

Gnosis și theosis.
Modelul neo-patristic palamit în teologia părintelui
Stăniloae

Pr. lect. univ. dr. Nichifor TĂNASE

Abstract: *Dumitru Stăniloae start, long before Meyendorff, the neo-hesychast orthodox movement in twentieth century theology, being the most important representative from the contemporary Orthodox theologians who valued the Palamite hesychasm as an authentic orthodox thinking. To emphasize both mystical union with God and God's otherness, Stăniloae introduced the concept of two apophaticisme. Referring only to the apophatic knowledge, Stăniloae observed three levels: the apophaticisme of the positive and negative knowledge, the apophaticisme at the end of the pure prayer and the apophaticisme of the divine light vision. The revealed knowledge of divine energies is the work of the grace in viewing of the divine light. For Lossky the apophaticisme seems bound and co-extensive with theological personalism. The father Stăniloae's criticism to Lossky's approach is the overemphasis of the apophaticisme (there is no distinction between apophaticisme of the union and intellectual apophaticisme) in the detriment of the light vision. Apophatic-cataphatically method, the theosis, and the distinction between being and works of God, represents the guidelines of his epistemology. Lossky pointed out exclusively the apophatic knowledge and, consequently, increased the distance between theologia and oikonomia. Father Stăniloae rejected both extremes: Lossky's metaontology and the ontological character of personhood claimed by Zizioulas. Patristic model of Stăniloae is rather Palamite, focusing primarily on apophaticisme and on the relationship between person - energies.*

keywords: *theology, Palama, deification (theosis), epistemology, uncreated light*

1. Introducere

Interesul față de gândirea părintelui Stăniloae este, îndeobște, encomiastic-muzeală și nu viu critică. De aceea, dialogul teologic dintre Stăniloae, Meyendorff și Romanides l-am considerat extrem de important în contextul interpretării controverselor palamite, pentru a raporta teologia neopatristică-palamită, mult mai echilibrată, a părintelui Stăniloae, la alte

lucrări de același gen. Recepția specializată a ideilor prezintă un *non sequitur* evident față de operă și riscă să se epuizeze infertil în spațiul admirației cultural-teologice. În termenii lui Mihail Șora, schimbul de idei trebuie să fie un „dialog generalizat”⁵³⁶. În elaborarea cunoașterii elementele decisive sunt: evaluarea critică, preluarea critică, transmiterea creatoare. Potrivit lui H.-R. Patapievici, „orice cultură vie este un organism care funcționează ca o piață de idei”, însă toate criteriile asigurării fertilității cognitive depind de realizarea „criteriului masei critice” (numărul participanților la schimbul de idei să fie suficient de mare)⁵³⁷. Tot el face o paralelă între „sentiment” ca instrument al culturii generale generator de „stări de conștiință și de emoții culturale” și „argument” ca operație a culturii ideilor prin care publicul avizat rămâne cu „informații, cunoștințe și structuri argumentative”⁵³⁸. Am sesizat faptul că rolul profetic al părintelui Stăniloae pentru teologia ortodoxă română și întregul parcurs al realizării acestei lucrări stă sub semnul cuvintelor lui Al. Paleologu „Părintele Stăniloae mi-a luat atunci solzii de pe ochi”⁵³⁹.

În centrul teologiei ortodoxe „neopatrstice” stă reinterpretarea experienței ecleziale în multiplele ei dimensiuni: mistic-palamită (Lossky, Stăniloae și Romanides), liturgic-euharistică (Afanasiev, Schmemmann și Zizioulas) și istoric-patristică (Florovsky și Meyendorff). Astfel, în anul 1938 părintele Dumitru Stăniloae, cu ajutorul fotocopiilor codicelor manuscrise din Paris asupra operei Sfântului Grigorie Palama, inaugura receptarea modernă a teologiei palamite prin realizarea primei monografii științifice asupra vieții și învățăturii arhiepiscopului isihast al Tesalonicului, apărută la Sibiu⁵⁴⁰. Intuiția isihastă a unității dintre teologie și spiritualitate, între dogmă și mistică are asupra părintelui Stăniloae un puternic impact, soldat cu traducerea *Filocaliei* și sinteza *Ascetica și Mistica ortodoxă* din 1947. Iar prin cele trei volume: *Teologia Dogmatică* (1978), *Spiritualitate Ortodoxă* (1981) și *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă* (1986) e realizată de teologul român o trilogie, care reprezintă veritabilă sinteză neopatristică într-o viziune creatoare, unde intelectualismului abstract, în care revelația vie era ocultată de scheme intelectuale, îi este opusă experiența mistică isihastă relizată prin coborârea

⁵³⁶ Mihail Șora, *Eu, tu, el, ea... sau Dialogul generalizat*, Cartea Românească, București 1990.

⁵³⁷ Horia-Roman Patapievici, *Despre idei și blocaje*, Editura Humanitas, București 2007, p. 47.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁵³⁹ Al. Paleologu, *Moștenirea creștină a Europei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca 2003, p. 10.

⁵⁴⁰ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama cu trei tratate traduse*, Sibiu 1938.

lui Dumnezeu și urcușul personal și liturgic-comunitar al credinciosului care înaintează spre Împărăția lui Dumnezeu. De asemenea, un tânăr teolog grec, ucenic al părintelui G. Florovsky, stabilit în America, își publica în anul 1957 teza de doctorat despre *Păcatul Strămoșesc* în manieră antiaugustină severă de demascare a scolasticii ortodoxe, atrăgându-și polemica neînduplecată a lui P. Trembelas. El va activa ca profesor la *Holy Cross*, Boston din 1965 și la Atena din 1984. În aceeași perioadă, mai exact în anul 1959, tânărul teolog Jean Meyendorff își susținea și el teza de doctorat la Sorbona, publicată ca a doua monografie închinată teologului isihast Grigorie Palama ale cărei Triade le-a tradus și editat pentru prima dată într-o limbă modernă. Intitulată *Introducere în studiul Sfântului Grigorie Palama*, lucrarea interpreta în categoriile intelectuale ale vremii teologia palamită ca „existențialism creștin”, „mistică a Întrupării” și „teologie a istoriei”. Anacronismul acestui tip de „aggiornamento”, explicabil în atmosfera de înnoire biblică, liturgică și patristică ce caracteriza mișcarea lucrărilor de pregătire a Conciliului II Vatican (1962-1965), a fost categoric respins și sancționat teologic de către părintele Romanides prin două articole ale sale: *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics* (GOTR nr. 6/1959-1960 și nr. 9/1963-1964).

Orientarea spre teologia Sfântului Grigorie Palama a marcat și pentru Părintele D. Stăniloae întoarcerea sa definitivă de la așa-numita „teologie de școală” care purta, sub influență occidentală, o amprentă rațională. Cu lucrarea sa despre *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1939) și începutul traducerii *Filocaliei* în anii '40, părintele Dumitru Stăniloae a declanșat, cu mult înainte de Meyendorff, mișcarea neoisihastă ortodoxă în teologia secolului XX, mișcare care în prezent are reprezentanți însemnați în personalități cum sunt episcopii Kallistos Ware sau mitropolitul Serafim Joantă⁵⁴¹. Cu toate acestea drept „cel mai important cercetător al lui Palama din deceniile trecute” trece până astăzi părintele John Meyendorff cu teza sa din 1959, acest studiu rămâne până astăzi drept „lucrarea-standard despre Palama”⁵⁴². Unii cercetători și „adversari” occidentali ai isihasmului (Fairy von Lilienfeld îi numește între

⁵⁴¹ R. Joantă, *Roumanie, tradition et culture hésychaste* (Spiritualité orientale), Abbaye de Bellefontaine, 1987.

⁵⁴² R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 50 și 69. Flogaus îl numără pe părintele Dumitru Stăniloae între „teologii palamiți” (p. 283) și, spre deosebire de Podskalsky și Wenderbourg, trimite la lucrarea părintelui Dumitru Stăniloae (p. 68).

alții pe G. Podskalsky și D. Wendebourg) socotesc din contră isihasmul palamit drept o inovație față de Părinții greci ai Bisericii, inovație care e cel puțin problematică, dacă nu chiar eretică. Însă pentru *Fairy Lilienfeld*, *părintele Stăniloae e cel mai însemnat reprezentant dintre teologii ortodocși contemporani care valorizează isihasmul palamit drept o gândire autentic ortodoxă*⁵⁴³. Teologii ortodocși actuali, spre exemplu K. Savvidis⁵⁴⁴, se străduiesc și astăzi mereu să demonstreze și să afirme împotriva criticii occidentale autenticitatea ortodoxă a Sf. Grigorie Palama.

