

## Soteriologia patristică

Înțelegerea creștină a învățaturii despre mântuire diferă. Pe de o parte, se distinge soteriologia medievală apuseană care se caracterizează ca „juridică”. Pe de altă parte, se înfățișează soteriologia răsăriteană exprimată de teologia patristică și se distinge ca „tămăduitoare”. Soteriologia latină și etica legalistă au pecetluit atât religios cât și secular Europa apuseană. Punctul de plecare al soteriologiei apusene este Augustin, nodul de legătură devine Anselm, iar finalizarea ei o realizează Toma d’Aquino. Astfel prinde formă accepțiunea legalistă a moralei creștine în Europa apuseană care își găsește consacrarea și expresia sinodală la Conciliul de la Trento (1545-1563), fără ca să fie corectată sau îndreptată de romano-catolicism prin reforma înnoitoare a Sinodului II Vatican. Până și protestantismul cu Reforma religioasă nu s-a eliberat de mentalitatea teologiei latine și nu a izbutit să se miște departe de tematica soteriologiei medievale. Martin Luther l-a urmat pe Augustin și s-a opus lui Toma d’Aquino, rămânând dependent de terminologia și limitele geopolitice ale moștenirii teologice apusene.

Cuvântul *mântuire* vine din latinescul *redimere*, care înseamnă a răscumpăra, în sensul foarte precis al răscumpărării unui sclav. Când Dumnezeu Și-a eliberat poporul din sclavie, El a fost răscumpărătorul lui. Această imagine a fost aplicată morții și învierii lui Hristos, nu numai în legătură cu suferința Învățătorului, după deuterio-Isaia, ci din cauza cuvântului *luttron*, răscumpărare, folosit de Iisus pentru a-Și explica moartea voluntară: „...precum nici Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească și să-Și dea viața răscumpărare pentru mulți.”<sup>1</sup>

Cu toate acestea, Noul Testament nu vorbește deloc de răscumpărare în privința Crucii, ci de eliberare. Eliberare în afara puterilor întunericului, victorie asupra morții și infernului, împăcare a Tatălui care îi adoptă pe oameni în Fiul Său. Sclavia din care suntem răscumpărați este cea a păcatului<sup>2</sup>, a morții<sup>3</sup>, a întunericului<sup>4</sup>, a blestemului legii<sup>5</sup> și exterioritatea lui Dumnezeu simbolizată de mânia sa<sup>6</sup>. Pavel preferă să folosească în loc de *mântuire* termenul de *eliberare*, de *vindecare*, de *salvare*. Biblia – fie că e vorba de Vechiul sau Noul Testament – când îl celebrează pe Dumnezeu ca fiind mântuitor, vorbește mai ales de o luptă victorioasă împotriva „puterilor” care îl țineau pe om captiv, mai degrabă decât plata unei datorii. În Evanghelia după Luca, Iisus se compară „omului puternic” care îl stăpânește pe diavol și îi smulge tot ce posedă<sup>7</sup>. Pavel vede în Crucificare pe cel care a pironit pe Cruce actul nostru de acuzare nimicind „puterile” uzurpatoare. „El a șters țidula cu datoria noastră, care ne era dăunătoare; El a suprimat-o pironind-o pe cruce. Prin ea biruit-a El Începătoriile și Stăpâniile, dezbrăcându-le și dându-le-n priveliște”.<sup>8</sup> Același apostol afirmă că „noi avem mântuirea” în Fiul, prin care Tatăl ne-a scos „de sub stăpânirea întunericului și ne-a strămutat în împărăția Fiului Iubirii Sale”<sup>9</sup>. Crucea este manifestarea ultimei iubiri a tuturor obstacolelor care ne separau de Tatăl, fie că e vorba de distanța dintre creat și necreat, de refuzul oamenilor sau de moarte. „Dumnezeu a iubit atât de mult lumea încât a dat pe unicul Său Fiu, pentru ca cel care crede să nu piară, ci să trăiască veșnic. Dumnezeu, de fapt, nu Și-a

<sup>1</sup> Mat. 20, 28.

<sup>2</sup> Rom. 6, 18 și 8, 2.

<sup>3</sup> Rom. 8, 21; II Cor. 1, 10.

<sup>4</sup> Col. 1, 23.

<sup>5</sup> Gal. 3, 13 și 4, 5.

<sup>6</sup> I Tess. 1, 10.

<sup>7</sup> Luc. 11, 14-22.

<sup>8</sup> Col. 2, 14-15.

<sup>9</sup> Col. 1, 13-14.

trimis Fiul în lume pentru a judeca lumea, ci pentru ca lumea să fie salvată prin El.”<sup>10</sup> Noțiunea de mântuire sacrificială este absentă în scrierile ionice.

