

Fericitul Augustin și Tradiția patristică

Dacă am ales să acordăm o atenție specială teoriilor lui Augustin despre predestinare, păcatul „originar” și grație, se datorează faptului că acestea reflectă mai profund decât orice altceva viziunea lui asupra lumii. Totuși tratarea lor va urma în partea a doua. Pentru moment, argumentul la acest studiu ne cere să examinăm tradiția Părinților, tradiția de care susținătorii săi pretind că ar aparține.¹ Mai jos avem rezumatul și studiul învățăturilor din Răsărit și Apus² pe tema predestinării, a păcatului „originar” și a grației. Toate acestea vor furniza standardul după care trebuie considerată teologia augustiniană. Antropologia creștină anteniceeană și imediat postniceeană s-a concentrat mai mult asupra unei singure fațete a dilemei, și anume asupra liberului arbitru și responsabilității, mai curând decât asupra inevitabilității păcatului și a păcatului „originar”. Drept răspuns, Augustin nota că „înainte să se nască această erezie (pelagianismul) nu aveau nevoie să își pună o astfel de problemă atât de greu de rezolvat. Ar fi făcut acest lucru fără îndoială dacă ar fi fost obligați să răspundă unor astfel de oameni”³. Polemica din exterior contra creștinismului și denaturările grave din interiorul său s-au îndreptat în aceeași direcție, interpretarea deterministă a suferinței umane. Prin urmare, apologeții creștini au fost obligați să definească responsabilitatea omului pentru condiția lui cu o atenție sporită. Dar, în cele din urmă, chestiunea spinoasă a antropologiei creștine și-a îndreptat atenția și asupra „inevitabilității” păcatului.

A. Părinții din Apus

¹ Criteriile raționale pentru a defini care scriitor creștin este un Părinte al Bisericii sunt limitate. Onoarea aceasta nu îi este acordată unui om de către Biserică după o analiză amplă a vieții și doctrinei sale, deși, bineînțeles, el este întotdeauna o persoană de o evlavie extraordinară și de o mare credință. Ortodoxia lui nu este înțeleasă ca susținând doctrina lui construită științific. Nu este exclusă din patristică formularea greșită a învățării creștine. El trebuie să aibă „mintea Bisericii”, dar numai Biserica își cunoaște fiii. Numai ea este infailibilă și ea, sau mai bine zis Duhul Sfânt, este cel care își determină reprezentanții.

² F. Prat scrie că la început „predestinarea” avea o conotație diferită în Apus decât în Răsărit. „În latină, cuvintele *praedestinatio* și *praedestinatus* aveau un înțeles cu care suntem azi obișnuiți – adică înțelesul predestinării ca slavă sau har sau har și slavă, în timp ce Părinții greci au păstrat înțelesul care se poate numi exegetic – acela care apare și la Sf. Pavel – al predestinării ca credință și har... Aceasta explică de ce Părinții latini, vorbind despre predestinare, pun mai mult accent pe meritul omului și nu se tem să acorde predestinării cauze dincolo de Dumnezeu. Acest lucru se datorează faptului că vorbesc despre predestinarea ca slavă așa cum latina le permite...” (*Teologia Sf. Pavel* [vol. 1], tradusă de L. Stoddard, Westminster, 1952, p. 449).

În primul rând, nu vedem relevanța distincției dintre „predestinarea ca slavă” sau „ca credință și har”. Exegeza lui Prat despre Sf. Pavel este arbitrară. Procesul de mântuire – îndumnezeire – implică „credința”, „harul” și „slava” la care sunt chemați toți oamenii. Este un proces care începe cu botezul (Sf. Gregorie de Nissa, Sf. Ioan Gură de Aur etc.). În plus, mântuirea este acum: adevărul care ne condamnă prin credință, har și slavă este emanație a vremii care va veni. În Biserică, viitorul este acum, așa cum atestă mulți Sfinți ai Vechiului și Noului Testament. Acest acum „este esența creștinătății” (J. Danielou, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Theology of the Fathers*, tradus de W. Hibberd, Londra, 1960, p. 16). În al doilea rând, opinia profesorului Prat că Părinții latini, în opoziție cu Părinții greci, pun mai mult accent pe „meritul” omului și „nu se tem să acorde predestinării cauze dincolo de Dumnezeu” este derutant. Trebuie doar să citim literatura ascetică din Răsărit și Apus ca să descoperim această greșală. De fapt, diferența dintre acești scriitori este modul lor de abordare a subiectelor și temelor. Răsăritul tinde să examineze temele dintr-un punct de vedere divin și cosmologic, iar Apusul dintr-unul uman și „cultural”. Putem introduce cu grijă caracterizarea lui Charles Dumont, „Der West zeigte eine groessere Empfaenglichkeit des Menschen zu Gott ohne den engen zusammenhang aufzuheben, koennte man mit anderen worten sagen: Fuer den Osten is Christ eher der Gott-mensch, fur den Western der mensch-Gott” („Katholiken und Ortodoxe am Vorabend des Knozils,” în *Seit Neunhundert Jahren getrennte Christenheit*, E.V. Jvanka, hrsg., Vienna, 1962, p. 116).

³ *De praedestinatione sanctorum* 14.27 PL 44, 980; *De dono perseverantiae* 2.4 PL 45, 996.

Această secțiune îl poartă pe cititor pe urmele Părinților Imperiului Roman Creștin din Apus, de la Sfântul Clement din Roma până la Sfântul Grigorie cel Mare. Este vorba de tradiția constantă a acelor învățați ai credinței ortodoxe universale care, așa cum mulți au presupus greșit, sunt predecesorii și ucenicii lui Augustin în privința doctrinei sale a păcatului „originar”, grației și predestinației.

1. Sfântul Clement din Roma

Primul Părinte apusean la care ne oprim este Sfântul Clement din Roma (d. 96). Nu găsim nimic în *Scrisorile* sale către Corinteni care să sugereze de departe predestinarea, păcatul originar sau grația coercitivă sau irezistibilă. Acest lucru nu se întâmplă pentru că Biserica nu a reușit să ia o poziție față de acestea, ci pentru că nu făceau parte din învățătura oficială a Bisericii Universale Ortodoxe.

Ceea ce citim în opiniile Sfântului Clement la Biserica din Corint este mesajul că Hristos a adus „harul convertirii pentru întreaga lume” (1 Cor. 7)⁴. Domnul este „Prințul Nemuririi” (2 Cor. 20), un comentariu care implică natura răscumpărării pe care a El a modelat-o. În plus, suntem capabili să împărtășim biruința Lui, „măreața viață și nemurirea conferită de Duhul Sfânt” (2 Cor. 14). „Duhul harului” care este pogorât asupra noastră este Duhul lui Dumnezeu (1 Cor. 46). Apostolii, „iconomi ai harului”, propovăduiesc căința cu ajutorul Duhului Sfânt (1 Cor. 8).

Sfântul Clement le-a adus aminte corintenilor că moartea a stăpânit neamul omenesc până la Întruparea lui Hristos. Acum avem Biserica care să-i perpetueze lucrarea, Biserica cu „episcopii cărora Apostolii le-au cerut să le continue misiunea.” „Toate generațiile de la Adam până în ziua de azi au murit”, spune Clement, „dar noi am fost făcuți desăvârșiți în iubire de harul lui Dumnezeu care trăiește printre Sfinții Săi” (1 Cor. 61). Clement nu a făcut nicio trimitere la predestinarea divină. El conchide că Dumnezeu își stabilește lucrarea prin „operațiunile” (lucrările) Sale (1 Cor. 60).

2. Sfântul Irineu din Lyon

Sfântul Irineu din Lyon (d. 180) a fost un ucenic al Sfântului Polycarp din Smyrna, ucenicul Sfântului Ioan Teologul. Este riscant să vorbim despre o „doctrină a păcatului originar la Părinți ai Bisericii precum Irineu”⁵. Doctrina păcatului strămoșesc a Sfântului Irineu e antiteza și corecția doctrinei lui Augustin. Sfântul Irineu ne interesează cu atât mai mult cu cât doctrina sa despre păcatul strămoșesc este oarecum antiteza sau mai degrabă corectivul celei a episcopului Hipponei. Pentru Augustin, omul este „un dumnezeu căzut care își amintește de ceruri” sau, mai exact, o ființă stranie, „monstru” în proprii săi ochi, care posedase privilegii extraordinare, nu își explică condiția sa prezentă decât printr-o catastrofă preistorică căreia încearcă să-i configureze natura fără să reușească vreodată perfect. În mizeria sa actuală, el pare să aibă nostalgia unei stări mai bune în care nu cunoștea nici moartea, nici suferința, nici ignoranța, nici mai ales lupta dureroasă și tragică între un trup rebel și un spirit neputincios. „La Augustin, chemarea la mântuire nu ajunge pentru a echilibra acest tragism al existenței, din cauza limitărilor aduse voinței mântuitoare. Omul lui Irineu este, din contră, o ființă tânără, întoarsă către viitor și căreia relele nu îi sunt ele însele decât crize de credință. Paradisul este oarecum mai puțin înapoi, cât înainte. Istoria umanității nu

⁴ În *The Apostolic Fathers*, volumul I al „Părinților Bisericii”. Ed. De L. Scopp, New York, 1947. Acest volum include și „scrisorile” Sf. Ignatie din Antiohia, „Scrisorile” și „Martiriul Sf. Policarp” și „Scrisorile” Sf. Varnava, din care vom cita în acest capitol.

⁵ Antonio Orbe, *Antropología de San Irineo*, Madrid, 1969, p. 277-314.

este aceea a unei ascensiuni penibile după o cădere verticală, ci o îndreptare providențială către un viitor plin de promisiuni.”⁶

În *Adversus Haereses*, Irineu explică motivele Întrupării. În virtutea păcatului lui Adam, posteritatea lui a căzut într-o „robie a morții” (V, xix, 1)⁷. Umanitatea, alienată prin mortalitatea și coruptibilitatea sa datorită păcatului, nu se poate împrieteni cu Dumnezeu. Neamul omenesc nu poate scăpa de moștenirea morții (v, i, 3). Astfel, „a fost necesar pentru El, Cel care trebuia să distrugă păcatul și să ne mântuiască de el și de puterea morții, ca El Însuși să fie făcut din același lucru din care Adam a fost făcut, adică om; ca cel care a fost sedus de păcat în robie să aibă păcatul distrus de un om și umanitatea să scape astfel de moarte”⁸.

Înainte de Hristos, neamul omenesc era „un vas al diavolului, pe care îl stăpânea” prin păcat și moarte⁹. Sfântul Irineu spune că moartea este sursa coruperii, dar Hristos a venit să ne elibereze de ea și să aducă incoruptibilitate, adică imortalitate. „Dumnezeu a hotărât dinainte să-l aducă pe om la perfecțiune, să-l edifice prin revelarea iconomiei Sale, ca bunătatea să poată fi abundentă, iar cei drekți să fie înnoiți, ca Biserica să fie făcută după Chipul Fiului Său și, prin urmare, să se ajungă în viitor la maturizarea omului, devenind suficient de matur prin privilegiile de vedere și înțelegere a lui Dumnezeu”¹⁰.

Prin Cuvântul lui Dumnezeu i s-a dat omului darul imortalității, lui cel care a fost „făcut după asemănare (predestinată după preștiința Părinților, că noi, cei care nu dobândisem încă existență, să ne putem naște) și a făcut primele fructe ale creației, dobândind binecuvântările mântuirii cunoscute de dinainte, după Energiile Cuvântului...”¹¹. În același timp, „nu există nicio constrângere la Dumnezeu, ci liber arbitru față de noi (...) Iar prin urmare, El ne oferă tuturor sfaturi bune. În oameni, la fel ca și în îngeri, El a pus puterea alegerii (...) pentru ca cei care arată supunere să poată poseda ceea ce este bine – dat într-adevăr de Dumnezeu – dar păstrat de ei. Pe de altă parte, cei care nu se supun, nu vor putea poseda binele, și vor primi pedeapsa cuvenită; căci Dumnezeu le-a dat ceea ce este bine; dar ei înșiși nu au ținut strâns de el, nu l-au considerat prețios, ci au disprețuit Marea Sa bunătate”¹².

Omul a avut parte de liberul arbitru încă de la început, arată Sfântul, „nu doar în fapte, ci și în credința sa”. Astfel, Hristos spune „după credința ta...” (Matei 9:24) și „Totul este posibil celui care crede” (Marcu 9:23). „Deci toate aceste expresii demonstrează că omul are în controlul său credința...”¹³.

Pentru Irineu, harul (grația) este o forță divină care susține atât universul cât și omul care-l încoronează. Prin urmare, harul este „absolut necesar pentru oricine, din moment ce fără har oamenii sunt ca pământul uscat și steril fără umiditate”¹⁴. Harul mântuirii este dat numai celor care vor să-l accepte. Oricine primește har prin credință, intră în Biserică unde Sfântul Duh sălășluiește după „iconomia predestinată”¹⁵ și va găsi viața veșnică¹⁶.

⁶ Henri Rondet, *Le P  ch   originel dans la tradition patristique et théologique*, Le signe/ Fayard, Lyon 1967, p. 58.

⁷ Volumul I al colecției *The Anti-Nicene Fathers* (ed. De A. Roberts & J. Donaldson, Buffalo, 1887 și reprintat, Grand Rapids) conține, printre altele, operele Sf. Iustin Martirul și *Împotriva ereziilor* de Sf. Irineu, Episcop de Lyon.

⁸ *Adversus Haereses*, III, xvii, 7.

⁹ *Adversus Haereses*, III, xxii, 1.

¹⁰ *Adversus Haereses*, IV, xxviii, 7.

¹¹ *Adversus Haereses*, V, i, 1.

¹² *Adversus Haereses*, IV, xxxvii, 1.

¹³ *Adversus Haereses*, IV, xxxvii, 5.

¹⁴ *Adversus Haereses*, III, xvii, 2.

¹⁵ *Adversus Haereses*, III, xvii, 4.

¹⁶ *Adversus Haereses*, III, xxxiv, 1.

3. Sfântul Hipolit din Roma

Sfântul Hipolit din Roma (d. 235) a fost un ucenic al Sfântului Irineu, ne spune Sfântul Fotie în *Bibliotheca* sa (Cod. 121). La fel ca și învățătorul său, de dinaintea lui, Hipolit a recunoscut că harul este sursa oricărui bine, nu doar a mântuirii (Apoc. 3:7)¹⁷. Vorbind din punct de vedere soteriologic, harul justifică „crearea unui Adam nou”¹⁸. Reînnoirea lui implică renașterea tuturor lucrurilor căci, în calitate de culme a creației naturale, regenerarea lui „Adam (omul) implică reînnoirea cosmosului”¹⁹.

În *Tratatul despre Hristos și Antichrist* (n. 4), Hipolit descrie Întruparea ca uniune a Divinului cu umanul având ca scop mântuirea noastră. Trupul lui Hristos este „o haină pe care El a «țesut-o» pentru El, unind puterea Sa cu trupul nostru muritor și amestecând incoruptibilul cu coruptibilul (...) pentru ca să-l salveze pe omul muritor.” Datorită acestei uniuni, toți cei întru Hristos devin „însoțitori ai Dumnezeirii și co-moștenitori cu Hristos, nemaifiind înrobiți patimilor și dorințelor, nemaifiind măcinați de boală. Căci ai devenit Dumnezeu...”²⁰.

Teoriile despre mântuirea cosmică din sistemele gnostice se bazează pe o interpretare a condiției umane în care incapacitatea omului de a evita păcatul sau de a se opune destinului era esențială. Împărțirea neamului omenesc în trei categorii nu se datora niciunei acțiuni a liberului arbitru al oamenilor²¹, pentru care ar putea să fie răspunzători, ci unei predestinări, chiar dacă o categorie de oameni – cea a „suflețiștilor” – ar putea să-și depășească natura înăscută. Atât de rigidă este determinarea necesității, spuneau unii dintre gnostici, încât „din necesitate totul se întoarce la starea în care a fost creat. Și Îl fac pe Însuși Dumnezeu sclavul acestei necesități, astfel încât El nu poate dărui nemurire celui care este muritor”²². Simon Magul a fost acuzat de faptul că propovăduia că cei care urmau să fie mântuiți vor primi mântuirea doar prin har, indiferent de faptele lor, așa încât responsabilitatea morală nu mai avea niciun sens²³. Acest determinism a mers atât de departe încât „trăsătura fundamentală a cosmosului în viziunea gnosticilor era *heimarmene*, adică destinul universal”²⁴. Astfel gnosticismul l-a reprezentat pe om ca pe o victimă și un sclav al forțelor asupra cărora nu avea niciun control, considerând, prin urmare, păcatul ca fiind inevitabil. Conținutul moral al învățăturii profetice din Vechiul Testament presupunea, ca și învățăturile lui Iisus, capacitatea omului de a i se supune, toate ilustrând „autodeterminarea” lui²⁵.

