

Augustin și Maniheismul

Maniheismul¹ este un sistem de gândire total diferit de cel creștin.² Nu putem fi siguri în ce măsură i-a fost Augustin dator trecutului său manihean, deși el este singurul autor creștin care a cunoscut această mișcare religioasă nu numai din exterior, ci și din interior, ca membru devotat și foarte activ. Pentru Augustin faptul de a fi maniheu a reprezentat timp de nouă ani însăși rațiunea de a fi a vieții sale. Și-a împrăștiat preceptele moralei maniheice, învățătura. Mai mult, problematica maniheeană se regăsește în multe din paginile scrierilor augustiniene. Deși scopul acestei cărți nu este o prezentare a maniheismului în gândirea lui Augustin, ci doar de a prezenta câteva accente ce au relație cauzală cu tema noastră, vom cita scrierile marelui părinte al Bisericii. În catalogarea lor două sunt izvoarele principale: 1) *Retractările* făcute de însuși Augustin și 2) *Vita Sancti Augustini* a lui Posidius³. *Retractările* enumeră 12 cărți antimaniheiste, cărți ce se regăsesc și la Posidius. Acesta adaugă, de asemenea, capitolele din lucrarea *De diversis questionibus, octoginta tribus*, care fac referire directă la maniheism, astfel că scrierile antimaniheice, după Posidius, sunt în număr de 28. Dintre acestea le vom enumera mai jos pe cele mai reprezentative⁴.

O analiză atentă a acestor opere le demonstrează caracterul pur conjunctural. Răspândirea și interesul pe care-l prezenta maniheismul în centre religioase precum era Cartagina nu puteau decât să producă neliniște în rândurile Bisericii.⁵ În fața paradoxurilor sale de credință, maniheismul prezenta o concepție „științifică”, ispita prin caracterul său elitist⁶, iar interesul asupra lui provine și din caracterul sistematic al acestuia⁷. Maniheismul reprezintă sistematizarea finală și logică a gnosticismului din antichitatea târzie, ca religie care se pretindea „revelată”, cu caracter foarte misionar. Într-adevăr, la nivel formal al filosofiei religiilor se poate vorbi despre așa ceva. Dincolo de aceste forme, este interesant impactul pe care maniheismul l-a avut în arii culturale extrem de diferite. Nu este vorba despre cultura romană propriu-zisă, ci de cultura romană din Africa de Nord, un amestec interesant de civilizații, de culturi și de popoare⁸.

¹ Amintim în special conferințele internaționale și cu precădere studiile de specialitate ale *Asociației Internaționale de Studii Maniheice (IAMS)*: P. Bryder (ed.), *Manichean Studies. Proceeding of First International Conference on Manichaeism*, Lund 1988; G. Weißner & H.J. Klimkeit (eds.), *II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus...*, Wiesbaden, 1992; L. Cirillo & A. van Tongerloo (eds.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi „Manicheismo e Oriente Cristiano Antico”...*, Lovanii-Neapoli 1997; R.E. Emmerick, W. Sundermann & P. Zieme (eds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus...*, Berlin, 2000.

² În acest sens, amintim doar aprecierea lui Ferdinand Christian Baur în cartea sa *Das Manichäische Religionssystem* (p. 1).

³ Principala sa operă este *Vita Sancti Augustini* (PL XXXII), însoțită de o listă a operelor acestuia (*Indiculus librorum, tractatum et epistolarum Sancti Augustini Hipponensi Episcopi*, PL XLVI).

⁴ *De moribus ecclesiae catholice et de moribus Manichaeorum libri duo* (PL XXXII, col. 1309 – 1378); *De libero arbitrio libri tres* (PL XXXII, col. 1221 – 1310); *De Genesis contra Manichaeos libri duo* (PL XXXIV, col. 173 – 220); *De vera religione liber unus* (PL XXXIV, col. 121 – 172); *De utilitate credendi ad Honoratum* (PL XLII, col. 65 – 92); *De duabus animabus* (PL XLII, col. 93 – 112); *Acta disputatio contra Fortunatum Manichaeum* (PL XLII, col. 111 – 130); *Contra Adimantum Manichaei Discipulum* (PL XLII, col. 129 – 172); *Contra Epistolam manichaei quam vocant Fundamentum* (PL XLII, col. 173 – 206); *Contra Faustum Manichaeum triginta tres* (PL XLII, 207 – 318); *De actis cum Felice Manichaeo libri duo* (PL XLII, col. 519 – 552); *De natura boni contra Manichaeos* (PL XLII, col. 551 – 572); *Contra Secundinum Manichaeum* (PL XLII, col. 573 – 602).

