curgerea ei cunoaște trepte și momente noi. Deschiderea unor noi trepte și conducerea omenirii spre ele intră în cadrul providenței, care se identifică cu planul de mântuire și îndumnezeire a lumii. Căci fără aceste trepte noi și fără conducerea creației spre ele și ridicarea ei pe ele, providența conservatoare și conducătoare nu ar avea nici un sens.

Nici în această acțiune de conducere a lumii, Dumnezeu nu lucrează singur, ci în colaborare cu acțiunea omului. Revelația supranaturală este aceea care pune în evidență, fără echivoc, inițiativa și rolul lui Dumnezeu în înaintarea creației pe noi trepte. Astfel, Sfânta Scriptură ne arată că Dumnezeu, potrivit planurilor providenței Sale, îndrumă și conduce viața oamenilor, a îngerilor, a statelor și a popoarelor (*Fapte*, 17, 26-27; *Iov* 12, 23-25; *Înțelepciunea lui I Sirah*, 17, 14; 10, 17-20; *Pilde* 8, 15-16; *Daniel* 4, 14). Mântuitorul însuși, vorbind despre cârmuirea lumii, numește pe Dumnezeu "Domn (deci cârmuitor) al cerului și al pământului" (*Matei* 25, 11).

Sfântul Efreem Sirul confirmă lucrarea proniatoare conducătoare a lui Dumnezeu în lume prin cuvintele: "Văd creaturile și trag concluzia despre Creatorul lor. Văd lumea și cunosc providența. Văd cum se înecă corabia dacă îi lipsește cârmuitorul, cunosc că lucrurile omenești rămân de nimic dacă nu le îndreaptă Dumnezeu" ("Îndrumări misionare", p. 278).

Părintele Stăniloae accentuează dinamismul acțiunii proniatoare a lui Dumnezeu, în care El se descoperă pe Sine, atrăgând lumea la Sine: "Dumnezeu (Proniatorul) nu este un Dumnezeu pur conservator al lumii, în anumite forme esențial ciclice, ci un Dumnezeu al unei lumi chemate la perfecțiunea vieții în unire cu El. El nu e Dumnezeul eternizării lumii în forma existentă, ci al unei lumi pe care o conduce prin mișcare la ținta desăvârșirii în El însuși. Dumnezeu a lucrat în acte trecute, dar în acte care au dus lumea înainte. De aceea, trebuie să credem că El lucrează și acum în moduri adecvate timpului nostru și va

lucra și în viitor, descoperindu-Se tot mai mult, pentru ca să Se descopere deplin în viitorul eshatologic" (*T.D.O.*, vol. I, p. 491).

### Obiecții împotriva Proniei divine

a. S-a afirmat că pronia ar anula libertatea omului. Dacă Dumnezeu poartă de grijă lumii și o conduce, omul nu mai are nici o libertate: el trebuie să facă ce hotărăște Dumnezeu.

Realitatea ne arată, însă, cu totul altceva: omul face, în general, ceea ce vrea el și mai puțin din ceea ce ar trebui să facă sau să nu facă. Prin pronie, Dumnezeu ne indică numai ținta vieții și ne arată cum putem ajunge la aceasta; ne arată binele ce urmează dacă Îl ascultăm sau răul în caz de neascultare, dar nu ne obligă și nu ne forțează în vreun fel. Noi putem să ne îndreptăm în orice moment pe un alt drum decât cel indicat. Dovada palpabilă ne-o oferă chiar dintru început Adam. Dacă providența ar desființa libertatea, ar fi inexplicabile păcatele oamenilor, fiindcă nu se poate susține că păcatele ar fi voite de Dumnezeu.

b. Existența răului în lume contrazice providența divină. Dacă Dumnezeu poartă de grijă lumii, de ce există răul în lume? Nu cumva Dumnezeu este cauza răului?

Fără îndoială că răul există în lume, dar cauza lui nu este Dumnezeu. Răul este moral și fizic: cel moral este păcatul, iar cel fizic constituie urmarea lui. Păcatul își are originea în libertatea duhurilor netrupești, care s-au răzvrătit contra lui Dumnezeu și în libertatea omului. Răul este opera fapturilor create și nu a lui Dumnezeu. Răul moral, păcatul, a dat naștere suferinței, adică răului fizic. Iar de la protopărinți și până la noi, păcatul produce boli și suferințe, lucru confirmat de Sfânta Scriptură. ("Să nu mai păcătuiești ca să nu-ți fie ție mai rău", avertizează Mântuitorul Iisus Hristos.)

Existența proniei divine nu este împiedicată de existența răului. Dumnezeu însuși îngăduie răul, adică păcatul, fiindcă respectă libertatea noastră, dar El rânduieste în așa fel lucrurile ca răul să nu fie și să nu poată deveni atotputernic, ci să fie limitat, iar în unele cazuri să slujească binelui. Omul este liber să facă răul dar efectul răului nu mai depinde întru totul de el. Răul a fost adesea întors de Dumnezeu spre binele

omenirii, căci prin moartea Mântuitorului Hristos ne-a venit mântuirea. S-a afirmat anterior că Dumnezeu Se folosește chiar și de forțele răului, nu numai de cele bune, spre conducerea istoriei pe trepte mai înalte. Răul stă în voința omului, care se abate de la cuvântul și legea lui Dumnezeu. Răul există pentru că există libertatea umană; iar pronia divină respectă, până la capăt, libertatea noastră, fapt ce explică, în ultimă instanță, existența veșnică a iadului.

### c. Disproporția dintre merit și răsplată

Dacă există pronie, de ce lasă Dumnezeu pe cei buni să fie de multe ori nefericiți iar pe cei răi fericiți?

Judecata noastră despre oamenii buni și răi este de multe ori subiectivă. Adesea judecăm pe alții mai mult după aparențe, căci este mai ușor și la îndemâna tuturor. Socotim virtuozii pe cei pe care îi vedem că au o comportare bună în societate, chiar dacă în realitate ei sunt păcătoși, iar vicioși pe cei care fac fapte urâte, chiar dacă apoi s-au căit sincer de ele, fără ca noi să știm, sau pe cei pe care îi bârfesc alții din interese străine și meschine.

Nu este corectă, de multe ori, nici judecata noastră despre fericirea sau nefericirea cuiva. În mod obișnuit, suntem tentați să considerăm fericiți pe cei care au tot ce le trebuie pentru viața lor și nefericiți pe cei săraci sau suferinzi. Realitatea demonstrează, însă, contrariul: bogații sunt uneori mai nefericiți decât cei săraci, căci în casele lor sunt certuri, intrigi, nemulțumiri sau boli tănuite, care le provoacă multă suferință. De asemenea, nu toți care au o situație modestă sunt nefericiți, pentru că pot avea bucurii pe care nu le au cei bogați (copii buni, înțelegere în familie).

Dacă Dumnezeu permite uneori ca dreptii să sufere, precum Iov, o face spre binele lor. Suferința este o încercare a virtuții. Suferințele nu sunt ceva întâmplător sau absurd, ci au rol pedagogic. Suferința pe pământ este calea spre curățirea de păcat sau răscumpărare de rău, calea spre bine în condițiile actuale ale acestei lumi, calea spre împărăția lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel se lauda cu suferințele sale pentru Hristos (*Galateni* 6, 14).

Suferințele dreptilor sunt o dovadă a iubirii lui Dumnezeu, căci pe cine iubește Dumnezeu îi ceartă și îl încearcă, întocmai ca un părinte

bun pe fiul său (*Evrei* 12, 6-7). Și cu toate că “multe sunt nenorocirile care lovesc pe cel drept, dar din toate îl scapă Domnul” (*Psalm* 34, 20), deoarece “pentru cei ce iubesc pe Dumnezeu...toate laolaltă lucrează înspre bine” (*Romani* 8, 28).

Un răspuns complet și nuanțat la întrebarea de ce suferă dreptii, ne oferă Sfântul Ioan Damaschin: “Dumnezeu îngăduie ca cel cuvios să sufere cele rele ca să nu cadă din conștiința lui cea dreaptă sau ca să nu alunece în mândrie din pricina puterii și harului dat lui, cum a fost cazul cu Pavel (*II Corinteni* 12, 7). Este părăsit cineva pentru o bucată de vreme pentru îndreptarea altuia, ca să capete învățătura ceilalți, care privesc la starea lui, după cum a fost cu Lazăr și cu bogatul (*Luca* 16, 19). Căci în chip natural ne căim când vedem pe unii că suferă... uneori se îngăduie să cadă cineva și într-o faptă rușinoasă spre îndreptarea unei alte patimi mai rele, spre exemplu dacă cineva se laudă cu virtuțile sau cu faptele lui, Dumnezeu îngăduie ca acesta să cadă în desfrânare pentru ca, prin căderea sa, venind la cunoștința propriilor lui slăbiciuni, să se smerească și, apropiindu-se, să-și mărturisească Domnului păcatele” (*Dogmatica*, p. 162-163).

Nimeni nu poate pretinde că este fără păcat (*I Ioan* 1, 8) și că dacă suferă, suferă pe nedrept. Din iubire, Dumnezeu îi dă necazuri și pentru păcatele mai mici ca să ducă o viață cât mai virtuoasă. Dumnezeu oferă uneori și celor răi anumite bunuri ca să-i îndrepte și să-i determine la pocăință și să părăsească faptele rele. “Bunătatea lui Dumnezeu îndeamnă la pocăință” (*Romani* 2, 4). Se întâmplă uneori ca și cei răi să facă unele fapte bune și de aceea Dumnezeu îi răsplătește, ca să-i ridice pe calea cea bună. Un echilibru perfect între faptă și răsplată va fi stabilit doar în lumea cealaltă.

### Deismul și pronia divină

În legătură cu învățătura despre providență a apărut concepția deistă, care respinge această lucrare a lui Dumnezeu față de lume și om. Deismul este un sistem filosofic, apărut în secolul al XVIII-lea. Idei deiste găsim și în antichitate, la filosoful grec Epicur și la poetul latin Lucrețiu. Epicur consideră că zeii nu se preocupă de lume, deoarece



aceasta le-ar tulbura fericirea. Inițiatorul modern al deismului a fost Herbert of Cherbury (†1648) în Anglia. În Franța a avut ca reprezentanți pe Voltaire, Rousseau și pe enciclopediști (Diderot, d'Alambert).

Deismul învață că există un Dumnezeu personal care a creat lumea. La creație i-a fixat anumite legi după care să se conducă totdeauna. După creare, Dumnezeu s-a retras din lume și nu mai intervine în ea, nici nu mai are vreo influență asupra ei. Afirmatia biblică conform căreia "Dumnezeu s-a odihnit în ziua a șaptea" (*Facere* 2, 2) este interpretată de adepții deismului în sensul că după creare Dumnezeu a încetat orice activitate față de lume, că a rupt orice legătură cu lumea și că Se află într-un repaus veșnic. Locul activităților divine a fost luat de legile divine fixate în creație, în fapte iar El trăiește numai în transcendent. Între Dumnezeu și lume există un abis de netrecut. În această situație, providența divină este imposibilă și nici nu este necesară, căci lumea se conduce după legile fixate ei. La fel și omul nu mai are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu.

Împotriva tezelor deiste răspundem astfel: dacă Dumnezeu nu poartă de grijă lumii și omului înseamnă fie că nu poate, fie că nu vrea. Dacă nu poate înseamnă că este o ființă slabă și mărginită și de aceea nu poate interveni în opera Sa și nu poate ajuta omului în drumul lui spre mântuire. Înseamnă că este mărginit, că Se află numai într-o parte a universului, nu pretutendeni. Dacă nu vrea înseamnă că Dumnezeu este o ființă rea, că se dezinteresează de lume și de om. Dar experiența ne învață că atunci când cineva a făcut un lucru bun se interesează de el. Iar Dumnezeu care a creat lumea și pe om din bunătatea sa nesfârșită, cum ar putea să nu se mai intereseze de făptura mâinilor Sale?

Un răspuns sau o respingere a concepțiilor deiste aflăm la Sfântul Ioan Damaschin: "Singur Dumnezeu este prin fire bun și înțelept. Așadar, pentru că este bun, poartă de grijă, căci cel care nu poartă de grijă nu este bun. Căci și oamenii și cele neraționale, în chip firesc poartă de grijă de odraslele lor; iar cel ce nu poartă de grijă este hulit. Apoi pentru că Dumnezeu este înțelept, poartă de grijă de existențe în chipul cel mai bun" (*Dogmatica* p. 161).

De reținut și faptul că filosofia deistă s-a dezvoltat în Occident într-o perioadă în care s-a mutat centrul de greutate de la Dumnezeu la om, în timp ce întreaga cultură și teologie ortodoxă, au un profund caracter teocentric. (Pr prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 126).