Părintele Stăniloae se dovedește drept un teolog neopatristic al experienței care dă o sinteză teologică dezvoltată și argumentată cu texte patristice, reușind să pună într-un dialog fertil poziția ortodoxă cu abordări occidentale moderne (Blondel, Koepgen), care îi oferă un ajutor terminologic (Heidegger și Binswanger cu a sa „fenomenologie a iubirii”). Reflecțiile părintelui Stăniloae privitoare la relația dintre îndumnezeire și natura umană atestă și o limită a îndumnezeirii⁵⁴⁵ pentru a nu deraia în filozofie plotiniană și panteism. Oamenii sunt îndumnezeiți doar prin har, nu în esența naturii lor. *Dialectica ontologică a îndumnezirii* din om, ca viață în Duh, se concretizează în esență în faptul că omul vede lumina dumnezeiască. Paul Evdokimov cunoaște o astfel de dialectică ontologică în Dumnezeu Însuși: „(sunt) două aspecte care structurează unirea mistică: prezența reală a lui Dumnezeu în sufletul îndumnezeit și transcendența absolută a aceluiași Dumnezeu Care <in se> rămâne veșnic inaccesibil și infinit distant”⁵⁴⁶. Aici, părintele Stăniloae se dovedește un teolog al iubirii. *Îndumnezirea e interpretată ca un eveniment relațional dinamic și nu e concepută ca identitate statică într-o concepție ontologică substanțială. În timp ce iubirea – cheia teologică a acestei interpretări – descrie fenomenologia îndumnezeirii, ancorarea hristologică tratează despre fundamentele acestui eveniment – Hristos „modelul” îndumnezeirii. Astfel, el caracterizează îndumnezeirea nu în categorii substanțiale, ci ca eveniment spiritual și transfigurator, ca relație dinamic-relațională între*

⁵⁴³ F. Von Lilienfeld, *Hesychasmus*, în <<Theologische Realenzyklopädie>> 15, Berlin 1986, p. 285.

⁵⁴⁴ Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, în <<Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie>>, St. Ottilien, München 1997.

⁵⁴⁵ Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Deisis, Sibiu 2003, p. 169-173: „Îndumnezeirea ca <viață în Duh> – definire și rezervă ontologică a îndumnezeirii”, iubirea, e cheia teologică a înțelegerii îndumnezeirii la părintele Dumitru Stăniloae.

⁵⁴⁶ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. De Rom. Irineu Popa, București, 1996, p. 123. cf. *Ibidem*, p. 172.

subiecte care se dăruiesc reciproc și nu substanțial-identică între mistic și Dumnezeu⁵⁴⁷.

Rolul decisiv al *Filocaliei* pentru întreaga teologie a părintelui Dumitru Stăniloae l-a determinat pe părintele benedictin Maciej Bielawski să vorbească despre o „viziune filocalică despre lume în teologia lui Dumitru Stăniloae” și despre o „teologie a *Filocaliei*” și să afirme: „La părintele Dumitru Stăniloae toate ideile se mișcă în interiorul acestor tradiții”.⁵⁴⁸ Prin aceasta el crează o metodă specială care ar putea fi denumită drept „argumentul filocalic”.

2. Baza epistemologică a îndumnezeirii din perspectiva sintezei apofatic-catafatic și a distincției esență-energie. Cunoașterea revelată a energiilor divine ca lucrare a harului în vederea luminii

Unui apofatism pe deplin intelectual și metafizic, veritabil nihilism intelectual, părintele Stăniloae îi opune apofatismul experienței directe a luminii dumnezeiești, care nu exclude caracterul inteligibil al trăirii. Teologia părintelui Stăniloae promovează o poziție moderată, în care apofatismul și catafismul nu sunt alternative care se exclud. În apofatism, „*subiectul uman trăiește prezența lui Dumnezeu într-un mod mai presant ca persoană*”. Pentru a sublinia atât unirea mistică cu Dumnezeu, cât și alteritatea lui Dumnezeu, păr. Stăniloae introduce *conceptul celor două apofatisme*: „*apofatismul a ceea ce se experiează, dar nu se poate defini; și apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia. Ele sunt simultane*”⁵⁴⁹.

Referindu-se numai la *cunoașterea apofatică*, Stăniloae observă *trei nivele*: apofatismul cunoașterii negative și pozitive, apofatismul de la capătul rugăciunii și apofatismul vederii luminii dumnezeiești. *Teologia negativă*, în ciuda faptului că este o operație rațional-didactică, conține un element intuitiv și anume imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Afirmațiile pe care le facem despre Dumnezeu descriu energiile divine care vin la noi. Dincolo de aceste energii este „ascunsul” divin. *Apofatismul de la capătul rugăciunii curate*, extazul tăcerii interioare, este o încetare totală a gândirii înaintea coborârii luminii dumnezeiești. În

⁵⁴⁷ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁵⁴⁸ Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae – o viziune filocalică despre lume*, Editura Deisis, Sibiu 1998, p. 127.

⁵⁴⁹ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol 1, EIBMBOR, București, 1978, pp. 120-123

cuvintele sfântului Grigorie Palama “inima este organul gândirii” (*Triads* 2.2, 27-29),⁵⁵⁰ mintea primește în persoana lui Iisus Hristos un „conținut unificator”. Părintele Stăniloae reține aici distincția maximiană între minte (*nous*) și rațiune (*logos*). Mintea Îl primește pe Cel fără formă dincolo de orice cunoaștere. Aceasta e etapa îndumnezeirii, prezența în minte a divinității experimentată ca relație nemediată a inimii cu Dumnezeu și unire inseparabilă. În această fază a apofatismului ‘mintea se oprește’, fixată într-o imobilitate totală. Oprirea minții este determinată de experiența infinitei prezențe divine. Dar aceasta nu este capătul. Ceea ce urmează este starea rugăciunii dincolo de rugăciune (*hesychia*)⁵⁵¹. Din perspectiva lui Stăniloae asupra apofatismului, etapa finală este *vederea luminii dumnezeiești*. Unirea cu Dumnezeu este dincolo de rugăciunea curată. Exodul minții în afara ei însăși, abandonându-și activitatea naturală și înlocuind-o cu activitatea divină, este ontologic. Mintea vede cu ajutorul luminii dumnezeiești, care coboară în ea și care, apoi, o iluminează astfel încât, în final, mintea se umple de lumină. Se uită în sine și Îl vede pe Dumnezeu direct. Lumina divină se revarsă din suflet și ‘se răspândește peste fața și peste trupul omului’⁵⁵². O cunoaștere dincolo de cunoaștere, vederea luminii dumnezeiești este o vedere și o cunoștință a unei energii dumnezeiești. Vederea luminii este personală, o întâlnire în dragoste ce transformă acea relație în lumină. *Cunoașterea revelată a energiilor divine este lucrarea harului în vederea luminii dumnezeiești*⁵⁵³.

Părintele nu urmează metodologic calea apofatică radicală a lui Vladimir Lossky. Pentru a clarifica relația dintre *gnosis* și *theosis* Lossky folosește două perechi de concepte: *katabasis-anabasis* și *oikonomia-theologia*⁵⁵⁴. Pentru el abordarea apofatică și cea catafatică nu sunt doar complementare sau egale, ci apofatismul este triumfător asupra catafatismului⁵⁵⁵. Reciprocitatea în cunoaștere, presupune o relație între

⁵⁵⁰ K. Ware, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*, Oxford: The Fairacres Publication 43, 1986, „Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels”, *Sobornost* 14.2, 1992, pp. 6-35.

⁵⁵¹ D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981, pp. 243-247.

⁵⁵² Gregory Palamas, *Capita* 30, 81 and *Triade* 1.2 5-11, 2.2. 11-19. Cf., *Filocalia* VII, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 328.