⁵ Francois Decret „Aspects du Manichéisme dans l’Afrique Romaine”, în *Etudes Augustiniennes*, Paris, 1970.

⁶ Prosper Alfaric, *Les écritures manichéennes*, tom II, Paris, 1918 – 1919.

⁷ Michel Tardieu, *Maniheismul*, trad. Olimpia Berca și Eugen Dorcescu, Ed. de Vest, Timișoara, 1995.

⁸ A.-G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Ed. Hachete, Paris, 1979. p. 21

Peter Brown emite chiar opinia existenței unui maniheism spiritualizat la Cartagina, care tocmai prin acest fapt îl atrăsese. În cadrul învățământului din Cartagina s-ar fi propagat astfel un maniheism la nivel academic, eliberat de tradițiile locale și de alte forme interpușe de-a lungul timpului, încercând o mistică la cel mai înalt nivel.⁹ Fondul maniheist a găsit în această zonă un teren propice, o mentalitate capabilă să integreze „mitologia” lui Mani în fondul religios deja existent. Pretenția lor de științificitate prindea foarte bine la mentalitatea decadentă a vremii¹⁰. Augustin a căutat în maniheism răspunsurile la problemele existențiale care-l tulburau. Astfel, a găsit în maniheism dualismul metafizic și panteismul asociate cu o concepție mitologică destul de respingătoare a luptei dintre bine și rău; dar a găsit, de asemenea, o soluție radicală și dramatică a neliniștitoare probleme a răului, un ideal ridicat al perfecțiunii, pentru a conduce omul spre eliberarea de întuneric și spre întoarcerea către lumină. La acestea se pot adăuga și „raționalismul de tip gnostic”.

Nu este nicio îndoială că Augustin a acceptat materialismul și panteismul maniheist. Primul era pentru el, în acel moment, singurul mijloc de a concepe realitatea. Ce de-al doilea reprezenta cea mai mare înălțare a demnității umane și răspunsul la imperativul lui Hortensius, care proclama sufletul omului ca fiind etern și divin. Dualismul metafizic, centrul sistemului maniheist, îi părea singura soluție admisibilă la problema răului care-l neliniștea. Astfel, Augustin credea că găsisese ceea ce căuta: înțelepciunea fără credință, legea morală fără greșală, viața creștină fără mediocritate și slăbiciune.¹¹ Convertirea la maniheism nu reprezenta decât o atracție pentru o nouă experiență intelectuală.¹² Motivația psihologică primează în cazul lui Augustin și al relației sale cu maniheismul.

Este imposibil ca o conviețuire care a durat nouă ani să nu-și pună pecetea pe personalitatea și chiar pe gândirea lui Augustin. Este sistemul augustinian influențat oare de maniheism? Alfaric nu s-a ocupat numai de rolul Neoplatonismului în evoluția intelectuală a lui Augustin, ci și de chestiunea Maniheismului. Potrivit lui Schinder, observațiile lui Alfaric despre acest al doilea subiect sunt încă pertinente¹³. Într-o notă scurtă, G. Quispel merge chiar mai departe: în opinia sa, noi suntem acum chiar suficient de familiari cu fundamentul neoplatonic al gândirii lui Augustin; de aceea este foarte imperios de a se face mai multă lumină în relație cu Maniheismul¹⁴. Alții sunt mai rezervați în această chestiune, dar ei vorbesc despre o tonalitate maniheică de bază a unor tendințe comune care au influențat în special compoziția tratatului *De civitate Dei* și învățătura despre grație¹⁵. Ernesto Buonaiuti este de părere că antropologia părintelui Bisericii va rămâne tributară unui maniheism latent, de care nu se va putea debarasa niciodată.¹⁶ Într-adevăr, o analiză a concepției augustiniene despre om relevă un dualism latent, manifestat, în special, în problema cunoașterii. Corpul este văzut, dacă nu ca piedică, cel puțin ca parte neutră în dorința spiritului de a-L cunoaște pe Dumnezeu.

