

*Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș*

***Studii de***  
**Teologie Dogmatică Ortodoxă**  
(vol. I)



*Teologie pentru azi*

București  
2011

## *Creația lui Dumnezeu în Dogmatica Sfântului Atanasios Parios*



Conform Sfântului Atanasios Parios (Ἀθανάσιος Πάριος, 1721/1722-1813, † 24 iunie, canonizat în 1995)<sup>1</sup>, Dumnezeu a creat lumea „ca să fie mai multe cele primitoare de *facerea de bine*”<sup>2</sup>. Crearea lumii apare așadar ca o *extensie* a iubirii și a bunătății lui Dumnezeu.

Între cele ce a făcut Dumnezeu, Sfinții Îngeri sunt *vestitorii* voii lui Dumnezeu<sup>3</sup>. Numărul lor e știut numai de către Dumnezeu Însuși<sup>4</sup>.

Fericitul Teodoret de Cyr, spune autorul nostru, nu acceptă ideea că Îngerii au fost creați *mai înaintea* celor văzute<sup>5</sup>.

Sfinții Îngeri nu sunt decât acolo unde ei se arată și nu pretutindeni în același timp<sup>6</sup>. Sfânta Scriptură însă nu spune nimic despre *crearea Îngerilor*<sup>7</sup>.

Potrivit *Dogmaticii* sale, Sfinții Îngeri slujesc *lui Dumnezeu* și nu *oamenilor*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> A se vedea: [http://en.wikipedia.org/wiki/Athanasius\\_Parios](http://en.wikipedia.org/wiki/Athanasius_Parios) și <http://ocafs.oca.org/FeastSaintsViewer.asp?SID=4&ID=1&FSID=149033>.

<sup>2</sup> Cf. Athanasie de Paros, *Dumnezeieștile dogme ale credinței*, diortosire din chirilică în română de Diac. Gheorghe Băbuț, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2001, p. 90.

<sup>3</sup> Idem, p. 91.

<sup>4</sup> Idem, p. 99.

<sup>5</sup> Idem, p. 99-100. Autorul nostru nu a indicat sursa citată.

<sup>6</sup> Idem, p. 100.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

Trecând la discuția despre demoni, aceștia sunt caracterizați de către el drept *luptătorii dintru început* ai neamului omenesc<sup>9</sup>.

Demonii au căzut din dumnezeiescul har înainte de crearea omului<sup>10</sup>. Însă nici Sfânta Scriptură și nici Sfinții Părinți nu spun răspicat *când* au căzut demonii<sup>11</sup>. Ce se poate afirma este că Satana a căzut din cauza *înălțării* sale<sup>12</sup>.

Autorul nostru traduce cuvântul „diavol” prin acela de „clevetitor”. Diavolul Îl *vorbește de rău* pe Dumnezeu în fața Sfintei Eva<sup>13</sup>.

Pentru căderea demonilor, Sfântul Atanasios citează: Is. 14, 12; Lc. 10, 18 și Efes. 2, 2.

Referindu-se la ultimul verset, la Efes. 2, 2, autorul nostru îl citează pe Fericitul Teodoret de Cyr (fără o trimitere expresă la o carte a sa), spunând: „de demult i s-a...încredințat diavolului *stăpânia văzduhului*. Iar căzând din acesta pentru răutate, învățător al răutății și al păgânătății s-a făcut”<sup>14</sup>.

Pe lângă numele de *clevetitor*, autorul îl numește *Satana* și *potrivnic* potrivit literalității cuvântului<sup>15</sup>.

Demonii s-au despărțit de Dumnezeu și odată cu aceasta au devenit *vrăjmașii* Lui. Devenind *vrăjmași* ai lui Dumnezeu au devenit și *invidioși* pe fericirea omului și de aceea au venit la el ca *să-l ispitească*<sup>16</sup>.

Demonii se războiesc cu oamenii care Îi slujesc lui Dumnezeu și „mai vârtos acum după dar”<sup>17</sup>, văzându-l pe om înălțat chiar la cer...[și] turbându-se precum nu se poate spune, împreună cu toate puterile cele de sub dânsul, se pornește asupra aleșilor lui Dumnezeu”<sup>18</sup>.

Ei îi *ispitesc* pe oameni și le fac rău dar știu, în același timp, că vor fi *pedepsiți* pentru tot răul pe care îl fac, cf. Mt. 8, 29.

Demonul este un „mare și cumplit vrăjmaș al neamului omenesc”, „balaur”, leu, vasilisc, șarpe cu multe capete<sup>19</sup>. Ei intră în turma de porci (Mt. 8, 31-32) nu cu *de la ei putere*, ci

<sup>9</sup> Idem, p. 103.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Idem, p. 104.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> După venirea lui Hristos și primirea harului dumnezeiesc.

<sup>18</sup> Athanasie de Paros, *Dumnezeieștile dogme ale credinței*, op. cit., p. 104.

<sup>19</sup> Idem, p. 105.

cu *îngăduința Domnului*. Ei nu pot *vătăma* decât *cu îngăduință dumnezeiască*<sup>20</sup>.

Omul a fost creat de Dumnezeu cu suflet nemuritor<sup>21</sup>. Sufletul e creat de Dumnezeu pentru fiecare om în parte.

Referindu-se la păcatul strămoșesc, el îl numește: „moștenirea întinăciunii strămoșești”<sup>22</sup>.

Vorbind despre *începutul păcatului* în om, Sfântul Atanasios Parios spune: „pornirea cea dintâi către păcat a fost a trupului și a simțirii”<sup>23</sup>.

În viziunea sa, transmiterea păcatului strămoșesc se face prin *sămânța cea cu dulceață*, potrivit psalmului 50<sup>24</sup>, deci *se transmite sexual*.

De aceea, în contextul întrupării Domnului, el scrie că *nașterea fără de sămânță și de la Duhul Sfânt* a Domnului sunt dovezi care arată, că „prin sămânța bărbătească *se dă* păcatul cel strămoșesc la tot neamul omenesc”<sup>25</sup>.

Viziunea transmiterii păcatului strămoșesc însă *pe cale seminal-sexuală*, exclusiv trupească, desființează *aportul prim* al sufletului la acceptarea lui și demonizează în același timp atât *căsătoria* cât și *actul sexual și nașterea de copii*. Noi credem că această opinie este o poziție *inacceptabilă* din punct de vedere ortodox.

Actul sexual *favorizează* ajungerea plăcerii și la noul prunc care se conține, dar acela *acceptă de unul singur* plăcerea în inima și în membrele trupului său.

Transmiterea păcatului strămoșesc se face prin *acceptarea liberă* a sufletului și a trupului celui nou născut a modului căzut de existență și nu aveam de-a face cu *o transmitere somatică inconștientă* a păcatului strămoșesc de la *părinți* la *copii*.

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Idem, p. 115.

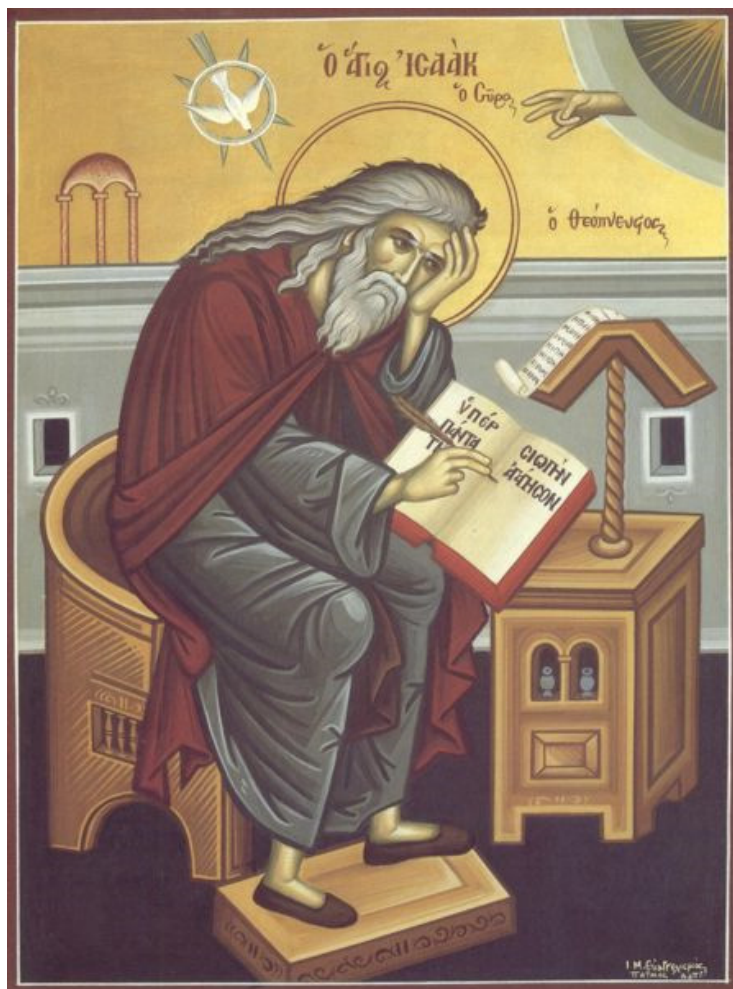
<sup>22</sup> Idem, p. 121.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

## Credința, nădejdea și dragostea la Sfântul Isaac Sirul



Începem cu o definiție care vorbește despre *instaurarea* credinței în om și nu despre *amplitudinea* ei.

„Credința – spune Sfântul Isaac – e o *mișcare plină de certitudine*, care urcă în inteligență prin harul lui Dumnezeu, cu privire la lucruri care nu pot fi încredințate hârtiei și literelor, dar pe care o *inteligență credincioasă* le poate cunoaște”<sup>26</sup>.

Credința nu e o *acumulare de date* mai întâi, ci o *mișcare divino-umană* în om, care dă *certitudine interioară*.

Mintea noastră află prin lucrarea harului dumnezeiesc despre lucruri care nu pot fi *grăite* sau *scrise*.

<sup>26</sup> Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*, Partea a II-a (recent descoperită), studiu introd. și trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 128.

Una e, cu alte cuvinte, să fii *încredințat* de realitatea și prezența lui Dumnezeu și alta e *să spui cine* este Dumnezeu în mod efectiv.

Faptul că Sfântul Isaac spune, că *actul de a crede e o mișcare sinergică* în om, se apropie de *definiția pocăinței* ca *schimbare a minții*.

Mintea e *umplută* de harul lui Dumnezeu și așa *sesizăm* realitatea lui Dumnezeu. Ca să spunem că *există Dumnezeu* nu trebuie să avem numai *minte*, ci să avem *o minte unită cu harul lui Dumnezeu*.

*Dinamismul vieții interioare* cât și *al credinței* este ceea ce trebuie *să subliniem* în această fază a discuției.

Credința e cea care te *întărește* în nădejde<sup>27</sup>.

Viața noastră duhovnicească trebuie, spune Sfântul Isaac, să ne facă *să simțim* „gustul credinței”<sup>28</sup>. Fără acest *simț duhovnicesc* ne simțim neputincioși, slabi, nenorociți în fața patimilor și orice osteneală a virtuților o simțim ca o *apăsare*<sup>29</sup>.

Credința în Dumnezeu e *un refugiu* al sufletului în timpul încercărilor și al întristării<sup>30</sup>. Ceea ce cunoaștem despre Dumnezeu ne face *să ne întărim* în răbdare și *să așteptăm* bogăția milei Sale față de noi.

Legătura personală cu Dumnezeu se vede tocmai în această ipostază a răbdării, a așteptării ajutorului Său efectiv.

Providența lui Dumnezeu se manifestă în mod personal și e așteptată personal. Dar e așteptată prin credința în El.

Credința e legată foarte strâns de nădejde și de dragoste.

Sfântul Isaac vorbește despre „cei care *s-au întărit* în nădejdea viitoare și *s-au învrednicit* de bucuria în Duhul”<sup>31</sup>. Unii ca aceștia au o inimă care „*freamătă și suspină tânjind* după fericirea”<sup>32</sup> de dincolo.

Nădejdea trebuie întărită, amplificată și această *amplificare* ține de dorirea vieții veșnice.

Sfântul Isaac cere de la Dumnezeu ca Acesta *să semene* nădejdea Sa în gândurile lui<sup>33</sup>. El vrea să moară „față de

---

<sup>27</sup> Idem, p. 92.

<sup>28</sup> Idem, p. 132.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Idem, p. 141.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Idem, p. 105.

toate”<sup>34</sup>, de alipirea de oameni și lucruri, pentru ca să simtă „taina vieții celei noi”<sup>35</sup>.

Moartea față de lume este considerată de el ca fiind *provocată* „de dragul nădejzii adevărate”<sup>36</sup>. Nădejdea fericirii veșnice este cea care aduce în „gândirea Sfinților...durerea (ce) se revarsă neîncetat”<sup>37</sup>.

Rugăciunea adusă neconținut lui Dumnezeu e pentru Sfântul Isaac Sirul o durere continuă care *se naște* în mintea credincioasă<sup>38</sup>. Durerea și rugăciunea plină de dor se află în ambianța credinței și a nădejzii.

În III, 79, aflăm că există *o bucurie a nădejzii* la care ajungi *pe calea virtuților*<sup>39</sup>. Faptele virtuozitate te duc la un moment dat la bucuria pe care o naște nădejdea, în care „orice întristare încetează și povara faptuirii lui se ușurează pentru el.

Acum el lasă *făptuirea fricii* și începe *făptuirea iubirii*; se dezbracă de frica și de spaima căii și inima lui începe să fie pusă în mișcare neîncetat de încredere.

Inima sa găsește sprijin, gândirea lui saltă și nu mai vede nicidecum această lume.

De acum înainte în inima lui se pune în mișcare *o nădejde cu privire la cele viitoare*<sup>40</sup>.

Faptele bune făcute în harul lui Dumnezeu duc fără doar și poate la această *nădejde plină de bucurie*, care transformă asceza dintr-o *împlinire cu frică a poruncilor* într-o *împlinire a poruncilor* în care iubirea și încrederea în Dumnezeu sunt *abundente în suflet* și simți că ți-au scos *starea de rob* din ființa ta.

Trebuie să înțelegem că nu omul lasă făptuirea fricii *de la sine*, ci Dumnezeu îi *insuflă încrederea* să se comporte astfel, motiv pentru care începe să trăiască *o stare de relaxare duhovnicească*.

Această *destindere interioară harică* nu poate fi nicidecum *mimată*. Ea nu poate fi confundată însă cu *lejeritatea*. Harul lui Dumnezeu ne învață să *o acceptăm în noi* și ea vine din ce în ce mai *intens*.

*Sprijinul* pe care îl găsește inima nu e altul decât *harul dumnezeiesc*.

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Idem, p. 130.

<sup>40</sup> Idem, p. 130-131.

Gândirea e *bucuroasă* și de aceea *saltă*. Minteia noastră *îndrăznește* întru Domnul și de aceea *se bucură*.

Iar în ceea ce privește *lumea aceasta* să nu înțelegem că de acum *nu o mai vedem*, pentru că *ne bucurăm dumnezeiește*, ci în inima noastră, pe primul plan, nu mai e *lumea aceasta*, ci *cea veșnică*. Harul dumnezeiesc e cel care ne învață cu dorul după Dumnezeu și după desăvârșire.

Dacă am început cu credința ca *mișcare interioară*, Sfântul Isaac ne convinge că și nădejdea e *o mișcare sinergică* în ființa noastră<sup>41</sup>.

Mișcarea interioară e *pozitivă* la Sfântul Isaac și exprimă tandemul divio-uman al vieții duhovnicești.

Iubirea de Dumnezeu însă apare în ființa noastră „ca urmare a *atenției neîncetate* la El și a *convorbirii neîncetate* cu El”<sup>42</sup>. Captarea atenției noastre de către Dumnezeu ne face să vedem pe fiecare clipă aspecte foarte frumoase, copleșitoare ale prezenței și ale lucrării Lui în istorie, dar făcute și cu noi, în mod personal.

Suntem transpuși într-o *relație directă* cu El, relație în care tot ce face El ne umple de dragoste plină de mulțumire.

Doxologia este urmarea firească a *atenției încordate* la Dumnezeu. Cu cât *înțelegi* lucrarea lui Dumnezeu cu lumea cu atât ești *mai plin de mulțumire*, de *mulțumire continuă*, care nu trebuie să se transforme în gesturi și cuvinte *în mod neapărat*, dar care *întreține o dragoste* și un *zâmbet al întregii ființe* pentru ceea ce percepem *în mod tainic*.

Ceea ce percepem cu întreaga noastră ființă ne face să fim într-un *dialog continuu* cu El, în care ne explicăm lumea și punem totul pe seama creației și a purtării Sale de grijă.

Spunem *convorbire* pentru că nu îi vorbim numai noi Lui, ci și El *nouă* sau *El ne vorbește* pentru ca noi să *Îi răspundem*.

Glasul lui Dumnezeu, întrebarea lui Dumnezeu o putem auzi de foarte multe ori, clipă de clipă chiar, dar uneori putem să îi dăm curs peste zile sau ani. Ea nu ne presează.

Însă pe zi ce trece ne creează o și mai mare *percepere* a vocii Sale cu noi și cu lumea. Atenția la Dumnezeu și convorbirea cu El realizează în mod personal o relație foarte autentică, adâncă, cu ample ramificații și, în același timp, divino-umană.

---

<sup>41</sup> Idem, p. 131.

<sup>42</sup> Idem, p. 98.

Iubirea pentru Dumnezeu, spune Sfântul Isaac, *ne amestecă* cu Dumnezeu și prin aceasta anticipăm modul de viață de după înviere<sup>43</sup>.

*Amestecarea cu Dumnezeu* e amestecarea cu harul dumnezeiesc, fără ca harul să devină *carne* dar prin acesta noi ne îndumnezeim, pentru că el ne umple *dinăuntru* ființa noastră.

În X, 29, apare iarăși discuția despre *iubirea lui Dumnezeu* și vom afla cine decurge din cine: *iubirea lui Dumnezeu din iubirea de oameni* sau *iubirea de oameni din iubirea lui Dumnezeu*?

Sfântul Isaac ne invită, pentru dobândirea dragostei de Dumnezeu, ca și mai înainte de altfel, ca *să cugetăm mereu la El*.

Din *cugetarea* la Dumnezeu „toate părțile sufletului tău se înflăcărează de iubire și ard ca flacăra aprinsă în inima ta, iar dorul de Dumnezeu te copleșește; iar plecând de la *iubirea de Dumnezeu* vei ajunge și la *iubirea desăvârșită de oameni*”<sup>44</sup>.

*Iubirea de Dumnezeu* se naște din *cugetarea mereu la El* și dinamismul ei este copleșitor. Din *iubirea de Dumnezeu* înțelegem cum *să-i iubim pe oameni*, dar nu cu o iubire *oarecare* ci, după cum scrie Sfântul Isaac: *în mod desăvârșit*.

Ce înseamnă *desăvârșire a iubirii* însă rămâne de adâncit personal, deoarece *desăvârșirea unei virtuți* nu înseamnă nicidecum ceva peste puterile umane ajutate de către harul dumnezeiesc.

Pe măsură ce ne înălțăm din lucrurile pământești, iubirea lui Dumnezeu ne *înrobește*<sup>45</sup>. Iar *robia* iubirii lui Dumnezeu ne face *să simțim lumea veșnică*<sup>46</sup>.

În X, 33, Sfântul Isaac Sirul ne învață că iubirea lui Dumnezeu se atinge „*ușor și repede*”<sup>47</sup> de cel care are *liniștirea* (nu de cel ce *se liniștește*, ci de cel care are *liniștea mișcărilor sufletești în trupul lui*) și *se ocupă de cunoaștere*<sup>48</sup>.

Sfântul Isaac nu spune în acest paragraf ce e *cunoașterea*, dar trebuie să înțelegem că e vorba despre *cunoașterea totală a lui Dumnezeu și a lumii*, luate împreună și nu *separat* și prin care se caută neîncetat Dumnezeu.

---

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Idem, p. 272.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem.

În măsura în care tot ceea ce cunoaștem și trăim ne duce la Dumnezeu, vom trăi prin aceasta iubirea de Dumnezeu dar și iubirea desăvârșită de oameni<sup>49</sup>.

Sfântul Isaac nu se juca cu cuvintele când vorbea de *iubire desăvârșită de oameni*. Însă numai că în ziua de astăzi, *ideea de desăvârșire* a ajuns să aibă în mintea noastră amprente demonice, pentru că percepem desăvârșirea în termeni *absoluți*, așteptând o desăvârșire *aidoma* lui Dumnezeu.

Tendința omului postmodern este aceea de *a deveni ca Dumnezeu* sau chiar *mai desăvârșit decât Dumnezeu*, pentru că nu cunoaște *realitatea practică a desăvârșirii*.

Desăvârșirea umană, în stadiul terestru, nu poate *desființa* trupul uman și nicio altă parte componentă a omului, ci numai ne umple de har, pe cât poate omul să suporte puterea harului.

Cei care nu cunosc efectiv cum *ne umple* Dumnezeu de har, cred că pot ajunge *ca orice Sfânt* pe care și-l aleg ei sau chiar *mai mult* decât toți la un loc.

Dar cei care s-au umplut de harul și iubirea lui Dumnezeu, cunosc *în mod practic și fințial* că nu pot să reziste *mai mult* decât poate constituția lor psihofizică și că fiecare suntem un vas cu *o anumită posibilitate de cuprindere* a lui Dumnezeu și nu putem *mai mult* decât putem.

Dar ceea ce putem cuprinde *în mod desăvârșit* e pe măsura *puterii noastre* și dacă Dumnezeu ne-ar da *ceva mai mult*, am muri pe loc de atâta bucurie și plăcere dumnezeiască<sup>50</sup>.

În traducerea de față a părintelui Ică jr. apare de mai multe ori ideea de *luminozitate* cu privire la *virtuțile duhovnicești*.

Iubirea de oameni este „luminoasă”<sup>51</sup> pentru Sfântul Isaac, pentru că ne umple de lumina bucuriei în suflet.

Iubirea de Dumnezeu însă e „minunată și îmbătătoare”<sup>52</sup>. Ea ne minunează, ne uimește și, în același timp, ne îmbată sufletul, ne umple de cea mai mare încântare.

Realitatea *beției duhovnicești*, pe care o naște iubirea de Dumnezeu, apare și la alți Sfinți Părinți. O vom găsi adesea exprimată și în cuvinte extraordinare.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Sfântul Siluan Athonitul e un martor autentic în această discuție.

<sup>51</sup> Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*, op. cit., p. 273.

<sup>52</sup> Ibidem.

X, 35 descurajează dobândirea iubirii de oameni pe *cale ascetică*. Dacă vrem prin asceză și lupta cu gândurile să ajungem la *iubirea de oameni* și apoi, de la aceasta, la *iubirea lui Dumnezeu* suntem pe o cale sortită eșecului<sup>53</sup>.

Sfântul Isaac e categoric: „Prin porunci și prin discernământ își poate sili gândurile și-și poate curăța de ele simțirea, ba chiar poate face bine altora; dar să atingă *luminoasa iubire de oameni* doar prin lupta [ascetică] nu sunt sigur că pot spune că e *cu puțință*, și nimeni n-a atins-o și n-o va atinge pe această cale în această viață”<sup>54</sup>.

Vinul dumnezeiesc al iubirii de Dumnezeu e *soluția*.

Această stare divino-umană e numită de el: „îmbătarea în Dumnezeu”<sup>55</sup>. Analogia cu *îmbătarea de vin* nu este însă deloc *aleasă la întâmplare*.

Sfântul Isaac remarcă faptul că: „fără vin nimeni nu se va putea îmbăta, nici inima nu-i va sălta de bucurie”<sup>56</sup>. Când omul bea de bucurie are inima plină de avânt, de poftă de viață și de vorbă.

La fel cine e *beat de iubirea de Dumnezeu* vrea să vorbească întruna despre Dumnezeu și să se bucure de oameni pentru că se bucură de Dumnezeu.

Observăm aici o amplitudine a stării de bucurie, dorința de împărtășire a ei cu alții, ieșirea dintr-o stare de *încătușare* interioară, o debordare de veselie duhovnicească.

Iubirea e declarată de Sfântul Isaac drept „o calitate care *nu aparține firii*”<sup>57</sup> umane.

Iubirea *harică* nu este un simțământ pe care *să-l înveți progresiv*, ci el ți se picură în suflet deodată de către Dumnezeu, dacă ești *absorbit* cu totul de prezența Lui.

Această iubire harică este *o iubire luminoasă* și care nu vine dintr-o *silire a firii*<sup>58</sup>, a minții și inimii noastre ca să iubească pe Dumnezeu sau pe oameni.

Sfântul Isaac ne spune printre rânduri, că există și *o sforțare a firii* la unii nevoitori, care vor să spună că *au iubire de Dumnezeu și de oameni*, dar ea *pare silită*<sup>59</sup>, pare *făcută cu sila* sau dobândită prin *silințe/eforturi grele* ale omului.

---

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem. Ideea reapare și în Idem, p. 311.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem.

Iubirea harică este însă *entuziastă*, copleșește inima, nu ține cont de bariere false, ci se exprimă ca atare. Iubirea dumnezeiască vorbește cu putere, vorbește tare, cu înflăcărare, cu inimă largă, cu nebunie sfântă, cum nevoitorii *reținuți* și doar *austeri* nu pot să fie.

Sfântul Isaac remarcă faptul că există și oameni cu „o fire senină și limpede, care iubesc cu ușurință pe toți oamenii și le este milă de orice fire [creată], nu numai de cea a oamenilor, dar și de cea a dobitoacelor, a păsărilor și fiarelor sălbatice”<sup>60</sup>, am spune noi „ecologiști puri”.

Însă pe unii ca aceștia îi apucă teama în momentele de întristare create lor de către alții<sup>61</sup>.

Dar diferența dintre cel care are *o fire miloasă* și se exprimă ca atare și *cel care gustă iubirea lui Dumnezeu* e uluitoare.

Acesta din urmă *uită de toate* din cauza dulceții ei<sup>62</sup>. În această *stare de umplere de prezența lui Dumnezeu* și *de dorirea Lui*, cel în cauză „se apropie *bucuros* de luminoasa iubire de oameni fără deosebire, și nu e niciodată *copleșit* sau *tulburat* de slăbiciunile lor”<sup>63</sup>.

Iubirea lui Dumnezeu ne face să înțelegem că frumusețea aceasta interioară vine *numai de la El* și de aceea nu trebuie să facem deosebire între *cei cu care trebuie să vorbim* și *cei cu care nu trebuie să vorbim*, între cel care *trebuie iubit* de noi și cel care *nu trebuie băgat în seamă*.

Nu mai facem *false* și *rele* deosebiri.

Însă orice efortare ca să pari *împăciuitor* cu toți, fără iubirea lui Dumnezeu în suflet, e *o paradă a unei fățarnicii extraordinare*.

Iubirea lui Dumnezeu în sufletul nostru ne face să privim păcatele celorlalți, ca și pe ale noastre, ca pe niște *slăbiciuni firești* ale noastre, ale celor care suntem *păcătoși* și *înclinați repede spre păcat*.

*Iubirea lui Dumnezeu* ne umple de *iubire de oameni* și ea vede păcatul ca pe *o realitate străină* de frumusețea lui Dumnezeu și care nu poate influența pe cel care *nu păcătuiește* sau *nu vrea să păcătuiască*.

---

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ibidem.

În XVIII, 2 și iubirea este denumită drept *mișcare*<sup>64</sup>. Ea *se trezește* cu ajutorul științei omului și cu discernământ, dar are un rol în acest sens și *cunoașterea* Scripturilor<sup>65</sup>.

Rolul Sfintei Scripturi, spune Sfântul Isaac Sirul, e acela, ca prin citire și meditarea la ea gândirea să se umple de *un respect aparte*.

Acest respect vine din aducerea aminte de măreția lui Dumnezeu și mintea începe să se teamă de El cu *discernământ*<sup>66</sup>.

Mintea e astfel *trezită de imboldul pentru virtute* și are o *dorință aprinsă* de a face binele<sup>67</sup>.

Dar, precizează Sfântul Isaac, *iubirea lui Dumnezeu* nu apare în suflet din cauza *sforțurilor omenești* și nici din cauza *poruncii iubirii* pe care Hristos Domnul a dat-o<sup>68</sup>.

Ci atâta vreme cât cineva, „*n-a primit* Duhul descoperirilor și sufletul său *n-a fost prins* de mișcările unei înțelepciuni de dincolo de lume și nu simte în el însuși *însușirile subțiri* ale lui Dumnezeu, nu se poate *apropia* de slăvita *gustare* [a iubirii]. (...)

[Căci] cine nu s-a învrednicit de *cunoașterea lucrurilor subțiri* ale lui Dumnezeu nu se poate *îmbăta* de iubirea Lui”<sup>69</sup>.

În concluzie, iubirea lui Dumnezeu este *darul Său* și ea urmează *vederii luminii divine*. Ea produce în om o *dragoste negrăită* pentru Dumnezeu, pe care nimeni și nimic nu o poate combate.

În XX, 5, Sfântul Isaac subliniază în mod tranșant adevărul de mai sus, cum că iubirea lui Dumnezeu nu e o *mișcare sufletească*, pentru că: „*iubirea dumnezeiască* ține de *viețuirea duhovnicească*”<sup>70</sup>.

Pornind de aici, autorul nostru intră într-o discuție foarte interesantă pentru omul credincios, pentru că departajează *viața firească* de *cea duhovnicească*<sup>71</sup>.

---

<sup>64</sup> Idem, p. 310.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Idem, p. 310-311.

<sup>69</sup> Idem, p. 311.

<sup>70</sup> Idem, p. 319.

<sup>71</sup> Ibidem.

*Hristologia* Sfântului Ioan Damaschin conform  
*Dogmaticii* sale



În *Dogmatica* Sfântului Ioan Damaschin găsim un număr de 37 de *capitole hristologice*<sup>72</sup> și primul dintre ele evocă *dumnezeiasca purtare de grijă* pentru mântuirea noastră și *rolul întrupării* lui Dumnezeu Cuvântul.

Dumnezeu nu a trecut cu vederea pe omul căzut în păcat, pe omul acoperit „cu asprimea vieții plină de dureri”<sup>73</sup> și cu moartea și grosolănia trupului<sup>74</sup>.

După *povățuiri nenumărate* ale lumii ca să se pocăiască<sup>75</sup> a venit și Mântuitorul lumii, pentru că „Cel ce avea să aducă mântuirea...[trebuia] să fie *fără de păcat*, să nu fie supus prin păcat morții, ci încă prin El să fie *întărită* și *înnoită* firea, să fie povățuită prin fapte, să fie învățată calea virtuții, care *depărtează de la stricăciune* și *conduce spre viața veșnică*”<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. din lb. gr. de Pr. Dumitru Fecioru, ed. a III-a, în col. *Mari scriitori creștini*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 95-154.

<sup>73</sup> Idem, p. 95.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Idem, p. 96.

Sfântul Ioan Damaschin nu se ocupă aici cu *prorociile mesianice* sau cu *motivațiile întrupării Cuvântului* la „plinirea vremii” (Gal. 4, 4), ci trece, după cum s-a văzut, la *caracteristicile unice* ale persoanei Mântuitorului lumii și la *rolul Său* în istoria existenței umane.

Mântuitorul lumii e *fără de păcat* și El nu *Se supune astfel morții*, dar prin El se va întări și înnoi firea umană, aceasta fiind învățată *calea sfințeniei*.

Mântuitorul lumii ne aduce mântuirea noastră de păcat și de moarte și ne arată, în același timp, „noianul cel mare al dragostei de oameni pe care o are pentru om”<sup>77</sup> Dumnezeu Însuși.

Întruparea Cuvântului e așadar *o revelare plenară* a dragostei dumnezeiești și reprezintă *modul concret* prin care umanitatea a fost mântuită de păcat și de moarte.

Întruparea Cuvântului, această *îmbrăcare* cu „haina trupului” cum o numește Dumnezeiescul Ioan Damaschin<sup>78</sup>, revelează patru lucruri fundamentale despre Dumnezeu: bunătatea, înțelepciunea, dreptatea și puterea Sa<sup>79</sup>.

Analiza teologică *a rolului întrupării* Cuvântului lui Dumnezeu ne duce la discutarea *însușirilor divine*.

Astfel, vedem *bunătatea* lui Dumnezeu în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, pentru că El „n-a trecut cu vederea slăbiciunea făpturii Lui, ci *S-a îndurat* de cel căzut și *i-a întins mâna*”<sup>80</sup>.

*Înțelepciunea* lui Dumnezeu se vede din aceea, că prin Întruparea Sa Dumnezeu Cuvântul „a găsit *dezlegarea cea mai potrivită*”<sup>81</sup> pentru a-l mântui pe om.

*Dreptatea* divină se vede prin aceea, că Dumnezeu l-a mântuit pe om prin Fiul lui Dumnezeu întrupat, Care e Dumnezeu și om, și a putut prin aceasta să-l mântuiască „pe cel asemenea [pe om n.n.] prin *Unul asemenea*”<sup>82</sup>, adică prin Dumnezeu-omul, care după umanitatea Sa e *asemenea nouă*.

*Puterea infinită* a lui Dumnezeu se vede și ea în cazul întrupării Cuvântului, din faptul că Fiul „se pogoară aplecând cerurile, adică smerind fără să smerească înălțimea Lui cea nesmerită”<sup>83</sup> și prin venirea Sa inexprimabilă și

---

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem.

incomprehensibilă se săvârșește „*cea mai mare noutate* dintre toate noutățile, singurul [lucru] *nou* sub soare (Eccl. 1, 9-10)”<sup>84</sup>.

Nimic nu poate fi *mai măreț și de neînțeles* decât faptul ca *Dumnezeu să Se facă om*<sup>85</sup>. Cuvântul S-a făcut trup fără schimbare, din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu<sup>86</sup>.