Pentru Părinți, scopul Întrupării, al Crucii, al Învierii este acela de a stabili o deplină comunicare între Dumnezeu și om, pentru ca omul să găsească în Hristos înfierea și nemurirea, *théôsis* sau îndumnezeirea: ceea ce nu înseamnă evacuarea umanului, ci plenitudinea în lumina și viața divine. „Cum să meargă omul la Dumnezeu dacă Dumnezeu n-ar fi venit la el ?” ar întreba Irineu de Lyon.<sup>11</sup>

Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu nu constituie o simplă consecință a căderii în păcat a omului și a biruinței diavolului asupra acestuia. Întruparea constituie sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu. Numai modul în care s-a realizat această taină s-a schimbat, faptul și scopul au rămas însă aceleași și având o importanță deosebită în gândirea Părinților Bisericii: „Ca omul înstrăinat de Dumnezeu să nu ajungă departe de El, se cădea să se introducă un alt mod... mai minunat și mai potrivit celor dumnezeiești decât primul, pe cât ceea ce este mai presus de fire e mai înalt decât ceea ce este conform firii”<sup>12</sup>; dar acest mod „este neîndoielnic arătare și plinire a celor așezate în firea protopărintelui nostru la începutul veacului”<sup>13</sup>. Întruparea nefiind un fapt întâmplător, înțelegerea mântuirii omului e legată de Hristos și dezlegată de păcat și de rău. Întruparea reprezintă centrul dinamismului soteriologic al omului, iar principiul ontologic al omului se revelează prin existența în Hristos. Conținutul dinamismului soteriologic al omului coincide cu hristificarea lui ontologică, reală: „Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu.... vrea pururea și în toate să lucreze taina Întrupării Sale”<sup>14</sup>.

Mai mulți Părinți, și mai ales Maxim Mărturisitorul, au situat Întruparea și Crucea pascală în dinamismul global al creației, sau mai degrabă aceasta în perspectiva Întrupării și a victoriei pascale, restabilind comuniunea între om și Dumnezeu. Cu siguranță devierea omului a dat acestei înfăptuiri a planului dumnezeiesc alura unei „mântuiri” tragice, însă rămâne înainte de toate realizarea divino-umanității, înglobând cosmosul. „Marele mister ascuns, finalul fericit, scopul pentru care a fost totul creat... Dumnezeu a chemat toate acestea spre existență dintr-o privire fixată asupra acestui scop... Deci, sinteza limitei și infinitului, a măsurii cu fără-măsură, a mărginitului fără margini, a Creatorului cu creatura... Când a venit plenitudinea timpurilor, această sinteză a apărut în Hristos, aducând îndeplinirea planului divin.”<sup>15</sup> Și de aceea „misterul Întrupării Cuvântului conține întregul sens al enigmelor și simbolurilor Scripturii, toată semnificația creaturilor vizibile și invizibile. Cel care cunoaște misterul crucii și al mormântului cunoaște sensul tuturor lucrurilor. Cel care este inițiat în semnificația ascunsă a învierii cunoaște scopul pentru care Dumnezeu, încă de la începuturi, a creat totul.”<sup>16</sup>

Părinții Îl arată pe Dumnezeu făcut om asumând în modul cel mai concret situațiile noastre de *finitude* închisă, nu prin *dolorim* (doctrină care susține importanța durerii) – nimic nu este mai străin sensibilității lor – ci pentru a redresa și vindeca natura noastră, pentru a elibera dorința blocată de hipertropia băuturilor, pentru a învinge separarea și moartea și a transforma prin Crucea victoriei ruptura ființei create în deschiderea unde izvorăște apa vie.

„Omul pe pământ, subjugat de moarte, cum ar fi putut el reveni la plenitudine? Era necesar să se redea cărnii [trupului] moarte prin participarea la forța vivifiantă a lui

<sup>10</sup> Ioan 3, 16-17.

<sup>11</sup> Sf. Irineu de Lyon, *Contra ereziilor* IV, 33, 4.

<sup>12</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, 1097 C.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1097 D.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1084 D.

<sup>15</sup> *Întrebări către Talassie* 60, PG 90, 612.

<sup>16</sup> *Ambigua* PG 91, 1360.

Dumnezeu. Însă forța vivifiantă a lui Dumnezeu este Cuvântul, Fiul Unic. Deci Acesta pe care ni l-a trimis ca Salvator și Eliberator... Viața prin natură, El a luat un corp, subiect al corupției, pentru a distruge în el puterea morții și pentru a-l transforma în viață... Astfel El a reîmbrăcat corpul nostru pentru a-l elibera de moarte.”<sup>17</sup> „Pasiunea iubirii” Fiului este anterioară întrupării și o provoacă. Ea este inseparabilă de o misterioasă „pasiune a iubirii” Tatălui, a spus Origen<sup>18</sup> și Sfântul Maxim: „Tatăl era cu totul în Fiu când Acesta s-a întrupat în misterul salvării noastre. Cu siguranță Tatăl nu s-a întrupat El Însuși, ci a participat la întruparea Fiului. Și Duhul Sfânt era în întregime în Fiu, sigur, fără să se fi întrupat în El, ci înfăptuind în uniune totală cu El mistrioasa întrupare.”<sup>19</sup>

Cuvântul, spune Sfântul Atanasie al Alexandriei, s-a făcut „purtător al cărnii” pentru ca oamenii să poată deveni „purtători ai Duhului”.<sup>20</sup> Însă Duhul Sfânt este inseparabil de libertatea noastră. Dumnezeu rămâne cerșetorul care așteaptă la poarta fiecăruia cu o răbdare infinită. Crucea și învierea vor coexista până atunci când toți oamenii vor intra în Împărăție.<sup>21</sup> Numai în această perspectivă putem înțelege porunca lui Pavel de „a completa ceea ce lipsește suferințelor lui Hristos”<sup>22</sup>. În epoca noastră, Cuviosul Siluan „și-a vărsat sângele din inimă” pentru ca oamenii să fie salvați. Iată ce scrie Părintele Sofronie, ucenicul Cuviosului Siluan: „Hristos... n-a fost crucificat pentru credincioși, ci pentru toate ființele, de la Adam până la ultimul om născut din femeie. A-L urma pe Hristos înseamnă a suferi pentru a vindeca și salva umanitatea întreaga. Nu poate fi altcumva.”<sup>23</sup>