Vizavi de această problemă, Alfred Adam are o părere mult mai radicală. El identifică fundamentele sintezei augustiniene în teologia maniheană, sursă permanentă pentru episcopul de Hippo. Acesta nu ar fi decât un fel de manihean travestit în creștin. După părerea lui,

⁹ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley: University of California Press, 1969, p. 46.

¹⁰ Henri Irénée Marrou apreciază epoca formării și a activității lui Augustin ca perioada cea mai reprezentativă pentru istoria decadenței culturii antice (*op. cit.*, p. 15). Printre caracteristicile acestei decadențe este și „mondinitatea”, înțeleasă nu numai ca tendință spre tot ceea ce, la nivel literar, era gustat, fără a avea profunzime, ci și ca gust pentru tot ceea ce era nou, exotic, indiferent de forma pe care o lua (p. 89).

¹¹ Agostino Trape, *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique*; trad. par l'italien par Victor Arminjon, ed. Fayard, 1988, p. 54 – 55.

¹² Peter Brown, *Augustine of Hippo*, p. 41

¹³ Schinder, „Augustinus” *TRE* 4 (1979), p. 689-698.

¹⁴ G. Quispel, „Mani the Apostle of Jesus Christ”, în *Mélanges J. Daniélou*, Paris, 1972, p. 667-672, în special 672.

¹⁵ Schinder, „Augustinus”, p. 658.

¹⁶ Ernesto Buonaiuti, *Sant Agostino*, Roma 1917, p. 87-114.

Confesiunile sunt inspirate direct din sărbătoarea maniheană a Bemei, fiind un fel de mărturisire maniheistă a păcatelor. În *De Civitate Dei*, ideea celor două cetăți, pe care se bazează concepția augustiniană despre istorie, nu este decât o ascundere a doctrinei celor două împărății. Tot maniheană este, după părerea lui Alfred Adam, și noțiunea de Biserică, privită ca un corp ierarhic, bazat pe autoritate. Autorul îi reproșează lui Augustin că, în loc să urmeze teologia părinților și să vadă în Biserică o comunitate a persoanelor în Hristos, el dezvoltă o teologie gnostică, deschizând calea ideii de putere universală a Bisericii, profesată și astăzi în catolicism. Tot în *De Civitate Dei*, Alfred Adam găsește și urmele doctrinei celor trei timpuri, iar împărțirea tratatului în douăzeci și două de cărți este un reflex al celor douăzeci și două de cărți ale Evangheliei Vieții.¹⁷ Concluzia lui este că Augustin a introdus în teologia catolică doctrina dualistă și că augustinianismul își are originea în doctrina lui Mani.

În ciuda caracterului incitant, această opinie este discutabilă. Structura *Confesiunilor* nu poate fi asociată cu sărbătoarea Bemei, unde momentul central îl reprezintă relatarea patimilor lui Mani, și nu pocăința sau mărturisirea. Părerile sunt împărțite dacă cele două cetăți din *De Civitate Dei* relevă sau nu influența celor două împărății din mitul maniheist. Cu siguranță reprezentarea lor nu poate fi de factură biblică. Cetățile augustinienne, deși par a fi opuse, totuși *civitas Dei* determină *civitas terrena*¹⁸. În schimb viziunea lui despre Biserică este mai clară: *Ecclesia* este în primul rând în relație cu Hristos, este trupul lui Hristos și apoi organizație administrativă. Caracteristica Bisericii este unitatea și nu dualismul¹⁹. E. Przywara, în cartea sa incomparabilă despre Augustin *Die Gestalt als Gefüge*, compară abordările Neoplatonismului și Maniheismului în învățătura lui despre Dumnezeu. În viziunea Neoplatonică (spune Przywara), Augustin Îl înțelege pe Dumnezeu ca „lumină a Universului”. Când adoptă perspectiva maniheistă sau, mai mult, cea antipelagiană, el Îl prezintă pe Dumnezeu ca un întuneric impenetrabil. Tocmai pentru această rațiune el a ajuns să înțeleagă că numai într-o umilire extremă a Fiului lui Dumnezeu, Dumnezeu Se descoperă în final Sinelui divin ca iubire²⁰.