Sfântul Ioan începe cu mărturisirea crezului ortodox niceo-constantinopolitan, precizând însă că întruparea Sa nu a *schimbat* firea divină în trup, în fire umană.

Dumnezeu Cuvântul devine *mijlocitorul* dintre oameni și Dumnezeu (I Tim. 2, 5) prin zămislirea Sa în preacuratul pânțec al Preacuratei Fecioare Maria, căci zămislirea Sa e „de la Duhul Sfânt și în chipul celei dintâi faceri a lui Adam”<sup>87</sup>, deci într-un mod *de neînțeles* pentru noi.

„Prin luarea firii noastre”, Hristos se face *supus* Tatălui, *vindecând* prin ascultarea Sa *neascultarea noastră* și în același timp făcându-Se *pildă de ascultare* pentru noi, căci fără ascultare „nu este *cu putință* să dobândim mântuire”<sup>88</sup>.

Introducerea Sfântului Ioan în problematica hristologiei ortodoxe se face așadar prin revelarea însușirilor lui Dumnezeu odată cu întruparea Cuvântului.

Întruparea Fiului e *ascultare* față de Tatăl. Prin ascultarea Sa, Hristos ne scoate din păcat și din moarte, renăscându-ne la viața duhovnicească.

Deși Sfântul Ioan nu apelează (deocamdată) la versete scripturale, care să evedențieze *acceptarea întrupării* de către Fiul *din ascultare* față de Tatăl, totuși el precizează acest lucru: întruparea e *o ascultare* a Fiului față de Tatăl.

Capitolul următor prezintă mai întâi pasajul buneivestiri a întrupării Fiului de la Sfântul Luca<sup>89</sup>.

Asentimentul Fecioarei Maria face ca Duhul Sfânt să Se pogoare peste Ea, curățind-o și dându-i puterea să primească Dumnezeirea Cuvântului și puterea de a naște și, concomitent, a și umbră-o.

Și astfel „Înțelepciunea enipostatică și puterea lui Dumnezeu, adică Fiul lui Dumnezeu, Cel deoființă cu Tatăl, ca o sămânță dumnezeiască [a venit n.n.] și Și-a alcătuit...din

---

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Idem, p. 97.

<sup>89</sup> Ibidem.

sângiuirile ei sfinte și preacurate, trup însuflețit, cu suflet rațional și cugetător, pârga frământăturii noastre”<sup>90</sup>.

Acest pasaj, ca și cel al *creării omului* din cartea *Facerea*, descrie evenimentul din punct de vedere uman, în derularea sa, ca și când trupul și sufletul omului ar fi fost create *separat* și apoi ar fi fost *regrupate* în unitatea firii umane.

De aceea, noi nu trebuie să înțelegem nici aici acțiunea Duhului Sfânt și a Fiului în întruparea Fiului ca fiind *separată* una de alta. Fiul împreună cu Duhul Sfânt și cu Tatăl Și-a creat Sieși trupul.

Și Sfântul Ioan precizează, că alcătuirea trupului nu s-a făcut *pe cale seminală*, adică *cu sămânță bărbătească*, „ci pe *cale creaționistă*, prin Sfântul Duh”<sup>91</sup>.

După această *precizare* urmează o alta, *unică* prin conținutul ei, care e o frază izolată în context și nu e însoțită de nicio altă indicație:

„Nu Și-a alcătuit forma trupului *treptat* prin adăugiri, ci a fost desăvârșit *dintr-o dată*”<sup>92</sup>.

Cu alte cuvinte, trupul Cuvântului a fost creat deplin, din prima clipă a zămislirii sale, de Dumnezeu Cuvântul, împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh, ca al unui Copil ce poate *să se nască imediat*.

Trupul Domnului nu a trecut prin *evoluția firească* a trupului uman, de la *câteva celule* la *trupul deplin*, ci el a fost *alcătuit deplin*, gata *să fie născut*.

Cuvântul lui Dumnezeu, continuă autorul nostru, S-a făcut *ipostasa trupului*<sup>93</sup>. Dumnezeu Cuvântul și-a impropriat în persona Sa trupul făcut, împreună cu Duhul și cu Tatăl, din sângiuirile Prea Curatei.

Tocmai de aceea Sfântul Ioan precizează că trupul Cuvântului nu a fost *unul preexistent*, ci El „locuind în pântecele Sfintei Fecioare, Și-a construit, fără ca să fie *circumscriș* în ipostasa Lui, din sângiuirile curate ale Pururea Fecioarei, trup însuflețit, cu suflet rațional și cugetător”<sup>94</sup>.

Observăm că Preasfântul Teolog, Dumnezeiescul Ioan Damaschin, se referă la *trup* nu separat de *fundamentul spiritual* al omului, adică *de suflet*, ci prin sintagma „trup

<sup>90</sup> Idem, p. 97-98.

<sup>91</sup> Idem, p. 98.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem.

însuflețit” arată deopotrivă *unitatea* dar și *distincția* dintre trup și suflet.

Fără exprimarea unității firii umane, dar și a distincției dintre trup și suflet, nu vom putea vorbi *pertinent* de *mântuirea omului* și de *îndumnezeirea firii umane în integralitatea sa*.

Sfântul Ioan Damaschin își creează răspunsurile sale teologice pentru a cuprinde în ele *întregul răspuns patristic* al Sinoadelor ecumenice.

El își începe pledoaria despre *persoana lui Hristos* de la faptul că Dumnezeu Cuvântul *Și-a impropriat* firea umană, trupul.

Expresia sa, pe care o reluăm acum, e aceea că : „Însuși Cuvântul S-a făcut ipostas/persoana trupului”<sup>95</sup>. De aceea „nu vorbim de [*un*] om îndumnezeit, ci de Dumnezeu întrupat”<sup>96</sup>.

Hristos Dumnezeu e *Dumnezeu desăvârșit* și *om desăvârșit*. Prin aceea că e *Dumnezeu desăvârșit*, arătăm că El nu *și-a schimbat firea Sa divină*, dar prin aceea că e *om desăvârșit* arătăm, în mod simultan, că întruparea Sa nu e o *lizie*, ci El *chiar S-a făcut om*, impropriindu-Și firea umană din trupul Prea Curatei<sup>97</sup>.

Întruparea nu produce o *fire compusă* din ambele firi, ci avem o *unire după ipostas/la nivelul persoanei*, spune Sfântul Ioan, *a celor două firi*<sup>98</sup>.

Capitolul al treilea e o apologie ortodoxă contra monofiziților. În persoana lui Hristos firea divină și firea umană s-au unit „*fără să se schimbe și fără să se prefacă*”<sup>99</sup> în *altceva* decât sunt.

Firea divină și-a păstrat în persona lui Hristos „*simplitatea ei proprie*”<sup>100</sup>, iar firea umană nu s-a transformat în *fire divină* și nici nu și-a pierdut *existența* și nici nu s-a format din cele *două firi* o *singură fire compusă*<sup>101</sup>.

Monofizitismul propune *combinarea dizolvantă* a firii umane cu firea divină în Hristos, făcând mântuirea omului o iluzie.

Sfântul Ioan i-a atitudine categorică împotriva monofizitismului arătând faptul, că mixtura celor două firi are

---

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem.

ca rezultat „ceva deosebit”<sup>102</sup> față de cele două naturi din Hristos.

Erezia pe care o discutăm, monofizitismul, neagă *dubla consubstanțialitate* a persoanei Mântuitorului.

Dacă persoana lui Hristos ar fi devenit, în sens monofizit, *o singură fire compusă* după întrupare, atunci se schimbă *firea simplă* în *una compusă* și Hristos nu mai e în acest caz *deoființă* cu Tatăl și cu Duhul după dumnezeirea Sa și nici cu Prea Curata Sa Maică și cu noi toți după umanitatea Sa<sup>103</sup>.

Dacă mergem pe ideea monofizită a *realității ipostatice*, spune Sfântul Ioan, numele de *Hristos* nu mai desemnează *o persoană*, ci *o singură fire*<sup>104</sup>.

Învățătura ortodoxă însă mărturisește aceea că, Hristos nu e *o fire compusă*, ci El este *Dumnezeu și om, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit*, „din două și în două firi”<sup>105</sup>. Când spunem *Hristos* spunem *persoana în care sunt cele două firi: divină și umană*<sup>106</sup>.

Una dintre consecințele teologice nefaste ale acestei erezii monofizite constă în aceea, că admitând pe Hristos ca fiind *o singură fire compusă*, atrage după sine, în acord cu consubstanțialitatea Sa cu Tatăl, că și Tatăl este compus „și deoființă cu trupul, lucru absurd și de toată blasfemia”<sup>107</sup>.

Se observă cum erezia hristologică monofizită are repercusiuni instantanee în triadologie.

În măsura în care se greșește undeva în perimetrul dreptei credințe, urmările acestei greșeli se răsfrâng asupra întregului mod de *a gândi* învățătura ortodoxă.

Monofizitismul a încercat să acrediteze existența unei *firi cu caracteristici contrare*. El a încercat să spună că este posibil ca o fire „să fie în același timp *zidită și nezidită, muritoare și nemuritoare, circumscrisă și necircumscrisă*”<sup>108</sup>.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Idem, p. 99.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ibidem. Adeseori observăm în mitologia fimelor contemporane, că se încearcă prezentarea unor oameni cu *calități divine*, care pot fi în același timp *oameni* cât și *dumnezei*, fără ca păcatele existenței lor omenești să le afecteze dumnezeirea lor ficțională.

Monofizitismul revine mereu acolo unde e vorba de *semizei* și de încercarea iluzorie de *a detrona ideea de Dumnezeu*, Care nu e *o creatură*, ci *Creatorul lumii*.

În măsura în care gândim monofizit, atunci vorbim despre o *întrupare iluzorie* a lui Dumnezeu Cuvântul sau spunem că Hristos e *un simplu om*, cum a afirmat Nestorie<sup>109</sup>.

Sfântul Ioan Damaschin arată în ce constă *greșeala fundamentală a monofiziților* în hristologie. Ei identifică *firea cu persoana*<sup>110</sup>.

Când vorbim despre noi, deși omul e compus *din două firi*, din *suflet și trup*<sup>111</sup>, spunem că toți oamenii au o *singură fire*, adică *cea umană*.

Umanitatea, firea umană e *comună* tuturor oamenilor.

Însă în ceea ce-L privește pe Domnul nostru Iisus Hristos, El nu e o *fire compusă* din dumnezeire și umanitate, căci Hristos nu este *un individ uman* „și nici nu există *specia Hristos*, după cum există *specia om*”<sup>112</sup>.

În persoana Sa, „unirea s-a făcut *din două firi desăvâșite*, din cea omenească și cea dumnezeiască”<sup>113</sup>, fără să se amestece, fără să se confunde sau să se combine firile între ele<sup>114</sup>.

Dacă prin formula de mai sus, el îi avea în vedere pe „urgisitul de Dumnezeu Dioscur, Eutihie și Sever și ceata lor blesemată”<sup>115</sup>, prin mențiunea că firile *nu s-au unit* într-o *unire morală* în Hristos „sau printr-o *unire de demnitate* sau de *voință* sau de *cinste* sau de *nume* sau de *bunăvoință*”<sup>116</sup>, el îi viza pe „urătorul de Dumnezeu Nestorie, Diodor, Teodor de Mopsuestia și adunarea lor cea diavolească”<sup>117</sup>.

Unirea ipostatică a firilor în Hristos, spune Sfântul Ioan Damaschin, este „fără schimbare, fără confundare, fără prefacere, fără împărțire și fără depărtare”<sup>118</sup> a lor.

Satanismul monofizitismului constă în aceea, că distruge, în același timp, atât ideea de *Dumnezeu* cât și pe aceea de *om*, lăsându-ne în plasa obscură și depersonalizantă a *panteismului*.

<sup>109</sup> Ibidem.

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> Idem, p. 100.

<sup>113</sup> Ibidem.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> Ibidem. Din acest context, trebuie să înțelegem faptul, că Dumnezeiștii Părinți nu îi *denigrau* pe eretici pentru vreun motiv pueril sau dintr-o ură personală față de ei, ci din cauza aversiunii lor față de *învățăturile rele* și *nesănătoase* ale acestora și față de *viața lor morală deplasată*. Atacurile împotriva lor se referă la *pata de umbră* pe care aceștia, prin cuvântul și activitatea lor, au adus-o Bisericii lui Dumnezeu și nu sunt motivați în acest demers de vreo *răzbunare umană păcătoasă*.

<sup>118</sup> Ibidem.

Autorul nostru cel preadumnezeiesc mărturisește „o singură ipostasă [persoană] în două firi desăvârșite a Fiului lui Dumnezeu întrupat”<sup>119</sup>.

Firile nu sunt *deosebite* sau *separate* în Hristos, „ci *unite* una cu alta într-o singură ipostasă [persoană] compusă”<sup>120</sup>.

De aceea, unirea firilor în Hristos e *substanțială*, spune Sfântul Ioan sau *reală*, pentru a nu fi crezută *un lucru imaginar*<sup>121</sup>.

Sfântul Ioan e foarte atent la cuvintele pe care le folosește. Pentru a nu fi înțeles greșit, el explică ce a vrut să spună prin „unire substanțială”.

*Unirea substanțială* nu trebuie înțelasă în *sens monofizit*, cum că din două firi, după unire, ar fi rezultat *o fire compusă*, ci trebuie înțeleasă în sensul, că cele două firi sunt *unite* una cu alta în chip real, într-o *singură persoană compusă* a lui Dumnezeu Cuvântul, păstrându-se *dosebirea lor ființială*<sup>122</sup>.

Astfel, deosebirea *ființială* sau *substanțială* a firilor în Hristos, după cum traduce părintele Dumitru Fecioru, desemnează faptul că firea umană rămâne *creată* iar firea divină rămâne *necreată* după Întrupare<sup>123</sup>.

Firea divină se vede făcând minuni în Hristos iar cu trupul El suferă torturile<sup>124</sup>.

Prin întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu își impropriază *cele omenești* și le face *ale Sale*. El împărtășește trupului Său pe cele ale dumnezeirii Sale. Această *împărtășire* a firii umane de cele ale dumnezeirii Sale e denumită de autorul nostru drept: *comunicare a însușirilor*<sup>125</sup>.

Această *comunicare a însușirilor* în Hristos e *posibilă*, continuă el, datorită *întrepătrunderii reciproce* a firilor și a *unirii lor la nivel ipostatic*.

Hristos le-a lucrat și pe cele dumnezeiești cât și pe cele omenești „în fiecare din cele *două forme* [adică divină și umană], cu tovarășia [concursul] celeilalte”<sup>126</sup>.

*Acțiunile* lui Hristos sunt *divino-umane* și de aceea putem spune, fără să greșim, că *Domnul slavei S-a răstignit* (I Cor. 2, 8), deși *Hristos nu a pățimit după firea Sa divină*. Ale

---

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> Ibidem.

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> Idem, p. 101.

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Ibidem.

Sale sunt și *minunile* și *suferințele*, patimile Sale, deși cu dumnezeirea *făcea minuni* iar cu trupul *suferea torturile*<sup>127</sup>.

De aceea, ortodocșii trebuie să aibă bine înrădăcinat în conștiința lor adevărul, cum că se păstrează veșnic *unitatea* persoanei lui Hristos și concomitent cu ea și *deosebirea substanțială a firilor* care o compun<sup>128</sup>.

Capitolul al 4-lea adâncește realitatea *comunicării însușirilor* în persoana lui Hristos<sup>129</sup>.

Și pentru a face acest demers teologic, Sfântul Ioan începe prin a repeta faptul capital, cum că altceva e *ființa* și altceva *persoana*<sup>130</sup>.

*Dumnezeire* și *umanitate* sunt indicații *ale firilor*, pe când *persoana* arată *o individualitate*<sup>131</sup>.

Atunci când vorbim despre Domnul Hristos și ne referim la firiile care compun persoana Sa, spunem *dumnezeire* și *umanitate*. Dar când ne referim la *persoana Sa* atunci vorbim despre *Hristos*, Dumnezeu și om în același timp, vorbim despre *Fiul lui Dumnezeu întrupat*<sup>132</sup>.

Referindu-ne la *dumnezeirea Sa*, noi nu spunem despre aceasta cum că ar fi *creată* sau *pasibilă*. Iar dacă ne referim la *trupul Său* nu îl numim pe acesta ca fiind *necreat*, pentru că el e *creat*.

Dar dacă ne referim la persoana lui Hristos, „fie că o numim *după cele două firi*, fie că o numim *după una din părți*, îi atribuim *însușirile celor două firi*”<sup>133</sup>.

Și aceasta, pentru că numele de *Hristos* indică *ambele firi*, pe *Dumnezeu* și *om*, pe *cel necreat* și pe *cel creat*, pe *cel impasibil* și pe *cel pasibil*.

Și dacă e numit *după una din firi*, primește și însușirile *celeilalte firi* cu care este *unit*<sup>134</sup>.

Capitolul al 5-lea face referire la *numărul firilor*. În Hristos cele două firi sunt *unite*, dar unirea lor nu înseamnă *amestecare*<sup>135</sup>. Ele *se întrepătrund reciproc, perihoretic* în Hristos, dar nu *se prefac* și nici nu *se schimbă* una în cealaltă<sup>136</sup>.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Idem, p. 101-103.

<sup>130</sup> Idem, p. 101.

<sup>131</sup> Idem, p. 101-102.

<sup>132</sup> Idem, p. 102.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> Idem, p. 103.

<sup>136</sup> Ibidem.

Sfântul Ioan subliniază că „fiecare fire își păstrează neschimbată însușirea ei naturală”<sup>137</sup> și din acest motiv ele sunt *numărabile*. Însă faptul că sunt *două firi* în Hristos nu produce și *despărțirea* lor la nivel ipostatic, pentru că „Unul este Hristos, desăvârșit în Dumnezeu și omenire”<sup>138</sup>.

Referindu-se la *număr*, autorul nostru cel prea dumnezeiesc ne învață că numărul indică *o realitate* și nu *o instaurează*<sup>139</sup>.

Și discutând *ideea de număr* în cadrul Prea Sfintei Treimi, el o conexează cu discutarea despre număr la nivelul persoanei lui Hristos Dumnezeu.

Dacă în Treime nu poți să spui că cele trei persoane ale dumnezeirii sunt *o singură persoană* pentru că distrugi prin această afirmație *concrețetea personală* a fiecăreia în parte, tot la fel în hristologie, nu poți să spui că *cele două firi* din Hristos, unite la nivel ipostatic, sunt *o singură fire*, pentru că desființăm prin această afirmație *deosebirea* lor și *le amestecăm într-un mod nelegiuit*<sup>140</sup>.

Capitolul al 6-lea începe cu distincția dintre *ființă* și *ipostas*.

*Ființa* reprezintă *comunul*, pe când *ipostasul* reprezintă *particularul*<sup>141</sup>. Ipostasurile au în comun *ființa*, dar ele se doosebesc după *numărul lor*<sup>142</sup>. Ființa însă nu poate exista *de sine*, ci numai *într-un ipostas*<sup>143</sup>.

Ipostasul e cel care *afirmă* faptul că *deține ființa*. De aceea *realitatea unui ipostas* e aceea, că „ființa este desăvârșită în fiecare din ipostasele de aceeași specie”<sup>144</sup>.

Fiecare om are *în întregime* firea umană de la naștere și de aceea nu trebuie să *împrumute* de la un altul ceva anume, pentru ca să-și *completeze* starea sa de *umanitate*.

Persoanele umane se nasc în mod individual cu *deplina stare de umanitate personală*.

Noi nu ne deosebim între noi la nivelul *ființei noastre*, spune Sfântul Ioan, ci numai la nivelul *însușirilor caracteristice sau personale*<sup>145</sup>.

<sup>137</sup> Ibidem.

<sup>138</sup> Ibidem.

<sup>139</sup> Idem, p. 103-104.

<sup>140</sup> Idem, p. 104.

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> Ibidem.

*Caracteriologia e un atribut al persoanei și nu al firii umane*<sup>146</sup>. Fiecare persoană umană se definește prin aceea că e o *ființă umană* cu anumite *caracterisitici proprii*, distincte<sup>147</sup>.

Sfântul Ioan preia din filosofia aristotelică ideea de *accidenți* și îi interpretează în sensul de *însușiri personale*, care *ne disting* pe unii de alții.

El spune că *ipostasul* deține în același timp *comunul*, *particularul* și *existența în sine*, adică *modul concret de viață*<sup>148</sup>. *Ființa* există *numai în ipostasuri* și dacă *pătimizește o persoană* atunci *întreaga ființă pătimizește*, fără însă să *sufere toate persoanele umane*<sup>149</sup>.

Toată discuția de până acum a fost o *introducere terminologică* absolut necesară la conținutul capitolului în curs.

Am înțeles că *persoana* conține *ființa*, că *ipostasurile suferă* și că *suferința* cuiva nu *antrenează suferința*, în mod neapărat, și în celelalte persoane umane.

Și pentru a aborda persoana Mântuitorului Hristos, Sfântul Ioan începe tot cu Preasfânta Treime.

În fiecare *persoană divină* e *întreaga ființă* a Dumnezeuirii. Acest lucru se traduce prin aceea că *fiecare persoană divină* este *Dumnezeu în mod desăvârșit*<sup>150</sup>.

În contextul Întrupării Domnului mărturisim faptul, că în cazul unicului Dumnezeu Cuvântul al Prea Sfintei Treimi, *întreaga și desăvârșita fire a dumnezeirii* S-a unit în ipostasul Său cu *întreaga fire umană* și nu cu *o parte anume* din ea<sup>151</sup>.

Pentru a consolida această poziție, autorul nostru citează Col. II, 9: „Îl El locuiește în chip trupesc toată *plinătatea Dumnezeuirii*”<sup>152</sup>. *Plinătatea Dumnezeuirii*, comentează aici Sfântul Ioan, *locuiește în trupul lui Hristos*.

A doua citare este de la Dumnezeiescul Dionisie Areopagitul – numit de Sfântul Ioan: „purtător de Dumnezeu” și „cel *prea bine cunoscător* al celor dumnezeiești” – care spune că „Dumnezeirea a comunicat cu noi în *întregime* în una din ipostasele ei”<sup>153</sup>/din persoanele ei.

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> Idem, p. 104-105.

<sup>151</sup> Idem, p. 105.

<sup>152</sup> Ibidem.

<sup>153</sup> Ibidem, cf. *Despre numele dumnezeiești*, PG 3, col 592A, apud. Idem, p. 105, n. 2.

Întruparea Domnului așadar nu a constat în *unirea celor trei persoane divine cu toate persoanele umane*, ci numai în persona lui Hristos *întreaga fire divină s-a unit cu firea umană întreagă*<sup>154</sup>.

La întruparea Cuvântului, Tatăl și Duhul Sfânt au contribuit *prin bunăvoință și voință*<sup>155</sup>.

Fiul lui Dumnezeu întrupat a luat în întregime tot ce reprezintă *un om*, adică *trup, suflet gânditor și rațional și toate însușirile trupului și ale sufletului uman*<sup>156</sup>.

Și Sfântul Ioan se bucură să sublinieze că Hristos *a luat în întregime*, în mod complet tot ce este *omul și s-a unit intim cu omul*, cu omul în întregimea lui, în completitudinea lui, pentru ca să ne dăruiască mântuirea *în integralitatea constituției noastre psiho-fizice*<sup>157</sup>.

El și-a însușit tot ce trebuia *vindecat*<sup>158</sup> și de aceea nimic din om nu a rămas *neluat* de Hristos în ipostatul Său preexistent.

Sfântul Ioan ne introduce *în interiorul* persoanei divino-umane a lui Hristos prin precizările următoarele: „Cuvântul lui Dumnezeu *s-a unit* cu trupul prin intermediul minții, care stă la mijloc între *curățenia lui Dumnezeu și grosolonia trupului*.

Căci mintea este *puterea conducătoare* a sufletului și a trupului. Mintea este partea *cea mai curată* a sufletului, iar Dumnezeu este *superior* minții.

Și când cel superior *îngăduie*, mintea lui Hristos își arată propria sa *conducere*.

Cu toate acestea este *supusă*, urmează celui superior și lucrează pe acelea pe care *voința dumnezeiască le vrea*”<sup>159</sup>.

Din acest pasaj se observă *importanța minții umane* a lui Hristos ca punct *nodal* la nivel ipostatic între *dumnezeirea și umanitatea* Sa.

Deși Sfântul Ioan distinge între *suflet și spirit* în II, 12<sup>160</sup>, aici el vorbește despre *mintea* fără nicio distincție.

Curăția lui Dumnezeu, sfințenia Sa e pusă *în antiteză* cu grosolănia trupului, cu rudimentaritatea sa.

<sup>154</sup> Idem, p. 105.

<sup>155</sup> Ibidem. În cap. al XI-lea, Sfântul Ioan se referă din nou la acest amănunt, spunând: „Tatăl și Duhul Sfânt sub niciun motiv *nu au participat* la Întruparea Cuvântului decât numai prin *minuni, bunăvoință și voire*”, cf. Idem, p. 114.

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> Ibidem.

<sup>159</sup> Ibidem.

<sup>160</sup> Cf. Idem, p. 71.

Iar mintea e *conducătoare* sufletului și a trupului, văzută ca *putere interioară conducătoare* a compusului uman.

Dacă în pasajul amintit de la II, 12, spiritul uman era prezentat nu ca ceva *detașat* de sufletul uman ci drept „partea cea mai curată”<sup>161</sup> a sufletului uman, aici, fără a nega această realitate, vede în minte partea *cea mai curată* a sufletului uman al lui Hristos, care e condus de dumnezeirea Sa.

Mintea lui Hristos își arată *puterea de conducere* când e *activată* de persoana lui Hristos. Mintea umană a Domnului nu este *independentă* de gândirea și lucrarea firii divine a lui Hristos, ci îi urmează dumnezeirii Sale și lucrează cele pe care le vrea *voia dumnezeiască*.

Mintea umană a lui Hristos, continuă Sfântul Ioan, a devenit *lăcaș* al Dumnezeirii unită cu ea la nivel ipostatic și la fel și trupul Său uman<sup>162</sup>.

După această afirmație urmează o alta, care indică anumiți eretici, care susțineau că mintea umană a lui Hristos „nu *locuiește* împreună cu Dumnezeirea” Sa<sup>163</sup>. Autorul nostru nu ne dă însă *numele* acestor eretici.

În cazul învierii lui Hristos din morți, a înălțării și a șederii Sale de-a dreapta Tatălui nu *toate* persoanele umane au înviat și s-au așezat de-a dreapta Tatălui, ci numai *firea noastră întreagă care este în Hristos*<sup>164</sup>.

De aceea locul de la Efes. II, 6 („Și împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus”, cf. ed. BOR 1988) trebuie înțeles *în acest sens*<sup>165</sup>.

Unirea ipostatică din Hristos, continuă Preadumnezeiescul nostru Teolog, s-a făcut din *ființe comune*, pentru că *ființa e comună ipostasurilor care o dețin*<sup>166</sup>.

Sfântul Ioan urmează învățaturii Sfântului Atanasie cel Mare și a Sfântului Chiril al Alexandriei, spunând că *firea Cuvântului S-a întrupat*, în sensul că *Dumnezeirea s-a unit cu trupul la nivelul persoanei lui Hristos*<sup>167</sup>.

Însă nu spunem că dumnezeirea Sa *a pățimit* pe cruce, ci afirmația ortodoxă este aceea, că în Hristos *a pățimit firea Sa umană*, neînțelegând prin aceasta că *au pățimit toate*

---

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> Idem, p. 105.

<sup>163</sup> Ibidem.

<sup>164</sup> Idem, p. 105-106.

<sup>165</sup> Idem, p. 106.

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> Ibidem.

*persoanele umane* ci aceea, că *Hristos a suferit în umanitatea Sa deplin asumată*<sup>168</sup>.

Sfântul Ioan înțelege ortodox afirmația mult disputată a Sfântului Chiril al Alexandriei, precizând că prin „fîrea Cuvântului”, trebuie să-L înțelegem pe *Dumnezeu Cuvântul*, pentru că El posedă atât *comunul* ființei dumnezeiești, cât și *particularul* persoanei dumnezeiești<sup>169</sup>.

Capitolul al 7-lea pune în prim-plan adevărul că persoana lui Dumnezeu Cuvântul este preexistentă, veșnică, simplă, necompusă, necreată, necorporală, impalpabilă, necircumscrișă, având *toate* câte le are Tatăl și Duhul, pentru că sunt deofință cu Ei<sup>170</sup>.

Întruparea Cuvântului însă nu a produs *o sciziune* la nivelul ființei divine sau *o despărțire* a Fiului de Tatăl, ci „fără să se despartă de sânurile părintești, a locuit, cum numai El știe, în pântecul Sfintei Fecioare, în chip necircumscriș, fără de sămânță și într-un mod incomprehensibil și Și-a luat în însăși ipostasa [persoana] Lui cea mai dinainte de veci corp din Sfânta Fecioară”<sup>171</sup>.

Firea umană a fost *inclusă/incorporată* în persoana preexistentă a Cuvântului. Modul *sălășluirii și al locuirii* lui Dumnezeu Cuvântul este de neînțeles pentru noi, însă dumnezeirea Sa nu a fost *mărginită* de trup și nu i *s-a obturat* lucrarea din cauza dimensiunilor umane ale trupului Său.

*Întruparea Cuvântului nu atentează* la relația veșnică a Fiului cu Tatăl și cu Duhul și la *comuniunea de ființa* a Celor trei persoane divine dar, în același timp, ea înseamnă *improprierea/asumarea firii umane*, din trupul Prea Sfintei Fecioare Maria, de către *persoana preexistentă* a lui Dumnezeu Cuvântul.

Sfântul Ioan tușează și mai mult această realitate:

„Cuvântul lui Dumnezeu era *în toate și mai presus de toate*, chiar când era în pântecul Sfintei Născătoare de Dumnezeu. În ea era prin *energia* întrupării.

Așadar S-a întrupat, luând din ea pârga frământăturii noastre, trup însuflețit cu suflet rațional și cugetător.

Pentru aceea însăși *ipostasa [persoana]* Cuvântului lui Dumnezeu s-a făcut *ipostasa [persoana]* trupului, iar *ipostasa* Cuvântului, care era mai înainte *simplă*, a devenit *compusă*.

<sup>168</sup> Ibidem.

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> Idem, p. 106-107.

<sup>171</sup> Idem, p. 107.

Compusă din *două firi desăvârșite*, din *Dumnezeire și omenire*<sup>172</sup>.

Din Născătoarea de Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu a luat *trup fără pată*, a luat *cea mai înaltă frumusețe* a firii noastre. Asta se desemnează prin „pârğa frământăturii noastre”.

Unirea ipostatică nu înseamnă, după cum se poate vedea, *combinarea* firilor între ele, ci *însușirea unei firi*, cea *umană*, de către *ipostasul preexistent* al Cuvântului.

*Persoana* lui Hristos devine *compusă* și nu *firile* se *amestecă* între ele!

*Persoana Lui* cea *simplă*, așa cum a spus Sfântul Ioan în începutul acestui capitol, a devenit, prin întrupare, *compusă*. Însă firirile sunt ambele *desăvârșite*.

Potrivit *însușirilor personale*, Fiul întrupat se deosebește de Tatăl și de Duhul, dar și de Maica Sa și de umanitatea întreagă, însă în același timp El este unit cu Tatăl și cu Duhul, dar și cu Mama Lui și cu noi toți<sup>173</sup>.

*Caracteristicile personale* sunt cele care *Îl disting* iar deoființimea divină și umană cele care *Îl unesc* cu Celelalte persoane divine și cu noi.

Deoființimea divino-umană a lui Hristos este posibilă datorită faptului că El este, în mod simultan, și *Dumnezeu* și *om*<sup>174</sup>.

*Simultaneitatea dublei deoființimi* a Fiului lui Dumnezeu întrupat e desemnată de Sfântul Ioan drept *cea mai specială însușire a persoanei* lui Hristos<sup>175</sup>.

Hristos este unicul Fiu al lui Dumnezeu dar și Fiul omului. El are două nașteri: una din Tatăl, mai înainte de veci, naștere mai presus de cauză, de rațiune, de timp și de fire și una în timp, pentru mântuirea noastră.

Întruparea, subliniază autorul nostru, S-a făcut *pentru noi*, dar El S-a făcut asemenea nouă într-un mod *mai presus de noi*<sup>176</sup>.

Nașterea Sa nu a fost *din sămânță bărbătească*, ci *din Duhul Sfânt și din Sfânta Fecioară Maria* mai presus de legea nașterii comune a oamenilor<sup>177</sup>.

---

<sup>172</sup> Ibidem.

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> Ibidem.

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> Ibidem.

Când vorbim despre *Hristos* vorbim despre una și aceeași *persoană*, care este *Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit*<sup>178</sup>.

Comentând expresia „Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit”, Sfântul Ioan spune că prin această afirmație vrea să evedențieze faptul, că vorbim despre *două firi depline și desăvârșite* în Hristos<sup>179</sup>.

O altă expresie, aceea „în totul [întru totul] Dumnezeu și în totul [întru totul] om” exprimă, după Sfinția sa, *unitatea și indivizibilitatea persoanei* lui Hristos<sup>180</sup>.

Sfântul Ioan Damaschin nu *schematizează* învățătura de credință în mod ermetic, ci el e interesat să nu lase nicio urmă de *ambiguitate* în expunerea sa teologică.

Narațiunea sa învață despre *cele sfinte*. Ea precizează *adevărul*.

Tocmai de aceea, urmărind să expună *adevărul credinței ortodoxe*, Prea Cuvioșia sa reia idei, infomații teologice, pentru ca cititorul să fie *încredințat* despre *poziția sa vizavi de o anumită problemă teologică*.

Spre sfârșitul acestui capitol, Sfântul Ioan se reîntoarce la formula hristologică mult dezbătută de Sfântul Chiril al Alexandriei și mai precizează încă o dată modul în care ea *a fost și trebuie să fie înțeleasă*.