Hristos a refuzat tentația tuturor formelor de constrângere. El n-a coborât de pe crucea sa. El a Înviat în taină, recunoscut doar de cei care-L iubeau. În Duhul Sfânt, El merge alături de fiecare, așteptând acel „da” analog cu cel al Mariei, prin care își obține libertatea. „În marea Sa iubire, Dumnezeu n-a vrut să ne constrângă libertatea... ci ne lasă să venim la El din iubirea care există în inima noastră.”<sup>24</sup> Atunci „în Hristos, conștiința noastră se lărgește, viața noastră devine fără limite. În porunca *iubește-ți aproapele ca pe tine însuși*, trebuie să înțelegem acest *ca pe tine însuși* în felul următor: orice om, *Adamul total este ființa mea*.”<sup>25</sup>

În epoca patristică, tema „datoriei” achitate de Hristos a fost tratată în mod alegoric și secundar – o imagine printre multe altele – ca datorie plătită demonului. Acesta de altfel a fost înșelat: „pentru că a luat pământul, a fost luat de către cer” sau, pentru a vorbi într-un mod mai pitoresc, mușcând din momeala umanității lui Hristos, el a fost luat în undiță de divinitate. Însuși Pavel a scris: „ci grăim înțelepciunea lui Dumnezeu cea întru taină, cea ascunsă, pe care Dumnezeu mai înainte de veci a rânduit-o spre slava noastră; pe care nimeni din stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o; că dacă ar fi cunoscut-o nu L-ar fi răstignit pe Domnul slavei.”<sup>26</sup>

Tema datoriei, care cere recompensă pentru a micșora mânia lui Dumnezeu, a luat o importanță fără limite în teologia occidentală după *Cur Deus homo* a lui Anselm de Canterbury, în secolul XI. Este posibil concepția anselmiană – așa cum gândește Louis

<sup>17</sup> Chiril al Alexandriei, *Omilia despre Luca* V, 10, PG 72, 172.

<sup>18</sup> Origen, *A 6-a Omilie despre Iezechel* 6, 6, GCS 8, 384-385.

<sup>19</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări către Talassie*, 60, PG 90, 624.

<sup>20</sup> Sf. Atanasie al Alexandriei, *Despre întrupare și contra arienilor*, 8, PG 26, 996.

<sup>21</sup> Cf. Jean Daniélou, *Origène*, Paris, 1958, Cartea III, cap. V: Eshatologie, p. 271.

<sup>22</sup> Col. 1, 24.

<sup>23</sup> *Despre viață și Suflet* [Duh], Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Maldon, Essex, 1992, p. 19.

<sup>24</sup> Isaac Sirul, *Tratate ascetice*, al 81-lea tratat.

<sup>25</sup> Arhimandritul Sofronie, *op. cit.*, p. 20.

<sup>26</sup> I Cor. 2, 7-8.

Bouyer<sup>27</sup> – să fi fost legată de contextul feudal, onoarea cerând recompensă de vreme ce o ofensă a fost aplicată superiorului de către inferior. Ni se va spune că ofensa infinită făcută lui Dumnezeu prin păcatul omului nu putea fi reparată decât printr-o satisfacție infinită: de aceea Cuvântul a trebuit să se facă om, doar Dumnezeu putând satisface onoarea rănită a lui Dumnezeu. Joc de imagini unde sângele (inima rănită, „inima sacră”, când Evanghelia vorbește numai de latura străpunsă) joacă un rol major, favorizând invazia unui pietism morbid până să facă, în anumite epoci, din creștinism o religie *doloristă* a morții mai degrabă decât a învierii. Pentru a încheia, este mai bine să cităm câteva linii din Grigorie Teologul: „Sângele vărsat pentru noi, sânge foarte prețios și glorios pentru Dumnezeu, acest sânge al Sacrificatorului și al Sacrificiului, de ce a fost vărsat și cui i-a fost oferit? (...) Dacă acest preț este oferit Tatălui, ne întrebăm pentru ce motiv. Nu Tatăl ne-a ținut captivi. Apoi, de ce sângele Fiului unic ar fi el plăcut Tatălui care n-a vrut să-l accepte pe Isaac oferit ca sacrificiu de Avraam, însă a înlocuit acest sacrificiu uman cu cel al unui berbec? Nu este evident că Tatăl acceptă sacrificiul nu pentru că El cere sau simte vreo nevoie, ci pentru a-și realiza planul?: trebuia ca omul să fie vivificat de umanitatea lui Dumnezeu... trebuia să-E cheme la el prin Fiul său... restul să fie venerat în tăcere.”<sup>28</sup>

Constatările lui Romanidis sunt absolut evidente în cazul meditațiilor lui Augustin: după rugăciuni pline de frumusețe, Augustin își manifestă capacitatea dianoetică ajutat nu de Hristos-Logosul, ci de rațiunea lăuntrică – ipostaziată – al cărei glas îi împărtășește adevăruri ale bunului simț natural în cel mai pur stil academic platonician. Absența lui Hristos și confuzia energiilor dumnezeiești cu ființa dumnezeiască va face ca Hristologia lui Augustin, precum și a urmașilor săi fideli, să fie marcată de predestinaționism, care constituie consecința apropiată a mecanicismului metafizic. Dacă eliminăm libertatea și spontaneitatea lui Dumnezeu, precum și acceptarea de către El a faptului de a fi slab în fața libertății și spontaneității angelice și umane, și dacă eliminăm ideea energiilor dumnezeiești necreate, ajungem la imaginea unui Dumnezeu al fatalității, în care toate sunt prefigurate și, lucrurile odată pornite în existență, nimic nu mai poate fi schimbat. Această concepție pune substanța lui Dumnezeu deasupra calității Lui ipostactice. Tentația e mare: substanța poate fi gândită dianoetic, se poate medita filosofic netulburat asupra ei, însă în ce concepte ai putea să închizi spontaneitatea ipostatică?