Augustin nu a considerat oamenii în calitatea lor de ființe individuale, ci i-a grupat dualist în două popoare sau cetăți distincte. Cetatea omenească unește ființele prin păcatul mândriei, care își are originea la Adam și continuă în urmașii săi. Cetatea divină s-a născut în smerenia și ascultarea față de Hristos și îi include pe toți cei care sunt uniți cu El prin credință și prin iubire. În timpul vieții lor pământești, locuitorii cetății cerești nu sunt complet eliberați de dragostea de sine care se opune iubirii lor de Dumnezeu. De asemenea, ei sunt amestecați cu membrii cetății pământești, alături de care formează comunitatea umană vizibilă care este unificată prin dragostea pentru o pace lumească. Cele două forme de societăți omenești au fost amestecate încă din cele mai vechi timpuri²¹ și vor fi despărțite numai la Judecata de Apoi.

¹⁷ Alfred Adam, *Fortwirken des Manichäismus bei Augustinus*, Stuttgart, 1958, p. 243 – 246.

¹⁸ Van Oort, *Jerusalem and Babylon: A study in Augustin's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden, 1991.

¹⁹ Emilien Lamirade, articolul *Ecclesia* în „Augustinus-Lexicon”, herausgegeben von Cornelius Mayer, Schwabe und Co Verlag, Basel, 2001, col. 699 – 715. A se vedea, de asemenea, Yves Congar, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Ed. du Cerf, Paris, 1970, p. 11 – 24.

²⁰ E. Przywara, *Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934, în special pp. 30-34.

²¹ La începuturi, Dumnezeu a înzestrat umanitatea cu puterea de a participa la înțelepciunea și dragostea divină. Primii oameni, Adam și Eva, au înțeles principiile conform cărora Dumnezeu a creat și stăpânește lumea; ei erau călăuziți de iubire să acționeze în conformitate cu intențiile Lui. Sub îndrumarea divină, mințile lor au integrat operațiile vegetative și sensibile pentru a le păstra trupurile în armonie și în sănătate perfectă. În mintea sau în trupul lor nu au existat dorințe conflictuale sau decădere. Dacă Adam și Eva ar fi continuat să se supună cârmuirii lui Dumnezeu, ei ar fi rămas în lumea bunătații. În loc de aceasta, ei au păcătuit prin trufie și au pierdut darurile divine ale înțelegerii și iubirii. Apoi ei au căzut pradă ispitei diavolului și au păcătuit prin senzualitate, așa cum este relatat în capitolul al treilea din „Facerea” (*De Genesi ad litteram imperfectus liber* 11, 5; 11. 27-32. *De civitate Dei* 13. 20-21; 14. 10-13). Odată ce mintea nu a mai acordat atenție principiilor de unitate și proporție, ea nu și-a mai putut coordona perfect propriile funcții vitale: trupul a început să decadă. De asemenea,

Deși locuitorii săi încep de la Abel și includ patriarhii și profeții, ca și sfinții îngeri, cetatea lui Dumnezeu a fost instituită prin moartea și învierea lui Iisus Hristos. Iisus a câștigat iertarea păcatelor și a redat grațiile Sfântului Duh, prin care oamenii Îl iubesc pe Dumnezeu de dragul lui Dumnezeu Însuși, își iubesc semenii de dragul lui Dumnezeu și doresc bunurile inferioare în relația lor cu Dumnezeu. Pentru a fi unit cu Hristos, omul trebuie să creadă în lucrarea mântuitoare a lui Hristos și să caute taina credinței. Înainte de sosirea lui Hristos, oamenii lui Dumnezeu credeau în promisiunile de mântuire și pecetluiau legătura lor cu Hristos prin circumcizie și alte ritualuri adecvate vremii. După sosirea Lui, ei au început să creadă în predicarea Evangheliei și să primească botezul în Biserică.