Când mărturisim, spune el, *o singură fire întrupată* a lui Dumnezeu Cuvântul, prin participiul „întrupată” indicăm *ființa trupului*<sup>181</sup>.

Cuvântul a devenit *trup*. Însă prin această mare acțiune iconomică incomprehensibilă a întrupării Sale, El nu și-a pierdut nicidecum *dumnezeirea Sa* („imaterialitatea” ei, este în trad. rom. cit.), căci în întregime *S-a întrupat și în întregime este necircumscriș*<sup>182</sup>.

*Mărginirea trupului* lui Hristos nu exclude *nemărginirea dumnezeirii Sale*. Trupul e *limitat* iar dumnezeirea Sa e *nelimitată* și trupul Său nu se *compară* cu dumnezeirea Lui *necircumscrișă*<sup>183</sup>.

Referindu-se la modul *existenței perihoretice* al firilor în Hristos, Sfântul Ioan precizează adevărata înțelegere a

---

<sup>178</sup> Ibidem.

<sup>179</sup> Idem, p. 107-108.

<sup>180</sup> Idem, p. 108.

<sup>181</sup> Ibidem.

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> Ibidem.

*întrepătrunderii reciproce a firilor în Hristos sau a perihorezei.*

El spune, că atunci când în Teologie se afirmă perihoreza la nivelul *persoanei lui Hristos*, întrepătrunderea nu provine din partea *firii umane* a lui Hristos, ci din partea *firii Sale divine*.

Firea Sa divină e cea care *străbate prin toate* (Ier. 23, 24)<sup>184</sup>, după cum dorește dar prin ea nu poate pătrunde nimic.

Firea divină *comunică* trupului măririle, însușirile ei, însă rămâne *impasibilă* la pătimirile trupului lui Hristos.

Pentru a exemplifica în mod analogic acest fapt, Sfântul Ioan arată că soarele *ne luminează* cu razele sale, dar *nu participă* la cele ale noastre<sup>185</sup>.

Capitolul al 8-lea se referă tot la cele două firi ale Domnului. Punându-se în discuție *numărarea* firilor Domnului, Dumnezeuiescul Ioan precizează, că *numărul la nivel uman* se referă la *persoane* și nu la *ființă*<sup>186</sup>.

Cele două firi ale Domnului sunt unite *fără amestecare* la nivel ipostatic, însă ele „*se împart fără să se despartă* prin *definiția* și prin *modul deosebirii*”<sup>187</sup>.

Pentru că sunt *unite* la nivel ipostatic ele *nu se numără*, căci nu putem spune că „*firile lui Hristos sunt două după ipostasă*”<sup>188</sup>, după persoană.

Dar pentru că *se împart* fără să se despartă, ele se pot *număra*, „*căci firile lui Hristos sunt două prin definiția* și prin *modul deosebirii*”<sup>189</sup>.

*Unirea ipostatică*, ce presupune *perihoreza* celor două firi, face ca cele două firi să fie *unite* dar fără *amestecare* între ele, având fiecare fire *proprietățile sale naturale*.

Concluzia discuției este că *firile în Hristos* se pot *număra* numai din *cauza modului deosebirii lor* dar nu și al *unității lor neconfundate* de la nivel ipostatic<sup>190</sup>.

Referindu-se la *închinarea* pe care noi o aducem lui Hristos, la adorarea Sa, autorul nostru afirmă că *ne închinăm lui Hristos unul*, Dumnezeu și om în același timp,

<sup>184</sup> Cf. ed. BOR 1988: „Poate oare omul să se ascundă în loc tainic, unde să nu-L văd Eu, zice Domnul? Au nu umplu Eu cerul și pământul, zice Domnul?”.

<sup>185</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 108.

<sup>186</sup> Idem, p. 109.

<sup>187</sup> Ibidem.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> Ibidem.

închinăciunea noastră înglobând și închinarea în fața *umanității Sale*.

Trupul lui Hristos este adorat în *unica persoană* a lui Dumnezeu Cuvântului întrupat, Care S-a făcut persoană și a trupului Său luat din Prea Curata Fecioară<sup>191</sup>.

Închinarea în fața trupului lui Hristos nu e o închinare în *fața făpturii*, „căci nu ne închinăm *trupului Lui* ca unui simplu trup, ci ca *unuia unit cu dumnezeirea*”<sup>192</sup> Sa și pentru că *ambele firi* din Hristos, divină și umană, sunt *persoana lui Dumnezeu Cuvântul întrupat*.

Însă, precizează Sfinția sa, întruparea Cuvântului nu *introduce* o altă persoană în Treime, ci există o singură persoană a lui Dumnezeu Cuvântul, Care și-a însușit și trupul uman, Sfânta Treime rămânând astfel tot *Treime* și după întruparea lui Dumnezeu Cuvântul<sup>193</sup>.

Capitolul al 9-lea are ca miză două distincții și anume: nu există *ființă neipostatică* sau *nepersonală* dar e posibil ca *firile să se împreune*, să se unească într-un *singur ipostas* sau într-o *singură persoană*<sup>194</sup>.

Distincțiile enunțate anterior sunt *fundamentale* pentru capitolul hristologic de care ne ocupăm, deoarece prin acestea discuția despre întruparea Cuvântului poate fi înțeleasă în *adevărată ei realitate*.

Pentru că două firi se pot *uni* în cadrul unui singur ipostas, atunci, spune Sfântul Ioan, persoana Cuvântului este *persoana celor două firi* pentru totdeauna în chip neîmpărțit și nedespărțit<sup>195</sup>.

*Trupul* lui Dumnezeu Cuvântul însă nu are *o persoană proprie*, alta decât pe cea a Cuvântului, ci *există în persoana Cuvântului*.

Astfel, umanitatea Sa nu e nici *neipostatică* sau *nepersonală* pentru că trupul și sufletul Său uman sunt *înglobate* în persoana lui Dumnezeu Cuvântul iar întruparea Cuvântului nu produce *o altă persoană*, ci Sfânta Treime rămâne intactă în ceea ce privește *numărul persoanelor* în care există, în mod deplin, dumnezeirea una<sup>196</sup>.

Capitolul al 10-lea este un capitol polemic, care redefiniște înțelesul *trinitar* și nu *hristologic* al Trisaghionului.

---

<sup>191</sup> Ibidem.

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> Ibidem.

<sup>194</sup> Idem, p. 110.

<sup>195</sup> Ibidem.

<sup>196</sup> Ibidem.

Patriarhul monofizit al Antiohiei, Petru Gnafevs (m. 488), introdusese înainte de „miluiește-ne pe noi” aserțiunea: „Care ai fost răstignit pentru noi”, înțelegând „Sfinte Dumnezeule” ca un imn adresat Mântuitorului Hristos.

Sfântul Ioan, Dumnezeiescul nostru Teolog însă, spune că adaosul e *o hulă*, pentru că introduce o *a patra persoană* în Treime, *separă* pe Fiul de Hristos și deduce că Sfânta Treime *a pățimit în întregime* pe cruce<sup>197</sup>.

Sfântul Ioan raportează fiecare numire a Trisaghionului câte unei persoane dumnezeiești, precizând de fiecare dată că *numirile sau atributele dumnezeiești sunt comune* persoanelor treimice<sup>198</sup>.

Raportarea Trisaghionului la Sfânta Treime au făcut-o și Sfântul Atanasie cel Mare<sup>199</sup>, Sfântul Vasile cel Mare<sup>200</sup>, Sfântul Grigorie Teologul<sup>201</sup> și „tot corul purtătorilor de Dumnezeu Părinți”, afirmă Sfântul Ioan Damaschin<sup>202</sup>.

Capitolul al 11-lea debutează cu ideea, că firea se poate înțelege *în mod abstract*, ca existând *în ipostas* sau *persoană* sau *în mod comun*, ca existând în toate ipostasurile unei specii<sup>203</sup>.

Dumnezeu Cuvântul însă nu a luat *o fire umană înțeleasă în mod abstract* (ar fi fost *dochetism*) și nici pe cea considerată *în mod comun* sau *în specie* (ar fi fost *panteism*), ci El Și-a însușit „pe cea *considerată în individ*”<sup>204</sup>.

Dar firea umană din Hristos nu *preexistase ca individ* înainte de întruparea Cuvântului, ci persoana lui Dumnezeu Cuvântul S-a făcut prin întrupare și *persoana trupului Său*<sup>205</sup>.

Prin întrupare nu *se schimbă* Dumnezeu Cuvântul și dacă Cuvântul Se face trup nu *se modifică* nici trupul.

După aceste precizări, autorul nostru cel preaînțelept, distinge între *unire* și *întrupare*.

*Unirea*, spune Sfinția sa, indică *o legătură* dar fără a se specifica *cu cine* se face această legătură.

<sup>197</sup> Idem, p. 110-111.

<sup>198</sup> Idem, p. 111.

<sup>199</sup> *Epistolă despre sinoadele ținute în Italia la Rimini și în Seleucia Italiei*, PG XXVI, col. 760 B, cf. Ibidem.

<sup>200</sup> *Cuvântul al IV-lea contra lui Eunomiu despre Sfântul Duh*, PG XXIX, col. 661 A; *Epistola CCXXVI*, PG XXXII, col. 848 C, cf. Ibidem.

<sup>201</sup> *Cuvântul XXXVI. La Teofanie, adică la Nașterea Mântuitorului*, PG XXXVI, col. 320 BC, cf. Ibidem.

<sup>202</sup> Ibidem.

<sup>203</sup> Idem, p. 112.

<sup>204</sup> Ibidem.

<sup>205</sup> Idem, p. 113.

*Întruparea* însă este sinonimă cu *înomenirea* și indică *unirea cu trupul* a lui Dumnezeu Cuvântul.

Reluând expresia chiriliană: „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul”, Sfântul Ioan indică un text al Sfântului Chiril, în care arată că acesta a vorbit despre „firea Cuvântului” în loc de „fire” pur și simplu.

El crede că putea să spună adevărul și fără participiul „întrupată”, pentru că „nu greșim dacă spunem în chip absolut *o singură ipostasă [persoană]* a lui Dumnezeu Cuvântul”<sup>206</sup>.

Sfântul Ioan se sprijină pe autoritatea lui Leonțiu de Bizanț, despre care afirmă că *a înțeles expresia chiriliană raportând-o la fire și nu la persoană*<sup>207</sup>.

Un alt text al Sfântului Chiril, citat de Sfântul Ioan Damaschin, ne reliefează că el înțelegea prin *firea Cuvântului și persoana Cuvântului*<sup>208</sup>.

De aici, Sfântul Ioan trage concluzia, că „firea Cuvântului nu indică nici numai *ipostasa [persoana]* și nici *comunul ipostaselor*, ci *firea comună* considerată *integral* în ipostasa Cuvântului”<sup>209</sup>.

După această referire, Sfântul Ioan arată care sunt *expresiile ortodoxe* și care sunt cele *străine* de credința noastră.

E ortodox să spunem că Hristos *a suferit în trup*, dar nu și că *firea Cuvântului a suferit în trup*. În expresia „firea Cuvântului”, nu se indică *persoana Sa*<sup>210</sup>.

E ortodox să spunem că *Dumnezeu Cuvântul S-a făcut om*, dar nu și că *Dumnezeirea s-a făcut om*. Am fost învățați însă, spune Sfântul Ioan, „că *Dumnezeirea s-a unit* cu *omenirea* în una din ipostasele ei”<sup>211</sup>.

E ortodox ca să numim *Dumnezeu* fiecare *persoană divină*, dar nu putem indica prin numele de „Dumnezeire” vreo *persoană dumnezeiască*, pentru că *dumnezeirea* indică *firea divină comună* celor trei persoane dumnezeiești<sup>212</sup>.

Capitolul al 12-lea este *un capitol mariologic*, care desemnează cutuma ortodoxă, cum că Prea Curata Stăpână este înțeleasă nu *separat* de Hristos, Fiul lui Dumnezeu

<sup>206</sup> Ibidem.

<sup>207</sup> Ibidem.

<sup>208</sup> *Către cei care îndrăznesc să apere învățătura lui Nestorie spunând că e justă. Contra lui Teodoret*, PG LXXVI, col. 401 A, cf. Idem, p. 114.

<sup>209</sup> Ibidem.

<sup>210</sup> Ibidem.

<sup>211</sup> Ibidem.

<sup>212</sup> Ibidem.

întrupat, Care S-a născut din dânsa după trup, ci *numai în context hristologic*.

Sfântul Ioan începe capitolul al 12-lea din cartea a III-a prin faptul de a mărturisi pe Sfânta Fecioară Maria „în sens *propriu și real*” ca fiind *Născătoare de Dumnezeu*<sup>213</sup>.

Pentru că Cel ce S-a născut din ea este Dumnezeu adevărat, atunci și Prea Curata Fecioară Maria e cu adevărat *Născătoare de Dumnezeu*<sup>214</sup>.

Statutul de *Născătoare de Dumnezeu* al Prea Curatei Stăpâne însă, nu indică nicidecum faptul că Dumnezeirea Cuvântului și-a luat din ea *începutul existenței*, ci indică realitatea, cum că Însuși Cuvântul lui Dumnezeu cel preexistent, născut mai înainte de toți vecii din Tatăl și deoființă cu Tatăl și cu Duhul, pentru mântuirea noastră, „S-a sălășluit în pântecele ei, S-a întrupat și S-a născut din ea fără să se schimbe.

[Astfel], Sfânta Fecioară n-a născut *simplu om*, ci *un Dumnezeu adevărat*; și nu *un Dumnezeu simplu*, ci *un Dumnezeu întrupat*.

Cuvântul nu și-a pogorât din cer *corpul*, care să fi trecut prin ea ca printr-un *tub*, ci a luat din ea un trup *deoființă cu noi*, pe care l-a ipostaziat în El Însuși”<sup>215</sup>.

Cel care și-a format trupul din Fecioara a fost Însăși Dumnezeu Cuvântul; trup pe care și L-a asumat pentru *mântuirea noastră*.

Amănuntul referitor la „tub/canal” și cel referitor la „corpul venit din cer” sunt ereziile lui Apolinarie, pe care le va combate Sfântul Grigorie Teologul într-o scrisoare a sa.

Sfântul Ioan certifică *învierea noastră* prin Hristos citând I Cor. 15, 21.

Referitor la I Cor. 15, 47, el ne invită să înțelegem că Hristos nu și-a luat corpul *din cer*, ci Sfântul Pavel a vrut să spună prin expresia: „omul cel de-al doilea este *din cer*”, că Hristos nu e un *simplu om*, ci *Dumnezeu și om*.

Nici Gal. 4, 4 nu face din Prea Curata *un instrument inconștient* în mâna lui Dumnezeu Cuvântul, fiindcă s-a spus: „din femeie” (ἐκ γυναικός, în GNT, cf. BibleWorks 6) și nu: „prin femeie”<sup>216</sup>.

<sup>213</sup> Ibidem.

<sup>214</sup> Ibidem.

<sup>215</sup> Idem, p. 115.

<sup>216</sup> Ibidem.

Dumnezeu Cuvântul nu *a locuit* în trupul luat din Prea Curata ca în *Sfinții Proroci*, adică într-un om născut mai înainte, ci El Însuși „S-a făcut *om* în chip *substanțial* și *real*”<sup>217</sup>.

Sfântul Ioan accentuează titulatura reală a Sfintei Fecioare, aceea de „Născătoare de Dumnezeu”, pentru că în ea se cuprinde „*toată taina Întrupării*”<sup>218</sup>.

Dacă ea nu este *Născătoare de Dumnezeu*, atunci Cel născut din ea nu este *Fiul lui Dumnezeu întrupat*.

Astfel, vorbind despre Hristos, ne referim la faptul că El este *o singură persoană* formată din *două firi*, dumnezeiească și omenească și are *două nașteri*, una din veci, din Tatăl și una din Maica lui Dumnezeu, în timp, din Prea Curata Fecioară Maria<sup>219</sup>.

Adevărata numire a Fecioarei Maria e aceea de *Născătoare de Dumnezeu*.

Mariologia certifică așadar *hristologia*, îi dă *fundament real*, adică *divino-uman*.

Titulatura de „Născătoare de Hristos” e *o născocire* a „*spurcatului și pângăritului* de Nestorie, cel cu *cuget iudeu, vasul necurăției*”<sup>220</sup>.

Nestorie a atentat la *statutul persoanei* Maicii Domnului, „singura care, cu adevărat, este mai cinstită decât toată zidirea”<sup>221</sup>.

„Hristos” e *o titulatură generică* pentru autorul nostru, pentru că *unși* erau și *regii* și *arhierii* Vechiului Testament și orice *om purtător de Dumnezeu* se poate numi *uns* sau *hristos*. Dar Cel ce Se naște din Fecioară nu e *un om purtător de Dumnezeu*, ci *Dumnezeu întrupat*<sup>222</sup>.

Ajungând în acest punct al discursului său teologic, Sfântul Ioan atacă o altă *realitate fundamentală* a hristologiei și anume *îndumnezeirea trupului* Mântuitorului Hristos.

Hristos Se naște „Dumnezeu, împreună cu *natura* pe care a luat-o [adică *fîrea umană*] și care a fost *îndumnezeită* de El în același timp în care a fost adusă la existență, în așa fel încât cele trei: *luarea naturii noastre, existența* și *îndumnezeirea* ei de Cuvântul s-au întâmplat *simultan*”<sup>223</sup>.

<sup>217</sup> Ibidem.

<sup>218</sup> Ibidem.

<sup>219</sup> Idem, p. 116.

<sup>220</sup> Ibidem.

<sup>221</sup> Ibidem.

<sup>222</sup> Ibidem.

<sup>223</sup> Ibidem.

Procesul *îndumnezeirii* firii umane din Hristos începe în *prima clipă* a întrupării Sale.

Sfântul Ioan precizează că are loc *îndumnezeirea* trupului Său însă nu *aprofundează* această idee.

Fecioara Maria este *Născătoare de Dumnezeu* potrivit acestei ultime precizări, „nu numai din pricina *firii* Cuvântului, ci și din pricina *îndumnezeirii firii omenești*”<sup>224</sup>.

Și după cum mai precizase anterior, Sfântul Ioan indică *o simultaneitate a zămislirii și a existenței trupului* în persoana lui Dumnezeu Cuvântul<sup>225</sup>.

Din prima clipă a existenței Sale pământești, Iisus Hristos, Domnul nostru, „a existat în *amândouă chipurile*, pentru că de la începutul zămislirii a avut *existența* în *Însuși Cuvântul*”<sup>226</sup>.

Capitolul al 13-lea este unul rezumativ. Aici se precizează *deofinițimea* divino-umană a Fiului cu Tatăl și cu Duhul după dumnezeirea Sa și cu Prea Curata și cu noi toți după umanitatea Sa și faptul că El are *două voințe naturale, două activități naturale, doi liberi arbitrii naturali și înțelepciune și cunoștință atât dumnezeiască cât și omenească*.

El *voiește și lucrează liber ca Dumnezeu*, dar și ca *om*.

El face *minuni*, dar *pătimeste* și pentru păcatele noastre<sup>227</sup>.

Capitolul al 14-lea derulează o discuție amănunțită, *extensivă* despre *voințele și libertățile voințelor* Domnului Hristos.

Hristos având *două firi*, referindu-ne la cele care sunt în *El* afirmăm că are *două voințe și două activități naturale*.

Însă dacă ne referim la *persoana Sa*, afirmăm că „unul și același [este] *Cel care voiește și Cel care lucrează în chip natural* potrivit celor *două firi*, din care, în care și care este Hristos, Dumnezeu nostru”<sup>228</sup>.

Hristos Dumnezeu „nu voiește și nu lucrează în chip *despărțit*”, *diferențiat* prin firile Sale, ci „*unit*, căci voiește și lucrează în *fiecare două [firi]...cu participarea celeilalte*”<sup>229</sup>.

Avem iarăși subliniată *concomitența lucrării* celor două firi din Hristos, *sinergia lucrării* celor două firi din persoana Sa.

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> Ibidem.

<sup>226</sup> Ibidem.

<sup>227</sup> Idem, p. 117.

<sup>228</sup> Ibidem.

<sup>229</sup> Ibidem.

El lucrează *prin amândouă firile*, potrivit capacității fiecăreia dintre ele și activitatea divină nu *se disjunge* de activitatea umană din persoana Sa.

Prin amândouă firile, Hristos „*voia și lucra* mântuirea noastră”<sup>230</sup>.

Discuția teologică referitoare la *activitatea și lucrarea* fiecărei firi din Hristos, ne atenționează foarte bine Sfântul Ioan, nu are ca obiect *o înțelegere nestoriană* a persoanei lui Hristos.

Nu se încearcă prin referirea la *firi* o *scindare* a celor două firi din Hristos. Ci discuția aceasta vrea să fundamenteze adevărul, cum că cele două firi *s-au păstrat* în cadrul unirii lor în persoana lui Dumnezeu Cuvântul întrupat.

Însă trebuie să ne referim la cele două firi pentru a preciza faptul, că *voințele și activitățile* sunt *însușiri firești* ale firilor și nu *ipostatice*, adică *ale persoanei*<sup>231</sup>.

Gafa de a considera *voința și activitatea* ca fiind *proprii persoanelor* duce în cadrul triadologiei la enormitatea, cum că fiecare persoană divină are *voință și activitate separată*<sup>232</sup>.

De aceea a precizat autorul nostru, că *voința și activitatea* sunt *ale firii* și nu *ale persoanei*.

De aici, Sfântul Ioan continuă cu precizări foarte importante în cadrul hristologiei, distingând între *voința naturală* și *voința gnomică/cugetătoare* din om.

Voința e *o însușire firească* a omului, la fel ca și vederea, auzul, respirația etc. Toate însușirile firești sunt *general umane*.

Dacă *a vrea* e ceva *firesc*, adică *ține de fire*, atunci *a vrea într-un anume fel*, potrivit unei *alegeri*, acest lucru ține de *persoana noastră*.

La fel *a avea o activitate* e un *lucru al firii*, dar *a activa într-un anume fel* este un *lucru al persoanei*<sup>233</sup>.

Aplicând această *distincție* la *persoana* lui Hristos, ne poziționăm pe adevărul, cum că El este „*Cel care voiește [concomitent] în chip dumnezeiesc și omenesc*”<sup>234</sup>.

Ambele firi ale Sale sunt *volitionale și raționale*. Ceea ce este *rațional* este și *volitional și liber* în același timp.

Pentru că Hristos este *în două firi*, El are *două voințe naturale* și *voia* cu fiecare dintre ele *în mod concomitent*<sup>235</sup>.

<sup>230</sup> Idem, p. 118.

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> Ibidem.

<sup>233</sup> Ibidem.

<sup>234</sup> Ibidem.

Liberul arbitru, precizează autorul nostru, este *identic* cu *voința* și „Cuvântul S-a făcut trup însuflețit, gânditor ...liber...și volițional”<sup>236</sup>.

Voința e ceva *natural*, e *un dat al firii* în om. Dar pentru că omul e după chipul Dumnezeirii și firea dumnezeiască este liberă și volițională, de aici deducem că Hristos *voia* și ca *Dumnezeu* și ca *om*<sup>237</sup>.

Sfântul Ioan merge ferm pe ideea că *voința e a firii*, că aparține ei *de la început*. Voința nu e un lucru *nefiresc* dar nici *ipostatic*<sup>238</sup>.

Repetarea acestui adevăr de către autorul nostru ne arată faptul, că pentru Sfinția sa *miza voinței* ca *aspect al firii* era foarte importantă.

După mărturiile paternale referitoare la cele două firi din Hristos urmează cele scripturale: Mc. 7, 24, Mt. 27, 34, In. 19, 28-30, Filip. 2, 8<sup>239</sup>.

Referindu-se la ultimul verset, el ne spune că *ascultarea* desemnează *o voință care se supune* și nu *lipsa voinței*<sup>240</sup>.

Ultima referire a sa de aici, care ne interesează, e cea care discută *opinia* și *preferința*.

Domnul nostru nu a avut *opinii* (pentru că *opiniile* înseamnă rezultatul *unei deliberări* și *a unei decizii*) și nici *preferințe* (care presupun *disocierea* între *unul* și *altul*).

El *știa toate* și de aceea „nu avea nevoie de *gândire*, de *cercetare*, de *deliberare* și de *judecată*. El, în chip firesc, era *atras spre bine* și *se îndepărta de rău*”<sup>241</sup>.

Capitolul al 15-lea se pronunță asupra activităților care *sunt* în Domnul nostru Iisus Hristos<sup>242</sup>.

În Hristos există *o dublă activitate*, una *divino-umană*.

„*Activitatea este o mișcare*” și *viața este prima activitate* dintre toate pe care *le avem*<sup>243</sup>.

*Activitatea* desemnează faptul că *avem puterea de a o face* și, în același timp, că aceasta e *o îndeplinire a puterii de a lucra*.

<sup>235</sup> Ibidem.

<sup>236</sup> Idem, p. 119.

<sup>237</sup> Ibidem.

<sup>238</sup> Ibidem.

<sup>239</sup> Idem, p. 120.

<sup>240</sup> Ibidem.

<sup>241</sup> Idem, p. 122.

<sup>242</sup> Idem, p. 123.

<sup>243</sup> Ibidem.

Orice *gând* e o *activitate*. Exprimarea gândirii oral sau în scris sunt *activități*. Activitatea e *acțiune*, e derularea unei mișcări către o împlinire<sup>244</sup>.

Referindu-se la Hristos, acesta afirmă că *puterea facerii de minuni era activitatea Dumnezeirii*, pe când *lucrul cu mâinile, vorbirea, dorința de a se vindeca cineva* erau *ale firii Sale umane*<sup>245</sup>.

Astfel, pentru că Hristos are *două firi* trebuie să mărturisim că El are și *două voințe* corespunzătoare acestor două firi<sup>246</sup>.

În Hristos, activitatea Lui dumnezeiască și atotputernică *este a dumnezeirii* iar *a noastră e activitatea omenității Sale*<sup>247</sup>.

Hristos Și-a impropriat firea *în întregime*, adică și *mintea omenească*. El *a gândit și a fost activ întotdeauna și ca om*<sup>248</sup>.

După cum se observă, Sfântul Ioan afirmă, în mod răspicat, *integralitatea* ambelor firi din Hristos. El nu a fost mai mult *Dumnezeu* și mai puțin *om*, ci *Dumnezeu deplin și om deplin*.

Dacă a precizat extrem de explicit că *voința e firească*, tot la fel de explicit este autorul nostru și în a exprima *activitatea ca o mișcare a firii*<sup>249</sup>. Mișcarea e *firească*, deci e *bună*. Mișcarea nu e *malefică*.

Firea nu are în sine *imobilitate*. Ea nu e niciodată *total inactivă*. Și *orice activitate este mișcarea unei puteri firești*<sup>250</sup>.

Sfântul Ioan Damaschin definește aici extraordinar de bine *sinergia divino-umană* din persoana Mântuitorului Hristos.

El spune: „În timp ce trupul *pătinea*, Dumnezeirea era *unită* cu el, cu toate acestea rămânea *impasibilă și săvârșea patimile cele mântuitoare*.

Și în timp ce Dumnezeirea Cuvântului *lucra*, sfânta Lui minte era *unită* cu ea, gândind și știind cele ce se săvârșeau”<sup>251</sup>.

<sup>244</sup> Ibidem.

<sup>245</sup> Idem, p. 124. Și aici se citează: Mt. 8, 3; Mc. 1, 41; Lc. 5, 13; Mt. 14, 19; Mc. 6, 41; Lc. 9, 16; In. 6, 11 etc.

<sup>246</sup> Ibidem.

<sup>247</sup> Idem, p. 126.

<sup>248</sup> Idem, p. 127.

<sup>249</sup> Ibidem. Aici se spune literal: „orice activitate...se definește ca o *mișcare substanțială a unei firi*”.

<sup>250</sup> Ibidem.

<sup>251</sup> Idem, p. 128.

Dumnezeirea Sa nu iese din *starea ei firească* și la fel nici umanitatea Sa. Umanitatea Sa era *conștientă pe deplin* de orice act pe care îl făcea împreună cu dumnezeirea Sa.

*Comunicarea însușirilor* între cele două firi este evidentă la Sfântul Ioan. De aceea, „Dumnezeirea *împărtășește* corpului măririle sale proprii, dar ea *nu participă* la patimile trupului”<sup>252</sup>. Trupul primește *mărirea dumnezeiască*, pentru că „Dumnezeirea a lucrat *prin trup*”<sup>253</sup>.

Sfântul Ioan denumește *trupul Domnului* drept „instrumentul” prin care a lucrat dumnezeirea Sa.

Însă ideea de instrument, de *instrumentalizare* nu trebuie gândită în sistem *mecanicist* sau *utilitar*, ci prin aceasta vrea să se transmită *realitatea acțiunii directe* a dumnezeirii Sale în trupul asumat.

El nu făcea în chip omenesc pe cele *omenești* pentru că nu era numai om și nici numai cele *dumnezeiești*, pentru că nu era *doar Dumnezeu*<sup>254</sup>.

Capitolul al 16-lea precizează două lucruri foarte importante: nu există *o specie* Hristos, *hristică* (pentru că *Hristos este unic*)<sup>255</sup> și nu spunem că Hristos are *trei firi* și *trei activități*, dacă discuția antropologică are drept consecință faptul, că omul are *două firi* și *două activități*<sup>256</sup>.

Deși omul e format din *trup* și *suflet*, adică din *două firi diferite*, când vorbim despre *firea umană* ne referim la *ce este omul în totalitatea sa* și nu la *părțile sale componente*.

De aceea, când discutăm despre *persoana lui Hristos*, „nu avem în vedere *părțile părților* (spunând că e *trup*, *suflet* și *dumnezeire*), ci pe cele ce sunt *imediat unite*, adică *dumnezeirea și omenirea*”<sup>257</sup>.

Capitolul al 17-lea revine la tema *îndumnezeirii trupului* Său. Îndumnezeirea trupului lui Hristos nu înseamnă că el *s-a modificat*, schimbat, prefăcut *în mod radical* sau *s-a amestecat* cu firea divină în sens monofizit.

Sprijinindu-se pe o afirmație a Sfântului Grigorie Teologul, autorul nostru afirmă că firea divină *a îndumnezeit* firea umană<sup>258</sup>.

<sup>252</sup> Ibidem.

<sup>253</sup> Ibidem.

<sup>254</sup> Idem, p. 129. Pasajul in extenso îl găsim de multe ori citat în lucrările dogmatice contemporane.

<sup>255</sup> Idem, p. 131.

<sup>256</sup> Idem, p. 130.

<sup>257</sup> Idem, p. 132.

<sup>258</sup> Ibidem, cf. n. 3: *Cuvântul 38. La Teofanie, adică la Nașterea Mântuitorului*, PG 36, col. 325 BC.

Autorul nostru afirmă și mai mult: „îndrăznesc să spun că a fost făcută *asemenea* lui Dumnezeu, căci Cel care *unge* S-a făcut *om*, iar cel care *a fost uns* S-a făcut *Dumnezeu*”<sup>259</sup>.

Îndumnezeirea firii umane s-a făcut la nivelul *unirii ipostatice* și datorită *întrepătrunderii firilor* în Hristos<sup>260</sup>.

Echivalența umană pe care Sfântul Ioan o dă în acest caz este aceea a *înroșirii fierului în foc*: fierul *se înroșește* datorită focului dar nu *se transformă* în foc<sup>261</sup>.

După cum, prin întrupare, Cuvântul nu „a ieșit din *granițele* Dumnezeirii Sale și nici din *măririle* Sale proprii, demne de Dumnezeu”, la fel nici trupul, „pentru că s-a îndumnezeit, nu și-a schimbat *firea* lui sau *însușirile* lui firești”<sup>262</sup>.

Îndumnezeirea umanității Sale însă nu este un *concept gol*. Ea reprezintă *îmbogățirea trupului* Domnului cu activitățile dumnezeiești în virtutea *unirii ipostatice* cu Cuvântul<sup>263</sup>.

În traducerea părintelui Dumitru Fecioru, termenul care desemnează această realitate e acela de „îmbogățire”, de primire a unor calități dumnezeiești și cred că el exprimă foarte *explicit* realitatea îndumnezeirii.

Trupul Domnului era *muritor* prin el însuși, însă *dătător de viață* din cauza unirii, la nivel ipostatic, cu Cuvântul<sup>264</sup>.

S-a îndumnezeit trupul Domnului dar și voința Sa umană. Voința Sa umană nu s-a modificat nici ea *radical*, ci „a devenit voința Dumnezeului înomenit”, prin unirea ei cu voința Sa dumnezeiască atotputernică<sup>265</sup>.

În finalul capitolului de față, autorul nostru aduce *îndumnezeirea trupului* și a *voinței umane* din Hristos drept cea mai bună *demonstrație* a existenței celor *două firi* și a celor *două voințe* din Hristos.

Ca și în cazul fierului înroșit, îndumnezeirea ne demonstrează că avem *o singură persoană* a lui Hristos, dar *două firi* și că una ține locul *focului* și alta a *fierului* din exemplul uman. Avem *o singură persoană* a lui Hristos, *două firi* și *unirea lor personală*<sup>266</sup>.

---

<sup>259</sup> Ibidem.

<sup>260</sup> Ibidem.

<sup>261</sup> Ibidem.

<sup>262</sup> Idem, p. 132-133.

<sup>263</sup> Ibidem.

<sup>264</sup> Idem, p. 133.

<sup>265</sup> Ibidem.

<sup>266</sup> Ibidem.

Capitolul al 18-lea este o altă *recapitulare* a celor spuse până acum, pentru că *prefațează* discuția despre *teandrie* din capitolul următor.