#### Bibliografie

1. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. 1993;
2. Pr. Ilarion Felea, *Religia iubirii*, Arad, 1994;
3. Pr. Constantin Galeriu, *Pronie, har și libertate după Teofan de Vladimir*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1959;
4. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, 1993;
5. Idem, *Transfigurare și secularizare – Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, în rev. "Studii Teologice", nr. 1-3/1994;
6. Père Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome I, Paris, 1992;
7. Pr. Ștefan Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, București, 1999;

## XI. CREAREA LUMII NEVĂZUTE

Prin creația lumii se înțelege actul creator al lui Dumnezeu, cât și rezultatul acesteia, lumea văzută și cea nevăzută. Mai întâi Dumnezeu a creat lumea spirituală, nevăzută, a îngerilor sau a duhurilor netrupești, care ca spirite pure sunt mai conforme cu Dumnezeu și mai aproape de El.

Termenul de înger (*angelos* în limba greacă) înseamnă vestitor, crainic, mesager, arătând prin aceasta nu natura, cât mai ales menirea îngerilor în raport cu omul. În Sfânta Scriptură prin îngeri se înțeleg ființe spirituale, netrupești, personale, inferioare lui Dumnezeu și superioare oamenilor.

### 1. Originea îngerilor

Îngerii sunt făpturi create de Dumnezeu din nimic, ca și oamenii, deosebirea constând în faptul că au fost creați toți deodată. Îngerii nu au apărut din ceva preexistent și nici nu reprezintă emanații din Dumnezeu.

Referatul biblic nu precizează concret momentul creării îngerilor dar exprimă acest adevăr, chiar în primul verset, *Facere* 1, 1. Aici "cerul" are sensul de lume spirituală, nevăzută, lumea îngerilor, iar "pământul" e lumea materială, văzută. În acest loc, prin "cer" nu se poate înțelege cerul văzut, creat în ziua a doua, ci cerul nevăzut cu locuitorii lui, îngerii, întrucât în Sfânta Scriptură îngerii apar ca locuitori ai cerului, iar oamenii ca locuitori ai pământului. Dacă nu s-ar înțelege astfel cuvântul "cer" din *Facere* 1, 1, ar rămâne nelămurită originea îngerilor, pe care cartea *Facerii* îi menționează de mai multe ori ca ființe reale existente.

După unii Sfinți Părinți ca Atanasie cel Mare și Teodoret de Cyr, motivul pentru care în *Facere* nu se menționează expres crearea îngerilor este și acela că evreii înțelegând greu cele spirituale și înclinând spre idolatrie, ar fi căzut ușor în greșeli dacă ar fi cunoscut mai bine existența îngerilor și originea lor.

După alți Sfinți Părinți cum ar fi Ioan Gură de Aur, în referatul biblic s-a urmărit numai descrierea lumii văzute și a stăpânului ei, omul, pentru ca din expunerea faptelor omul să cunoască pe Creatorul și Stăpânul său.

Sfânta Scriptură învață, prin numeroase texte, despre originea îngerilor, arătând că aceștia au fost creați de Dumnezeu: "Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpâniri. Toate s-au făcut prin El și pentru El" (*Coloseni* 1, 16).

Oștirea cerească și cele nevăzute reprezintă lumea spirituală a îngerilor iar "tronurile, domniile, începătoriile, stăpânirile" sunt nume ale cetelor îngerești, așa cum reiese și din *I Petru* 3, 22: "Care, după ce S-a suit la cer, este de-a dreapta lui Dumnezeu și se supun Lui îngerii și stăpânirile și puterile".

Adevărul creării îngerilor de către Dumnezeu este exprimat și în Simbolul de Credință, art. 1, în care se afirmă că Dumnezeu este "Creatorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute".

În ceea ce privește timpul creării îngerilor, Revelația nu indică nimic precis, dar cuprinde suficiente temeuri pentru plasarea creării lor înaintea lumii văzute, fiindcă în momentul căderii protopărinților, nu numai că existau duhurile cerești (îngerii), dar o parte din ei căzuseră deja din starea lor de la început. Îngerii existau și în ziua a patra a creației, când s-au făcut stelele, laudând pe Dumnezeu: "Când stelele dimineții s-au făcut, laudatu-M-au cu glas mare toți îngerii Mei" (*Iov* 38, 7).

Asupra timpului creării îngerilor s-au emis diferite opinii. După Ghenadie de Marsilia, îngerii au fost creați în intervalul cuprins între prima creație (materia informă) și organizarea materiei în cele șase zile, pentru ca bunătatea lui Dumnezeu să nu rămână inactivă cu privire la îngeri. Fericitul Augustin consideră că îngerii au fost creați în prima zi, odată cu lumea materială. În altă parte el crede că îngerii au fost creați după om, respectându-se ideea gradației în creație: de la cele inferioare la cele superioare.

Toate aceste idei nu au temei revelat, cuprinzând contradicții și consecințe inacceptabile. Majoritatea Părinților fixează crearea îngerilor de către Dumnezeu înainte de lumea materială. Sfântul Ioan Damaschin afirmă: "Sunt de părerea lui Grigorie Teologul: trebuie să fie zidită mai întâi ființa spirituală și apoi cea sensibilă și în urmă, din cele două, însuși omul" (*Dogmatica* II, p. 49).

## 2. Existența îngerilor

Îngerii, ca ființe spirituale netrupești, sunt în afara experiențelor noastre obișnuite. Anghelofaniile pot fi ușor confundate cu teofaniile. Greutatea cunoașterii naturii și acțiunii îngerilor, precum și faptul că în Sfânta Scriptură sunt numite îngeri și ființele umane, i-a făcut pe unii să se îndoiască de existența îngerilor și să interpreteze în mod figurat locurile biblice despre îngeri.

În antichitate, existența îngerilor a fost tăgăduită de saducheii (*Faptele Apostolilor* 23, 8) iar mai aproape de noi de unitarieni (socinieni) și de unii teologi protestanți, care socotesc îngerii ființe fictive sau personificări ale însușirilor lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură confirmă existența îngerilor ca ființe reale precum și istoricitatea anghelofaniilor: după căderea protopărinților, îngerii păzeau drumul către pomul vieții (*Facere* 3, 24); lui Avraam i se arată trei îngeri la stejarul Mamvri (*Facere* 18, 2); Iacov vede îngerii lui Dumnezeu pogorându-se și urcându-se pe o scară între cer și pământ (*Facere* 28, 12); îngerul Domnului se arată lui Valaam (*Numeri* 22, 22). Așadar îngerii se arată ca ființe spirituale deosebite de Dumnezeu și de oameni.

În sens propriu, numirea de îngeri se atribuia în Vechiul Testament numai ființelor spirituale pure, nevăzute, care vestesc profeților voia lui Dumnezeu, arătându-se că sunt deosebiți de profeți. Astfel, un înger îi vorbește lui Ilie (*IV Regi* 1, 3); un înger îi vorbește lui Iezechiel, lui Zaharia etc.

Față de aceste dovezi clare din Sfânta Scriptură, s-a emis ideea că evreii au împrumutat credința în îngeri de la păgâni, în special de la babiloneni. Se uită, însă, că între concepția biblică despre îngeri și cea păgână, există deosebiri fundamentale. În primul caz, îngerii sunt creaturi ale lui Dumnezeu, în al doilea sunt simple emanații.

În Noul Testament, anghelofaniile sunt prezentate ca fapte istorice, reale: îngerul Gavriil vestește Sfintei Fecioare nașterea mării presus de fire a lui Iisus (*Luca* 1, 11-20); un înger se arată păstorilor la nașterea Domnului (*Luca* 2, 9-12); îngerii slujesc lui Hristos după ispitire (*Matei* 4, 11); un înger îl întărește pe Iisus în noaptea Patimilor (*Luca* 22, 43);

îngerii vestesc mironosițelor învierea lui Hristos (*Matei* 28, 6); un înger scoate pe Apostoli din temniță (*Faptele Apostolilor* 5, 19).

Claritatea cu care se vorbește în aceste locuri exclude explicarea figurată a textelor biblice despre îngeri sau considerarea îngerilor ca personificări ale însușirilor dumnezeiești.

Biserica a mărturisit credința în îngeri în Simboale și Mărturisiri de credință, în scrierile Sfinților Părinți. Negarea existenței îngerilor înseamnă negarea datelor clare ale Revelației dumnezeiești.

## 3. Natura și starea morală a îngerilor buni

Îngerii sunt după natura lor creată duhuri sau spirite pure, nemateriale, nevăzute, personale, raționale, libere și nemuritoare.

Sfânta Scriptură îi numește duhuri (*pnevmata* în limba greacă), "duhuri slujitoare" (*Evrei* 1, 14) așa cum se spune că Dumnezeu este duh (*Ioan* 4, 24) sau despre sufletele oamenilor despărțite de trup (*I Petru* 3, 19; *Ecclesiast* 12, 7).

O descriere clară a îngerilor o aflăm la Sfântul Ioan Damaschin: "Așadar, îngerul are o fire rațională, spirituală, liberă și schimbătoare în felul de a gândi și a voi, căci tot ceea ce este creat este schimbător. Numai ceea ce este necreat este neschimbător. Așadar, pentru că îngerul are o fire rațională și spirituală este liber iar pentru că este creat și schimbător, are facultatea de a rămâne și a progresa în bine sau de a se îndrepta spre rău... Îngerii buni sunt lumini spirituale secundare, care își au iluminarea din lumina primară fără de început" (*Dogmatica* II, 3, 47).

Spirite pure, imateriale, îngerii sunt nevăzuți (*Coloseni* 1, 16) dar după voia lui Dumnezeu și pentru împlinirea unor slujiri, ei pot lua forme omenești (bărbat, tânăr – *Facere* 32, 25). Îngerii pot vorbi omenește (*Luca* 24, 4; *Matei* 28, 3).

Plecând de la ideea că necorporalitatea sau imaterialitatea aparține numai lui Dumnezeu, unii Sfinți Părinți atribuie îngerilor o oarecare materialitate, un trup ca de foc. "Probabil că ființa îngerilor e un duh aerian sau foc imaterial, după cuvântul "Cel ce face pe îngerii Săi pară de foc" Psalm 103, 5", afirmă Sfântul Vasile cel Mare (cf. *T.D.S.* vol. I, p. 488). În calitate de făpturi create, îngerii sunt întotdeauna limitați de

un anumit loc, "sunt circumscriși, căci atunci când sunt în cer, nu sunt pe pământ și când sunt trimiși de Dumnezeu pe pământ, nu rămân în cer", afirmă Sfântul Ioan Damaschin (*Dogmatica*, p. 46-47).

Ca spirite pure, îngerii sunt superiori oamenilor în cunoaștere, înțelegere și, ceea ce este cel mai important, au ajuns la nepătimire, adică s-au fixat pentru totdeauna în bine, neputând să mai facă răul.

Starea morală a îngerilor buni e una de sfințenie, dar nu prin natura lor, ci prin harul lui Dumnezeu, ca un dar al lui Dumnezeu, după ce au rezistat ispitei lui Lucifer. Îngerii nu mai pot păcătui deoarece s-au consolidat în bine și cugetă și săvârșesc doar cele bune.

Îngerii sunt sfinți și rămân sfinți în veac (*Matei 25*, 31), se află într-o comuniune nesfârșită cu Dumnezeu, căreia îi corespunde o stare de negrăită fericire. Ei vor să fie și cu oamenii într-o comuniune, prin sfințenie, lucru care se și întâmplă în Biserică, în special în Sfânta Liturghie, când Mântuitorul Hristos este înconjurat de sfinții îngeri. Părintele Stăniloae vorbește de o solidaritate sau sobornicitate angelo-umană (cf. *T.D.O.* vol. I, p. 442 ș.u.).

#### 4. Numărul îngerilor și ierarhia cerească

Sfânta Scriptură nu precizează numărul îngerilor, ci afirmă doar că este foarte mare, vorbind de oștiri îngerești, de mii și zeci de mii (*Daniel 7*, 10), de legiuni de îngeri (*Matei 26*, 53), iar Sfinții Părinți spun că numărul lor e neînchipuit de mare, întrecând puterea de numărare a oamenilor.

În lumea îngerilor există o ierarhie întemeiată pe puterile și slujirile lor deosebite, așa cum și în lumea văzută există o ordine și o ierarhie, de la cele inferioare la cele superioare. Învățătura despre ierarhia îngerească se întemeiază în Revelație și urmând lui Dionisie Areopagitul (*Despre ierarhia cerească*, cap. VII-IX), Biserica învață că această ierarhie se compune din nouă cete, grupate în trei trepte: Serafimi, Heruvimi și Tronuri; Domnii, Puteri și Stăpâniri; Începătorii, Arhangheli și Îngeri.

Treapta Serafimilor este cea mai apropiată de Dumnezeu. Toate acestea sunt nume de cete, nu personale. Se cunosc trei nume de arhangheli: Mihail, Gavriil și Rafail.