Fiecare ființă umană aparține uneia dintre aceste cetăți sau popoare. Fiecare se naște din Adam prin procreare carnală în cetatea pământească și poate intra în cetatea cerească prin renașterea întru Hristos prin credință și botez. Condamnarea celor care nu sunt uniți cu Hristos se justifică nu doar prin universalitatea păcatului în rândurile adulților, ci și de participarea tuturor, chiar și a copiilor, la „păcatul original” al lui Adam. Deși nu a reușit niciodată să explice mecanismul transmisiunii, Augustin a afirmat în mod eronat că toți urmașii lui Adam poartă vina și damnarea aceluia păcat original al trufiei²².

Dezvoltând această doctrină dualistă a celor două cetăți, Augustin a explicat că indivizii se constituie ca popor prin iubire împărtășită. Cetatea lui Dumnezeu e creată prin iubire și îi include nu doar pe sfinții de pe pământ, ci și pe îngeri și pe cei binecuvântați în slavă. Ca realitate pământească din perioada cuprinsă între Învierea lui Hristos și întoarcerea sa pentru Judecată, această cetate, în mod bizar, nu se identifică pe deplin cu Biserica, comunitate creștină vizibilă. Prin societatea sfinților aleși și predestinați, Augustin se referă la acel grup de oameni sfinți din interiorul Bisericii. Grația îi unește pe acești oameni prin iubire împărtășită, deși e posibil ca ei să nu se cunoască între ei. Această iubire reciprocă realizează mai mult decât simpla uniune a sfinților; prin răbdarea și iertarea lor, ea formează comunitatea vizibilă a Bisericii. Păcătoșii, care nu împărtășesc această dragoste, sunt menținuți simbolic în unitatea Bisericii prin iubirea activă a sfinților. Schismaticii resping unitatea Bisericii și refuză să îi tolereze pe păcătoși; ei păcătuiesc împotriva iubirii și pierd Sfântul Duh. Ortodocșii-catolici care sunt excomunicați pe nedrept, dar continuă să-și exercite iubirea, rămân membri ai cetății cerești în afara Bisericii vizibile. În cele din urmă, Dumnezeu îi cunoaște pe cei care trebuie convertiți și integrați în poporul său. Astfel, cetatea cerească și cea pământească sunt amestecate în Biserică, precum și în societatea civilă.

Augustin a mai definit alte două funcții sociale ale iubirii. Urmându-l pe Ciprian, episcopul martir al Cartaginei, el a pus în legătură puterea sanctificatoare și unitatea ca daruri îngemănate ale Sfântului Duh în Biserică. Cu toate acestea, el nu a urmat direcția lui Ciprian, în a-l identifica pe episcop ca apărător al unității și agent al sfințirii. De vreme ce mulți episcopi au fost evident nedemni de poziția lor, ei au fost considerați incapabili de a poseda și de a transmite Sfântul Duh. Augustin a explicat că puterea de a ierta păcatele este dată de Hristos comunității de sfinți, oamenii sfinți din comunitatea ortodoxă catolică. Capii hirotoniți

iubirea de sine a întors spiritul uman împotriva orientării sale fundamentale către Dumnezeu; au apărut conflicte între poftele și sentimentele sale. Cele trei caracteristici ale existenței umane decăzute – ignoranța, concupiscenta, mortalitatea – au decurs din pierderea acestor grații. Urmașii lui Adam și ai Evei se nasc lipsiți de grație și suferă efectele acestei lipse.

