

Întrupare, Cruce și Înviere în viziunea părinților Georges Florovsky (1893-1978) și Dumitru Stăniloae (1903-1993)

Lect. univ. dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI

Abstract: *This study presents the reasons for the Incarnation of the Son of God and exposes the saving work of Jesus Christ, through the cross and resurrection passions, according to the theologians Georges Florovsky and Dumitru Stăniloae. Both are part of the neo-patristic Orthodox movement in the twentieth century and their Christological and soteriological contributions have much in common. Thus, they have stressed the indissoluble connection between the Cross and the Resurrection, respectively the salvific value of the two acts of the divine economy for man. The divine kenosis has as a corollary the human theosis, for the Church Fathers have repeatedly shown that what Christ assumed by nature can be saved by grace in man.*

Keywords: *Incarnation, Cross, Resurrection, salvation, theosis, Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae*

Introducere

În anul 2013 s-au împlinit 110 ani de la naștere și 20 de ani de la trecerea la Domnul a părintelui Dumitru Stăniloae, respectiv 120 de ani de la nașterea părintelui Georges V. Florovsky. Dincolo de simpla omagiere comună, asocierea numelor celor doi teologi ortodocși ai secolului al XX-lea se legitimează și prin apartenența lor la mișcarea „neopatristică”⁵⁹⁷. După cum a demonstrat Cristinel Ioja⁵⁹⁸, renașterea

⁵⁹⁷ „În fața provocărilor multiple ridicate de șocul cultural și social al modernității, al secularizării, al utopiilor politice sau revirimentelor sentimentale, Bisericele Europei au reacționat în prima jumătate a secolului XX printr-un recurs la sursele primare ale identității lor confesionale: protestantismul a repus în actualitate prin teologia dialectică Cuvântul biblic al lui Dumnezeu, iar romano-catolicismul nu doar a relansat filozofia și teologia lui Toma d’Aquino în neotomism, dar a și redescoperit și valorificat Liturgia, Scriptura și Sfinții Părinți sub forma mișcării liturgice și a renașterii studiilor biblice și patristice prin școala dominicană de la Ierusalim și cea iezuită de la Lyon. Ortodocșii din toate Bisericele locale au reacționat și ei – pe urmele deschise încă din secolul al XVIII-lea de protagoniștii mișcării filocalice: Cuvioșii Paisie Velicikovski (1722-1794) și Nicodim Aghioritul (1749-1809) – printr-o mișcare similară de reîntoarcere la Sfinții Părinți, secolul XX fiind marcat definitiv de opera teologică a așa-numitei direcții «neopatristice», ilustrată, atât în diaspora rusă, cât și în principalele Biserici Ortodoxe,

neopatristică ortodoxă din secolul al XX-lea nu țin exclusiv de referatele ținute de Florovsky cu ocazia primului Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă de la Atena (1936)⁵⁹⁹. Autorul arată cum „întoarcerea la Părinți s-a hotărât la București”, acolo unde, la 16-18 ianuarie 1936, s-au întrunit delegații Facultăților de Teologie din lumea ortodoxă. Aici s-a aprobat programul viitorului congres de la Atena, fiind amintite și subiectele pe care le va aborda în referatele sale G. Florovsky (care nu a fost prezent la București). De aceea, se întreabă autorul, „ar părea îndrăzneată ideea potrivit căreia, înainte de Georges Florovsky, alți teologi să fi gândit în mod organizat lansarea îndemnului de *întoarcere la Părinți* (s.a.)?”⁶⁰⁰.

Pentru caracterul nu doar convergent, ci și divergent al teologiei neo-patristice, subliniem faptul că, de exemplu, Părintele Stăniloae mersese la Berlin, Paris sau Constantinopol să cerceteze manuscrisele Sfântului Grigorie Palama încă din anii 1929-1930. Această dezvoltare inițial independentă a mișcării neopatristice – în timp, acești mari teologi vor ajunge să cunoască, să prețuiască și chiar să critice în anumite puncte opera celorlalți – explică și modul diferit în care unul sau altul dintre membrii ei au abordat anumite teme teologice⁶⁰¹.

de figuri monumentale cum au fost preotul Georges Florovsky (1893-1979) și Vladimir Lossky (1903-1958) în diaspora rusă, arhimandritul Iustin Popovici (1894-1979) în Biserica Ortodoxă Sârbă, preotul Dumitru Stăniloae (1903-1993) în Biserica Ortodoxă Română, preotul Ioannis Romanidis (1927-2001) și Panayotis Nellas (1936-1986) în Biserica Ortodoxă Greacă”. Vezi Ioan I. Ică jr., „Prefață”, în Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate: Ecleeziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, Ediția a II-a, Ed. Astra Museum/Andreiană, Sibiu, 2012, p. 7.

⁵⁹⁸ Cristinel Ioja, *O istorie a dogmaticii în teologia ortodoxă română* vol. 2, Ed. Pro Universitaria, București, 2013, pp. 147 ș.u.

⁵⁹⁹ Aceste referate se intitulează „Influențele apusene în teologia rusă”, respectiv „Patristica și teologia modernă”, și au fost publicate în Hamilcar Alivisatos (ed.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Pyrsos, Atena, 1939, pp. 212-231 și 238-242.

⁶⁰⁰ Pentru schema programului a se vedea Nicolae Cotos, „Întâiul Congres de Teologie Ortodoxă, Atena, 28 Noiembrie-5 Decembrie 1936”, în *Candela* 47 (1936), nr. 1-12, p. 208.

⁶⁰¹ Andrew Louth, „Prin Părintele Dumitru Stăniloae Ortodoxia a putut să ofere ceva original teologiei contemporane”, interviu cu Ștefan Toma, în *Vestitorul Ortodoxiei* 15 (1 mai 2003), nr. 311-312, p. 6. A se vedea, cu titlu ilustrativ, Ciprian Iulian Toroczkai, „Elenism și românism: o privire comparativă asupra gândirii părinților Georges Florovsky și Dumitru Stăniloae”, în *Revista Teologică* 23 (2013), nr. 3, pp. 130-146. De asemenea, amintim poziția diferită a teologilor neopatristici față de implicarea în mișcarea ecumenică: dacă Iustin Popovici nu a luat deloc parte la aceasta, considerând-o

În același timp însă, există evidente puncte comune între opera celor doi – ca și ai altor autori din această mișcare – dintre care amintim două fundamentale: 1) în gândirea teologilor ortodocși de orientare neopatristică predomină perspectiva holistică asupra teologiei, împărțirea „scolastică” a ei în diverse secțiuni independente situându-se în opoziție cu aspectul experiențial al unei unice teologii kerygmaticе (mărturisitoare); 2) liturgică – dogmatică – spiritualitate: acesta a fost tripticul sintetizator al teologiei promovate de Sfinții Părinții și de teologii care au teologhisi în secolul XX urmând „duhul” sau „ethosul” lor. Convingerea comună era aceea că experiența pe care ei o redau într-un limbaj rațional-discursiv nu era una „naturală”, nici strict subiectiv-individualistă, ci era chiar experiența conlucrării (sinergia) voinței libere a omului cu harul dumnezeiesc, fiind implicată aici deci comuniunea personală, adică exact mediul comunitar și sacramental al Bisericii.

În studiul de față ne vom referi la un astfel de exemplu de „sinteză neopatristică”: vom expune modul în care Florovsky și Stăniloae au analizat relevanța soteriologică a hristologiei. În prima parte vom expune concepția despre Întrupare, Cruce și Înviere la Florovsky; în partea a doua ne vom referi la concepția lui Stăniloae asupra acestor teme teologice, pentru ca în final să extragem câteva concluzii.

1. Întrupare, Cruce și Înviere la Georges Florovsky

1.1. Cur Deus Homo? Scopul Întrupării

Mesajul creștin a avut încă de la început în centrul său mântuirea, eliberarea de sub puterea păcatului și a morții prin întreaga viață și lucrare a lui Iisus Hristos, Mântuitorul. „Actul Întrupării – arată Părintele Florovsky – a fost mai mereu interpretat în teologia creștină timpurie în perspectiva mântuirii”, iar respingerea ereziilor ivite în decursul timpului și care se refereau la Persoana lui Hristos s-a făcut de către Biserică exact pentru a apăra realitatea mântuirii umanității, căci ea ar fi fost imposibil de realizat în afara acceptării unirii dintre om și Dumnezeu. Exemplele sunt elocvente: disputa Sfântului Atanasie cel Mare cu Arie sau a

„panerezia” secolului XX, Georges Florovsky și Dumitru Stăniloae au fost delegați din partea Bisericilor Ortodoxe la întrunirile ecumenice. Pentru detalii a se vedea Pr. Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism: perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010.

Sfântului Grigorie de Nazianz cu Apolinarie⁶⁰². Expresia Sfântului Grigorie, „este salvat ceea ce este unit cu Dumnezeu”⁶⁰³, va fi reluată cu tărie și de alți Sfinți Părinți, demonstrând impactul puternic pe care l-a avut la aceștia ideea că Întruparea a avut loc „pentru noi și pentru a noastră mântuire”. Dar, pe de altă parte, „ar fi nedrept să afirmăm că Părinții au avut în vedere acest aspect mântuitor drept *unic* motiv al Întrupării, astfel încât *Întruparea n-ar fi avut loc dacă omul nu ar fi păcătuit* (s.n.).” Această formulare radicală nu s-a întâlnit la niciun Sfânt Părinte, deși, trebuie să recunoaștem că „problema asupra *motivului ultim* (s.n.) al Întrupării nu a fost niciodată în mod expres formal pusă în epoca patristică”⁶⁰⁴. Ceea ce a lipsit este tratarea sistematică a relației dintre misterul Întrupării și scopul creației, o posibilă explicație a acestei lipse putând fiind aceea că scrierile Părinților au avut, în majoritatea cazurilor, un caracter „ocazional”, adesea strict polemic.