⁵⁵³ D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981, pp. 284-291.

⁵⁵⁴ R. Motley, *From Word to Silence. The Way of Negation, Christian and Greek*, 2 vol., Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1986; D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995; A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967.

⁵⁵⁵ Vezi R. D. Williams, „The *Via negativa* and the Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V.N. Lossky”, p. 105; R. D. Williams, *The Theology of*

persoane și este determinată de *agape*⁵⁵⁶. Apofatismul rezultă din statutul ontologic al omului, de ființă creată și personală. În filosofia religioasă apofatismul nu există. *Pentru Lossky apofatismul pare legat și co-extensiv cu personalismul teologic revelațional*. Legătura dintre transcendență și imanență este văzută din perspectiva perihorezei intratrinitare și a distincției ființă-energii. Emil Bartoș afirma: „În versiunea lor clasică, gândirea pnevmatologică alexandrină și gândirea hristologică antiohiană au fost sintetizate de teologia bizantină, reprezentată de apofatismul lui Dionisie. După Dionisie, Părinții bizantini au dezvoltat în mod succesiv aspectul hristologic al vederii lui Dumnezeu (Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Teodor Studitul) și cel pnevmatologic (Ioan Climax, Simeon Noul Teolog, isihaștii). Isihasmul și palamismul au săvârșit sinteza finală, în contextul unei noi treziri eleniste (Varlaam, Gregoras)”⁵⁵⁷. Pe lângă Lossky, părintele Stăniloae îl menționează pe Yannaras, care „nu atribuie nici o valoare teologiei afirmative, în vreme ce noi îi recunoaștem o anumită necesitate în exprimarea experienței apofatice, deși mereu cu conștiința insuficienței ei”⁵⁵⁸. Ceea ce critică părintele Stăniloae în abordarea lui Lossky este supraaccentuarea apofatismului (nu distinge între apofatismul unirii și apofatismul intelectual) în defavoarea vederii luminii.

Metoda apofatic-catafatic, theosis-ul, și distincția dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu, reprezintă resortul epistemologiei sale. La baza energiilor, scrie Stăniloae, “se află esența subzistentă personal”. El înțelege energiile ca relații în interiorul ființei divine, forțe vii, personale, manifestări ale unui Dumnezeu personal, o manifestare a ființei Sale ca “veșnică iradiere a ei”. Întărirea progresivă în cunoaștere, coincide cu o actualizare a energiilor în mod treptat. De fapt, pentru Stăniloae, distincția existentă între esență și energii explică misterul persoanei,⁵⁵⁹ modul în care

Vladimir Nikolaievich Lossky. *An Exposition and Critique*, p. 91; Irénée Hausherr, „Les Orientaux Connaissent-ils les «Nuits» de Saint Jean de Croix?” in *Orientalia Christiana Periodica* 12, 1946, pp. 5-46.

⁵⁵⁶ V. Lossky, *The Vision of God*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983, p. 31.

⁵⁵⁷ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 75-76.

⁵⁵⁸ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol 1, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 114 (n.1).

⁵⁵⁹ Energiile lui Dumnezeu sunt Dumnezeu Însuși în relația cu lumea (vezi Kallistos Ware, "God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction," *Eastern Christian Review*, vol.7, 1975, p.130).

„ființa și devenirea, rămânerea în sine și ieșirea din Sine, transcendența și coborârea la noi, nu se exclud reciproc”⁵⁶⁰.

Părintele Stăniloae operează cu *ideea dinamică a “comuniunii de energii”*. Energiile umane “sunt chemate să facă loc energiilor divine, pentru a deveni împreună energii teandrice”⁵⁶¹. El îl interpretează pe Maxim în termeni palamiți și nu tomiști⁵⁶². Dumnezeu Se împărtășește pe Sine nu în conformitate cu ființa și nici cu ipostasurile, ci cu energiile necreate care iradiază din ființa divină⁵⁶³.

Acuzația că energiile sunt impersonale este respinsă cu tărie de teologii ortodocși. Yannaras susține că “*acceptarea distincției dintre esență și energii înseamnă înțelegerea adevărului ca relație personală*”⁵⁶⁴. Sfântul Grigorie Palama însuși introduce *conceptul de enhypostas referitor la energii*, prin care dorea să sublinieze faptul că Dumnezeu este întru-totul prezent în energiile Sale necreate. Astfel, și în epistemologia părintelui Stăniloae energiile necreate sunt definite ca personale, „revelația creștină este dată într-o persoană”⁵⁶⁵.

⁵⁶⁰ H. Küng, *The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*, Translated by J.R. Stephenson, T&T Clark, 1987, p. 533.

⁵⁶¹ D. Stăniloae, „Dumnezeu este iubire”, *Ortodoxia* 3, 1971, pp. 366-402, aici 389.

⁵⁶² Nu poate echivala distincția palamită ființă-energie, cu cea tomistă esență-existență, de unde ar rezulta o echivalență a existenței cu energia. Vezi și Joost Van Rossum, *Palamism and Church Tradition: Palamism, its use of Patristic Tradition, and its Relationship with Thomistic thought*, Fordham University, Dissertations Publishing, New York, 1985.

⁵⁶³ Pentru receptarea de către Sfântul Grigorie a învățaturii despre *logoi ca energii necreate* ale lui Dumnezeu, Lars Thumberg face legătura între Logoi preexistenți în Dumnezeu și care sunt uniți în Logos și rațiunile creației care sunt intim legate de rațiunile iconomiei mântuirii și de Întruparea lui Hristos (Lars Thumberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia 2005, p. 93-97). Sfântul Maxim vorbește despre coexistența (*symphyia*) și unirea (*henosis*) energiilor legate fiecare de propria natură. Astfel, Dumnezeu Fiul întrupându-se, energia legată de natura omenească este îndumnezeită, fără a înceta să fie ceea ce este în sine. Sfântul Chiril pe care îl interpretează Sfântul Maxim nu afirmă o singură energie amestecată („o energie a ambelor naturi în dualitate”, cf. *In Ioann.* 4; PG 73, 577 CD), ci afirmă *o perihoreză între energia dumnezeiască și cea omenească*. Fiecare energie rămâne ceea ce este și în același timp se transcende (*Ibidem*, p. 61).

⁵⁶⁴ Christos Yannaras, “The Distinction Between Essence and Energies and Its importance for Theology,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (summer 1975): 232-45, aici p. 241.

⁵⁶⁵ D. Stăniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, *Ortodoxia* 3, 1968, p. 358. Hans Urs von Balthasar critică palamismul pentru revelarea incompletă a lui Dumnezeu, esența lui Dumnezeu s-ar retrage sau ar fi acoperită cu energiile Sale. Pentru von Balthasar, subliniază R. Gawronski, „Dumnezeul dragostei este apofatic nu printr-o «retragere» într-o esență ascunsă, așa cum susține Palama ci, mai degrabă, Dumnezeu

Lossky a subliniat exclusiv cunoașterea apofatică și, în consecință, a mărit distanța dintre *theologia* și *oikonomia*. Trebuie însă evitat atât apofatismul impersonal, cât și “logolatria” catafatică. În cadrul distincției dintre apofatismul esenței occidentale și apofatismul persoanei din tradiția răsăriteană, apofatismul lui Stăniloae este un apofatism al persoanei. Părintele Stăniloae vede în apofatismul esenței pericolul unei dezvoltări continue a relativismului și agnosticismului⁵⁶⁶.

Distincția teologică dintre esența lui Dumnezeu și lucrările Sale este și premisa apofatismului. Asemeni lui Florovsky și Meyendorff, părintele Stăniloae adoptă *existențialismul și apofatismul ca și cheie hermeneutică* pentru interpretarea experienței ortodoxe. Teologii greci Zizioulas și Yannaras aplică însă axiomele personalismului existențial în contextul patristic neo-elenist și liturgic (euharistic), în timp ce Lossky susține caracterul apofatic și metaontologic al persoanei. Părintele Stăniloae se dezice de o reducere a ontologiei la știința despre persoană sau la metaontologie⁵⁶⁷. Departe de a minimaliza importanța *ousiei*, teologul român încearcă să evite orice fel de reducere existențialistă. Viziunea sa ontologică despre caracterul de persoană apare mai înainte în cartea sa de hristologie (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, 1943).