²² Doctrina vinei moștenite s-a fundamentat pe două dogme. Creștinii consideră că Iisus Hristos este unicul mântuitor, singurul care îi reunește pe oameni cu Dumnezeu. Creștinii din Occident, și mai ales cei din Africa de Nord, credeau că omul se poate împărtăși din Duhul lui Hristos numai prin uniune cu Biserica. Copiii pot fi uniți cu Hristos doar prin botez, iar persoanele convertite care nu au fost botezate înainte de moarte I se pot alătura lui Hristos prin credință și dragoste. Copilul care moare fără botez și păgânul care nu aude niciodată Evanghelia rămân în cetatea lui Adam și sunt condamnați pentru păcatul lor comun (cf. *De natura et gratia* 4, 4). Deși Augustin a fost primul care a articulat această doctrină a vinei moștenite, ea a fost general acceptată în creștinătatea occidentală, cu consecințe iremediabile. Ea a fost exprimată la Sinodul African de la Cartagina din 418, reafirmată la Sinodul de la Orange în 529 și confirmată de Papa Bonifaciu al II-lea (m. 532).

ai Bisericii săvârșesc tainele ca lucrători ai acestui grup, ale cărui rugăciuni câștigă grația lui Dumnezeu. Creștinul care a primit la început taina botezului fără o convertire lăuntrică poate să primească ulterior grația credinței datorită rugăciunilor sfinților și apoi să primească iubirea prin uniunea lor. Cum iubirea reprezintă atât principiul unității, cât și al sfințeniei, ea poate fi primită și manifestată numai într-un context comunitar, în societatea sfinților în cadrul comunității catolice²³.

Doctrina lui Augustin referitoare la rolul Sfântului Duh în constituirea cetății lui Dumnezeu și la dependența credinței de iubire s-a dezvoltat din controversele asupra naturii Bisericii, care au divizat creștinătatea nord-africană de la sfârșitul secolului al II-lea. Discuțiile sale cu donatiștii l-au forțat să își dezvolte înțelegerea prezenței și acțiunii divine în cadrul comunității creștine. Această învățătură a furnizat, împreună cu concepția Sfântului Vasile, pe linia lui Benedict de Nursia, fundamentul teologic al spiritualității comunitare care a caracterizat creștinătatea occidentală. Reflecțiile sale asupra dimensiunii sociale a grației au pus greșit sub semnul întrebării orice vocație contemplativă a lui Dumnezeu prin viața solitară și retragere din societatea umană. El a arătat că Tatăl lui Iisus Hristos se revelează în lucrarea Sfântului Duh și în darul iubirii pe care acesta îl face mănăstirii, congregației bisericesti, familiei și chiar serviciului civil sau militar.

Totuși, dincolo de aceste păreri în care se întrevește o lipsă de viziune cosmică asupra Bisericii, Augustin a păstrat o structură maniheistă *in nuce*. Una dintre cele mai serioase curențe ale teologiei lui Augustin este dualismul dintre natură și har. Consecința inevitabilă a unui asemenea dualism este separația realității în două niveluri opuse: „natural” și „supranatural”, „immanent” și „transcendent”, așa cum am văzut mai sus. În acest mod, realitatea unitară se frânge în două niveluri și se creează premise pentru o relație dominată de frică a omului cu religia. „Naturalul” se interpretează drept ceva necurat, iar „transcendentul” se înțelege în opoziție față de natură și ireconciliabil cu ea. Dacă credința are de-a face cu „supranaturalul” și viața se identifică cu „naturalul”, atunci se așează o separație între teorie și practică, credință și viață, Biserică și lume. Ori viața fără credință ori credința moartă, nelucrătoare: aceasta este dilema inevitabilă care pândește ca un coșmar omul creștinismului augustinian medieval apusean. Dualismul augustinian se răsfrânge și asupra eticii lui:

„împotriva voinței tale, dar pentru grația mântuirii tale”²⁴.