Fără a dori să facă o teologie speculativă, Părintele Florovsky încearcă să scoată la iveală implicațiile teologice ale unei asemenea viziuni asupra Întrupării, și, în mod cu totul surprinzător și „interesant”⁶⁰⁵, el va apela nu doar la autori ortodocși ca S. Bulgakov⁶⁰⁶, ci și la o întreagă serie de autori occidentali, în mare parte scolastici: Reupert de Deutz (m. 1135), Honorius de Autun (m. 1152), „doctorii” din sec. al XIII-lea Alexander de Hales și Albert Magnus, Duns Scotus (cca. 1266-1308), Toma d’Aquino (1224-1274), Bonaventura (1221-1274), teologi din ordinul franciscan ca Dionysius Carthusianus, apoi Gabriel Biel, John Wessel sau la unul dintre primii reformatori, Andreas Osiander, trecând de la Fransisc de Sales și Malebranch până la un teolog anglican din secolul trecut, episcopul Wescott. Toți aceștia au insistat asupra faptului că Întruparea a făcut parte din planul originar al creației și a fost independentă de căderea lui Adam. În special Duns Scotus a încercat să elaboreze cu atenție premisele logice ale unei astfel de viziuni, pentru a demonstra că, în fapt, Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost chiar adevăratul scop al întregii creații. Altfel, arăta el, actul suprem al lui Dumnezeu ar fi fost ceva mai mult accidental sau ocazional. Dimpotrivă, Întruparea ține de „predestinarea” sau scopul divin, adică de

⁶⁰² Georges Florovsky, „*Cur Deus Homo? The Motiv of the Incarnation*”, în CW vol. III, pp. 162-163 (CW= *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989).

⁶⁰³ *Ep. 101, ad Cledonium*, PG 37, col. 118

⁶⁰⁴ G. Florovsky, op. cit., p. 164.

⁶⁰⁵ Christoph Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, p. 120.

⁶⁰⁶ Sergei Bulgakov, *Du Verbe Incarné*, Paris, 1943, p. 191.

gândurile planului dumnezeiesc față de creație. Bonaventura va considera mai apoi că ambele opinii țin de considerente diferite – în timp ce prima, referitoare la independența Întrupării în raport cu căderea lui Adam, este în consonanță cu judecata de rațiune, a doua, care leagă Întruparea de cădere, se bazează pe pietate și credință –, iar Malebranche va insista asupra „necesității metafizice” a Întrupării, care exclude relația cu căderea, căci în caz contrar nu ar putea să se explice scopul sau rațiunea creației însăși⁶⁰⁷.

Deși în aceste îndelungate dezbateri privind Întruparea autorii citați mai sus au apelat și la „mărturia Părinților”, în mod cu totul ciudat, scrie G. Florovsky, singurul Părinte care „s-a preocupat în mod direct” cu această problemă, Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-622), nu a fost folosit de teologii apuseni. Ideea de bază a sa a fost însă tocmai aceea că Întruparea trebuie privită ca rațiunea (*logos* și *skopos*) primă și absolută a lui Dumnezeu în actul creației. Iată ce scria el despre Întrupare în *questio* 60 *ad Thalassium*, cu referire directă la I Petru 1, 19-20: „Acesta este sfârșitul binecuvântat, desăvârșirea a tot ceea ce este creat. Acesta este Planul dumnezeiesc, care a fost cugetat înaintea începerii creației [...] Toată creația există pentru a împlini acest plan [...] Acum are loc împlinirea Proniei și a sfatului veșnic. Astfel sunt recapitulate în Dumnezeu toate cele create de El. [...] Mesagerul, Care este cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu, se face om pentru a realiza împlinirea planului”⁶⁰⁸.

În viziunea maximiană, Întruparea Logosului divin face parte așadar din planul veșnic al lui Dumnezeu față de creație, ține de „iconomia” dumnezeiască. Sfântul Maxim va reveni și cu alte ocazii la această dificilă problematică teologică⁶⁰⁹, ca de exemplu atunci când vede Întruparea reflectată, „anticipată”, în însăși constituția hristologică a omului. Istoria întregii providențe divine se împarte după el în două mari etape: prima culminează în Întruparea Logosului (descendentă), și a doua care privește ridicarea umanității la slava îndumnezeirii, sau, cu alte cuvinte, extinderea Întrupării în întreaga creație (ascendentă). Întruparea este deci centrul istoriei, privită ca iconomie a mântuirii de la Creație și până la Judecata finală. Totuși, prin sublinierea „hristocentrică” a scopului prim al Întrupării Sf. Maxim nu ascunde sau ocolește realitatea păcatului și tragismul existenței păcătoase a omului; el privește însă tragedia căderii și a apostaziei creației în perspectiva planului originar al

⁶⁰⁷ Vezi G. Florovsky, op. cit., pp. 165-167.

⁶⁰⁸ PG 90, 621A-B.

⁶⁰⁹ Vezi de exemplu PG 90, 320B-C.

lui Dumnezeu. Importanța „înțelepciunii” Sfântului Maxim constă în aceea că, deși „ipoteza” Întrupării dincolo de cădere rămâne pe tărâmul „teologumenelor”, ea sugerează că „motivul” Întrupării poate fi înțeles corect „numai în contextul doctrinei generale despre creație”⁶¹⁰.

Întruparea nu a fost un act prin care s-a distrus libertatea umană, „auto-determinarea” (*to autexousion*) sa. În Persoana lui Hristos are loc o „recapitulare” (*recapitulatio, anakephalaiosis*), o „însumare” a întregii naturi umane sau, în formularea Sfântului Ioan Damaschin, în Întrupare se produc concomitent trei lucruri: asumarea, existența și îndumnezeirea umanității de către Cuvântul. Chiar dacă Acesta a asumat natura umană de dinainte de cădere și a dus o viață în conformitate cu ea, în acest mod nu se distruge deplinătatea naturii umane, căci păcatul nu aparține de natura originară, este „ceva” parazitar, nefiresc. Sfântul Maxim Mărturisitorul scria că în Întruparea Logosului se asumă natura umană așa cum a fost ea creată inițial, „după chipul”, și în acest fel chipul lui Dumnezeu este restabilit în om⁶¹¹.

Taina Întrupării, mai arată Părintele Florovsky, nu a fost înțeleasă, cel puțin în Răsărit, ca un „miracol metafizic”, ci a fost percepută întotdeauna ca o „afirmație existențială” ce ține de Biserică și este exprimată prin dogmele Bisericii. Expresia „și S-a făcut om” din Simbolul niceo-constantinopolitan a accentuat realitatea Întrupării dumnezeiești, fără însă a se preocupa și de modul în care ea a avut loc. Dogma hristologică a fost definită mult mai profund (fără însă a epuiza misterul Întrupării) la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), unde s-a încercat realizarea unui acord între cele trei mari școli teologice ale vremii – Alexandria, Antiohia și Roma. În esență, aici s-a evidențiat că în Întrupare nu doar inițiativa a fost divină, ci Însuși Domnul Iisus Hristos a fost o Persoană divină. Printr-un act de „smerire”, „deșertare” (*kenosis*), care nu echivalează cu o renunțare a caracterului dumnezeiesc, Dumnezeu intră în istorie, ceea ce descoperă „adevăratul caracter al lui Dumnezeu”, iubirea ca ființă a Sa, și voința de a intra într-o relație *personală* iubitoare cu omul⁶¹². Iisus Hristos nu este așadar experiat ca natură divină și umană, ci ca a Doua Persoană din Sfânta Treime înomenită. „Unirea ipostatică” (termen care nu apare explicit în formula

⁶¹⁰ G. Florovsky, op. cit., pp. 169-170.

⁶¹¹ Idem, „Redemption”, în CW III, pp. 97-98.

⁶¹² Idem, „The Lost Scriptural Mind”, în CW I, pp. 12-13. „În Întrupare sunt în mod limpede evidențiate două elemente cu adevărat esențiale ale oricărei spiritualități – iubirea și smerenia lui Dumnezeu.” Idem, „Reformation Theology and the New Testament”, în CW XIII, p. 111.

calcedoniană) a celor două naturi, divină și umană, și „enipostazierea” acesteia din urmă relevă o „hristologie asimetrică”, în sensul că natura umană nu are un ipostas al său propriu; în El nu sunt două subiecte, căci Dumnezeu nu a asumat un om în Hristos, ci a devenit El Însuși om⁶¹³.

Prin atributele negative utilizate pentru a exprima modul unirii celor două naturi în Hristos – „nemestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit” –, Calcedonul a reușit să respingă atât minimalismul antropologic, susținut de erezia apolinaristă, cât și maximalismul antropologic, specific școlii antiohiene și promovat de ereziile nestoriană și pelagiană⁶¹⁴. Relevanța dogmei hristologice de la Calcedon este pentru Florovsky deosebit de importantă pentru că ea „poate schimba întreaga perspectivă duhovnicească a omului modern”. Acesta este încă prizonier terminologiei monofizite și diofizite⁶¹⁵, ceea ce duce la o continuare și repetare a ereziilor hristologice și în zilele noastre. Astfel, pe de o parte există aceeași ispită pentru extrema nestoriană, care nu ia în serios Întruparea, „nu îndrăznește să creadă că Hristos este o Persoană dumnezeiască. Ar vrea să aibă un mântuitor omenesc, care să fie doar asistat de Dumnezeu. Omul modern este mai preocupat de psihologia umană a Mântuitorului decât de taina iubirii dumnezeiești”; pe de altă parte, asistăm la o reînviere a tendințelor „monofizite” în teologie, când omul este redus la o „totală pasivitate”, fiindu-i îngăduit numai să asculte și să spere⁶¹⁶.

Plinătatea Revelației este Iisus Hristos și Evanghelia este istorie, o „istorie sfântă” în care Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea sunt fapte istorice, evenimente, nu în același sens sau de același nivel ca întâmplările vieții noastre de zi cu zi, dar nu mai puțin evenimente sau fapte istorice⁶¹⁷. Viața terestră a Mântuitorului apare ca un „întreg organic” și opera Lui răscumpărătoare nu poate fi legată exclusiv de un

⁶¹³ Idem, *The Byzantine Fathers of V-VIII*, în CW VIII, p. 297. Vezi și Ch. Künkel, op. cit., pp. 114 și urm. Repetarea de șapte ori a pronumelui „Același” în formula de la Calcedon urmărirea să accentueze identitatea dintre Iisus Hristos și Logosul divin. „Nu există decât un singur Fiul: Cel născut din Fecioara Maria este în sensul cel mai deplin Fiul lui Dumnezeu. [...] Atunci când Fiul Mariei a fost zămislit și S-a născut, nu a venit la existență o nouă persoană, ci Veșnicul Fiul al lui Dumnezeu S-a făcut om”. Idem, „The Ever-Virgin Mother of God”, în CW III, pp. 173-174.

⁶¹⁴ Idem, „The Christological Dogma and its Terminology”, în Paulos Gregorios, William Lazareth, Nikos Nissiotis (ed.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, World Council of Churches, Geneva, 1981, pp. 121-124.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 123.

⁶¹⁶ Idem, „The Lost Scriptural Mind”, în CW I, pp. 14-15.