Nu știm în ce constă deosebirea dintre trepte, dar se înțelege că e o creștere permanentă a tuturor cetelor în cunoaștere și iluminare. Cetele cele mai apropiate de Dumnezeu împărtășesc celor următoare din cunoașterea și iubirea lor față de Dumnezeu, între toate existând o comuniune tot mai adâncă prin puterea lui Dumnezeu și prin voința lor.

Împărțirea în cele trei clase se întemeiază pe Sfânta Scriptură, care amintește de toate cele nouă cete. Credința în deosebirea după trepte a îngerilor este permanentă în Biserică. Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Irineu, Clement al Alexandriei, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul ca și alți Părinți atestă în scrierile lor credința în existența cetelor îngerești.

Sinodul al V-lea Ecumenic, prin canoanele 2 și 14, a condamnat concepția origenistă, după care ierarhia îngerească s-a făcut mai târziu, drept consecință a căderii unora dintre ei în păcat. Lui Origen i se părea că ar fi contrar dreptății și bunătății lui Dumnezeu să fi despărțit spiritele create de la început, indiferent de meritele personale.

Dumnezeu împarte, însă, darurile Sale în mod diferit, atât în lumea spirituală, cât și în cea materială, fiindcă El nu dorește o uniformitate monotonă. Dumnezeu a creat lumea în unitate și în diversitate, care reflectă unitatea și diversitatea Prea Sfintei Treimi.

Starea primordială a îngerilor nu era definitivă, așa cum n-a fost nici a oamenilor. Trebuia ca ei să se fixeze în bine, definitiv, prin harul lui Dumnezeu și efortul personal.

#### 5. Motivul și scopul creării îngerilor

Ca și întreaga creație, îngerii au fost creați să se împărtășească de bunătatea și viața lui Dumnezeu, să fie în comuniune de iubire cu El și întreolaltă și, din recunoștință, să-L preamărească pe Dumnezeu.

Sfânta Scriptură exprimă acest adevăr când afirmă că îngerii "văd fața lui Dumnezeu" (*Matei 18*, 10), Îl preamăresc (*Isaia 6*, 2), Îi împlinesc voia (*Matei 6*, 10), slujesc la împlinirea iconomiei mântuirii noastre (*Evrei 1*, 14). În raport cu lumea ei sunt organe ale pronoiei divine, având menirea să contribuie la lucrarea de întemeiere și desăvârșire a împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Astfel, îngerii vestesc nașterea Mântuito-

ruului, L-au slujit la Naștere, în pustie, în Ghetsimani, la Înviere, la Înălțare și Îl vor însoți la a doua Venire (*Matei 25*). Tot îngerii sunt cei care anunță nașterea Sfântului Ioan Botezătorul, ajută pe Sfinții Apostoli, ajută și îi ocrotesc pe dreptii Avraam, Lot, Iacov, Ilie, Daniel, se bucură de întoarcerea păcătoșilor (*Luca 15, 10*).

De la Botez, fiecare om are un înger păzitor și slujitor. Se menționează în Sfânta Scriptură îngerul copiilor și îngerul bun al lui Petru. Despre îngerul păzitor primit la Botez dau mărturie și Sfinții Părinți. Acesta întărește credința și evlavia, apără pe om de duhurile rele, însoțește sufletele celor adormiți (*Luca 16, 22*: “Și a murit săracul și a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam”).

Îngerii ocrotesc bisericile, mănăstirile, popoare și state (*Daniel 10, 13*), comunități creștine (*I Corinteni 11, 10*; *Apocalipsa 1, 20*). Ei susțin pe oameni în progresul duhovnicesc, de spiritualizare a materiei, în curățirea minții de patimi, în sesizarea rațiunilor lucrurilor. Fiind martori nevăzuți ai faptelor și credinței oamenilor, în aceeași calitate vor participa și la Judecata de apoi.

#### 6. Duhurile rele sau diavolii

Sfânta Scriptură ne spune că duhurile rele au făcut parte la început din lumea îngerilor creați de Dumnezeu buni, dar răzvrătindu-se, au fost aruncați din cer. Îngerii răi sunt numiți în Sfânta Scriptură: duhuri rele (*Luca 7, 21*), duhuri necurate (*Matei 10, 1*), diavoli, draci, demoni (*Luca 8, 30*), îngerii diavolului (*Matei 25, 41*), stăpânitorii întunericului acestui veac, duhurile răutății (*Efesenii 6, 12*).

Diavolul este cel care dezbină (*diavolos* în limba greacă), cel care desparte cele unite. Prin aceasta se arată principala sa lucrare, îndreptată împotriva oamenilor. Numărul duhurilor rele este nespus de mare (*Luca 8, 30*), constituind o adevărată împărăție a răului (*Luca 11, 18*) și prin care se susține răul în lume.

În lumea acestor duhuri există o ierarhie, diferite trepte și cete: începătorii, domnii ale întunericului (*Efesenii 6, 12*; *Colosenii 2, 15*), având căpetenie pe Satana sau Beelzebul (*Matei 12, 24*).

Ca și existența îngerilor buni și existența duhurilor rele a fost uneori contestată. Sfânta Scriptură îi prezintă, însă, ca ființe reale, care produc o lucrare concretă: diavolul produce nenorociri lui Iov (*Iov 1, 6*), chinuiește pe Saul (*I Regi 16, 15*), ispitește pe protopărinți și pe David, moartea apare în lume prin lucrarea diavolului (*Înțelepciunea lui Solomon 2, 24*). Mântuitorul confirmă existența diavolului în fața fariseilor, care-L acuzau că scoate diavolii cu ajutorul “domnului” acestora (*Matei 12, 24*).

Demonii nu sunt personificări ale răului, ci ființe personale reale, care vor suferi pedeapsa veșnică. Sunt ființe spirituale, reale, raționale, care “cred și se cutremură” (*Iacov 2, 19*). Diavolii au voință proprie și au păcătuit liber de la început (*I Ioan 3, 8*).

Biserica a crezut întotdeauna în existența diavolului, după cum observăm la exorcismele de la Botez, unde se cere lepădarea de Satana. Ca și păcatul strămoșesc, existența diavolului este o premisă negativă a mântuirii noastre în Hristos.

În privința originii diavolilor, Biserica învață că toți îngerii au fost creați de Dumnezeu ca făpturi raționale libere, dar că unii au devenit răi prin voința lor liberă, prin folosirea greșită a libertății lor. De aici rezultă că:

a. Îngerii răi nu constituie un principiu al răului în sine și de sine iar existența lor nu implică un dualism ontologic (bine-rău);

b. Îngerii răi sunt și ei creaturi ale lui Dumnezeu; ei nu au fost creați răi, ci au devenit răi prin voința lor liberă, “prin întrebuințarea greșită a voinței lor libere” (Sfântul Maxim Mărturisitorul).

Posibilitatea căderii îngerilor este dată în însăși natura lor spirituală creată, rațională și liberă și, deci, schimbătoare, având posibilitatea de a rămâne și progresa în bine sau de a se îndrepta spre rău. “Diavolul are răutatea prin liberă alegere, dar firea lui nu e opusă Binelui” (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia: Dumnezeu nu este autorul răului*, cit. la pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 108).

Diavolul a căzut din mândrie sau orgoliu, din neacceptarea stării de dependență față de Dumnezeu, din dorința de a fi asemenea lui Dumnezeu, fără Dumnezeu (*Isaia 14, 13*). Când Sfântul Apostol Pavel cere ca episcopul să nu fie degrabă hirotonit, ca să nu cadă în osânda

diavolului (I *Timotei* 3, 6), arată că diavolul a ajuns la osândă din mândrie.

Sfânta Scriptură ne spune că diavolul a căzut prin voință liberă: “El de la început a fost ucigător de oameni și nu a stat într-o adevăr pentru că nu este adevăr în el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii” (*Ioan* 8, 44).

Sfinții Părinți afirmă că mai întâi a căzut căpetenia primei cete a îngerilor, din cele zece inițiale, și odată cu ea au căzut toți din această ceată. “Dintre aceste puteri îngerești, înainte-stătătorul cetei terestre, căruia Dumnezeu i-a încredințat pămîntului...prin voința lui liberă, s-a îndreptat de la starea sa naturală la o stare contrară naturii sale și s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu...el este cel dintâi care s-a depărtat de bine și a căzut în rău. Mulțimea nenumărată de îngeri așezați sub el s-a dezlipit, i-a urmat lui și a căzut împreună cu el” (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 49).

Pedeapsa diavolilor e osânda veșnică în iad: „Dumnezeu n-a cruțat pe îngerii care au păcătuit, ci, legându-i cu legăturile întunericului în iad, i-a dat să fie păziți spre judecată” (II *Petru* 2, 4). “Iar pe îngerii care nu și-au păzit vrednicia, ci au părăsit locașul lor, i-a pus la păstrare sub întuneric, în lanțuri veșnice, spre judecata zilei celei mari” (*Iuda* 6).

În ceea ce privește timpul căderii îngerilor răi, nu există o învățătură precizată, dar se poate considera că ea a avut loc înaintea istoriei umane, deoarece de la crearea lor până la căderea lor a trebuit să treacă un anumit timp.

După majoritatea Sfinților Părinți, căderea îngerilor răi e o cădere radicală, definitivă și ireversibilă, adică fără posibilitatea de a fi mântuiți. Motivul se află în natura lor, ca spirite pure, lipsiți de orice ispită materială, căderea lor făcându-se fără nici un îndemn sau ispită din afară. “După cădere, afirmă Sfântul Ioan Damaschin, ei nu mai au posibilitatea pocăinței, după cum nu o au nici oamenii după moarte” (*Dogmatica*, p. 50).

Lucrările diavolului sunt: ura față de adevăr, minciuna, amăgirea și înșelarea oamenilor.

Ispitirea diavolului asupra oamenilor se îngăduie până la judecata din urmă. Până atunci diavolul va ispiti mereu, “răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită” (I *Petru* 5, 8).

Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie modul în care diavolul urzește ispitele pentru oameni: “Împărăția vicleană a diavolului ațâță puterea poftitoare a noastră ca să dorească cele potrivnice firii, îndemnând-o să aleagă cele sensibile în locul celor spirituale; apoi răscolește iușimea să lupte pentru lucrul ales de poftă; în sfârșit, învață rațiunea să născocoască diferitele moduri ale plăcerilor. Diavolul se ascunde în chip nevăzut în înfățișările lucrurilor văzute și cheamă în chip amăgitor spre fiecare din ele dorințele sufletului, prin fiecare simț al nostru. Fața diavolului este poleiala plăcerii, prin care se pune stăpânire pe orice suflet care se grăbește să prețuiască mai mult lucrurile sensibile, care vrăjesc simțurile, decât contemplarea celor inteligibile, care hrănesc mintea” (*Răspunsuri către Talasie*, “Filocalia”, vol. III).

Dumnezeu nu lasă pe oameni să fie ispitiți peste puterile lor de rezistență. Omul poate rezista ispitei, pentru că prin ea nu se atinge libertatea lui; cu Hristos, el poate birui pe diavol (*Efeseni* 6, 10-11).

#### Bibliografie

1. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, Iași, 1994;
2. Maica Alexandra, *Sfinții îngeri*, București, 1992;
3. Benedict Ghiuș, *Despre îngeri*, în rev. Mitropolia Olteniei, 3-4/1957;
4. Anca Manolache, *Un capitol de angelologie*, rev. St. T., 1-2/1955;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I;
6. Nikolaos Matsoukas, *Teologia Dogmatică și Simbolică, IV – Demologia*, trad. Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, 2002;

## XII. CREAREA LUMII VĂZUTE

Referatul biblic despre creație (*Facere* 1, 1-2), ne spune: “La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor”.

Prin “cer” înțelegem lumea spirituală, iar prin “pământ”, materia din care s-a format apoi lumea văzută, în șase zile. Această materie primă cuprindea amestecat într-o stare de nedeterminare toate elementele, ca într-un abis întunecat. Acesta este sensul expresiei “pământul era netocmit și gol”. Duhul de deasupra apelor e Duhul Sfânt, iar imaginea folosită trimite la pasărea care comunică prin căldura ei, căldura germinației, fiindcă elementele lumii nu se dezvoltă de la sine ci prin voința și puterea lui Dumnezeu, prin energiile necreate pe care Duhul Sfânt, deviață-Făcătorul și de-existență-Dătătorul le împărtășește. Materia primă este, așadar, pregătită prin lucrarea Duhului Sfânt în vederea organizării și formării treptate a lumii în șase zile.

*Ziua I:* a făcut Dumnezeu lumina, după chipul luminii celei necreate care Îl înconjoară pe El din veci și a despărțit-o de întuneric, care simbolizează nimicul, non existența.