Contradicția augustiniană dintre teologia grației și căutarea fericirii pe calea rațiunii s-ar datora și cadrului cultural istoric general în care a trăit și gândit episcopul Hipponei. Kurt Flasch opinează pe bună dreptate că „dezechilibrul poziției teoretice a lui Augustin este istoric explicabil. (...) Este adevărat că a văzut el însuși o contradicție între teologia sa asupra grației și căutarea filosofică a fericirii prin rațiune. Însă aceste contradicții însele el le-a explicat pornind de la premisele sale, acelea ale Antichității târzii. Noi nu putem să-i imputăm responsabilitatea a ceea ce a apărut drept inconciliabil în secolul al XVI-lea sau în secolul XX. Augustin nu este un lutheran prematur cu câteva rămășițe de filosofie. El este un om

²³ În cele din urmă, Augustin a explicat că exercitarea iubirii în cadrul unității Bisericii reprezintă baza și testul confesiunii de credință a omului. Majoritatea evenimentelor din viața lui Iisus pot fi identificate cu experiențe omenești similare: nașterea, propovăduirea, vindecarea și moartea. Conceptul de Dumnezeu, însă, nu pare să beneficieze de baza provenită din experiența comună care să îi confere înțelesul și să dea conținut cuvintelor crezului. Augustin a observat că, după cum putem citi în Ioan 1, 4:7-8, Dumnezeu este iubire și poate fi cunoscut numai prin împărtășirea iubirii în comunitate. Astfel, el a identificat participarea la iubirea care formează comunitatea creștină ca o cunoaștere privilegiată a lui Dumnezeu care este mărturisit în credință. Mai mult, un creștin nu poate profesa credința în lucrarea mântuitoare a lui Hristos, refuzând în același timp să împărtășească iubirea care l-a motivat pe Hristos. Experiența socială a iubirii în comunitate ține de esența credinței creștine (cf. *Tractatus in Epistulam Ioannis ad Parthos* 5.7; 6.13. *De Trinitate* 8.4.6 -8.9.13).

²⁴ *Epistolae* 173,4.

cultivat al celui de-al IV-lea secol care, pentru a-și înțelege propriul eu, s-a folosit de conceptele pe care i le oferea vremea sa. Erau concepte stoice, neoplatoniciene și creștine”²⁵.

Prin scrierile sale, doctrina dualistă a lui Mani s-a făcut cunoscută în întreg Evul Mediu și dăinuie până astăzi. Uriașa influență pe care a exercitat-o Augustin asupra civilizației occidentale implică și transmiterea dualismului maniheic. Chiar interpretarea operelor augustiniene a căpătat o coloratură dualistă. Spre exemplu Hannah Arend, în cartea sa *Condition de l’homme moderne*, spune: fiecare dintre aceste două cetăți se constituie pe o voință sau pe o dragoste; cetatea pământească pe dorința carnală, cetatea cerească pe dorința spiritului. Aceste două dorințe sau iubiri se dispută în aceeași persoană umană.²⁶ La ideea de gnoze dualiste ale occidentului cu siguranță că a contribuit și Augustin. Din această perspectivă, putem spune că Occidentul are la bază o structură augustiniană și la fel de bine putem spune că structura occidentală este în mică măsură și una maniheistă.

Putem pune sub semnul întrebării ușurința cu care a trecut de la maniheism, de la scepticism academic la neo-platonism. Într-adevăr, ar fi putut să încorporeze elemente din origenism în filosofia și teologia sa. Atât platonicienii, cât și maniheerii l-au învățat pe Augustin să ofere „însușiri de necalificat” valorii lumii invizibile și, după cum observă un istoric, adevărul i se capitulează.²⁷ Dar același lucru se poate spune despre origenism și academici, cei din urmă prin compromiterea logicii și simțurilor.

Pelagienii l-au acuzat de un „fatalism manihean” (i.e. predestinarea) și „fatalism” în ceea ce privește natura umană. În *De civitate Dei*, Augustin disocia interpretarea creștină a omnipotenței divine și a libertății omului de îndrăzneala „nelegiuită și ticăloasă” a rațiunii, așa cum ea era reprezentată de speculațiile lui Cicero, și afirma că „Dumnezeu știe toate lucrurile înainte ca ele să se petreacă” dar, în același timp, „prin propria noastră voință noi facem ceea ce știm și simțim că nu putem face decât dacă dorim acest lucru”²⁸. Profesorul Hans Eibel îl descrie pe tânărul Augustin ca nefiind atât de diferit de mulți alții din generația sa, cautând maniheismul pentru liniștea minții. Jonas spune că a eșuat în primul rând din cauza faptului că dualismul său, nepotrivirea ireconciliabilă dintre carne și spirit²⁹, a intensificat durerea și confuzia. Chiar în elaborarea teologiei sale despre libertatea voinței, Augustin s-a aflat între maniheism și pelagianism³⁰.