Divino-umanitatea lui Hristos și dubla Sa deoființime sunt iarăși precizate<sup>267</sup>. Hristos Și-a *însușit* mintea umană, *partea cea mai bună* din om și *a vindecat* boala ei. Această notă este una evident *anti-apolinaristă*<sup>268</sup>.

Dumnezeu S-a întrupat, Și-a luat trup iar sufletul Său uman este *rațional* și *cugetător* și el conduce trupul, dar umanitatea Sa e condusă de dumnezeirea Cuvântului<sup>269</sup>.

Voința Sa umană *urmează* și *se supune* voinței Sale divine. Voința Sa umană *vrea tot ceea ce vrea* voința Sa divină<sup>270</sup>.

*Superioritatea* rațiunii, precizează el, este *voința liberă* sau *activitatea firească*. Sufletul Domnului a vrut *în chip liber*, „dar a voit în chip liber pe acelea pe care voința Lui dumnezeiască *a voit ca să le vrea*”<sup>271</sup>.

De aceea, „cele două voințe ale Domnului nu se deosebeau una de alta *în opinie* ci, mai degrabă, *în puterea firească*.”

Căci voința Lui dumnezeiască era fără de început, atoatefăcătoare, era însoțită de putere și era impasibilă; voința lui omenească, însă, a luat început în timp și a suferit înseși afectele naturale și neprihănite.

În chip natural ea nu era *atotputernică*; dar prin faptul că a fost *cu adevărat* și *real* voința Cuvântului lui Dumnezeu a fost și *atotputernică*<sup>272</sup>.

Capitolul al 19-lea începe prin a-l cita pe Dumnezeiescul Dionisie cel Mare, Areopagitul, care spunea că „Hristos a trăit printre oameni cu o activitate nouă, *teandrică*”<sup>273</sup>, care nu suprima activitățile/lucrările firești ale celor două firi.

Activitatea/lucrarea teandrică a firilor din Hristos exprimă după Sfântul Ioan: „modul *nou* și *inexprimabil* al activităților firești ale lui Hristos”<sup>274</sup>.

<sup>267</sup> Idem, p. 133-134.

<sup>268</sup> A se vedea: [http://ro.orthodoxwiki.org/Apolinarie\\_de\\_Laodiceea](http://ro.orthodoxwiki.org/Apolinarie_de_Laodiceea).

<sup>269</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 134.

<sup>270</sup> Idem, p. 135.

<sup>271</sup> Idem, p. 136.

<sup>272</sup> Ibidem.

<sup>273</sup> Ibidem.

<sup>274</sup> Ibidem.

Modul nou și inexprimabil al celor două *activități/lucrări* ale lui Hristos este „înruit cu modul inexprimabil al *întrepătrunderii reciproce* a firilor lui Hristos”<sup>275</sup>.

Traiuul lui Hristos ca om, viața Lui omenească e străină și minunată pentru oameni, pentru că nu se cunoaște o altă existență cu *o asemenea viață*<sup>276</sup>.

Orice încercare de psihologizare, psihanalizare, istoricizare și socializare a persoanei lui Hristos este *un eșec*, pentru că nu există o altă persoană care să fie *în același timp* și Dumnezeu și om.

Persoana lui Hristos e *o unicitate absolută*, care nu poate fi *inventariată științific*. E absolut unică *viața omenească* a lui Hristos, dar și „*felul comunicării însușirilor* care rezultă din *unirea inexprimabilă a firilor*”<sup>277</sup> din persoana Sa.

Și Sfântul Ioan precizează, cu mare atenție, că discuția despre cele *două activități* ale Domnului nu trebuie să ne ducă la gândul, că cele două activități/lucrări ale Sale sunt *despărțite* una de alta și nici că firile lui Hristos activează *despărțit*, autonom una de alta<sup>278</sup>.

Dreapta înțelegere a lucrărilor lui Hristos e aceea, că „*fiecare [fire din Hristos] lucrează în chip unit* ceea ce are *propriu* cu participarea *celeilalte*”<sup>279</sup>.

Se exprimă, în același timp, *participarea fiecărei firi* cu ceea ce are propriu și, în același timp, *participarea proprie* în *unire cu cealaltă*. Se distinge atât *lucrarea naturală* a firilor, dar și modul lor *comun* de lucru.

De aici rezultă, că Domnul nu acționa numai *ca Dumnezeu* sau numai *ca om*, ci și *ca Dumnezeu și ca om în același timp*, pentru că „nici pe cele omenești nu le-a lucrat [numai] *în chip omenesc*, căci n-a fost *simplu om*, și nici pe cele dumnezeiești, numai *ca simplu Dumnezeu*, pentru că n-a fost *simplu om*, ci El a fost în același timp și *Dumnezeu și om*”<sup>280</sup>.

După această precizare, Sfântul Ioan ne plasează în domeniul formulărilor teologice ale definițiilor hristologice.

Putem vorbi de Hristos ca despre *două firi* sau ca *persoană* și prin aceasta, exprimăm aceeași realitate: pe Hristos, Dumnezeu și om.

---

<sup>275</sup> Ibidem.

<sup>276</sup> Ibidem.

<sup>277</sup> Ibidem.

<sup>278</sup> Ibidem.

<sup>279</sup> Ibidem.

<sup>280</sup> Idem, p. 136-137.

Cele două firi sunt *Hristos* iar Hristos este *cele două firi*. E același lucru dacă afirmăm că Hristos lucrează *prin cele două firi* sau că fiecare fire din Hristos lucrează în *unire/participare* cu cealaltă<sup>281</sup>.

Participarea firii divine se vede din aceea, că voința dumnezeiască *binevoiește* ca firea umană să facă *cele ale sale*, să sufere, iar activitatea trupului e mântuitoare<sup>282</sup>.

Participarea trupului la dumnezeirea Cuvântului înseamnă că firea divină „săvârșește lucrările cele dumnezeiești prin corp [trup]”<sup>283</sup>, dar Hristos este „Cel care lucrează atât *dumnezeiește* cât și *omenește* în același timp”<sup>284</sup>.

Sfânta mintea a lui Hristos Dumnezeu, continuă Sfântul Ioan, lucrează *cele ale sale*, pe cele ale sale naturale, însă gândește și cunoaște faptul, că „este *mintea lui Dumnezeu* și că este *adorată* de toată făptura, amintindu-Și de traiul și de patimile Sale de pe pământ.

Participă la Dumnezeirea activă a Cuvântului, conduce și guvernează totul, gândind, cunoscând și conducând nu ca *minte simplă* a unui om, ci ca *una unită cu Dumnezeu* după ipostasă [persoană] și care este *mintea a lui Dumnezeu*”<sup>285</sup>.

Mintea lui Hristos Cel înălțat de-a dreapta Tatălui *își aduce aminte* de patimile Sale de pe pământ, dar se cunoaște pe sine ca *mintea a lui Dumnezeu*. Ea nu e *mintea disociată* de dumnezeirea persoanei lui Hristos, ci *în unire nedespărțită* cu aceasta.

Activitatea/lucrarea teandrică arată *înomenirea* Cuvântului și că „activitatea Lui omenească a fost dumnezeiască, adică *îndumnezeită*; [iar] activitatea Lui omenească n-a fost *lipsită* de activitatea Lui dumnezeiască” și nici „activitatea Lui dumnezeiască n-a fost *lipsită* de activitatea Lui omenească, ci fiecare este considerată [văzută] *împreună* cu cealaltă”<sup>286</sup>.

*Lucrarea teandrică* exprimă *unica lucrare* a lui Hristos formată din cele două lucrări nedespărțite ale firilor Sale<sup>287</sup>.

Capitolul al 20-lea rămâne la discuția despre *umanitatea* lui Hristos. Aici, autorul nostru dezbate *curăția naturii impropriate* de Dumnezeu Cuvântul în ipostasul Său.

---

<sup>281</sup> Idem, p. 137.

<sup>282</sup> Ibidem.

<sup>283</sup> Ibidem.

<sup>284</sup> Ibidem.

<sup>285</sup> Ibidem.

<sup>286</sup> Ibidem.

<sup>287</sup> Ibidem.

El „a luat toate *afectele firești și neprihănite* ale omului”<sup>288</sup>. *Firea Sa umană e omul în întregime și toate cele ale omului, în afara păcatului și a patimii*. El a luat *firescul omenității și nu nefirescul ei, adică păcatul*<sup>289</sup>.

Aspectele *firești și neprihănite*, explică Sfântul Ioan, sunt cele care *nu țin de voia noastră și au apărut după căderea omului în păcat*, adică: „foamea, setea, oboseala, durerea, lacrimile, coruptibilitatea, fuga de moarte, frica, agonia” etc<sup>290</sup>.

Necesitățile și neputințele postlapsariale ale firii umane „există în chip *firesc* în toți oamenii”<sup>291</sup>.

Și tocmai pentru că acestea toate *există* în fiecare om, Hristos „pe toate le-a luat ca pe toate să le sfințească”<sup>292</sup>, să le învingă și să ne dea și nouă puterea să le învingem.

A învins ispitirile Satanei pentru ca să dea firii noastre *puterea de a-i învinge pe demoni*<sup>293</sup>.

Dar Satana L-a ispitit pe Domnul „din afară și nu prin gânduri, la fel ca și pe Adam. Căci și pe acesta [pe Adam] nu l-a ispitit prin gânduri, ci prin șarpe.

Domnul însă, a respins ispita și ca fumul a împrăștiat-o, pentru ca să fie învinse și de noi afectele care l-au ispitit pe El și le-a învins...[pentru ca] *Adam cel nou să mântuie pe Adam cel vechi*”<sup>294</sup>.

Astfel, hristologia are atingere directă cu antropologia și soteriologia.

Umanitatea îndumnezeită a Domnului și în care nu a intrat păcatul, care a învins ispita, păcatul, moartea și pe diavol ne dă și nouă puterea de a învinge păcatul, pe diavol și moartea.

Consecințele lucrării teandrice ale lui Hristos sunt *reale* și ele ne aduc *biruința* împotriva păcatului.

Hristologia, cu alte cuvinte, nu e o *discuție despre trecut*, care nu are nicio atingere cu noi, ci o *discuție despre Hristos, Dumnezeu și om, viu și adevărat, care ne dă puterea să învingem ispita*.

„Afectele noastre firești”, continuă Dumnezeiescul Ioan, „erau în Hristos și *conform firii și mai presus de fire*. Afectele activau în El *conform firii*, când *îngăduia* trupului să sufere

<sup>288</sup> Idem, p. 138.

<sup>289</sup> Ibidem.

<sup>290</sup> Ibidem.

<sup>291</sup> Ibidem.

<sup>292</sup> Ibidem.

<sup>293</sup> Ibidem.

<sup>294</sup> Ibidem.

cele ale sale; erau, însă, [și] *mai presus de fire*, pentru că în Domnul afectele firești *nu precedau voința*<sup>295</sup>.

Adică foamea și setea trupului Său, cât și celelalte nevoi și slăbiciuni ale trupului nu apăreau dacă El *nu le dorea*, pe când la noi afectele *ne conturbă* independent de voința noastră.

Tocmai de aceea spune Sfântul Ioan: „În El nu se poate vedea nimic *silit*, ci toate sunt *de bunăvoie*. Dacă *a voit* a flămânzit, dacă *a voit* a însetat, dacă *a voit* i-a fost frică, dacă *a voit* a murit”<sup>296</sup>.

Astfel, Hristos a luat toate ale noastre, pe toate cele firești, dar *le-a îngăduit activarea* după buna Sa plăcere.

Umanitatea Sa nu a voit ceva *al ei*, fără ca dumnezeirea Lui *să îngăduie* acel lucru. Ci numai când dumnezeirea *a dorit*, atunci cele ale trupului Său au fost *activate* și și-au *îndeplinit* lucrarea lor.

Capitolul al 21-lea rămâne tot în sfera umanității Sale dar problematizează *capacitățile minții* lui Hristos. Anterior, am văzut cum Sfântul Ioan a vorbit despre mintea Sa umană ca fiind *deplin conștientă* de faptul că e *mintea lui Dumnezeu*.

Însă, în capitolul de față, referindu-se la firea umană *în sine*, spune că „Hristos a luat *o fire ignorantă [neștiutoare]* și *roabă [supusă]*”<sup>297</sup>.

Anterior a afirmat și că firea umană luată de El a fost *o fire stricăcioasă*. Dar niciodată firea Sa nu a trecut în această stare, pentru că firea dumnezeiască *a umplut-o de har* și nu a lăsat-o *să vadă stricăciunea*.

Însă Sfântul Ioan vorbește aici despre firea umană în adevăratul ei *statut*: „căci firea omului e *roabă [supusă]* lui Dumnezeu, care *a făcut-o*, și nu cunoaște *pe cele viitoare*”<sup>298</sup>.

Luată în sine (adică privită în mod *distinct* față de dumnezeire), după cum mărturisea și Sfântul Grigorie Teologul<sup>299</sup>, trupul e *rob/supus* și *ignorant/neștiutor*<sup>300</sup>.

Și, ca și în cazul discuției despre trupul *stricăcios* al Domnului, care nu a trecut niciodată *în act*, care n-a devenit niciodată *stricăcios*, la fel și „sufletul Domnului...din pricina *identității ipostasei [persoanei]*...și *a unirii nedespărțite* [a

<sup>295</sup> Ibidem.

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> Ibidem.

<sup>298</sup> Idem, p. 138-139.

<sup>299</sup> *Cuvântul XXX. Al patrulea cuvânt teologic despre Fiul*, PG. 36, col. 124B, cf. Idem, p. 139, n. 1.

<sup>300</sup> Idem, p. 139.

firilor în Hristos]...a fost *îmbogățit* cu *cunoașterea celor viitoare* și cu *celelalte faceri de minuni*<sup>301</sup>.

Trupul omului nu e *făcător de viață* prin sine. Dar trupul Domnului, „unit după ipostasă [la nivelul persoanei] cu Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, nu s-a despărțit de *mortalitatea*<sup>302</sup> *firească*, ci a devenit *făcător de viață* din cauza *unirii după ipostasă [persoană]* cu Cuvântul și nu putem spune că n-a fost și nu este totdeauna *făcător de viață*”<sup>303</sup>.

Sufletul omului nu cunoaște *de la sine* pe cele viitoare, dar „sufletul Domnului...din pricina unirii cu Însuși Dumnezeu Cuvântul și a identității ipostatice a fost *îmbogățit*, după cum am spus, cu *celelalte minuni* și cu *cunoașterea celor viitoare*”<sup>304</sup>.

Astfel, Sfântul Ioan califică umanitatea drept *roabă/supusă* dumnezeirii, dar nu din cauza *firii*, ci *a relației sale* cu Dumnezeu<sup>305</sup>.

Numai dacă, în mod abstract, separăm dumnezeirea de umanitatea lui Hristos, atunci găsim că trupul e rob/supus lui Dumnezeu, dacă nu este *unit* cu Dumnezeu Cuvântul<sup>306</sup>.

Însă datorită unirii ipostatice trupul Domnului nu mai e *rob* nimănui<sup>307</sup>.

Nestorie<sup>308</sup> L-a numit pe Hristos *rob* și L-a împărțit *în două* în mod nelegiuit<sup>309</sup>. Dar noi „Îl numim *Stăpânul* și *Domnul* întregii creații și afirmăm că *unul Hristos*, același *Dumnezeu* și *om* în același timp, știe totul. <Căci în El sunt toate *vistierile* cele ascunse ale înțelepciunii și ale cunoașterii (Col. 2, 3) >”<sup>310</sup>.

Rezultă de aici, că *neștiința* nu era o caracteristică a umanității lui Hristos, pentru că mintea Sa era în unire directă cu dumnezeirea Sa cea atotștiutoare.

Capitolul al 22-lea rămâne tocmai la explicarea versetului de la Lc. 2, 52: „El sporea...în înțelepciune, în vârstă și în har”<sup>311</sup>.

<sup>301</sup> Ibidem.

<sup>302</sup> Literal: „mortalitatea”. Cuvântul a ieșit din uz.

<sup>303</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 139.

<sup>304</sup> Ibidem.

<sup>305</sup> Ibidem.

<sup>306</sup> Ibidem.

<sup>307</sup> Ibidem.

<sup>308</sup> A se vedea: <http://ro.orthodoxwiki.org/Nestorie>.

<sup>309</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 139.

<sup>310</sup> Ibidem.

<sup>311</sup> Idem, p. 140.

*Creșterea în vârstă* a Domnului, potrivit umanității Sale, era un interval de timp în care „*scotea la iveală înțelepciunea care se afla în El*”<sup>312</sup>.

Înaintarea în vârsta omenească a lui Hristos a fost o *posibilitate unică* pentru oameni de a *primi* înțelepciunea Sa dumnezeiască și nu un mod prin care Hristos să *cunoască* și să *afle ceva în plus*, ca rezultat al vieții Sale pământești.

Progresul Său era de fapt *progresul oamenilor* în cunoașterea lui Dumnezeu și mântuirea lor<sup>313</sup>.

Progresul Său nu era *un progres interior* al persoanei Sale în înțelepciune și har, ca *un adaos* la cele ale Sale.

Acest lucru e *negat categoric* de către Sfântul Ioan Damaschin. Cei care vorbesc de *un progres în cunoaștere* și în *sfințenie* la Domnul Hristos neagă *unirea* celor două firi în El din primul moment al zămislirii Sale, adică *unirea ipostatică*<sup>314</sup>.

E învățătura „prostului Nestorie” aceasta, adică *unirea relativă* a celor două firi în Hristos și *simpla locuire* a Cuvântului în om<sup>315</sup>.

Îndumnezeirea trupului rezultă din *unirea* la nivelul persoanei cu dumnezeirea Cuvântului, iar Hristos e Dumnezeu și om în același timp, din care „izvorăște lumii harul, înțelepciunea și plinătatea tuturor bunurilor”<sup>316</sup>.

Capitolul al 23-lea se ocupă cu *afectul firesc al tmei* umanității lui Hristos. *Teama firească e alipirea firească de existență*, de viața în trup și dorința de a evita moartea<sup>317</sup>.

Omul are dorința nestăvilită de a *exista*, pentru că prin aceasta își păstrează firea<sup>318</sup>. Hristos Și-a arătat și El dorința de a-*Și păstra firea umană* și de aceea a mâncat, a băut, a dormit, pentru ca să-*Și păstreze* umanitatea Sa<sup>319</sup>.

Și-a arătat însă *repulsia* și *teama de moarte* în apropierea patimilor Sale, pentru că moartea e cea care *distruge* firea<sup>320</sup>.

Dar frica de moarte nu a primit-o *involuntar*, ci *voluntar*, după cum am spus în capitolul al 20-lea, fiindcă El *activa* afectele și într-un mod *suprafiresc*<sup>321</sup>.

<sup>312</sup> Ibidem.

<sup>313</sup> Ibidem.

<sup>314</sup> Ibidem.

<sup>315</sup> Ibidem.

<sup>316</sup> Ibidem.

<sup>317</sup> Ibidem.

<sup>318</sup> Idem, p. 140-141.

<sup>319</sup> Idem, p. 141.

<sup>320</sup> Ibidem.

Teama, frica, agonia Domnului, conchide Sfântul Ioan, au fost *afecte naturale* ale firii omenești și *neprihănite*<sup>322</sup>. Dar El nu a avut teama *contrară firii*, care vine peste noi *pe neașteptate*<sup>323</sup>.

Pentru a arăta că *tulburarea sufletului* lui Hristos de la In. 12, 27 a fost *reală*, Sfântul Ioan citează de două ori pe Sfântul Atanasie cel Mare<sup>324</sup>.

În al doilea loc de la Sfântul Atanasie, se arată că tulburarea nu a apărut ca o *învingere* a firii umane a lui Hristos, ci pentru a arăta că este și *om*<sup>325</sup>.

Se observă *compatibilitatea perfectă* dintre afirmațiile Sfântului Atanasie cel Mare și afirmațiile Sfântul Ioan Damaschin, pentru că ambii vorbesc despre o *activare* a firii umane de către Cuvântul, atunci când *El dorește*, adică *mai presus de fire* și nu *conform firii umane*.

Capitolul al 25-lea rămâne tot la discuția despre trupul Domnului. Sfântul Ioan știa foarte bine, că cele mai mari *nelămuriri* sunt aici: la modul *improprierei/însușirii reale* a umanității Sale.

Și aici se discută modul în care Domnul *Se ruga*.

În primul rând, Sfântul Ioan conchide, că mintea Sa nu avea nevoie să *se urce* la Dumnezeu (căci „rugăciunea este *ridicarea minții* către Dumnezeu”<sup>326</sup>), pentru că umanitatea Sa era *unită ipostatic* cu Cuvântul<sup>327</sup>.

El *Se ruga* pentru ca să *Se facă pildă/exemplu* al nostru, ca să ne învețe pe noi să cerem de la Dumnezeu, să ne ridicăm mintea la Dumnezeu<sup>328</sup>.

Însă acest exemplu nu era unul *exterior*, ci mai întâi unul *interior*. El ne-a facilitat *deschiderea minții* noastre către Dumnezeu.

Pentru că, numai în măsura în care Hristos a avut *mintea deschisă* către Dumnezeu, „prin sfânta Lui minte” El ne deschide „*urcarea spre Dumnezeu*”<sup>329</sup>.

<sup>321</sup> Ibidem.

<sup>322</sup> Ibidem.

<sup>323</sup> Ibidem.

<sup>324</sup> Primul citat e din *Cuvântul I. Despre întruparea Domnului contra lui Apolinarie*, PG. 26, col. 1124 A. Al doilea e din *Cuvântul II. Despre mântuitoarea întrupare a lui Hristos contra lui Apolinarie*, PG. 26, col. 1153 B, cf. Idem, n. 2 și 3, p. 141.

<sup>325</sup> Idem, p. 141.

<sup>326</sup> Idem, p. 142.

<sup>327</sup> Ibidem.

<sup>328</sup> Ibidem.

<sup>329</sup> Ibidem.

După cum a suferit afectele pentru *ca să le biruie* în El și prin El *să le biruim și noi în noi înșine*, tot la fel „s-a rugat, *ca să ne deschidă...urcarea către Dumnezeu și să plinească în locul nostru toată dreptatea*” (Mt. 3, 15)<sup>330</sup>.

Însă, Sfântul Ioan evidențiază și o a doua cauză a rugăciunilor Sale pe pământ: pentru a arăta că El nu este *potrivnic* lui Dumnezeu Tatăl<sup>331</sup>. El a vorbit *despre Tatăl* ca despre *Tatăl Său*, iar când S-a rugat Lui în Ghetsimani, ne-a învățat „să cerem în ispite ajutor *numai lui Dumnezeu*” și să „preferăm voința *dumnezeiască* voinței *noastre*”<sup>332</sup>.

Însă în Ghetsimani se mai vede și altceva: că El are *două firi* și că acestea nu sunt *antagonice*<sup>333</sup>. Are aceeași voință cu Tatăl ca *Dumnezeu* și, ca *om*, are *voința umanității* în chip natural<sup>334</sup>.

El S-a rugat pentru că a luat firea noastră<sup>335</sup> dar și pentru a ne deschide, prin mintea Sa, *calea* către Dumnezeu.

Capitolul al 25-lea precizează că *improprierea firească și ființială*<sup>336</sup> este aceea, prin care „Domnul, pentru iubirea de oameni, a luat *firea noastră* și *toate însușirile firești*”<sup>337</sup>.

El nu *a înlocuit* pe cineva și nici nu a făcut fapte *în locul altcuiva*. El a luat asupra Sa „blestemul și părăsirea noastră” și „S-a făcut blestem pentru noi” (Gal. 3, 13), pentru ca să ne mântuiască<sup>338</sup>.

În capitolul al 26-lea se discută *patimile/pătimirile* trupului Domnului cât și *nepățimirea/impasibilitatea* dumnezeirii Sale<sup>339</sup>.

Sfântul Ioan precizează că „Cuvântul lui Dumnezeu a suferit toate *în trup*, în timp ce firea Lui dumnezeiască și singura *impasibilă [nepățimitoare]* a rămas *impasibilă [nepățimitoare]*”<sup>340</sup>.

Trupul și sufletul sunt *pasibili*, simt durerea. Dar dumnezeirea lui Hristos e *nepățimitoare* și ea nu *a suferit*, nu a pătimit împreună cu trupul Său<sup>341</sup>.

<sup>330</sup> Ibidem.

<sup>331</sup> Ibidem.

<sup>332</sup> Ibidem.

<sup>333</sup> Ibidem.

<sup>334</sup> Idem, p. 142-143.

<sup>335</sup> Idem, p. 143.

<sup>336</sup> Literal: *substanțială*.

<sup>337</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 143.

<sup>338</sup> Ibidem.

<sup>339</sup> Ibidem.

<sup>340</sup> Ibidem.

<sup>341</sup> Idem, p. 144.

Afirmația ortodoxă e aceea că „Dumnezeu a suferit în trup”, dar nu și aceea că: „Dumnezeirea a suferit în trup” sau că: „Dumnezeu a suferit prin trup”<sup>342</sup>.

După cum soarele, care luminează un copac, care este tăiat acum, rămâne *imposibil* la tăierea copacului și după cum fierul înroșit în foc, dacă se toarnă apă peste el, se stinge focul dar nu se vatămă fierul, tot la fel și dumnezeirea Cuvântului unită ipostatic cu umanitatea Sa, rămâne *imposibilă* atunci când *trupul suferă*<sup>343</sup>.

Capitolul al 27-lea discută *inextricabilitatea unirii ipostatică*. Unirea ipostatică s-a păstrat și în *moartea Domnului*, Care a trebuit să moară pentru noi, deși El *nu avea păcat*<sup>344</sup>. El Se aduce pe Sine, în locul nostru, jertfă Tatălui<sup>345</sup>. El nu aduce sângele Său jertfă diavolului (Doamne ferește!)<sup>346</sup>.

Însă numai prin *moartea Sa* putea învinge *moartea*.

Și tocmai de aceea: „moartea se apropie și înghițind *momeala corpului [Său]* este străbătută de *undița Dumnezeirii*; și gustând din corpul *infailibil* și *făcător de viață* este distrusă și dă îndărăt pe toți aceia pe care altădată *i-a înghițit*”<sup>347</sup>.

Și continuă Sfântul Ioan: „chiar dacă [Hristos] a murit ca om, și chiar dacă sfântul Lui suflet *s-a despărțit* de corpul Lui preacurat, totuși Dumnezeirea nu *s-a despărțit* de cele două, adică *de suflet* și *de corp*, și astfel nici unica ipostasă [persoană] nu *s-a despărțit* în două ipostase [persoane]...[Ele au] rămas [și în timpul morții Sale]...în unica ipostasă [persoană] a Cuvântului”<sup>348</sup>.

Căci, „chiar dacă *spațial* sufletul *s-a despărțit* de corp [de trup], ipostatic [la nivelul persoanei una a lui Hristos] însă era *unit* prin Cuvânt”<sup>349</sup>.

Capitolul al 28-lea se referă la *coruptibilitate* și *distrugere* în legătură cu trupul Domnului. Coruptibilitatea se referă la *afecte*, într-o primă înțelegere.

Potrivit *afectelor naturale* trupul Domnului e *coruptibil*, pentru că le-a însușit pe toate *de bunăvoie*<sup>350</sup>. Dar

<sup>342</sup> Ibidem.

<sup>343</sup> Ibidem.

<sup>344</sup> Ibidem.

<sup>345</sup> Ibidem.

<sup>346</sup> Ibidem.

<sup>347</sup> Idem, p. 144-145.

<sup>348</sup> Idem, p. 145.

<sup>349</sup> Ibidem.

<sup>350</sup> Ibidem.

coruptibilitatea, într-o a doua accepție, înseamnă și *descompunere și stricare completă* a trupului<sup>351</sup>.

Trupul Domnului însă nu a avut parte de *stricăciunea* trupului, cf. Ps. 15, 10<sup>352</sup>.

Sfântul Ioan îi caracterizează pe Iulian de Halicarna<sup>353</sup> și pe Gaian drept *nebuni*, pentru că au spus că trupul Domnului nu a avut înainte de învierea Sa *coruptibilitatea primă* de care am vorbit, adică aceea a *afectelor naturale*<sup>354</sup>.

Însă dacă nu avea *afecte* nu era *deoființă* cu noi și atunci tot ce se spune în Evangheliile despre *afectele* Sale sunt *simple iluzii* și El are *un trup părut* în ultimă consecință<sup>355</sup>.

Adevărul este acesta, spune Sfântul Ioan, că trupul Domnului e *coruptibil* în acest prim sens, deci că El are *afecte*, dar e *nepieritor* și *incorruptibil* în comparație cu a doua accepție a coruptibilității. Din trupul lui Hristos vom primi și noi *învierea* și *nesticăciunea* după învierea noastră din morți<sup>356</sup>.

Capitolul al 29-lea vorbește lapidar despre *pogorârea lui Hristos la Iad*. Sufletul îndumnezeit al Domnului este cel ce se pogoară la Iad<sup>357</sup>.

*Pogorârea la Iad* e văzută de Sfântul Ioan ca o *strălucire a luminii* lui Hristos și celor din Iad, care stăteau în întuneric și în umbra morții (Is. 9, 1; Lc. 1, 79), după ce Domnul Își arătase lumina Sa pământenilor.

El a mers *să binevestească* și celor din Iad, pentru ca toți *să se plece* Lui, cf. Filip. 2, 10<sup>358</sup>.

Ultimul amănunt al capitolului e acela că „a slobozit pe cei legați din veci”<sup>359</sup>. Acest lucru ar însemna că a izbăvit din Iad *întreaga umanitate*, fără nicio excepție.

Opinia noastră în această problemă este însă alta: au fost scoși din Iad doar *cei Drepti*, cei care *au murit în sfințenie*.

Cartea a III-a a *Dogmaticii* Sfântului Ioan se încheie aici, însă în cartea a IV-a mai sunt încă 8 *capitole hristologice*.

<sup>351</sup> Ibidem.

<sup>352</sup> Ibidem.

<sup>353</sup> A se vedea:

<http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html?term=Julianus,%20bishop%20of%20Halica%20massus>.

<sup>354</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 145.

<sup>355</sup> Idem, p. 145-146.

<sup>356</sup> Idem, p. 146.

<sup>357</sup> Ibidem.

<sup>358</sup> Ibidem.

<sup>359</sup> Ibidem.

Le vom numerota pe acestea conform numerotării noastre până la capitolul al 37-lea.

Al 30-lea capitol hristologic vorbește despre *starea trupului* lui Hristos *după învierea Sa* din morți. Trupul înviat al Domnului are *alte însușiri* decât cel de dinainte de moarte.

Spune Sfântul Ioan: este același trup în esența sa, dar „*a lepădat toate afectele*, adică coruptibilitatea, foamea și setea, somnul și oboseala și cele asemenea”<sup>360</sup>.

El a mâncat după înviere nu pentru *a hrăni* firea Sa umană, ci pentru a le arăta Ucenicilor Săi că este *El* și că acesta e *trupul Lui cel răstignit și înviat*<sup>361</sup>.

Însă atunci când vorbește despre „lepădarea” afectelor, Sfântul Ioan nu se gândește la *o eliminare*, exterminare a lor, ci la *o transfigurare* a lor și a trupului.

De aceea și precizează: „N-a lepădat niciuna din părțile firii, nici corpul, nici sufletul, ci avea corpul și sufletul rațional și gânditor, volițional și activ și astfel se așează în dreapta Tatălui, voind dumnezeiește și omenește mântuirea noastră și lucrând, pe de o parte, *dumnezeiește*, purtarea de grijă, conservarea și conducerea tuturor iar, pe de altă parte, *omenește*, amintindu-Și de viețuirea Sa pe pământ, văzând și cunoscând că e *adorat* de toată făptura rațională”<sup>362</sup>.

Sfântul Său suflet știe că e *unit după ipostas* cu Dumnezeu Cuvântul și că e *adorat* ca sufletul lui Dumnezeu<sup>363</sup>.

Deși nu găsim aici o exprimare literală a *pnevmatizării* trupului Său, Sfântul Ioan a vorbit și vorbește de trupul Domnului ca de un trup *făcător de viață* și *nesticăcios* în moarte și după înviere, deci *îndumnezeit*.

Capitolul al 31-lea vorbește, iarăși foarte lapidar, de *șederea de-a dreapta Tatălui*. Șederea de-a dreapta Tatălui se referă la *șederea cu trupul* de-a dreapta lui Dumnezeu, fără să ne referim la *o spațializare a trupului* în relație cu Tatăl<sup>364</sup>.

*Dreapta* Tatălui, tâlcuiește Dumnezeiescul Ioan, e „*slava și cinstea Dumnezeirii*”<sup>365</sup>, unde a ridicat și trupul Său, Hristos Dumnezeu „fiind închinat de toată creația într-o *singură închinăciune* împreună cu corpul Lui”<sup>366</sup>.

<sup>360</sup> Idem, p. 147.

<sup>361</sup> Ibidem.

<sup>362</sup> Ibidem.

<sup>363</sup> Ibidem.

<sup>364</sup> Ibidem.

<sup>365</sup> Idem, p. 148.

<sup>366</sup> Ibidem.

Capitolul al 32-lea se ocupă de adorarea lui Hristos. Adorăm, spune Sfântul Ioan, pe Cuvântul întrupat și făcut om<sup>367</sup>. Trupul Său e „adorat din pricina Cuvântului și în Cuvânt”<sup>368</sup>, pentru că este *în persoana* Cuvântului.

Cel neadorat din pricina lui, e „adorat din pricina lui Dumnezeu Cuvântul, unit cu El după ipostasă [după persoană]”<sup>369</sup>.

Al 33-lea capitol hristologic discută problema, pentru ce tocmai Fiul lui Dumnezeu *S-a întrupat cât și consecințele întrupării Sale*.

Prima afirmație de aici a Sfântului Ioan, e aceea că Fiul a păstrat *însușirea Sa* de Fiu, atunci când S-a făcut *Fiul omului*<sup>370</sup>.