4. Sfântul Ciprian al Cartaginei

Sfântul Ciprian al Cartaginei e unul dintre cei mai mari Părinți a Bisericii Africane (200 – 258)²⁶. E un Părinte a cărui autoritate o invocă adesea Augustin, e cel care a oferit o

¹⁷ Volumul al V-lea a aceleiași colecții oferă lucrările Sf. Hipolit și a Sf. Ciprian, Episcop de Cartagina.

¹⁸ *Frag. Prov.*, 11.

¹⁹ *Frag. Dan.* II, 19.

²⁰ *Ref. omn. Haer.* X, 30.

²¹ Hipolit, *Haer.* 10.9 (*GCS* 26: 268).

²² Sf. Irineu, *Adv. Haer.* 1.23.3.

²³ *Ibidem*, 1.23.3.

²⁴ Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, ed. a II-a revizuită, Boston, 1963, p. 254. Această lucrare rămâne până astăzi cea mai reușită încercare modernă de sistematizare și interpretare a gnosticismului.

²⁵ Sf. Irineu, *Adv. Haer.* 4.37.3.

²⁶ Pentru Ciprian, conversiunea reprezintă întoarcerea sufletului în lumină, pe când pentru Augustin convertirea este intelectuală, la substanța lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu o „gnoză evoluționistă”; Anne Pannier opinează că Augustin face din experiența sa personală principiul universal al întregii Biserici, ceea ce duce la mistificarea ecleziologiei: „Pentru sfântul Ciprian, Botezul era o regenerare, o nouă adevărată naștere, «sfânta iluminare», percepția tangibilă a misterului grației și îndumnezeirii (...) Pentru Augustin experiența convertirii este mai întâi intelectuală și ea este marcată prin neoplatonism. După «adeziunea» sa la Biserică, Augustin recunoștea că este departe de a mărturisi dogma creștină deoarece el urmează erezia lui Plotin (cf. *Confessiones*, VII, 19). Tocmai printr-un fel de progres «dialectic» sau «rațional» se împlinește convertirea puțin câte puțin și

imagine tradițională despre Iconomia divină. Și el a folosit termenii *har* sau *grație* în multe moduri. Lui Lucius martirul²⁷, Ciprian îi scrie că cel care „urmează pașii confesiunii speră la un har egal cu al tău. Căci cel care este primul în cursă, este și primul la recompensă.” „Am comunicat cu tine”, spune el, „ca noi cei care împărtășim cu tine același Duh în pace să avem harul rugăciunilor tale și aceeași coroană a mărturisirii.”

În *Testamentul împotriva evreilor*, Ciprian îl învață pe fiul său spiritual, Quirinus, că „libertatea de a crede sau nu este plasată în libertatea alegerii” (III, 52). L-a avertizat, de asemenea, că harul botezului poate fi pierdut de cei care se îndepărtează de inocență (III, 27). Altuia²⁸, Ciprian îi spune că trebuie „să-l merităm pe Dumnezeu” (*promereri Deum*). Totuși, harul prin care suntem salvați vine numai de la El, din „Duhul ceresc”, un har care „curge fără încetare peste tot și îmbogățește totul abundant”²⁹.

Astfel, Sfântul Ciprian distingea între „un har spiritual ceresc” universal sau generic și „harul salvator și ecleziastic” specific³⁰. Bineînțeles că cea din urmă aparține numai Bisericii. Ea „plutește” pe grație (har) așa cum Arca lui Noe plutea pe ape. Prin urmare, ea singură posedă puterea Tainelor sfinte. Acestea nu se găsesc printre ereticii care se află în afara Bisericii³¹.

Câteva secole mai târziu, în disputa sa cu donatiștii, Augustin va ridica încă o dată problema „sacramentelor eretice”, chestiune care a fost demult clasată. În mod curios, Episcopul din Hippo a găsit scrisoarea Sfântului către Fidus³² ca fiind folositoare pentru argumentele sale. Ciprian spune, „dar din nou: dacă până și celor mai mari păcătoși și celor care au păcătuit mult împotriva lui Dumnezeu, atunci când au crezut după aceea, li s-a acordat ștergerea păcatelor – și nimeni nu este oprit de la botez și har – cât de mult trebuie noi să ezităm să oprim un copil care, fiind născut după trupul lui Adam, a contractat contagiunea morții vechi (*contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit*), care se apropie cu mai mare ușurință astfel de receptarea iertării păcatului – căruia nu-i sunt iertate numai păcatele lui, ci și păcatele altuia”. Observăm expresia „iertare a păcatelor” (la plural) care se referă în mod normal la botezul adult. Atunci de ce sunt copiii botezați? În mod clar, pentru a-i face membri ai lui Hristos. Dar Sfântul Ciprian se referă la „păcatele” copilului. Ce „păcate” poate să fi comis un copil? Cât de mare este copilul? Nu ne spune.

Există altceva – „a ierta” păcatele „altuia”. Cine este „altul”? Adam? Dar „păcatele” lui Adam îi aparțin; iar folosirea pluralului („păcatele”) exclude ideea unui „păcat” moștenit (singular). Atunci e vorba de „păcatele” părinților? Dar scrisoarea vorbește despre un „altul”. Unul dintre părinți? – care dintre ei și de ce? Poate „altul” este neamul omenesc, natura lui Adam, cu alte cuvinte copilului, în mod obligatoriu afectat de păcatele umanității („altul”) din

se construiește inteligența misterelor. Această gnoză evoluționistă Augustin o transpune imediat de la individ la Biserică (cf. J. Romanidis, *Romyosine, Romanité, Roumélie, Thessalonique* 1974). Cu certitudine acest progres al conștiinței presupune că viața urmează conștiința, iar antinomia gândire/viață nu joacă aici niciun rol, fiindcă Augustin este angajat într-o adevărată «experiență metafizică», cea care duce de la a fi mai puțin (*minus esse*) la a fi mai mult (*magis esse*). Astfel deci, dacă vrem să radicalizăm opoziția celor doi convertiți, putem spune că convertirea sfântului Ciprian este o convertire la Hristos și că aceea a lui Augustin este *mai întâi* o convertire la ființă” (Anne Pannier, *Saint Augustin, Saint Cyprien: La posterité de deux ecclesiologies*, p. 240).

²⁷ *Epistola* LXXVIII, 1-2.

²⁸ *Epistola* XXI.

²⁹ *Epistola* I.

³⁰ *Epistola* XI, 15.

³¹ *De unit. Eccl.* PL 5 409-536. Spre deosebire de Sf. Ciprian, Augustin a recunoscut „validitatea” „sacramentelor” eretice.

³² *Epistola* LXVII, 5. Unii cercetători consideră această scrisoare ca fiind falsă, pentru că se aseamănă cu Canonul 110 al celui de-al șaptelea Sinod al Cartaginei. Scrisoarea este scrisă în limbajul controverselor pelagiene. Totuși, scrisoarea nu are niciun cuvânt despre „păcatul originar”. E.W. Benson se referă la el ca fiind „anti-augustinian” (*Cyprian: His Life, His times, His Work*, London, 1897, p. 297).

care face parte, i se iartă păcatele când este botezat, într-o oarecare măsură, prin propria sa regenerare.

5. Sfântului Hilarie de Poitiers

După Sfântul Hilarie de Poitiers (300 – 367), toți oamenii au fost condamnați prin păcatul lui Adam³³. Întreaga sa posteritate este înrobită diavolului și morții în virtutea *originis nostrae peccatis*³⁴. Sfântul Hilarie numește transgresarea ancestrală ca „vitium”, adică fiecare persoană are o înclinare spre rău, o slăbiciune moștenită, o corupere. Totuși, odată cu venirea lui Hristos, condiția umană s-a schimbat: „Darurile și zidirile lui Dumnezeu nu vor mai fi niciodată egale cu zero, așa cum au fost în cazul lui Adam care, prin păcatul său, prin încălcarea legii, și-a pierdut fericirea și și-a asigurat mortalitatea lui și copiilor săi; nu acum, mulțumită răscumpărării modelate de Copacul Vieții, adică de Patima Domnului. Tot ceea ce ni se întâmplă acum este etern (Ps. I, 18)”.

Întru Hristos „muritorul își câștigă veșnicia”³⁵. Sfântul Hilarie a admis posibilitatea unei vieți fără de păcat în această viață, prin har. Căci David s-a rugat, „Ia de la mine nedreptatea”, adică el s-a rugat ca „vitium” să-i fie luată, iar persoana sa să fie sfințită de Duhul Sfânt³⁶. Cu alte cuvinte, omului îi este dată „o măsură a Duhului” așa cum dorește și merită³⁷.

Deși nu putem să fim salvați fără harul care ne purifică credința și ne întărește determinarea, grația nu este irezistibilă. Nu suntem forțați să facem nici bine, nici rău³⁸. Astfel, păcatul pe care Dumnezeu l-a văzut la Esau nu a fost ordonat dinainte, nici binele lui Isaac³⁹. Cei aleși sunt cei care merită să fie aleși⁴⁰. Nimeni nu este exclus de la condiția umană de a participa la lucrarea salvării sale mântuitoare. Mai precis, rasa umană a moștenit o „condiție” de la Adam – *vitium* mortalității – pe care numai harul lui Dumnezeu o poate eradica⁴¹.

6. Fericitul Ieronim

Ieronim a preluat vechiul proverb latin „Cel care refuză să salveze un om de la moarte este un criminal”, pentru a descrie atitudinea sa față de predestinarea divină.⁴² El nu a fost singurul care a crezut că Dumnezeu nici nu salvează, nici nu dănează dinainte, căci „El judecă prezentul, nu viitorul” – *Deus presentia iudicat, non futura*. Îi dă păcătosului orice șansă „să experimenteze convertirea și căința” – *ei potestatem conversionis et poenitentiae*.⁴³ Omul este liber să aleagă între bine și rău. „Suntem de acord că, pe lângă voința noastră, depindem de ajutorul lui Dumnezeu în binele pe care-l facem și de al diavolului în rău” – *bonis operibus post propriam voluntatem Dei nos niti auxilio, in malis diaboli*.⁴⁴

„Voința și fuga ne aparțin”, continuă Ieronim, „dar succesul acestei voințe și a fugii țin de mila lui Dumnezeu. Astfel, în ceea ce privește voința și fuga, libertatea umană este păstrată

³³ *Tr. in Psalmos*, 4, în volumul al IX-lea al *Nicene and Post-Nicene Fathers* (ed. De P. Schaff & H. Wace, Grand Rapids, 1955) sunt operele Sf. Ilarie „Despre Trinitate”, „Omiliile despre Psalmi” și „Despre concilii”.

³⁴ *Comm. Matt.* X, 24 PL 9, 976.

³⁵ *De Trinitate* I, 13.

³⁶ *Ps.* 118, Daleth 8; He.12; Nun, 20.

³⁷ *De Trinitate* II, 35.

³⁸ *Ps.* II, 16; LI, 23.

³⁹ *Ps.* LVII, 3.

⁴⁰ *Ps.* CXVIII, teth 4; LXIV, 4.

⁴¹ *De Trinitate* X, 22.

⁴² *Dial. Adv. Pelag.* III, 7 PL 23, 603 C.

⁴³ *Ibid.*, III, 6 602c. Dumnezeu nu ne salvează în mod irațional, spune Ieronim, ci pe baza cooperării umane – *non salvat [Deus] irrationabiliter, et absque iudicii veritate; sed causis praecedentibus; quia alii non susceperunt Filium Dei: alii autem recipere sua sponte volerunt (Epistola CXX, v. 83 [Rom 8:28] PL 22 1000)*

⁴⁴ *Ibidem*, I, 2, PL 23, 522 A.

integral, în timp ce succesul voinței și fugii este lăsată pe seama puterii lui Dumnezeu” – *et in cursu, liberum servetur arbitrium et consummatione voluntatis et cursus, Dei cuncta potentiae relinquuntur.*⁴⁵

Într-adevăr, „vasul nu-i poate spune celui care a făcut-o: de ce m-ai făcut pentru acest scop?” (Rom. 9:21). Totuși, Sfântul Apostol Pavel ne-a făcut să „luptăm pentru daruri mai mari” ca să „putem câștiga recompense pentru credință și efort...”⁴⁶ În mod necesar atunci, „spunem că oamenii sfinți sunt virtuoși și plăcuți lui Dumnezeu chiar după păcatele lor, nu numai după merite, dar prin mila lui Dumnezeu de care are parte fiecare faptură care are nevoie.”⁴⁷ Mila Lui este harul pe care El îl oferă tuturor și care, dacă este acceptat, „ne încoronează voința” – *coronet in nobis.*⁴⁸

Fără har nu putem face nimic să obținem mântuirea, „căci suntem pasibili pentru ceea ce strămoșul nostru, Adam, a făcut și pentru ceea ce am făcut noi” – *caeterum omnes, aut antiqui propagatoris Adam, aut suo nomine tenentur obnoxil.* Doar prin botez suntem eliberați de păcatele care ne înrobesc, adică „sângele lui Hristos ne eliberează” – *Christi sanguine liberatur.*⁴⁹ Așa cum „păcatul” primilor noștri părinți ne-a adus în această stare dureroasă, așa Hristos ne eliberează de ea.

7. Sfântul Ambrozie al Mediolanului

Sfântul Ambrozie (340 – 397) nu a fost un precursor al lui Augustin. Nu a existat o comunicare constantă între ei. Totuși, se poate să-l fi auzit pe marele ierarh predicând despre „condiția nocivă moștenită” – *noxiae conditionis hereditas*. Poate că Augustin a auzit o slujbă în Săptămâna Sfântă în care Ambrozie a folosit expresia *hereditaria peccata* (plural). „Petru a fost curat”, exclamă Sfântul, „dar ar fi trebuit să-și spele picioarele, căci el avea păcatul primului om în succesiune, atunci când șarpele l-a expulzat și l-a făcut să greșească. Astfel picioarele lui sunt spălate [de Hristos] ca păcatele ereditare să fie șterse; căci păcatele noastre sunt absolvite prin Botez.”⁵⁰

Ce vrea să spună Ambrozie prin cuvintele „primul om în succesiune”? Fiecare om împărtășește soarta lui Adam în virtutea înrudirii cu primul om. Suntem vinovați de păcatele pe care le comitem, pentru că, la fel ca și el și din cauza lui, am încălcat voința lui Dumnezeu. „Cu Adam am căzut”, spune Ambrozie, „și cu Adam am fost alungat din Paradis. Cu Adam am murit. Cum mă va chema Dumnezeu înapoi, cu excepția să mă găsească în al doilea Adam – întru Hristos – chiar și în primul Adam am fost înrobii de moarte și vinovație.”⁵¹ Cu alte cuvinte, după cum toți existăm în Adam, toți vom muri în el – *Fuit Adam, et in illo fuimus*

⁴⁵ Ibidem, I, 5, PL 23, 523 AB.

⁴⁶ Ibidem, I, 16, PL 23, 533 B.

⁴⁷ Ibidem, II, 29, PL 23, 593 C.

⁴⁸ Ibidem, III, 6, PL 23, 601 D.

⁴⁹ Ibidem, III, 18 616 A. Ieronim a citat scrisoarea lui Ciprian către Fidus în legătură cu Romani 5:14, „moartea care a domnit de la Adam la Moise, chiar și cei care nu au păcătuit după încălcarea lui Adam”. Contextul se referă la „un lanț al mortalității”. Sfântul nu menționează nicio „vină moștenită”, deși folosește des termenul de „păcat originar”. O astfel de retorică trebuie să fi fost la modă în unele cercuri. Sau poate că prin folosirea unui asemenea limbaj a încercat să se disocieze de pelegianism și de origenism cu care a fost asociat de către unii. Cel puțin la începutul carierei sale, Ieronim nu l-a avut în vedere pe Augustin. El a etichetat unele dintre ideile episcopului ca fiind „eretice” și pe contemporanul său mai tânăr ca fiind „pedant” (a se vedea corespondența lui în *A Treasury of early Christianity*, ed. cu „Introducere” de A. Freemantle, New York, 1953, p. 94-102). Aceste idei au fost mai târziu reconciliate. În același timp, Ieronim nu a fost niciodată un avocat al doctrinei lui Augustin. De exemplu, el scrie: „Ar trebui să știți că botezul iartă păcatele, dar nu asigură dreptatea viitoare, care este păstrată prin lucrare și devotament și ca să fim siguri de Mila lui Dumnezeu. De aceea noi trebuie să întrebăm, iar El să garanteze, noi să începem, iar El să împlinească, noi să oferim cât putem, iar El să completeze cu ceea ce este dincolo de puterile noastre” (*Dial. c. Pel.*, III, 1 PL 23 596 C).

⁵⁰ *De Myst.* VI, 32 PL 16, 398.