Fiecare sursă, fiecare stadiu prin care a trecut Augustin le-a impus pe celelalte. De exemplu, maniheerii făceau distincția între proprii lor membri („fiii tainei”, „iluminații”) și „lumeștii” („fiii întunericului”, „neinițiații”); iar între ei înșiși, între „cei aleși” (*perfecti*) și „învățăcei” (*auditores*). Aceste distincții se aseamănă cu clasificarea creștină a „credincioșilor” și „catehumenilor”, adică „cei botezați” sau „iluminați”, insuflați cu *disciplina arcani*, eligibili pentru Taine și Mistere, și cei ce se pregătesc pentru intrarea în Biserică, credincioșii „nebotezați” sau „neiluminați”.

Creștinătatea a atras separarea Bisericii de „lume”, „seminția lui Hristos” de „seminția lui Adam” (cf. Cor. 6:14-18), iar în calitate de creștin, Augustin a înțeles antiteza dintre Biserică și lume, dintre cei „întru Hristos” și cei care așteaptă să devină creștini prin ritualul mistagogic al inițierii. A folosit această cunoaștere în avantajul ecleziologiei și soteriologiei sale particulare. Într-un cuvânt, a fost primul scriitor ortodox care a divizat Biserica între

²⁵ Kurt Flasch, *Le conflit d’Augustin*, p. 42.

²⁶ Hannah Arend, *Condition de l’homme moderne*, trad. G. Tradier, Paris, Ed. Colmann – Levy, 1983, p. 221.

²⁷ Van der Meer, F., *Augustine the Bishop; the Life and Work of A Father of the Church*, trad. de B. Baltershaw & G.R. Lamb, Londra, 1961, p. 561.

²⁸ *De civitate Dei* V. 9.

²⁹ Hans Jonas, *Gnosis – Die Botschaft des fremdes Gottes*, Insel Verlag, München, 1999, p. 252.

³⁰ Heinrich Barth, *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basel, 1935.

copiii ei în posesia unei grații comune sau suficiente și cei binecuvântați cu „grație eficace”, grația care lucrează infailibil în voința „aleșilor” pentru a-i mântui.³¹

Toți creștinii au „grație suficientă”, spune Augustin, grația prin care libertatea noastră este restaurată, grația pentru a „coopera” (*gratia cooperans*) cu Dumnezeu, grația de a alege dintre bine și rău; dar totuși doar unii indivizi dintre membrii Bisericii vor fi mântuiți după porunca veșnică și ascunsă a lui Dumnezeu. Astfel, „grația suficientă”, „grația cooperării”, sau chiar și „grația anticipată”, nu este grația prin care suntem aleși. „Grația perseverenței” – „grația irezistibilă” și „eficace” – este grația mântuirii. În mod simplu, membrii Bisericii – „cei mântuiți și cei damnați” – sunt chemați și abandonați de Dumnezeu „după scopul Său”. „Mulți” sunt chemați, dar numai „puțini” sunt aleși.³²

³¹ Termenii – „grație suficientă” și „grație eficace” – își au originea în era scolastică. Urmându-l pe Ambrosiaster, Augustin a insistat că toată grația este „anticipată” și „cooperativă”. A recunoscut două niveluri ale grației: unul dat tuturor creștinilor („grația suficientă”), în timp ce grația mântuitoare („grația eficientă”) este impusă asupra celor predestinați slavei. În ceea ce privește cele două categorii de creștini a lui Ambrosiaster, vezi F. Prat, *The Theology of St. Paul* (vol. 1), p. 449-458.

³² *De praed. Sanct.* XVI, 33 PL 44 983-985. Cf. Sf. Hilarie din Poitiers – *Itaque non res indiscreti iudicii est electo, sed ex meriti delectu facta discreto est. Beatus ergo quem eligit Deus: beatus ob id, quia electine sit dignus* (*In Psalm LXIV*, 5 PL 9 415C).