Însușirea personală este „imobilă”, spune autorul nostru, adică *intransmisibilă*<sup>371</sup>. Tocmai pentru că era *Fiul lui Dumnezeu* S-a făcut *Fiul omului*, ca să rămână tot cu *însușirea de Fiu*<sup>372</sup>.

Astfel, *intransmisibilitatea însușirii Sale de Fiu* e prima motivare a faptului, că numai Fiul *putea* să Se întrupeze.

Al doilea motiv la care se referă Sfântul Ioan e acela, că El trebuia să îi redea omului ceea ce omul avusese de la început de la El: adică *chipul și asemănarea cu Dumnezeu*<sup>373</sup>.

*Intransmisibilitatea* calității de Fiu și *restaurarea* omului în voia și sub conducerea lui Dumnezeu sunt cele două motive *capitale* ale întrupării Fiului, după Sfântul Ioan Damaschin.

Fiul lui Dumnezeu Se face om pentru ca să facă umanitatea Sa după chipul și asemănarea Lui și pentru ca să ne învețe și pe noi virtutea, să ne umple de nestrăciune, să ne răscumpere de sub tiranizarea diavolului și să ne întărească, pentru a-i birui pe demoni prin răbdare și smerenie<sup>374</sup>.

Consecințele întrupării, ale morții și învierii Sale sunt așadar învingerea demonilor, a morții, a păcatului, propovăduirea Treimii și trăirea vieții duhovnicești<sup>375</sup>.

---

<sup>367</sup> Ibidem.

<sup>368</sup> Ibidem.

<sup>369</sup> Ibidem.

<sup>370</sup> Idem, p. 149.

<sup>371</sup> Ibidem.

<sup>372</sup> Ibidem.

<sup>373</sup> Ibidem.

<sup>374</sup> Ibidem.

<sup>375</sup> Idem, p. 150.

Capitolul se termină cu o rugăciune de preaslăvire a bunătății lui Dumnezeu, Care ne-a mântuit prin opera Sa mântuitoare.

Capitolul al 34-lea vorbește despre cum era persoana lui Hristos înainte și după întrupare. Persoana Cuvântului lui Dumnezeu înainte de întrupare „a fost simplă, necompușă, necorporală, necreată”<sup>376</sup>.

După întrupare, ea a devenit compusă, fiind formată din *dumnezeirea Cuvântului și trupul Său omenesc*<sup>377</sup>. Persoana Sa are acum „însușirile celor două firi și este cunoscută în două firi”<sup>378</sup>.

Din cauza celor două firi, persoana lui Hristos Dumnezeu e *necreată* după dumnezeire și *creată* după umanitatea Sa, e *nevăzută* și *văzută*<sup>379</sup>.

Capitolul al 35-lea discută problema momentului în care Cuvântul S-a numit *Hristos*.

În primul rând, Sfântul Ioan înlătură părerea origenistă a *preexistenței sufletelor* și implicit a *unirii minții* cu Cuvântul înainte de întruparea Sa din Prea Curata Fecioară<sup>380</sup>.

Cuvântul lui Dumnezeu nu a fost niciodată *om* înainte de a *Se zămisli* din Maica lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu devine *Hristos* „din momentul în care *S-a sălășluit* în pântecul Sfintei Pururea Fecioarei” și „S-a făcut *trup* în chip neschimbat și a fost *uns* trupul cu Dumnezeirea”<sup>381</sup>.

În sprijinul afirmației sale, Sfântul Ioan aduce conglăsuirea Sfântului Grigorie Teologul<sup>382</sup>, a Sfântului Chiril al Alexandriei<sup>383</sup> și a Sfântului Atanasie cel Mare<sup>384</sup>.

Capitolul al 36-lea se referă la nașterea Cuvântului din Fecioara Maria. Sfântul Ioan spune că „la Dumnezeu, nașterea este ieșirea *numai* din Tatăl a Fiului Celui deoșință cu El”<sup>385</sup>,

<sup>376</sup> Idem, p. 151.

<sup>377</sup> Ibidem.

<sup>378</sup> Ibidem.

<sup>379</sup> Ibidem.

<sup>380</sup> Ibidem.

<sup>381</sup> Ibidem.

<sup>382</sup> *Cuvântul XXX. Al patrulea cuvânt teologic despre Fiul*, PG. 36, col. 132 B, cf. Idem, n. 1, p. 151.

<sup>383</sup> *Cuvânt adresat prea binecredinciosului împărat Teodosie, despre credința cea adevărată în Domnul nostru Iisus Hristos*, PG. 76, col. 1173C, cf. Idem, n. 2, p. 151 și *Cuvânt adresat prea binecredincioaselor împărătese*, PG. 76, col. 1220 C, cf. Idem, n. 2, p. 152.

<sup>384</sup> *Cuvântul al doilea despre mântuitoarea întrupare a lui Hristos contra lui Apolinarie*, PG. 25, col. 113 B, cf. Idem, n. 4, p. 152.

<sup>385</sup> Idem, p. 153.

iar la oameni nașterea este rezultanta unei alte persoane deoființă cu ele, din împreunarea unui bărbat cu o femeie<sup>386</sup>.

Astfel, se observă că *nașterea* indică *rezultarea unor persoane și nu a unei firi*<sup>387</sup>.

Prea Curata Fecioară a născut *o persoană în două firi*. Fiul lui Dumnezeu născut din Tatăl din veci, Se naște, la plinirea vremii, după umanitatea Sa, din Fecioară<sup>388</sup>.

Capitolul al 37-lea, ultimul capitol *hristologic* al *Dogmaticii* Sfântului Ioan Damaschin, se ocupă cu numirile de „prim născut” și „întâi născut” ale Fiului.

Pentru că e numit cu ambele titulaturi, conchide Sfântul Ioan, trebuie să le folosim *pe amândouă* în ceea ce-L privește.

Când la Col. 1, 15 e numit „întâi născut decât toată făptura”, înțelegem că El este *din Dumnezeu* dar și că *întreaga creație e din Dumnezeu*<sup>389</sup>. Însă El este și *Unicul Născut* mai presus de timp din Tatăl și este numit de aceea Fiul *Unul Născut*<sup>390</sup>.

Întreaga teologie hristologică pe care am găsit-o la Sfântul Ioan Damaschin se fundamentează pe Sfânta Scriptură și pe Sfinți Părinți reprezentativi, care l-au precedat.

El e un mărturisitor *profund și deplin* al hotărârilor Sinoadelor Ecumenice și al Tradiției teologice a Bisericii.

Teologia sa hristologică este *o analiză fidelă* a teologiei Bisericii una, fără *a găsi și nici a căuta inadvertențe* între Sfinții Părinți și locurile Scripturii pe care le citează.

---

<sup>386</sup> Ibidem.

<sup>387</sup> Ibidem.

<sup>388</sup> Ibidem.

<sup>389</sup> Idem, p. 154.

<sup>390</sup> Ibidem.

Problema *alegerii*: o realitate aparținând *exclusiv* lui Dumnezeu sau o *lucrare sinergică*?

a) În Vechiul Testament

Num. 16, 5 ne propune pe ἐξελέξατο ca *alegere* a lui Dumnezeu și ca *apropiere* de El (cf. LXX; ed. Rahlfs<sup>391</sup>). Dar pentru a se produce acest lucru trebuia ca acela să fie „προσηγάγετο πρὸς ἑαυτόν”, *adus înaintea Lui*. Punerea *înaintea* lui Dumnezeu pentru preoție însemna în subsidiar ca și acela să dorească *să fie preot*.

Cererea lui Core, Datan, Abiron și On (Num. 16, 1-3) de a deveni preoți *încălca* voia lui Dumnezeu, care alesese pe Sfântul Aaron<sup>392</sup> și pe fiii lui pentru a sluji Cortului Sfânt.

În Deut. 4, 37, se afirmă că Dumnezeu a iubit pe Sfinții Patriarhi ai poporului lui Israel și pentru aceea *a ales* pe Israel și *l-a scos* din Egipt.

În Deut. 7, 7, alegerea lui Israel s-a făcut pentru că e *un popor mic* între popoare și nu pentru că e *un popor însemnat*.

Deut 10, 15 arată că și copiii Sfinților Patriarhi sunt *iubiți* de către El, dar că cei *aleși* sunt *din Israel*. Toți cei din Israel sunt *aleși*.

Dar preoții și leviții sunt *aleși* pentru a sluji lui Dumnezeu ca *slujitori ai celor sfinte* (Deut. 18, 1, 6).

Cei care vin dintre leviți slujesc lui Dumnezeu pentru că *doresc* și ei. Aportul lor la slujba lui Dumnezeu e unul activ.

La I Regi 16, 8, 9, 10 observăm o *alegere* a lui Dumnezeu prin *intermediul* Sfântului Samuel. Privind ca Dumnezeu, la *inimă* și nu la *față*, Sfântul Samuel nu alege nici pe Aminadab, nici pe Șama și pe niciunul dintre cei 7 fii ai lui Iesei, ci numai pe al 8-lea fiu al său, pe Sfântul David<sup>393</sup> ( I Regi 16, 13).

Sfântul David *se simte ales* și *se bucură* pentru acest lucru binecuvântând pe Dumnezeu (II Regi 6, 21<sup>394</sup>).

Alegerea de care el *se bucură* e aceea că a fost *ales rege* al lui Israel în locul lui Saul<sup>395</sup>.

<sup>391</sup> A se vedea: [http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred\\_Rahlfs](http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Rahlfs).

<sup>392</sup> Cf. *Fausset's Bible Dictionary*, col. 1. 01, apud *BW 5*, Sfântul Ieronim spunea că numele lui Aaron înseamnă „muntele puterii”.

<sup>393</sup> Cf. Idem, col. 934. 01, numele *David* înseamnă „cel iubit”.

<sup>394</sup> Conștientizarea alegerii sale de către Dumnezeu apare și la I Paral. 28, 4.

<sup>395</sup> În *ISBE Bible Dictionary*, col 7577. 01, apud. *BW 5*, numele de *Saul* poate fi tradus prin „cel care cere insistent sau ca un cerșetor”.

Hușai nu merge cu Abesalom<sup>396</sup> ci cu Sfântul David, „pe care l-a ales Domnul” (II Regi 16, 18; ed. BOR, 1988).

Ierusalimul e desemnată drept cetatea pe care a ales-o Dumnezeu, „ca să petreacă numele Lui acolo” (III Regi 14, 21; II Paral. 12, 13; Ps. 131, 13; ed. BOR, 1988).

Dumnezeu alege și pe Sfântul Solomon drept *rege* al lui Israel, care este *tronul împărăției* Domnului (I Paral. 28, 5; LXX, ed. Rahlfs).

Templul din Ierusalim a fost *ales* de Domnul pentru poporul Său (II Mac. 2, 19; ed. BOR, 1988).

Ps. 32, 12, fericeste neamul care a fost ales drept *moștenire/proprietate* a Sa. Același sens al *alegerii ca moștenire* a lui Dumnezeu se regăsește și în Ps. 46, 4 (ed. BOR, 1988)/Ps 46, 5 (LXX, ed. Rahlfs).

Dar pentru a fi *moștenire a lui Dumnezeu* trebuie să *vrei să fii*, să *rămâi* moștenirea lui Dumnezeu.

Alegerea lui Dumnezeu nu implică din partea omului o *existență pasivă*, ci una *extrem de dinamică* la nivel personal.

## b) În Noul Testament

Domnul vorbește în In. 15, 19 despre faptul că El *i-a ales* pe Sfinții Apostoli din lume.

În LXX îl găsim pe ἐξελέξαμην, un aorist mediu de la verbul ἐκλέγω, care înseamnă *a alege, a selecta, a pune deoparte*<sup>397</sup>.

Și dacă urmărim sensul genetic al verbului observăm că alegerea este „din cuvânt”, pentru că: „*eu am zis sau zic asta*”.

Știm că Domnul Și-a ales Ucenicii *vorbindu-le*, spunându-le în față acest lucru, adică *să-L urmeze*.

Alegerea lor de către Dumnezeu a fost, în același timp, o *scoatere* a lor din lume, până la stadiul în care lumea *nu-i mai iubea*, pentru că nu îi mai simțea *ca pe ai săi*.

Lumea iubește ce e *al său* iar ceea ce o depășește *urăște*.

Implicit înțelegem și aceea, că lumea ura că ei sunt *aleși* de Dumnezeu dar, în același timp, Îl ura și *pe Dumnezeu*, pentru că nu-L simțea *al ei*.

<sup>396</sup> În *Easton's Bible Dictionary*, col. 58, apud. *BW 5*, Abesalom înseamnă „tatăl păcii” și el a fost fiul Sfântului David.

<sup>397</sup> Cf. *Liddell-Scott Lexicon*, apud. *BW 5*.

Despre care *lume* vorbește aici Fiul lui Dumnezeu? E vorba despre lumea pe care El *a creat-o*, dar care s-a pervertit până într-atât, încât *nu mai suportă* ceea ce e dumnezeiesc, ci respinge ceea ce vine de la Dumnezeu din cauza dorinței ei *nefirești de a fi autonomă*.

Ucenicii au fost, fără îndoială, din *lume*. Au fost oameni ca și noi. Numai că ceea ce înseamnă „alegerea” lor i-a pus în alt *raport* cu lumea din care fuseseră scoși.

Dacă alegerea este *o scoatere* și dacă ea înseamnă și *o departajare* a lor de ceilalți este evident atunci faptul, că alegerea lui Dumnezeu nu-i aparține numai *lui Dumnezeu* ci și *omului*.

De ce atunci spune Fiul lui Dumnezeu că El *i-a scos* din lume? Pentru că inițiativa *i-a aparținut Lui* și numai El putea *să-i cheme* la o astfel de *separare* de lume. Dar pentru ca *să se separe* de lume, trebuia ca ei *să convină* voinței lui Dumnezeu *de a ieși din lume*.

Lumea nu putea să-i urască, dacă ei, Sfinții Apostoli nu ar fi *stăruit* în chemarea lui Dumnezeu sau în *alegerea* Sa.

Pentru ca alegerea să fie *reală* trebuia ca *cei aleși* să se simtă *ai Săi* și *să se comporte ca atare*. Și numai pentru că Sfinții Apostoli aveau un comportament *altul* decât al celor care îi vedeau, făcea ca ei să fie *disprețuiți* și *urâți* de către oameni.

Acest *κόσμος* / *lume* despre care Domnul Iisus Hristos vorbește o vedem aici ca fiind *foarte dinamică* sau *aparent dinamică* în iubirea a ceea ce îi este propriu.

Lumea iubește doar ceea ce *îi aparține* sau crede că *îi aparține*. Pentru că în cosmosul creat de Dumnezeu, omul care vrea să se *distanțeze* de El apare ca unul, care *iși revendică* lucruri proprii, deși el *a primit totul* de la Dumnezeu.

Situația este hilară, deoarece creatura îndrăznește să iubească numai ceea ce *crede că îi aparține* și pe cele care *și le revendică*.

Însă lumea nu își poate fi *suficientă sieși*. Lumea nu poate fi *de una singură*. Lumea nu poate fi *fără Dumnezeu*. Pentru că ideea de *independență* a lumii este *o utopie*.

Și aici intervine în discuția noastră diferența dintre *alegere* și *non-alegere*: că lumea nu dorește lucruri care *o depășesc*, pe când Dumnezeu *alege* și-i *cheamă* pe oamenii care *nu vor să trăiască separat de El* ci *cu El*.

Alegerea oamenilor de către Dumnezeu nu înseamnă decât *sensul firesc* al omului, acela că omul este făcut *de Dumnezeu și pentru Dumnezeu*.

Dacă nu ar fi *normal* să fim *aleși* de Dumnezeu, cu alte cuvinte *să fim doriți* de către El, la ce bun ca Hristos Dumnezeu *să aleagă* pe cineva ca *Ucenic*?

Și de ce i-ar mai *alege*, dacă oamenii ar fi doar niște *simple mașini*, cărora Dumnezeu le indică *direcția*?

Dacă *alegerea* este *o mișcare exclusiv a lui Dumnezeu*, pentru ce mai trebuia ca aceasta să se facă la *o vârstă matură*, dacă capacitatea omului *de înțelegere și adeviziunea lui* nu contează în această *alegere*?

Dacă alegerea înseamnă numai *o debarasare* a lui Dumnezeu de unii și *o îmbrățișare* a altora într-un mod discriminatoriu, pentru ce mai pistonăm atât de mult problema *non-adeziunii* la Dumnezeu, dacă aceasta derivă, în mod explicit, din acțiunea *alegerii* lui Dumnezeu?

În In. 15, 19, Domnul vorbește de o situația reală, imediată, istorică *a alegerii*. Sfinții Apostoli trăiau în Israel, ei erau bărbați, El i-a chemat, ei au lăsat toate și i-au urmat Lui, și stând lângă Fiul lui Dumnezeu, normal că ei nu mai arătau *ca ceilalți*, că ei nu mai erau oameni *neștiutori* ca mulți alții în ceea ce înseamnă *trăirea intimității* cu Dumnezeu, ci se adânceau în marea covârșitoare a descoperirilor lui Dumnezeu față de ei.

Domnul le spune că ei nu sunt *din lume*, pentru ca să le spună ceea ce și ei *simțeau*: că nu mai fac parte din lumea care își dorește *autonomia* cu un patos nebun.

Ei trăiau *alegerea* Lui, faptul că *i-a chemat să-L urmeze*. Ei își trăiau *separarea* de o lume cu ambiții autonome și asta nu înseamnă nimic altceva, decât că ei trăiau în alegerea Lui, în voința Lui, în dorința cu care El *i-a ales* pe ei ca să-L urmeze.

Dacă alegerea este *o inițiativă* a lui Dumnezeu, trebuie să fie în același timp și *o adeviziunea imediată* a omului. Dacă Dumnezeu i-ar fi *ales* și ar fi vrut ca ei să facă *voia Lui* și ei nu ar fi vrut, alegerea lui Dumnezeu nu putea fi *reală* sau nu putem vorbi de *o alegere*, atâta timp cât ei sunt *disociați interior și faptic* de viața și învățătura Sa.

Și dacă alegerea ar consta numai în *voința lui Dumnezeu*, omul s-ar *supune* voinței Sale, în cele din urmă, dar fără prea multă *tragere de inimă*.

Faptul că El *i-a ales* constituie tot *dezacordul* cu lumea.

El este *Creatorul*. El nu e *creatura*. Hristos e Creatorul lumii și El a avut *inițiativa* alegerii lor, la care ei au răspuns. Și de aici tot *conflictul* lumii cu niște oameni care se supun *cu voie proprie și cu multă dragoste* Creatorului lumii.

Alegerea lui Dumnezeu este *o regăsire de sine* a omului ca *creatură* a lui Dumnezeu, situație în care *se implică* cu toată ființa.

Alegerea lui Dumnezeu e *o implicare totală* a omului în relația cu Dumnezeu. În această relație *a alegerii* dintre Dumnezeu și om, Hristos Dumnezeu le amintește Sfinților Apostoli că ei sunt *slugile* unui Stăpân, Care *a fost și va fi prigonit* (In. 15, 20; ed. BOR 1988<sup>398</sup>). Cuvântarea Sa de aici era una care *premergea* Sfintelor Sale Patimi.

Lumea a avut *cutezanța* să-L prigonească pe Fiul lui Dumnezeu, pentru că nici El nu arăta ca *lumea autonomă*, ca lumea închisă în sine și, drept consecință, lumea va cuteza cu atât mai mult și asupra servilor, a slugilor Sale.

Alegerea lui Dumnezeu ca să Se supună prigonirii oamenilor nu e *o impunere* a oamenilor, ci e rezultatul *voinței Sale*. Oamenii nu L-au prigonit pe El fără ca El *să accepte* dar, în același timp, nici oamenii nu trebuiau să își ia un asemenea curaj demonic, ca să înalțe mâna asupra Fiului lui Dumnezeu întrupat, ci trebuiau să se supună cu bucurie cuvintelor Sale.

Oamenii, unii oameni au ales *să-L prigonească* pe Fiul lui Dumnezeu, Care a venit în lume pentru ei. Ei au ales *să facă rău*. Au ales *împreună cu demonii* să facă rău.

Sfinții Apostoli sunt *aleși* de Dumnezeu ca să dorească și ei *să trăiască dumnezeiește*.

Este evident faptul, că dacă mersul lumii, autonomia utopică a lumii ar fi fost *calea cea bună*, Dumnezeu ar fi fost *pe placul* lumii. Dar Dumnezeu nu a dorit să facă *pe plac* creaturii Sale care mergea *spre rău*, ci a vrut să *o îndrepte spre bine*, pentru ca să gândească cele care Îi plac lui Dumnezeu.

Sfânta Evanghelie după Sfântul Ioan ne propune de patru ori aceeași formă a verbului care exprimă *realitatea alegerii*<sup>399</sup>.

La In. 6, 70, credem că găsim rezolvarea la întrebarea care *a inițiat* această secțiune a cărții noastre.

Dacă alegerea este *numai* a lui Dumnezeu și dacă ea este o cerință care nu admite *nicio împotrivire* din partea omului,

<sup>398</sup> Cf. *GNT*, noi am alege mai degrabă denumirea de „Domn” decât pe cea de „Stăpân” în In. 15, 20.

<sup>399</sup> Adică In. 6, 70; 13, 18; 15, 16; 15, 19.

fondul versetului de față nu poate fi soluționat într-un mod pozitiv, fără ca Dumnezeu să nu greșească.

Domnul spune că El *i-a ales* pe cei 12 *Apostoli*, dar unul dintre ei este *diavol*. Dacă Dumnezeu îi alege pe oameni și ei ascultă de El indiferent dacă *vor* și sau *nu vor* și unii dintre ei pot să fie ca niște demoni *de răi*, deducem atunci că Dumnezeu face *greșeli imense*, pentru că alege și oameni *buni* și *răi* în același timp și după ce îi alege, îi acuză că sunt *răi*, deși *știa că sunt răi*.

Dar nu putem admite că Dumnezeu *greșește* în vreo acțiune a Sa. Ar fi o *blasfemie* să spunem acest lucru.

Dumnezeu *i-a ales în mod faptic* pe cei 12 *Apostoli*, *l-a ales* și pe cel care va fi *ca un demon de rău* sau *se va împreuna cu demonii* ca să facă deicid, dar nu Dumnezeu *l-a pus* pe Iuda să facă ceea ce *a făcut*.

El, Iuda, a ales *să-L vândă*. Nu Fiul lui Dumnezeu *l-a învățat* pe Iuda ca *să-L vândă*, ci el a făcut-o mânat de dorința nestăvilă de bani.

Dacă Dumnezeu *știa* ce va face Iuda cu mult înainte de a fi făcut fapta (pentru că era Dumnezeu), bineînțeles că *știa* că va face *același lucru* și când *l-a ales*.

Alegerea lui Dumnezeu nu *i-a fost spre sminteală* lui Iuda, ci a fost gestul *celeii mai mari iubiri* a Fiului lui Dumnezeu, Care *dă o șansă enormă* celui care Îl va vinde, ca să facă voia lui Dumnezeu, deși *știa*, ca un Dumnezeu, că bunătatea Sa va fi *prost înțeleasă* de către Iuda.

Alegerea lui Dumnezeu în cazul lui Iuda *a fost de comun acord* cu Iuda, numai că Iuda *nu a mers până la capăt* cu răspunsul său *total* față de Dumnezeu.

Alegerea lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, nu cere numai o lucrare sinergică cu Dumnezeu doar pentru *un interval anume de timp*, ci *pentru toată viața*.

Dumnezeu nu *a greșit* în ceea ce-l privește pe Iuda, pentru că El *l-a iubit* pe Iuda.

Când Calvin vorbește despre predestinația oamenilor, el spune că e „*decretul etern* al lui Dumnezeu prin care El a făcut *o înțelegere* cu Sine Însuși și prin care a decis *ce să devină* fiecare om. Căci nu toți sunt creați în *aceleași condiții*; mai exact, viața eternă este stabilită *mai dinainte* pentru unii, *condamnarea eternă* pentru alții”<sup>400</sup>.

<sup>400</sup> Jean Calvin, *Învățătura religiei creștine*, vol. 2, trad. de Elena Jorj și Daniel Tomuleț, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 93.

Calvin nu vorbește despre predestinație în relație *cu oamenii*, ci în relația lui Dumnezeu cu *Sine Însuși*.

Dacă în funcție de această relație a lui Dumnezeu *cu Sine Însuși* am vrea să dăm o *rezolvare* cazului lui Iuda, am putea spune că Dumnezeu *l-a ales* și apoi și-a dat seama că *a greșit* în privința lui Iuda sau că *l-a ales* pentru *a-l condamna și mai tare după aceea*.

Dar răspunsul *cel mai autentic* este acela, că Dumnezeu *l-a iubit* pe Iuda și a așteptat până în ultima clipă a vieții sale pocăința lui, pentru că de aceea *l-a ales*: ca acesta *să fie viu*.

Însă alegerea lui Dumnezeu poate fi *respinsă* de noi, dacă *nu stăruim în ea* sau dacă *ieșim* din alegerea lui Dumnezeu, dacă nu mai conștientizăm *importanța absolută* a relației intime dintre Dumnezeu și noi.

În In. 13, 18, Domnul spune din nou că unul din cei 12 este *vânzător* și că El știe *pe cine a ales*.

Nu toți vor să fie fericiți din cei 12 (Cf. In. 13, 17-18). De ce oare? Nu vrea Dumnezeu ca toți *să fie fericiți cu El și întru El*? Ba da!

El tocmai pentru aceasta *i-a ales*. Numai că *fericirea dumnezeiască* vine când *împlinim* poruncile Sale și *urmăm* îndemnurilor vieții Sale.

Se observă din acest loc, de la In. 13, 18, că Dumnezeu *alege*, dar că te poți *sustrage* alegerii Sale și acționa *împotriva ei și a ta*.

Dumnezeu știe câți dintre cei pe care El *i-a ales se simt și acționează* ca niște *aleși*. În relația cu Dumnezeu nu trebuie *să deraiezi* spre *lume* și nici spre *tine*. Relația cu El implică *dreapta alegere* în ceea ce privește viața noastră și viața semenilor noștri.

In. 15, 16 trasează și mai evident *marele adevăr* că suntem *aleși* de către Dumnezeu și că nu noi *L-am ales* pe El.

El și-a ales Apostolii. El *i-a ales* și *i-a rânduit* să meargă în lume, pentru ca să aducă roada multor convertiți.

Dar dacă *inițiativa alegerii* este exprimată prin *alegere și rânduire*, prin *trimiterea în lume*, *consecința ascultării* este *mergerea în lume și aducerea de roade evanghelice*.

Alegerea lui Dumnezeu trebuie înțeleasă ca o *chemare iubitoare* a lui Dumnezeu și nu ca pe o *impunere cu forța* a lui Dumnezeu în viața oamenilor.

Cei care aleg să fie *ca demonii* sau *atât de răi* încât să îi numești *demoni*, deși ei nu sunt la propriu *demoni* dar au răutatea și perversitatea demonilor prin improprierea răului și a

răutății lor, sunt mărturia cea mai clară că alegerea lui Dumnezeu nu este *un act în forță* a lui Dumnezeu, pentru că ar fi putut fi experimentat în cazul lor, ci actul *cel mai subtil și dumnezeiesc* în relația Sa cu omul, care Îl dorește și Îl simte ca reala lui *împlinire și fericire*.

Alegerea lui Dumnezeu este *o comunicare reciprocă* între Dumnezeu și om: Dumnezeu *îl încredințează* pe om de prezența și iubirea Sa iar omul ne mai având niciun dubiu, pentru că Dumnezeu îi vorbește *în inima lui*, se *supune* Lui cu toată inima și faptele lui sunt în mod evident cu amprenta harului. Alegerea lui Dumnezeu este *ascultare* din partea omului, ascultare iubitoare, smerită.

Grija lui Dumnezeu este *reală* față de cei pe care El i-a ales și ei *au răspuns* chemării Sale. El scurtează zilele prigonirii pentru ei (Mc. 13, 20, 22; Mt. 24, 22, 24).

Dar răspunsul celor aleși de Dumnezeu e *o parte bună*, de care nu vom fi privați, dacă stăruim în ea (Lc. 10, 42).

Dumnezeu a ales pe părinții poporului lui Israel (F. Ap. 13, 17), dar și pe „τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου”, pe *cele nebune ale lumii* sau pe cele „τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου”, *slabe ale lumii* sau pe cele *de neam umil*, „τὰ ἐξουθενήμενα” (I Cor. 1, 27-28; cf. GNT).

Alegerea lui Dumnezeu nu *îl depreciază* pe om și nici nu-l *condiționează* de o anumită *poziție socială* sau *calitate a sănătății sale fizice*.

De aceea Sfântul Pavel le evidențiază în mod expres corintenilor faptul, că alegerea lui Dumnezeu nu s-a legat de calitățile lor *mentale, fizice sau sociale*, pentru că „nu mulți sunt *înțelepți după trup*, nu mulți sunt *puternici*, nu mulți sunt *de bun neam*” (I Cor. 1, 26).

În același verset, GNT-ul ne prezintă pe cei aleși ca „τῶν κλησίων”, cei *chemați*.

Ideea de *chemare* o vedem în acest cadru ca fiind legată de aceea de *alegere* a lui Dumnezeu.

*Alegerea* Sfinților Apostoli pentru propovăduire este *o chemare la propovăduire* iar intrarea noastră în Sfânta Biserică, prin Sfintele Taine ale îmbisericirii noastre este *o chemare la a trăi în alegerea lui Dumnezeu*.

Ca creștin ortodox alegi să *îți trăiești chemarea* pe care ți-a făcut-o Dumnezeu: aceea de *a veni mereu spre El*, de *a te îndumnezei continuu*.

În lumina pe care o dă *alegerii lui Dumnezeu* I Cor. 1, 26-29, Dumnezeu nu alege *pe cei slabi și nebăgați în seamă*

pentru că numai aceia *merită* să fie cu Dumnezeu, ci pentru că *cei tari* și care se cred *deștepți*, refuză să *recunoască* înțelepciunea lui Dumnezeu.

Dumnezeu nu *simpatizează* cu cei handicapați sau neștiutori numai pentru ca să le facă *în ambiție* celor mai deștepți și de rang bun în societate, ci pentru că aceștia s-au arătat *mai deschiși* decât primii.

Alegerea lui Dumnezeu nu ține de *slăbiciunea* și *desconsiderarea celor aleși* ci de *dorința imediată* de a răspunde harului lui Dumnezeu.

Avem de-a face cu preeminența voii lui Dumnezeu asupra voii trupești păcătoase, pervertite. De aceea „*πᾶσα σὰρξ*” (I Cor. 1, 29; GNT)/ *tot trupul* se referă în primul rând la întreaga umanitate, dar vorbește în subsidiar și de toată gama de înțelegeri trupești și de patimi, care încearcă să impună o *cunoaștere căzută*, trupească, în locul *cunoașterii duhovnicești*, care reprezintă *luminarea* lui Dumnezeu în om.

Efes.1, 4 ne prezintă *alegerea* lui Dumnezeu ca pe o alegere mai „înainte de întemeierea lumii” (ed. BOR 1988).

Acest verset poate fi speculat în mod periculos ca să convină cu teoria predestinației. Dar poate fi posibilă o *înțelegere reală* a acestui verset în sensul *predestinării*?

Răspunsul va apărea în urma unei mult mai atente *înțelegeri* a versetului și a *contextului* acestui început de capitol.

Sfântul Pavel vorbește de alegerea lui și a efesenilor care *au crezut* în Hristos. Alegerea lui Dumnezeu însă s-a făcut „*ἐν αὐτῷ*” (Efes. 1, 4; ed. GNT)/*întru El*, *întru Hristos*.

Alegerea e făcută întru Hristos de către Dumnezeu Tatăl, din veșnicie, cu scopul de a fi „sfinți și fără de prihană înaintea Lui” (Efes. 1, 4; ed. BOR 1988).

Este evident că „întru El” reprezintă *asumarea noastră*, a tuturor, de către Hristos, în firea Sa umană, fapt pentru care Tatăl „ne-a binecuvântat pe noi, în ceruri, cu toată *binecuvântarea duhovnicească*” (Efes. 1, 3; ed. BOR 1988).

Dacă nu admitem *binecuvântarea noastră în Hristos* în *firea Sa umană* în care ne-a cuprins pe toți, cum putem explica altfel binecuvântarea noastră *în cer* de către Tatăl, când nimeni dintre noi nu *s-a urcat* în cer, pentru ca Tatăl *să-l binecuvinteze*?

Ci noi suntem binecuvântați în Hristos Dumnezeu de către Tatăl, pentru că El ne-a asumat pe toți în firea Sa umană.

Noi trebuie să ajungem *Sfinți*. Acesta e *sensul* vieții noastre. Dar sfințenia personală nu e o *condamnare* a noastră *la sfințenie*, fără voia noastră.

Dumnezeu Tatăl ne-a rânduit în iubirea Sa „spre înfierea întru El” (Efes. 1, 5; ed. BOR 1988), întru Hristos.

Iubirea Sa însă nu se dovedește *restrictivă*, pentru că iconomia lui Dumnezeu a dorit „ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ – toate întru El” (Efes. 1, 10; ed. BOR 1988).

Dar pentru o asemenea *unire* dintre *cer* și *pământ* nu se putea ca unii să fie *aleși spre viață* și *alții spre moarte* în consens cu teoria eretică a predestinației.

GNT ne propune: „aleși mai înainte potrivit planului Său” (ἐκκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ, Efes. 1, 11), fără a arăta că există cumva și *reprobați* de la mântuirea în Hristos.

Cum s-ar putea concepe că Hristos *Se întrupează* și *moare pentru toți* dar vrea să-i mântuiască *numai pe unii*? De ce să facă acest *separatism*, dacă El vrea să arate tuturor iubirea Tatălui și a Sfântului Duh față de El?