*Ziua a II-a:* a făcut Dumnezeu “tăria” (văzduhul sau cerul văzut), despărțind apele din atmosferă de apele de pe pământ.

*Ziua a III-a:* a despărțit apele de pe pământ, apărând mările, uscatul și vegetația.

*Ziua a IV-a:* a făcut corpurile cerești și luminătorii: soarele, luna și stelele.

*Ziua a V-a:* a făcut animalele din apă și păsările din aer

*Ziua a VI-a:* a făcut animalele terestre, iar la urmă pe om, ca o încununare a creației.

*Ziua a VII-a:* Dumnezeu “s-a odihnit”, în sensul că planul creației a fost îndeplinit și nu mai aduce la existență o altă creație, dar și în sensul rămânerii pentru totdeauna în relație nemijlocită cu creația Sa, prin împărtășirea harului sau energiilor necreate, prin care este El însuși prezent și lucrător în lume și în om.

În crearea lumii văzute se observă o ordine, o succesiune temporală și o ordine materială pornindu-se de la simplu la complex. Completările din *Facere* cap. 2 nu constituie o expunere deosebită de cap. 1, ci se dau lămuriri necesare înțelegerii a ceea ce a urmat: căderea în păcat a primilor oameni, Adam și Eva.

Gradația aceasta a creației lumii văzute corespunde naturii lucrurilor. Începând de jos în sus, fiecare regn, fiecare specie, apare ca o condiție și mijloc de existență pentru regnul și speciile imediat superioare și anume: regnul anorganic e pentru regnul organic vegetal iar acesta pentru regnul animal și toate la un loc sunt pentru om. O specie superioară presupune pe toate cele inferioare ei. Aceasta nu înseamnă, însă, că speciile inferioare ar fi cauzele producătoare ale speciilor superioare. Rolul speciilor inferioare în raport cu cele superioare este numai acela de a fi condiție și mijloc de existență pentru cele superioare. Ceea ce pune în evidență referatul biblic este faptul că fiecare specie își datorează existența unui act creator special al lui Dumnezeu și pe care Dumnezeu îl săvârșește în legătură cu cele ce îl preced și cu cele ce îl urmează.

Dacă în teologia catolică se vorbește de “*creatio prima*” (materia informă) și “*creatio secunda*” (materia formată), din punct de vedere ortodox forma Universului este dată în materie, odată cu aducerea ei la existență. De aceea Sfântul Atanasie cel Mare și Sfântul Maxim Mărturisitorul au vorbit despre o raționalitate a creației, care constituie structura spirituală și logică a întregului Univers. În creație se observă o evoluție de la simplu la complex, de la anorganic la organic. Această evoluție a fost dirijată de Dumnezeu din interiorul creației prin acea raționalitate care se întemeiază pe energiile necreate, prezente fără confuzie în materia cosmosului și prin care creația se sprijină pe necreat. Dacă se face abstracție de această raționalitate, lumea apare închisă în ea, separată de Dumnezeu, autonomă. Teoria catolică, potrivit căreia forma rămâne exterioară materiei, a condus la înțelegerea lui Dumnezeu ca fiind distant, total transcendent, iar lumea, opera Lui, rămânând izolată în imanent, cârmuită de niște legi impersonale. Numai structura interioară a Universului constituie puntea de legătură între Dumnezeu și cosmos și implicit între Dumnezeu și umanitate. În acet sens, creația

lunii nu trebuie cugetată ca săvârșindu-se deodată (Pr. prof. D. Popescu, *op. cit.*, p. 137). Opinia Fericitului Augustin că o creație progresivă nu se poate împăca cu atotputernicia lui Dumnezeu și că El a creat-o desăvârșită de la început a condus la apariția, în teologia scolastică, a unei cosmologii creaționiste, care crede că lumea a fost creată static de către Dumnezeu de la început, în formele care există acum. (Pr. prof. George Remete, *Dogmatica*, ed a III-a, p. 175; Pr. prof. Dumitru Popescu, *Dumnezeu și cosmos*, în vol. "Ortodoxie și contemporaneitate").

Teologii mai noi consideră că zilele creației sunt perioade nedeterminate de timp, care marchează devenirea creației. S-a afirmat, în acest sens, că Sfânta Scriptură nu este o carte de științe naturale sau de știință în general. Ea urmărește doar să ne arate că lumea este creată de Dumnezeu și că își află sensul și destinația doar în relație cu El.

### Învățătura ortodoxă despre crearea omului (Antropologia ortodoxă)

Omul este punctul de întâlnire dintre lumea spirituală și cea materială, unindu-le pe ambele în sine. Această sinteză reprezintă un microcosmos în macrocosmos. Sfântul Grigorie de Nazianz consideră că "trebuie să se realizeze o unire a celor două lumi, să fie un fel de reunire între lumea văzută și cea nevăzută" (cit. la Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 70).

Ca singura faptură creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, prin sufletul care animă trupul său material, dar îl și transcende, omul e o ființă spirituală unică, cu conștiință de sine, rațiune și libertate. Specificul învățaturii creștine despre om, față de antropologiile filosofice și necreștine, stă tocmai în crearea omului după chipul lui Dumnezeu, chip al slavei Sale negrăite (apofatice). Aceasta indică natura specifică a omului precum și finalitatea sa: asemănarea cu Dumnezeu prin comuniunea și îndumnezeirea prin har.

Modelul concret al realizării îndumnezeirii omului este Iisus Hristos, Dumnezeu – Om, Fiul lui Dumnezeu care S-a înomenit pentru ca noi să ne îndumnezeim întru El. Din acest motiv, în teologia ortodoxă antropologia a fost înțeleasă totdeauna în lumina hristologiei. Îndumne-

zeirea prin har a omului este reversul înomenirii Fiului și implică o anumită concepție despre om, ca și chip creat al lui Dumnezeu în vederea asemănării cu El, dar și despre Dumnezeu, Creatorul și îndumnezeitorul omului, Care este o comuniune supremă de Persoane consubstanțiale. Toate acestea se reflectă în învățătura privind originea, natura și scopul omului.

### 1. Originea omului

Biserica Ortodoxă învață că asemenea tuturor celorlalte făpturi, și omul își are originea de la Dumnezeu prin creație. În referatul biblic aflăm temeiul revelat al dogmei antropologice: "Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea noastră...Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu l-a binecuvântat, zicând: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și îl stăpâniți" (*Facere* I, 26-28).

În capitolul al II-lea din cartea Facerii este descrisă creația specială a protopărinților Adam și Eva. Învățătura revelată despre om poate fi sistematizată astfel:

a. Omul a fost creat de Dumnezeu, trup și suflet, după chipul lui Dumnezeu, bărbat și femeie.

b. Crearea femeii din coasta lui Adam, ca ajutor pe potriva lui, exprimă unitatea lor de ființă și natura bipolară, dialogică a omului, care nu e un întreg decât în unitatea bărbat – femeie. Ca persoană omul nu se împlinește în singurătate, ci numai în relația de comuniune interpersonală și de unitate dintre bărbat și femeie.

c. Omul trebuie să se înmulțească, să crească din toate punctele de vedere, să stăpânească și să conducă întreg pământul.

Unele expresii antropologice din referatul biblic, folosite ca analogii, se datorează nevoii de a se face înțelese adevărurile dumnezeiești. Aceste expresii sunt lucruri secundare; esențial este adevărul creării omului, printr-un act special, de către Dumnezeu.

Faptul că în Sfânta Scriptură se afirmă că mai întâi a fost făcut trupul din țărână iar apoi a fost creat sufletul prin suflare dumnezeiască, nu trebuie să ne conducă la ideea că în creația omului au fost două acte,



ci a fost un singur act creator sau o creație simultană a sufletului și a trupului: "Trupul și sufletul au fost făcute simultan și nu întâi unul și apoi celălalt, după cum în chip prostesc afirmă Origen" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 71).

Ceea ce vrea să exprime Sfânta Scriptură nu e succesiune, ci amintește mai întâi trupul ca element constitutiv al ființei umane, ca bază a vieții spirituale umane. Chiar și prin trupul său, omul se distinge de celelalte făpturi, pentru că trupul animalelor nu este un mijloc pentru exprimarea experiențelor spirituale. Trupul omului este luat din materia generală, iar sufletul fiind dat direct de către Dumnezeu, prin creație, are o înrudire specială cu Dumnezeu.

În actul însuflării dumnezeiești se cuprind următoarele adevăruri de credință: crearea sufletului, și unirea lui cu trupul împărtășirea harului divin și așezarea omului ca persoană în relație directă cu Dumnezeu (caracterul teonom al omului, solidar cu caracterul teonom al creației în general).

Ideea creației sufletului înaintea trupului este greșită. Sinodul V Ecumenic a condamnat concepția origenistă despre pre existența sufletelor, învățând prin aceasta creația simultană a trupului și a sufletului.

## 2. Natura dihotomică a omului

Referatul biblic despre creație ne arată că omul este constituit din trup și suflet. Trupul, luat din pământ, are ceva în comun cu toate viețuitoarele pământului, fiind legat de pământ. Sufletul provine de la Dumnezeu prin creație, nu prin emanație și îl pune pe om în legătură cu Dumnezeu și cu întreaga lume spirituală.

Sfânta Scriptură atestă clar cele două elemente constitutive, trup și suflet: *Ecclesiast* 12, 7; *Matei* 10, 28; *Iacov* 2, 26.

Sufletul și spiritul (duhul) sunt numiri diferite ale aceleiași realități din om, principiului lui de viață.

Apolinariștii, influențați de Platon și de Plotin, au profesat o concepție trihotomistă despre om, susținând că el este alcătuit din trup, suflet și spirit. Trihotomismul este susținut și de unii protestanți care invocă două locuri din Biblie în sprijinul tezei lor: *I Tesaloniceni* 5, 23 și *Evrei* 4, 12. Trebuie spus că Sfântul Apostol Pavel afirmă categoric în

altă parte dihotomismul naturii umane (*I Corinteni* 5, 3- 5; 7, 34). De altfel, în Sfânta Scriptură termenii suflet și spirit sunt echivalenți. Astfel, Mântuitorul își dă duhul (spiritul, *pnevma* în limba greacă) în mâinile Tatălui și își pune sufletul (*psihe* în limba greacă) pentru om, denumind aceeași parte imaterială a omului. De fapt, cei doi termeni indică două aspecte ale aceleiași realități spirituale: sufletul definește puterea vieții organice, cel care coordonează viața trupului, iar duhul (spiritul), puterea vieții spirituale. "Sufletul nu are spirit deosebit de el, afirmă Sfântul Ioan Damaschin, ci spiritul său este partea cea mai curată din el" (*Dogmatica* p. 71).

Constituția dihotomică a firii umane este confirmată de definiția dogmatică a Sinoadelor IV și V Ecumenice, după care Mântuitorul Iisus Hristos ca om, are trup și suflet rațional, deci se compune din două entități.

După concepția ortodoxă, sufletul este o substanță vie, imaterială, spirituală, nemuritoare, personală, liberă, rațională. Sufletul străbate trupul material, îl însuflețește și îl transcende. Prin suflet, omul e o ființă unică, un subiect, o persoană conștientă de sine, rațională, liberă, care se realizează pe sine numai în comuniune cu alte persoane și în primul rând în comuniune cu Dumnezeu.

Părintele Stăniloae afirmă despre sufletul uman: "Acest substrat (sufletul), nu-l putem defini în esența lui, ci îl putem doar descrie în manifestările lui, știind despre el, ca fapt esențial, că face pe om un subiect conștient și voluntar, unic și de neînlocuit" (*T.D.O.*, vol. 1, p. 257).

Sfânta Scriptură indică toate aceste caracteristici ale sufletului, afirmând valoarea inestimabilă a acestuia: "Căci, ce va folosi omului dacă va câștiga lumea întreagă iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?" (*Marcu* 8, 36-37).

Sufletul uman e rațional pentru că a fost așezat de Dumnezeu ca stăpân al tuturor fapturilor și a știut să se deosebească pe sine de celelalte făpturi, cărora le-a dat nume dar s-a deosebit și de Dumnezeu și s-a recunoscut făptură a Sa.

Libertatea sufletului se vede din aceea că omului i s-a dat legea morală, având posibilitatea să o accepte sau nu. Omul are muștrări de conștiință, iar după căderea în păcat e socotit răspunzător de către Dumnezeu.

Nemurirea sufletului este mărturisită atât în Vechiul Testament (*Ecclesiast 12, 7; Înțelepciunea lui Solomon 3, 1*) cât și în Noul Testament (*II Corinteni 5, 1*).