⁵¹ *De excessu Sat.* II, PL 16, 1317.

*omnes. Periit, et in illo omnes perierunt.*⁵² Altfel spus, „Inechitatea noastră este un lucru, iar un cu totul altul este călcâiul de care a fost Adam mușcat de dintele șarpelui, o rană moștenită de toți de la Adam, o rană prin care toți șchiopătăm (...) Inechitatea călcâiului meu mă înconjoară, dar aceasta este inegalitatea lui Adam, nu a mea...”⁵³.

Nu moștenim „vinovăția” lui Adam. Ființele umane sunt victime ale păcatului lui Adam, nu purtătorii lui. Îi moștenim nu păcatul, ci „propensitatea păcatului” (*lubricum delinquendi*). Astfel, libertatea omului, deși restricționată de coruperea sa – o corupere cusută în materialul naturii umane – nu este suprimată. Ca toți Părinții de dinainte și de după el, Ambrozie a predicat că voința umană, incapabilă să dobândească mântuirea fără harul divin, are totuși puterea să accepte sau să refuze ajutorul lui Dumnezeu. „Răscumpărarea ne este dată gratuit (...) nu după merit sau virtuți sau fapte de justificare, ci după libertatea Dătătorului și alegerea Răscumpărătorului... Atunci, de ce unii dintre israeliți o ating, iar alții nu?... Cei aleși ajung la mântuire pentru că L-au auzit pe Cel care i-a chemat, pentru că ei L-au primit pe Cel care a venit la ei”⁵⁴.

Într-un alt pasaj, Episcopul de Milano susține că Dumnezeu trebuie să-i arate omului calea spre mântuire. El trebuie să meargă înaintea păcătosului ca să-i lumineze calea.⁵⁵ „Peste tot, puterea Domnului cooperează cu strădania omului” – *ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis*⁵⁶ – astfel încât „nimeni nu poate construi fără Domnul, nimeni nu poate persevera fără Domnul, nimeni nu poate începe fără El” – *ut nemo possit aedificare sine Domino, nemo quidquam sine incepere Domino*.⁵⁷

Nu există mântuire fără Dumnezeu: El îl invită pe om, îl călăuzește, îl împinge, dar omul trebuie să răspundă. Cu alte cuvinte, sinergia lui Ambrozie abrogă întregul sindrom monergistic; căci grația este acordată celor zeloși și celor predestinați pe baza meritelor prevăzute – *sed quorum merita praescivit eorum praemia praedestinavit*.⁵⁸

8. Sfântul Ioan Casian

Sfântul Ioan Casian (360 – 435) l-a admirat pe Augustin pentru apărarea de către el a Credinței împotriva donatiștilor și manihienilor. După încălcarea poruncii, chipul și asemănarea lui Dumnezeu din om au fost alterate. Firea umană este lezată cu siguranță, însă nu distrusă. Aceasta este o afirmație fundamentală și caracterizează concepția lui Casian despre căderea naturii umane⁵⁹. Condiția de muritor a trecut la întreaga omenire, pentru că „oricine

⁵² *Exp. in Luc.* VI, 234 PL 15 1852B. În altă parte, Ambrozie spune: „în vinovăția lui [Adam] stă moartea tuturor” – *Illiu igitur culpa mors omnium est* (*op. cit.*, IV, 67 1717A).

⁵³ *Alia est iniquitas nostra, alia calnanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus, et obnoxiam hereditatem successionis humanae suo vulnere dereliquit ut omnes illo vulnere caludicamus*: Ps. XLVII, 8, 9 PL 14 1214D. Cf. 1415AB.

⁵⁴ *In Ps.* 43 ennar., PL 14, 1165 B.

⁵⁵ Acesta este „grația” lui Ambrozie.

⁵⁶ Diferența dintre Augustin și Părinții este clară. În timp ce aceștia din urmă permit ca Dumnezeu să ne conducă, El nu ne forțează. N.P. Willams spune că „Augustin susține că Dumnezeu nu ne dă doar șansa de a merge pe calea mântuirii, ci El și lucrează la voința omului de a accepta șansa, astfel încât începuturile celor mai slabe și elementare aspirații ale omului către Dumnezeu să vină de la el. Orice încercare de a-i da omului cea mai mică parte din lucrarea propriei mântuirii este fără remușcare dată la o parte de amenințarea la marele text doveditor, «ce ai tu ce să nu fi primit» (1 Cor. 4:7)”. (*The Grace of God*, London, 1930, p. 49).

⁵⁷ *Expos. in Luc.* II, 84 PL 15 1666A. Teologul anglican F.H. Dudden îl critică pe Ambrozie pentru o haritologie care nu este „strict logică și consistentă”, în timp ce, în același timp, el introduce tratatul pseudo-ambrozian „Apologia David altera” în discuție. El știe că opera nu-i aparține Sfântului, dar pentru că aceasta conține o teorie despre „păcatul originar” nediferită de cea augustiniană, Dudden, sau mai bine zis critica sa, caută să asocieze numele Sf. Ambrozie cu învățăturile lui Augustin prin acest tratat (a se vedea *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford, 1935, pp. 6-12, 624, 707).

⁵⁸ *De Fid.* V, 83 (Rom. 8, 29) PL 16, 665.

⁵⁹ Alexander Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade: Ein Beitrag zur Geschichte des Gnadenstreits im 5. Jahrhundert*, Freiburg: Herder, 1895, p. 52. P. Godet, citând o sursă pe care nu o specifică,

are fie păcatul actual, fie pe cel original⁶⁰. Cu toate că voința umană este bolnavă, omenirea încă păstrează „libertatea voinței într-un anumit grad” (*homini in quamlibet, portem arbitrii libertatem*)⁶¹. Ioan Casian nu susține păcatul strămoșesc ca vină⁶², dar nici ca pedeapsă⁶³. Pentru el fiecare urmaș al lui Adam păcătuiește inevitabil, pentru că Adam a păcătuit și fiecare om se află sub legea păcatului⁶⁴. Fiecare urmaș al lui Adam este lovit de consecințele păcatului strămoșesc, de moarte. Toate elementele înțelegerii păcatului strămoșesc expuse de Casian, ca păcătoșenia universală, dizarmonia firii umane, inevitabilitatea păcatului, universalitatea morții, își găsesc explicația în cădere⁶⁵. Poziția lui Casian în ceea ce privește concupiscenta e foarte diferită de cea dezvoltată de Augustin. Concupiscenta nu este pedeapsa lui Dumnezeu asupra omenirii, ci mai degrabă o consecință a căderii, când a fost „sădită în noi” de către Dumnezeu, pentru a face omenirea mai bună⁶⁶. Prezența ei nu înseamnă răul, ci este chiar folositoare! Tensiunea pe care o creează în fiecare om ajută la impulsivitatea sufletului, pentru a se desăvârși mai mult. Concupiscenta produce purificarea sufletului prin testarea lui. Casian explică acest fapt utilizând o formulare interogativă: „ceea ce se constată că este înăscut și crescut în fiecare om, de ce să nu credem că este sădit de voia Domnului, care nu vatămă, ci sfătuiește și ajută?”⁶⁷. Cu alte cuvinte, ea a fost sădită nu pentru a vătăma ori pedepsi, ci mai degrabă pentru a ajuta omul căzut.

Collationes Patrum a lui Casian a fost un răspuns la monergismul lui Augustin, exprimat cu precădere în *De correptione et gratia*.⁶⁸ El a observat la Augustin spiritul aroganței, preferând părerea sa proprie și nu cele ale Tradiției Bisericii. „Prin urmare, toți Părinții catolici care au predicat perfecțiunea inimii (nu de disputa nebună a cuvintelor, ci prin fapte) au decis că prima etapă a Darului divin este pentru fiecare persoană aprins de dorința de orice bine; totuși, astfel încât alegerile liberului arbitru să fie deschise la orice parte; a doua etapă a harului divin este relativă față de practicile menționate mai sus de pietate fără prejudecată față de opțiunile voinței umane; a treia etapă ține de asemenea de Darurile lui Dumnezeu, adică de creșterea binelui deja atins și astfel încât să nu renunțăm la libertatea noastră sau să o supunem la niște înrobiri. Totuși, Dumnezeul tuturor trebuie ținut să lucreze în toți oamenii, ca să incite, să protejeze și să ne întărească fără să reducă voința pe care El ne-a dat-o cândva (...) cum Dumnezeu lucrează în toate lucrurile din noi în timp ce atribuirea lor liberului arbitru nu poate fi cu totul înțeleasă de mintea umană”⁶⁹.

spune: „Din punct de vedere supranatural se poate spune că pentru Sfântul Augustin omul în această lume este mort, pentru Pelagiu este în regulă, pentru Casian este bolnav” (P. Godet, „Cassien Jean”, artic. în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. II, Deuxième Partie, Paris, col. 1827-1828).

⁶⁰ *Vel originali vel actuali peccato*: Cassian, *Conférence XIII*, 7, ed. E. Pichéry, SC nr. 54, p. 155-157.

⁶¹ *Conférence XIII*, 12, ed. E. Pichéry, SC nr. 54, p. 166. Michel Olphe-Galliard este de părere că aici Casian îl urmează pe Sfântul Irineu (Cassien, Jean în *Dictionnaire de Spiritualité d'Ascétique et de Mystique*, t. II, Paris, 1953, col. 223).

⁶² Așa cum afirmă Norman P. Williams, *The Grace of God*, London: Logmas, 1930, p. 54.

⁶³ Așa cum afirmă Alexander Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*, p. 39-41, și Friedrich Wörter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paterborn, 1898, p. 44-45.

⁶⁴ *Conférence*, 11, p. 153-154.

⁶⁵ Cercetătorii sunt de părere că, în privința păcatului strămoșesc, Casian pare a-l urma în gândire pe Sf. Ioan Gură de Aur. Pentru lămurirea acestui aspect, a se vedea Alexander Hoch, *Lehre...*, op. cit., p. 39-41.

⁶⁶ *Conférence IV*, 7, ed. E. Pichéry, SC nr. 42, p. 173.

⁶⁷ *et quod universis congenitum concretumque deprehenditur, quomodo non credentium sit arbitrio domini non nocentis, sed consulentis insertum?* (ibidem). A se vedea Joseph Laugier, *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur grâce*, Lyon, 1908, p. 71. Owen Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge University Press, 1968, p. 114-115.

⁶⁸ Sf. Ioan și cei care l-au urmat au văzut ideea lui Augustin despre „grație” ca fiind „contrară minții Părinților”, în mod clar „o inovație” a învățăturilor Sf. Pavel. (A se vedea Owen Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1968, p. 128.)

⁶⁹ *Coll. XIII*, 18 PL 49, 946 B.

Sfântul Ioan atrage atenția prima dată asupra „perfecțiunii inimii” (*perfectionem cordis*), limbaj care se referă la transformarea „omului interior” prin harul Sfântului Duh. În plus, metoda prin care „inima” este desăvârșită, prin care voința umană cooperează cu harul, implică autojudecata, rugăciunea, Tainele și contemplația, adică o spiritualitate care duce la o cunoaștere a adevărilor transcendente negate tuturor „speculațiilor nebunești”. Fraza lui Casian *ad plenum humano sensii ac ratione non potest comprehendere* face clar trimitere la Episcopul din Hippo. Noțiunile lui Augustin despre grație și libertate umană diferă radical de acele principii presupuse de idealul creștin de desăvârșire, așa cum este exprimat de Sfântul Ioan: „Acestea două, adică harul și liberul arbitru, deși par opuse, sunt de fapt complementare, lucru care poate fi concluzionat din natura însăși a evlaviei raționale. Dacă ar fi să negăm unul sau altul, am părea că abandonăm Credința Bisericii”⁷⁰.

Dintr-un alt punct de vedere, „Nu putem să ne îndoim că fiecare suflet posedă din naștere semințele bunătății sădite în el de harul Creatorului. Dar dacă nu sunt aduse la viață de ajutorul Lui, aceste semințe nu vor crește niciodată și nu vor ajunge la maturitate, pentru că, după Sfântul Apostol Pavel, «Astfel nici cel ce sădește nu e ceva, nici cel ce udă, ci numai Dumnezeu care le face să crească» (1 Cor. 3:7). Se spune clar în cartea numită «Păstorul [lui Herma]» că omul poate alege liber ceea ce vrea. Acolo citim și că (6:2) fiecare persoană are doi îngeri și că avem puterea să alegem pe care dintre ei să-l urmăm. În această privință, omul își păstrează liberul arbitru: poate alege să neglijeze sau să se bucure de harul lui Dumnezeu”⁷¹.

Analiza atentă a scrierilor sale demonstrează că Ioan Casian înțelege puterea lui Dumnezeu ca fiind implicată la fiecare nivel al strădaniei omului spre mântuire și sfințenie. Dumnezeu inițiază dorința de a atinge noi trepte de desăvârșire; Dumnezeu iluminează pe aceia care altfel n-ar fi știut niciodată; Dumnezeu invită și convoacă, inspiră și motivează, imploră, deci roagă și cere, atrage și trage, câteodată chiar impune unui individ să-I răspundă. Harul nu poate fi limitat sau redus la dispoziția lui Dumnezeu sau la modul în care Dumnezeu lucrează cu fiecare persoană, și nici la felul în care El împlinește fiecare pas în mântuirea ei. Harul lui Dumnezeu include însăși creația. Casian menționează în mod specific strălucirea lui Lucifer, ca fiind dată de harul Creatorului⁷². Chiar și natura umană în sine, incluzând voința liberă creată de Dumnezeu, este o parte a harului lui Dumnezeu⁷³. Casian menționează că „harul sănătății nu vine din dorința unuia oarecare, ci Dumnezeu trebuie să-l dăruiască”⁷⁴. Pentru Casian tot ceea ce o persoană întâlnește, sau orice experiență prin care o persoană trece, sunt legate direct de Dumnezeu Creatorul, Care prin providența Sa a dat toate lucrurile prin harul Lui. În contextul controverselor cauzate de învățăturile lui Pelagiu și Augustin, Casian face o distincție care indică credința lui în ajutorul, atât exterior, cât și interior, al lui Dumnezeu. Casian arată limpede că, prin intermediul harului divin, Dumnezeu a asigurat umanității avantaje și ocazii exterioare numeroase. Acestea includ rațiunea inteligentă⁷⁵, puterea liberei voințe⁷⁶, botezul⁷⁷, cunoașterea Legii⁷⁸, Legea însăși⁷⁹, capacitatea de a

⁷⁰ *Haec ergo duo, id est, vel gratia Dei, vel liberum arbitrium sibi quidem invincem videntur adversa, sed utraque concordat et utraque nos partiter debere suscipere pietas ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes ecclesiasticae fidei regulam excessisse videamur: Conl. XIII, 1; în Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XIII, Viena, 1866, 377.*

⁷¹ *Ibidem*, 12, 7 (380 f).

⁷² „gratia Creatoris”: *Institutions* XII, 4, ed. J.-C. Guy, SC, nr. 109, p. 454.

⁷³ Cf. *Conférence* XIII, 9, ed. E. Pichery, SC, nr. 54, p. 158-160.

⁷⁴ *nec enim cum voluerit quis sanitate per frui... Quid autem prodent sanitatis gratiam concupisse, nisi deus, qui vitae ipsius unum tribuit etiam vigore incolumitatis impertiat?* (*Ibidem*).

⁷⁵ *Institutions* XII, 18, ed. J.-C. Guy, SC, nr. 109, p. 476-478.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Conférence* I, 15, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 96-98.

⁷⁹ *Ibidem*, III, 22, p. 164-165.

contempla însușirile lui Dumnezeu⁸⁰, rugăciunea zilnică către Dumnezeu⁸¹, providența zilnică⁸², numeroase șanse de mântuire⁸³, exemplul sfinților⁸⁴ și Evanghelia însăși.

Casian, la fel ca augustinienii, insistă asupra necesității harului interior, care dă ajutor zilnic⁸⁵. Prin intermediul harului lăuntric, Dumnezeu este implicat în fiecare moment al strădaniei umane în vedea mântuirii și desăvârșirii⁸⁶. Casian nu face distincția între harul natural și supranatural⁸⁷, din acest motiv unii teologii apuseni i-au imputat lui Casian o lipsă de acuratețe intelectuală⁸⁸, uitând și trecând cu vederea faptul că această distincție s-a făcut în Apus în perioada scolastică. Cert este că pelagianismul a adus această distincție în dezbaterile apusene. Casian pare să evite această distincție mai degrabă intenționat⁸⁹. Atunci când se gândește la har, Casian include ambele aspecte:

1. binecuvântările pe care Dumnezeu le face disponibile persoanelor fie într-un mod natural, fie prin mijloace exterioare și
2. inspirațiile și motivările pe care Dumnezeu le lucrează în inimile și mințile indivizilor.