Lossky permite existența unei opoziții parțiale între persoană și natură. „Părinții nu fac distincție de conținut între persoană și natură”⁵⁶⁸. Pentru Stăniloae relația dintre natură și persoană are un caracter analogic și complementar. *Stăniloae respinge ambele extreme: metaontologia lui Lossky și caracterul ontologic de persoană susținut de Zizioulas. Modelul patristic al lui Stăniloae este mai degrabă palamit, concentrându-se în primul rând asupra apofatismului și asupra relației persoană-energie.*

Pe de altă parte, părintele Stăniloae observă că în gândirea dialectică a lui Maxim există o congruență între *natura umană și harul divin*: „*natura umană nu e umplută de la început, în mod actual, de tot*

dragostei este apofatic prin faptul că El «îl aduce pe cel pătruns de El într-o stare de liniște plină de venerație»” (R. Gawronski, *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, Edinburg: T&T Clark, 1995, pp. 56-60)

⁵⁶⁶ O paralelă interesantă cu gândirea lui Stăniloae este și analiza lui Christos Yannaras în *Heidegger și Areopagitul*, Anastasia 1996, pp. 61-82.

⁵⁶⁷ André de Halleux, “Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse,” *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, pp. 129-155. Vezi și Ioan I. Ică jr., „Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în *Persoană și comuniune*. Prinos de cinstire Părintelui Prof. Acad. D. Stăniloae la 90 de ani, Sibiu, 1993, pp. 359-385.

⁵⁶⁸ D. Stăniloae, „Image, Likeness and Deification in the Human Person”, *Communio* 13, 1986, pp. 64-83, aici p. 80.

conținutul rațiunii ei preexistente în Dumnezeu, ci e chemată să realizeze acest conținut prin eforturile ei voluntare”⁵⁶⁹. Natura umană este o realitate dinamică, se mișcă înspre țelul ei, *theosis*, printr-o mișcare dublă, văzută ca o tendință naturală și ca o atracție a harului. Starea de îndumnezeire este astfel, rezultatul harului care restaurează natura. Dinamismul îndumnezeirii reiese din relația ontologică dintre natură și har. Persoană nu este cu adevărat liberă, decât reconstituită ontologic prin har. Taina persoanei nu este o entitate închisă, afirmându-se inseparabilitatea dintre lucrarea harului și a naturii îndumnezeite⁵⁷⁰. Stăniloae menționează faptul ca harul creează ambianța în care natura își câștigă subzistența în libertate. Harul constituie libertatea. Deși natura și harul sunt distincte, ele alcătuiesc o unitate. Harul considerat ca fiind lucrarea personală a Duhului Sfânt, e o relație interpersonală.

3. Lossky și Stăniloae – o concepție neopalimită modernă despre Energiile necreate

Sfântul Grigorie Palama a consacrat un dialog intitulat *Theophanes* problemei dumnezeirii care nu se poate împărtași și care totuși se împărtașește. Nu putem să participăm nici la firea, nici la ipostasurile Treimii. Trebuie așadar să mărturisim în Dumnezeu o distincție negrăită, alta decât cea existentă între ființă și persoană. Este distincția dintre ființa lui Dumnezeu sau natura Sa propriu-zisă, inaccesibilă și energiile sau lucrările dumnezeiești, adică acele puteri naturale și inseparabile de ființă, în care Dumnezeu purcede în afară, Se dăruiește. ”Iluminarea și harul dumnezeiesc și îndumnezeitor nu este ființa, ci energia lui Dumnezeu”, o „putere și o lucrare comună Treimii” (Sf. Palama). *Putem participa la natura dumnezeiască, nu în Sine, ci în energiile Sale*⁵⁷¹.

Prezența lui Dumnezeu în energiile Sale trebuie să fie înțeleasă în sens realist. Energiile arată *un mod de ființare a Treimii în afară de ființa Sa*. Așadar, Dumnezeu ar exista totodată în ființa Sa, dar și în afara ființei Sale. Două păreri greșite: 1. *Energia nu este decât o funcțiune divină față de creaturi!* Creaturile ar putea să nu existe, Dumnezeu S-ar arăta totuși în afara ființei Sale. Apoi, expresiile „a se arăta” și „în afară” sunt nepotrivite aici, pentru că ceea ce este în afară nu începe să existe decât o dată cu

⁵⁶⁹ D. Stăniloae, „Natură și har”, *Orthodoxia* 3, 1974, pp. 292-439, aici 393-394.

⁵⁷⁰ D. Stăniloae, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, *Orthodoxia* 4, 1964, pp. 503-525, aici 513

⁵⁷¹ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, f.a., capitolul 4: „Energiile necreate”, pp. 63-64.

creația și „arătarea” nu poate fi concepută decât într-un mediu străin de Cel care Se arată. 2. Dar lumea creată nu devine fără de sfârșit și veșnică alături de Dumnezeu pentru faptul că purcederile din ființă sau energiile dumnezeiești sunt astfel? Energiile nu presupun necesitatea creației, este un act al voinței lui Dumnezeu stabilind un subiect nou în afară de ființa dumnezeiască, *ex nihilo*. „*Mediul*” arătării Sale va începe în felul acesta. În ceea ce privește însăși arătarea Sa, aceasta este veșnică: ea este slava lui Dumnezeu. În această slavă proprie, prin sine, Dumnezeu trăiește în fericire, fără să aibă nevoie de vreun martor. El o dă, ea se întoarce la El și în acest ciclu perpetuu al slavei dumnezeiești stă viața și fericirea făpturilor⁵⁷².

După Varlaam, energiile ar fi sau esența însăși în calitate de act pur sau produse ale actelor exterioare ale esenței, adică niște efecte create având esența drept cauză. Potrivit concepției lui filosofice cu privire la ființă, trebuia să treacă în rândul creaturilor slava lui Dumnezeu, lumina schimbării la față și harul. Îndumnezeirea reală era imposibilă. Deosebind în Dumnezeu cele trei ipostasuri, ființa cea una și energiile firești, teologia ortodoxă nu admite în El nici un amestec. Ca și persoanele, energiile nu sunt elemente ale ființei dumnezeiești care ar putea fi socotite aparte, în mod separat de Treimea a cărei manifestare comună sunt, ca o *veșnică iradiere*. Energiile nu sunt accidente ale naturii, în calitatea lor de energii pure, neimplicând nici un fel de pasivitate în Dumnezeu. Ele nu sunt nici ființe ipostatice, în felul celor trei persoane. Nici nu se poate atribui o energie oarecare în chip exclusiv numai unuia dintre ipostasurile divine⁵⁷³.

Spre deosebire de teologia apuseană, tradiția Bisericii de Răsărit nu desemnează niciodată relațiile dintre persoanele Sfintei Treimi cu numele atributelor. Sfântul Grigorie Palama aplică uneori energiilor – atribute reale ale lui Dumnezeu întrucât ele sunt posterioare Treimii – numele de „*dumnezeire de jos*”, spre deosebire de ființă, „*dumnezeirea de sus*”. Expresia este legitimă, ea referindu-se la arătare, care în mod logic este posterioară Celui care Se arată „căci Dumnezeu desemnează pe Cel care lucrează, iar dumnezeirea (în înțeles de energie) desemnează lucrarea Sa”. Energiile ar ocupa un loc de mijloc: pe de o parte, ele aparțin teologiei, ca niște puteri veșnice și cu neputință de despărțit de Treime, existând neatârnat de actul creării lumii; pe de altă parte, ele țin, de asemenea, și de domeniul iconomiei, fiindcă Dumnezeu se arată făpturilor în energiile Sale „care pogoară până la noi”, după cuvântul Sfântului Vasile. În ordinea manifestării iconomice a Treimii în lume, orice energie provine de la Tatăl,

⁵⁷² *Ibidem*, pp. 67-68.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 72.

comunicându-se prin Fiul în Duhul Sfânt. *În dăruirea energiilor revelatoare, Tatăl va apărea ca Stăpânitor al atributului arătat, Fiul ca descoperire a Tatălui, iar Duhul Sfânt ca Acela care descoperă.* Caracterul iconomic al numelui de „Logos”, arătarea în afară a naturii Tatălui prin Fiul îl exprimă și Sf. Irineu : „Nevăzutul Fiului este Tatăl și văzutul Tatălui este Fiul”. *Fiul care arată în chip văzut natura cea ascunsă a Tatălui este aproape identificat aici cu energiile revelatoare.* La fel Sfântul Vasile spunând: „Fiul arată în Sine pe Tatăl în întregime țâșnind în toată slava Sa prin strălucire” pune accentul pe caracterul energic („slavă”, „strălucire”) al arătării Tatălui prin Fiul⁵⁷⁴.