Sfinții Părinți învață unanim realitatea, spiritualitatea și nemurirea sufletului. Unii dintre ei accentuează nemurirea sufletului prin însăși natura lui, ca substanță spirituală simplă, deși nemurirea sufletului nu e la fel cu cea a lui Dumnezeu. Alți Părinți întemeiază nemurirea sufletului pe harul lui Dumnezeu. Ambele idei se cuprind în adevărul că prin harul Său, Dumnezeu a dăruit sufletului o astfel de natură ca să nu moară, ci să dureze veșnic.

În ceea ce privește trupul omenesc, omul se deosebește de celelalte viețuitoare și prin el. Toate celelalte fapte au fost create numai prin poruncă dumnezeiască; omul singur a fost creat printr-o intervenție specială a lui Dumnezeu. Trupul omului a fost creat cu un scop special, diferit de cel al animalelor și anume pentru a fi organ de manifestare și purtătorul unei vieți spirituale. Deși inferior sufletului, trupul nu e un reflex sau o umbră a sufletului și nici o închisoare a sufletului (platonism, gnosticism); trupul este un element esențial al naturii umane și organ de manifestare a sufletului, de origine dumnezeiască.

Valoarea trupului omenesc este descrisă în următorii termeni de către părintele Stăniloae: "Trupul omului este o raționalitate palpabilă, concretă, specială, în legătură cu raționalitatea palpabilă, concretă, a naturii. El reprezintă cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată... Trupul omenesc e o raționalitate palpabilă specială, prin faptul că are de la început în sine lucrarea specială a sufletului, imprimată în el cu toată complexitatea activității raționale și a formelor lui de sensibilitate" (*T.D.O.* vol. I, p. 257-258).

Prin faptul că Mântuitorul a primit să Se întrupeze, trupul Lui participând la toate actele Lui mântuitoare, a acordat trupului o valoare excepțională. Iar valoarea lui supremă s-a arătat prin Înviere, Înălțare și șederea de-a dreapta Tatălui a Mântuitorului Iisus Hristos, în sânul Prea Sfintei Treimi. Prin aceasta s-a și descoperit destinația lui ultimă, îndumnezeirea, împreună cu sufletul omenesc, prin harul divin necreat.

Moartea nu rupe definitiv legătura dintre suflet și trup, ci doar temporar, căci după înviere trupurile vor fi unite cu sufletele și vor exista veșnic.

### 3. Omul ca protopărinte. Originea neamului omenesc

Biserica a învățat pe temeiul Revelației că întregul neam omenesc descinde din unica pereche: Adam și Eva, singurii creați direct de Dumnezeu. Întreg neamul omenesc formează o unitate de origine, ființă și destin, pentru că toți descind din aceiași strămoși, în virtutea binecuvântării date de Dumnezeu protopărinților (*Facere 1, 28*). Adam ocupă o poziție cu totul excepțională în cadrul genului uman, în el aflându-se virtual toți oamenii care vor veni după el. Această învățătură a unității de origine, ființă și destin a neamului omenesc, este clar exprimată în Sfânta Scriptură: *Înțelepciunea lui Solomon 10, 1; Facere 3, 20; Tobit 8, 6; Fapte 17, 26*.

Concepția creștină despre originea neamului omenesc este, deci, monogenistă. Dogma unității de origine, ființă și destin a întregului neam omenesc formează premisa mântuirii noastre în Hristos; pe ea se întemeiază universalitatea păcatului strămoșesc, ca și universalitatea mântuirii noastre în Hristos, precum și egalitatea tuturor oamenilor și puțința lor de a ajunge la viața în Hristos, la asemănarea cu Dumnezeu (*I Corinteni 15, 22*).

Concepțiile poligeniste, preadamită, coadamită și naturaliste, care lovesc în dogma unității neamului omenesc, nu s-au dovedit a fi întemeiate. Deosebiri actuale între oameni își au cauza în deosebirile dintre condițiile de viață: climă, relief, hrană etc. în care oamenii trăiesc separați relativ de milenii. Aceste deosebiri între oameni nu sunt însă de esență, ci secundare.

### 4. Originea sufletelor urmașilor lui Adam

Urmașii lui Adam se nasc pe cale naturală, fiecare primindu-și ființa din părinți. Dar nașterea naturală a oamenilor nu exclude și acțiunea lui Dumnezeu, pentru că El este Creatorul fiecăruia: "El dă tuturor viață și suflare și toate" (*Faptele Apostolilor 17, 25*), numai că nu direct ca la Adam, ci indirect, mijlocit, prin părinți. Dacă privitor la

originea trupului nostru nu există nici o îndoială că îl primim prin naștere naturală de la părinți, în privința apariției și unirii sufletului nostru cu trupul, se poate afirma că este o taină.

În lipsa unei învățături explicite a Revelației, în decursul istoriei s-au emis trei teorii:

#### a. Teoria preexistentialistă

A fost inițiată de Origen, influențat evident de Platon. Ea învață că sufletele au fost create toate deodată, la început, și păcătuiind ele în acea stare, au fost trimise, ca pedeapsă, în trupuri de către Dumnezeu, ca prin suferința în trup să se purifice. Această teorie, menținută de manihei, priscilien și de unii filosofi, stă în contradicție cu Sfânta Scriptură, care învață clar că sufletul a fost creat odată cu trupul (*Facere 2, 7*) iar păcatul a apărut după ce omul a primit trupul. Păcatul începe odată cu Adam, iar păcat personal înainte de naștere nu există, pentru că omul nu există (*Romani 8, 19*). Este inexplicabil cum omul nu păstrează nici o amintire din starea de preexistență.

Conform acestei teorii, trupul nu e o parte constitutivă a naturii umane și de origine dumnezeiască prin creație, ci e o închisoare a sufletului, provenind din materia rea și e firesc ca omul să dorească eliberarea de trup (moartea), ceea ce omul în mod firesc nu face.

Această teorie a fost condamnată de Sinodul V Ecumenic.

#### b. Teoria traducianistă (a transplantării)

Apartine lui Tertulian, care învață că sufletele urmașilor lui Adam provin din sufletele părinților prin transplantare (ca mutarea răsadurilor dintr-un loc în altul; *tradux* în limba latină înseamnă răsad). Așa cum trupurile noastre se nasc din cele ale părinților, tot așa și sufletele noastre provin din ale părinților, prin puterea creatoare cu care acestea au fost înzestrate de Dumnezeu. Faptul că sufletele copiilor provin din sufletele părinților ar fi confirmat și de asemănarea psihică a copiilor cu părinții.

Traducianismul este inacceptabil din următoarele motive:

1. Contrazice natura sufletului, simplitatea lui. Sufletul nu se poate divide sau desprinde din alt suflet, căci ar avea aceeași soartă ca și trupul.

2. Sufletele nu se nasc din sufletele părinților pentru că spiritele nu se înmulțesc. Îngerii au fost creați toți odată.

3. Nici transmiterea păcatului strămoșesc nu se explică suficient prin traducianism, deoarece dacă acest păcat se transplantează de la părinți la copii prin naștere, atunci ar trebui să treacă la copii și păcatele personale. Apoi, în cazul în care părinții nu mai au păcatul strămoșesc întrucât s-au botezat, copiii lor ar trebui să se nască fără acest păcat.

4. În locurile scripturistice invocate de această teorie (*Facere 1, 28; Ioan 3, 6*) nu se afirmă ideea nașterii sufletelor copiilor nemijlocit din sufletele părinților.

Partea pozitivă a acestei teorii constă în susținerea participării omenești, după orânduirea divină, la nașterea fiecărei ființe noi în întregimea ei: trup și suflet.

#### c. Teoria creaționistă

Conform acestei teorii, fiecare om primește sufletul prin creație nemijlocită de la Dumnezeu și nu de la părinți. Opinia aceasta aparține Sfântului Atanasie cel Mare, Sfântului Grigorie de Nyssa, Sfântului Ioan Gură de Aur și altora, ea devenind dominantă în Biserică.

În Mărturisirea de credință ortodoxă se afirmă: "Trupul omenesc se trage din sămânța lui Adam, iar sufletul vine de la Dumnezeu (*Zaharia 12, 1; Ecclesiast 12, 7*). Dacă sufletul ar fi fost din sămânța omului, ar muri laolaltă cu trupul, s-ar risipi în pământ. Sufletul se dă, deci, de către Dumnezeu după ce trupul s-a înfiripat și este în stare să-l primească; și când este dat de Dumnezeu, el se revarsă în tot trupul, cum face focul în fierul înfierbântat" (I, 28).

Teoria aceasta are și un solid temelie biblic, dând răspuns greutăților întâmpinate de traducianism: *Ecclesiast 12, 7; Psalm 32, 15; Zaharia 12, 1; Evrei 12, 9; II Macabei 7, 22-23*. În aceste locuri originea sufletului este atribuită lui Dumnezeu, dar fără excluderea participării părinților.

Teoria creaționistă întâmpină și ea unele dificultăți:

1. Creația directă a sufletului de către Dumnezeu ar contrazice locul din *Facere 2, 2*, în care se afirmă că Dumnezeu S-a odihnit după ziua a șasea. Activitatea Sa creatoare este, însă, prezentă în cazul speciilor aduse deja la existență. Dumnezeu nu încetează activitatea Sa (*Ioan 5, 17*).

2. După *Facere* 5, 3 s-ar părea că părinții nasc ființe omenești complete: trup și suflet. Greutatea se înlătură dacă actul nașterii naturale a trupului din părinți se consideră unit, după porunca divină, cu actul creației sufletului, ca principiu de viață a trupului.

3. Creaționismul pune activitatea creatoare a lui Dumnezeu în dependență de patimi omenești; Îl obligă, chiar, pe Dumnezeu să creeze și în cazul legăturilor extraconjugale, păcătoase.

Răspundem că dacă Dumnezeu a hotărât ca odată cu formarea trupului să formeze și sufletul (în momentul conceperii trupului), Dumnezeu lucrează liber după puterea și voința Sa din veci și nu după bunul plac al patimilor omenești, ci conform unei legi, pe care El a hotărât-o.

4. Creaționismul întâmpină și el dificultăți în explicarea transiterii păcatului strămoșesc, pentru că în această ipoteză sediul păcatului ar fi în trup, din care trece apoi în sufletul curat, creat de Dumnezeu, ceea ce contrazice datele Revelației și ale rațiunii.

Teoria creaționistă, deși mai aproape de adevăr, nu e nici ea satisfăcătoare. Creația sufletelor este și rămâne o taină cunoscută numai de Dumnezeu. Unii dogmatiști ca Macarie și Andrușos au încercat să concilieze cele două teorii, traducianistă și creaționistă: sufletul este creat de Dumnezeu, dar nu direct, din nimic, ci din sufletele părinților, puterea creatoare a lui Dumnezeu lucrând împreună cu puterea omenească.

### 5. Motivul și scopul creării omului

Deși este solidar cu întreaga creație, omul a fost creat de către Dumnezeu cu un scop special.

a. **În raport cu Dumnezeu.** Motivul și scopul creării lumii, deci și a omului, coincid. Lumea a fost creată din bunătate, ca să participe la viața de comuniune a Sfintei Treimi. Menirea aceasta a omului este indicată și de structura sa spirituală, căci fiind creat după chipul lui Dumnezeu tinde să ajungă la asemănarea cu El, spre a-și afla odihna, împlinirea și fericirea.

b. **În raport cu sine.** Scopul este acela de a pune în lucrare toate darurile primite de la Dumnezeu, realizându-se pe sine prin împlinirea poruncilor și prin adâncirea comuniunii, prin slujire și iubire, cu semenii,

ridicându-se cu ajutorul harului spre asemănarea cu Dumnezeu, care începe aici, dar se desăvârșește în veșnicie.

c. **În raport cu natura și întreaga creație.** Menirea omului este să fie preotul creației, aducându-se pe sine și odată cu sine și creația ca jertfă de mulțumire lui Dumnezeu. Conducerea creației trebuie făcută după chipul în care Dumnezeu o conduce, nu discreționar, ci responsabil, pentru a-I împlini destinul, acela de a deveni "biserica" a lui Dumnezeu.

### Bibliografie

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în „Scrieri II” – P.S.B, vol. 30;
2. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în “Scrieri” – Partea I – P.S.B. vol. 21;
3. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. 1993;
4. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987;
5. Idem, *Studii de Teologie Dogmatică*, Craiova, 1991;
6. Idem, *T.D.O.*, vol. I, București, 1978;
7. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Aspecte fundamentale ale antropologiei ortodoxe*, în vol. “Ortodoxie și contemporaneitate”;
8. Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, București, 1999;
9. Oliviu Clement, *Întrebări asupra omului*, Alba Iulia, 1997;
10. Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Sibiu, 1994;
11. Pr. dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, București, 1996;
12. N. Berdiaev, *Sensul creației*, București, 1992;

### XIII. STAREA PRIMORDIALĂ A OMULUI

Biserica ortodoxă învață că primii oameni au fost creați cu toate puterile fizice și spirituale necesare atingerii scopului pentru care i-a creat Dumnezeu. Starea primordială sau paradisiacă a omului, care a ținut de la creație și până la căderea în păcat, a fost o stare de perfecțiune relativă, în sensul că omul trebuia să-și pună în lucrare voința liberă, să se consolideze în săvârșirea binelui și să adâncească relația de comuniune cu Dumnezeu. O premisă a progresului său moral și ontologic o constituia chipul lui Dumnezeu din el, centrul tainic al persoanei sale, cealaltă fiind reprezentată de harul dumnezeiesc, cu care colabora neîntreput.