⁶¹⁷ Idem, „Revelation and Interpretation”, în CW I, pp. 24-25.

singur moment particular din această viață. Însăși asumarea naturii umane originare, fără de păcat, a însemnat o opoziție în raport cu lumea căzută în păcat, căci între bine și rău, între pur și impur, nu poate exista armonie. În consecință, întreaga existență a Domnului nostru Iisus Hristos a fost o Cruce, a fost marcată de o suferință ce nu este încă „întreaga (s.n.) Cruce”. Cu alte cuvinte, „salvarea este deplină pe Golgota, nu pe Tabor, și Crucea lui Hristos a fost prevăzută încă de pe Tabor.” Punctul culminant, *climax*-ul vieții Mântuitorului a fost moartea pe Cruce⁶¹⁸.

1.2. Moartea pe Cruce

Întruparea lui Dumnezeu a fost o manifestare absolută a lui Dumnezeu, o revelare a Vieții (cf. I Ioan 1,1: Hristos este Cuvântul Vieții, *o logos tes zoes*); cu toate acestea, punctul culminant al Vieții Întrupate a fost chiar Crucea, moartea Domnului Întrupat. „Aceasta este taina paradoxală a credinței creștine: viața prin moarte, viața în mormânt [...], taina mormântului purtător de viață”⁶¹⁹. Privită din perspectiva asumării naturii umane fără de păcat, incorruptibile, în Întrupare, se înțelege că libertatea lui Hristos față de păcat constituie și o libertate a Sa față de moarte, care este „plata păcatului”. Asemeni „primului Adam” înainte de cădere, El era capabil să nu moară (*potens non mori*), deși putea încă să moară (*potens autem mori*). Drept urmare, având o natură fără de păcat, moartea lui Hristos nu putea fi decât voluntară, nu dintr-o necesitate a naturii căzute, ci din voia proprie. El *trebuia* să moară, dar acest imperativ trebuie înțeles nu ca o „necesitate a lumii”, nici ca o necesitate ce urmărea împlinirea unei necesități legale⁶²⁰, ci numai și numai ca „necesitate a Iubirii Dumnezeiești”, ca „necesitate a ordinii divine”⁶²¹.

Mântuitorul nu doar că a permis să moară, ci chiar a *voit* acest lucru. Crucificarea nu a fost un suicid pasiv sau o simplă crimă⁶²². La fel

⁶¹⁸ Idem, „Redemption”, în CW III, p. 99.

⁶¹⁹ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, pp. 224-225; Idem, „Redemption”, în CW III, p. 96.

⁶²⁰ Ch. Küngel, *op. cit.*, p. 143, afirmă că Florovsky îi are în vedere aici pe Luther și Anselm. Vezi G. Florovsky, „Redemption”, în CW III, pp. 101-102, cu referire la imposibilitatea ca moartea pe Cruce să fie doar o *justitia vindicativa* sau o *satisfactio vicaria*.

⁶²¹ G. Florovsky, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 225.

⁶²² Florovsky se referă în acest context la moartea martirilor, subliniind însă că moartea „Căpeteniei” acestora, a „Protomartirului”, se situează pe un alt nivel, întrucât Iisus

ca și Întruparea, Crucea a făcut parte din planul veșnic al lui Dumnezeu, Care a preștiut căderea omului, și din această cauză moartea lui Hristos constituie o „prelungire a Întrupării”⁶²³. Ea este „eficace”, în sensul că îl scapă pe om de starea de mortalitate și de moartea însăși, fiindcă mântuirea trebuia să fie o biruință asupra acestora. În mod necesar, împlinirea acestui fapt reclamă ca moartea pe Cruce să fie una reală, și G. Florovsky va combate cu tărie erezia docheților sau înțelegerea elenă asupra trupului și morții (concepții pe care, de altfel, le vedea înrudite, amintind și simpatia lui Celsus față de cei dintâi)⁶²⁴. Trebuie să se afirme, deși „în mod cuviincios”, că Dumnezeu a murit pe Cruce, în propria Sa omenitate, și că aceasta „a fost o *moarte reală* (s.n.), și totuși nu în întregime ca a noastră, pur și simplu pentru că era moartea Cuvântului Întrupat, moartea omenității enipostaziate. Aceasta nu slăbește caracterul ontologic al morții, ci îi schimbă sensul. Sufletul și trupul, deși despărțite unul de altul, au rămas încă unite prin Dumnezeirea Cuvântului, de care niciunul dintre ele nu a fost vreodată înstrăinat”⁶²⁵. Altfel spus, dacă noi suferim o „*corrupt death*”, moartea Dumnezeului Întrupat este o „*incorrupt death*”, după cum scrie Sfântul Ioan Damaschin, căci ea nu este o consecință a păcatului (ceea ce face să aibă și un alt rol și efect, după cum vom vedea imediat)⁶²⁶. „Unirea ipostatică” nu este distrusă nici chiar prin pogorârea în iad (*sheol*)⁶²⁷: împărăția lui Satan, care este mai

Hristos a fost și Dumnezeu, iar sacrificiul Său este în consecință mult mai valoros – este „drumul Slavei” și „victoria finală”, prin care inclusiv moartea martirică își găsește justificare. Idem, „Redemption”, în CW III, p. 101.

⁶²³ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 226. Într-un singur loc – ceea ce nu înseamnă însă că acest aspect nu joacă niciun rol în gândirea sa, așa cum lăsa să se înțeleagă Ch. Kunkel, *op. cit.*, p. 144 nota 139 – Părintele Florovsky tratează problematica morții lui Hristos în perspectivă trinitară. Vezi Idem, „Redemption”, în CW III, p. 131. Dar întregul său mod de abordare a Crucii are ca premisă împlinirea sfatului veșnic al Sfintei Treimi ca mântuirea a omului căzut.

⁶²⁴ Idem, „Redemption”, în CW III, p. 111.

⁶²⁵ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 227.

⁶²⁶ Cf. Idem, „Redemption”, în CW III, p. 136. Tot pe baza gândirii Sfântului Ioan Damaschin, Florovsky va diferenția cele două sensuri ale termenului „corupt” (*phthora*): „starea pasivă a omului” (*ta pathe*), ca starea de foame, sete, moartea însăși – și în acest sens trupul Domnului era „coruptibil” (*phtharton*) până la Înviere; apoi coruptibilitatea ca „distrugere” (*diaphthora*), stare pe care trupul Mântuitorului nu a cunoscut-o, rămânând chiar și în moarte „incorruptibil”. Trupul Său nu a devenit niciodată un simplu corp, un cadavru, ci a fost transfigurat, prin aceea că sufletul lui Hristos, chiar coborât la iad, nu a fost separat de natura dumnezeiască („în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu”). Vezi *Ibidem*, p. 140.

⁶²⁷ Sf. Grigorie de Nazianz era de opinie că nici măcar în moartea omului trupul nu este în totalitate distrus, printr-o „putere de recunoaștere” (*gnostike te dynamei*) mai rămân

mult o stare a sufletelor pervertite de rău decât un loc, și moartea nu au putut să-L țină în această „închisoare” pe Domnul Vieții, și prin aceasta moartea însăși a fost abolită. Dacă în „primul Adam” potențialitatea morții a fost concretizată prin cădere, în „al doilea Adam” potențialitatea nemuririi a fost actualizată o dată pentru totdeauna (vezi I Cor. 15, 22)⁶²⁸.

Pogorârea la iad a însemnat așadar revelarea adevăratei naturi a Domnului nostru Iisus Hristos, „Cel neprihănit”, deopotrivă om și Dumnezeu. Slujirea pe care El o săvârșește pe Cruce este cea de „Mare Preot”, căci se aduce pe sine ca jertfă de bunăvoie, punând astfel bazele unui Nou Legământ⁶²⁹. Aceasta este o „*sacramental action*”, o „*liturgical office*” care poate fi mai bine înțeleasă doar în Biserică, în Sfintele Taine. Se poate spune chiar că „moartea pe cruce este o Taină (*sacrament*)”, și trimiterea pe care Părintele Florovsky o face în continuare este la Cina cea de Taină. În acel foișor s-a săvârșit cu adevărat Euharistia, Iisus Hristos le-a oferit Apostolilor însuși Trupul și însuși Sângele Său, deși poate părea ciudat că ea precede Calvarul. Este adevărat că „Euharistia este Taina Crucificării”, însă în iconomia Sa Hristos *a anticipat* într-un anumit fel cele ce vor urma, oferindu-Se ca Preot și Jertfă într-un act liturgic⁶³⁰.

1.3. Învierea și Înălțarea

Dacă rațiunea ultimă a morții lui Hristos pe Cruce trebuie văzută în mortalitatea omului⁶³¹, Răstignirea nu are valoare decât în perspectiva Învierii, ca „izvor al învierii” omului. Înțelegerea filosofiei elene asupra timpului ca o eternitate de faze ciclice (un *perpetuum mobile* cosmic) între perioade de disoluție (*ekpyrosis*) și perioade de renaștere (*palingenesis*), guvernate de „destin” sau „soartă” (*he eimarmene*), este înlocuită de înțelegerea creștină asupra timpului ca „proces creativ” în centrul căruia se găsesc Întruparea, Învierea și Înălțarea Domnului ca

elemente „legate” oarecum de suflet, care își pune o „pecete” sau un „semn” (*ta semeia*) asupra lor în timpul vieții, și ele vor constitui fundamentul trupurilor înviate la a doua Judecată a lui Hristos. Bineînțeles, starea de după Înviere nu înseamnă o întoarcere la starea de acum, ci un nou mod de existență, cel „normal” omului (din această cauză termenul corect nu este de *apokatastasis*, ci de *recapitulatio*). *Ibidem*, pp. 124-125.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 143.

⁶²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 131: „Astfel moartea pe Cruce este un *sacrificial offering*”.

⁶³⁰ *Ibidem*, pp. 134-135.

⁶³¹ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 226. Este citat aici Tertulian: „forma morții este cauza nașterii” (*forma moriendi causa nascendi est*) (*De carne Christi* 6).

victorie asupra păcatului și morții⁶³². De altfel, scopul spre care tinde timpul este chiar învierea universală (generală): „Învierea din morți este singurul și unicul destin al întregii lumi, a întregului cosmos [...] Nu este nimic naturalistic în această concepție. Puterea lui Dumnezeu se va ridica deasupra morții. Va fi o nouă și ultimă revelare a lui Dumnezeu, a atotputerniciei și slavei dumnezeiești. Învierea universală este rezultatul (*consummation*) Învierii Domnului nostru, rezultatul victoriei Sale asupra stricăciunii (*corruption*) și morții”⁶³³.