În capitolul 10 din Convorbirea a III-a, Casian introduce în discuție problematica harului. El face în acest capitol câteva sublinieri importante, pentru a demonstra necesitatea harului divin. „Începutul mântuirii noastre” rezultă din „chemarea lui Dumnezeu”. Completarea desăvârșirii și a lipsei de patimi sunt date de Dumnezeu. Pe măsură ce înaintăm pe drumul mântuirii, „fiind stimulați de inspirația pe care ne-o dă Dumnezeu, prin aceeași măsură atingem și desăvârșirea celei mai înalte binecuvântări, fiind atrași de călăuzirea și iluminarea dumnezeiască”⁹⁰. Chiar și cunoașterea legii este dată de Dumnezeu⁹¹. Mai mult decât atât, Dumnezeu este Acela Care dăruiește o cunoaștere mai limpede asupra legii deja date. Atât libera noastră voință cât și desăvârșirea lucrării noastre sunt hotărât desăvârșite, lucrate în noi de Dumnezeu⁹². Atât „începutul convertirii, cât și al credinței noastre, ca și răbdarea suferințelor, ne sunt dăruite nouă de Dumnezeu”⁹³. Casian precizează că accentul pus pe ajutorul lui Dumnezeu nu înseamnă că râvna, priceperea și efortul nostru ar fi de prisos, ci doar că fără ajutorul lui Dumnezeu nu ne putem strădui și nici nu au vreo putere

⁸⁰ Ibidem, I, 15, p. 96-98.

⁸¹ Ibidem, III, 22, p. 164-165.

⁸² *Institutions* XII, 19, ed. J-C. Guy, SC nr. 109, p. 476; *Conférence* III, 19, ed. E. Pichery, SC nr. 42, p. 162-163.

⁸³ *Conférence* III, 12, p. 155-157.

⁸⁴ Ibidem, III, 4, p. 141-143.

⁸⁵ Ibidem, VII, 8, p. 254-255.

⁸⁶ Acest fapt este evident și reiese clar din citirea lucrărilor lui Casian. Vezi: P. Godet, *Cassien, Jean*, col. 1827; Friedrich Wörter, *Beiträge...*, p. 34-37. Joseph Laugier, *Saint Jean Cassien...*, p. 61. Alexander Hoch, *Lehre...*, p. 108. Hoch consemnează numeroase expresii din *Convorbirile* lui Casian, pentru a dovedi această susținere: „*visitatio sancti spiritus*”; „*inspiratio Domini*”; „*ros sancti spiritus*”; „*cooperatio domini*”; „*dispensatio dei*”; „*consolatio domini*” și altele (ibidem, p. 109); Owen Chadwick, *John Cassian...*, p. 13.

⁸⁷ Casian nu a cunoscut apoi nici distincțiile scolastice în legătură cu noțiunea de har, adică *gratia preveniens*, *gratia preparans*, *gratia operans*, *gratia cooperans*, *gratia conservans* etc. De fapt criticile care s-au făcut de teologii moderni asupra lui Casian au legătură mai degrabă cu canonul categoriilor scolastice, decât cu doctrina însăși. Scopul lor a fost de a decide dacă învățătura lui Casian este „ortodoxă”, adică conformă cu tradiția augustiniană.

⁸⁸ Leon Cristiani, *Jean Cassien...*, vol. II, p. 265; Adalbert Hamman, „The Writers of Gaul: John Cassian”, în *Patrology*, by Johannes Quasten, vol. IV: *The Golden Age of Latin Patristic Literature from the Council of Chalcedon*, Ed. By Angelo Di Berardino, with an Introduction by Johannes Quasten, Translated into english by Rev. Placid Solari, „Christian Classics”, Inc., Westminster, Maryland, 1991, p. 512-523.

⁸⁹ Acest aspect a fost subliniat de Joseph Laugier, *Saint Jean Cassien...*, p. 59-60.

⁹⁰ *Conférence* III, 10, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 155.

⁹¹ Ibidem, III, 14, p. 157-158.

⁹² „... *et bona voluntatem nostram et operis consumationem a Domino in nobis pronuntiare impleri*”: *Conférence* III, 15, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 158.

⁹³ „*Hic quoque et initium conversationis ac fidei nostrae et passionum tolerantiam donari nobis a Domino declaravit*”: *Conférence* III, 10, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 158.

eforturile noastre de a dobândi darul cel mare al lipsei de patimi⁹⁴. Astfel, „începutul voinței noastre bune ne este dat nouă de Dumnezeu cel care insuflă, ne inspiră”, când ne atrage către mântuire prin chemare divină. De asemenea, „desăvârșirea virtuților este dăruită” de El. „Dar stă în puterea noastră să răspundem (...) la îndemnul și ajutorul lui Dumnezeu”⁹⁵. Aceasta clarifică ce ar trebui să fie atribuit liberei voințe și ceea ce ar trebui să fie atribuit planului și ajutorului zilnic al lui Dumnezeu. „Este a harului divin să ne prezinte ocaziile mântuirii și să ne dea împlinirea, înaintarea și biruința”, spune Casian, „dar este al nostru să ducem favorurile dăruite de Dumnezeu fie cu mai multă rigurozitate, fie cu mai multe lipsuri și greșeli”⁹⁶.

Convorbirea a III-a, 4, analizează cele trei chemări la mântuire: prima este de la Dumnezeu, a doua prin om și a treia din nevoie, trebuință sau necesitate⁹⁷. Chemarea de la Dumnezeu constă în orice gând trimis în inima noastră, care ne aprinde dorința vieții veșnice și a mântuirii, îndemnându-ne printr-un imbold puternic să-L urmăm pe Dumnezeu⁹⁸. A doua chemare este mijlocită prin om (*per hominem*), în sensul că „fie exemplele unor sfinți, fie sfaturile lor, ne aprind în suflet dorința mântuirii”⁹⁹. Casian precizează că și în cazul acesta suntem chemați tot prin harul lui Dumnezeu, întrucât chemarea vine prin sfatul sau exemplul unuia dintre sfinții lui Dumnezeu. A treia chemare vine din nevoie, trebuință sau necesitate (*ex necessitate*). Autorul nostru spune că, „legați fiind de bogățiile și plăcerile acestei lumi și supuși unor încercări neașteptate, care amenință cu primejdia morții, cu pierderea sau cu confiscarea averii, ori cu moartea celor dragi, suntem siliți, împotriva voinței noastre, să ne gândim la Dumnezeu, pe care L-am disprețuit și uitat atunci când nu ne lipsea nimic”¹⁰⁰. Casian arată în continuare că, indiferent ce fel de chemare primește cineva, cel chemat nu are nicio garanție că va ajunge la desăvârșire spirituală. Pe de o parte, o persoană primind chemarea din necesitate poate să se supună chemării lui Dumnezeu, alegând viața, disciplina duhovnicească. Pe de altă parte, o persoană poate accepta prima chemare și apoi, mai târziu, să cadă în adâncul abis al morții, prin lene, neglijență, răzvrătire, „încăpățănare și lenevirea inimii, cum a făcut Iuda Iscarioteanul”¹⁰¹. Așa cum spune Casian, „totul depinde de felul în care se sfârșește”¹⁰². Prin urmare, Convorbirea a III-a, 3-5, evidențiază că Dumnezeu face chemarea, fie printr-un har interior special, fie prin harul care vine prin intermediul exemplului oferit de un sfânt, fie prin harul experienței unor contexte dureroase. Aceste accente teologice le reafirmă puțin mai încolo (III, 19), unde accentuează faptul că începutul unei voințe bune este dat atunci când Dumnezeu ne atrage către mântuire fie printr-un fapt dumnezeiesc, fie printr-o chemare umană, fie prin înrâurirea dureroasă a evenimentelor vieții.

Lectura atentă a capitolelor din Conferința a III-a arată că Sfântul Casian nu exclude harul în procesul desăvârșirii creștine, dar pe de altă parte nu admite greșeala lui Augustin, după care prin predestinație unii oameni sunt excluși de la mântuire. Augustinienii n-au

⁹⁴ *Conférence III, 10, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 158.*

⁹⁵ *Conférence III, 19, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 162.*

⁹⁶ „*divinae sit gratiae praestare nobis occasiones salutis et proventus secundos aque victoriam, nostram vero ut concessa Dei beneficia vel intentius, vel segnius exsequamur*”: *Conférence III, 10, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 163.*

⁹⁷ „*premus ex Deo est, secundus per hominem, tertius ex necessitate*”: *Conférence III, 10, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 141.*

⁹⁸ „*et ex Deo quidem est, quotiens inspiratio quaedam inmissa in cor nostrum nonnunquam etiam dormientes nos ad desiderium aeternae vitae ac salutis exsuscitat deumque sequi et eius inhaerere praeceptis conpunctione saluberrima cohortatur*”: *Conférence III, 10, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 141-142.*

⁹⁹ „*Secundus viciationis modus est quem fieri per hominem diximus, cum vel exemplis quorundam sanctorum vel monitis instigati sed desiderium salutis accendimur*”: *Conférence III, 10, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 142.*

¹⁰⁰ „*ad Deum, quem sequi in rerum prosperitate contemptissimus, saltim inuiti properare compellimur*”: *Conférence III, 10, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 143.*

¹⁰¹ *Conférence III, 5, ed. E. Pichery, SC, nr. 42, p. 144.*

¹⁰² „*totum ergo in fine consistit*” (Ibidem).

înțeles nevoia imperioasă a Sfântului Casian de a reliefa necesitatea faptelor bune pentru mântuire. Augustinienii l-au acuzat de semipelagianism pe Casian, dar învățătura lui reprezintă expresia ortodoxă a raportului harului cu libertatea voinței, care include în mod strălucit rolul faptelor bune alături de har și credință în procesul mântuirii. Convorbirea a III-a reliefează orizontul mult mai larg al gândirii lui Casian. Aici el include nu doar viața ascetului, deja implicată în lupta pentru desăvârșire, dar și chemarea lui Dumnezeu și răspunsul omului la acea chemare. Casian se adresează problemelor legate de *intium fidei* și *intium salutis*. Răspunsul lui asupra acestui punct este desigur simplu: că Dumnezeu provoacă acest început. Un răspuns pe care augustinienii l-ar găsi destul de agreabil. Pe de altă parte, Casian atacă încă o dată învățătura lui Pelagiu cu aceeași forță denunțătoare. Asistența interioară a lui Dumnezeu este necesară la începutul, la săvârșirea și desăvârșirea luptei pentru mântuire.

Dacă Ioan are dreptate, scrie Profesorul Norman Williams, atunci învățătura sa „detronează în mod necesar întreaga structură a predestinării absolute care presupune atât irezistibilitatea grației, cât și distribuirea arbitrară.”¹⁰³ Aceste poziții nu pot fi mediate: fie Sfântul Ioan Casian, fie Augustin au fost martorii pe drept ai Credinței Bisericii. Sau ambii?

9. Sfântul Paulin de Nola

Sfântul Paulin (353 – 431) l-a stimat mult pe Augustin. El a învățat prima dată despre „fratele sfânt Augustin” prin scrierile lui anti-maniheene. Se poate ca Paulin să fi citit și *De vera religione* și o carte pe care a descris-o ca fiind *Despre Pentateuch*. Și-au scris multe scrisori, dintre care numai trei mai există.¹⁰⁴

Totuși, în ciuda admirației pentru Episcopul din Hippo, scrierile sale nu arată nici cea mai mică influență teologică a lui Augustin. De exemplu, Sfântul Paulin plasează diavolul în mod vizibil în centrul soteriologiei sale. „Diavolul a revendicat întregul neam al lui Adam prin legile morții”, îi scrie el lui Severus¹⁰⁵. În plus, schimbăm sclavia pe libertatea noastră, declară Paulin, când ne „redirecționăm libertatea și slujirea pentru ceva mai bun (...) Desfacem legăturile de slăbiciune supunându-ne la un alt jug, care este frica de Dumnezeu.”

Nu putem scăpa niciodată de puterea diavolului și de „moartea pe care o țese” fără har. Primul pas spre eliberare este „sfânta baie care reînnoiește viața și elimină faptele rele anterioare”¹⁰⁶; căci cu „baia sfântă” „l-am dezbrăcat pe Adam și ne îndreptăm spre imaginea de îngeri”¹⁰⁷. Trupul „omului nou” nu este „stăpânit nici de păcat, nici de păcatul de moarte, nici de moartea de diavol”¹⁰⁸.

Astfel, prin Răscumpărarea Lui, „bunul Domn” a „anihilat moartea din noi și a reinstaurat nemurirea” și El a făcut viața prezentă astfel încât să putem obține meritul prin care câștigăm viața veșnică a binecuvântării¹⁰⁹. „Har și Slavă Lui Celui care nu abandonează lucrările Mâinilor Lui”, exclamă Paulin, „și «va avea toți oamenii salvați și revelată cunoașterea adevărului» (1 Tim. 2:4). Grăbindu-se spre lume, cu picioarele «trimisului care vestește pace» (Isa. 52:7), El a vrut ca să-ți faci un șold frumos ca să-i porți spada...”¹¹⁰.

¹⁰³ *The Grace of God*, p. 50-51.

¹⁰⁴ Ultima scrisoare care a supraviețuit din corespondența dintre Sf. Paulin și Augustin datează din 408. „Scrisorile” celui din urmă au fost traduse în *Ancient Christian Writers* (volumele 35-36), editată de J. Quasten (Londra, 1966-1968), și în aceeași colecție (vol. 40) se găsesc *Poems* lui Paulin (New York, 1975).

¹⁰⁵ *Epistola XXIII*, 15.

¹⁰⁶ *Epistola XXIV*, 150.

¹⁰⁷ *Epistola XXV*, 167.

¹⁰⁸ *Epistola XXXI*, 69.

¹⁰⁹ *Epistola XII*, 6.

¹¹⁰ *Epistola XVIII*, 6.

Fără îndoială, Paulin i-a explicat lui Severus „coruperea lumească”, „acel venin ancestral care a venit de la Adam, infectând întreaga rasă umană, rămâne în mine”¹¹¹; dar „Dumnezeu era în Hristos reconciliind lumea cu Sine Însuși” (2 Cor. 5:19). Doar Domnul Întrupat „putea sta împotriva sentinței cu moartea și a înțepăturii păcatului ca, «ștergând zăpăditul» (Col. 2:24) morții, să-i facă smeriți pe meșteșugari.”¹¹²

Cu accentul pe care l-a pus asupra antagonismului dintre Hristos și diavol, scopul iconomiei divine este plasat într-o perspectivă corectă. Dumnezeu a devenit om ca să mântuiască creaturile de puterea diavolului care controlează umanitatea prin moartea a cărei „înțepătură” este păcatul. Moartea este moștenirea de la Adam, dar Hristos a învins răul și i-a dat neamului omenesc harul prin care poate dobândi viața veșnică.

10. Sfântul Petru Crisologul

Un alt contemporan al lui Augustin a fost Sf. Petru Crisologul (c. 404 – 450), Arhiepiscop de Ravena. Se pare că era la curent cu controversa pelagiană și, prin urmare, slujbele sale reflectă această preocupare. Slujbele către oamenii săi implicau întrebările soteriologice ridicate de controversă.