Mărturisirea de credință ortodoxă descrie astfel starea primordială a omului: "În rai, primul om era împodobit cu minte sănătoasă, inimă curată și voință liberă. El nu era însă desăvârșit, căci desăvârșirea se câștigă prin încercare și deprindere. Ea constă în curăția păstrată prin împreună-lucrarea chipului cu harul de la început. Firea omenească era înfrumusețată prin părtășia ei cu Duhul Sfânt (*Facere 2, 7*) numai această părtășie îi asigură lumina sfințeniei și apropierea de Dumnezeu" (p. 122). Din acest text rezultă că din creație omul este o făptură harică, deschisă relației sfințitoare cu Dumnezeu, prin care chipul imprimat în el se poate dezvolta în asemănare cu Dumnezeu.

Învățătura despre chipul lui Dumnezeu în om constituie pentru teologia ortodoxă centrul și cheia întregii antropologii creștine.

#### 1. Omul, chip și asemănare a lui Dumnezeu

Trebuie precizat de la început că chipul lui Dumnezeu în om se referă la partea spirituală, la suflet, întrucât Dumnezeu este spirit absolut. Unii Părinți, în lupta cu gnosticii, numeau trupul "chip al lui Dumnezeu", înțelegând prin aceasta că și trupul uman participă oarecum la acest chip al lui Dumnezeu, prin unirea cu sufletul, ca și prin forma și menirea lui de a fi organ de exprimare a vieții spirituale. În acest sens se poate afirma că omul întreg, ca persoană, este chip al lui Dumnezeu.

În sens propriu, întrucât Dumnezeu este spirit pur, chipul Lui se referă la natura spirituală a omului (minte, rațiune, voință, sentiment,

conștiință, libertate, putere creatoare și de comuniune). Afirmarea unor Sfinți Părinți (Sfântul Ioan Gură de Aur), că chipul lui Dumnezeu în om constă în stăpânirea naturii de către om, trebuie înțeleasă în sensul că această stăpânire sau conducere este numai o consecință a chipului lui Dumnezeu, nu chipul însuși.

Sfinții Părinți răsăriteni fac deosebire între chip și asemănare, întemeindu-se pe referatul biblic al creației. Înainte de crearea omului, Dumnezeu a zis: "Să facem om după chipul și asemănarea Noastră" (*Facere 1, 26*); după actul creației se afirmă: "după chipul Său l-a creat" (*Facere 1, 27*), fără să se aduge și "asemănarea", pe care omul urma să o atingă prin lucrarea sa liberă, ajutat de har. Chipul e dat omului prin creație (el poate fi definit cu întreaga viață spirituală a omului îndreptată spre Dumnezeu). Asemănarea este scopul spre care tinde omul creat după chip. Asemănarea e statornicia în bine, prin care reflectăm și intru-păm în noi desăvârșirea lui Dumnezeu, devenind dumnezei prin har. Punctul de plecare al asemănării este însuși chipul, în care e dată posibilitatea asemănării noastre cu Dumnezeu.

Sfântul Vasile cel Mare explică raportul dintre chip și asemănare: "Chipul e asemănarea în potență, iar asemănarea este chipul actualizat". Sfântul Ioan Damaschin definește și el cele două realități astfel: Cuvintele "după chip" indică rațiunea și liberul arbitru, iar cuvintele "după asemănare" arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil" (*Dogmatica* p. 70).

Chipul lui Dumnezeu reprezintă o înrudire și o relație specială a omului cu Dumnezeu. În acest sens, harul ca energie necreată este constitutiv chipului divin din om, este "scânteia divină din om", cum se exprimă Sfântul Ioan Gură de Aur.

În calitate de chip al lui Dumnezeu, omul ca persoană tinde spre Dumnezeu, Care este Persoană. Chipul nu trebuie înțeles ca o substanță sau ca o parte a naturii spirituale a omului, ci ca o aspirație sau un dor nestins după Modelul divin sau ca un elan, care ne ridică din noi spre Dumnezeu, cum afirmă părintele Stăniloae.

Chipul lui Dumnezeu în om înseamnă și chipul Sfintei Treimi, ceea ce face ca omul să se îplinească numai într-o comuniune

interpersonală, începând în familie, ca reflex al Sfintei Treimi și culminând în Biserică, unde este prezentă și lucrătoare Sfânta Treime.

Chipul lui Dumnezeu în om are și un caracter apofatic, reprezentând taina omului, care se descoperă doar în relație cu taina lui Dumnezeu, care se cere a fi trăită prin puterea Duhului Sfânt, înainte de a fi exprimată în cuvinte.

În modul cel mai concret omul este chip al Logosului divin și de aceea Fiul lui Dumnezeu este Cel care restaurează chipul divin din om, alterat de păcat. Prin Întrupare, Jertfă și Înviere, Hristos a transformat în firea Sa umană transfigurată și îndumnezeită, chipul în asemănare desăvârșită cu Dumnezeu.

## 2. Perfecțiunea relativă a protopărinților în rai

Această învățătură, specifică antropologiei ortodoxe, ca și cea a distincției dintre chip și asemănare, se întemeiază pe faptul că omul trebuia să câștige cu ajutorul harului, deci al lui Dumnezeu, perfecțiunea absolută în timp prin dezvoltarea tuturor darurilor așezate în el de Creator. De aceea starea originară a lui Adam nu poate fi înălțată peste măsură, așa cum face Fericitul Augustin, ca și cum Adam ar fi posedat toată înțelepciunea și știința. Starea fericită a protopărinților nu era desăvârșită moral și ființial, pentru că aceasta ar fi exclus orice progres. Adam nu avea o perfecțiune desăvârșită; el nu cunoștea totul, iar curăția, libertatea și sfințenia lui nu erau consolidate. El era încă în starea de nevinovăție și nepăcătoșenie proprie copilului, care încă n-a fost pus la încercare.

Părintele Stăniloae descrie astfel starea primordială a protopărinților în rai: "Omul a fost curat de pornirile rele și cu o tendință spre binele comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, dar nu era întărit în această curăție și în acest bine...Nu era păcătos dar nici împodobit cu virtuți dobândite și cu gânduri curate consolidate. Avea nevinovăția celui ce nu a gustat păcatul, dar nu cea câștigată prin respingerea ispitelor" (*T.D.O.*, vol. I, p. 280-281).

Dacă starea primordială ar fi înțeleasă ca o stare de desăvârșire a virtuților, căderea ar fi inexplicabilă. Activitatea spirituală era îndreptată

spre Dumnezeu, dar nu atât de consolidată încât să nu mai poată păcătui, asemenea îngerilor buni.

Trupul lui Adam nu era nemuritor prin fire, ci avea numai posibilitatea de a nu muri, dacă nu păcătuia. Statornicirea în bine ar fi adus primilor oameni nemurirea reală, ca dar și efect al harului divin (Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 131-132).

Relativitatea perfecțiunii lui Adam rezultă și din paralela făcută de Sfinții Părinți între creație și mântuire, între existența adamică și existența lui Hristos. Dacă mântuirea constituie restabilirea vieții primordiale și refacerea chipului în special, prin învierea și viața nouă în Hristos, ne ridicăm deasupra stării paradisiace, înscriindu-ne pe verticala îndumnezeirii, pe care n-o atinsese Adam. În Hristos, spun Sfinții Părinți, am câștigat mai mult decât am pierdut în Adam, ceea ce înseamnă că Adam cel nou, Mântuitorul Iisus Hristos a transformat chipul divin în asemănare, dând și oamenilor această posibilitate, în unire cu el.

## 3. Deosebiri confesionale cu privire la starea primordială

Atât după romano-catolici cât și după protestanți, starea primordială, numită de aceștia starea de dreptate originară, a fost o stare desăvârșită din toate punctele de vedere: pentru teologia romano-catolică perfecțiunea originară se datora grației supranaturale, adăugate peste creație, iar pentru teologia protestantă ea aparținea exclusiv naturii umane.

### a. Doctrina romano-catolică despre starea primordială

Antropologia catolică împarte starea primordială a omului în naturală și supranaturală, fără o legătură organică între ele. Omul natural constă din trup și suflet, participând la lumea animală și la cea a îngerilor. Prin trup avea înclinare spre binele trupesc sensibil, prin simțuri și pasiuni; prin suflet (spirit) era înclinat spre binele spiritual și inteligibil, prin rațiune și voință. De aici lupta între tendințe diverse și chiar contrare în omul natural și greutatea în a săvârși binele. Ca remediu împotriva acestei deficiențe sau boli a naturii umane, providența divină a dăruit omului dreptatea originară, prin care, ca printr-un frâu de aur (*frenum aureum*) partea inferioară din om se menținea supusă părții superioare și prin aceasta, lui Dumnezeu. Această supunere a

puterilor inferioare față de rațiune nu era naturală, ci efect al harului, a cărui dispariție prin păcat a adus și nesupunerea părții inferioare de cea superioară.

Comuniunea cu Dumnezeu și consecințele ei directe, dreptatea și sfințenia originare, în care se cuprind stăpânirea asupra naturii, libertatea față de pasiuni, nemurirea trupească, cunoașterea lui Dumnezeu și curăția voinței sunt, așadar, daruri supranaturale (*dona supernaturalia*), puse ca o cunună sau ca o podoabă peste natura omului. Numai prin aceste daruri omul a putut fi sfânt, deci ridicat peste natura sa umană. Dacă dreptatea originară n-ar fi considerată ca dar natural, ci ca aparținând naturii omului, s-ar ajunge cu necesitate sau la divinizarea omului sau la panteism.

### Critica ortodoxă

Antropologia ortodoxă nu cunoaște diviziunea stării primordiale a omului într-o parte naturală, dată prin creație și alta supranaturală, supra-pusă celei dintâi prin har, ca o hlamidă strălucitoare peste neajunsurile firii umane. Dacă întreaga perfecțiune primordială a omului se atribuie harului, atunci pentru natura omului nu mai rămâne nimic. Dar omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și cu menirea de a deveni asemenea Lui. El avea în sine germenii vieții perfecte, urmând să-i dezvolte și să-i desăvârșească prin libera conlucrare cu harul. Numai prin colaborare cu harul, în starea primordială, omul putea ajunge la desăvârșire. Pentru teologia ortodoxă, această colaborare cu harul este dată în actul creației, pentru că atunci când Dumnezeu îi insuflă omului suflet de viață, îi dă și harul. În Ortodoxie, harul este legătura organică a întregii ființe umane.

Doctrina romano-catolică, socotind starea umană primordială ca perfectă dintru început și totodată despărțind constituția naturală a protopărinților de dreptatea originară, exclusiv supranaturală, pierdută apoi prin cădere, pe lângă neconformitatea ei cu Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, implică o serie de consecințe dogmatice inadmisibile:

a. Dacă în virtutea dreptății originare, primul om era drept și sfânt, căderea lui devine inexplicabilă și imposibilă. Căci, dat fiind rolul dreptății originare de a menține pe om în armonie perfectă cu sine și cu Dumnezeu, nu se poate înțelege nici cum dreptatea renunță la rolul ei,

nici cum omul perfect respinge puterea divină, care îl ținea în starea de perfecțiune.

b. Dacă dreptatea originară nu cuprinde decât daruri supranaturale, atunci omul independent de darurile revărsate din afară asupra lui, este redus la o stare strict naturală, nedeosebindu-se cu nimic de omul căzut, iar păcatul devine simplă privațiune de darurile adăugate. Punerea pe același plan a omului natural nevinovat cu omul căzut înseamnă pelagianism.

c. Dacă dreptatea originară se adaugă omului ca o cunună pe cap, atunci ea nu are nimic comun cu ființa omului, nu mai formează o unitate organică, viața religioasă devine ceva accesoriu, nu propriu persoanei umane. Consecința este tot pelagianismul.

d. Dacă starea primordială era perfectă și ea se datora numai harului, atunci nu se mai înțelege ce funcție mai aveau puterile naturale ale omului.

e. Dacă dreptatea originară nu era decât adaos, ea nu aparținea omului iar pierderea ei nu mai poate fi considerată drept cădere, întrucât omul e lipsit numai de ceea ce, de fapt, nu aparținea naturii sale (*T.D.S.*, vol. I, p. 525-527).

f. Împărțirea omului într-o stare naturală și alta supranaturală a condus, în teologia catolică, la ideea autonomiei omului față de Dumnezeu și de darurile adăugate. Mai mult decât atât, gândirea occidentală a început cu secolul al XVIII-lea să considere aceste daruri ca o violare a stării naturale a omului. Cu alte cuvinte, divizarea omului în categorii necunoscute de Sfânta Scriptură a produs conflictul violent între om și Dumnezeu (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 147).