Dumnezeu, cu neputință de atins în ființa Sa, este prezent în energiile Sale „ca într-o oglindă”, rămânând nevăzut în ceea ce este El; „așa cum chipul nostru se poate vedea în oglindă, rămânând totuși nevăzut pentru noi înșine”, după comparația Sfântului Grigorie Palama. Energiile Sale nu împart ființa în două părți – cognoscibilă și incognoscibilă – ci arată două moduri distincte ale existenței dumnezeiești în ființa și în afară de ființă. Nu este o prezență cauzală, așa cum este omniprezența dumnezeiască în creație; nu este nici măcar prezența după ființa însăși care, prin definiție, nu se poate împărtăși; ci este un mod după care Treimea rămâne în noi, în chip real, prin ceea ce se poate împărtăși din Ea, prin energiile comune celor trei ipostasuri, adică prin har, căci așa se numesc energiile îndumnezeitoare pe care ni le comunică Sfântul Duh. Expresia Sfântului Petru: „*părtași la dumnezeiasca fire*” – unirea la care suntem chemați nu este nici ipostatică, după cu firea umană a lui Hristos, nici ființială, cum este între cele trei persoane dumnezeiești; este cum este unirea cu Dumnezeu în energiile Sale sau unirea prin har. *În îndumnezeire avem prin har, adică prin energiile divine, tot ceea ce Dumnezeu are prin fire, în afară de identitatea de ființă, după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul.* Rămânem creatură, devenind însă dumnezeu prin har, așa cum Hristos a rămas Dumnezeu, devenind om prin Întropare⁵⁷⁵.

Concepția apuseană despre har presupune ideea de *cauzalitate*, harul prezentându-se ca un efect al Cauzei divine, ca și în actul creației, în timp ce pentru teologia răsăriteană el este o purcedere firească, energiile, *iradierea* veșnică a ființei dumnezeiești. Numai în actul creației, Dumnezeu lucrează în calitate de cauză, producând un nou subiect chemat să participe la deplinătatea dumnezeiască, *acordându-i harul*. În energii, *El este*, El există, El se arată. Este un mod dumnezeiesc de a fi la care avem acces primind harul. Prezența Luminii necreate și veșnice,

⁵⁷⁴ *Ibidem.*, pp. 73-75.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, pp. 77-78.

omniprezența reală a lui Dumnezeu în toate lucrurile este mai mult decât prezența Sa cauzală⁵⁷⁶.

În studiul *Dumnezeu este iubire*⁵⁷⁷ (despre atributele lui Dumnezeu), Părintele Stăniloae dezvoltă tema imutabilitate și devenire (sau istoricitate) la Dumnezeu, unde arată că rămânerea în sine și ieșirea din sine nu se exclud. Este momentul să facă și o expunere interesantă despre energiile necreate.

Teologia occidentală mai nouă, spune el, se îndepărtează în mod tot mai general de concepția vechii filosofii grecești creștine despre *Dumnezeu, ca substanță eternă, imobilă*, concepție care, prin scolastică, a influențat capitolul despre Dumnezeu. Nu vom trece nici la concepția radical opusă a unui Dumnezeu întreg în devenire (Hans Küng), cum tinde să facă azi o parte din teologia occidentală, sub o influență hegeliană. O foarte categorică ontologie dinamică, în care e încadrat și Dumnezeu, propune Paul Tilich. I. Eichrod, citat de părintele Stăniloae, zicea: „*Acolo unde vorbește abstracția filosofică, dispare mobilitatea vie a lucrării lui Dumnezeu cu omenirea... dezvoltarea omenească nu e pentru Dumnezeu un spectacol gol și indiferent, ci că tocmai imobilitatea internă a ființei Sale exclude acea neschimbabilitate moartă...*”⁵⁷⁸.

Un alt teolog occidental este utilizat de către părintele Stăniloae, anume N. Brox, pentru a arăta concepțiile diferite despre Dumnezeu în filosofia greacă și în Scripturi: „*Astfel s-a accentuat foarte mult că Dumnezeu e neschimbabil în ființa Sa, dar neschimbabilitatea a fost înțeleasă nu în sensul biblic al fidelității lui Dumnezeu față de acțiunea Sa liberă, ci în sens filosofic al imobilității și simplității lipsite de însușiri... De aceea, modul deosebit de a fi al lui Dumnezeu în raport cu lumea e văzut de Biblie în libertatea Lui manifestată în timp și în istorie... Dumnezeul teologiei filosofice poartă în sine totdeauna structurile realității nedivine (...), în timp ce Dumnezeul biblic poartă în Sine, în locul trăsăturilor Dumnezeului căutat și cunoscut pe cale deductivă, trăsăturile Dumnezeului cel cunoscut pe neașteptate și mereu nou și altfel...*”⁵⁷⁹.

Teologul catolic Hans Küng căuta să concilieze în Dumnezeu însușirile cu posibilitatea de a le manifesta în cele contrare: „*Deoarece*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁷⁷ Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, în *Ortodoxia*, nr. 3 iulie-sept., 1971.

⁵⁷⁸ I. Eichrod, *Theologie des Alten Testaments I*, p. 183 ș.u. la Hans Küng, *Menschwerdung. Eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prologomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, 1970, pp. 643-644 apud, D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 366.

⁵⁷⁹ N. Brox, *Antworten der Kirchenväter*, p. 141, la Hans Küng, *op. cit.*, pp. 645-646. Apud, *Ibidem*, p. 367.

Dumnezeu devine în Cuvânt om..., se poate face înțeleasă credința că o astfel de specială <devenire> a lui Dumnezeu n se înfăptuiește în infidelitate, ci în fidelitate față de Sine și de ființa Sa... În devenirea sau în chenoza întrupării, Dumnezeu nu se pierde, dar nici nu dobândește, ci se confirmă și se revelează ca Cel ce este. În această specială <devenire> (e vorba de substantivizarea expresiei <s-a făcut> trup”. Dumnezeu se predă, dar nu se desființează. El intră într-o devenire nu prin pierderea dumnezeirii Sale, ci în virtutea dumnezeirii Sale. El devine (se face) om într-un mod unic, nu din cauza ființei Sale, dar nici contrar ființei Sale, ci potrivit ființei Sale... Ființa neschimbabilă a lui Dumnezeu conține în libertatea Sa suverană <posibilitatea> de a deveni. <Posibilitatea> nu sensul unei stări încă neîmplinite, potențiale, ci a suveranității, a supraplinătății, a atotputerniciei. Ființa lui Dumnezeu este în devenire”⁵⁸⁰.

În acest moment părintele Stăniloae vede în teologia palamită o cheie hermeneutică: “În zbaterea sa de a concilia imutabilitatea lui Dumnezeu cu <devenirea> sau cu <istoricitatea> Lui, teologia occidentală modernă se mișcă spre concepția Sf. Palama a deosebirii între ființa neschimbabilă și energiile necreate schimbătoare ale lui Dumnezeu”⁵⁸¹.

Energiile necreate ale lui Dumnezeu înseamnă pe de o parte posibilitățile ființei Sale de a-și manifesta bogățiile ei inepuizabile, iar pe de alta actele în care se manifestă aceste posibilități. Posibilitățile de care dispune ființa divină nu implică o nedeplină actualizare a acestora din eternitate (Hans Küng). Posibilitățile acelea sunt nu o <potență> sau niște <potențe> ale lui Dumnezeu care își cer împlinirea, ci dovada unei plinătăți, a unei plinătăți de ocean nesfârșit de existență și de putere, total actualizat care poate produce și alte existențe. Putere și lucrare uneori se întrebuintează pentru același conținut. În mod special însă lucrarea înseamnă întrebuintarea puterii.