„Confuzia energiei divine cu substanța divină conduce doar la introducerea unei oarecare forme de predestinație în Teologia creștină. Aceasta s-a petrecut în fapt cu Augustin, cu teoria răscumpărătoare anselmiană, cu Calvinismul, și în sfârșit cu Protestantismul liberal, care înclină în general către acceptarea neexistenței răului și restaurarea finală sau mântuirea tuturor”<sup>29</sup>. Concepția apuseană este fundamental statică. „În gândirea biblică și patristică, atotputernicia lui Dumnezeu nu constituie o condiție statică a esenței, ca și cum ar aparține ideilor statice dinlăuntrul esenței divine care acum este descoperită simplu în timp. Într-un atare caz, independența reală a lui Dumnezeu față de lume și libertatea ființelor înzestrate cu rațiune ar fi înlocuite cu un fel de predestinație augustiniană, de care nu numai omul, dar chiar și Dumnezeu ar fi dependent. Dimpotrivă, învățătura privind independența lui Dumnezeu a fost protejată în Tradiția patristică greacă de ideile filosofice periculoase, în care lumea nu este o emanație sau o copie a arhetipurilor din esența divină, ci rezultatul energiei și voinței dumnezeiești. Creaturile raționale făcute de către Dumnezeu nu sunt copii ale așa-numitelor arhetipuri pentru că în acest caz ar fi făcut subiectul predestinației absolute. Creaturile sunt cu

<sup>27</sup> *Dicționar teologic*, Paris, 1963, p. 572

<sup>28</sup> Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 45, despre Paște, 22, PG 36, 653.

<sup>29</sup> John S. Romanides, *The Ancestral Sin*, p. 37.

adevărat libere și în afara esenței divine chiar dacă existența lor e dependentă de continua și neîntrerupta voință și energie divină”<sup>30</sup>.

Viața în Hristos, conținutul ontologiei pauline, Părinții Bisericii au numit-o îndumnezeire, pentru a arăta scopul și conținutul real al vieții în Hristos. Conținutul și calea îndumnezeirii este unirea cu Hristos, Arhetipul omului, pentru că omul este creat ca să poată „cuprinde cândva Arhetipul”<sup>31</sup>, „ca să-L poată primi pe Dumnezeu”<sup>32</sup>, pentru că „spre această țintă (unirea ipostatică a naturii divine și umane, spre Hristos) privind, a adus Dumnezeu la existență ființele celor ce sunt”<sup>33</sup>.

Oriunde pulsează viața apare morala. Morala nu este nimic altceva decât teoria ethosului. Este vorba despre trăirea practică exprimându-se pe sine prin termeni teoretici. Floarea pomului vieții se numește ethos și fructul lui se cheamă morală. Între morală și eticism există o diferență uriașă. Dacă morala se prezintă ca teorie a ethosului, eticismul nu este altceva decât o absolutizare a moralei, ca unilateralitate și exclusivitate a unui ethos alienat. După cum imoralismul înseamnă lipsa moralei, tot așa eticismul aduce cu sine rigorismul lipsit de viață și de duh. „Litera eticismului” omoară duhul vieții și al comuniunii. Astfel eticismul alienează și omoară ethosul, pentru că împietrește viața. Eticismul ca moarte a duhului vieții este dăunător și inutil. Fiecare orbire și tăgăduire nepăsătoare a ethosului în numele eticismului conduce la nihilism, folosit de apologeții eticismului pentru a construi aposteriori născociri și invenții artificiale în favoarea eticismului lor.

Numai morala ethosului inspirat poate să combată și să răstoarne eticismul. Nu numai că putem, dar avem și datoria să cultivăm o morală inspirată contra eticismului. Cum vom despărți morala de eticism? Vom răspunde că Evanghelia conține morala, în timp ce fariseismul este eticismul prin excelență. Evanghelia în întregime poate fi văzută ca o linie de separare clară între morală și eticism. Nici morala legalistă medievală apuseană nu este străină de eticism. Iezuitismul cu învățătura „scopul sfințește mijloacele” și „practica inchizitorială” este crisma clasică a eticismului creștin. În sfârșit, pietismul protestantismului cu puritanismul, cu falsa pudoare victoriană formează obiectul studiului eticismului, ultima treaptă a „etici-logiei”, reziduul cel mai rău al domniei eticismului de astăzi.

Elementele componente ale soteriologiei juridice sunt frica (în loc de iubire), legea (la distanță sau chiar în conflict cu harul), dreptatea (în loc de milă și filantropie). Relația Dumnezeu-om este considerată exclusiv numai cu criterii legaliste, în care conflictul dintre conștiință (libertate) și lege tulbură toată istoria teologiei morale catolice. Cazuismul este fenomenul cel mai adânc al alienării moralei Evangheliei. Păcatul a fost egalizat cu ilegalitatea, cu încălcarea unei anumite legi. Pocăința provoacă sentimente de judecată, pedeapsă și răzbunare a lui Dumnezeu și de vină a omului. Mântuirea se identifică cu dreptatea legalistă a păcătosului înaintea lui Dumnezeu. Mărturisirea se interpretează ca dreptate juridică. Eritimiile se înțeleg ca pedeapsă penală aplicată și nu ca dăruire sau împărtășire a medicamentelor tămăduitoare. Părintele confesor se transformă în justițiar în loc să fie doctor sufletesc, iar iertarea păcatelor se realizează cu merite și indulgențe.