Taina Crucii are, în prezentarea Părintelui Florovsky, două aspecte: este deopotrivă un mister al tristeții și un mister al bucuriei, un mister al rușinii și un mister al slavei⁶³⁴. Trasând o paralelă cu cele afirmate anterior, înțelegem acest aspect dublu al morții lui Hristos prin aceea că pogorârea la iad deschide o *potentia resurrectionis*. Moartea Sa, deși pe deplin reală, conținea o „*dynamis* a învierii”, sufletul Lui nu a încetat niciodată să fie „puterea vitală” a trupului. În acest fel moartea a fost pentru totdeauna depășită și toată natura umană „co-învie” cu Hristos în Învierea Sa. „Valea morții” este definitiv abolită prin puterea de-viață-dătătoare a Mântuitorului⁶³⁵: „pogorârea la iad” este manifestarea Vieții în miezul neputinței dată de descompunerea finală, înseamnă biruința asupra morții, așa cum sugerează și „Slava” de la Vecernia din Sâmbăta Mare⁶³⁶. Această zi semnifică mai mult decât ajunul Paștelui, este „Sâmbăta Sfântă” (*Sanctum Sabbatum*); semnificația ei transpare din faptul că în dimineața Duminicii celei Mari (Paștele) se citește profeția lui Ezechiel despre învierea oaselor (37, 12-14)⁶³⁷. „Cele trei zile ale morții” (*triduum mortis*) sunt chiar tainicele zile ale Învierii⁶³⁸. Așadar, „moartea pe Cruce este o biruință asupra morții nu numai din cauză că a fost urmată de Înviere. Este ea însăși o biruință. Învierea descoperă numai și vestește biruința câștigată pe Cruce. Aceasta este deja împlinită în însăși adormirea Dumnezeului-Om”⁶³⁹. Lemnul Crucii este adevăratul

⁶³² Idem, „Redemption”, în CW III, pp. 128-129.

⁶³³ *Ibidem*, p. 130.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁶³⁵ *Ibidem*, pp. 143-146.

⁶³⁶ „Aceasta este Sâmbăta cea binecuvântată; aceasta este ziua odihnei, în care S-a odihnit de toate lucrurile Sale Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu”.

⁶³⁷ Idem, „The Valley of the Shadow of Death”, în CW III, p. 14.

⁶³⁸ Idem, „Redemption”, în CW III, p. 139. Pogorârea la iad trimite deja la Înviere.

⁶³⁹ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 228.

Pom al Vieții, nu doar simbolul ci chiar „puterea mântuirii” și „semnul Împărăției”⁶⁴⁰.

Înălțarea la cer a Mântuitorului reprezintă pentru Florovsky „scopul și împlinirea Învierii lui Hristos” – la fel cum Întruparea se prelungește în moartea pe Cruce. Ch. Künel⁶⁴¹ este de opinie că teologul rus nu se preocupă decât foarte pe scurt (*knapp*) de această temă în gândirea sa hristologică, totul putându-se rezuma în patru puncte esențiale, de inspirație scripturistică:

1) Înălțarea are în vedere inclusiv ridicarea naturii umane, unită ipostatic sau enipostaziată în Logosul divin, dincolo de „porțile cele veșnice ale Împăratului slavei” (Ps. 23, 7-10). „Domnul a deschis omului prin Înălțarea la cer nu doar o intrare în Împărăția cerurilor, nu i-a oferit doar sfințenia și vederea feței lui Dumnezeu”, ci l-a și ridicat „într-un loc mai înalt”, la un alt nivel ontologic de existență, care coincide cu „îndumnezeirea” (*theosis*) – adică exact scopul la care fusese chemat omul chiar de la creație⁶⁴².

2) Înălțarea, într-o perspectivă ioaneică, presupune și trimiterea Paracletului după ridicarea Fiului la Tatăl, și de aceea „Înălțarea este o pregătire a Cincizecimii, semnul realizării sale.” Prin depășirea puterii păcatului și morții în „înnoirea și sfințirea lui Hristos cel Înălțat natura umană este pregătită pentru Duhul”⁶⁴³.

3) Cu referire la Efes. 1, 22 și urm., G. Florovsky numește Biserica drept loc unde „natura umană este ridicată în Împărăția cerească”, unde lucrează Duhul Sfânt ca trimis al Fiului, unde, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, în Biserică „se săvârșește neîncetat Înălțarea” prin Tainele ei⁶⁴⁴.

4) În fine, trimițând la textele lucanice, cum ar fi Lc. 22, 29 și urm., sau F. Ap. 1, 11, Părintele Florovsky înțelege Înălțarea ca „semn și anticipare a celei de-a Doua Veniri” a lui Iisus Hristos, așadar într-un sens eshatologic. Acel moment va însemna manifestarea plenară a victoriei Crucii asupra morții și păcatului către toți oamenii și către întreg cosmosul⁶⁴⁵.

⁶⁴⁰ Idem, „Redemption”, în CW III, pp. 138-139. Expunerea Părintelui Florovsky este îndatorată mai ales gândirii Sfântului Ioan Hrisostom, *In crucem et latronem*, Hom. 1, PG 49, col. 399.

⁶⁴¹ Ch. Künel, op. cit., pp. 154 și urm.

⁶⁴² Vezi G. Florovsky, „And ascended into Heaven...”, în SVSQ 2 (1954), nr. 3, pp. 23-28, aici p. 26.

⁶⁴³ *Ibidem*, pp. 26-27.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 28. „Însăși existența Bisericii este un rod al Înălțării”.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 28.

2. Întrupare, Cruce și Înviere în viziunea lui Dumitru Stăniloae

2.1. *Despre planul divin de mântuire a omului și despre rațiunea Întrupării*

Referatul biblic al Facerii atestă că omul a fost zidit „după chipul” lui Dumnezeu, pentru ca omul să devină partener conștient de dialog cu Dumnezeu. Chemat să se ridice la asemănarea cu Ziditorul său, prin dialogul iubirii, omul este chemat de către propria sa natură să depășească limitele mărginite ale creației și să se facă infinit. Astfel, paradoxul ființei umane constă în calitatea ei de ființă creată de Dumnezeu și în același timp nemuritoare – nu prin sine, ci de la și prin Dumnezeu. În starea primordială Adam, înzestrat cu conștiință proprie și libertate, fusese creat curat de pornirile reale și cu tendință spre binele comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, dar nu întărit în această curăție și în acest bine⁶⁴⁶.

Starea sa era una de nepăcătuire, constituind „baza consistenței naturii umane și a incoruptibilității și nemuririi ei după har”. Dacă prin persistarea voită în această stare, incoruptibilitatea și nemurirea puteau să fie asimilate în mod liber de om, astfel încât să devină niște însușiri definitive, prin păcat oamenii s-au depărtat de aspirația naturii umane, fiind „reduși la moartea care era și nu era proprie naturii lor”⁶⁴⁷. Căderea nu a însemnat o distrugere totală a chipului dumnezeiesc – „căci Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu” –, de aceea omul, din milostivirea Sa, a fost îmbrăcat în „haine de piele” (Fac. 3, 21)⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 1, Ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 280.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 284.

⁶⁴⁸ Cea mai bună prezentare a viziunii (neo) patristice despre „tunicile de piele” a făcut-o Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ediția a II-a, Studiu introductiv și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999. Aici s-a arătat că acestea au un aspect bivalent, deopotrivă negativ și pozitiv. Conținutul acestora exprimă mortalitatea (*nekrotes*); ele nu sunt constitutive naturii umane ci arată o stare ulterioară celei primordiale – subliniază caracterul „ne-natural” al omului după cădere. Silit să-și reducă existența la nivelul supraviețuirii, în opoziție cu chemarea sa ontologică de creștere în viața harică, omul este „îmbrăcat” în „tunici de piele”, care reprezintă nu trupul, nici moartea propriu-zisă, ci devierea pătimașă a funcțiilor spirituale către materialitate. În consecință, caracterul lor este deci unul negativ, de „pedeapsă”, neținând de „chip” ci fiind o consecință a păcatului; în același timp însă ele sunt transformate de Dumnezeu, în Pronia Sa, într-o

Eșecul existențial al lui Adam, repercutat în întreaga fire umană și în întreaga lume, se cerea a fi răscumpărată printr-un nou legământ: legământul Vechiului Testament exprima o legătură de la distanță, ca între stăpânul și sluga condusă prin porunci; legământul nou e legătura filială, e raportul de dragoste desăvârșită între Dumnezeu și om. Jertfa omenească își atinge punctul culminant prin vărsarea sângelui, iar jertfa animalului era doar un surogat, era o substituție, minimală și insuficientă însă, a jertfei de om. Prin animal omul dă ceva din ale lui, înfrânându-și egoismul. Dar Dumnezeu îl vrea pe el însuși, anulându-se complet ca ființă ruinată prin păcat, ce nu mai poate fi restabilită decât printr-o recreare, după o adevărată desființare a omului cel vechi.

Păcatul a adus umanității dezbinare și neputință, de aceea subiectul capabil de o suferință universal substitutivă trebuia să fie, în același timp, om și Dumnezeu. Jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci și pentru că ea e capabilă să obțină iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii, fără ca acesta să mai ceară fiecăruia o suferință echivalentă pentru păcatul din el. Fiul lui Dumnezeu, prin însuși faptul că s-a făcut om, a acceptat răspunderea pentru păcatele tuturor și s-a angajat într-o „solidaritate împovăraătoare” cu oamenii. „Iubirea nețărmuită a lui Iisus față de semenii îl face, de fapt, centrul intim ontologic al naturii omenești actualizată în nenumăratele ipostasuri, îl face intimul profund al fiecărui om, în stare să ia de pe umerii tuturor povara păcatului”⁶⁴⁹. Sf. Ioan Botezătorul, cu darul său profetic, descoperă caracterul și misiunea lui Iisus în prezentarea sa scurtă: „Iată Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatul lumii” (In. 1, 29).

Întruparea trebuie privită din perspectiva scopului pentru care a fost creat omul, comuniunea cu Dumnezeu și îndumnezeirea. Cei „doi poli ai economiei” – înnoirea naturii umane, prin întruparea ipostatică a Însuși Fiului lui Dumnezeu, și sfințirea ei prin „vărsarea sângelui lui Iisus Hristos întrupat și răstignit – au ca rezultat „schimbul ontologic”, îndepărtarea păcatului și a morții din umanitate⁶⁵⁰.

„binecuvântare”, reprezentând și modul prin care consecința ultimă a păcatului – moartea – este amânată; drept urmare, omul (și lumea) pot avea șansa de a se întoarce, prin conștientizarea stării decăzute, spre Dumnezeu-Creatorul Părintele Stăniloae a cunoscut și apreciat lucrarea lui Nellas, pe care a recenzat-o laudativ în două rânduri: în *Ortodoxia* 32 (1980), nr. 3, pp. 561-564, și *Ortodoxia* 40 (1988), nr. 1, pp. 148-156.