Urmează expunerea câtorva puncte esențiale în exprimarea teologiei energiilor necreate la părintele Stăniloae:

1) În primul rând e de observat că energiile nu trebuie înțelese ca niște forțe care se manifestă automat, după o anumită ordine prestabilită din veci. În acest caz ar avea și ele un caracter de natură, de *natură*

⁵⁸⁰ H. Küng, op. cit., p. 552.

⁵⁸¹ Ibid., pp. 368-369: „Ne aflăm înaintea impenetrabilului mister al Celui ce n-are început și totuși începe. Dumnezeu are atotputernicia de-a se naște ca Dumnezeu, cum are atotputernicia de a muri ca Dumnezeu. Orice formulare a acestui mister îl deformează și aici, ca oriunde în altă parte, se impune tăcerea apofatică” (Paul Evdochimov, *La femme et le salut du monde*, Paris 1958, p. 207).

dinamică care se manifestă treptat. Deosebirea dintre ființă și energii ar fi în acest caz numai ca între nucleul în care aceste forțe stau concentrate și forțele înseși în țâsnirea lor treptată. Și în acest caz Dumnezeu ar fi prins în șuvoiul unei deveniri fără voie, ceea ce ar contrazice ideea despre un Dumnezeu deplin liber, despre un Dumnezeu adevărat.

Energiile, cum arată sensul grecesc al cuvântului, sunt lucrări, acte. Ele se deosebesc de ființă nu atât prin faptul că sunt mai puțin concentrate ca ființa, că sunt o țâsnire treptată a forțelor incluse în ființă, ci în primul rând prin faptul că nu sunt țâsniri necesare mereu la fel sau evolutive, nu sunt țâsniri involuntare independente de voința divină, ci *sunt manifestări voluntare. Ca atare, ele presupun Persoana sau Persoanele divine au un caracter personal.*

Lucrările sau actele acestea *nu decurg dintr-o necesitate de completare a ființei divine*, dintr-o nedeșăvârșire a ei. Ele nu reprezintă forme noi la care trebuie să ajungă divinitatea pentru a se realiza deplin, pentru a-și arăta toată virtualitatea ei, ca în filosofia lui Hegel. Dumnezeu trăiește în Sine plenitudinea actualizată din veci.

2) În al doilea rând lucrările acestea *nu sunt totuși cu totul goale de un conținut* care provine din ființa divină, cum rezultă din hristologia protestantă. Ci Dumnezeu cel personal manifestă ceva din ființa divină în lucrările Sale. *Conținutul ființei divine nu rămâne strict în afara mișcării*, pe care o reprezintă actele lui Dumnezeu, căci aceste acte nefiind în afara sau contrare ființei divine, sunt ca niște iradieri voluntare ale ființei divine.

3) În al treilea rând, aceste acte *nu sunt totuși una cu ființa divină*. Ele nu poartă în ele toată ființa divină. Ființa divină nu e întregă decât a celui ce o are, în manifestări sau comunicări nu s edă întregă.

4) În al patrulea rând, ceea ce comunică cineva din ființa sa poartă totuși specificul întregii ființe. În grade restrânse *energiile divine poartă în ele specificul ființei divine întregi.*

5) În sfârșit, în al cincilea rând, ceea ce se comunică de către cineva altcuiva *se modelează într-un fel oarecare după starea celui ce i se comunică*⁵⁸².

⁵⁸² Ibid., pp. 369-370: *De aici rezultă un paradox: Dumnezeu coborând la relația cu omul, intră pe de o parte cu tot specificul Lui în relație cu el, pe de alta intră numai prin anumite energii ale Lui; pe de o parte modelându-se după om intră într-o devenire sau istoricitate, prin participarea la devenirea și istoricitatea lor; pe de alta devenirea sau istoricitatea aceasta și-o însușește numai în planul energiilor sau lucrărilor Sale, nu în planul ființei Sale. În relația cu noi, Dumnezeu se conformează pe de o parte cu noi, pe de alta rămâne în Sine neschimbat.* Suntem în ființa noastră mai mult decât orice posibilitate de con-formare. În aceeași formă dublă trăim pe altul în relație cu noi: accesibil și

Un alt aspect subliniat în studiul său se referă la *taina persoanei*, care nu numai la Dumnezeu ci și la om pe de o parte se comunică, pe de alta rămâne nediminuată în sine, rămâne întreagă aceeași. S-ar putea spune că persoana trăiește simultan pe două registre: în sine și în relație cu alții. Trăirea în al doilea registru e o coborâre, o conformare cu cel cu care a intrat în relație. O mamă se joacă cu copilul devenind asemenea lui, dar pe de altă parte ea rămâne cu conștiința și seriozitatea de mamă. Jocul cu copilul și conștiința de mamă se interferează. Persoana nu e persoană în afara relației. Relația o definește. În relațiile lui concrete se manifestă ca în niște energii ființa lui.

Dumnezeu poate trăi ca persoană și El pe acest dublu registru: în Sine și în relațiile cu creaturile Sale. Dar relația ce o are în Sine e o relație între Persoanele treimice. Ființa Lui nu s edefinește în relație cu persoanele umane create. El intră cu totul benevol în relație cu creaturile Sale. Totuși relația în registrul acesta extern își are baza în relația sa internă, ființială și cele două relații se interferează.

Teologul catolic H. Mühlen (*Entsakralisierung*, 1971, Schöningh Paderborn, pp. 81-89) vede această posibilitate a persoanei de a fi în sine și în același timp progresivă cu alte persoane, în *fenomenul paradoxal al atracției și sustragerii ce se manifestă în relațiile dintre persoane*. Fiecare persoană exercită o atracție asupra altei persoane, dar în același timp se sustrage aceleia. Astfel pe de o parte, ea iese din sine, pe de alta rămâne în sine, ba chiar își accentuează conștiința identității sale în relație cu altă persoană. În același timp, persoana trăiește în relație cu altă persoană un sentiment a ceva nemărginit, dar și constatarea că acest nemărginit i se sustrage mereu. De aici speranța continuă că prin alte întâlniri va atinge acel nemărginit, concomitent cu sentimentul continuu că acel nemărginit îi rămâne transcendent: „*Sărăcia reciprocă, sustragerea reciprocă, deschid un orizont al speranței, căci orice întâlnire tinde spre o realizare și întregire personală...*”⁵⁸³.

inaccesibil, participând la devenirea noastră și mai presus de ea, cu întreg specificul lui în relație cu noi și totuși comunicându-ne nesfârșit mai puțin decât ființa lui.

⁵⁸³ *Ibid.*, pp. 371-372. Dar dorința aceasta după o întregire nelimitată, arată că omul credincios este într-un fel de legătură virtuală cu un tu nemărginit. Este exprimată în această remarcă într-o altă formă ideea Sf. Grigorie de Nyssa despre progresul infinit în realitatea apofatică a lui Dumnezeu și constatarea că orice progres în cunoașterea Lui este un progres în necunoaștere și odată cu aceasta recunoașterea că Dumnezeu deși se coboară prin energiile Sale rămâne în Sine nepuizabil. Pornind de la faptul că Fiul lui Dumnezeu nu s-a unit cu o natură constituită, ci Și-a constituit-o El însuși, Mühlen zice: „*Chenoza întrupării poate și trebuie să fie cugetată – dacă trebuie păstrat misterul ei – în sensul că cealaltă realitate se constituie ca realitate a lui Dumnezeu care se golește;*