### b. Doctrina protestantă despre starea primordială

În opoziție cu teologia catolică, doctrina protestantă afirmă că starea primordială aparținea exclusiv naturii umane prin creație. Întrucât nu se face distincție între chip și asemănare, pentru protestanți, protopărinții aveau în rai o perfecțiune totală, nu relativă ca în teologia ortodoxă.

### Critica Ortodoxă

Un aspect pozitiv în concepția protestantă îl constituie faptul că dreptatea originară aparține naturii umane, nefiind ceva adăugat din

exterior. Se greșește, însă, grav prin excluderea harului divin din componența dreptății originare. După protestanți, omul fiind drept și sfânt prin creație, asemenea cu Dumnezeu, nu are nevoie de har în starea primordială. Prin această afirmație se pierde, însă, din vedere relativitatea puterii umane create, care nu poate ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, fără ajutorul harului. Dacă înainte de cădere omul era drept și sfânt, înseamnă că Dumnezeu face o lucrare inutilă având grijă de om. Protestanții minimalizează pronia divină, punând accent pe creație. Ori, grija față de om a lui Dumnezeu în rai presupune că protopărinții aveau de parcurs un drum lung până la asemănarea cu Dumnezeu. Nici îngerii n-au intrat deodată în starea de perfecțiune, ci treptat. Nici Mântuitorul, ca om, n-a fost desăvârșit de la început (ontologic, nu moral), ci El "sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni" (Luca 2, 52).

Protestanții nu sunt în stare să distingă ce aparține omului prin creație și ce aparține harului și nici să explice cum a fost posibilă căderea omului, aflat într-o astfel de desăvârșire absolută.

Din punct de vedere ortodox, starea de dreptate originară nu a fost una pur naturală, datorată doar puterilor omului date prin creație, dar nici una pur supranaturală, ca efect al darurilor supraadăugate, ci era o stare de perfecțiune incipientă, rezultată din puterea harului divin, unită cu puterile naturale ale omului, dar neconsolidată, având toate cele necesare pentru atingerea scopului (T.D.S, vol. I, p. 527-528).

#### Bibliografie

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1956;
2. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I;
3. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Starea paradisiacă a omului și cea după cădere*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1955;
4. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, trad., București, 1995;
5. Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad., București, 1998;
6. Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, trad., Sibiu, 1994.

#### XIV. PĂCATUL STRĂMOȘESC ȘI CONSECINȚELE LUI

Învățătura de credință despre căderea protopărinților în păcat constituie premisa negativă a mântuirii noastre în Hristos: dacă omul n-ar fi săvârșit păcatul originar, Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat. Realitatea căderii în păcat a determinat bunătatea și înțelepciunea lui Dumnezeu să găsească calea mântuirii prin întruparea lui Hristos.

Cu privire la timpul căderii în păcat, Revelația nu indică perioada în care protopărinții au rămas în starea fără de păcat; oricum ei nu au ajuns să se consolideze în bine.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre "repeziciunea" cu care Adam s-a decis pentru neascultare dar și de existența unui anumit răstimp anterior deciziei pentru rău, având un scurt timp de decizie, de cumpănire înainte de alege. Sfântul Vasile afirmă chiar o îngâmfare a protopărinților, cauzată de săturare; prea le avea omul pe toate de-a gata, fără să fi crescut duhovnicește prin eforturi pentru câștigarea lor (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 466-467).

Cauza căderii protopărinților a fost dublă: "sfatul vrăjmașului și slăbiciunea minții", adică ispita diavolului și lipsa de fermitate a voinței, ca expresie a unei minți încă neîntărite de har. Motivul a fost mândria, căci au dorit să fie "ca Dumnezeu", dar fără ajutorul Lui, fără a urma calea stabilită de El spre îndumnezeire. Păcatul originar a constat în neascultare, el echivalând cu ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu. De aici rezultă că originea păcatului nu se află în Dumnezeu, ci în greșita sau reaia întrebuintare a libertății și a puterilor spirituale ale omului.

Adam și Eva ar fi trebuit să-și dezvolte aceste puteri în virtuți, curăția sau nevinovăția lor naturală trebuia să devină o desăvârșire morală, printr-o atașare liberă de Dumnezeu și prin conlucrarea cu harul, prin consolidarea în bine pe calea încercărilor, pe care aveau să le întâlnească și prin proba ascultării.

Tocmai pentru dezvoltarea puterilor fizice și spirituale, Dumnezeu le dăduse primilor oameni îngrijirea și ocrotirea raiului, iar pentru întărirea în bine le-a dat porunca să nu guste din pomul cunoștinței



binelui și răului. Prin urmare, protopărinții trebuiau să treacă printr-o încercare, să se consolideze în bine.

Sfântul Ioan Damaschin consideră că “nu era folositor omului ca să dobândească nemurirea fără ispită, ca să nu cadă în mândria și condamnarea diavolului... Prin urmare, trebuia ca omul să fie încercat mai întâi, căci cel neispitit și neîncercat nu este vrednic de nimic. (*Înțelepciunea lui Isus Sirah*, 34, 10). Și în încercare să se desăvârșească prin păzirea poruncii, ca astfel să primească nemurirea drept răsplătă a virtuții”.

Porunca presupunea că omul era liber, capabil să ia o atitudine morală; de aceea Dumnezeu le-a dat porunca directă, “pentru a procura materie voinței lor libere” (Sfântul Grigorie de Nazianz). Porunca era ușor de păzit deoarece nu oprea decât mănucarea fructelor dintr-un pom și nu supunea pe oameni la încercări grele. Această poruncă, fiindcă era unică, în sine cuprindea întreaga lege morală.

Pentru a-I face neascultători pe protopărinți, diavolul trezește în Eva îndoiala și neîncrederea în Dumnezeu și în același timp prezintă pomul cunoștinței ca instrument ce duce prin el însuși la divinizarea omului. Minciuna diavolului îi înșeală pe primii oameni, ducându-I la neîncredere, mândrie și neascultare față de Dumnezeu.

După săvârșirea păcatului, conștiința vinovăției se trezește în protopărinți, aceștia “cunoscând că erau goi”. Atunci când Dumnezeu arată lui Adam vina păcatului, acesta încearcă să o atribuie exclusiv femeii și chiar lui Dumnezeu. La fel va proceda și Eva, aruncând vina pe șarpe. Practic, protopărinții au refuzat să-și recunoască și să-și asume vina păcatului, adică să se întoarcă la Dumnezeu, ci s-au învățat în păcat și în mândrie. Urmările ne arată unde l-a dus pe om dorința de a se încrede în sine, în voia și în părerea sa.

Referatul biblic despre cădere are caracter istoric. Importanța lui dogmatică stă în faptul că originea răului în lume nu ține de esența lumii, ci de voința omului. În istoria teologiei au existat unele interpretări materialiste ale păcatului strămoșesc, încercându-se reducerea esenței lui la senzualitate. Aceasta, însă, nu este decât o consecință, deoarece păcatul este de ordin spiritual și constă în mândria ce a separat pe om de Dumnezeu.

Conform sensului istoric al cărții Facerii, cei doi pomi din rai sunt pomi adevărați, așa cum confirmă cea mai mare parte a literaturii patristice. Probabil că pomul vieții servea la nemurirea trupească, iar pomul cunoștinței avea legătură cu viața spirituală, având să prilejuiască omului cunoașterea prin experiență proprie a deosebirilor dintre bine și rău. Prin acest pom, omul a căzut din binele din care a fost creat de Dumnezeu, în răul diavolului.

Unii Sfinți Părinți au interpretat pomul vieții ca viața de comuniune cu Dumnezeu la care erau chemați protopărinții, iar pomul cunoștinței ca o cunoaștere prin experiență a ruperii acestei comuniuni. Sfântul Ioan Damaschin consideră că pomul vieții consta în contemplația lui Dumnezeu, cu care se unea spiritual omul, din care numai cei nesupuși morții pot să mănânce, pomul cunoștinței reprezintă discernământul, care cuprinde în sine cunoașterea deplină a propriei sale naturi. Cunoaștere bună pentru cei desăvârșiți, care s-au fixat în contemplația dumnezeiască, dar rea pentru cei lacomi și supuși poftelor, care nu s-au fixat solid în contemplarea singurului bine, Dumnezeu.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, pomul vieții e mintea, care caută cele veșnice, iar pomul cunoștinței binelui și răului este simțirea legată de cele vremelnice. Omul care, condus de minte, urmărește cele veșnice, păzește porunca divină și mănâncă din pomul vieții; cel care e condus cu simțirea spre plăcere urmărește cele ale simțirii trupești trecătoare, calcă porunca lui Dumnezeu și mănâncă din pomul cunoștinței binelui și răului. “Pomul vieții e mintea sufletului, în care își are scaunul înțelepciunea, iar pomul cunoștinței binelui și răului e simțirea trupului în care e vădit că se află mișcarea nerațională. Omul, primind porunca dumnezeiască, să nu se atingă prin experiența cu fapta de această simțire, n-a păzit-o” (cf. *T.D.S.*, vol. I, p. 539).

În ceea ce privește șarpele, care a amăgit-o pe Eva, sub chipul lui se ascundea diavolul. Diavolul s-a folosit de șarpe ca instrument pentru ispitire; diavolul îndeamnă, dar nu constrânge. Fără dorirea de mărire omul n-ar fi căzut. Păcatul primilor oameni este nesupunere, neascultare, neîncredere și nerecunoștință.

### Urmările păcatului strămoșesc

Prin păcatul strămoșesc dispare unitatea omului cu Dumnezeu, cu semenii și cu natura, precum și unitatea interioară a omului. Trupul nu se mai supune sufletului, omul ajunge în robia păcatului, iar natura se întoarce împotriva omului.

Consecințele păcatului se arată în primul rând în pierderea nevinovăției, perfecțiunii și sfințeniei originare. Ruperea comuniunii dintre om și Dumnezeu implică pierderea harului divin și moartea spirituală. În chiar momentul păcătuirii, Adam și Eva au intrat în robia păcatului, murind sufletește. Este urmarea firească a înstrăinării de Dumnezeu.

Pierderea sfințeniei originare aduce după sine alterarea naturii spirituale umane, adică stricarea integrității și perfecțiunii originare, a puterilor sufletești ale omului. Această alterare nu este altceva decât alterarea sau întunecarea chipului lui Dumnezeu în om, manifestată în întunecarea rațiunii, în pervertirea inimii (a sentimentului) și în slăvirea voinței, care nu se mai orientează ca înainte de păcat, spre Dumnezeu ca spre adevărul și binele absolut.

Prin păcat, lumina minții scade așa de mult, încât omul crede că se poate ascunde de Dumnezeu. Voința, deși liberă dar slăbită, urmează alipirea de cele materiale, calea poftei trupului, a concupiscenței înclinând mai mult spre rău decât spre bine. Trebuie precizat că, în viziune creștină, nu trupul și materia sunt rele, ci apariția patimilor, ca mișcări iraționale, ce-l îndepărtează pe om de Dumnezeu.

În Mărturisirea ortodoxă a lui Dositei se afirmă: "Credem că omul s-a prăvălit prin păcat până la asemănarea cu necuvântătoarele, I s-a întunecat mintea, dar nu s-a lipsit de natura (firea) ce a primit-o de la Dumnezeu". Prin păcat, chipul lui Dumnezeu s-a alterat, dar nu s-a distrus sau desființat (*T.D.S.*, vol. I, p. 542).

În om rămâne, după cădere, tendința de cunoaștere și de voință a binelui. De exemplu, Adam și Eva au recunoscut vocea lui Dumnezeu și s-au simțit vinovați și rușinați de comiterea păcatului.

Asupra trupului, păcatul a adus suferințe de tot felul, neajunsuri și în final moartea fizică. Nemurirea trupească potențială cu care fusese

înzestrat omul în starea primordială n-a putut să se actualizeze din pricina păcatului și astfel, prin păcat, nu numai că omul a murit sufletește, dar a devenit și trupește muritor, supus legii naturale de descompunere (*Facere*, 3, 19).

Prin păcat s-au modificat și condițiile externe de viață ale omului. În această privință, căderea a dus la alungarea din Eden, la blestemarea pământului și la limitarea stăpânirii omului asupra animalelor și a naturii.