⁶⁴⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 1, p. 286.

⁶⁵⁰ Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 139.

2.2. *Jertfa mântuitoare a lui Iisus Hristos*

Moartea pe Cruce trebuie privită plecându-se de la misiunea de răscumpărare și sfințire. Deși nu purta germenul morții, fiind fără de păcat, Iisus Hristos și-a asumat moartea pentru că și-a asumat păcatele tuturor oamenilor⁶⁵¹. Crucea este un element esențial al Întropării pentru că fiecare moment din viața Mântuitorului a însemnat o sfințire a fiecărei etape a umanității, totul culminând cu Învierea.

Direcțiile jertfei Mântuitorului sunt în număr de trei: ea e îndreptată spre Dumnezeu, spre firea umană asumată de Hristos, și prin ea, spre ceilalți oameni. Moartea lui Iisus nu e doar o manifestare a iubirii divine, ci și un act impus de dreptatea lui Dumnezeu; aceasta e subordonată însă scopului pentru care a fost creat omul, după sfatul veșnic și suprainfinit al lui Dumnezeu, îndumnezeirea. În Persoana Mântuitorului, sinergia dintre iubirea lui Dumnezeu și iubirea omului este deplină – „coborârea” și „înălțarea” se petrec simultan, fiindcă Iisus Hristos nu este doar Dumnezeu și nici simplu om, dar nici un alt fel de “specie” intermediară, ci Dumnezeu-om deplin, comunicându-și permanent însușirile prin Ipostasul comun. „Deoarece Fiul Tatălui s-a făcut și Fiul Omului ca să poată fi ca om Fiul lui Dumnezeu, Hristos este și răspuns la chemarea oamenilor. Lucrul acesta este o și mai mare taină. Fiul lui Dumnezeu, enipostaziind în Sine firea umană pentru a fi și răspunsul filial omenesc la chemarea Tatălui, devine El Însuși și purtător de fire omenească și ca atare răspuns la chemarea oamenilor, Fiu al lor, așa cum oamenii fiindu-și unii altora fii, sunt obligați să-și răspundă unii altora”⁶⁵².

Iisus Hristos reprezintă plinătatea iubirii. Dar iubirea lui Dumnezeu trebuie privită ca o dreptate a iubirii, pentru că altfel „se introduce un relativism primejdios în ordinea morală. Dacă misiunea omului este să păcătuiască la infinit, iar a lui Dumnezeu să ierte la infinit, dacă nu se pune nicăieri piciorul în prag în fața păcatului omenesc, ce autoritate mai are Dumnezeu și ce forță mai stă în sprijinul binelui și al ordinii morale? În cazul acesta nu Dumnezeu e Suveranul, ci omul.

⁶⁵¹ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ediția a II-a, Ed. Omniscope, Craiova, 1993, pp. 313 ș.u. Vezi și Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 96: „Dacă Hristos a acceptat moartea în Sine, a acceptat-o numai din iconomie, pentru ca să dea ocazie puterii Sale dumnezeiești să se manifeste în așa fel încât să reunească sufletul și trupul chiar despărțite prin moarte. Căci aceasta era situația la care ajungea firea noastră de pe urma păcatului”.

⁶⁵² Idem, „Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 56 (1980), nr. 9-12, pp. 733-764, aici p. 734.

Dumnezeu n-are încotro decât să tot meargă pe urmele omului, curățind murdăria lui. În acest caz nu există o ordine morală pe care să o simtă omul deasupra lui și în jurul lui, ci el este legea sa dacă mai poate fi vorba de o lege”⁶⁵³.

Anselm de Canterbury a formulat teza conform căreia moartea lui Hristos pe cruce a fost un act cerut de satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu în urma păcatului, act pe care singuri oamenii nu ar fi putut să o satisfacă. Dar dacă Dumnezeu ar dori o satisfacere a onoarei sale ca un fel de cavaler medieval, sau dacă acest lucru ar fi singura condiție a mântuirii omului, atunci moartea lui Hristos este într-un raport cu totul exterior și juridic cu păcatul, iar mântuirea oamenilor ar ține de un orgoliu divin. Dreptatea satisfăcută prin jertfa Mântuitorului nu implică un orgoliu sau o ambiție personală a lui Dumnezeu, ci e o grijă, „o preocupare” pentru legea morală ca bază a lumii spirituale, în care legea răsplății e bine definită prin binele răsplătit cu bine, iar răul cu rău.

Astfel, prin jertfa lui Hristos ca suferință ispășitoare substitutivă și ca dreptate morală ce trebuia îndreptată, Dumnezeu dorește conservarea ordinii morale, însă noi nu eram în stare să aducem o astfel de jertfă curată Tatălui. De aceea Hristos ca om s-a adus Tatălui ca o asemenea jertfă curată. Dar nu pentru a oferi Tatălui un echivalent juridic, ci ca să ne imprime și nouă puterea stării de jertfă, prin unirea Lui cu noi, pentru ca astfel să putem și noi intra cu El la Tatăl⁶⁵⁴. Această jertfă nu putea fi adusă de către om, pentru că trebuia ca jertfa lui să fie curată, iar jertfa curată nu ar fi putut aduce din moment ce dezvoltarea genealogică a omenirii este cuprinsă de păcat prin transmiterea vinei. Chiar dacă ar fi fost un om în istorie, neatins de păcat, jertfa lui ar fi răscumpărat doar persoana. De aceea, pe lângă faptul că trebuia ca un om neatins să aducă jertfa, aceasta mai trebuia să împlinească dreptatea morală pentru fărădelegile întregii umanități și să acopere întreaga întindere a păcatului⁶⁵⁵.

Iată că iubirea și dreptatea nu mai apar ca opuse, iar jertfa Mântuitorului ne atrage în comuniunea cu Sine prin însăși firea omenească enipostaziată și prin faptul că sfințește firea noastră. Este o

⁶⁵³ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 261.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 247.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 272: „Nu se putea satisface cu o jertfă sau cu o suferință mai mică autoritatea lui Dumnezeu, câtă ar fi fost nesocotită de un singur om sau de câțiva. Răscumpărarea sau trebuia adusă pentru toată omenirea, sau nu era adusă pentru nici un om. Altă posibilitate nu exista. A suferi echivalent cu păcatul dintr-un singur om, a satisface pentru păcatul dintr-un singur om este a suferi și a satisface pentru păcatul întregii omeniri”.

jertfă pe care Fiul lui Dumnezeu Întrupat o aduce Tatălui, dar care ne aduce sau vrea să ne atragă și pe noi ca jertfă, unindu-se cu noi. Crucea este jertfa supremă întrucât Arhiereul e tot una cu jertfa, care este adusă la Tatăl, împreună cu toată umanitatea asumată: inițiativa Fiului e un răspuns la inițiativa Tatălui, constituind împreună împlinirea, sfatul cel veșnic al Tatălui și al Fiului, în Duhul Sfânt, iar asocierea ființei umane face ca răspunsul lui Hristos să fie și un răspuns uman în întâmpinarea inițiativei Tatălui. „În Hristos durerea și moartea și-au schimbat pentru prima oară în mod deplin rostul de pedeapsă pentru păcat, deși El le-a asumat ca urmări ale păcatului, pentru că numai în Hristos ele au încetat să mai fie amestecate cu păcatul. Între moarte și înviere există deci o continuitate; moartea, fiind urmată de înviere, constituie totodată o definitivare în această stare de renunțare la Sine, de sfințire și de comuniune cu Tatăl”⁶⁵⁶. Crucea devine putere și izvor de sfințenie, extinderea jertfei sfințite a lui Hristos în noi având rolul de a ne face, nu fără colaborarea noastră, jertfe sfințite, pentru a ne duce înaintea Tatălui.

În ce sens poate atunci fi interpretat strigătul disperat al lui Iisus și sentimentul Lui de părăsire din grădina Ghetsimani și de pe cruce? În I Petru 2, 24 se spune: „El a urcat păcatele noastre în trupul Său pe lemn, ca noi, desfăcuți de păcate, să viețuim dreptății”. Este afirmat aici rolul economiei divine, ce mergea de la Întrupare, prin Răstignire, spre Înviere și Înălțare. Moartea Mântuitorului, El fiind lipsit de păcat, nu mai avea, ca la ceilalți oameni, rostul de a destrăma firea, ci de a dizolva în ea păcatul. „Părăsirea” lui Iisus de către Tatăl este o părăsire care se raportează, propriu-zis, la păcatul ce-l poartă, nu la El personal, deși pedepsirea păcatului prin părăsire trebuie să o simtă persoana. E o părăsire și o iubire în același timp, căci este vorba de un act de supremă valoare etică, de restabilire a orânduirii divine, și în același timp o împlinire a voii Tatălui, o ascultare a Lui. Tatăl părăsește pe Iisus, dar Îl părăsește îndurerat și aceasta este expresia iubirii Lui paterne. Pe cruce Iisus era, deci, pe de o parte, „părăsit” de Tatăl, supus tratamentului ce-l merita omenirea păcătoasă, dar, pe de altă parte, era în acord cu voia Tatălui, în comuniune cu ea.

De obicei patimile Mântuitorului, și în special moartea pe cruce, se atribuie exclusiv naturii Sale umane, ca o manifestare a chenozei divine din iubire. Dumitru Stăniloae scrie în acest sens: „Sentimentul de părăsire și de spaimă numai așa a fost posibil în Iisus Hristos, că dumnezeirea Lui s-a reținut de la manifestarea puterii Sale întăritoare”.

⁶⁵⁶ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 323.

Imediat însă ține să adauge că „aceasta nu însemnează însă că Dumnezeu-Omul nu era activ prin dumnezeirea Sa în nici un fel. Prin dumnezeire susținea în natura omenească iubirea față de om, în virtutea căreia suporta chinurile. Tocmai în acele ceasuri și-a ajuns iubirea lui Dumnezeu față de om cea mai adâncă intensitate”⁶⁵⁷.

Învierea a dat adevăratul sens al Crucii, adâncimea sacrificiului dar și măreția iertării și iubirii divine. Moartea este transformată din pedeapsă pentru păcat în mijloc de înălțare a umanului la Dumnezeu și de întărire a lui, căci pe Hristos moartea ca jertfă L-a așezat ca înviat de-a dreapta Tatălui, lucrând de acolo cu iubirea maximă față de noi arătată pe cruce. Întruparea, Crucea și Învierea reprezintă o unică realitate.