Este analizată în continuare concepția lui Hans Küng care vorbește și el de paradoxul devenirii și neschimbării lui Dumnezeu, dar fără a încerca o explicare a lui. El spune că *Dumnezeu e întreg în starea de chenoză*, având parcă nevoie să se manifeste și în această stare, pentru a se arăta în totalitatea posibilităților Sale. El nu arată destul de explicit că măreția lui Dumnezeu se străvede prin chenoza Lui, ci pare a cugeta că însăși chenoza este o formă a măreției lui Dumnezeu, care se alternează cu forma directă a manifestării măreției Lui. E aici o anumită influență hegeliană, deși Küng contestă aceasta, afirmând că această chenoză voluntară nu e un moment din procesul devenirii involuntare a lui Dumnezeu. Această impresie rezultă din felul insuficient de explicit cum vorbește Küng: „*Nicăieri nu putea să-și reveleze Cel veșnic mai covârșitor veșnicia Sa ca într-un început temporal, mai covârșitor atotștiința sa ca în tăcerea mută, mai covârșitor atotputernicia Sa și înțelepciunea Sa ca în neputința și nebunia crucii. Nicăieri nu putea să-și arate mai covârșitor atotsăpânirea Sa ca în slujirea Sa, mai covârșitor viața sa ca în moarte... Ființa lui Dumnezeu cel viu are în Sine posibilitatea unei autoumiliri din grație.*” „*Dumnezeu cel viu al creștinismului este, așadar, acesta: un Dumnezeu care nu exclude contradicția Sa, ci o include.*” „*Misterul ar putea fi mai degrabă exprimat în aceea că Dumnezeu, căruia metafizicienul îi contestă viața și devenirea din teama de a-l socoti nedesăvârșit, viețuiește lucrează și devine tocmai din desăvârșire și în desăvârșire. Aceasta ar trebui să aibă ca urmare în orice caz o revizuire a concepției parmenidiene, statice despre Dumnezeu. Nu dintr-o decizie pentru o filosofie a devenirii împotriva unei filosofii a ființei, ci dintr-o luare în considerare serioasă celuilalt Dumnezeu, în care ființa și devenirea, rămânerea și sine și ieșirea din sine, transcendența și coborârea nu se exclud*”⁵⁸⁴.

Un ultim aspect, cel al temporalității, este privit de asemenea în legătură cu energiile necreate și cu posibilitatea participării lui Dumnezeu la timp. Astfel, așa cum remarcă părintele Stăniloae, o a doua cauză a neputinței teologiei occidentale de a explica și exprima clar paradoxul neschimbabilității și relației reale a lui Dumnezeu cu creaturile schimbătoare stă în faptul că “*nu vede capacitatea creaturii de a sta în legătură cu Dumnezeu cel supratemporal, de a se umple tot mai mult de eternitate, de a se face medii iradiante ale eternității. Se poate spune chiar că teologia occidentală de azi are oroare de eternitate și ridică în slăvi*

trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu aduce la existență și înființează cealaltă realitate a Sa, fără ca El să înceteze de a fi fundamentul realității deosebite de Sine”.

⁵⁸⁴ Ibid., pp. 373-374.

temporalitatea”, fiind foarte tributară filosofiei existențiale, care deși a pornit începând cu Kierkegaard de la o opoziție față de Hegel, e totuși sub acest raport foarte influențată de Hegel. Din cele două cauze amintite, după ce secole de-a rândul teologia occidentală a afirmat o imutabilitate a lui Dumnezeu care îl face incapabil să intre într-o relație reală cu creaturile temporale, azi o parte a ei trece în cealaltă extremă și tinde să considere însăși ființa lui Dumnezeu veșnic schimbătoare, identificând imutabilitatea cu neîncetata Sa schimbare, care nu-L diminuează dar nici nu reprezintă ceva real nou. În ambele cazuri prin creatură nu iradiază eternitatea divină, deosebită de temporalitate și transcendentă ei, ci creatura apare exclusiv ca temporală.

Studiul reprezintă dezvoltarea unei teologii a energiilor necreate nu din perspectiva participării omului la misterul transcendent al lui Dumnezeu, ci, invers, de posibilitatea lui Dumnezeu de a fi prezent într-o lume în devenire fără ca El să devină, în sens hegelian, supus devenirii și schimbării.

Vom observa, de asemenea, că în volumul II al *Dogmaticii*, atunci când tratează despre lucrarea Duhului, face iarăși referire la Grigorie Palama și la doctrina energiilor necreate. Astfel, pentru început, părintele Stăniloae arată că lucrarea generală a Duhului lui Hristos în Biserică se efectuează prin harul dumnezeiesc, sau ea însăși este harul dumnezeiesc. După învățătura Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, *harul dumnezeiesc nu e un bun în sine, detașabil de Dumnezeu*⁵⁸⁵: “Această învățătură și-a atins cea mai clară expresie în formularea Sfântului Grigorie Palama că *farul este o energie necreată, izvorătoare din ființa dumnezeiască a Celor trei ipostasuri și e nedespărțită de ea, sau de aceste ipostasuri. Termenul grecesc „energeia” se traduce în românește prin „lucrare”. Aceasta pune în evidență faptul că în har ca lucrare este prezent însuși subiectul dumnezeiesc care o săvârșește. Căci nu există lucrare fără lucrător*”.

De aceea, precizează părintele Stăniloae, înțelegând harul ca „energie” dumnezeiască, îl înțelegem pe de o parte ca *energie actualizată a Duhului Sfânt ca lucrare*, pe de alta, în sensul de energie ce se imprimă în ființa celui în care Duhul Sfânt lucrează:

- Vorbind despre har trebuie să accentuăm deopotrivă calitatea lui de putere inepuizabilă ce ne vine din dumnezeirea infinită *sălășluită în umanitatea lui Hristos*.

⁵⁸⁵ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică* vol. II, EIBMBOR, București 1996, pp. 199. Despre această temă vezi în mod deosebit: *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, 1958, pp. 659-699.

- Harul e fereastra deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu ca persoană, sau ca și comuniune treimică de persoane, odată ce Dumnezeu ne-a pus *prin har în relație cu Sine*.
- Harul ne dă putința *împlinirii noastre ca „chip al lui Dumnezeu”* sau ne ajută în înaintarea noastră în asemănarea cu El.

Duhul Sfânt ca ipostas este activ în diferite chipuri și în diferite grade în oameni. Dar prin toate El unește pe om cu Hristos și prin aceasta îl face să se împărtășească de sfințenia și de îndumnezeirea infinită care este în trupul lui Hristos sau în firea omenească a Lui. Hristos Însuși e prezent în harul ce ni se comunică prin Duhul Sfânt. Într-un fel, însă, harul este simțit de om ca prezență și ca lucrare a Duhului Sfânt Însuși.

Există oarecum două forme sau grade de prezență a harului în om:

- imprimarea lui în om, ca putere, deși și această prezență este o lucrare a Duhului;
- și o prezență deplin asimilată și simțită de om ca lucrare prin lucrarea sa⁵⁸⁶.

Prin harurile Tainelor unește Duhul Sfânt în mod fundamental pe om cu Hristos, înzestrându-l cu niște puteri care-l ridică deasupra puterilor stricte ale naturii lui, sau punându-l pe om în relația de conlucrare cu Hristos Însuși prin actualizarea acestor puteri în lucrări. Astfel harul Tainei înseamnă în general începutul lucrării Duhului într-un om. Iar lucrarea Duhului persistând produce în om o putere și mai mare, sau o stare permanentă, care rodește în fapte bune.....o *stare de har*. Omul e transformat cu timpul în întregime prin har, sau prin lucrarea Duhului, dacă colaborează cu El; el poartă în toată ființa sa pecetea activă a harului, ca pecetea lui Hristos, ca veșmânt din ce în ce mai luminos, ca lumină transparentă ce se revarsă din interiorul lui plin de Hristos și îi îmbracă toată înfățișarea exterioară. Harul ca lucrare produce și o *stare ontologică*, duhovnicească. Sfântul Simeon vorbește și de o pecete a harului (*„m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău”*). Harul e, deci, o stare de *prezență continuă și activă a lui Hristos* însuși în fața omului și a omului în fața lui Hristos, o stare de nemijlocită relație dialogică, dinamică, vie.

Harul împreună cu toate darurile, este deci nu numai al Duhului ci și al lui Hristos. Înainte de Hristos, natura noastră era închisă lucrării lui Dumnezeu în ea; adică harului.... De aceea, acum, harul și toate darurile nu sunt decât *aducerea bunurilor cuprinse în natura îndumnezeită în Hristos, în interiorul nostru însuși prin Duhul Sfânt*. Harul și darurile nu sunt lucrări dumnezeiești incolore, indeterminate. Întrucât Duhul lucrător

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 200.

iradiază din Hristos, Care S-a umplut de Duhul și ca om, lucrările Duhului ne aduc stările naturii noastre desăvârșite în Hristos, făcându-ne după chipul lui Hristos, realizat ca om desăvârșit. El pune totodată în sufletul nostru forțele care îl vor face capabil să-și învie trupul.