Noi auzim în El cuvântul adevărului și crezând în El suntem pecetluiți cu Sfântul Duh al făgăduinței, pentru că Duhul Sfânt este *arvuna* moștenirii personale (cf. Efes. 1, 13-14; ed. BOR 1988).

Alegerea *mai înainte de facerea lumii* este așadar alegerea noastră, a tuturor, pentru *a fi mântuiți în Hristos*, pe când credința întru Hristos Dumnezeu înseamnă *să dai curs alegerii lui Dumnezeu*, prin care alegi *în mod personal* viața împreună cu El.

Predestinația nu poate fi susținută pe baza capitolului I din *Epistola către Efeseni* și nici pe baza altor argumente luate la repezeală din Sfânta Scriptură.

Lui Calvin i-a plăcut numai aspectul alegerii ca *separare* a unora de alții, dar mai puțin a-l alegerii ca *relație personală* cu Dumnezeu.

Emil Brunner<sup>401</sup>, teolog reformat, urmașul lui Calvin, va nega predestinația înțelegând ca *dublu decret veșnic* al lui Dumnezeu, prin care Acesta ar fi desemnat pe *unii spre viață* iar pe *alții spre moarte*<sup>402</sup>.

<sup>401</sup> A se vedea: [http://en.wikipedia.org/wiki/Emil\\_Brunner](http://en.wikipedia.org/wiki/Emil_Brunner).

<sup>402</sup> Cf. Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God*, Dogmatics, vol. 1, translated by Olive Wyon, Ed. The Westminster Press, Philadelphia, SUA, 1949. Capitolul 22 al dogmaticii sale, referitor la problema predestinației, începe la p. 303 din ed. cit.

El spune de la început, că predestinația e o „zonă periculoasă”<sup>403</sup> și că un asemenea decret al lui Dumnezeu este *teribil și paralizant* pentru cei credincioși<sup>404</sup>.

El leagă alegerea lui Dumnezeu de *creație* și implicit de *istorie* și nu de *veșnicie*<sup>405</sup>. Și constată că nicăieri în Sfânta Scriptură nu se specifică nimic despre *dubla alegere* a lui Dumnezeu iar cei care au spus aceasta au avut *o credință greșită*<sup>406</sup>.

Privind Noul Testament, Brunner constată ca și noi, că *a avea credință* nu e ceva *general* ci *un lucru personal*<sup>407</sup>. Credința este *o legătură personală* dintre mine, credinciosul și Hristos Dumnezeu<sup>408</sup>.

„Credința este...o relație personală, imediată, directă, care se opune unei *teorii generale*”<sup>409</sup> și, mai ales, ea își are originea *în istorie*<sup>410</sup>.

Pentru acest lucru Brunner conchide, că vorbim de lucruri identice când ne referim la *caracterul istoric* al alegerii și la *libertatea* lui Dumnezeu în cadrul alegerii<sup>411</sup>.

*Electia* sau *alegerea* lui Dumnezeu „constă în legătura cu Dumnezeu, Care chemă la dragoste, Care ne cheamă pe noi la El Însuși”<sup>412</sup>.

Și autorul la care facem referire pune semnul de egalitate între „a fi ales” și „a fi chemat”<sup>413</sup>.

Cei aleși sunt cei care *au acceptat* să creadă și să devină astfel fiii lui Dumnezeu, în comuniune cu ei<sup>414</sup>. Chemarea lui Dumnezeu e *personală*<sup>415</sup>. Și chemarea noastră de către Dumnezeu se face *prin Hristos*<sup>416</sup>. „Aleșii” despre care vorbește Noul Testament sunt numai *cei care cred*<sup>417</sup>.

Brunner e foarte atent la doctrina *dublei predestinări* și în această doctrină el distinge *legea cauzalității* pe care Calvin

---

<sup>403</sup> Idem, p. 303.

<sup>404</sup> Idem, p. 306.

<sup>405</sup> Idem, p. 309.

<sup>406</sup> Ibidem.

<sup>407</sup> Ibidem.

<sup>408</sup> Ibidem.

<sup>409</sup> Idem, p. 310.

<sup>410</sup> Ibidem.

<sup>411</sup> Ibidem.

<sup>412</sup> Idem, p. 311.

<sup>413</sup> Ibidem.

<sup>414</sup> Ibidem.

<sup>415</sup> Ibidem.

<sup>416</sup> Idem, p. 314.

<sup>417</sup> Ibidem.

o introdusese în doctrina *despre veșnicie* sau a raportului lui Dumnezeu cu omul.

El și-a dat seama că reformatorii l-au văzut pe om drept *o ființă pasivă* în actul primirii harului și au transformat relația personală dintre Dumnezeu și om cu *o relație cauzală*, unde Dumnezeu e *cauza credinței* iar credința *efectul acțiunii* lui Dumnezeu în om<sup>418</sup>.

Credința ca *efect cauzal* al harului e negată de Brunner și considerată *o teorie artificială a teologilor*<sup>419</sup>.

Poziția lui atât de tranșantă se referă însă la o dobândire a credinței la care omul nu are *niciun aport efectiv* și care se leagă de *o presupusă mișcare impersonală* a lui Dumnezeu.

Ea decurge din această fictivă lege a *cauzalității* în cadrul relației dintre Dumnezeu și om.

Greșeala aceasta în ceea ce privește credința a viciat și înțelegerea *alegerii* lui Dumnezeu, continuă să spună Brunner.

Alegerea nu a mai fost văzută ca *relație* între Dumnezeu și om, ci ca *pură determinare* a omului de către Dumnezeu<sup>420</sup>.

„Prin alegerea eternă omul este *determinat*, lui i s-a fixat totul... Modelul tapițeriei a fost deja țesut, înainte ca omul să-și înceapă existența. Viața nu mai înseamnă *a țese tapițeria*, căci ea este *deja terminată*. Dacă aceasta înseamnă *alegere*, atunci cu siguranță nu este decât *cel mai radical determinism* și care nu conține *doctrina alegerii*”<sup>421</sup>, va spune Brunner.

Prin aceste afirmații Brunner se dezice *total* de teoria predestinației a lui Ioan Calvin.

Iac. 2, 5 vorbește despre alegerea celor bogați în credință și care sunt *moștenitori* ai Împărăției lui Dumnezeu, făgăduită celor care Îl iubesc pe Dumnezeu.

Credința și iubirea sunt două *trăsături personale* care reprezintă aportul uman la alegerea lui Dumnezeu.

A fi „*κληρονόμους τῆς βασιλείας*” (Iac. 2, 5; ed. GNT), *moștenitori ai Împărăției lui Dumnezeu* vine din credință și iubire înțelese eclesial. Moștenitorii acestei Împărății nu sunt *discriminați* și nici *împiedicați* de Dumnezeu ca să o moștenească ei, dimpotrivă, sunt *ajutați* în mod efectiv prin harul dumnezeiesc.

Cei aleși vor fi adunați de Îngerii lui Dumnezeu de pe întreg pământul, când va veni Domnul într-o slavă multă,

<sup>418</sup> Idem, p. 315.

<sup>419</sup> Ibidem.

<sup>420</sup> Idem, p. 316.

<sup>421</sup> Ibidem.

pentru ca să judece lumea întru dreptate (Mt. 24, 31; Mc. 13, 27).

În II Tim. 2, 10, Sfântul Apostol Pavel rabdă toate pentru *cei aleși*, pentru ca ei să aibă parte de mântuirea în Hristos și de slava veșnică.

Dar cum Sfântul Pavel propovăduia *tuturor*, cei aleși sunt toți cei *care cred* și *își lucrează mântuirea* cu smerenie și cu dragoste de Dumnezeu și de oameni.

## Sfântul Botez și botezul lacrimilor la Sfântul Simeon Noul Teolog



Sfântul Simeon Noul Teolog folosește pe In. 3, 5 și In. 3, 7 pentru a dezbate *botezul lacrimilor* și nu *Sfântul Botez* așa după cum eram învățați în manualele noastre teologice<sup>422</sup>.

Pentru el, *botezul lacrimilor* e al doilea botez iar „nașterea de sus” e considerată *curățirea prin Sfântul Duh* a sufletului, pe care o produc lacrimile, *lacrimile de iubire* și pe care părintele profesor Ică jr. le traduce ca „lacrimi spontane”<sup>423</sup>.

<sup>422</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*, Scrieri III, intr. și trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 373. Citare abreviată: *Ică jr. III*.

<sup>423</sup> *Ibidem*.

Am fi tentați să credem că Sfântul Simeon *devaloriza* Sfântul Botez, dacă citim capitolul următor, al 36-lea, dar acest lucru ar fi *o exagerare*.

În acest capitol al 36-lea, Sfântul Simeon spune că „primul Botez are *apa* care prefigurează *lacrimile*, are *mirul* care însemnează mai înainte *mirul gândit cu mintea [spiritual] al Duhului*. Dar *al doilea [botez, cel al lacrimilor]* nu mai e *o prefigurare a adevărului*, ci este *însuși adevărul*”<sup>424</sup>.

Raportarea la Sfântul Botez a autorului nostru, în acest context, este una *ascetică* și nu *sacramentală*.

Raportarea sacramentală la Sfântul Botez o avem la finalul *Imnului* al 15-lea, unde Sfântul Simeon spune că prin Sfântul Botez ne-am făcut „fii ai lui Dumnezeu pe când eram prunci”<sup>425</sup>.

Iar în *Imnul* al 20-lea, el se vede născut din nou prin Sfântul Botez, pentru că afirmă faptul, că a fost scos „ca ...unul curat din pântecul sfintei scaldătoare [a Botezului]”<sup>426</sup> și îmbrăcat „cu haină împărătească”<sup>427</sup>.

Însă în I, 36, Sfântul Simeon se referă la Sfântul Botez și la Sfânta Mirungere nu ca la niște *simboluri* fără niciun conținut duhovnicesc, ci raportează cele două Sfinte Taine la efectul lor real, *conștient* în ființa noastră.

Sfântul Botez ne curățește de păcate. Lacrimile mântuitoare ne curățesc și ele de păcate.

Dacă prin Sfânta Mirungere primim *harul dumnezeiesc* cel cu multe daruri și în cazul pocăinței, al *lacrimilor mântuitoare*, primim același *har curățitor* în ființa noastră.

Cele două prefigurează *adevărul vieții duhovnicești mature*, starea când omul percepe, în mod conștient, *curățirea interioară prin har*.

Asta nu înseamnă că atunci când eram *prunci* nu am *tresăltat* și nu ne-am *schimbat prin har* ființa noastră. Dar nu mai știm cum *l-am simțit* atunci sau *am uitat* și *ne-am afundat* în păcate în copilăria și tinerețea noastră.

De aceea se ruga Sfântul David: „Păcatele tinereților mele și ale neștiinței mele nu le pomeni” (Ps. 24, 7)<sup>428</sup>.

Discuția despre Sfântul Botez ca *Sfântă Taină* este reluată de Sfântul Simeon și în *Imnul* al 55-lea.

<sup>424</sup> Ibidem.

<sup>425</sup> Idem, p. 96.

<sup>426</sup> Idem, p. 126.

<sup>427</sup> Ibidem.

<sup>428</sup> Ed. BOR 1988.

Pocăința e numită aici „a doua curățire”<sup>429</sup>. „Definiția” pocăinței este „harul Duhului Sfânt pe care l-am primit mai întâi la Botez, căci harul este, ai spus [Mt. 3, 11], nu numai *prin apă*, ci mai degrabă *prin Duhul* cu chemarea Treimii.

Deci fiind noi botezați ca *prunci nesimțitori*, ca niște nedesăvârșiți primim *în chip nedesăvârșit* și harul, luând dezlegarea *călcării dintâi*, și numai pentru aceasta, pe cât mi se pare, ai poruncit, Stăpâne, să se săvârșească această *baie dumnezeiască*”<sup>430</sup>.

Pocăința e *posibilă* datorită *harului dumnezeiesc* iar Botezul se face prin apă și prin harul Duhului Sfânt, pe care îl chemăm să se coboare și să sfințească apa și să o facă „baie a nașterii celei de a doua”<sup>431</sup>.

Sfântul Simeon vorbește de o „nesimțire” a pruncilor, dar și de o „nedesăvârșire” a lor la Botez, însă nu contestă că ei *primesc*, chiar și *nedesăvârșit* (credem că se referă la *puterea lor de a înțelege*) *harul dumnezeiesc*.

Primirea harului e *reală* și e *mărturisită* de Dumnezeiescul Simeon. Harul, căci cine altul putea face asta, ne dezleagă de *păcatul originar*, pe care Sfântul Simeon îl numește „călcarea dintâi” a poruncii lui Dumnezeu.

Una dintre multele definiții ale *păcatului* e și aceasta de *încălcare a poruncii* lui Dumnezeu.

Rațiunea pentru care Sfântul Simeon consideră că *există Botez pentru prunci* e aceea că *îi curățește de păcatul strămoșesc*.

Observăm faptul că, în mod indubitabil, Sfântul Botez este pentru acesta *un act dumnezeiesc*, pentru că cei botezați „intră înăuntrul viei [Mt. 20, 1], fiind izbăviți de întuneric și iad și eliberați în întregime de moarte și stricăciune”<sup>432</sup>.

Sfântul Simeon interpretează „via” de la Mt. 20, 1 ca fiind *Raiul* din care am căzut și întru care *intrăm din nou* prin Sfântul Botez<sup>433</sup>.

Cei care se botează *în mod conștient* (γνώσει), se fac ca Sfântul Adam înainte de păcat<sup>434</sup>.

<sup>429</sup> Ică jr. III, p. 284.

<sup>430</sup> Ibidem.

<sup>431</sup> \*\*\* *Molitfelnic*, ed. a V-a, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea PFP Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 31.

<sup>432</sup> Ică jr. III, p. 284.

<sup>433</sup> Ibidem.

<sup>434</sup> Cf. Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no's 41-58, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand et J. Paramelle, SC 196, Paris, 1973, p. 256 / Ică jr. III, p. 284.

Botezul *ne introduce* în Împărăția lui Dumnezeu. El e o *rechemare* dar și o *introducere* în Rai.

Botezul e poarta prin care *intrăm în Rai* și cel care ne face „cu totul lipsiți de păcat sau chiar sfințiți” (ἀναμάρτητοι ἢ καὶ ἡγιασμένοι)<sup>435</sup>.

Creștinii care păcătuiesc după Sfântul Botez, spune Sfântul Simeon, fac „lucruri *mai rele* decât Adam, disprețuind și iubirea Ta de oameni și nesocotind *baia Botezului* [Tit 3, 5] *în Duhul Sfânt* drept lucrul unei *iconomii înfricoșătoare*”<sup>436</sup>.

Dar locurile de la Sfântul Simeon referitoare la Sfântul Botez nu se termină aici.

Găsim în III, 45, că „la Dumnezeiescul Botez primim *iertarea păcatelor* și suntem *eliberați de blestemul cel de demult* [Gal. 3, 13] și prin venirea Duhului Sfânt suntem *sfințiți*”<sup>437</sup>.

Faptul că Sfântul Botez *șterge* păcatul strămoșesc și păcatele personale și *ne sfințește* este foarte evident.

Dar Sfântul Simeon vede *în primirea conștientă* a harului dumnezeiesc, prin intermediul *extazului*, dobândirea *harului desăvârșit*.

Harul desăvârșit (τὴν τελείαν χάριν<sup>438</sup>) este „al celor care au o *credință sigură* și o arată pe aceasta *prin fapte*”<sup>439</sup>.

Și harul Preasfântului Duh e o *arvună* (ἀρραβών)<sup>440</sup> a viețuirii împreună cu Dumnezeu în veci, dacă omul are harul *în chip conștient* în el însuși<sup>441</sup>.

Arvuna harului este *inelul* (τὸν δακτύλιον)<sup>442</sup> pe care fiul cel risipitor, care se pocăiește și se umilește cu prisosință, îl primește de la Tatăl<sup>443</sup>.

Arvuna Duhului o primim acum, pentru ca „bunurile veșnice și Împărăția cerurilor” să le primim în viața de dincolo<sup>444</sup>, „având prin arvună *certitudinea* că toate cele convenite cu ea vor fi *nemincinoase*”<sup>445</sup>.

<sup>435</sup> Idem, p. 258 / Ibidem.

<sup>436</sup> Ică jr. III, p. 284.

<sup>437</sup> Idem, p. 408.

<sup>438</sup> Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres Théologiques, Gnostiques et Pratiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 51, Paris, 1957, p. 93.

<sup>439</sup> Ibidem / Ică jr. III, p. 408.

<sup>440</sup> Idem, p. 94 / Ibidem.

<sup>441</sup> Ică jr. III, p. 408.

<sup>442</sup> SC 51, p. 94 / Ică jr. III, p. 409.

<sup>443</sup> GNT, Lc. 15, 22, cf. *BibleWorks* 5.

<sup>444</sup> Ică jr. III, p. 409.

<sup>445</sup> Ibidem.

*Extazul* e numit de Sfântul Simeon în III, 54 „fulgerarea arvunei”<sup>446</sup> și e o consecință normală în viața celor care s-au botezat și au primit harul Duhului Sfânt. Harul se păstrează însă cu multe eforturi „prin lucrarea poruncilor”<sup>447</sup>.

Legătura interioară dintre *fapte* și *har* este evidentă la Sfântul Simeon Noul Teolog. Pentru el, „nici harul Duhului nu rămâne în noi fără *lucrarea poruncilor*, nici lucrarea poruncilor nu ne este de trebuință și de folos fără *harul lui Dumnezeu*”<sup>448</sup>. Cu alte cuvinte, *faptele bune* în afara *credinței celei drepte* și a *harului dumnezeiesc* nu-l pot mântui pe om.

Punând în ecuație Sfântul Botez și libertatea omului, Sfântul Simeon precizează faptul că „Botezul nu *desființează* libertatea alegerii noastre, ci *ne dăruie libertatea* de a nu mai fi *tiranizați fără voie* de diavolul; căci după Botez în puterea noastră stă fie să rămânem *din voință proprie* în poruncile Stăpânului Hristos în Care ne-am botezat și să umblăm pe cale poruncilor Lui, fie să ne abatem de la acest *drum drept* și să ne reîntoarcem prin *faptele cele rele* la *potrivnicul și vrăjmașul nostru diavolul*”<sup>449</sup>.

Sfântul Simeon vede în Botez restauratorul *libertății interioare de alegere*, pentru că diavolul nu mai poate să ne conducă după Sfântul Botez fără *voia noastră*.

Tirania diavolului, tiranizarea noastră de către el, impunerea voii lui *cu forța* s-a nimicit la Sfântul Botez. Reîntoarcerea la demoni se face numai prin *faptele rele*, numai prin *consimțirea* noastră cu păcatul.

Dacă Sfântul Simeon învață *libertatea alegerii personale* (τὸ αὐτεξούσιον), Ioan Calvin în lucrarea sa „De scandalis” (1550), îi acuză pe unii Sfinți Părinți că *au atribuit* omului *voință liberă*<sup>450</sup>.

Pentru el, Sfinții Părinți „au acordat omului *mai mult zel pentru virtute* decât se cuvenea”<sup>451</sup>.

Odată cu *negarea libertății* omului de a alege între *bine* și *rău*, Calvin nega și *egalitatea noastră* în ceea ce privește *racordarea* la harul dumnezeiesc.

El îi numește „fanatici” pe cei „care bombănesc că harul este distribuit tuturor *în mod egal și fără discernământ*”<sup>452</sup>.

<sup>446</sup> Idem, p. 410.

<sup>447</sup> Ibidem.

<sup>448</sup> Ibidem.

<sup>449</sup> Idem, p. 420.

<sup>450</sup> În Jean Calvin, *Învățătura religiei creștine*, vol. 1, trad. de Elena Jorj și Daniel Tomuleț, cu o introd. de Iosif Țon, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 365, n. 13.

<sup>451</sup> Idem, p. 365.

Dar *negarea libertății* omului la Calvin stă în strânsă legătură cu teoria *predestinării* oamenilor de către Dumnezeu.

Pentru Calvin, *predestinația* se traduce prin faptul că „mântuirea le este *oferită gratuit unora*, în timp ce alții sunt *ținuți departe* de accesul la ea”<sup>453</sup>.

Întorcându-ne la Sfântul Simeon, la Părintele nostru cel preadumnezeiesc, acesta ne învață, că cei care păcătuiesc după primirea Botezului „*se înstrăinează* pe ei înșiși de *sfântul pântec al Botezului*”<sup>454</sup>.

Libertatea de alegere a omului e cea prin care acesta face și *bune și rele*<sup>455</sup> iar înstrăinarea, bineînțeles, se produce prin *răul* și nu prin *binele* pe care îl facem.

De rele nu putem scăpa decât prin pocăință. Iar pocăința, constată Sfântul Simeon, este „o lucrare nedeterminată”<sup>456</sup> temporal, pentru că Domnul a spus: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor” (Mt. 3, 2).

Afirmația Sfântului Simeon este cât se poate de adevărată, pentru că exprimă literalitatea lui μετανοέω, verb care înseamnă: „eu îmi schimb mintea”<sup>457</sup>.

Pocăința e o *lucrare continuă* pentru că pe fiecare clipă pot să îmi schimb și mai mult, în bine, *mintea*.

Și unul dintre semnele *pocăinței* sau *al iertării păcatelor* sunt *lacrimile* (δάκρυμα).

În *Imnul* al 4-lea, Sfântul Simeon cere de la Dumnezeu „lacrimi de pocăință, lacrimi de dor, lacrimi de mântuire, lacrimi care curățesc întunecimea minții mele și mă fac strălucitor de sus pe mine”<sup>458</sup>.

Oricum s-ar numi ele sau oricare dintre simțăminte le-ar provoca, Sfântul Simeon recunoaște drept *lacrimi sfințitoare* pe cele *în care lucrează* harul dumnezeiesc.

*Curățirea de păcate* și *umplerea de strălucire dumnezeiască* le fac în noi harul dumnezeiesc.

Lacrimile *mântuitoare* nu sunt numai *apă sărată*, cu o compoziție chimică pe care o poate analiza un chimist, ci lacrimi pe care le provoacă *împreuna lucrare a omului și a harului*.

<sup>452</sup> Idem, p. 370.

<sup>453</sup> Jean Calvin, *Învățătura religiei creștine*, vol. 2, trad. de Elena Jorj și Daniel Tomuleț, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 86-87.

<sup>454</sup> *Ică jr. III*, p. 420.

<sup>455</sup> *Ibidem*.

<sup>456</sup> Idem, p. 408

<sup>457</sup> Cf. Liddell-Scott Lexicon, apud *BW 5*.

<sup>458</sup> *Ică jr. III*, p. 63.

Omul își simte păcatele *împreună* cu harul dumnezeiesc și tot *împreună* Îl dorește pe Dumnezeu.

Pentru ca omul să *plângă*, el trebuie să *își străpungă* (κατανύσσει) inima<sup>459</sup>. *Străpungerea inimii* o facem *împreună cu Hristos*.

Când plângem împreună cu El, spune Sfântul Simeon, Hristos Se numește *apă*, apă *curățitoare de patimi*<sup>460</sup>.

Hristos ne spală de păcate „fiind unit cu lacrimile”<sup>461</sup> noastre. Iar când prin plâns ajungem să stingem „irascibilitatea inimii”<sup>462</sup>, Hristos se numește *blândețe*<sup>463</sup>, pentru că *ne face să fim blânzi*.

Hristos nu lucrează în noi numai *curățirea de patimi* și *blândețea*, spunea Sfinția sa, ci și *râvna*, *pacea*, *bucuria*, *bunătatea*, *compătimirea*, *milostivirea*, *frumusețea*<sup>464</sup> și toate celelalte *virtuți dumnezeiești*.

Curățirea prin *lacrimi* și *suspine* apare și la sfârșitul *Imnului* al 26-lea<sup>465</sup>. Aici lacrimile sunt văzute ca *o condiție sine qua non* pentru *primirea* Sfintei Euharistii<sup>466</sup>.

În *Imnul* al 28-lea, *căldura inimii* este prezentată ca *o stare duhovnicească* care este intim legată de „*țâsnirea lacrimilor*”<sup>467</sup>.

Ușurătatea cărnii, somnul, săturarea pântecelui și băutul mult de vin sunt cele care *au stins flacăra*, arderea interioară a inimii și *a secat* izvorul lacrimilor<sup>468</sup>.

Spune Sfântul Simeon: „*căldura naște foc*, iar focul naște iarăși *căldură*, și din amândouă se aprinde *flacăra* izvorul

<sup>459</sup> Idem, p. 143 / Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no's 16-40, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand, SC 174, Paris, 1971, p. 184.

Verbul *κατανύσσει* exprimă starea interioară în care ești *pătruns de durere* sau *de remușcare*, de părerea de rău, cf. \*\*\* *Dictionnaire Grec – Français*, par A. Bailly, Ed. Hachette, Paris, 2000, p. 1044.

*Străpungerea inimii* nu este așadar *o acțiune mecanică exterioară*, în care ne lovim cu pumnul în partea unde este inima sau ne ostenim făcând mult asceză, ci durerea care se acumulează în inimă prin *amintirea păcatelor noastre* și prin *înțelegerea a ceea ce am făcut rău*, depărtându-ne de viața curată și sfântă.

*Durerile inimii* nu sunt *simple dureri fizice*, ci simți în duhul propriu *nemulțumirea față de propria ta viață și de acțiunile tale*.

*Durerea duhovnicească* este *divino-umană*, pentru că numai împreună cu harul dumnezeiesc putem *simți și înțelege* păcatele proprii și putem să ne plângem viața *ca pe un mort*.

<sup>460</sup> Ibidem / Ibidem.

<sup>461</sup> Ibidem.

<sup>462</sup> Ibidem.

<sup>463</sup> Ibidem.

<sup>464</sup> Ibidem.

<sup>465</sup> Idem, p. 166.

<sup>466</sup> Idem, p. 165.

<sup>467</sup> Idem, p. 175.

<sup>468</sup> Ibidem.

lacrimilor. Flacăra odrăsește *curgerile*, iar *curgerile flacăra*<sup>469</sup>.

*Căldura și focul inimii sunt iubirea și râvna pentru Dumnezeu, dorința de a fi cu Dumnezeu și de a-ți sfinți viața întru El.*

Dar pe când „căldura” e dragostea de Dumnezeu care se vede aprinzând inima, „focul” inimii duhovnicești este dragostea aprinsă, nestăvilită, nebună pentru Dumnezeu.

Trecerea de la *căldura* la *focul* dragostei e o trecere ascendentă sau, mai bine zis, e vorba de o *intensificare* a doririi lui Dumnezeu în noi.

Nesuportarea de *a fi departe de Dumnezeu*, gândul că El e tot ceea ce inima ta dorește, face să țâșnească din focul inimii, al doriri lui Dumnezeu, *lacrimi de dor* pentru El.

Atunci, inima noastră este *mult lărgită* și prezența Sa este *adânc întipărită* în noi.

Gândul la Dumnezeu și simțirea lui Dumnezeu stau în această fază împreună. Nu mai știm cât *ne gândim* la El și cât *Îl simțim*, cât de mult *Îl dorim* și cât de mult *iubirea Lui* ne inundă.

Aidoma lăstarului care iese din copac, la fel odrăsește și *dragostea nestăvilită de Dumnezeu* cât și *lacrimile din dor de El* și acestea ne curățesc inima, și nu fac altceva *decât să înmulțească* în noi *dorul după El*.

*Imnul* al 40-lea ne aduce în discuție lacrimile din perspectiva vieții ascetice, înțeleasă ca o *mucenicie zilnică*.

Ispitele, durerile necazurilor, batjocurile și răutățile oamenilor ne fac să fim „un mucenic vărsând *lacrimi* în loc de *sânge*”<sup>470</sup>.

Durerea se exprimă în acest fel prin răbdare, mulțumire și lacrimi.

Însă lacrimile apar și „dintr-o inimă compătimitoare”<sup>471</sup>, pentru că trebuie să plângem și să suferim pentru cei ce *se dau pe ei înșiși morții*<sup>472</sup>.

Lacrimile aduc *mângâiere*<sup>473</sup>.

Mângâierea pe care o aduc lacrimile fac să țâșnească în noi veselia „ca un izvor curgând neconținut”<sup>474</sup>, ca o curgere

<sup>469</sup> Ibidem.

<sup>470</sup> Idem, p. 219.

<sup>471</sup> Idem, p. 220.

<sup>472</sup> Ibidem. Adică să suferim pentru cei care păcătuiesc cu nonșalanță, cu indiferență crasă.

<sup>473</sup> Idem, p. 247.

<sup>474</sup> Ibidem.

plină de miere, ca o băutură a veseliei ce se întoarce mereu în  
mintea noastră și mintea noastră *se îndulcește* de ea, mâncând-  
o *duhovnicește*<sup>475</sup>.

---

<sup>475</sup> Ibidem.

## Sfântul Ioan Damaschin vorbind despre *Prea Sfânta Treime* în *Dogmatica sa*

Sfântul Ioan alocă primele 14 capitole din *Dogmatica sa* discuției despre *Prea Sfânta Treime*<sup>476</sup>.

Și în loc să înceapă cu o *apologie pozitivă* a existenței lui Dumnezeu sau cu o *prezentare scriptologică* a persoanelor treimice, Dumnezeiescul Ioan abordează în primul rând *existența tainică* a Dumnezeirii.

Cf. In. 1, 18 (primul verset citat de către autorul nostru în capitolul întâi al *Dogmaticii* sale), Sfântul Ioan concluzionează: „Dumnezeirea este *inefabilă* și *incomprehensibilă*”<sup>477</sup>.

Numai Dumnezeu *Se cunoaște pe Sine* iar nimeni dintre oameni și dintre Puterile suprapământesti (ὑπερκοσμίων δυνάμεων) nu a cunoscut vreodată pe Dumnezeu<sup>478</sup>.

Dacă despre Dumnezeu în *Sine* nu putem cunoaște nimic fără *descoperirea Sa* către noi, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu ne-a lăsat într-o *neștiință absolută* cu privire la *Sine*<sup>479</sup>.

Sfântul Ioan vorbește mai întâi despre „cunoștința existenței lui Dumnezeu”<sup>480</sup>, pe care El a *însămânțat-o* (ἐγκατέσπαραται)<sup>481</sup> „în chip firesc în toți oamenii”<sup>482</sup>.

<sup>476</sup> Cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. din lb. gr. de Pr. Dumitru Fecioru, ed. a III-a, în col. „Mari scriitori creștini” Ed. Scripta, București, 1993.

În această ediție românească învățătura despre *Dumnezeu Cel în Treime* e cuprinsă între p. 15-43.

Citările în limba greacă le vom face conform TLG, Joannes Damascenus #004.

<sup>477</sup> Cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 15. În TLG, Joannes Damascenus #004.1.9 – #004.1.10: „ἄρρητον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον”.

<sup>478</sup> Ibidem / TLG, Joannes Damascenus #004. 1. 15 – #004. 1. 16.

<sup>479</sup> Ibidem.

<sup>480</sup> Ibidem.

<sup>481</sup> Cf. TLG, Joannes Damascenus #004. 1. 17.

Ideea fundamentală care se desprinde din acest verb grecesc e aceea că această cunoștință a existenței lui Dumnezeu a fost răspândită în întregul om de către Dumnezeu Însuși.

Nu ni se spune când *se întâmplă* aceasta și *în ce constă această cunoștință* a existenței Sale. Dar un lucru e singur: că Dumnezeu Însuși *Se face cunoscut nouă*, în primul rând printr-o intervenție *personală și directă* asupra fiecăruia dintre noi.

Discuția care se poate începe de la acest enunț e aceea că, fiecare dintre noi *poate să vorbească* despre această *evidență a existenței lui Dumnezeu*.

Particula „în chip firesc” trebuie înțeleasă în sensul, că e *natural* să știm *în și prin ființa noastră* despre existența și lucrarea lui Dumnezeu.

Că această *evidență* este *urmată* de unii și *renegată* de alții e o discuție foarte importantă în viața duhovnicească. Însă pornim în înțelegerea noastră de la un fapt sigur: că Dumnezeu *ni se face cunoscut* în ființa noastră, că El dă tuturor evidența

„Revelația naturală” la Sfântul Ioan presupune, pe de o parte, această „ἡ γνώσις τοῦ εἶναι Θεοῦ”<sup>483</sup> / *cunoștința existenței lui Dumnezeu* iar, pe de altă parte, sesizarea slavei lui Dumnezeu din crearea, conservarea și guvernarea creației Sale<sup>484</sup>.

Dar dacă această „revelație naturală” presupune *relația directă* a lui Dumnezeu cu omul, înțelegerea lui Dumnezeu prin harul dumnezeiesc, cum mai putem să despărțim atât de tranșant *naturalul* de *supranatural*?

Iar dacă Dumnezeu e Cel care *însămânțează*, împrăștie în întreaga ființă a omului *cunoștința existenței Sale* și omul *o receptează*, cum mai putem vorbi despre om *detașat* de *prezența* și *relația* lui cu Dumnezeu?

Sfântul Ioan, pe de o parte, nu vorbește explicit despre momentul când se produce această *infuzare* a cunoștinței Sale acceptată de către om iar, pe de altă parte, vorbind despre *firescul* ei în om, putem înțelege că omul *se naște* cu ea.

Iar dacă cosmosul în integralitatea lui ne *vorbește* despre „măreția firii dumnezeiești”<sup>485</sup>, înseamnă că suntem *apți* să privim *în taina lumii* taina prea minunată a *prezenței lui Dumnezeu*.

Însă cunoștința existenței lui Dumnezeu a fost *însămânțată* în *toți oamenii*, nu numai în *creștinii ortodocși* iar cosmosul e lăsat *spre contemplare* tuturor.

Sfântul Ioan nu distinge *două revelații: naturală și supranaturală*, ci el continuă prin a spune, că „Dumnezeu S-a făcut apoi cunoscut, atât cât ne este cu putință să-L înțelegem, mai întâi prin Lege și Profeți, iar în urmă prin Fiul Lui, Unul-născut, Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos”<sup>486</sup>.