În înviere Hristos nu este obiect, rezultat al unui decret al Tatălui, ci subiect; mai precis, opunându-se opiniilor lui K. Barth sau H. U. von Balthasar, care afirmau că „ridicarea”, „scularea” din morți e doar rezultatul unei sentințe a Tatălui, pâr. Stăniloae afirmă că atribuirea alternativă a actului învierii când Tatălui, când Fiului, arată o împreună-lucrare a lor, care include și o intensă împreună-lucrare a Duhului Sfânt.

Coborârea la iad este un moment în care se arată pe deplin demnitatea împărătească a Mântuitorului, căci El nu a renunțat nici chiar aici la dumnezeirea Sa, ceea ce a făcut ca moartea să nu aibă nici o putere: „Iisus, supunându-se acestei morți până la capăt, s-a văzut în prima clipă existenței Sale necorporale în iad. Dar, în aceeași clipă, puterea sufletului Său, neînălțuită de păcatul acumulat în timpul existenței trupești și intensificată de uniunea cu dumnezeirea, a izbucnit într-o *plenitudine de viață* (s.n) și, prin acest fapt, nu s-a numărat nici o clipă cetățean supus al iadului, coborât în deficiența și abnormitatea spirituală în care viețuiește cei ce-i aparțin”⁶⁵⁸.

Icoanele occidentale ale Paștilor arată pe Hristos înviind întotdeauna singur, în timp ce tradiția iconografică bizantină El învie ținându-i de mână pe Adam și Eva, smulgând omenirea de sub puterea morții. Astfel se arată latura soteriologică (adică însușirea mântuirii câștigată de Hristos), și socială a operei de răscumpărare. „De fapt cele două moduri de reprezentare iconografică a Învierii sunt solidare cu cele două concepții despre mântuire în Hristos. În teologia occidentală Hristos neavând nici o putere în El Însuși care să se arate în înviere, e ridicat singur din neputința extremă a morții de către Tatăl. Acesta având apoi să atribuie celor ce cred o grație creată, acordată lui Hristos pentru fapta Lui meritorie, dar de care El nu are nevoie. În teologia ortodoxă,

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 296.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 336.

Hristos iradiază din El Însuși, sau din sufletul și din trupul Lui, energia necreată, începând această iradiere încă în iad, și penetrându-i prin ea pe cei ce au nădăjduit în venirea Lui dinainte de venirea lui, de fapt, în trup. Prin jertfa Lui a intrat, îndată ce s-a săvârșit pe Golgota, nu numai în comuniune deplină cu Tatăl, ci și cu oamenii, deocamdată cu sufletele celor fără trupuri, înainte de a-Și învia trupul”⁶⁵⁹.

2.3. *Învierea – asumarea morții lui Iisus Hristos pentru noi ca act eclesial mântuitor*

În viziunea creatoare a Părintelui Stăniloae dimensiunea ontologică și cea personală, dezvăluită de hristologie și soteriologie, sunt prelungite și dezvoltate în cadrul comunității ecleziale⁶⁶⁰. Fără a pierde din vedere aspectul Bisericii ca entitate formată din toți cei ce cred în Hristos, el preferă să numească Biserica „Trupul mistic al lui Hristos în Duhul Sfânt”⁶⁶¹. Fundamentul Bisericii îl constituie Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, căci prin Întruparea ca om se constituie ipostasul care va deveni „Ipostasul fundamental al întregii umanități”. Întreaga fire omenească este asumată de El și recapitulată pentru a participa la viața dumnezeiască infinită – luând „pârğa umanității”, El a „asumat trupul Bisericii”⁶⁶².

Punându-se astfel bazele mântuirii obiective, Biserica reprezintă tocmai acțiunea de trecere a roadelor Întrupării, Răstignirii, Învierii și Înălțării la toți oamenii, ține de desfășurarea operei de mântuire a lui Hristos – Cincizecimea apărând ca ultimul act al acestei lucrări începută

⁶⁵⁹ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 114.

⁶⁶⁰ În cele ce urmează vom reda, cu modificări, unele considerații din studiul nostru „Teologia comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae”, în Dumitru Abrudan (ed.), *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al iubirii – La centenarul nașterii sale* -, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2004, pp. 194-231.

⁶⁶¹ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel” din Oradea, 1999, p. 356. A se vedea și Silviu Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Anca Dumitrașcu și Adrian Guiu, Cuvânt înainte ÎPS Nicolae, Mitropolitul Banatului, Ed. Polirom, Iași, 2001; Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, traducere și cuvânt înainte Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003; Michael Weber, *Der geistig-geistliche Mensch im Konzept der Gnade bei Dumitru Staniloae*, LIT Verlag, Münster, 2013; Radu Bordeianu, *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney, 2013.

⁶⁶² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 140.

la Întrupare: „prin Întrupare, Răstignire și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin aceasta Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, este Biserica”⁶⁶³.

Cu toate acestea, Părintele Stăniloae accentuează caracterul inseparabil al relației dintre Fiul și Duhul în Treimea immanentă și în iconomia mântuirii. Constituirea Bisericii prin revărsarea Duhului Sfânt la Rusalii este văzută ca rezultat al cooperării active a Fiului cu Duhul. Imaginea lui „Hristos în cer” și a „Duhului Sfânt în Biserică” e falsă, neținând seama de unitatea Persoanelor Treimice. Trimiterea Duhului Sfânt nu este un act ce ia locul lucrării lui Hristos, căci „prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuși Hristos, dar aceasta întrucât trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat și copleșit cu totul trupul lui Hristos”⁶⁶⁴. Conlucrarea Fiului cu Duhul era prezentă și în timpul vieții istorice a lui Iisus Hristos, dar atunci Duhul nu era deplin revelat ca Dumnezeu, cu intensitatea accentuată a lucrării Lui, urmarea fiind că nici Hristos nu se revela deplin ca ipostas dumnezeiesc. După Înălțare, prin arătarea deplină a Duhului, este cunoscut în mod deplin și Hristos ca Dumnezeu; Duhul Sfânt s-a pogorât la Cincizecime, iradiind ca ipostas din omenitatea lui Hristos „într-un mod oarecum mai sensibil”, din două motive: pe de-o parte, ca să convingă pe Apostoli și pe cei ce nu făceau parte din Biserică de acest început al iradierii Lui, pe de altă parte pentru că Hristos nu iradiase decât nedeplin în oameni ca ipostas dumnezeiesc. „Din acest punct de vedere se poate spune că prin coborârea Duhului Sfânt ia ființă concretă Biserica, întrucât Hristos coboară pentru prima dată în inimi”⁶⁶⁵. În locul unei teologii a Duhului, Părintele Stăniloae dezvoltă o teologie în Duhul. Biserica este legată esențial de pogorârea inițială, care nu este însă un eveniment singular, căci Duhul coboară permanent ca ipostas în ființele umane. Biserica trebuie privită ca o „Cincizecime continuă”, dezvoltând dimensiunea ei personală și comunitară⁶⁶⁶.

În primul volum din *Teologia Dogmatică Ortodoxă* păr. Dumitru Stăniloae își aduce una dintre cele mai originale contribuții prin

⁶⁶³ *Ibidem*, pp. 129-130.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 131.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 135: „Duhul și Hristos, Care rămân în Biserică și în credincioși, nu sunt statici și pentru motivul că nu sunt puteri impersonale, ci persoane. Iar persoanele sunt mereu în mișcare, mereu vor să se comunice și mai mult”.

subcapitolul „Lumea ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă pe acest dar”⁶⁶⁷, evidențiind raportul intim între aspectul dogmatic și cel moral-ascetic al „teologiei crucii”. „Moartea aruncă un val tragic asupra existenței umane și un întuneric asupra întregii existențe create”, spune pâr. Stăniloae, declarând că o moarte definitivă este lipsită de sens, se opune aspirației fundamentale spre nemurire (conținută în chipul lui Dumnezeu în om). Opera de răspundere și îndumnezeire a lui Hristos nu rămâne suspendată: iubirea divină este har ce se revarsă asupra tuturor oamenilor, căci, prin unirea ipostatică întreaga umanitate este asumată, curățită și dusă în stare de jertfă la Tatăl. „Moartea ca jertfă, deci folosirea vieții pentru actul suprem iubirii, pentru care ți s-a dat e un act de supremă înălțare a vieții, de cea mai puternică trăire a ei. Iar acest act de jertfă trebuie asumat și acceptat când cei pentru care îți dai viața au nevoie de această jertfă a ta”⁶⁶⁸.

Iisus Hristos a schimbat conținutul morții, făcând-o, dintr-o extremă golire de existență, prin despărțirea de Dumnezeu, un izvor al vieții, printr-o pătrundere de har divin. Adam cel nou este reafirmat, în mod firesc, ca bază și scop al adevăratei umanități, căci Fiul a murit pe Cruce și a înviat pentru a pune „în firea Lui înviată, învierea virtuală a tuturor”. Toate actele mântuitoare iradiază către oameni harul dumnezeiesc, căci, respingând unele teorii protestante care negau caracterul istoric al Învierii, D. Stăniloae afirmă că Învierea lui Hristos nu e doar un fapt verificabil (vezi experiența în mod real la aparițiile Mântuitorului de un șir de membrii ai primei comunități creștine), ci ea și deschide un conținut de existență din alt plan, cu cea mai mare eficiență asupra istoriei. Acest nou mod de existență se reflectă în Biserică, ce este imprimată jertfa lui Hristos și prevmatizată prin Duhul lui Hristos cel Înviat.

În definitiv, moartea, ca atribut al „tunicilor de piele”, este o urmare a păcatului, rezultatul eșecului existențial în folosirea puterilor sufletești umane. Depășirea mortalității, trece de la „haine de piele” la „haine de lumină”, se face în Taina Botezului, când omul „moare și învie cu Hristos” (Sf. Nicolae Cabasila). Dumnezeu a rânduit însă ca în Botez noi să murim numai cu sufletul, urmând ca la sfârșitul vieții pământești să predăm și trupul Tatălui, după chipul Fiului, pentru a învia la învierea de obște⁶⁶⁹. Pe Hristos moartea ca jertfă l-a așezat ca înviat de-a dreapta

⁶⁶⁷ *Ibidem* vol. 1, pp. 234-236.

⁶⁶⁸ *Idem*, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pp. 278-279.

⁶⁶⁹ *Idem*, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* vol. 2, Ed. Cristal, București, 1995, p. 143.

Tatălui, lucrând de acolo cu iubirea maximă față de noi arătată pe cruce. În acest mod, Hristos a transformat moartea din pedeapsă pentru păcat în mijloc de înălțare a umanului la Dumnezeu și de întărire a lui. Ea devine jertfa prin care omul reîntărit spiritual se reunește cu Dumnezeu și cu semenii săi în iubire. Iar prin aceasta se sfințește⁶⁷⁰.