Nu există altă cale pe care credinciosul să se desăvârșească, decât cea urmată de Hristos și din puterea lui Hristos, Care a asimilat în umanitatea Lui energiile divine nesfârșite, făcându-le energii ale acesteia, dar, în același timp, accesibile nouă. Duhul nu are alt rol decât acela să ne facă proprii aceste energii ale lui Hristos și darurile care ne apropie de asemănarea cu El⁵⁸⁷.

4. Concluzii: sinteza logicului cu apofaticul

Cheia întregii teologii a părintelui Stăniloae o constituie persoana și comuniunea, deoarece „în comuniunea dintre persoană și persoană stă viața persoanei”,⁵⁸⁸ putând fi, astfel, caracterizată drept o „ontologie a iubirii” (S. Rogobete). Gheorghios A. Galitis plasează și el teologia pr. Stăniloae în „sinteza logicului cu apofaticul”. Patriarhul Calist de Constantinopol din sec. XIV a spus *amo, ergo sum*, cu mult înaintea lui Descartes *cogito, ergo sum*. Având în vedere exprimarea pr. Stăniloae, mitropolitul Kallistos Ware consideră că „iubesc, deci exist”, ar trebui înțeles ca „sunt iubit, deci exist”. Persoana nu poate fi concepută ca o realitate statică, ci în relație, comuniunea fiind o categorire ontologică. Metoda teologică a pr. Stăniloae este caracterizată de o relație strânsă între dogmă și spiritualitate. *Dinamica relației dogmă și spiritualitate* constituie un element central și al metodei teologice a Sf. Grigorie Palama (de la teologia energiilor dumnezeiești la teologia iubirii). Metafizica abstractă este exclusă treptat spre descrierea mărturiei vii, mintea și Revelația se află într-o relație liturgică. În acest sens, potrivit lui M. Bielavski, la părintele Stăniloae putem să vorbim despre o *teologie filocalică*.

Părintele Stăniloae subliniază înțelegerea poziției de mijloc dintre două extreme, respectiv depășirea unei *mistici a identității* sau *separația ireductibilă* dintre om și Dumnezeu. Acest lucru se realizează prin evidențierea limitelor ontologice dintre Dumnezeu și om prin prisma distincției palamite ființă/energie divină. Mistica apuseană citită prin prisma teologiei lui Georg Koepgen, se află sub influența lui Plotin, rămânând oarecum monoteistă, văzând Treimea numai ca unitate a

⁵⁸⁷ *Ib.*, p. 201.

⁵⁸⁸ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniunea în liturgia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, p. 387.

Persoanelor și devenind o trăire închisă în subiectivitate. În acest sens pr. Stăniloae va sublinia aspectul eclesial al misticii ortodoxe ca „urcuș în interiorul Bisericii”.

Lumina dumnezeiască are pentru părintele Stăniloae un caracter trinitar, fiind un reflex al Sfintei Treimi. El critică teologia occidentală pentru marginalizarea rolului Sfântului Duh, ca și cum ar exista o ruptură între Hristos și Duhul Sfânt. Ștefan Lucian Toma amintește și efortul lui Vasile Cristescu de a prezenta în lucrarea sa⁵⁸⁹ *hristologia ca fundament al înțelegerii antropologiei* și paralela pe care o face între W. Pannenberg și pr. Dumitru Stăniloae. Sfânta Treime este definită de pr. Stăniloae ca „structură a supremei iubiri”, „taina perfecte unități a Persoanelor distincte”, „plinătate a existenței și a iubirii”. M.A. Costa de Beauregard a semnalat că la toți teologii ortodocși ai secolului XX se observă legătura dintre doxologia trinitară, eclesiologie și antropologie.

Nu putem să nu remarcăm supradimensionarea de către J. Henkel a influenței terminologiei lui Binswanger asupra lui Stăniloae, în timp ce V. Cristescu⁵⁹⁰ folosește în antropologie face o paralelă cu Pannenberg, iar Daniel Munteanu⁵⁹¹ în triadologie comparația cu Moltmann. Pe de altă parte, demersul metodologic al lui Ștefan Lucian Toma⁵⁹² e realizat de această dată prin raportarea la doi teologi ortodocși. Și aici sesizăm ineditul: dacă ceilalți au simțit oarecum nevoia să „legitimeze” măreția teologiei părintelui Stăniloae prin raportarea la anumiți teologi consacrați din spațiul teologic apusean, teologul sibian, conștient de valoarea teologiei pr. Stăniloae pentru secolul XX, „atrage” în descoperirea acestui *opus magnum* a teologului român încă doi teologi ortodocși: sârbul Iustin Popovici și rusul Pavel Florovsky. Eu mi-am propus un intermezzo al părintelui Stăniloae pe tema precisă a palamismului, între J. Meyendorff și J. Romanides într-un volum ce se află sub tipar.

Situația religioasă actuală poate fi descrisă cam ca un „mozaic de credințe”, unde apetitul pentru sincretisme face să varieze indefinit opțiunile și rețetele credinței, ceea ce ne face să vorbim despre o societate postcreștină, contrângându-ne la orizontalitate. Religiiile însele pățimesc,

⁵⁸⁹ Vasile Cristescu, *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Stăniloae*, Peter Lang, Heidelberg Univ., 2003.

⁵⁹⁰ Vasile Cristescu, *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Stăniloae*, Peter Lang, Heidelberg Univ., 2003.

⁵⁹¹ Daniel Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenische Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Stăniloaes*, Neukirchener Verlag, Germany, 2003.

⁵⁹² Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu 2008.

împreună cu noi, din pricina „platitudinii” în care ne-am înghesuit, pe de altă parte, „șocul dogmatic” al coabitării cu alte religii, gândirea creștină nu l-a absorbit încă⁵⁹³.

De asemenea, subliniind distanța tot mai mare dintre religia trăită și cea propusă de instituțiile religioase, Jean Delumeau deplângea agnosticismul intelectual, amnezia culturală și afazia religioasă a europenilor care pot simultan să se declare simultan „fără religie” și „credincioși”. Delumeau se întreabă în cartea sa: „Va muri creștinismul?”, indicând o „defrișare a memoriei creștine” și imperativul unei reevangelizări neîntârziate⁵⁹⁴. Riscul este de a ajunge, asemeni atenienilor, să ne închinăm zeului ne(re)cunoscut. Prin acel altar fără nume atenienii sperau să nu-și atragă mânia unui zeu pe care ei uitaseră să-l cinstească nominal, un altar la care puteau să apeleze cei ce nu știau sau nu se hotărau cărui zeu să i se închine⁵⁹⁵. Teodor Baconsky va exclama: „*Prea sofisticați intelectual pentru a mai crede – „simplu” – în Dumnezeuul Scripturii și prea rudimentari (pe plan spiritual) pentru a admite că simplitatea aceea ne deosebește de pietre, rămânem copiii recalcitranți ai unui Părinte ceresc de care suntem etern legați prin fascinație, repulsie, iubire și revoltă*”⁵⁹⁶.

În acest sens, o teologie a reconcilierii minții cu inima devine calea ieșirii din captivitatea istoriei, iar gândirea teologică a părintelui Stăniloae constituie „o poartă deschisă spre secolul XXI” (I. Bria), care prin mesajul său neopatristic continuă să provoace interes. Prin cele trei însușiri – *tradițională, contemporană și profetic eshatologică* – teologia, pentru părintele Stăniloae, trebuie să fie fidelă trecutului, dar nu închisă în trecut și fidelă omenirii de azi, dar cu privirea deschisă dincolo de faza ei actuală, constituind un ferment al progresului în fiecare timp.

⁵⁹³ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași 2005, pp. 13-19.

⁵⁹⁴ Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, Editura Polirom, Iași 2006, pp. 12-15.

⁵⁹⁵ Teodor Baconsky, *Despre necunoscut*, Editura Humanitas, București 2007, p. 41.

⁵⁹⁶ Teodor Baconsky, *Europa creștină. Metoda cut & paste*, în „Pentru un creștinism al noii Europe. Seria Boltzmann” (vol.III), Editura Humanitas, București 2007, p. 61.