Soteriologia juridică constituie falsificarea ortodoxiei catolice, care în Biserica răsăriteană este reprezentată de morala „medicală” și soteriologia tămăduitoare. Probabil că dacă nu ar fi fost această soteriologie legalistă nu ar fi fost Reforma. Umanismul Renașterii și Iluminismul pun în circulație secularizarea conștiinței de sine a omului de astăzi cu respingerea „înțeleaptă” a întregii morale creștine. Greșeala în situația dată este aceea că nu s-

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>31</sup> Sf. Grigorie Palama, *Omilie la lumini*, ed. S. Oikonomos, Atena, 1861, p. 259.

<sup>32</sup> Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, PG 150, 560 D.

<sup>33</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre locuri obscure din dumnezeiasca Scriptură*, 60, PG 60, 621 A.

a făcut diferența dintre nucleul autentic al moralei creștine și soteriologia juridică a romano-catolicismului. În acest mod, în numele unei situații deformate se condamnă întregul trup al moralei creștine, chiar și autenticitatea ortodoxă a nucleului moralei. Această procedură conduce la o secularizare treptată a moralei, ajungând în epoca modernă și contemporană la o negare a moralei și chiar la o demitizare a ei – a moralei „fără de păcat” și „fără de Dumnezeu”.

În Răsărit morala este medicală, tămăduitoare. Teologia ortodoxă a respins soteriologia juridică a creștinismului apusean.<sup>34</sup> Morala creștină nu ordonă sau poruncește, nici nu impune, ci îndeamnă și consolează. Morala și soteriologia ortodoxă este mângâietoare și tămăduitoare. Sfântul Ioan Gură de Aur caracterizează deseori Biserica drept „*spital duhovnicesc*, al sufletelor și nu al trupurilor” (*ουχι σωμάτων, αλλά ψυχών*)<sup>35</sup>, care nu vindecă răni trupesti, ci „păcatele raționale le îndreaptă”<sup>36</sup>. Biserica „vindecă” oferind educație psihotămăduitoare și un ethos moral. Îl îndeamnă pe om la sfințenie, dar îl și înțelege în mizeria extremă. Îl invită la o luptă neîntreruptă împotriva păcatului, dar totodată îl și asigură că sângele lui Hristos „curăță orice păcat al nostru”<sup>37</sup>.

Morala ortodoxă este duhul libertății și reînnoirii în Hristos<sup>38</sup>. „Părinții greci nu au abordat ca apusenii problema păcatului strămoșesc sub aspect juridic... și prin aceasta au respins schemele legaliste formate în Apus”<sup>39</sup>. Concepția lui Augustin, prohibitivă, este negativă și conduce la un fel de „cod penal”. Concepția Părinților era însă pozitivă și se întemeia pe înțelegerea vocației originare a omului: îndumnezeirea (theosis). Astfel, Sfântul Teofil al Antiohiei afirmase că Dumnezeu l-a așezat pe om în Paradis pentru ca acesta să fie desăvârșit (perfect) și, prin desăvârșire (pe calea perfecțiunii), să atingă îndumnezeirea (theosis)<sup>40</sup>. „Dilema pentru Augustin este aceea că primii oameni erau capabili de cădere oricând, chiar dacă, în calitate de văzători ai esenței divine, ei ar fi trebuit să fie perfecți în orice situație. Deși Augustin și Apusul în general consideră păcatul ancestral numai ca o cădere sau diminuare dintr-o stare perfectă, atât primii teologi ai Ortodoxiei cât și ultimii consideră căderea [în păcat] ca fiind nu numai o cădere din condiția paradisiacă a perfecțiunii relative, ci de asemenea o cădere de la calea perfecțiunii și îndumnezeirii (theosis).”<sup>41</sup>

Păcatul nu a fost considerat drept încălcare juridică, legalistă, ci un eșec uman, o neîmplinire ontologică, o neputință a comuniunii cu Dumnezeu, fiind înțeles ca o boală a naturii umane, având drept consecință înstrăinarea, stricăciunea și singurătatea omului. Sfântul Ioan Damaschin învață că „răutatea nu este vreo esență existentă, nici vreo însușire a esenței, ci un fapt oarecare, o abatere intenționată de la starea conformă naturii la starea contra naturii, ceea ce e chiar păcatul”<sup>42</sup>. Sfântul Grigorie Palama arată că „după cum separarea sufletului de trup este moartea trupului, așa și despărțirea de Dumnezeu este moartea sufletului”<sup>43</sup>, pentru că „viața sufletului este unirea cu Dumnezeu.”<sup>44</sup> Din acest motiv

<sup>34</sup> N. Νησιώτη, *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν*, Αθήνα, 1965, 131-133. Idem, *Φιλοσοφία της θρησκείας και φιλοσοφική θεολογία*, Αθήνα, 1965, 38-39. Idem, *Die Theologie der Ostkirche in ökumenische Dialog*, Stuttgart, 1968, p. 32-34, 49-52.

<sup>35</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *La Ioan*, Omilia 2, 5, PG 59, 36.

<sup>36</sup> *Despre a nu mărturisii public păcatele* 1, PG 51, 354. *La Geneză* 1, 3, PG 53, 22.