Printr-o viziune optimistă, ce include deopotrivă Crucea în Înviere, pâr. Stăniloae depășește concepția heideggeriană conform căreia starea metafizică a omului, ce se simte „aruncat” într-o lume ostilă și lipsită de sens, este „grija” (*die Sorge*). Trebuie făcută o diferență între „frica de lume” și „frica de Dumnezeu”, ultima având rolul de a o copleși pe prima. Sf. Maxim Mărturisitorul spunea așadar că există două feluri de frică: una curată și una necurată. Cea necurată are ca obiect teama de a pierde fericirea produsă de lucrurile acestei lumi și teama de suferință și moarte, în timp ce frica curată este nedezipită de gândul la judecata din urmă și urmărește evitarea păcatului (Cuv. Siluan Athonitul adresa îndemnul „ține-ți minte în iad și nu deznădăjdui”)⁶⁷¹.

Metafizica disperării, caracteristică filosofiei existențiale moderne (M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel), e depășită de „teologia învierii”, străbătută de speranță și sfințenie – „Sein-zum-Tode” devine „Sein-zum-Leben”. Asumarea morții Mântuitorului, în vederea învierii, se realizează prin asceză, înțeleasă ca mortificare a pornirilor pătimase. Fără a fi o tehnică artificială și unilaterală, o tehnică psiho-spirituală falsă ce ar produce prin ea însăși trăirea unirii tainice cu Dumnezeu, adevărata

⁶⁷⁰ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 262-263. Totuși se pune atunci întrebarea: de ce mai mor oamenii, și, mai ales, sfinții? Botezul, spune pâr. Stăniloae, deși restaurează în mod deplin comuniunea omului cu Dumnezeu (în cel mai profund sens ontologic), nu este o „jertfă goală”, exterioară, ci o „iertare creatoare”, nu o simplă trecere cu vederea și o nesocotire a vinei noastre, ci o chemare la responsabilitate și răspunsul liber al omului. „Experiența iertării nu se poate produce fără suferință pentru greșeală”. Păcatul continuă să fie prezent în lume, acțiunea diavolului nu trebuie să fie negată sau neglijată. Răspunsul deci trebuie să ia în considerare trei aspecte: 1) spiritul a rămas într-o slăbiciune care nu-i permite să revină la stăpânirea dintru început asupra materiei trupului (deși sfinții ajung deoparte în stăpânirea ei); 2) materia a dobândit o rigiditate care nu mai poate fi ușor biruită de suflet; 3) coruperea și moartea au rămas ca legi generale pentru a permite omului botezat să înainteze și prin eforturile sale într-o creștere spirituală care să-l facă apt pentru învierea într-o fericire la sfârșitul chipului actual al creației. Cu atât mai mult sfântul – care, despărțit de toți fizic, este unit cu toți spiritual – se află într-o responsabilitate și solidaritate cu întreaga creație (Sf. Isaac Sirul se ruga chiar și pentru demoni), în vederea unei comuniuni depline nu doar cu Dumnezeu ci și cu toți oamenii. Așadar prin moarte, sfântul se vedește a fi „imitator” al morții lui Hristos și solidar cu toți semenii săi.

⁶⁷¹ Idem, *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. 1, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1993, pp. 126-129.

asceză are un dublu aspect: de curățire de patimi și, în același timp, de dobândire a virtuților (un aspect negativ, dar și pozitiv, de fortificare a firii).

Scopul ultim al ascezei creștine constă însă în unirea personală cu Hristos, „ființa virtuților”. „De aceea, asceza noastră este o moarte treptată cu Hristos, ca desfășurare de putere, o moarte a omului vechi, o prelungire prin voință a Botezului. Nu este numai o imitare a lui Hristos, ca în Apus, ci o mortificare eroică cu Hristos și în Hristos”⁶⁷². Practicile ascetice sunt potențate, prin sinergia dintre chemarea inițiatoare a lui Dumnezeu și răspunsul liber și conștient al omului, de harul Duhului Sfânt; trupul și materia trebuie asumate, sfințite și transfigurate și nu distruse în sens maniheist (creștinismul a respins încă de la început dualitatea platonicească trup–suflet, materie–spirit). Ținta spiritualității creștine, care își are baza în Sfânta Treime, este realizarea comuniunii și a dialogului etern al iubirii cu Dumnezeu și cu oamenii, „viața în Hristos” (Sf. Nicolae Cabasila). În acest sens, „Taina Botezului nu este numai o realizare momentană a unei morți și învieri tainice a celui ce se botează, ci și inaugurarea unui proces (s.n.) în care moartea și învierea aceasta continuă până la desăvârșire”⁶⁷³, adică până la prezența totală a lui Hristos în noi ce se va realiza în mod deplin în Eshaton.

„Toată viața creștină se află sub semnul și sub puterea crucii”⁶⁷⁴, spunea păr. Stăniloae, concluzionând parcă afirmația unui alt important teolog ortodox contemporan, Vladimir Lossky: „Crucea este expresia concretă a misterului creștin, a victoriei prin înfrângere, a gloriei prin umilință, a vieții prin moarte”⁶⁷⁵. Nu trebuie uitat că Sf. Maxim Mărturisitorul a așezat Crucea în chiar inima creației – „toate realitățile pe care le percepem cu simțurile cer crucea” și „toate realitățile pe care le înțelegem cu mintea noastră au nevoie de mormânt” –, iar păr. Stăniloae a dezvoltat, plecând de aici, o veritabilă *teologia crucis*, subliniind

⁶⁷² *Ibidem*, p. 12. „Sfinții Bisericii de Răsărit nu au avut niciodată stigmat, amprente exterioare care i-au făcut pe câțiva mari sfinți și mistici ai Apusului asemănători lui Hristos Cel suferind. Spre deosebire de aceștia, de multe ori sfinții răsăriteni au fost transfigurați de lumina lăuntrică a harului necreat și au devenit strălucitori ca Hristos în timpul Schimbării Sale la față”. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, pp. 219-220.

⁶⁷³ *Ibidem*, pp. 51-52.

⁶⁷⁴ Idem, „Crucea în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe”, în *Ortodoxia* 27 (1975), nr. 3, p. 407.

⁶⁷⁵ Vladimir Lossky, „La Croix”, în *Le Messager de l'Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occidentale* nr. 26 (1957), p. 68.

raportul dintre Hristos, Cruce și creație⁶⁷⁶. Întregul cosmos este imprimat de Cruce și trebuie privit ca un dar, ca un mijloc de atragere a omului în dialogul de iubire. Acest dar are atât un aspect indicativ, de revelare a iubirii și proniei divine, cât și de imperativ, de apel, de răspuns la inițiativa lui Dumnezeu. „Intenția darului este că în sine el ar trebui transcens continuu”; lumea are o transparență, o dinamică determinată de împărăția lui Dumnezeu care lucrează și se exercită aici și acum sub forma Bisericii.

Responsabilitatea creștinului vizează tensiunea neîncetată de a depăși imperfecțiunea istoriei, un rol profetic în realizarea anticipată a realităților eshatologice. Ea se manifestă și în relațiile cu toți semenii, în înțelegerea sensului și suportarea (activă, și nu pasivă) a suferinței și răutăților, căci Crucea este „semnul Fiului Omului”, are o valoare supremă ca dovadă a dragostei, atât a lui Dumnezeu, cât și a oamenilor, dragostea mai presus de orice⁶⁷⁷.

Coresponsabilitatea face ca „proba” existențială la care sunt supus mereu să fie o realitate imposibil de evitat, adică, în fapt, o „constrângere morală” de neocolit. Eu trebuie să răspund apelului lui Dumnezeu pentru tot ceea ce am, pentru tot ceea ce există în jurul meu, pentru mine însumi, eu trebuie să întorc lui Dumnezeu tot ceea ce El mi-a dăruit; eu trebuie să mă întorc sau să mă dăruiesc pe mine însumi.

Crucea ne arată deci calea eshatologică, e izvorul revărsării energiilor divine necreate din umanitatea asumată, sfințită și înălțată a lui Iisus Hristos, ca har legată de planul divin de mântuire și îndumnezeire al omului; orice abordare exterioară, rațională, este exclusă. „Biserica nu se întemeiază juridic, ci decurge ontologic din trupul lui Hristos, care, deși e sfințit pe cruce nu e încă umplut de toată puterea dumnezeiască decât prin Înviere și Înălțare. Biserica se actualizează prin toate aceste acte, deși e dată virtual odată cu Întruparea. Biserica considerată ca realizată

⁶⁷⁶ Învierea reprezintă o negație categorică a răului din lume, dar nu a creației însăși: „făpturile nu pot fi înțelese deplin decât în planul învierii”, căci învierea este desăvârșită creaturii sau îndumnezeirea. „Pentru cel drept și sfânt moartea nu e decât trecere spre înviere. La limita extremă a chenozei Mântuitorului însăși crucea e transfigurată”. Vezi Ilie Moldovan, „Teologia învierii în opera Sf. Maxim Mărturisitorul”, în *Studii Teologice* 20 (1968), nr. 7–8, pp. 515-516 și 522: „Învierea e mântuirea lumii, nu mântuirea de lume. E vorba de o mare prefacere, biruința vieții veșnice, covârșirea noii rânduiei a lumii care sanctifică însuși moartea creștinului, transferând-o în intrare în Împărăția lui Dumnezeu” (p. 523).

⁶⁷⁷ Dumitru Stăniloae, *Victoria Crucii*, Casa de Editură Dokia, Cluj-Napoca, 1994, p. 54. Se poate desprinde de aici și un înțeles ecumenic al „teologiei Crucii”, ca putere dumnezeiască de iertare, compasiune și înțelegere între toți oamenii.

numai sub cruce, după achitarea întregii satisfacții, e o Biserică înțeleasă exclusiv ca societate pământească a celor care au aplanat conflictul lor cu Dumnezeu, prin Hristos. Dar Biserica e comunitate eshatologică, sau pârga ei, extinsă din trupul Înviat al lui Hristos”⁶⁷⁸.

În calitatea noastră de membri ai Bisericii trebuie să nu uităm niciodată că purificarea personală se integrează efortului în comuniune cu toți ceilalți credincioși de a înainta pe drumul desăvârșirii și că acest drum nu este lipsit de greutate și suferințe. Deseori, „crucea” noastră ni se pare extrem de grea și de aceea vedem în ea un semn al părăsirii noastre de către Dumnezeu. Însă acest fapt, ca și în cazul lui Iov, este mai de grabă un semn de încercare și de întărire a puterii iubirii noastre față de El. Nu trebuie uitat că Însuși Domnul nostru Iisus Hristos a avut față de cruce acest sentiment al deplinei părăsiri de către Dumnezeu Tatăl. Dar nici El n-a slăbit nici o clipă în dragostea Sa față de Dumnezeu. Având pururi în fața noastră crucea, întipărită pe toate faptele și lucrurile noastre, vom ști că ne aflăm pe calea cea strâmtă dar adevărată!