Sfântul Petru credea că „Hristos s-a născut ca, prin nașterea Lui, natura noastră coruptă să se poată reînnoi” – *Nacitur Christus, ut nascendo corruptam redintegret naturam.*¹¹³ Astfel, „cel care trăiește Îi este îndatorat lui Hristos, nu lui însuși; cel care moare Îi este îndatorat lui Adam” – *quia qui vivit, Christo debet non sibi: et Adam quod moritur id debet.*¹¹⁴ Moartea este pedeapsa pentru păcatul lui Adam, care se răsfrânge spre întreaga posteritate a lui Adam.¹¹⁵ „Păcatul a intrat în lume sub controlul morții” – *et per peccatum intrasse videmur in mortem.*¹¹⁶

Atât moartea, cât și „înțepătura” ei, sunt manipulate de diavol. Astfel, „capturat de diavol”, autorul morții, Hristos Însuși a învins. Deși omorât, El Însuși a fost pedepsit; deși murind pentru noi, le-a deschis calea de a cuceri moartea – *ut auctorem mortis diabolum novo captus caparet, victus vinceret; puniret occisus, et ovibus moriendo, viam vincendae aperiret.*¹¹⁷ Prin urmare, cei care Îi aparțin lui Hristos, cei care trăiesc viața mortificării, a rugăciunii, a iubirii etc., nu doar că-și asigură un loc în cer¹¹⁸, dar și „beneficiază de o parte din Divinitatea Lui împreună cu lumea transformată” – *terra transferetur in coelum, homo deitate mutatur.*¹¹⁹

„Transformarea” a fost inițiată de Învierea lui Hristos.¹²⁰ Efectele ei sunt demonstrate în viața omului drept, dar, în același timp, starea de a fi drept este dobândită prin muncă sau trudă grea – *quid nobis virtutum iter arduum, quid durus otinendae justitiae labor*¹²¹. Într-un aforism tipic, Sfântul Petru spune că „omul Îi face pe plac lui Dumnezeu nu prin faptul că trăiește, ci prin faptul că trăiește bine” – *Quia non homo ex eo quod vivet placet ex eo quod*

¹¹¹ *Epistola XXX, 2.*

¹¹² *Epistola XXIII, 5.*

¹¹³ *Sermo CXLVIII PL 52 597D.* Un lucru comun în scrierile Părinților este doctrina potrivit căreia rasa umană a fost „răspândită” de căderea lui Adam. În Hristos, umanitatea a fost „reintegrată” (Ef. 1:10). Biserica, Trup al Său, este începutul noii umanități. În afara ei, Sf. Petru scrie: „grația curgătoare este pierdută” – *perdit gratiae largitatem (Sermo CXXXII, 563B).*

¹¹⁴ *Sermo CXI (Rom. 5, 12), 507 C.*

¹¹⁵ *Ibidem, 505 B.*

¹¹⁶ *Ibidem, 506 A.*

¹¹⁷ *Sermo XL, 313 D, și ut quod vos facit consortium divinitas intrare (391 A). Cf. Sermo LXVII, 392 A.*

¹¹⁸ *Sermo XLII, 320 D.*

¹¹⁹ *Sermo LXVII, 391 A, cf. Sermo LXX, 400 A.*

¹²⁰ *Sermo LXV, 399 A.*

¹²¹ *Sermo CXIII, 501C. Cf. Et nec peccato, sed homini largitus est gratiam (511A).*

*bene vivet.*¹²² „A trăi bine” implică cu siguranță a trăi în har, un har care facilitează alegerile bune.

Harul poate fi pierdut prin mândrie, adulter sau erezie. Harul poate fi dobândit prin fapte de milă, venerare și credință adevărată. „O teologie a mântuirii” prin consilierea secretă și arbitrară a lui Dumnezeu lipsește din cărțile și slujbele Sfântului Petru Crisologul.

11. Sfântul Valerian

Sfântul Valerian (439 – 460) a fost episcop de Cimiez, din Galia de Sud, și un părinte din Apus care a învățat că „religia numită creștină, la care am fost chemați, este o datorie asumată de liberul arbitru” – *Religio christiani nominis in quia vocati sumus, liberi arbitrii suscepit officium.*¹²³ Progresul spiritual cere harul și nu poate fi nimic fără el, dar „speranța obținerii slavei constă în luptă... Nu există nimic ce lupta să nu învingă” – *et spem obtinendae gloriae in labore consistere... Nihil est enim quod non labor exsuperet.*¹²⁴ Lupta este împotriva „diavolului, autorul morții” – *diabolus, auctor mortis* – dar este o luptă pe care nu o ducem singuri. „Când Dumnezeu Mântuitorul nostru ne ajută”, scrie Sfântul Valerian, „puterea diavolului de dominare este fără îndoială absentă” – *Assistente igitur Deo ac Salvatore nostro, sine dubio dominatione diabolicae potestatis absentant.*¹²⁵ În plus, „Domnul niciodată nu abandonează o persoană loială și devotată liber religiei” – *Nuncum enim deserit Dominus voluntatem religionis studio florentem.*¹²⁶ Loialitatea în har este asigurată de smerenie. După cum spune Sfântul Valerian, „Foarte scumpă, ca să nu pierzi harul promis ca dar al recompensei, iubim și căutăm și alegem și ținem tare de smerenie, sau, după cum spune Luca Evanghelistul, «Cel care se va smeri va fi exaltat, iar cel care se va exalta va fi smerit» (...) Un om smerit va trece de la o stare inferioară la o stare superioară, recompensată în final cu puterea potrivită când va câștiga harul puterii cerești»¹²⁷.

În cele din urmă, Sfântul le amintește creștinilor că, „indiferent ce har dobândește omul după mulți ani prin fapte drepte, poate să-l piardă într-o oră prin saltul într-o viață de depravare” – *Perit profecto quidquid gratiae homo per multos annos justis operibus acquisivit, si sub unius horae spatio quocumque turpis vitae depravetur errore.*¹²⁸

12. Sfântul Leon cel Mare

Contrar lui F. Cayre¹²⁹, ideea lui Augustin despre grația irezistibilă nu „a arătat” mai bine în scrierile Papei Leon cel Mare (d. 461) decât în ale contemporanilor săi. Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de vocabularul Sfântului Leon. Minteia lui Augustin nu a dominat gândirea acestui Papă. Astfel, atunci când este întrebat *cur Deus homo?*, Sfântul Leon răspunde: „Dar dacă Atotputernicul Dumnezeu nu s-a înjosit să facă asta [să devină om], nicio formă de dreptate, nicio formă de înțelepciune nu ne poate salva de robia diavolului și de adâncimile morții veșnice. Căci condamnarea trece de la unul [Adam] la toți. Păcatul ar fi rămas și natura noastră corodată de acea forță letală [moartea], cu niciun remediu disponibil pentru noi; căci nu putem să ne schimbăm condiția noastră prin propria noastră putere.”¹³⁰

Nu aceasta ar fi fost soarta noastră dacă Adam ar fi perseverat în „marea chemare a naturii sale”, dar el a avut acces la „sfaturile arogante ale diavolului”, astfel încât acum el

¹²² *Sermo* CIX, 501 D.

¹²³ *Hom.* III, 2 PL 52, 700 C.

¹²⁴ *Hom.* III, 1, 700 AB.

¹²⁵ *Hom.* XI, 2, 725 D.

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ *Hom.* XIV, 7, 738 AB.

¹²⁸ *Hom.* XIX, 4, 751 B.

¹²⁹ *Manual of Patrology and History of Theology* (vol. 2), trans. by Howitt, Paris, 1940, p. 134.

¹³⁰ *Sermo* XXIV, 2, PL 54, 204C-205A.

[Adam] și toți cei de după el aud verdictul: „țărână ești și în țărână te vei întoarce”. Adam a pierdut „nemurirea” și „caracterul celest” pentru toți – *et nemo immortalis, quia nemo coelestis*.¹³¹

Copiii lui Adam, pe baza „păcatului original,” au fost prizonierii diavolului; dar Leon spune: „în urmașii Sfintei Fecioare o sămânță binecuvântată a apărut care ne eliberează de păcatul lui Adam”.¹³² Atunci, în mod palpabil, „nu am putut fi eliberați de lanțurile morții veșnice (*aeternae mortis vinculis*) decât de El Cel care s-a făcut umil luând natura noastră, chiar dacă a rămas Atotputernic în Sine.” El, Hristos, a venit și a anulat „contagiunea nașterii trupești” [moartea], regenerându-ne din nou „fără ca El să fie acuzat.”¹³³

Dar Hristos nu lucrează singur. Noi sporim darul lui Dumnezeu cu truda noastră – *ut etiam labore proprio quaret augmentum* – deși Sfântul Leon adaugă: „harul ne îndeamnă să lucrăm liberi și în armonie cu el” – *et per spiritum gratiae ut voluntare in unam compagem congruat incitatur*.¹³⁴ Într-adevăr, împărtășim *vitiis pares*. Totuși, așa cum Domnul le-a spus ucenicilor săi, „Fără mine nu puteți face nimic” (Ioan 15:5), adică „nu putem face sau începe niciun bine fără Ajutorul ceresc” – *non est hominum bona agentem ex Deo habere et effectum operis et initium voluntatis*; nu putem obține „însușirea Dumnezeirii fără El” – *nec proprietatem obtinet Deitatis*.

13. Sfântul Benedict de Nursia

Reînnoirea monahismului apusean începe cu Sfântul Benedict din Nursia (480 – 544). Monahismul lui provine din *Paradisul Părinților, Zicerile Părinților, Istoria ermiților din pustiul egiptean, Întrebări și răspunsuri ale oamenilor sfinți*; dar el „a avut la bază în mare” *Conferințele și Instituțiile Sfântului Ioan Casian* care trebuiau să fie citite de călugării săi în fiecare zi.¹³⁵ În opera sa *Domnia*, Benedict a menționat, altul decât pe Casian, numai pe „Părintele nostru sfânt Vasile” (din Cezareea). Dacă este adevărat, după cum au spus unii, că a citit niște comentarii ale lui Augustin despre psalmi și niște scrisori – dar poate și lucrarea „Domnis lui Ceasarius din Arles” –, interesul său în acestea a fost ascetic, nu doctrinal.

Benedict i-a sfătuit pe călugării săi că „religia desăvârșită” a fost dobândită prin citirea „sfinților Părinți” și a sfintei Scripturi. Atitudinea lui față de har și liber arbitru (și, implicit, predestinare) a fost arătată în prologul la *Domnia* sa: „Ascultă, fiule, de preceptele Stăpânului tău și apropie-ți urechea de inima ta, primește cu bunăvoință și împlinește cu credință admonestarea tatălui tău iubitor (...) întoarce-te prin lucrarea ascultării (...) Renunță la voința ta, ia arma puternică și luminoasă a ascultării ca să lupți pentru Domnul Hristos, adevăratul nostru împărat (...) orice faptă bună începi să faci, roagă-te la El cu cea mai sinceră rugăciune ca să o perfecțezi (...) Ca nu numai în calitate de tată furios să nu îi dezmoștenească niciodată

¹³¹ Ibidem.

¹³² *Sermo XXIV*, 3, 206 A.

¹³³ *Sermo XXVII*, 2, 217 CD.

¹³⁴ *Sermo XXVI*, 1 208C. Pelagienii fac excepție de la afirmația că grația lui Dumnezeu este dată celor care o merită și o acceptă – *gratia Dei secundum merita dari acceptientum sentiatur*. În opoziție cu ei, Sf. Leon a susținut că grația este dată pentru un mare efort spiritual și nu ca recompensă *per naturalem industriam*. Ne grăbim să adăugăm că această poziție nu îi alină pe augustinieni. Adevărat, Papa a folosit cuvintele *peccatum originalis* de mai multe ori, dar nu ca și cum fiecare om ar fi vinovat de el. Mai degrabă păcatul lui Adam a lăsat o rană în natura noastră – *ut quae ante gratiam proprio clara sit studio nullo videatur peccati originalis vulnere sauciata* (*Ep. I*, 3 PL 54 595A-596A). Moartea este sentința „păcatului original”. Pe baza transgresării lui Adam, posibilitatea sa a devenit prizonieră a diavolului. Cucerii de Crucea și Învierea lui Hristos, captivii lui sunt eliberați. De aici, „natura noastră, purificată de vechea contagiune, își recâștigă starea sa onorabilă: moartea este distrusă de moarte...” – *Redit in honorem suum ab antiquis contagiis purgata natura, mors morte destruitur* (*Serm. XXII*, 4 197C).

¹³⁵ *Sermo XXXVIII*, 3, 261C-262A.

pe copiii Săi (...) dar să-I cerem lui Dumnezeu să aducă prin ajutorul harului Său ceea ce nu este posibil pentru noi”¹³⁶.

Raison d'être al monasticismului, așa cum indică cele 72 de capitole ale „Domniei” lui Benedict, este transformarea naturii umane prin obediență, umilință și mortificarea cărnii (RB I, 5-7). Nu găsim în „Regula” lui, așa cum găsim în „monasticismul” lui Augustin, o intelectualizare și o „psihologizare a creștinătății.”¹³⁷

14. Sfântul Grigorie cel Mare

În final, să examinăm soteriologia Papei Grigorie cel Mare (540 – 604), Episcop al Romei și ucenicul Sfântului Benedict. Pe temeiul unei prejudecăți comune că acest sfânt Părinte a fost „augustinian”, punem de obicei întrebarea dacă această opinie este sau nu justificată. Sfântul Grigorie a fost monergist sau pro predestinare? A preluat el oare doctrina lui Augustin a „păcatului originar” sau a „grației irezistibile”?

După Sfântul Grigorie, „inamicul de la începuturi” este diavolul. „Este cunoscut, cel mai drag frate al meu întru Hristos”, îi scria el Episcopului Columbus, „că acest inamic antic, care printr-o persuasiune vicleană l-a scos pe primul om din frumusețea Paradisului și l-a adus la o viață de griji, imprimând asupra rasei umane pedeapsa mortalității” – *etiam eo iam tunc humano generi poenam mortalis infligit.*¹³⁸

Nebunia lui Adam l-a dat pe om „inamicului de la începuturi” prin moarte și corupție. Totuși, voința lui destabilizată nu-l împiedică să colaboreze cu grația (harul) salvatoare a lui Dumnezeu. În *Moralia*, Sfântul Grigorie exclamă: „Dar în timp ce harul urmează voința noastră, adaugă Pavel «iar harul Lui care mi-a fost acordat nu a fost în van, căci am muncit mai mult decât toți»; și cine, știind că nu era nimic în sine, spune «Nu sunt încă», vrând să spună că el însemna ceva doar în uniune cu harul, adaugă Apostolul, «dar harul lui Dumnezeu cu mine». Nu ar fi spus «cu mine» dacă împreună cu harul premergător nu ar fi avut liberul arbitru de urmat. Prin urmare, pentru a arăta că el nu era nimic fără har, Pavel spune: «Nu încă eu» pentru a arăta că, împreună cu harul, a acționat prin liberul arbitru: de aici și cuvintele «dar harul lui Dumnezeu cu mine».”¹³⁹ În aceeași lucrare, Papa spune: „pentru că atunci când harul divin merge înaintea noastră cu faptele bune, liberul nostru arbitru îl urmează, iar noi,

¹³⁶ În *The Rule of Saint Benedict: a Doctrine and Spiritual Commentary* (tradus de J.B. Hasbrouck. Kalamazoo, 1983), Adalbert de Vogue atinge legătura lui Benedict cu ideea lui Augustin despre mănăstirea ca „școală a lui Hristos” (*schola Christi*), i.e. comunitatea monastică – loc în care „se educă suflete după învățăturile lui Hristos și se conduc spre mântuire” (p. 22). Pentru Augustin, mănăstirea completează lucrarea („educarea”) Bisericii (*De disc. Christ.*, 11-12 PL 40 675-676). El a văzut mănăstirea ca un așezământ scolastic (printre alte lucruri spirituale), după cum o arată imaginarul limbajului său. Același tip de imaginar apare ocazional în „Regula” Sf. Benedict, care i-a făcut pe unii scriitori să creadă că el considera viața monastică în maniera lui Augustin. Interesul său pentru tipologie este un exemplu al influenței lui Augustin (Vogue, p. 39, ft.13), ca și cum cuvintele obișnuite și frazeologia provoacă dependență; dar tipologia este o metodă patristică obișnuită de interpretare a Vechiului Testament. În orice caz, niciun motiv ci „perfectiunea inimii” – așa cum l-a învățat Sf. Ioan Casian (și Sf. Vasile) – trebuie să fie atribuită ascetismului Sf. Benedict. Nu găsim niciun alt ideal în citirea „Regulei” (a se vedea nota 58).

¹³⁷ „Regula” Sf. Benedict, tradus de O.H. Blair în *The Way of God: According to Saint Benedict* de E.M. Heufelder, tradus de L. Eberle, Kalamazoo, 1983.

¹³⁸ La miezul monahismului lui Augustin, explică Louis Bouyer, stă ideea *sapientia* (mai degrabă decât patristicul *gnosis*), adică Episcopul de Hippo nu s-a preocupat atât de mult de „misterul lui Dumnezeu întru Hristos” cât de „misterul nostru pe care Dumnezeu, pe care Hristos ne ajută să-l dezvoltăm” (*The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, vol. 1, p. 493). Bouyer spune că această atitudine constituie „o schimbare în orientare” pentru spiritualitatea creștină. Trebuie să recunoască faptul că la Sf. Benedict nu există urmă de „grijile pastorale care au dus, ca la Augustin, la mutații ale ideii însăși de cum ar trebui să fie un călugăr” (Ibid., p. 512). Bouyer greșește incidental atunci când gândește că monahismul patristic (mai ales în Răsărit), spre deosebire de Augustin, „se justifică prin dezgustul față de această lume și față de trup” (Ibid., p. 494). „Dezgustul” Părinților este față de patimile trupului, nu față de creația lui Dumnezeu; iar pentru această „vreme” și nu pentru cosmos. Mai degrabă este Augustin cel care disprețuiește această idee.

¹³⁹ *Epistola XLIII*, PL 77, 588 C.

cei care consimțim în fața lui Dumnezeu Cel care ne eliberează, suntem considerați a ne elibera noi înșine... Căci din moment ce el [Pavel] a urmat liber harul, adaugă un bine, «cu mine», ca să nu poată fi nici nerecunoscător pentru darul divin și nici să nu rămână străin meritului liberului arbitru»¹⁴⁰.