<sup>37</sup> I Ioan 1, 7.

<sup>38</sup> „*Legea lui Hristos este Legea libertății*”, spune Sfântul Grigorie Palama. *Ethosul lui Hristos se identifică cu ethosul libertății*. Legea lui Hristos îl conduce pe om la libertate, lăsându-l pe creștin liber să-L urmeze.

<sup>39</sup> I. Καριμίρης, *Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, Αθήνα 1960, p. 52, 59, 61, 65-68.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>42</sup> *Expunere precisă a credinței ortodoxe*, 93, Schriften, Bd. II, p. 221.

<sup>43</sup> Sf. Grigorie Palama, *Către Monahia Xenia*, 9, Syggrammata, vol. V, p. 197.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 13, p. 198.

„moartea adevărată este aceea a despărțirii sufletului de harul Dumnezeiesc și legarea sa de păcat.”<sup>45</sup>

Mântuirea nu a fost înțeleasă ca satisfacere a dreptății Dumnezeiești sau ca rezultat favorabil al unei doctrine penale, punitive, ci ca o împlinire ontologică, desăvârșire existențială și recreare a omului fărâmițat prin comuniunea deplină cu Dumnezeu și cu aproapele. Caracterul *ontologic* al Teologiei rezidă în posibilitatea comuniunii omului cu Dumnezeu prin energiile necreate. Astfel, Sfântul Grigore Palama susține că Dumnezeu nu constituie o esență transcendentă, inaccesibilă, ci o prezență personală în lume și în istorie<sup>46</sup>. Caracterul ontologic al Teologiei sale marchează și antropologia, de vreme ce înțelegerea Teologiei rămâne prin excelență antropologică. După Grigore Palama, dogma Sfintei Treimi este drumul sigur spre o antropologie corectă. De aceea, el așează în centrul textelor sale creația omului după chipul lui Dumnezeu, întrucât acesta conține posibilitatea înnoirii și desăvârșirii lui ontologice. Prin creația omului după chipul lui Dumnezeu se pun temeiurile ontologiei vieții morale, comuniunii dintre Dumnezeu și om. Premisa ontologică fundamentală pentru înnoirea omului este întruparea lui Hristos. Când Cuvântul lui Dumnezeu și-a asumat natura umană, i-a împărtășit acesteia pleroma harului Său și a înlăturat lanțurile stricăciunii și ale morții. Consecința acestei uniri ipostatice a fost și este îndumnezeirea naturii umane<sup>47</sup>. Așa se realizează vindecarea și înnoirea ontologică a omului. Înnoirea naturii umane pe care Cuvântul lui Dumnezeu și-a asumat-o în Ipostasul Său dumnezeiesc<sup>48</sup> este urmată și de înnoirea ipostasului uman. În Ipostasul Cuvântului există întreaga natură umană care se îndumnezeiește prin unirea ipostatică cu Cuvântul lui Dumnezeu<sup>49</sup>.

Pocăința, mărturisirea și epitemiile reliefează mai mult o mentalitate medicală și mai puțin o terminologie legalistă. Biserica este un spital al vindecării sufletelor și trupurilor și nu seamănă cu un tribunal al păcătoșilor. Preotul în scaunul pocăinței este un părinte duhovnic, este un avva care părintește îndreaptă și tămăduiește, nefiind justițiarul care pronunță pedepse și condamnă. Prezența esențială și abundentă a terminologiei teologice și duhovnicești răsăritene se constată printr-un studiu atent al surselor ascetice și a tradiției canonice a Ortodoxiei Catolice. Sfintele canoane există numai „pentru terapia sufletelor și vindecarea patimilor”<sup>50</sup>. Episcopul personifică ordinea canonică, având „autoritatea filantropiei”<sup>51</sup>. Sfântul Vasile îi caracterizează foarte nimerit pe păstori „ca *doctores*, cu multă milostivire după știința învățaturii Domnului vindecând patimile sufletelor pentru dobândirea sănătății și viețuirii în Hristos”<sup>52</sup>.

Teologia patristică este cea care consideră păcatul o boală, vindecarea bolii fiind o iertare și o împărtășire a sănătății, iar nu o pedeapsă<sup>53</sup>. Ca stare contra naturii, păcatul e adeseori caracterizat de Sfinții Părinți ca fiind *boala a sufletului*, „boala și rana sufletului”<sup>54</sup>. Acest adevăr îl subliniază și Sfântul Vasile cel Mare: „Fiecare rău e o boală a sufletului, în timp ce virtutea e însăși sănătatea”<sup>55</sup>. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că „păcatul este eșecul firii noastre, nu trăsătura ei, precum boala și infirmitatea nu sunt una cu firea noastră, ci

<sup>45</sup> *Ibidem*, 12, p. 198. Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmi*, 48, 6, BEI 52, 121.

<sup>46</sup> Sf. Grigorie Palama, *Despre unire și distincție*, în: *Synggrammata*, vol. II, Tesalonic, 1966, Ed. Hristou, p. 91.

<sup>47</sup> *Tomul sinodal* 1, 9, PG 151, 683 D.

<sup>48</sup> *Omilia* 5, PG 151 64 C.

<sup>49</sup> *Despre cei care se liniștesc*, 3, 1, 33, *Synggrammata*, vol. 1, p. 644-645.

<sup>50</sup> A. Αλβιζατος, *Oi Iepoi Kavóves*, Αθήνα, 1949, p. 75.

<sup>51</sup> *Canonul* 16 al Sinodului IV Ecumenic.