În loc de concluzii: Crucea și Învierea, premiza mântuirii tuturor oamenilor

În opinia noastră, tratarea temelor teologice esențiale ce țin de hristologie (Întrupare, moartea pe Cruce și Învierea) au relevat pe deplin modul similar de abordare la Georges Florovsky și Dumitru Stăniloae. Drept urmare, în finalul studiului nostru ne vom referi la relevanța soteriologică a acestor teme. Teologul convertit la Ortodoxie, Karl Christian Felmy, scria, în mod corect, că soteriologia este echivalentă în teologia ortodoxă cu însușirea mântuirii câștigate de Hristos, dar, deși recunoaște importanța experienței marilor sfinți și a experienței liturgice în expunerea mântuirii, el consideră că, spre deosebire de celelalte mari capitole teologice, „criteriile experienței ecleziale și experiabilității nu dau rezultate aici”⁶⁷⁹. Reprezentările juridice ale operei de răscumpărare a lui Iisus Hristos, specifice viziunii teologice apusene, nu apar doar la autorii manualelor de *Dogmatică* influențate de teologia „de școală”, ca cea a mitr. Makari Bulgakov, ci chiar și la un autor duhovnicesc ca mitropolitul Filaret Drozdov, o schimbare de optică – cu încercarea de a respinge deopotrivă consecințele romano-catolice și protestante ale

⁶⁷⁸ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 100.

⁶⁷⁹ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Introducere și traducere de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 193.

concepției juridice, fără însă să poată indica convingător o poziție ortodoxă de sine stătătoare – survenind o dată cu teologul laic slavofil Aleksei Stefanovici Homiakov⁶⁸⁰. Se mai scrie apoi că mai mult decât acesta, Părintele Florovsky a știut să pună în lumină atât însemnătatea mântuitoare a Crucii cât și a Învierii lui Hristos, evitând în același timp ideea de substituție: mai importante decât categoriile de vină și iertare sunt în gândirea sa noțiunile de viață și moarte⁶⁸¹.

Într-un anumit sens teologul evanghelic are dreptate: sub raport formal, Florovsky (ca și Stăniloae, de altfel) reia aceeași împărțire între „mântuirea obiectivă” și „mântuirea subiectivă”, ca la orice autor al unui manual de teologie sistematică⁶⁸². Apar însă și unele puncte divergente în raport cu acest mod de a face teologie, și de aici decurge, așa după cum vom observa în continuare, importanța gândirii florovskiene, în special, și cea a teologiei neopatrstice ortodoxe, în general.

Dacă punctul culminant al doctrinei despre creație era reprezentat la Părintele Florovsky de tema „îndumnezeirii” (*theosis*) ca scop și țință a făpturii umane, mântuirea este la el legată de realitatea păcatului, cu accentuarea faptului că acesta nu este absolută – căderea nu a fost totală (*imago Dei* a fost întunecată, alterată în om, dar nu distrusă complet), iar omul poate beneficia de opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos. Eliberând natura umană de păcat și moarte, El (re)deschide astfel calea îndumnezeirii, fiecare om putând de acum înainte să realizeze „asemănarea” cu Dumnezeu pe măsura posibilităților sale⁶⁸³. Desigur, și aici sunt decisive categoriile de libertate și comuniune: dacă natura umană a fost curățată și tămăduită prin Întrupare și Înviere, „iertarea se cere a fi primită și asumată în libertate. Nu poate fi atribuită în afara unui

⁶⁸⁰ *Ibidem*, pp. 196-197.

⁶⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 200.

⁶⁸² „Și totuși, avem de făcut o prețioasă distincție între *vindecarea firii* și *vindecarea voinței* (s.n.). Natura este tămăduită și restaurată cu o anume impunere, prin forța uriașă a harului atotputernic și nebirit al lui Dumnezeu. Integritatea este, cum s-ar spune, <impusă> naturii umane. Căci în Hristos *întreaga* natură omenească (<sămânța lui Adam>) este vindecată în întregime și în mod desăvârșit de boală și mortalitate. Această restaurare va fi actualizată și descoperită la măsura sa deplină la vremea cuvenită, la Învierea de Obște, la învierea *tuturor*, atât a celor drepti, cât și a celor nedrepti. Și nimeni, în ceea ce privește natura, nu poate să se sustragă legii împărătești a lui Hristos, sau să se înstrăineze pe sine de puterea irezistibilă a învierii. Însă voința omului nu poate fi tămăduită în aceeași manieră irezistibilă. Voința omului trebuie să se întoarcă *ea însăși* spre Dumnezeu. Se cere un răspuns de iubire și adorare spontan și liber, o <convertire de bunăvoie>. Voința omului poate fi vindecată numai în <taina libertății>”. G. Florovsky, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 230.

⁶⁸³ Ch. Kükel, op. cit., pp. 322 și urm.

act de credință și gratitudine, în afara unui act de iubire. În mod paradoxal, nimeni nu poate fi izbăvit de singură iubirea dumnezeiască, până nu i se răspunde de dragostea plină de recunoștință a persoanelor omenești”⁶⁸⁴.

După cum arată K.Ch. Felmy, în viziunea Părintelui Florovsky omul dobândește viața prin aceea că își îndreaptă libertatea sa spre Dumnezeu, dincolo de simpla alegere între bine și rău; vizată este „libertatea interioară” care nu poate să se exercite decât în comuniune cu Dumnezeu. Această libertate, pe care omul o dobândește în conlucrare cu harul divin, poartă numele de „sinergie” (*synergeia*), un concept „provocator pentru creștinii iviți din Reformă ca urmare a disputei sinergiste din interiorul luteranismului în secolul XVI”, dar central în soteriologia patristică și răsăriteană, căci fără el doctrina despre *theosis* ar fi de neînțeles (sau prost înțeleasă)⁶⁸⁵. În gândirea răsăriteană importantă este nu atât îndreptarea, cât desăvârșirea, sfințirea omului, realizată prin conlucrarea dintre om și har, împlinită în măsura în care omul împlinește activ în el întoarcerea spre Dumnezeu (Care îl cheamă și susține în acest proces).

Afirmațiile de mai sus sunt valide și în cazul celui alt mare reprezentant al teologiei neopatrstice ortodoxe din sec. XX, Dumitru Stăniloae. Acesta a arătat că prin Întrupare sunt făcute cunoscute atât iubirea, cât și smerenia lui Dumnezeu; după cum porunca de a iubi este înrădăcinată în iubirea lui Dumnezeu pentru neamul omenesc, stând la baza creării acestuia, Întruparea Fiului este cea care refacă comuniunea cu Dumnezeu, îi (re)dă posibilitatea omului de a-L iubi pe Dumnezeu și pe semenii săi. Este vorba însă de o „iubire răstignită”! Această concepție deschide calea îndumnezeirii (*theosis*), un concept ce are ca fundament următoarele elemente: inițiativa care aparține întotdeauna lui Dumnezeu, omul fiind cel care doar răspunde chemării irezistibile a harului; importanța libertății, care îi oferă omului posibilitatea de a accepta sau refuza comuniunea cu Dumnezeu; împreună-lucrarea dintre cele două voințe (care implică o relație personală, doi subiecți distincți); dinamismul spiritualității creștine, căci unirea omului cu Dumnezeu și participarea la viața treimică apare ca un proces nesfârșit; centralitatea dimensiunii ascetico-mistice creștine pe lucrarea și persoana lui Hristos, profunzimea ideii de sinergie descoperindu-se în a pătimi, muri și învia împreună cu El.

⁶⁸⁴ G. Florovsky, „The Last Things and the Last Events”, în CW III, p. 262.

⁶⁸⁵ K.Ch. Felmy, *op.cit.*, p. 200.

„Toate cele văzute se cer după cruce, ...și toate cele gândite au nevoie de mormânt” – cu aceste cuvinte Sf. Maxim Mărturisitorul așeza întreaga existență sub semnul (auto)jertfirii, așadar al crucii. Dacă Întruparea lui Dumnezeu este sensul și scopul lumii, moartea și Învierea lui Hristos semnifică „legea”, rânduiala lumii, întrucât ființa creată e integrată în acest ritm al morții (pentru sine) și al învierii (pentru Dumnezeu). Lumea e destinată prin natura ei să fie jertfită lui Dumnezeu, de aceea mântuirea lui Hristos are forma morții ca jertfă, prelungită, sacramental, în Tainele Bisericii (într-un proces inițiat în Botez și având punctul culminant în Euharistie), iar ascetico-mistic în efortul personal, la nivelul rugăciunii și al faptelor bune. Crucea nu mai este, ca în legea veche, semnul blestemului ci, dimpotrivă, dovada faptului că în Hristos, Cel care inaugurează o nouă lege, toate sunt circumscrise, dar nu desființate; ființa creată este ridicată în planul relației cu El prin har, mântuite prin iubirea Lui, și nu prin puterile ei naturale.

Asumarea crucii Mântuitorului este echivalentă cu un proces ce tinde spre Înviere, trasând coordonatele raportului cu semenii și cu întreg cosmosul. La Înviere se ajunge nu prin viață ci prin moarte, nu prin afirmarea de sine ci prin tăgăduirea de sine (Mt. 16, 24) a celui ce primește în sine crucea și mormântul, răstignirea și îngroparea sa ascetică față de lume și a lumii față de el (Gal. 2, 20; 6, 14), pentru ca în el să învie mistic Însuși Hristos, Logosul divin. Prin această moarte ascetică și înviere mistică Dumnezeu devine transparent pentru creaturi și pentru om, iar creaturile și omul devin transparente pentru Dumnezeu, între ele realizându-se o dinamică pascală guvernată de iubire³⁹. Este starea de îndumnezeire specifică sfinților. Aceștia transced, prin har, chiar și moartea, ea pierzându-și aspectul negativ, de urmare a păcatului, reliefând, dimpotrivă, un aspect pozitiv, de trecere (*pascha*) spre comuniunea deplină cu Sfânta Treime. Concluzionând, între iubire, cruce și dar există o legătură indisociabilă – iar „punctul” de legătură este Mântuitorul nostru, Iisus Hristos.

³⁹ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, trad. și postfață Mihail Neamțu, cuvânt înainte Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, pp. 6-7.