Vocabularul augustinian este evident, dar nu și soteriologia lui. Sfântul Grigorie nu a considerat momentul convertirii ca fiind momentul în care voința umană este atrasă irezistibil spre Dumnezeu. Papa vorbește adesea despre omul care respinge grația divină.¹⁴¹ Prin urmare, a ales înțelegerea tradițională a predestinării – *praedestinatio ex previsi meritis*. Dumnezeu îi alege pe cei pe care îi știa dinainte că vor persista în fapte de credință și bunătate – *electos nominat [Deus] quia cernit quod in fide et bono opere persistat*.¹⁴² „Predestinarea pentru împărăția veșnică este astfel dispusă de Atotputernicul Dumnezeu,” spune Grigorie, „încât aleșii Săi să o dobândească prin trudă și rugăciune, meritând ceea ce Dumnezeu are înaintea de timpul predestinat a-i fi dat” – *Nam ipsa quoque perennis regni praedestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut as hoc electi ex labore preveniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare*.¹⁴³

Dumnezeu îi reprobează doar pe cei care nu se căiesc, adică pe cei care nu fac niciun efort serios să se retragă de la puterea diavolului, ci consimt mai degrabă la osândă.¹⁴⁴ De asemenea, Dumnezeu nu ne obligă să ne convertim; nici El nu este obligat să ne țină în stare de har: odată salvat nu înseamnă să fii întotdeauna salvat. Harul poate acționa asupra noastră ca să credem și ca să acționăm drept și să perseverăm în „darul harului veșnic” (*immortalis gratiae donum*), dar har este un dar care nu trebuie pierdut. „Să tremurăm în fața binecuvântării pe care am primit-o”, spune Sfântul Grigorie. „Știm ce suntem azi, dar nu știm ce vom deveni în viitor.”¹⁴⁵

Dumnezeu poate să-și retragă harul de la noi „ca să ne arate cât de slabă este mintea noastră arogantă”¹⁴⁶. După Grigorie, „Se spune că Dumnezeu «se înăsprește» când face dreptate, adică atunci când nu înmoaie inima reprobă cu darul harului; astfel, El «strigă» către omul pe care-l abandonează în întunericul faptelor sale rele.”¹⁴⁷

B. Părinții din Răsărit

În scrierile Părinților Imperiului de Răsărit și în cărțile liturgice ale Bisericii Ortodoxe, cuvintele „iubire”, „milă”, „slavă” sau „mântuire” sunt sinonime cu *harul*. De asemenea, găsim expresii ca și „harul creației”, „harul paradisiului”, „harul Legii”, „harul minunilor”, „harul adevărului” etc. Multele sensuri ale cuvântului *har* sau *grație* sunt peste tot în literatura patristică, fie în Apus, fie în Răsărit. Nevoia scolasticilor de a clasifica momentele grației lipsește din Biserica timpurie.¹⁴⁸

¹⁴⁰ *Moralia* XVI, 25 PL 75, 1135B.

¹⁴¹ *Ibidem*, XXIV, 10 PL 76, 299 CD.

¹⁴² „Înțelegerea lui Augustin despre grație ca putere morală care la cei aleși își atinge în mod infailibil scopul (i.e. mântuirea subiectului său) nu ar putea să armonizeze cu schema Sf. Grigorie”, scrie Dudden, „care a făcut liberă și independentă acțiunea voinței omului un factor esențial în lucrarea mântuirii” (*Gregory the Great*, vol. I, p. 400).

¹⁴³ *Hom. In Ezek.*, I, IX, 8, PL 76, 873 C.

¹⁴⁴ *Dial.* I, 8 PL 77, 188B. cu text grec.

¹⁴⁵ *Moralia* XXVIII, 2 („A Library of the Fathers” [vol. 3:1] tradusă de membrii Bisericii Anglicane, Oxford, 1887).

¹⁴⁶ *Ibidem*, XXV, 21.

¹⁴⁷ *Ibidem*, II, 78 PL 75, 593 C.

¹⁴⁸ Astfel, *gratia praeveniens* sau *praeparans* (sau grația care precede alegerea umană), *gratia operans* (grația care acționează în interiorul nostru), *gratia cooperans* (sinergia), *gratia perficiens* (grația perfecțiunii) și, în final, *donum perseverantiae* (grația perseverenței), toate avându-și originea la Augustin, au fost dezvoltate de Evul Mediu latin.

Părinții răsăriteni, cu abordarea lor cosmologică a revelației creștine, au spus multe despre har ca fiind la temelul existenței¹⁴⁹. Harul nu este doar „energia” vieții spirituale, ci viața întreagă. Harul justifică bunătatea și adevărul printre evrei și neamuri. Nimic de valoare nu este dobândit fără el. Harul nu este numai harul mântuirii, dar și al creației și al providenței.

1. Sfântul Ignatie

Soteriologia observată deja la Părinții apuseni este prezentă în scrierile doctorilor post-apostolici ai Bisericii Ortodoxe. Sfântul Ignatie (d. 110), Episcop de Antiohia, ucenic al lui Ioan Teologul, menționează: „ceea ce a fost pregătit întru Hristos de Dumnezeu, a avut un început. Din cauza Planului de abolire a morții, toate lucrurile au fost schimbate.”¹⁵⁰ Înaintea Venirii Sale, lumea zăcea în ghimpia corupției și în ghearele diavolului, sub domnia morții. Sfârșitul lucrurilor este judecata; prin urmare, Ignatie i-a avertizat pe creștini să se teamă „de mânia ce va veni” și să „iubească harul pe care-l avem”¹⁵¹.

2. Sfântul Varnava, Sfântul Policarp și Sfântul Teofil

Sfântul Varnava (primul secol) și Sfântul Policarp (70 – 156), Episcop de Smirna, ca și Sfântul Teofil (d. 180), Episcop de Antiohia, au predicat universalitatea păcatului și a morții. Teofil spune că omul nu a fost făcut nici muritor, nici nemuritor, dar ar fi câștigat nemurirea „prin respectarea poruncilor lui Dumnezeu”; dar când Adam a căzut, am căzut cu toții, ca atunci când stăpânul casei păcătuiește „și servitorii suferă”¹⁵².

3. Sfântul Iustin Martirul

Sfântul Iustin Martirul (c. 110 – c. 165) a predicat la fel. Când Adam a căzut, scrie el, s-a pus pe sine și pe posteritatea sa sub un blestem: moartea. Dacă Adam ar fi respectat porunca lui Dumnezeu, el și întregul neam omenesc ar fi beneficiat de nemurire.¹⁵³ Totuși, oamenii au păstrat facultatea de a „evita liber răul și de a face bine (...) [altfel] el nu este responsabil de faptele sale (...) doar prin liberul arbitru omul poate face bine sau rău”¹⁵⁴.

Iustin Martirul s-a simțit obligat să le spună păgânilor că, prin împlinirea Vechiului Testament în Hristos, creștinii nu înțelegeau că ceea ce s-a întâmplat fusese predestinat. Singura lege imuabilă era aceea că răsplata este dată în funcție de faptele voinței libere a omului, fie ele bune sau rele¹⁵⁵. Dumnezeu știa acest lucru și a hotărât ca recompensa pentru o faptă să fie corespunzătoare virtuții acesteia¹⁵⁶.

4. Sfântul Atanasie cel Mare

Definirea „naturii umane” constituia una dintre premisele doctrinei hristologice, din cel puțin trei perspective: interpretarea condiției umane și a nevoii ei de mântuire; definirea firii umane a lui Hristos; și reprezentarea neamului omenesc mântuit și transfigurat prin venirea Lui. „În cadrul discuțiilor hristologice, apărătorii unirii ipostatică cu siguranță nu ar putea fi niciodată acuzați de a fi tratat cu superficialitate problema suferinței umane”¹⁵⁷. De

¹⁴⁹ A se vedea N. Globoukovsky, „Grace in the Greek Fathers”, în *The Doctrine of Grace*, ed. de W.T. Whitley, New York, 1931, p. 63f.

¹⁵⁰ *Ad. Eph.*, 19 (vezi nota 3).

¹⁵¹ *Ad. Eph.* 11.

¹⁵² *Ad Autoly.* II, 17.

¹⁵³ *Dial.c.Truph.*, 95. Al șaselea volum al *The Fathers of the Church* (ed. de T.B. Falls, New York, 1948) conține lucrările Sf. Iustin Martirul („Filosoful”) în engleză.

¹⁵⁴ *Apologia* 43.

¹⁵⁵ *Apologia* I, 43.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 44.11.

¹⁵⁷ Pelikan, op. cit., p. 296.

exemplu, Sfântul Atanasie a așezat întruparea Logosului pe fundalul sumbru al condiției umane caracterizate de păcat, stricăciune și moarte. Prin neascultare față de Dumnezeu, oamenii „s-au făcut singuri vinovați de propria lor stricăciune întru moarte”¹⁵⁸. Această stare se deteriora văzând cu ochii, iar oamenii „nu se mai săturau să păcătuiască”. Neajungându-le primul păcat, oamenii „s-au umplut de alte rele, înaintând în nerușinare și întrecându-se în ticăloșie”¹⁵⁹. Nici soarele, nici luna și nici stelele nu s-au abătut de la calea lui Dumnezeu; numai omul este păcătos¹⁶⁰. Privită în acest context, întruparea Logosului era considerată a fi singura cale de mântuire a omenirii căzute.

În ciuda acestei concepții radicale despre păcat, totuși problema fundamentală a omului nu era păcatul, ci robia morții. Motivul pentru care a fost necesară Întruparea nu era acela că omul a păcătuit – pentru aceasta ar fi fost suficientă pocăința – ci faptul că a căzut în robia morții, o stare care îl amenința cu neființa¹⁶¹. Cel prin care s-au făcut toate, Care l-a făcut pe om din nimic, Logosul era acela care trebuia să îl și salveze de la neființare. Și acest lucru Logosul l-a făcut la Întrupare. Pentru această doctrină, fundamentală era universalitatea morții și nu inevitabilitatea păcatului. Pasajul din Epistola către Romani 5, 14, „Ci a împărțit moartea de la Adam până la Moise și peste cei ce nu păcătuiseră după asemănarea greșelii lui Adam”, era interpretat ca o dovadă a faptului că au fost mulți „curați de orice păcat”, precum Ieremia și Ioan Botezătorul¹⁶². Teologia Logosului Întrupat nu favoriza elaborarea unei doctrine a „păcatului originar” și a căderii în general. „Accentul pus pe progresul moral al lui Iisus, omul asumat de Logos, își avea echivalentul într-o doctrină care pune accentul pe capacitatea omului de a urma acest exemplu”¹⁶³. Într-un tratat *Împotriva apărătorilor păcatului originar* scris de Teodor de Mopsuestia, „se reafirmă, de fapt, că doar natura poate fi moștenită, nu și păcatul, care reprezintă nesupunerea față de voința liberă și neconstrânsă”¹⁶⁴. Teologia unirii ipostatice și teologia Logosului Întrupat (în ciuda diferențelor notabile dintre ele) insistau amândouă mai mult asupra morții decât asupra păcatului.

Sfântul Atanasie cel Mare (295 – 373) nu a fost singurul dintre Părinții alexandrini care a susținut soteriologia tradițională a Bisericii.¹⁶⁵ „Prin urmare, copii, să ținem bine de disciplina noastră”, a spus el odată, „și să nu fim neglijenți; căci Domnul este co-lucrătorul nostru, după cum este scris «cu toți cei care aleg binele Dumnezeu este cu ei pentru bine»”¹⁶⁶. Dumnezeu este cu noi și „dacă orice altceva poate pieri, harul Făcătorului nu va pieri niciodată.”¹⁶⁷

Odată eram morți întru Adam, explică Atanasie, dar acum nu mai suntem. Acum suntem în viața întru Hristos, o viață dată de Învierea Domnului. Trebuie să ne luptăm să ne îmbunătățim și să ne păstrăm această viață, „să ținem pasul cu harul lui Dumnezeu și să nu rămânem fără el”; ca nu cumva, atunci când voința noastră este în repaus, harul care ne-a fost dat să fie pierdut, „iar dușmanul, găsindu-ne goi și dezbrăcați, să nu intre” și să ne captureze din nou. „Căci dacă o persoană disprețuiește harul ce i-a fost dat, el va cădea de aici înainte în

¹⁵⁸ Sf. Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Logosului* 5.3.

¹⁵⁹ *Contra Păgânilor* 8 PG 25, 17.

¹⁶⁰ *Despre Întruparea Logosului* 43.1.

¹⁶¹ *Despre Întruparea Logosului* 7.3; *Contra Păgânilor* 41 PG 25, 81.

¹⁶² *Contra Arienilor* 3.33 PG 26, 393.

¹⁶³ Pelikan, *op. cit.*, p. 296.

¹⁶⁴ Richard Alferd Norris, *Manhood and Christ: A study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963, p. 179.

¹⁶⁵ „Nu pare să fie nicio urmă a ideii de «vinovăție originară» în gândirea lui Atanasie”, spune N.P. Williams (*The Ideas of the Fall and Original Sin*, p. 261).

¹⁶⁶ *Vita Ant.*, 19 PG 26, 872 A.

¹⁶⁷ *Contra Ar.*, I, 58, PG 26, 133 A.

grijile lumii și se va oferi plăcerilor sale...¹⁶⁸ Altfel, așa cum arată parabola talanților, harul crește odată cu efortul.¹⁶⁹

5. Sfântul Macarie cel Mare

Sfântul Macarie cel Mare (300 – 390) a predicat că omul are libertatea de a se face „vas al diavolului” sau „vas al alesului și al vieții”. Chiar și cei care „au gustat Divinitatea [harul], deși împliniți și ținuți de Sfântul Duh, nu sunt constrânși de nicio necesitate, ci au mai degrabă libertatea de a face ce doresc în această lume.”¹⁷⁰ Acționăm așa cum vrem, pentru că harul nu ne copleșește; acționează „impulsiv” asupra naturii noastre, o natură care este liberă și independentă. O persoană devine rea prin propria voință și bună în același mod, adaugă Sfântul Macarie. Dacă se întoarce la bine și luptă să rămână acolo, Dumnezeu îl răsplătește cu harul Său și îl slăvește¹⁷¹.

Din nou, binele care vine de la har este mult superior binelui dobândit de neamuri. „În slujitorii lui Dumnezeu unde harul abundă”, scrie el, „dorințele păcatoase pălesc, căci se evaporă într-o natură superioară celei lui Adam, superioară pentru că este îndumnezeită.”¹⁷² Într-un cuvânt, deificarea este „procesul și puterea harului de a transfigura persoana care a ales să facă voința lui Dumnezeu.”

6. Sfântul Chiril al Alexandriei

Sfântul Chiril (c. 377 – 444), Episcop de Alexandria, aduce foarte bine mărturie soteriologiei creștine în *Comentariu la Epistola către Romani*. Versul drag lui Augustin (Rom 8:28) – *Și știm că Dumnezeu toate le lucrează spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu, al celor care sunt chemați după voia Lui* – este tratat într-un mod patristic de Sfântul Chiril. Pentru el, cuvântul „scop” este sinonim cu cuvântul „bunăvoință”. „Cei mulți” sunt „cei chemați” după „scop”, un „scop pe care nu toți îl acceptă”, căci „mulți [toți] sunt chemați, dar puțini sunt aleși.”¹⁷³

În spatele acestei doctrine se află atitudinea lui Chiril față de rasa umană decăzută. El a mărturisit că toți oamenii mor întru Adam și învie întru Hristos. Devenim vii întru El prin Taina Botezului, prin care cei inițiați sunt uniți în mod organic cu El. Sfântul Chiril al Alexandriei încearcă și el să răspundă la întrebarea: Cum au devenit descendenții lui Adam păcătoși din cauza păcatului ancestral? „Cum am fi putut noi, care nu eram încă născuți, să fim condamnați cu toții împreună cu el, chiar dacă Dumnezeu a spus «Nici părinții nu trebuie dați morții datorită copiilor lor, nici copiii datorită părinților lor, ci sufletul care-a păcătuit acela trebuie dat morții» (Deut. XXIV, 18)? Cu siguranță, sufletul care a păcătuit trebuie să moară. Deoarece noi am devenit păcătoși prin neascultarea lui Adam într-o manieră ca aceasta. El a fost creat pentru incoruptibilitate și viață, și modul de existență pe care a avut-o în grădina deliciilor era proprie sfințirii. Întreaga lui minte (*nous*) Îl privea în permanență pe Dumnezeu; trupul său era liniștit și calm cu toate temeierile plăcerilor într-însul. Pentru că în el nu era niciun tumult al tulburărilor străine. Însă deoarece el a căzut sub păcat și a alunecat în coruptibilitate, plăcerile și mizeriile au asaltat natura cărnii și în mădularele noastre s-a insinuat o lege sălbatică. Natura noastră, atunci, a devenit îmbolnăvită de păcat prin neascultarea unui singur om, care este Adam. Astfel, cu toții am fost făcuți păcătoși, nu ca fiind împreună-călcători cu Adam [ai poruncii], ceva ce noi n-am fost niciodată [că nu

¹⁶⁸ *Ep. III, Pascha*, 3, PG 26, 1373 BC.