<sup>52</sup> *Principiul eticilor*, 80, 15, 16, PG 31, 865 bc.

<sup>53</sup> Cf. Sf. Chiril al Alexandriei, PG 74, 789 A. Sf. Maxim Mărturisitorul, PG 91, 716 C.

<sup>54</sup> Didim Alexandrinul, *Comentariu la Psalmi*, 40, 4, BEI 45, 133.

<sup>55</sup> Sf. Vasile cel Mare, BEI 45, 133. În realitate, Părinții răsăriteni înțeleg păcatul mai mult cu un duh medical (al bolii) și mai puțin legalist. La Augustin, termenii *crimen* și *peccatum* se deosebesc cantitativ și nu calitativ (vezi H.C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgence in Latin Church*, vol. I-III, Philadelphia: Lea Brothers Co., London, 1986, p. 1896, p. 13).

sunt încălcarea firii. Astfel, împlinirea răutății se înțelege ca orbire a binelui înnăscut; ea devine dușman a tot ce există și constă în lipsa binelui”<sup>56</sup>. Sfântul Ioan Gură de Aur demonstrează clar că „virtutea e naturală, pe când răutatea e contra naturii, precum sunt sănătatea și boala.”<sup>57</sup> Tot astfel, N. Matsoukas notează că „răul este boală, eroziunea oricărei realități create (bune).”<sup>58</sup>

În morala bizantină nu există cataloage ale păcatelor și nici o împărțire abstractă a lor în păcare ușoare, veniale și grele, de moarte, în sens scolastic. Orice fel de clasificare, potrivit Sfinților Părinți, este relativă și are caracter mai ales *pastoral*. Păcatul nu constituie o realitate de sine stătătoare, raportabilă la măsuri și împărțiri obiective, pentru că el *nu* poate fi obiectivat. Păcat de moarte este considerat păcatul nepocăit, deoarece nepocăința este mai rea decât păcatul. În conformitate cu Sfântul Simeon Noul Teolog, *toate* păcatele nepocăite și nemărturisite sunt de moarte<sup>59</sup>. Canonul 5 al Sinodului VI Ecumenic susține că *singurul* păcat de moarte e nepocăința<sup>60</sup>. A cădea e omenește, a nu te ridica este demonic. Chiar dacă există o anumită terminologie juridică, conținutul ei nu contrazice mentalitatea medicală, vindecătoare, pentru că folosirea termenilor tehnici în textele soteriologice răsăritene se interpretează mai general și într-un cadru fundamentat medical și tămăduitor. Pocăința este înviere, având un caracter hristocentric (euharistic) și pnevmatologic.

Consecințele diferențierii moralei creștine în accepția ei juridică apuseană și în dimensiunea ei tămăduitoare răsăriteană se văd foarte bine în perspectiva analizei secularizării. În viața de zi cu zi a civilizației apusene se dezaprobă accepția legalistă a moralei creștine. Prin secularizare se condamnă tocmai soteriologia juridică. Într-un fel etica filosofică este nedreptățită în demersul ei de mărturisire contra eticii creștine legaliste. Greșeala secularismului se localizează în neputința ei de a distinge între sâmburele autentic și coaja falsificată a eticii legaliste creștine. Apoi se constată neputința ei de a realiza și face diferențierea între etica legalistă apuseană și morala tămăduitoare răsăriteană.

#### **Morala creștină în**

	<i>creștinismul răsăritean</i>	<i>creștinismul apusean</i>
PĂCATUL	nereușită, neputință, rană, boală	încălcare a legii nelegiuire
PĂCĂTOSUL	bolnav, neputincios	vinovat, încălcător de lege
SFÂNTUL	pocăit, păcătos	justificat, păcătos
PREOTUL (CONFESOR)	doctor duhovnicesc psihoterapeut părinte spiritual	justițiar anchetator legalist
EPITIMIILE	medicamente duhovnicești	pedepse canonice
BISERICA	spital duhovnicesc	instituție eclezială
MÂNTUIREA	vindecare, tămăduire, reînnoire, înfiere,	satisfacere, justificare, dreptate dumnezeiască,

<sup>56</sup> Sf. Grigorie de Nissa, *Epistole*, 3 BEI 70, 25.

<sup>57</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *La Efesenii*, Omilia 2, 4, PG 62, 21.

<sup>58</sup> N. Matsoukas, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, V. II, Tesalonic, Pournara, 1988, p. 24.

<sup>59</sup> Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza 3*, S.Ch., vol. 96, p. 308.

<sup>60</sup> *Pidalion*, Atena, 1982, p. 326.

	îndumnezeire	creștere morală
ANTROPOLOGIA	ontologică existențială transfiguratoare	eticistă moralist-socială moralizatoare

Prețul cel mai greu al libertății individual-subiective este singurătatea, izolarea, înstrăinarea și alienarea. Pare foarte clar că problema metafizică vitală a omului modern nu se reduce numai la dobândirea, satisfacerea libertății lui și nici nu poate fi rezumată la fuga de propria înstrăinare, ci ea se identifică cu ceva mult mai mult, mult mai dificil și mult mai serios: corelarea autonomiei și conviețuirii. Cerința fundamentală a omului contemporan scindat interior, a individului întrovertit, a acestui *homo clausus*, nu este pur și simplu existența, ci coexistența, nu numai supraviețuirea individuală, ci mai ales conviețuirea comunitară, comuniunea.