Descoperirea, revelarea Sa e *în deplin acord* cu puterea noastră de înțelegere. Dacă Dumnezeu ni Se descoperă pe cât putem noi *înțelege*, înseamnă că cei care spun că *nu pot să-L înțeleagă pe El*, Îl fac mincinos pe Dumnezeu, Care ne-a vorbit despre lucruri care *se pot înțelege* în relație cu El.

Noi, spune Sfântul Ioan, trebuie să primim, să cunoaștem și să cinstim „toate cele predate nouă prin Lege,

---

existenței Sale și că Dumnezeu ne cheamă, fără să ne oblige, la *o relație personală*, totală, cu Sine.

<sup>482</sup> Ibidem.

<sup>483</sup> TLG, Joannes Damascenus #004. 1. 16 – #004. 1. 17.

<sup>484</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 15.

<sup>485</sup> Ibidem.

<sup>486</sup> Ibidem.

prin Profeți, prin Apostoli și prin Evangheliști și [să] nu cercetăm nimic *mai mult* decât acestea”<sup>487</sup>.

Rămânerea la *adevărul revelației* înseamnă *necercetarea trufașă* a celor *de taină*. Dacă rămânem la adevărurile care ni s-au transmis, rămânem, de fapt, la ceea ce Dumnezeu a vrut *să ne facă cunoscut*.

Căci El „ne-a descoperit să cunoaștem numai *ceea ce este de folos* și a trecut sub tăcere ceea ce n-am putut *să purtăm*. Pe acestea deci *să le iubim* și în acestea *să rămânem*, nemutând *hotarele veșnice* (Pild. 22, 28) și nedepășind *Dumnezeiasca Predanie* (τὴν Θεϊαν Παράδοσιν<sup>488</sup>)”<sup>489</sup>.

Nedezvăluirea adevărilor dumnezeiești în totalitatea lor, subliniază Sfântul Ioan Damaschin, nu are nimic de-a face cu faptul că Dumnezeu ne-ar *invidia* și de aceea *nu ni le spune*<sup>490</sup> ci, așa cum s-a citat mai sus, pentru că *nu puteam să le înțelegem*. Ni s-a descoperit ceea ce putem *înțelege* și *purta* în viața noastră și ceea ce nouă *ne este de folos* ca să ne mântuim.

În capitolul al doilea al *Dogmaticii* sale, Sfântul Ioan începe prin a face distincție între *cognoscibil* și *exprimabil*, între *vorbire* și *cunoaștere*<sup>491</sup>.

Putem înțelege multe în chip *obscur* despre Dumnezeu, dar nu le putem *exprima cu claritate*. Cele care ne depășesc le exprimăm *în chip uman*, ajungând să vorbim *antropomorf* despre Dumnezeu<sup>492</sup>.

Dar cu tot antropomorfismul limbajului scriptural și liturgic, „noi *cunoaștem* și *mărturisim* [în același timp], că Dumnezeu este fără de început, fără de sfârșit, veșnic, pururea dăinuitor, nezidit, neschimbat, neprefăcut, simplu, necompus, necorporal, nevăzut, impalpabil, necircumscris, infinit, incomprehensibil, indefinit, insesizabil, bun, drept, creatorul tuturor fapturilor, atotputernic, atotstăpânitor, atotevăzător, atoteputător de grijă, stăpânitor și judecător”<sup>493</sup>.

Discuția referitoare la *însușirile* lui Dumnezeu premerge așadar discuția despre *persoanele treimice*.

În afară de aceste 26 de însușiri dumnezeiești exprimate de Sfântul Ioan, mai sunt, fără îndoială, și altele, dar

<sup>487</sup> Ibidem.

<sup>488</sup> TLG, Joannes Damascenus #004. 2. 4.

<sup>489</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 16.

<sup>490</sup> Idem, p. 15.

<sup>491</sup> Idem, p. 16.

<sup>492</sup> Ibidem.

<sup>493</sup> Ibidem.

Preacuvioșia sa a vrut să arate prin enunțarea acestora profilul inexprimabil, *inconceptual* al lui Dumnezeu.

Pentru autorul nostru, creștinii ortodocși cunosc și mărturisesc „*un singur Dumnezeu, adică o singură ființă*”<sup>494</sup>, dar El „*este cunoscut și este în trei ipostase, adică Tatăl și Fiul și Sfântul Duh*”<sup>495</sup>.

Aveam așadar *o singură ființă divină*, care subzistă în *trei persoane dumnezeiești*. Însă cele trei persoane „sunt unul în toate [adică Dumnezeu], afară de *nenăștere, naștere și purcedere*”<sup>496</sup>.

Persoanele divine au ca *amprente personale* tocmai *nenășterea, nașterea și purcederea* dar nu toate *la un loc*, ci fiecare persoană are *o singură amprentă personală* din cele trei.

Fără să continue această discuție aici, Sfântul Ioan comută centrul de atenție spre Întruparea Cuvântului. Mărturia sa din acest capitol am analizat-o în cadrul discuției despre persoana Mântuitorului Hristos.

Dar concluzia pe care autorul nostru o trage, la finalul celui de al doilea capitol este aceea, că nu știm *ce este* ființa lui Dumnezeu și nici *cum* este Dumnezeu întru toate, nici cum *S-a întrupat* Dumnezeu Cuvântul și nici cum *a făcut minuni*, ca spre exemplul mersul pe ape<sup>497</sup>.

Noi nu putem să spunem ceva despre Dumnezeu decât numai din cele ce ni s-au revelat în chip dumnezeiesc „prin cuvintele dumnezeiești ale Vechiului și Noului Testament”<sup>498</sup>.

Capitolul al treilea ne surprinde prin aceea, că nu discută *particularitățile* celor trei persoane dumnezeiești, ci se ocupă cu *dovedirea existenței* lui Dumnezeu.

El nu pleacă de la Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție pentru *a decela* învățătura despre Prea Sfânta Treime, ci Sfântul Ioan se asigură că putem înțelege *miza imensă* a discuției teologice inițiate aici, pentru ca mai apoi să ne introducă în *discuția propriu-zisă* despre persoanele treimice.

Prima afirmație a acestui capitol este aceea, că existența lui Dumnezeu nu este pusă la îndoială de cei care primesc Sfintele Scripturi și nici de păgâni, pentru că (se repetă): cunoștința existenței lui Dumnezeu e *comună* tuturor, pentru că e *sădită în noi* de către Dumnezeu.

<sup>494</sup> Ibidem.

<sup>495</sup> Ibidem.

<sup>496</sup> Ibidem.

<sup>497</sup> Idem, p. 17.

<sup>498</sup> Ibidem.

Cu alte cuvinte: toți știm că *există* Dumnezeu. Numai că demonii au împins pe unii dintre oameni într-o asemenea „prăpastie a pierzării” încât au afirmat că *nu există* Dumnezeu<sup>499</sup>.

În această ipostază, necredința se explică nu ca o urmare a *necunoașterii* existenței lui Dumnezeu, ci a *negării satanice* a ei.

Pentru *dovedirea existenței* lui Dumnezeu, Sfântul Ioan pornește de la distincția dintre *lucrurile create* și *cele necreate*. Cele create sunt *schimbătoare*, pe când Creatorul lor trebuie să fie *necreat* și *neschimbător*. Și Dumnezeu este astfel.

*Postularea* lui Dumnezeu este normală pentru Sfântul Ioan. Existența lui Dumnezeu se observă și din *coeziunea, conservarea și guvernarea* întregii creații<sup>500</sup>.

Lucrurile compuse ale lumii noastre ne duc la concluzia că „o forță atotputernică” la păstrează *coeziunea interioară*<sup>501</sup>. Pentru aceasta, ne atenționează Sfântul Ioan, nu putem pune crearea lumii pe seama *întâmplării*.

Capitolul al patrulea mărturisește *evidența* existenței lui Dumnezeu. Dumnezeu există, dar ființa, natura Lui e „cu totul incomprehensibilă și incognoscibilă”<sup>502</sup>.

Necorporalitatea lui Dumnezeu trebuie s-o înțelegem *de la sine*<sup>503</sup>, chiar dacă la tot pasul întâlnim *reprezentări antropomorfe* ale lui Dumnezeu.

*Compunerea și descompunerea* sunt cu totul străine ființei lui Dumnezeu<sup>504</sup>.

El este Cel nemișcat, Care mișcă toate „prin mișcarea Sa”<sup>505</sup>. Nimic nu poate *explica* ființa lui Dumnezeu, nici măcar *însușirile Sale*<sup>506</sup>. Însușirile lui Dumnezeu „nu indică *ce este* ființa lui Dumnezeu, ci ceea ce *nu este*...Cu privire la Dumnezeu însă, este cu neputință să spunem ce este ființa Sa”<sup>507</sup>.

Dumnezeu nu face parte dintre existențele create. Dumnezeu există și „El este *mai presus* de toate existențele și

<sup>499</sup> Ibidem.

<sup>500</sup> Idem, p. 18.

<sup>501</sup> Ibidem.

<sup>502</sup> Idem, p. 19.

<sup>503</sup> Ibidem.

<sup>504</sup> Ibidem.

<sup>505</sup> Ibidem.

<sup>506</sup> Ibidem.

<sup>507</sup> Idem, p. 20.

mai presus de însăși *existența*<sup>508</sup>. Tot ceea ce cunoaștem noi se leagă de cele *care există*.

De aici rezultă că *cele mai presus de existență* sunt însă și *mai presus de cunoștință*. Tocmai de aceea insistă și Sfântul Ioan în a afirma *infinitatea și incomprehensibilitatea* lui Dumnezeu<sup>509</sup>.

Putem înțelege din cele legate de ființa Sa numai *nemărginirea și incomprehensibilitatea* ființei lui Dumnezeu.

Afirmațiile noastre vizavi de Dumnezeu nu Îi indică *ființa*, „ci [pe] *cele în legătură* cu natura Sa. Chiar dacă vom spune că Dumnezeu este *bun*, că este *drept*, că este *înțelept*, sau orice altceva, nu indicăm *natura* lui Dumnezeu, ci *pe cele în legătură* cu natura Sa”<sup>510</sup>.

Deocamdată, afirmația: „*cele în legătură cu natura Sa*” rămâne într-un con de umbră, pentru că nu a fost *explicată* de Sfântul Ioan.

Capitolul al cincilea vrea să demonstreze, cu ajutorul Scripturii, existența numai *a unui singur Dumnezeu*. Cei care cred în Sfânta Scriptură acceptă existența numai *a unui singur Dumnezeu și neagă politeismul*<sup>511</sup>.

Celor care nu cred în Scriptură, Sfântul Ioan Damaschin le aduce argumentul *desăvârșirii* lui Dumnezeu, care exclude *deosebirea* între mai mulți zei a politeismului.

*Identitatea în toate* a lui Dumnezeu ne indică, mai degrabă, existența *unui singur Dumnezeu* decât *a mai mulți dumnezei*<sup>512</sup>. *Multiplicitatea* zeilor contrazice *necircumscrierea dumnezeirii*<sup>513</sup>.

Tocmai cu capitolul al șaselea intrăm în discuția propriu-zisă despre *Prea Sfânta Treime*.

Dumnezeul cel unic și singurul nu este fără *Cuvânt*<sup>514</sup>. Sfântul Ioan postulează, potrivit Sfintei Scripturi, existența persoanei lui Dumnezeu Cuvântul.

Și *Cuvântul lui Dumnezeu* nu este ἀνυπόστατον<sup>515</sup>/*nepersonal*, ci este *veșnic* și e *născut* din Dumnezeu<sup>516</sup>.

Diferența dintre *cuvântul nostru* și *Dumnezeu Cuvântul* e aceea, că cuvintele omenești sunt neipostatice/nepersonale,

<sup>508</sup> Ibidem.

<sup>509</sup> Ibidem.

<sup>510</sup> Ibidem.

<sup>511</sup> Ibidem. Se citează în acest sens: Ieș. 20, 2-3; Deut. 6, 4; Is. 43, 10-11; In. 17, 3.

<sup>512</sup> Idem, p. 21.

<sup>513</sup> Ibidem.

<sup>514</sup> Ibidem.

<sup>515</sup> TLG, Joannes Damascenus #004. 6. 6.

<sup>516</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 21.

pentru că ele se pierd în aer iar Dumnezeu Cuvântul „este enipostatic (ἐνυπόστατον<sup>517</sup> / personal), viu, desăvârșit”<sup>518</sup>.

Dumnezeu Cuvântul nu Se depărtează de Dumnezeu Tatăl, „ci e pururea cu El”<sup>519</sup>. Fiul are toate câte are Cel care L-a născut pe El, adică Tatăl.

Și apelând la exemplul minții și al cuvântului uman, care iese din minte, Sfântul Ioan conchide că mintea și cuvântul sunt una în ceea ce privește *natura*, dar deosebite în ceea ce privește *subiectul lor*.

Tot așa și Cuvântul lui Dumnezeu este *personal* și *distinct* de Tatăl, pentru că „există prin El Însuși” dar, în același timp, arată pe acelea care se văd la Dumnezeu, fiind identic cu Tatăl *după fire*. Și de aceea Fiul e *cu totul desăvârșit* după cum e *desăvârșit* și Tatăl<sup>520</sup>.

Capitolul al șaptelea se ocupă cu persoana lui Dumnezeu Sfântul Duh. După cum se observă, Sfântul Ioan nu vorbește distinct, până la această dată, despre persoana Tatălui, ci numai despre celelalte două persoane divine<sup>521</sup>.

Idea primă a acestui capitol e următoarea: „Cuvântul trebuie să aibă și Duh, căci și cuvântul nostru nu este lipsit de duh”<sup>522</sup>.

Dar Duhul lui Dumnezeu nu este cu nimic *inferior* Cuvântului Său și nu e cineva *introdus din afară* în Dumnezeu.

Duhul Sfânt e o persoană, „este o putere substanțială, Care există într-o ipostasă<sup>523</sup> proprie ei însăși, Care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul și Îl face cunoscut”<sup>524</sup> pe Fiul.

Sfântul Duh provine din Tatăl prin purcedere și Se odihnește, Se stabilește în Fiul și Îl revelează, Îl face cunoscut oamenilor pe Fiul.

Duhul Sfânt nu se poate *despărți* de Tatăl, întru Care există și de Cuvântul, pe Care Îl însoțește<sup>525</sup>.

Sfântul Ioan mărturisește pe Sfântul Duh ca fiind personal, „viu, liber, de sine mișcător, activ, [Care] voiește totdeauna binele, și [Unul care] în orice intenție a Lui *puterea*

<sup>517</sup> TLG, Joannes Damascenus #004. 6.10.

<sup>518</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 21-22.

<sup>519</sup> Idem, p. 22.

<sup>520</sup> Ibidem.

<sup>521</sup> Părintele Maxim (*Vlad Marian* ca mirean), când eram colegi la Master, îmi spunea că ar vrea să facă o lucrare științifică despre *Dumnezeu Tatăl*, pentru că nimeni nu s-a ocupat de persoana Tatălui. Acum nu știu dacă cineva a făcut *un tratat teologic despre Dumnezeu Tatăl*. Dar ideea în sine rămâne ceva *profitabil* din punct de vedere teologic.

<sup>522</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 22.

<sup>523</sup> Persoană.

<sup>524</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 23.

<sup>525</sup> Ibidem.

coincide cu *voința...[fiind] fără de început și fără de sfârșit*<sup>526</sup>.

Relațiile intra-trinitare apar pentru prima dată exprimate în mod concis în acest tratat dogmatic în fraza: „Niciodată Cuvântul nu a lipsit Tatălui, nici Duhul Cuvântului”<sup>527</sup>.

*Unitatea* ființei divine dar și *trinitatea* persoanelor este evidentă aici, pentru că persoanele treimice sunt din totdeauna împreună, nedespărțite după ființa lor comună, dar nu se confundă între ele, pentru că sunt trei: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Sfânta Treime exclude orice discuție despre *anterioritate*, pentru că nu a fost cândva când Treimea să nu fie *Treime* și când persoanele treimice să nu fie *în relație personală* Una cu Alta.

*Unitatea* Prea Sfintei Treimi elimină ipoteza *politeistă*, pe când *acceptarea* Cuvântului și a Duhului distruge *monoteismul rigid al mozaismului*, rămânând din cele două concepții ceea ce este adevărat: *unitatea firii* de la mozaici și *deosebirea persoanelor* de la politeiști<sup>528</sup>.

Capitolul al optulea, cel mai vast de altfel, este chintesența învățaturii referitoare la Prea Sfânta Treime. Dacă am lua numai acest capitol, atunci am putea schița foarte sigur învățătura despre Dumnezeu cel în Treime.

Sfântul Ioan Damaschin începe și aici cu *unitatea* lui Dumnezeu și cu *însușirile divine*: „noi credem într-un singur Dumnezeu, într-un singur principiu, fără de început, necreat, nenăscut, nepieritor și nemuritor, veșnic, infinit, necircumscris, nemărginit, infinit de puternic, simplu, necompus, necorporal, nesticăcios, impasibil, imuabil, neprefăcut, nevăzut, izvorul bunătății și al dreptății, lumină spirituală, inaccesibil; putere, care nu se poate cunoaște cu nicio măsură, ci se măsoară numai cu propria ei *voință*”<sup>529</sup>.

Dumnezeu „poate pe toate *câte le voiește*”, El *a creat* toate fapăturile văzute și nevăzute, El *ține* și *conservă* toate existențele, le *poartă de grijă* la toate, „le stăpânește pe toate, le conduce și împărățește peste ele, într-o împărăție fără de sfârșit și nemuritoare, fără să aibă potrivnic; pe toate le umple

<sup>526</sup> Ibidem.

<sup>527</sup> Ibidem. Cf. TLG, Joannes Damascenus #004. 7. 29 – #004. 7. 31: „οὔτε γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ Πατρὶ Λόγος οὔτε τῷ Λόγῳ Πνεῦμα”.

<sup>528</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 23.

<sup>529</sup> Idem, p. 23-24.

și nu este cuprins de nimic, ba mai mult,...[El] *cuprinde* universul, îl *ține* și îl *domină*”<sup>530</sup>.

În nararea lucrării lui Dumnezeu, după cum se poate constata, Sfântul Ioan nu apelează la distincția *harului dumnezeiesc* prin care Dumnezeu face toate. Însă atunci când spune că Dumnezeu *umple* și *susține* toate existențele aceasta o face *prin harul necreat*.

Șirul lucrărilor lui Dumnezeu se continuă la Sfântul Ioan. Dumnezeu „*străbate* toate ființele fără să se întineze [cu ceva de la acestea], este mai presus de toate, este în afară de orice ființă”<sup>531</sup>, pentru că Dumnezeirea „este supraființială, mai presus de cele ce sunt, mai presus de Dumnezeire, mai presus de bine, mai presus de desăvârșire.

Ea delimitează toate începătoriile și toate cetele și stă mai presus de orice începătorie și ceată, este mai presus de ființă, de viață, de cuvânt, de idee. Este însăși lumina, însăși bunătatea, însăși viața, însăși ființa, pentru că nu are existența sau ceva din cele ce sunt de la altcineva.

El este *izvorul existenței* pentru cele care există, al vieții pentru cei vii, al rațiunii pentru cei care participă la rațiune și pentru toți *cauza* bunătăților. Cunoaște toate *înainte* de facerea lor”<sup>532</sup>.

Folosirea negațiilor în ceea ce-L privește pe Dumnezeu este *legitimă*, pentru ca nu cumva să facem din Dumnezeu o existență cu *amprente create*.

*Apofatismul divin* elimină în Ortodoxie orice pretenție de a vedea în *Dumnezeul creștin* un *Dumnezeu filosofic*.

În opinia noastră, a folosi termeni filosofici în teologie, pentru a indica realitatea de nepătruns și de neînțeles a lui Dumnezeu nu înseamnă *o cădere* din mărturia credinței revelate, ci *o explicare contextuală* a învățaturii creștine, potrivită cu modul de gândire și de înțelegere al oamenilor dintr-o anumită epocă.

Pe credincioși îi interesează *să înțeleagă cât mai bine* învățătura de credință și nu să rămână doar la *câteva formule*, considerate *suficiente* pentru a dezvălui adevărul. Adevărul poate fi dezvăluit mereu prin alte și alte cuvinte, dacă e *preluat* și *experiat* în mod nealterat.

Din discursul teologic al Sfântului Ioan se desprinde faptul că Dumnezeu e *singurul principiu*, singurul început al

<sup>530</sup> Idem, p. 24.

<sup>531</sup> Ibidem.

<sup>532</sup> Ibidem.

tuturor existențelor și de la El vine toată bunătatea care te împlinește.

*Însușirile* lui Dumnezeu sunt *comune* celor trei persoane, ca și *ființa* lor. De aceea, „credem într-o singură ființă, într-o singură Dumnezeire, într-o singură putere, într-o singură voință, într-o singură activitate, într-un singur principiu, într-o singură stăpânire, într-o singură domnie, într-o singură împărăție, cunoscută în trei ipostase desăvârșite, dar adorată într-o singură închinăciune, mărturisită și adorată de toată făptura rațională<sup>533</sup>”.

Dumnezeu este în trei persoane și cele trei persoane dumnezeiești sunt adorate ca un singur Dumnezeu.

Persoanele Prea Sfintei Treimi „sunt *unite* fără să se amestece și *despărțite* fără să se despartă”<sup>534</sup>.

Din punct de vedere *rațional*, admite și Sfântul Ioan, acest lucru pare *absurd*<sup>535</sup>.

Dar persoanele Prea Sfintei Treimi sunt *unite* la nivelul ființei una fără *să se dizolve* o persoană în alta și sunt trei persoane, fiecare persoană distingându-se prin *amprenta sa personală* de celelalte două, fără ca cele trei persoane să iasă din *unitatea ființială* în care se află dintotdeauna.

Cele trei persoane dumnezeiești sunt Tatăl, Fiul și Sfântul Duh și întru acestea noi ne-am botezat<sup>536</sup>.

Și după ce s-au prezentat succint cele trei persoane divine, Sfântul Ioan începe caracterizările personale ale celor trei.

Prima persoană dumnezeiască despre care el vorbește e Dumnezeu Tatăl. Noi „credem într-unul Tatăl, principiul și cauza tuturor”<sup>537</sup>.

Există un singur Tatăl și El e cauza tuturor atât la nivelul *dumnezeirii* cât și la cel *al creației*. Tatăl nu S-a născut din cineva și El e singurul *necauzat* și *nenăscut*, fiind *Făcătorul tuturor*<sup>538</sup>.

Acesta „este prin fire Tatăl singurului Unuia-născut, Fiul Său, Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și purcezătorul Prea Sfântului Duh”<sup>539</sup>.

---

<sup>533</sup> Ibidem.

<sup>534</sup> Ibidem.

<sup>535</sup> Ibidem.

<sup>536</sup> Ibidem.

<sup>537</sup> Ibidem.

<sup>538</sup> Ibidem.

<sup>539</sup> Ibidem.

La nivelul firii divine, Tatăl naște pe Fiul și purcede pe Sfântul Duh, Sfântul Ioan Damaschin fiind în afara oricărei nuanțe *filioquiste* în învățătura despre purcederea Sfântului Duh.

A doua persoană caracterizată de Sfântul Ioan e Dumnezeu Fiul, „Care S-a născut din Tatăl înainte de toți vecii, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, *născut nu făcut*<sup>540</sup>, deoființă cu Tatăl [și cu Duhul Sfânt], prin Care<sup>541</sup> toate s-au făcut”<sup>542</sup>.

Nașterea Fiului din Tatăl e înainte de timp, din veșnicie și El Se naște ca o persoană *distinctă* de Tatăl, pentru că e o persoană aparte, dar nu *separată ființial* de Tatăl. El se naște ca o Lumină personală din Lumina personală care e Tatăl.

El e Dumnezeu adevărat ca și Tatăl. El e de aceeași ființă cu Tatăl din Care Se naște dar și deoființă cu Sfântul Duh, Care purcede de la Tatăl și Se odihnește întru Fiul.

Tatăl face toate cele create *prin* Fiul. Acest lucru îl desemnează sintagma: „prin Care toate s-au făcut”.

Referindu-se la o formulare anterioară a sa, Preacuviosul Ioan Damaschin arată, că prin cuvintele: „Fiul este *mai înainte de toți vecii*”, a vrut să spună că nașterea Fiului e *atemporală și fără de început*<sup>543</sup>.

Și, deși vorbim de nașterea Fiului din Tatăl, în același timp trebuie să admitem că Fiul „nu a fost adus din *neexistență* la *existență*, ci [El] a fost [din] totdeauna împreună cu Tatăl și în Tatăl, născut din El din veșnicie și fără de început”<sup>544</sup>.

Tocmai de aceea *Crezul niceo-constantinopolitan* subliniază faptul că Fiul este *născut* și nu *făcut*, pentru că în cazul când am vorbi de un Fiu „făcut” al Tatălui, El ar fi o *creatură*, ceea ce Fiul lui Dumnezeu nu este, ci dimpotrivă „strălucirea slavei, chipul persoanei Tatălui (Evr. 1, 3), înțelepciunea și puterea cea vie, Cuvântul Lui cel enipostatic, icoana substanțială, desăvârșită și vie a nevăzutului Dumnezeu”<sup>545</sup>.

Fiul e născut *din veșnicie* din Tatăl și e *fără de început*<sup>546</sup>.

<sup>540</sup> Adică nu e *creat*.

<sup>541</sup> Prin Fiul.

<sup>542</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 24.

<sup>543</sup> Ibidem.

<sup>544</sup> Idem, p. 25.

<sup>545</sup> Idem, p. 24-25.

<sup>546</sup> Idem, p. 25.

Dacă pentru noi, *nașterea în timp* presupune *un început*, în cazul Fiului lui Dumnezeu nașterea Sa veșnică din Tatăl nu presupune că El are *un început*. El e *fără de început*, e veșnic, deși *Se naște* din Tatăl.

Tocmai de aceea „n-a fost cândva Tatăl, când n-a fost Fiul, ci odată cu Tatăl [este] și Fiul, Care S-a născut din El”<sup>547</sup>.

Dumnezeu este *Tată* pentru că are *un Fiu*. Și tocmai pentru că e *dintotdeauna* Tatăl și Fiul e *dintotdeauna*. Dacă Tatăl nu ar fi *Tată din veșnicie*, ci ar exista *un interval* până ar deveni *Tată*, se introduce în Treime *evoluția*, caracterizată de Sfântul Ioan drept un „lucru *mai rău* decât *orice blasfemie*”<sup>548</sup>.

Autorul nostru preasfânt și dumnezeiesc, Sfântul Ioan Damaschin, nu îngăduie minții noastre să gândească „că Dumnezeu este *lipsit* de facultatea firească de *a naște*. [Căci]...facultatea de *a naște* constă în *a naște din El*, adică *din propria Sa ființă*,...[pe Cineva] *asemenea cu El după fire*”<sup>549</sup>.

Tatăl naște pe Fiul și aceasta e ceva *firesc* pentru Tatăl, dar e *o lipsă de cucernicie* să susținem *posterioritatea existenței* Fiului față de cea a Tatălui.

Dacă Tatăl nu este *împreună* cu Fiul și cu Duhul de la început, dacă *nu coexistă* cu Ei doi, atunci admitem *o nelegiuită schimbare* în statutul personal al Tatălui, pentru că ar exista *un interval* în care Tatăl nu era *Tată*<sup>550</sup>.

Nașterea Fiului reprezintă „actul prin care se scoate din ființa Celui care naște *Cel ce se naște*, asemenea cu El *după ființă*”<sup>551</sup>.

Nașterea Fiului din Tatăl e *un act intern*, la nivelul Treimii, în comparație cu *crearea lumii*, care este *un act extern* al Prea Sfintei Treimi<sup>552</sup>.

Actul intern al nașterii Fiului din Tatăl presupune *coabitarea* la nivelul ființei a Tatălui cu Fiul. Dar nașterea Fiului din Tatăl nu atentează la *impasibilitatea*, *neschimbabilitatea* și *imuabilitatea* lui Dumnezeu, căci aceasta nu produce *o întâietate* a Tatălui față de Fiul sau *o adăugire* în Dumnezeu, ci nașterea Fiului din Tatăl e „fără de început și

---

<sup>547</sup> Ibidem.

<sup>548</sup> Ibidem.

<sup>549</sup> Ibidem.

<sup>550</sup> Ibidem.

<sup>551</sup> Ibidem.

<sup>552</sup> Ibidem.

veșnică, deoarece este *opera firii Sale și provine din ființa Lui*<sup>553</sup>.

Nașterea la Dumnezeu e naștere mai presus de timp, fără de început, impasibilă, incoruptibilă și fără împreunare. Nașterea Lui e incomprehensibilă, nu are nici început și nici sfârșit<sup>554</sup>.

Tatăl naște pe Fiul și El e desăvârșit și fără de început și fără de sfârșit. Și chiar dacă Tatăl *naște* pe Fiul, „Sfânta sobornicească și apostolească Biserică învață că Tatăl există *deodată* cu Fiul Lui Unul-născut, Care din El S-a născut, în afară de timp, fără de stricăciune, [în mod] impasibil și incomprehensibil”<sup>555</sup>.

Sfântul Ioan ne ajută iarăși cu un simbol uman, prin care vrea să ne dea *o lumină anume* despre această *realitate dumnezeiască*.

Focul coexistă cu lumina pe care o emană și „lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul Se naște din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El.

Dar cu toate că lumina se naște *în chip nedespărțit* din foc și rămâne *totdeauna* cu el, totuși nu are *o ipostasă proprie* deosebită de a focului, deoarece lumina este *o calitate naturală* a focului ...[tot la fel ], Fiul,...deși născut din Tatăl în chip nedespărțit și neîndepărtat și rămânând pururea cu El, totuși are *o ipostasă proprie deosebită de ipostasa Tatălui*”<sup>556</sup>.

Sfântul Ioan utilizează adesea Evr. 1, 3. El se întoarce la acest verset și ne spune că Dumnezeu Cuvântul „se numește și *strălucire*, din cauză că S-a născut din Tatăl *fără împreunare* și *în chip impasibil*, în afară de timp, nesticăcios și nedespărțit”<sup>557</sup>.

Fiul e și „*chip al persoanei părintești*, din pricină că este desăvârșit, enipostatic și întru totul *asemenea* Tatălui, afară de *nenăștere*”<sup>558</sup>.

Denumirea de *Unul-născut* a Fiului reprezintă faptul că El S-a născut „*într-un chip unic din unicul Tată*”<sup>559</sup>. Diferența

---

<sup>553</sup> Ibidem.

<sup>554</sup> Idem, p. 26.

<sup>555</sup> Ibidem.

<sup>556</sup> Ibidem.

<sup>557</sup> Idem, p. 27.

<sup>558</sup> Ibidem.

<sup>559</sup> Ibidem.

dintre Fiul și Duhul Sfânt este aceea că Duhul Sfânt *purcede* din Tatăl și nu *Se naște* din Tatăl<sup>560</sup>.

Nici nașterea Fiului din Tatăl și nici *purcederea* Duhului Sfânt din Tatăl nu sunt *cunoscute* minții noastre și ele sunt *de necuprins* pentru noi, însă sunt două *moduri distincte* de existență.

Modul în care Fiul și Duhul Sfânt *Își i-au existența* din Tatăl este ceea ce putem numi *amprentă personală* a Fiului și a Duhului Sfânt.

*Nenașterea* Tatălui, continuă Sfântul Ioan, nu e *proprie* Fiului, pentru că indică modul de *existență personală* a Tatălui. Dar tot ce are Tatăl are și Fiul, în afară de *nenăștere*<sup>561</sup>.

Persoanele „supradumnezeiești ale Sfintei Dumnezeiri...sunt de *aceeași ființă și nezidite*”<sup>562</sup>.

Tatăl este *nenăscut* pentru că nu *Își primește* existența de la o altă persoană. Fiul însă e „*născut fără de început și în afară de timp* din ființa Tatălui”<sup>563</sup>. Sfântul Duh *purcede* din Tatăl și *numai* El, potrivit Sfintei Scripturi<sup>564</sup>.

Și Sfântul Ioan subliniază faptul că „*modul nașterii și al purcederii este nepătruns de minte*”<sup>565</sup>, pentru a înlătura orice *speculație deșănțată* cu privire la acest aspect al discuției.

Tot ceea ce știm despre Dumnezeu cel în Treime ni S-a revelat chiar de către El Însuși. Nu sunt *inventate* așadar de către oameni *numirile persoanelor divine* și nici *modul* *Lor de existență*, ci pe acestea le-am primit prin revelația dumnezeiască<sup>566</sup>.

Deosebirea Tatălui față de Fiul constă în aceea că Tatăl *a născut* pe Fiul și nu invers. Tatăl e *cauza naturală* a Fiului, după cum și lumina provine din foc<sup>567</sup>. Și după cum lumina și focul au aceeași ființă și Fiul și Tatăl au *aceeași ființă*<sup>568</sup>.

Dar lumina e *puterea naturală* a focului, după cum și Tatăl face toate *prin Fiul*, ca prin *puterea naturală* și *enipostatică* a Sa<sup>569</sup>.

---

<sup>560</sup> Ibidem.

<sup>561</sup> Ibidem.

<sup>562</sup> Ibidem.

<sup>563</sup> Ibidem.

<sup>564</sup> Ibidem.

<sup>565</sup> Ibidem.

<sup>566</sup> Idem, p. 27-28.

<sup>567</sup> Idem, p. 28.

<sup>568</sup> Ibidem.

<sup>569</sup> Ibidem.

Iar dacă lumina focului *luminează* în jur pe toți cei care o văd, tot la fel „toate *câte face* Tatăl, de asemenea *face* și Fiul” (In 5, 19)<sup>570</sup>.