¹⁶⁹ *Ep. VI*, 5, PG 26, 1385 CD.

¹⁷⁰ *Spir. Hom. XV*, 40, PG 34, 604 B.

¹⁷¹ *De cust. Cor*, 12 PG 34, 604 B.

¹⁷² *Spir. Hom. XV*, 40, PG 34, 604 B.

¹⁷³ *In Ep. Ad Rom.* PG 74, 828D-829A.

existam], ci fiind din natura sa și căzând sub legea păcatului (...) Natura umană a căzut bolnavă în Adam și a devenit subiect al coruptibilității prin neascultare și, de aceea, patimile au intrat într-însa”¹⁷⁴.

Dar cum se face că toți oamenii mor întru Adam? „El a auzit că «țărână ești și în țărână te vei întoarce», adică incoruptibilul a devenit coruptil și a devenit supus legăturilor morții. Din moment ce a avut copii în această stare decăzută, noi, descendenții lui, suntem coruptibili, pentru că ne tragem dintr-o sursă coruptă. Astfel, noi suntem moștenitorii blestemului lui Adam. Asta nu înseamnă că toți suntem pedepsiți pentru nesupunerea lui Adam față de porunca divină pe care a primit-o. Dar mai degrabă că el a devenit muritor, așa cum am spus, și a transmis blestemul seminției lui după el – căci suntem născuți dintr-o natură muritoare – în timp ce Domnul Iisus Hristos (Cel care este «al doilea Adam») este un nou început al rasei noastre, reformându-ne în incoruptibilitate prin asaltarea morții și prin anularea primului blestem cu propriul Său trup. De aceea înțeleptul Pavel spune că «prin om a venit moartea și tot prin om a venit învierea din morți»; și din nou «Așa cum întru Adam toți mor, întru Hristos toți vor fi vii». De aici, corupția și moartea sunt consecințe universale și generale ale încălcării făcute de Adam; în același mod, răscumpărarea universală și generală a fost adusă în sfârșit de Hristos... Toți sunt eliberați de Hristos de pedeapsa primară, pedeapsa cu moartea, moartea care îi atinge pe toți în blestemul ei, asemănându-se cu primul om care a căzut în moarte. De aceea, înțeleptul Pavel spune că «Moartea a dominat de la Adam la Moise asupra celor care au păcătuit așa cum Adam a încălcat porunca.» Atunci, sub lege, a domnit moartea, dar cu Venirea lui Hristos a venit dreptatea harului prin care trupurile noastre au fost purificate de corupție”¹⁷⁵.

Ceea ce este de observat în acest paragraf este accentul pus de Chiril asupra morții și corupției moștenite, nu a vinovăției moștenite. Mai degrabă „pedeapsa” sau „blestemul” înseamnă „corupție”, adică decăderea naturii noastre din cauza morții. Scăparea de „blestem” înseamnă transformarea de Hristos în natura nouă și imaculată a Domnului Întrupat. Harul oferă desăvârșire umană și nemurire.

7. Sfântul Ioan Hrisostom

În ceea ce privește Romani 8:28-30, Sfântul Ioan Hrisostom (344 – 407), Episcop de Constantinopol, spune încă mai puțin. El este de acord că toată lumea este „chemată”, dar „puțini sunt aleși”. Nu sunt „aleși” pentru că nu urmăresc „scopul” lui Dumnezeu. Cuvântul „scop” este folosit aici de Apostol, scrie Sfântul Ioan, „ca nu totul să fie atribuit numai chemării, căci altfel atât grecii, cât și evreii ar nega; dar dacă «chemarea» ar fi suficientă, de ce nu sunt toți salvați? Astfel, Pavel spune că nu este vorba numai de «chemare», ci că «scopul» celor chemați este acela de a lucra pentru mântuire.” „Toți sunt chemați, dar nu toți vin la chemare. Căci chemarea nu le-a fost impusă și nici ei nu au fost obligați să vină; totuși, toți sunt chemați, dar nu toți vin la chemare.”¹⁷⁶

În plus, suntem „justificați” *διὰ τοῦ λουτροῦ παλιγγενείας*; și „înfiți” sau „slăviți”¹⁷⁷. „Renașterea” sau „relația filială” vin de la harul botezului, același har care ne pune picioarele pe drumul spre mântuire. Este harul Duhului Sfânt. Cum poate harul să fie „cu noi” dacă suntem insolenți cu această energie, dacă suntem indiferenți față de acest dar. Iar el întreabă: ce este harul? Remiterea păcatelor, purificarea: acestea sunt „cu noi”. Cine este capabil să trateze harul cu insolență și să nu-l piardă? Dumnezeu ne-a iertat liber păcatele. Cum poate fi harul cu noi, ca plăcere bună sau ca energie a spiritului? Atragi harul spre bine

¹⁷⁴ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariul la Romani*, PG 74, 788-789.

¹⁷⁵ *Selected Letters* VI, 20, p. 200-204 (ed. de L.R. Wickham, Oxford, 1983).

¹⁷⁶ *In Ep. Ad Rom.* IX, 1 PG 60, 541.

¹⁷⁷ *Ibidem*, XV, 2, 542.

prin fapte bune; într-adevăr cauza fiecărui lucru bun este aceasta: harul durabil al Duhului din noi. Ne conduce la fiecare faptă bună, întreaga dreptate, chiar și atunci când absența lui ne lasă dezolați și în ruine.¹⁷⁸

„Faptele bune” la care se referă Hrisostom nu sunt „faptele Legii”, ci „faptele bune” de mântuire a harului, harul Duhului, harul fără limite care ne avansează în lucruri din ce în ce mai spirituale.¹⁷⁹ Cum și de ce acționează harul în noi? Răspunsul presupune ceea ce Scriptura descrie ca „iconomia mântuirii” în care Dumnezeu „adună într-un singur om toate lucrurile întru Hristos” (Ef. 1:10). Astfel, cei care sunt botezați formează „un om” întru Hristos care este templul Duhului Sfânt. Sfântul Ioan Hrisostom scrie că în Ei, cei „adoptați”, „cei justificați” – membrii Bisericii, Trupul lui Hristos – câștigă nu doar iertarea păcatelor, ci „stau” în har unde binele este produs și lucrează spre desăvârșire și nemurire.

De această finalitate nu a avut parte Adam atunci când nu i s-a supus lui Dumnezeu și a adus în schimb moarte și corupție întregii sale posterități¹⁸⁰. El a devenit atunci anti-tipul lui Hristos. Cum este Adam anti-tipul Domnului? „Acest lucru s-a întâmplat pentru că primul a devenit pentru cei care se trag din el (deși ei nu au mâncat din copac) cauza morții pe care el a introdus-o când a mâncat [nesupunere]. Pe de altă parte, Hristos a acordat pe bună dreptate viață celor care se trag din El, deși ei nu au fost responsabili pentru dreptatea lucrată de Cruce.”¹⁸¹

Astfel, după cum păcatul lui Adam a modelat moartea și condamnarea noastră, harul lui Hristos a abolit nu doar primul păcat, ci și următoarele.¹⁸² Deși Adam a murit pentru că a păcătuit, noi păcătuim pentru că murim. Păcatul uman este manifestarea și ratificarea naturii noastre muritoare. Nimic mai bun nu revelă mortalitatea și păcătoșenia noastră decât multele patimi trupești, „căci atunci când trupul a devenit muritor, a întâmpinat concupiscenta, mânia, supărarea și toate celelalte patimi care cer multă filosofie pentru a împiedica scufundarea puterii de raționare în adâncimile păcatului.”¹⁸³

„Filosofia” de care vorbește Sfântul Ioan este asceza – care în mod incidental nu este limitată la călugări. El menționează „puterile de raționare” în această privință, pentru că rațiunea în spiritualitatea creștină este „trezvia” „minții”, facultatea care distinge între bine și rău în lupta împotriva diavolului și a patimilor cu care el speră să întunece „inima” sau „sinele interior”, prin care credinciosul „Îl vede” pe Dumnezeu.¹⁸⁴

8. Părinții Capadocieni

Așa numiții Părinți capadocieni – Sfântul Vasile cel Mare (330 – 379), Episcop de Cezareea, Sfântul Grigorie Teologul, Episcop de Nazianz (328 – 390), și Sfântul Grigorie (335 – 394?), Episcop de Nissa, adoptă poziții previzibile în ceea ce privește harul, liberul arbitru și predestinarea. De exemplu, Sfântul Vasile a declarat că „Faptele bune ale oamenilor nu vor fi niciodată realizate fără ajutorul de sus; dar harul cerească nu coboară asupra celui care

¹⁷⁸ *Ep. Ad Heb.* XXXIV, 34 PG 63, 234-235.

¹⁷⁹ *In Ep. Ad Rom.* IX, 2, 468.

¹⁸⁰ Comentând condiția de-a fi „vândut sub păcat” (Rom. VII, 14), Sfântul Ioan Hrisostom afirmă că „datorită morții, a spus el [Apostolul], au intrat acolo [în om] o legiune de patimi. Deoarece atunci când trupul a devenit muritor, a avut nevoie să primească de asemenea concupiscenta, mânia, durerea și toate acele patimi ce pretind multă înțelepciune pentru a preveni pătrunderea lor [în suflet] și aruncarea rațiunii în adâncurile păcatului. Pentru că în ele însele acestea nu erau păcate, însă în excesul lor necontrolat acesta [păcatul] constituie tocmai ceea ce lucrează ele” (PG 60, 507). Ca instincte și înclinații necesare supraviețuirii, aceste patimi-afecte ale trupului muritor nu reprezintă păcate în sine: abuzul lor dincolo de cenzura rațiunii este păcatul, desfătarea în care e subjugată și rațiunea astfel încât să le aprindă mai tare.

¹⁸¹ *In Ep. Ad Rom.*, X, 1, 475.

¹⁸² *Ibidem*, X, 2, 476.

¹⁸³ *Ibidem*, XIII, 1, 507.

¹⁸⁴ A se vedea discuția în *Introducerea* lui Timothy Ware (Arhiepiscop Kallistos) la *Art of Prayer*, tradusă de E. Kadloubovsky & E. M. Palmer, Londra, 1973, pp. 9-38.

nu manifestă zel. Într-un cuvânt, este necesar, pentru realizarea virtuții perfecte, ca ambele elemente să fie prezente: zelul uman și ajutorul venit de sus în funcție de credința noastră”¹⁸⁵

„Perfecțiunea” la care ne aduce Dumnezeu este „primul har de care suntem alienați de păcat”¹⁸⁶, adică „primul har” este harul asocierii perfecte cu Dumnezeu, acea „frumusețe originară” pe care inocentul Adam a trăit-o cu Dumnezeu în Rai.

Mărturia Sfântului Vasile la doctrina tradițională a cooperării divino-umane a fost repetată de Sfântul Grigorie Teologul. El spune că mântuirea depinde de noi, dar și de Dumnezeu.¹⁸⁷ Mai târziu, el arată: „Nu știu pe care să o prețuiesc mai mult: harul care l-a chemat [tatăl său] sau alegerea lui a harului (...) El a aparținut celor care anticipează credința prin dispoziția lor și, posedând lucrul în sine, duc lipsă de nume (...) el a primit credința ca răsplată a virtuții.”¹⁸⁸

Ca nu cumva să-l înțelegem greșit pe Teolog, să ne amintim de ce a spus odată: „Fără Hristos, muritorul este incapabil să-și ridice piciorul.”¹⁸⁹ De mai multe ori, Grigorie a afirmat că Dumnezeu binecuvintează umanitatea cu multe haruri, ce se găsesc peste tot: harul naturii, harul providenței, harul profeției, harul Tainelor, harul darurilor, ca și harul desăvârșirii. Totuși, numai membrii lui Hristos pot avea harul prin care să dobândească lipsa de patimi și mântuirea care să-i îndumnezeiască.¹⁹⁰

La fel ca și fratele și prietenul său, Sfântul Grigorie de Nissa a predicat: „Cum harul lui Dumnezeu nu poate vizita sufletele celor care evită mântuirea, așa și puterea virtuții umane nu este suficientă în sine pentru ridicarea sufletelor care nu participă la harul desăvârșirii.”¹⁹¹ În plus, mântuirea este darul lui Dumnezeu, dar „credința stă în voință”.¹⁹² Orice har este „harul Duhului Sfânt” care, printre alte lucruri, inspirate de Regele David, „regenează oamenii” și a împărtășit puterea învierii cu Apostolii.¹⁹³

Ascultați ce a înregistrat Sfântul Grigorie în ceea ce privește „harul învierii”, „harul răscumpărării” în rugăciunea surorii lui, Sfânta Macrina: „Tu ai restaurat din nou ceea ce Tu ai dat, transformând prin incoruptibilitate și har ceea ce este muritor și rușinos în noi. Tu ne-ai răscumpărat din blestem și păcat, devenind ca noi. Tu ai sfărmat capul șarpelui (...) și l-ai respins pe cel care avea putere asupra noastră prin moarte...”¹⁹⁴

După Sfântul Grigorie, harul este energia divină, o putere prin care natura noastră muritoare este transformată; nu este obligatorie. Va pune pe fugă sufletul care nu vrea să fie

¹⁸⁵ *Const. monist.*, 15 PG 31, 1377 BC.

¹⁸⁶ *Serm. Ascet.* I PG 31, 872. Sfântul Vasile se referă la grația ca *επεργεία* (*Epistola XXXVIII*, 4, PG 32, 329).

¹⁸⁷ *Cuvântarea XXXVII*, 13, PG 36, 297 CD.

¹⁸⁸ *Cuvântarea XVIII*, 5, 6, PG 35, 992 AC.

¹⁸⁹ *Carm. Lib.* I Theol. VIII, 107 PG 37, 676A.

¹⁹⁰ După Părinți, grația este necreată, o extensie a Divinității. Dumnezeu relaționează prin ea cu creația Sa. Grația are diferite impacturi asupra omului și naturii. Noi experimentăm „efectele” grației ca „iubirea”, „mânia” lui Dumnezeu. (A se vedea A. Kalomiros, „The River of Fire”, St. Nectarios Orthodox Conference [22-25 iulie 1980], Seattle, 1980, 103-131). Părinții nu furnizează, ca și Aquino (*Summa Theologica* II-II, Q.CXI), o clasificare a diferitelor grații. Autoritatea supremă pe această temă este Augustin, pe care-l citează de cinci ori în această *Question*. Cf. S.T., Qs. CXX, CXXIII, CXI.

¹⁹¹ *De inst. Christ.* PG 46, 289 C.

¹⁹² *Ora cat. Mag* 36 PG 45, 92 D.

¹⁹³ Whitley face un comentariu util despre caritologia Părinților greci. „Astfel este sigur că extremele lui Augustin și ale pelagianismului, care își avea temelia istorică în Apus, au fost străine teologiei răsăritene, ceea ce în mod decisiv și fără excepție au menținut ideea libertății voinței care, deși este considerabil afectată de păcat, nu este distrusă în totalitate... În același timp, omul își păstrează încă tendința înăscută spre bine, a fi liberi să (...) a îndeplini posibilitățile alegerii etice cu adevărat.” Din acest punct de vedere, spune Whitley, grația găsește în om „pregătirea și capacitatea organică” de a face bine și, prin urmare, nu o rezistență la grație, care ar fi caracteristica unei naturi depravate intrinsec (*Doctrine of grace*, pp. 82 f). Suntem forțați să adăugăm că „teologia răsăriteană”, dacă există de fapt așa ceva, nu este singura în concepția despre om și grație. Am văzut deja că Părinții din Răsărit și Apus au o concepție comună despre acestea.

¹⁹⁴ *Vita sanct. Macr.* PG 46, 984 CD.

mântuit. Harul acționează cu voința umană în lupta ei pentru desăvârșire. Predestinarea este rezultatul cunoașterii anticipate a efortului uman de către Dumnezeu.

9. Sfântul Gherman

Dacă analizăm un mic tratat scris de Sfântul Gherman (635 – 733), Episcop de Constantinopol, intitulat *Despre Limitele Vieții*¹⁹⁵, sau adesea „Despre termenii predestinați vieții”, găsim o tratare tipic patristică a „predestinării”. Nu a făcut nicio trimitere la Augustin și, judecând după analiza Patriarhului, nu știa nimic despre el.