Omul civilizației moderne apusene se împiedică în mers între unitatea care i se pare că este împotriva libertății lui din Evul Mediu și libertatea izolatoare a individului din Modernitate. Dilema culturală a Europei Apusene este a alege între religia medievală – care îi îngrădează libertatea în opinia sa – și libertatea fără religie – o libertate a sa proprie în care nu e prezent Dumnezeu și care nu se raportează la El. Tragedia creștinismului apusean o constituie tocmai dovada că o anumită alegere îl va duce la o altă alegere, însă fără întoarcere. Omul medieval apusean suferă de religia îngrăditoare a libertății. De aceea se răzvrătește prin secularizarea lui, care îl conduce inevitabil la o altă cale de a alege: libertatea fără religie a modernității.

Critica psihanalitică a religiei ar fi fost de prisos dacă în Apusul medieval ar fi dominat morala tămăduitoare a Bisericii Răsăritului. Omul medieval a preferat totalitatea și universalitatea, în timp ce a răstălmăcit valorile particularității, persoanei și libertății. Dimpotrivă, modernitatea a supralicitat individualitatea și pe altarul ei se vor jertfi unitatea și universalitatea. Însă în acest chip va dobândi libertatea și va pierde unitatea. Omul ca individ se va manifesta ca ipostază unică și izolată. Și așa va veni „perioada mării izolării” a lui *homo clausus*.

Omul medieval și-a schimbat libertatea cu prețul unității. Omul modern a ales contrariul: a preferat libertatea lui și a jertfit unitatea. Și pentru că tocmai Evul Mediu a promovat unitatea, religia a avut rolul primordial în societate, fiind prin excelență chezașia unității. Situația a devenit cu totul alta în epoca modernă, care a preferat libertatea individuală în locul unității, îndepărtând religia la marginea realității istorice. Când unitatea s-a devalorizat, subestimat, atunci și religia – ca exponenta cea mai de crezare a ei – a antrenat subestimarea generală a trupului comunității. Civilizația contemporană susține libertatea și defavorizează unitatea. Odată cu secularizarea și atomizarea vieții, omul își pierde libertatea autentică și devine individul introvertit.

Dar nici în situația în care se vădesc impasurile secularizării, datorită libertății fără religie, nici atunci omul modern nu se întoarce înapoi la religia „fără libertate” a trecutului medieval apusean, ci rămâne și se exprimă tot atât de sărac, fără putere, fără nădejde și fără de Dumnezeu<sup>61</sup>. Religia fără libertate a Evului Mediu și libertatea fără religie a Modernității constituie sindromul creștinismului apusean.

Rămâne fără răspuns cerința metafizică fundamentală a omului: a libertății fără singurătate, a comuniunii fără lipsa libertății, a relației în chip de comuniune, a existenței ca coexistență, a viețuirii ca conviețuire. Aceasta este întrebarea: există posibilitatea primirii unui răspuns mulțumitor la această cerință spirituală?

<sup>61</sup> Ef. 2, 12.

Cu siguranță există o anumită realitate istorică cu puterea de a alimenta în viitor posibilitatea unui răspuns la întrebarea de mai sus. Acea dimensiune istorică de care vorbim este creștinismul răsăritean în cadrele ortodoxiei universale, așa cum este exprimată de tradiția teologică de peste 1500 de ani, de la Părinții Capadocieni, trecând prin isihism, până la avva Siluan Athonitul. În această tradiție se evidențiază o metafizică total diferită, care constituie o „altă” soluție, o a „treia” scăpare, o atitudine aparte și un mod alternativ al vieții. Este vorba despre personalism, învățătura despre întâietatea persoanelor, ce scoate în evidență categoria ontologică a „persoanei” în fața esenței (scolastică) sau individului (secularismul modern).

Teologia personalistă adună în sine elementele opuse. Cerința unei teologii adevărate se fundamentează pe acea sinteză între individualitate și comunitate, pe care personalismul le armonizează. Omul ca persoană este ipostas ce există în relație cu mediul lui și în comuniune cu celălalt. Astfel, omul nu este un individ fără comunicare al modernității și nici nu se reduce pe sine ca subiect la o comunicare impersonală sau la un dialog fără împărtășire al tipului medieval. Credința creștină este o cheazășie a libertății, iar în cadrele teologiei persoanelor nu se înțelege religia fără libertate a romano-catolicismului medieval și nici nu există vreo rațiune a îndepărtării spre un alt pol, adică spre acela al libertății fără religie, al secularizării moderne.

Potrivit înțelegerii personaliste, omul se eliberează numai când se unește, când se împărtășește. Libertatea este scopul cel mai înalt al existenței omenești, dar nu este unicul, nu e singularul în viață. Libertatea coexistă cu iubirea, cu relația, cu comuniunea, participarea și unitatea armonică. Relația dintre libertate și iubire poate da un răspuns problemei fundamentale a omului. Atât iubirea împotriva libertății, cât și libertatea iresponsabilă sunt situații umane inacceptabile, întrucât presupun polarizarea scindării dintre iubire și libertate.

Unitatea fără libertate fundamentează comuniunea impersonală și religia fără libertate a omului idolatru medieval. Iarăși, libertatea fără unitate conduce la individul necomunicativ scindat și la libertatea fără religie a civilizației secularizate moderne. Omul poate să devină liber fără să rămână de unul singur, atunci când înțelege ființarea sa ca persoană și nu ca individ. Numai ca persoană va învăța că nu există doar pentru a exista biologic, ci el coexistă întâi de toate nu pentru a viețui ca individ, ci pentru a conviețui social sau comunitar.