Realitatea păcatului strămoșesc a fost contestată de manihei, priscilieni și origeniști în mod direct, iar indirect de pelagieni. După manihei, un păcat există, dar originea lui vine din firea rea a omului. Pentru pelagieni, păcatul are caracter exclusiv personal, pentru urmași nefiind decât un exemplu; concupiscența și suferința sunt fenomene absolut naturale.

Sfânta Scriptură învață în mod limpede universalitatea păcatului, realitatea și transmiterea lui: *Facere* 6, 5; 8, 21; *II Regi* 8, 46; *Pilde* 20, 9; *Ecclesiast* 7, 20; *Psalm* 13, 1-3; 142, 2; *Iov* 14, 4.

În Noul Testament: *Romani* 5, 12: "Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care toți au păcătuit". Alte locuri: *Ioan* 3, 6; *I Ioan* 1, 8; 5, 19.

De asemenea, Sfânta Tradiție atestă clar realitatea păcatului la toți oamenii; dovadă este botezarea copiilor în perioada apostolică. De la realitatea păcatului strămoșesc există doar o singură excepție: Mântuitorul Iisus Hristos, deoarece:

1. S-a născut pe cale supranaturală, prin puterea Duhului Sfânt.
2. Din cauza inirii ipostatice n-a putut avea nici păcate personale.
3. Altfel n-ar fi putut învinge păcatul și moartea, calitatea lui de Fiul al lui Dumnezeu întrupat și de Mântuitor excluzând prezența păcatului.

Dogma romano-catolică a imaculatei concepții a Sfintei Fecioare Maria contravine învățaturii despre universalitatea păcatului strămoșesc. În concepția ortodoxă Sfânta Fecioară s-a născut cu păcatul strămoșesc dar a fost curățită de el de către Duhul Sfânt în momentul zămislirii ca om a Mântuitorului Hristos, adică la întrupare.

A admite mântuirea cuiva fără Hristos, chiar înainte de întruparea Sa, înseamnă următoarele:

- a. a o rupe pe Maica Domnului de comuniunea cu neamul omenesc;
- b. pentru ea Hristos nu e singurul Mântuitor;
- c. a o pune pe Maica Domnului în paralel cu Mântuitorul, situându-o deasupra sau în afara Bisericii.

În ceea ce privește natura păcatului strămoșesc sau originar, tradiția patristică răsăriteană precizează: păcatul nu are o fire proprie și nici un ipostas obiectiv. E o stare inventată de vanitatea lui Satan de a fi adorat, de voința lui de a domina. Păcatul nu este propriu firii umane, ci a fost introdus în fire. El stă ascuns în adâncul firii (*Psalms* 18, 13) dar este străin de firea noastră: "Păcatul este străin de firea noastră dar odată ce, furișat prin căderea omului, l-am primit în noi, ni se face cu vremea ca și o fire" (Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 66, în "Filocalia", vol. V, p. 333). Este o posesiune străină față de care omul simte o oarecare afinitate, dar este o afinitate plină de ravagii (Pr. Prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 72).

Contrar pesimismului antropologic, ce caracterizează tradiția apuseană începând cu Fericitul Augustin, care considera umanitatea atât de radical coruptă încât o numea "masă condamnată", în tradiția răsăriteană s-a păstrat un oarecare realism antropologic. Păcatul este comparat cu o rană, care s-a strecurat în umanitate, care tulbură integritatea firii, mocnește în interior, chiar dacă este îngrijită. Ceea ce e boala față de trup și necunoștința față de minte, aceea este păcatul față de suflet. În jurul minții rotește acoperământul întunericului, care nu lasă mintea să se roage, să creadă, să iubească după voia sa. E o stare de amestecare între bine și rău, care se exprimă în durere, osteneală, întristare: "Toate zilele lui nu sunt decât suferință și îndeletnicirea lui, decât necaz" (*Ecclesiast* 2, 23); (*Ibidem* p. 73).

#### Transmiterea păcatului strămoșesc

Pentru mintea umană, modul în care se transmite de la o generație la alta păcatul originar, care de aceea se numește și ereditar, este și rămâne o taină, cunoscută numai de Dumnezeu. Teoriile pe care teologia scolastică le-a elaborat în acest sens (a imputării externe, a omului universal, teoria păcatului strămoșesc ca păcat al naturii, teoria păcatului formal sau

federalist și teoria aligațiunii) nu sunt mulțumitoare pentru credința și spiritualitatea ortodoxă. În Răsărit s-a înțeles această transmitere a păcatului originar, nu atât în sens juridic, ca în Apus, ci mai mult prin prisma legăturii ontologice a ființelor umane, care fiind după chipul comuniunii supreme a Prea Sfintei Treimi, sunt legate, în mod solidar, prin legătura comuniunii. În baza acestei unități ce are fundamentul în chipul divin imprimat de la creație, chiar și în starea slăbită de păcat, oamenii sunt împreună-responsabili de destinul lor, iar ceea ce există într-o parte a umanității se răsfrânge asupra întregului. Păcatul lui Adam se răsfrânge asupra tuturor urmașilor lui, în virtutea acestei comuniuni și prin aceasta umanitatea rămâne permanent solidară în fața lui Dumnezeu.

Antropologia ortodoxă, ce trebuie să includă în ea și dimensiunea îndreptării sau a mântuirii subiective, care va fi studiată ulterior, își află împlinirea în opera de restaurare și transfigurare a firii umane, împlinită de Mântuitorul Iisus Hristos în Persoana Sa. Prin aceasta, umanitatea recapătă nu numai sănătatea inițială, dată de "pomul vieții", ci și o stare de transfigurare, începutul îndumnezeirii, devenind o nouă creație, lumea care va să vină (*Evrei* 2, 5); (cf. Pr. Prof. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 76).

#### Concepția romano-catolică despre păcatul originar și consecințele lui

Teologia romano-catolică înțelege păcatul originar doar ca o lipsire a omului de darurile supranaturale ale dreptății originare, căreia îi urmează pedeapsa divină și moartea. Pierderea dreptății originare este partea determinantă și esențială a păcatului originar iar dezordinea apărută în interiorul puterilor sufletești (rațiune, voință și sentiment) reprezintă doar consecința sau manifestarea părții esențiale a păcatului. Din acest motiv păcatul ereditar în concepția romano-catolică privește mai puțin raportul omului cu Dumnezeu și mai mult raportul omului cu legea divină.

Această concepție unilaterală, ce reduce păcatul originar doar la pierderea dreptății originare, fără urmări ontologice asupra persoanei umane, ridică probleme serioase din punct de vedere teologic. Mai întâi, antagonismul materie-rațiune, trup-suflet este socotit real, aceasta înseamnând că materia trebuie considerată ca fiind rea în sine sau ca purtând un principiu rău. Urmarea logică este gnosticismul, după care

materia este esențial rea. În realitate, anatagonismul menționat, doar prin păcat a devenit firesc și inevitabil.

Între modul în care concep catolicii starea primordială a omului și cel în care înțeleg consecințele păcatului ereditar este o relație directă. Dacă în starea primordială omul posedă dreptatea originară, reprezentată de darurile supranaturale, dar fără a fi părtaș la ea, ci rămânând oarecum exterioară firii sale, tot astfel, prin păcat omul nu suferă nici o alterare în natura sa, consecința păcatului constând doar în lipsirea de darurile supranaturale (*T.D.S.*, vol. I, p. 528-529).

Astfel, concepția romano-catolică despre păcatul strămoșesc este greșită, atât în punctul de plecare, cât și în consecințele ei. Așa se explică faptul că după catolici, prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu nu vine să restaureze firea omenească, ci doar să ofere satisfacție lui Dumnezeu – Tatăl. Perspectiva juridică a antropologiei catolice atrage după sine o viziune strict juridică a răscumpărării săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos.

#### Concepția protestantă despre păcatul strămoșesc și consecințele lui

În totală opoziție cu teologia catolică, protestantismul susține că prin păcatul strămoșesc s-a distrus total chipul lui Dumnezeu din om, exagerându-se prin aceasta consecințele sale. Astfel, dacă în doctrina catolică a căderii în păcat, puterile spirituale ale omului rămân intacte, în concepția protestantă se afirmă că ele au fost nimicite complet, locul chipului divin din om fiind luat de concupiscentă. Păcatul este pe de o parte lipsa fricii de Dumnezeu și a încrederii în el, iar pe de alta, concupiscenta, adică pofta trupească. Menționăm că atât între primii reformatori cât și între curentele teologice protestante de mai târziu există diferențe, dar numai de nuanțe și nu de conținut real. Din punct de vedere religios-moral omul e ca o piatră sau ca un bușean, incapabil de a face binele spiritual. Tot ce rămâne omului după cădere este o oarecare libertate, prin care se face posibilă viața socială.

“Formula de concordie”, carte simbolică protestantă, afirmă: “Noi învățăm că păcatul strămoșesc este pierderea dreptății originare, care a fost creată, ca și absența sau privarea totală a chipului lui Dumnezeu în om; se nimicește chipul lui Dumnezeu în om, în locul lui apărând

concupiscenta și o corupție totală. Omul e cufundat total în păcat. Orice încearcă omul să facă în raport cu Dumnezeu este păcat și poartă consecințele păcatului sau, cum zice Fericitul Augustin, toate faptele omului sunt doar “*vitia splendida*” (vicii strălucitoare) (cf. Pr. Prof. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 144).

În concepția protestantă se observă un punct pozitiv în conceperea păcatului strămoșesc ca stricăciune lăuntrică a omului și în sentimentul adâncimii păcătoșeniei omenești. În același timp, exagerările și erorile doctrinare, apărute atât din opoziția față de catolicism, cât și din ignorarea teologiei patristice, sunt respinse de teologia ortodoxă deoarece vin în contradicție cu Revelația, rațiunea și cu datele evidente din Istoria Religiilor:

1. Prin cădere, oamenii nu au pierdut cu totul cunoștința de Dumnezeu și înțelegerea realității spirituale, existând și Revelația naturală (pe care protestantismul o neglijează), fiindcă și păgânii pot cunoaște într-o oarecare măsură pe Dumnezeu (*Romani* I, 19-20).

2. Păcatul originar n-a anulat libertatea, ci doar a diminuat-o căci dacă ea n-ar mai exista, atunci poruncile, sfaturile, făgăduințele și amenințările n-ar avea nici un rost, ca și existența legii morale (*Ieșire* 20, 3).

3. Păcatul n-a distrus total chipul lui Dumnezeu din om, fiindcă “de va vărsa cineva sânge omenesc, sângele lui de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său” (*Facere* 9, 6).

4. Faptele bune ale omului natural, căzut, ale păgânilor sunt bune și adevărat, chiar dacă prin ele nu se poate ajunge la mântuire, lipsind harul. Exemple: moașele egiptene; care n-au omorât la naștere copiii evrei de parte bărbătească au fost răsplătite de Dumnezeu (*Ieșire* 1, 20); Nabucodonosor este îndemnat la milostenie pentru iertarea de păcate (*Daniel* 4, 24); Dumnezeu a primit rugăciunea lui Manase, readucându-l în Ierusalim (*II Paralelipomena* 33, 13). Însuși Mântuitorul arată că vameșul s-a coborât “la casa sa mai îndreptat” (*Luca* 18, 14) prin rugăciune și pocăință decât fariseul.

1. Ipoteza unei totale stricăciuni a omului căzut duce la concluzia absurdă că acesta, fiind doar ruină, răul devenind substanțial firii de după păcat, de la Adam până la Hristos, n-ar mai exista propriu-zis

păcat, răul săvârșindu-se în chip mecanic, fără libertate. În acest caz omul n-ar mai fi vrednic de pedeapsă pentru păcatele sale.

2. Istoria Religiilor confirmă adevărul că, prin cădere, omul n-a pierdut total cunoașterea lui Dumnezeu și capacitatea de a săvârși binele. Toate popoarele au avut și au credința în Dumnezeu, indiferent de modul în care l-au imaginat. Mai mult, unele religii și culte păgâne au ajuns la concepții religioase, morale și filosofice superioare.

Toate aceste valori umane evident pozitive nu erau posibile fără puteri spirituale corespunzătoare, fără sete de adevăr și de bine, elemente constitutive ale chipului lui Dumnezeu în om, chiar dacă adevărul și binele n-au fost căutate acolo unde se găsesc în realitate și în plinitudine. (T.D.S. vol. I, p. 532-534).

Concepția protestantă despre căderea iremediabilă a omului prin păcatul originar și despre pierderea totală a chipului divin din om, va determina conceperea mântuirii, săvârșită de Fiul lui Dumnezeu întrupat, ca având doar valoare declarativă, omul rămânând în sine, la fel de păcătos ca și înainte.

### Bibliografie

1. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1957;
2. Idem, *Doctrina protestantă despre păcatul ereditar*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1957;
3. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*;
4. Olivier Clement, *Întrebări asupra omului*;
5. Père Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome I, Paris, 1992;
6. Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*;
7. Idem, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*;