Sfântul Gherman încearcă în *Limite* să răspundă la întrebarea – despre care el se plânge că nu a primit prea multă atenție din partea teologilor – dacă Dumnezeu a predeterminat sfârșitul vieții fiecărei persoane. El răspunde că „moartea fiecărei persoane intervine când termenii vieții lui au fost îndepliniți, un sfârșit fixat de decizia dreaptă a lui Dumnezeu care prevede de dinainte ce este în interesul nostru cel mai bun”¹⁹⁶.

Dacă Dumnezeu a „predestinat” sfârșitul vieții fiecărei persoane, asta înseamnă atunci că fiecare detaliu care-l apropie de acest sfârșit este predeterminat? Gherman răspunde că prin „puterea de preștiință” a lui Dumnezeu, El vede de dinainte căile prin care lucrurile pot fi realizate și prin decizia Lui dreaptă a predestinat sfârșitul lor „în modul corespunzător”. Fraza „modul corespunzător” este cheia gândirii Sfântului. El îl citează pe Sfântul Grigorie Făcătorul de Minuni: Dumnezeu „conduce lumea dar are în vedere liberul nostru arbitru” – adică cunoașterea de dinainte de către Dumnezeu nu are un caracter de predestinare.¹⁹⁷

Într-adevăr, Dumnezeu știe de „dinainte” toate lucrurile care se vor întâmpla și El știe „într-un mod divin și inefabil” ce sunt ele și ce vor deveni. El „prevede viitorul, ca și cum ar fi în fața ochilor Lui”. Într-un mod care se potrivește cu cunoașterea lui Dumnezeu în avans, Dumnezeu își pune judecata specifică de predestinare asupra acestor evenimente.¹⁹⁸

Ceea ce Dumnezeu știe, o știe în felul Său propriu; iar El predestinează ceea ce a prevăzut în maniera lui incomprehensibilă. Gherman nu a avut nicio doctrină filosofică ca să explice epistemologia divină – nicio *analogia entis* și nicio Idee suprauniversală – căci Dumnezeu este dincolo de lucruri. El are propria Sa cale de a ști și nimic nu poate fi comparat cu ea; iar cunoașterea libertății umane de către El nu poartă forța necesității. Deși „El ordonă și determină lucrurile care duc la virtute în timp ce restricționează răul”, afirmă Sfântul, „Preștiința Lui nu este blocată de ele, nici nu-L împiedică să-Și execute judecățile înțelepte și drepte pe baza lor; și astfel, în cuvintele Apostolilor, «cei pe care El i-a cunoscut dinainte, i-a predestinat» (Rom. 8:29).”¹⁹⁹

În cele din urmă, ceea ce știm despre Dumnezeu a fost revelat; iar înțelegerea a ceea ce a fost revelat ține de Tradiția îndrumată de divinitate a Bisericii. De aici și trimiterea din *Limite* numai la Scriptură, Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie de Nissa, Sfântul Atanasie etc.²⁰⁰ Niciun fel de referență nu este arătată filosofiei păgâne.

10. Sfântul Ioan Damaschin

¹⁹⁵ Textul grecesc a fost editat și tradus de C. Garton și L.G. Westernik (*Anthusa Monograph.*, 7), Buffalo, n.d. și apare în *Migne*, volumul 98, între lucrările Sf. Foie.

¹⁹⁶ *Boundaries* XVIII, 23-25.

¹⁹⁷ *Ibidem*, XXXVI, 10.

¹⁹⁸ *Ibidem*, XXIV, 26-27; XXVI, 1-4.

¹⁹⁹ *Ibidem*, XXVIII, 13-18.

²⁰⁰ În prefața lui Gherman la „Limite”, îl apără pe Grigorie de Nissa, negând orice acuzare de „origenism”. Patriarhul insistă că scrierile lui Grigorie au fost modificate de dușmanii săi. Menționăm acest lucru doar pentru că prietenii ortodocși ai lui Augustin au scos adesea în evidență „greșelile” Sf. Grigorie pentru a justifica „exagerările” lui Augustin.

De Fide Orthodoxa de Sfântul Ioan Damaschin (700 – 750) este un rezumat al mărturiei patristice aduse virtual fiecărei teme „teologice” și „iconomice” discutate în Biserică de atunci înainte. Ceea ce este de observat este faptul că, printre Părinții Romani apuseni, Ioan i-a citat pe Sfinții Ciprian, Ambrozie și Ieronim, dar nu și pe Augustin – nici aici și nici în altă parte a scrierilor sale.

Urmând tradiția patristică, Sfântul Ioan a predicat că moartea își avea „originea în încălcarea lui Adam.”²⁰¹ Primul nostru părinte, „neglijând cu libertate porunca divină, a fost supus morții și corupției”; și „a fost împământenit în slăbiciune astfel încă să nu existe loc pentru căință și nicio speranță de schimbare. În plus, așa cum îngerii, atunci când au ales voluntar virtutea, au devenit prin har cu totul înrădăcinați în bunătate.” Din timpul lui Adam până la Hristos, rasa umană a fost „supusă patimii în loc să fie supusă lipsei de patimă, a mortalității în locul nemuririi.”²⁰²

Totuși, fiecare persoană și-a păstrat puterea de a alege între bine și rău, deși, ca să fie sigur, nicio alegere pur umană nu poate aduce desăvârșirea și deificarea care devin posibile numai prin Întrupare. Căci dacă nu am avea nicio alegere, atunci nu am merita nici lauda, nici învinovățirea. Nu am putea fi nici raționali, pentru că facultatea de deliberare ar fi atunci „în plus”, „și la ce folos ar fi această facultate dacă omul nu ar fi stăpânul propriilor sale acțiuni? A demonstra că înzestrările cele mai prețioase și mai corecte ale omului sunt în plus ar fi culmea absurdității.”²⁰³

În același timp, libertatea păcătoasă și muritoare a omului nu este absolută, iar „fără cooperarea și ajutorul lui Dumnezeu nu putem face nimic demn de mântuire”, spune Damaschinul. „Totuși, depinde de puterea noastră să perseverăm în virtute și să-L urmăm pe Dumnezeu” sau „să ne îndepărtăm de la calea virtuții și să alunecăm înspre răutate, urmând chemarea diavolului care de fapt nu ne poate forța.”²⁰⁴

Dacă diavolul nu ne poate forța să facem rău, nici Dumnezeu nu ne va obliga să facem bine. Preștiința Lui nu ne ignoră libertatea și prin urmare nu este coercitivă; „trebuie să înțelegem că în timp ce Dumnezeu cunoaște toate lucrurile de dinainte, El totuși nu le predetermină. El cunoaște în avans acele lucruri care vor fi puse în puterea noastră și nu le predetermină. Căci nu este Voința Lui să existe răutatea și nici nu alege să forțeze virtutea. Astfel încât predestinarea este lucrarea poruncii divine bazate pe preștiință. Dar pe de altă parte, Dumnezeu predetermină acele lucruri care nu sunt în puterea noastră în concordanță cu preștiința Lui. Căci prin preștiința Lui, Dumnezeu a prejudiciat deja toate lucrurile după bunătatea și dreptatea Sa.”²⁰⁵

În teologia Sfântului Ioan există implicit o înțelegere a lui Dumnezeu, a omului și a liberului arbitru negăsită la Augustin.

11. Sfântul Fotie cel Mare

În mod ironic, Sfântul Fotie cel Mare (820 – 891), Episcop de Constantinopol, a învățat de la carolingieni că Augustin (și mulți Părinți Romani apuseni) aveau o triadologie eretică. Fotie l-a citit pe Episcopul de Hippo tradus (căci nu știa latina) și doar fragmente ale scrierilor sale; și probabil doar pe acelea legate de controversa cu francii. Prin urmare, este interesant că a putut să susțină că scrierile lui Augustin au fost modificate. Cunoașterea lui

²⁰¹ *De fid. Orthod.* II, 28 PG 94, 961C.

²⁰² *Ibidem*, II, 30, 977 D.

²⁰³ *Ibidem*, II, 25, 957 C.

²⁰⁴ *Ibidem*, II, 30, 972A-976A.

²⁰⁵ *Ibidem*, II, 30, 969 B.

Augustin de către el nici măcar nu ajungea până la detaliile controverselor pelagiene despre care Sfântul oricum nu știa prea multe.²⁰⁶

Ignoranța lui Fotie despre episcopul african este ilustrată foarte bine de *Comentariul la Epistola către Romani*. Avem în posesia noastră numai câteva fragmente ale operei, dar și dialogul său cu Ecumenios despre aceeași Epistolă. Acestea sunt de ajuns pentru scopul nostru. Există o diferență marcantă între Augustin și Patriarhul Constantinopolului în analiza Epistolei de către ei. Sfântul Fotie a adunat de la Sfântul Apostol Pavel că acea cădere a lui Adam a însemnat „distrugerea” și „moartea” rasei umane. Primul om a adus umanității mortalitatea, în timp ce Hristos, antagonistul său, a adus „mântuire” și „viață” prin Învierea Lui.²⁰⁷

Singur Hristos aduce harul „inefabil” prin care suntem salvați. Este ceva dat, dar ceva care trebuie și câștigat. Suntem chemați „după intenție, după scopul celor demni de a fi aleși.”²⁰⁸ Din nou, decizia lui Dumnezeu de a-i chema pe cei nenăscuți, care nu au făcut nici bine, nici rău, indică faptul că „acea chemare este lucrarea Lui, a Celui care cheamă, nu a celui care este chemat.” Acțiunile sale se bazează pe o preștiință a lucrurilor care vor fi, o preștiință care nu scrie totuși viitorul. Există într-adevăr o diferență între ceea ce Dumnezeu știe și ceea ce face, deși dintr-o perspectivă umană distincția nu pare a fi importantă.²⁰⁹

Dumnezeu nu ne impune nici mântuirea, nici damnarea. Astfel, în cazul „Faraonului” care nu a vrut să-l lase pe Israel să plece, Dumnezeu i-a provocat „împietrirea inimii” și, după părerea sfântului, „Am împietrit inima faraonului” și „am permis ca inima lui să împietrească” înseamnă același lucru.²¹⁰ Sfântul Fotie a predicat deci că „împietrirea inimii faraonului” presupune o intenție și o acțiune umană. Dumnezeu nu l-a predat pe faraon pierzaniei fără consimțământul lui. Destinul lui a fost pecetluit prin rezistența lui la voința divină.

Acest adevăr reflectă atitudinea generală a sfântului față de încălcarea lui Adam și față de consecința asupra posterității sale. Fotie susținea că oamenii mor pentru că ei imită nesupunerea lui Adam.²¹¹ Scrierile lui nu oferă nicio teorie după care orice creatură care provine din Adam este vinovată de păcatul lui; apoi ne îndoim de faptul că ar fi cunoscut această idee. Având în vedere doar acest lucru, sunt greu de înțeles apologetii ortodoxiei moderne care apelează la Fotie din partea lui Augustin.

12. Sfântul Grigorie Palama

Sfântul Grigorie Palama (1296 – 1359), Arhiepiscop de Tesalonic, nu a fost primul Părinte al Bisericii care să descrie harul ca fiind necreat. „Teologia lui – cum bine preciza pr. J. Meyendorff – se lămurește mai cu seamă în cadrul furnizat de tratatele sale de spiritualitate puțin numeroase dar revelatorii pentru spiritualitatea epocii sale”²¹². Fraza „operații ale lui

²⁰⁶ Cunoașterea de către Fotie a controverselor pelagiene a fost inadecvată. El susține că ereticul a vizitat Răsăritul în căutarea unei răzbunări pentru doctrina sa falsă; că Pelagius a fost condamnat de Sinodul de la Cartagina sub Aurelius. Fotie a mai înregistrat faptul că, după moartea lui Augustin, dușmanii săi au început să spună că „s-a debarasat de liberul arbitru”; dar Papa Celestine, „acel om divin”, i-a avertizat pe toți episcopii de această calomnie. Fotie mai menționează că greșeală pelagiană nu a fost numai anatemitată de Sinodul din Ephes, ci Papa Gelasie i-a condamnat de asemenea pe „Pelagiu, Celestiu și Iulian, dar și pe urmașii lor.” Patriarhul știe și că pe vremea lui Leo, „un anume Prosper” a devenit liderul grupului lui Augustin (*Bibl.*, 54 PG 103 96B-97A). Sf. Fotie nu arată nicio familiaritate cu doctrina lui Augustin sau Pelagiu.

²⁰⁷ *Frag. in ep. ad Rom.* PG 101 1233C. Fotie i-a spus lui Ecumenios că, din cauza transgresării lui Adam, moartea a vizitat întreaga sa posteritate. Fotie spune că Apostolul a declarat că murim din cauza păcatelor noastre: moartea pe care am moștenit-o pe baza neascultării lui Adam. (*Comm. in ep. Rom.* VII PG 118 416 C).

²⁰⁸ *Ibidem*, 1244 A. Augustin dă o soluție specială textului de la Rom. 8, 28.

²⁰⁹ *Ibidem*, 1245 B.

²¹⁰ *Ad. Amph. Q.* XLI PG 101, 284 D.

²¹¹ A se vedea dialogul lui Fotie cu Ecumenios, *Comm. In ep. Ad. Rom.*, 7 PG 118, 416A-420 B.

²¹² J. Meyendorff, art. „Palamas (Grégoire)”, *Dictionnaire de spiritualité* XII (1983), col. 81–107; bibliografia la zi asupra palamismului, aici col. 85.

Dumnezeu” (Sf. Clement din Roma, *Ep. Ad Cor.* 46) era des întâlnită la Părinții romani apuseni. Pe baza perspectivei lor cosmologice – și a ereziilor pe care le-au provocat – ideea de „operații” sau „energii” ale lui Dumnezeu a fost mai elaborată de teologii creștini din Răsărit. În orice caz, după opinia lui Azkoul, „Augustin a fost primul scriitor creștin care să prezinte harul ca fiind creat pentru om”²¹³.

Prin urmare, doctrina harului necreat nu este „palamistă” și nici „speculare originală”, ci apare de-a lungul Tradiției bisericești. Sf. Grigorie a formulat aspecte tacite ale haritologiei creștine. La fel ca și Părinții de dinaintea lui, el a încercat să definească Credința revelată a creștinătății în ceea ce privește natura harului în contextul amenințării filosofice scolastice.²¹⁴

În timpul controversei teologice din secolul al XIV-lea, oponentul lui Grigorie Palama era Varlaam din Calabria italiană. Urmând „tradiția latină”, el a luat de bun faptul că slava lui Dumnezeu arătată sfinților în această viață a fost creată; iar atunci, dacă slava lui Dumnezeu a fost creată, de aici rezultă că și harul Lui a fost creat.²¹⁵ Sf. Grigorie întreabă: cum să fim noi deificați dacă harul și slava lui Dumnezeu sunt finite? Cum participăm noi la natura divină dacă harul nu este un fel de extensie a Lui? Sfântul spune că răspunsul se găsește în caracterul antinomic al Divinității, adică într-o teologie pe care Augustin și Apusul post-ortodox au respins-o²¹⁶.

Sfântul Grigorie afirmă că harul, la fel ca și celelalte Energii ale lui Dumnezeu, este manifestarea „acelor lucruri care sunt făcute cunoscute de Trinitatea supra-existențială și supra-divină.”²¹⁷ Prin urmare, trebuie să recunoaștem diferența dintre Esența lui Dumnezeu care este „incomunicabilă” și „imparticipabilă” și Energiile care sunt atât „comunicabile”, cât și „participabile”.²¹⁸ Această diferență înlătură *analogia entis* augustiniană și tomistă și orice noțiune de predestinare divină, așa cum Energiile divine diferă de Cunoaștere și de Voință.²¹⁹

²¹³ Azkoul, *op. cit.*, p. 112. A se vedea R.J. Riga, „Created Grace in Augustine”, în *Augustinian Studies* III (1972), p. 113-130. Autorul pretinde că a găsit învățătura harului *necreat* în scrierile lui.

²¹⁴ A se vedea J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, 186 și urm.; și J. Meyendorff, *A study of Gregory Palamas*, London, 1964, p. 27.

²¹⁵ Teoria lui Augustin asupra grației și slavei *create* este pregnantă în tratarea experienței religioase a patriarhilor și profeților Vechiului Testament și Apostolilor Noului Testament. A se vedea capitolul Azkoul, *op. cit.*, cap. V.

²¹⁶ Vl. Lossky, *The Mystical Theology...*, p. 67-90.

²¹⁷ St. Grigorie Palama, *Capete naturale teologice, etice și practice*, 34 PG 150, 1140 D. Aceste capete reprezintă o sinteză de teologie și spiritualitate palamită în același timp.

²¹⁸ A se vedea discuția în B. Krivosheine, „The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas” din *The Eastern Churches Quarterly* IV (1938). Reprintat.

²¹⁹ St. Grigorie Palama, *Theol. Moral., Phys.*, Chap., 98 PG 150, 1189 C.