Exemplul material însă e deficitar pentru a explica oricât de *vag* taina *de neexprimat* a Treimii. Căci lumina nu este o realitate care se poate separa de foc, pe când Fiul e *o persoană desăvârșită*, nedespărțită însă de persoana Tatălui<sup>571</sup>.

Sfântul Ioan, deși folosește paralelisme umane pentru a ne da *o oarecare înțelegere* a celor *de negrăit*, spune pe drept cuvânt: „este cu neputință să se găsească în lume *o imagine* care să exemplifice în ea însăși *în chip exact* modul de existență al Sfintei Treimi”<sup>572</sup>.

Modul de *a fi* al Treimii nu are nicio analogie deplină în creație. Și aceasta se explică prin aceea, că nu pot *cele create și coruptibile* să explice pe *Dumnezeu cel peste toate*<sup>573</sup>.

Persoana Sfântului Duh e caracterizată acum de Sfântul Ioan Damaschin, El fiind „Domnul și făcătorul de viață, Care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul, [și este] împreună închinat și slăvit cu Tatăl și cu Fiul, ca fiind de *aceeași ființă și coetern*”<sup>574</sup>.

Noi credem în Sfântul Duh, Cel drept, conducător, izvorul înțelepciunii, al vieții și al sfințeniei, Cel ce este Dumnezeu împreună cu Tatăl și cu Fiul și Care este „nezidit, desăvârșit, creator, atotstăpânitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărginit în purtare”<sup>575</sup>.

Sfântul Duh stăpânește întreaga zidire, îndumnezeiește, desăvârșește, împărtășește, sfințește, mângâie pentru că primește rugăciunile tuturor celor ce se roagă și e în toate asemenea Tatălui și Fiului, afară de amprenta Sa personală care este *purcederea din Tatăl*<sup>576</sup>.

Duhul Sfânt *purcede* din Tatăl dar *e dat prin Fiul* întregii zidiri. El este o persoană dumnezeiască a Prea Sfintei Treimi, fiind nedespărțit și neseplat de Tatăl și de Fiul și are toate câte au celelalte Două persoane dumnezeiești în afară de amprentele Lor personale incomunicabile și anume: *nenășterea și nașterea*<sup>577</sup>.

---

<sup>570</sup> Ibidem.

<sup>571</sup> Ibidem.

<sup>572</sup> Ibidem.

<sup>573</sup> Ibidem.

<sup>574</sup> Ibidem.

<sup>575</sup> Ibidem.

<sup>576</sup> Idem, p. 28-29.

<sup>577</sup> Idem, p. 29.

Dumnezeu Tatăl „este *principiul și cauza modului de existență* al tuturor”<sup>578</sup>. Fiul *Se naște* din Tatăl și Sfântul Duh *purcede* din Tatăl și există, potrivit Sfintei Scripturi, o diferență între *naștere* și *purcedere*, însă nu știm în ce constă această diferență.

Sfântul Ioan punctează în ultima idee a acestui pasaj, că *nașterea* Fiului și *purcederea* Sfântului Duh sunt *simultane*<sup>579</sup>, pentru a elimina orice idee de *anterioritate* sau *posterioritate*, de altfel *imposibile*, din Treime.

Tatăl, continuă Dumnezeiescul tâlcuitor al credinței ortodoxe, e Cel care *dă existența și toate câte are* Fiului și Duhului Sfânt. Fără Tatăl nu ar putea exista Fiul și Duhul<sup>580</sup>.

Ceea ce noi numim *amprente personale* ale celor trei persoane dumnezeiești, Sfântul Ioan numea „însușiri *ipostatice*”<sup>581</sup> sau *personale*.

Deosebirea persoanelor treimice între ele se face pe baza *însușirilor* sau *a amprentelor personale incommunicabile*.

Persoanele divine „nu Se deosebesc *prin ființă*, ci Se deosebesc *fără despărțire* prin *caracteristica propriei ipostase*”<sup>582</sup>.

Fiecare persoană divină este desăvârșită și Dumnezeu este „o singură ființă, în trei ipostase desăvârșite, simplă, mai presus de desăvârșire și mai înainte de desăvârșire”<sup>583</sup>.

Însă pentru a nu se ajunge la *concluzia nefastă* a politeismului, Sfântul Ioan explică următoarele: „cele trei ipostase sunt *unele în altele*”<sup>584</sup>.

Acest mod al existenței persoanelor divine îl asigură faptul, că „ipostasele sunt *de aceeași ființă*”<sup>585</sup>.

Având *o singură ființă*, persoanele divine „sunt *identice* în ceea ce privește voința, activitatea, puterea, stăpânirea și mișcarea”<sup>586</sup>.

De aceea există „o singură ființă, o singură bunătate, o singură putere, o singură voință, o singură activitate, o singură stăpânire, una și aceeași, nu *trei* asemenea unele cu altele, ci *una și aceeași mișcare* a celor trei ipostase”<sup>587</sup>.

---

<sup>578</sup> Ibidem.

<sup>579</sup> Ibidem.

<sup>580</sup> Ibidem.

<sup>581</sup> Ibidem.

<sup>582</sup> Ibidem.

<sup>583</sup> Ibidem.

<sup>584</sup> Ibidem.

<sup>585</sup> Idem, p. 30.

<sup>586</sup> Ibidem.

<sup>587</sup> Ibidem.

*Ampretele personale* ale celor trei persoane dumnezeiești nu sunt *comune*. În afara lor totul e *comun* în Treime.

Dar deosebirea aceasta amprenologică se face numai *în mod abstract*<sup>588</sup>. Modul de coexistență al persoanelor divine, spune autorul nostru, nu produce *un amestec*, o confuzie personală a lor, ci acesta arată că Ele sunt *unite*, cf. In 14, 11: „Eu sunt *în* Tatăl și Tatăl *în* Mine”<sup>589</sup>.

Sfântul Ioan accentuează într-un mod foarte benefic din punct de vedere teologic, că între persoanele divine „nu există *deosebire* de voință sau de gândire sau de activitate sau de putere sau de altceva”, care să ducă la *despărțirea* Lor<sup>590</sup>.

De aceea Ortodoxia nu mărturisește *triteismul*, ci *un Dumnezeu în trei persoane*. Fiul și Duhul au drept cauză a Lor pe Tatăl și Ambii se raportează la Tatăl, neexistând *contopire de tip sabelian* în Treime.

După cum se poate vedea, Sfântul Ioan a intrat pe terenul dogmaticii apologetice prin aceste clarificări teologice.

*Unirea* persoanelor divine înseamnă *coexistența* Lor la nivelul singurei ființe divine. Existența Unora în Altoră a persoanelor divine este numită de Sfântul Ioan și „*întrepătrundere reciprocă* a ipostaselor”<sup>591</sup>.

Persoanele divine *Se întrepătrund reciproc*, pentru că Își au comună *ființa*. Această întrepătrundere a persoanelor dumnezeiești reprezintă *modul de coexistență personală* al Treimii.

Persoanele divine nu *Se contrag* între Ele și nici nu *Se amestecă*. Ele nu se separă la nivelul ființei Unele de Altele în sens arian. Dumnezeirea e *una*, dar Cele în care este Dumnezeirea sunt *trei*. Noi ne închinăm unui *Dumnezeu în Treime*<sup>592</sup>.

Cu puțin mai înainte am afirmat adevărul pe care Sfântul Ioan vrea să ni-l spună acum și anume prin cuvântul *incomunicabil*.

Caracteristicile personale sunt *incomunicabile* sau *netransmisibile*, ca în traducerea pe care o folosim: „Însușirea este ceva *netransmisibil*”<sup>593</sup>.

---

<sup>588</sup> Idem, p. 30-31.

<sup>589</sup> Idem, p. 31.

<sup>590</sup> Ibidem.

<sup>591</sup> Ibidem.

<sup>592</sup> Ibidem.

<sup>593</sup> Idem, p. 32.

Înșușirea proprie, personală este *inalienabilă*. Dacă Tatăl devine *Fiul* sau *Duhul Sfânt* atunci nu mai există nimic *stabil* și toată treimea e *ficțională*, ceea ce nu poate fi niciodată adevărat și e o *imensă blasfemie*. Înșușirea personală nu poate fi *pierdută* sau *înlocuită* cu o alta.

De aceea Fiul și Duhul Sfânt sunt *din* Tatăl și Fiul e *al Tatălui* și Duhul e *al Tatălui*. Dar pentru că Duhul Sfânt S-a făcut cunoscut nouă și ni Se dă *prin Fiul*, atunci spunem că Duhul e *al Fiului* sau că e *Duhul lui Hristos*, fără a spune prin aceste două sintagme, că Duhul *provine* din Hristos<sup>594</sup>.

Sfântul Ioan spune magistral, că „Fiul și Duhul Sfânt sunt *din Tatăl*, după cum raza și lumina sunt din soare. Soarele este izvorul razei și al luminii. Prin rază ni se dă lumina și ea este aceea care ne luminează și cu care ne împărtășim. Dar [prin aceasta] nu spunem că Fiul este *Fiu al Duhului* și nici *din Duhul*”<sup>595</sup>.

Capitolul al nouălea dezbate *înșușirile* lui Dumnezeu.

Înșușirile dumnezeiești nu Îl fac *compus* pe Dumnezeu, ne spune în primul rând marele nostru Teolog. Ideea *compunerii* în Dumnezeu „este cea mai mare *impietate*”<sup>596</sup>.

*Înșușirile* sau *atributele* lui Dumnezeu „nu arată ceea ce este El *în ființa Sa*, ci indică sau ceea ce *nu este* ființa Lui sau un raport cu ceva din acelea care *se deosebesc* de El sau ceva din acelea care *însoțesc* natura Sa sau activitatea Lui”<sup>597</sup>.

Cel mai propriu nume dat lui Dumnezeu pare a fi „Cel ce este” (Ieș. 3, 14), pentru că Dumnezeu „are adunată în El *Înșuși* toată existența, ca o mare infinită și nemărginită a ființei”<sup>598</sup>.

Sfântul Ioan spune acest lucru, pentru că așa S-a numit Dumnezeu pe Sine în Sfânta Scriptură. Dar cum acest lucru Dumnezeu l-a spus în Vechiul Testament unor oameni, care nu erau pregătiți să cuprindă *mai mult* și *mai explicit* despre El, autorul nostru afirmă că Sfântul Dionisie Areopagitul spune aceea, că „numele *cel mai potrivit* al lui Dumnezeu este *Cel bun*, căci nu este cu puțință să spui despre Dumnezeu că *întâi există* și apoi [că] este *bun*”<sup>599</sup>.

Al doilea nume pe care îl folosim e acela de *Dumnezeu*. Sensurile pe care le are numele de „Dumnezeu” ne duc să

<sup>594</sup> Ibidem.

<sup>595</sup> Ibidem.

<sup>596</sup> Ibidem.

<sup>597</sup> Ibidem.

<sup>598</sup> Idem, p. 33.

<sup>599</sup> Ibidem.

înțelegem că Dumnezeu e *Cel ce înconjoară toate și Care vede toate* dar, în același timp, e *foc mistuitor a toată răutatea*<sup>600</sup>.

Sfântul Ioan precizează că primul nume al lui Dumnezeu se referă la *existența Sa*, pe când al doilea nume indică *lucrarea lui Dumnezeu*<sup>601</sup>.

În ceea ce privește însușirile Sale, cele ca *incoruptibil, nezidit, nefăcut* ne arată *ce nu este* Dumnezeu, pe când cele de genul: *bun, drept, sfânt* nu ne indică *ființa Lui*, ci pe cele „care însoțesc ființa Lui”<sup>602</sup>.

Un al treilea set de însușiri dumnezeiești indică raportul cu acelea care *se deosebesc* de El, adică *cu creaturile Sale*, când El e numit *domn, împărat, creator* sau *păstor*<sup>603</sup>.

Capitolul al zecelea debutează cu precizarea, că însușirile divine sunt „ale *întregii* Dumnezeiri în chip comun, identic, fără deosebire, neîmpățit și unitar”<sup>604</sup>.

Amprenta personală, aceea de a fi *nenăscut, născut* sau *purces* nu indică nici ea *ființa* lui Dumnezeu, ci numai *raporturile personale* în Sfânta Treime și *modul de existență* al fiecărei persoane în parte<sup>605</sup>.

Cu toate aceste detalii pe care le cunoaștem, ne spune Sfântul Ioan, nu înțelegem *ființa* lui Dumnezeu, ci pe cele „care sunt *în legătură* cu ființa” Sa<sup>606</sup>.

Vrând să dea o lumină anume asupra a ceea ce înseamnă: „care sunt *în legătură* cu ființa Sa”, Dumnezeiescul Ioan ne spune că noi cunoaștem că sufletul e *nematerial* sau că trupul e la culoare *alb* sau *negru*, dar nu cunoaștem nici ce e *sufletul* și nici ce e *trupul*.

Ceea ce știm e aceea că „Dumnezeirea este *simplă* și are *o activitate simplă, bună*, care *lucrează toate* în toți, întocmai ca razele soarelui, care încălzesc toate și lucrează în fiecare potrivit capacității Sale naturale și puterii Sale de receptivitate, deoarece a luat asemenea energie de la Dumnezeu creatorul”<sup>607</sup>.

Capitolul al unsprezecelea se ocupă cu *antropomorfizarea* lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură, arătând

<sup>600</sup> Ibidem.

<sup>601</sup> Ibidem.

<sup>602</sup> Ibidem.

<sup>603</sup> Ibidem.

<sup>604</sup> Ibidem.

<sup>605</sup> Idem, p. 33-34.

<sup>606</sup> Idem, p. 34.

<sup>607</sup> Ibidem. Observăm cum Sfântul Ioan înglobează de la sine în discursul său teologic exemple din creație, pentru a descifra, pe cât e omenește posibil, *taina* lui Dumnezeu și *a lucrărilor Sale*. Creația ne spune *ceva* în fiecare clipă despre Creatorul ei, dar în același timp ne face conștienți de *distanța* dintre noi și Creatorul nostru.

mai înainte de toate, că expresiile *antropomorfe* sunt „expresii *simbolice*”<sup>608</sup>.

Potrivit statutului nostru de oameni *grosieri* („îmbărcați în trupul acesta gros”), nu putem să exprimăm lucrările lui Dumnezeu decât prin *imagini*, *tipuri* și *simboluri* pe care le putem înțelege.

De aceea, tot ce se spune despre Dumnezeu *în mod antropomorfic* se spune *în mod simbolic* și trebuie să conștientizăm că ele trebuie înțelese ca având un sens *mult mai înalt* decât pare *la prima vedere*<sup>609</sup>.

Decriptarea textului scriptural cere o viață duhovnicească autentică. Vom vedea în dezbaterile noastre ulterioare, că sensul duhovnicesc al Scripturii stă *dincolo* de *literalitatea* ei, dar *se susține* pe aceasta.

Sfântul Ioan încearcă să dea o primă dovadă generală de deciptare duhovnicească a antropomorfismului scriptural, spunând că *ochii*, *pleoapele* și *vederea* lui Dumnezeu semnifică „puterea Lui atotvăzătoare și cunoștința Lui căreia nu i se poate ascunde nimic”<sup>610</sup>; *urechile* și *auzul Său*: „capacitatea Lui de a fi milostiv și de a primi rugăciunea noastră”<sup>611</sup>; *gura* Lui: „facultatea prin care Își exprimă voința”<sup>612</sup>; *mâncarea* și *băutura Sa*: „conclucrarea noastră cu voința Lui”<sup>613</sup>; *mirosul Său*: „facultatea Lui de a primi gândurile și sentimentele noastre bune față de El”<sup>614</sup>; *fața* Lui: „arătarea și apariția Sa prin fapte”<sup>615</sup>; *mâinile Sale*: „facultatea prin care se realizează activitatea Lui”<sup>616</sup>; *mâna Lui dreaptă*: „ajutorul Lui în lucrurile cele bune”<sup>617</sup>; *pipăitul* Lui: „cunoașterea și perceperea Lui mai exactă, a lucrurilor foarte fine și ascunse”<sup>618</sup>; *picioarele* și *mersul Său*: „venirea și prezența Lui ca să ajute pe cei care sunt în nevoi sau să pedepsească pe dușmani sau pentru orice altă faptă”<sup>619</sup>; *jurământul* Lui: „imutabilitatea hotărârii Sale”<sup>620</sup>; *urgia* și

---

<sup>608</sup> Ibidem.

<sup>609</sup> Ibidem.

<sup>610</sup> Ibidem.

<sup>611</sup> Ibidem.

<sup>612</sup> Idem, p. 35.

<sup>613</sup> Ibidem.

<sup>614</sup> Ibidem.

<sup>615</sup> Ibidem.

<sup>616</sup> Ibidem.

<sup>617</sup> Ibidem.

<sup>618</sup> Ibidem.

<sup>619</sup> Ibidem.

<sup>620</sup> Ibidem.

*mânia* Lui: „ura și aversiunea [Sa] față de rău”<sup>621</sup>; *uitarea*, *somnul* și *somnolența* Sa: „întârzierea Lui pentru pedepsirea dușmanilor și amânarea ajutorului obișnuit față de cei ai Lui”<sup>622</sup>.

Antropomorfismul scriptural are un sens ascuns, criptic. El „ne învață din lucrurile proprii firii noastre cele ce sunt *mai presus* de noi”<sup>623</sup>.

Capitolul al 12-lea începe cu un citat din opera Sfântului Dionisie Areopagitul, în care se precizează că „Dumnezeu este *cauza și principiul* tuturor”<sup>624</sup>.

Pentru că Dumnezeirea este *incomprehensibilă*, ne spune Sfântul Ioan, atunci ea este și *fără nume*<sup>625</sup>.

Dar pentru a nu rămâne Dumnezeu fără *niciun nume* între noi, El „a binevoit să fie numit prin acelea care sunt *proprii* naturii noastre”<sup>626</sup>. Și pentru că El e „*cauza* tuturor existențelor, este numit după toate cele *cauzate*”<sup>627</sup>, adică *lumină, foc, apă, întuneric, domn, stăpân, părinte* etc.

Sfântul Ioan împarte aici numirile dumnezeiești în două: *negative*, care explică *totala inadecvare* a tot ceea ce este creat în raport cu Dumnezeu și *afirmative*, pentru că El e *cauza tuturor*<sup>628</sup>.

Dar, deși e cauza tuturor, Sfântul Ioan ne povățuiește spre *cuviință* în ceea ce privește *numirile* lui Dumnezeu, căci „mult mai propriu este să fie numit în *cele mai cinstite* și *cele mai adecvate* Lui”<sup>629</sup>.

Și cele *adecvate* Lui sunt individualizate de autorul nostru ca fiind cele *imateriale*, cele *curate*, cele *sfinte*<sup>630</sup>.

Sfântul Ioan apreciază însă *numele sintagmatice* ale lui Dumnezeu, care au o evidentă formă transcendentă: „Ființă mai presus de ființă”, „Dumnezeire mai presus de Dumnezeire”, „Principiu mai presus de principiu”<sup>631</sup>.

Pe lângă acestea, există și „*numiri afirmative* ale lui Dumnezeu, care au o putere de negație covârșitoare, spre

---

<sup>621</sup> Ibidem.

<sup>622</sup> Ibidem.

<sup>623</sup> Ibidem.

<sup>624</sup> Ibidem.

<sup>625</sup> Idem, p. 36.

<sup>626</sup> Ibidem.

<sup>627</sup> Ibidem.

<sup>628</sup> Idem, p. 37.

<sup>629</sup> Ibidem.

<sup>630</sup> Ibidem.

<sup>631</sup> Ibidem.

exemplu: *întuneric*, nu în sensul că Dumnezeu este *întuneric*, ci că nu este *lumină*, ci ceva *mai presus de lumină*<sup>632</sup>.

Trecând la numele persoanelor divine și la raporturile lor personale, Sfântul Ioan afirmă pe Tatăl ca „*izvor născător al Cuvântului...și prin Cuvânt, purcezătorul Duhului revelator*”<sup>633</sup>, pe Fiul ca pe „*singura putere a Tatălui, cauza primară a creării tuturor*”<sup>634</sup> și pe Sfântul Duh ca *putere a Tatălui*, „*Care revelează cele ascunse ale Dumnezeirii, purces, cum numai El știe, nu născut, din Tatăl prin Fiul. Pentru aceea Duhul cel Sfânt este împlinitorul creării tuturor*”<sup>635</sup>.

Dumnezeu Tatăl este „*izvorul și cauza Fiului și a Sfântului Duh...Fiul este Fiu, Cuvânt, Înțelepciune, putere, icoană, strălucire, chip al Tatălui* (Evr. 1, 3; I Cor. 1, 24; Col. 1, 15) și *din Tatăl*.

Sfântul Duh nu este *Fiul al Tatălui*, ci *Duh al Tatălui*, pentru că *purcede din Tatăl...și Duh al Fiului*, nu în sensul că este *din El*<sup>636</sup>, ci în sensul că este *purces din Tatăl prin El*<sup>637</sup>. Căci numai Tatăl este *cauza în Dumnezeire*<sup>638</sup>.

Capitolul al 13-lea, penultimul din această secțiune a cărții noastre, se ocupă cu *necircumscrierea Dumnezeirii*.

Dumnezeu, pentru că este *imaterial și necircumscriș*, nu se află în *vreun loc anume*<sup>639</sup>. Dumnezeu „*umple toate, este mai presus de toate și ține toate*”<sup>640</sup>.

Dar în mod normal vorbim despre *locul* lui Dumnezeu, „*acolo unde se face cunoscută energia Lui*”<sup>641</sup>.

Dumnezeu „*străbate prin toate fără să se amestece și împărtășește tuturor energia Lui potrivit capacității fiecăruia și puterii de receptivitate, adică potrivit curățeniei naturale și voliționale*”<sup>642</sup>.

Dumnezeirea nu se *împarte*. Ea este „*în întregime în toate și în întregime mai presus de toate*”<sup>643</sup>.

În comparație cu Sfinții Îngeri, care sunt *numai acolo unde lucrează* în chip duhovnicesc, potrivit firii lor, Dumnezeu

<sup>632</sup> Ibidem.

<sup>633</sup> Idem, p. 38.

<sup>634</sup> Ibidem.

<sup>635</sup> Ibidem.

<sup>636</sup> Din Fiul.

<sup>637</sup> Prin Fiul.

<sup>638</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 38.

<sup>639</sup> Idem, p. 39.

<sup>640</sup> Ibidem.

<sup>641</sup> Ibidem.

<sup>642</sup> Ibidem.

<sup>643</sup> Ibidem.

„poate să lucreze în același timp *pretutindeni*”<sup>644</sup>. Dumnezeu „lucrează *simultan* în diferite moduri, printr-o *energie unică și simplă*”<sup>645</sup>.

Sfântul Ioan subliniază *realitatea de negrăit* a necircumscrierii lui Dumnezeu. Numai Dumnezeirea este *necircumscrișă*, „pentru că este *fără de început și fără de sfârșit, cuprinde totul și nu este sesizată de rațiune*”<sup>646</sup>. Ea este „cu totul *imuabilă și neschimbată*”<sup>647</sup>.

Dacă la noi stările sufletești sunt *pasagere*, la Dumnezeu „nimic nu se produce și dispare, căci El este *neschimbat, imuabil* și nu trebuie să admitem *accidente* la El”<sup>648</sup>.

Firea celor create este ținută de Dumnezeu, pentru că „Dumnezeu este *amestecat* în toate”<sup>649</sup>. Acest ultim enunț nu merge în acord cu *doctrina panteistă*, ci cu *doctrina harului necreat* al lui Dumnezeu care *inundă* toate.

Spre finalul capitolului, autorul nostru se reîntoarce la discuția despre persoanele divine. În ceea ce privește vederea Tatălui, nimeni *nu-L vede* în afara Fiului și a Duhului<sup>650</sup>.

Însă El e *nevăzut* „prin fire”<sup>651</sup>, dar „se face văzut prin *activitățile Sale și-L cunoaștem prin structura și conducerea lumii*”<sup>652</sup>.

Referindu-se la Fiul și la Duhul Sfânt, Sfântul Ioan spune că „Fiul este *icoana* Tatălui, iar Duhul *icoana* Fiului”<sup>653</sup>.

Sfântul Duh „*stă la mijloc* între *Cel nenăscut* [Tatăl] și *Cel născut* [Fiul] și este *unit de Tatăl* prin *Fiul*. [Sfântul Duh] Se numește *Duh al lui Dumnezeu, Duh al lui Hristos, minte a lui Hristos, Duh al Domnului, însuși Domn, Duh al înfierii, al adevărului, al libertății, al înțelepciunii*, căci este *Făcătorul tuturor acestora*”<sup>654</sup>.

Capitolul ultim din discuția noastră, al 14-lea, se întoarce la însușirile firii divine. Însușirile lui Dumnezeu nu sunt *împrumutate* de la altcineva ci El le are *prin fire*<sup>655</sup>.

Conlocuirea persoanelor divine nu are nimic cu amestecarea Lor, ci aceasta arată că „Ele sunt *unite* între Ele:

<sup>644</sup> Ibidem.

<sup>645</sup> Ibidem.

<sup>646</sup> Idem, p. 40.

<sup>647</sup> Ibidem.

<sup>648</sup> Ibidem.

<sup>649</sup> Ibidem.

<sup>650</sup> Idem, p. 41.

<sup>651</sup> Ibidem.

<sup>652</sup> Ibidem.

<sup>653</sup> Ibidem.

<sup>654</sup> Ibidem.

<sup>655</sup> Idem, p. 42.

Fiul este în Tatăl și Duhul, Duhul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să Se contragă, să Se confunde sau să Se amestece.

Există la Ele *unitate și identitate de mișcare*, căci cele trei ipostase au *un singur impuls și o singură mișcare*, lucru cu neputință de văzut la *firea creată*<sup>656</sup>.

De aceea și „luminarea și energia divină este *una, simplă și neîmpărțită*”<sup>657</sup>.

Concluzia pe care putem să o tragem din această descindere teologică e aceea, că Sfântul Ioan Damaschin s-a raportat foarte acrivic la Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți anteriori, și chiar dacă nu a citat dintre Părinții anteriori decât pe Sfântul Dionisie Areopagitul, totuși el *a cunoscut* în amănunțime adevărul patristic mărturisit până la el.

Învățătura sa trinitară nu lasă loc infiltrării lui *Filioque*, deși se pot ivi *speculații dăunătoare* de la expresii ca: Tatăl este „izvor născător al Cuvântului...și *prin* Cuvânt, purcezătorul Duhului revelator” sau „Duhul e purces din Tatăl *prin El* [prin Fiul]”, pe care le-am expus anterior și care nu au fost explicate și mai mult de Sfântul Ioan.

Adevărul e acela, că afirmațiile semnalate aici, care pot naște speculații *procatolicizante*, sunt *pe deplin ortodoxe* și vor fi *explicate* după aceea de alți autori patristici și teologi ortodocși.

Dar pentru că la Sfântul Ioan Damaschin aceste explicații nu apar ele pot fi folosite în mod forțat ca *expresii filioquiste*.

Dumnezeiescul Ioan *prezintă amănunțit și cu multă atenție* detaliile învățaturii trinitare, lucru pe care ar trebui să-l urmăm și noi pe tot parcursul scrisului nostru teologic.

---

<sup>656</sup> Ibidem.

<sup>657</sup> Ibidem.

## Sfânta Împărtășanie la Sfântul Simeon Noul Teolog

Sfânta Împărtășanie este pentru Sfântul Simeon *Dumnezeu Cuvântul întrupat*<sup>658</sup>.

Pâinea pusă înainte și vinul vărsat întru numele Său, „prin venirea Duhului și Puterea Celui Preaînalt [cf. Lc. 1, 35] ...se fac *cu adevărat* Trupul și Sângele”<sup>659</sup> Său.

A sta înaintea *Darurilor transfigurate*, sfințite de pe Sfânta Masă și *a ne împărtăși* cu ele înseamnă pentru el a îndrăzni să „ne atingem de *Dumnezeu Cel neapropiat*”<sup>660</sup>.

În Sfânta Euharistie, *imanența* lui Dumnezeu ne revelează *transcendența* Sa și primirea lui Hristos nu înseamnă înțelegerea Lui *deplină*, ci intrarea în taina *împreunei petreceri* cu El și *a înaintării* în înțelegerea și dragostea Lui.

Discuția despre Sfânta Împărtășanie este un motiv prielnic pentru Sfântul Simeon ca să vorbească despre *inaccesibilitatea* firii divine.

Firea lui Dumnezeu nu este *accesibilă*, nu se *împărtășește*, nu se *cunoaște* și nici nu se va cunoaște vreodată nu numai de către firea omenească stricăcioasă, dar nici de către Puterile cerești<sup>661</sup>.

Măreția prezenței lui Dumnezeu îl face pe autorul nostru să tremure, pentru că a înțeles că „e *cu neputință* atât pentru mine, cât și pentru toți, socot, *a liturghisi după vrednicie* și a avea astfel în trup *o viață îngerească*”<sup>662</sup>.

Și cu toate acestea, ca preot, Sfântul Simeon se împărtășește cu Hristos și e *uimit* de iubirea lui Hristos, care *schimbă* buzele sale, cu care se atinge de El, Cel euharistic, *cu strălucirea* Dumnezeirii Sale<sup>663</sup>.

Buzele sale se fac *sfinte* din *necurate*. Limba sa, dintr-o limbă murdară prin păcatele făcute verbal, devine *curată*. Hristos *Se lasă văzut* de el pe Sfânta Masă și *Se lasă ținut* pe mâinile sale<sup>664</sup>.

<sup>658</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*, Scrieri III, intr. și trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 88.

<sup>659</sup> Ibidem.

<sup>660</sup> Ibidem.

<sup>661</sup> Ibidem.

<sup>662</sup> Ibidem.

<sup>663</sup> Idem, p. 117.

<sup>664</sup> Ibidem.

Contrastul dintre *Hristos cel neapropiat* după dumnezeirea Sa și care e nevăzut și neapropiat de Puterile cerești și de Sfinți și *Hristos euharistic* este *însăpământător* pentru cel care îl contemplă.

Cel *inaccesibil* pentru toți Se face *accesibil* după umanitatea Sa și în Sfintele Taine ne împărtășim atât de umanitatea Sa transfigurată, dar și de divinitatea Sa, pentru că în persoana lui Hristos cele două firi sunt într-o *unire negrăită*, care nu provoacă *aneantizarea* uneia dintre ele.

Sfântul Simeon Îl ține pe Hristos în mâinile sale, el Îl sărută, Îl vede pe Cel nevăzut, Îl mănâncă pe Acesta și Îl are în inima lui pe El, fără să fie ars<sup>665</sup>.

Raportarea sa plină de dragoste la *Hristos euharistic* nu depreciază raportarea lui la *persoana lui Hristos*.

Pentru el, *Hristos euharistic* și *Hristos al slavei* este unul și același dar *în grade diferite*.

În Imnul al 20-lea, Sfântul Simeon proclamă faptul că firea oamenilor nu poate să Îl vadă *limpede* și *întreg* pe Hristos<sup>666</sup>.

Noi credem că Îl primim *întreg* pe Hristos prin Sfântul Duh, în Sfintele Taine<sup>667</sup>, dar nu putem cuprinde întreaga Sa slavă și măreția Sa.

Prin împărtășirea cu Hristos El ne dă curăția Sa negrăită, fără ca să ia parte „la stricăciunea și murdăria noastră”<sup>668</sup>.

El ne împărtășește sfințenia Sa prin care ne spală murdăria relor noastre, alungă întunecimea păcatelor noastre, curățește rușinea inimii noastre, subțiază grosimea răutății noastre și ne luminează pe noi, cei întunecați, făcându-ne *frumoși* și învăluindu-ne în *strălucirea nemuririi*, uimindu-ne cu slava Sa și dându-ne *să ardem pe dinăuntru* din cauza dorinței de *a ne închinăm Lui* ca persoană divino-umană<sup>669</sup>.

Primirea Sfintelor Taine ne umple de *un dor și mai mare de persoana Sa*. Uimirea noastră e negrăită, când înțelegem că Însuși Creatorul cerului și al pământului, Cel ce hrănește toată făptura, Cel inaccesibil după dumnezeirea Sa este acum *în fața noastră* și *ni Se dă spre mâncare și spre băutură*<sup>670</sup>.

---

<sup>665</sup> Idem, p. 117-118.

<sup>666</sup> Idem, p. 122.

<sup>667</sup> Ibidem.

<sup>668</sup> Ibidem.

<sup>669</sup> Ibidem.

<sup>670</sup> Idem, p. 123.

Sfântul Simeon are convingerea că *Jertfa euharistică* „este în chip ființial” Trupul Său și Sângele Său<sup>671</sup>.

*Spiritualitatea* Sfintelor Taine transpare cu putere în *Imnul* al 26-lea, unde Sfântul Simeon afirmă, că Trupul și Sângele Domnului „s-au făcut *nesesizabile* și cu adevărat *un foc de neapropiat*”<sup>672</sup>, după ce Darurile euharistice sunt transfigurate pe Sfânta Masă.

Deși Hristos *îngăduie* pentru noi ca să vedem în continuare *pâine* și *vin* pe Sfânta Masă, Darurile euharistice sfințite, transfigurate nu mai sunt *naturale*, nu mai sunt *pâine* și *vin*, ci au devenit *în mod real* Trupul și Sângele lui Hristos.

*Realismul* lui Hristos euharistic este afirmat aici fără tăgadă de Sfântul Simeon.

Ele, Sfintele Taine ale lui Hristos sunt *duhovnicești*, nesesizabile cu ochi și minte și inimă *neînduhovnicite*. Ele sunt *foc neapropiat* pentru cei nevrednici. Ele *ne ard*, dacă ne apropiem de ele cu *inimă vicleană și răutăcioasă*.

În finalul *Imnului* al 49-lea, Sfânta Împărtășanie e văzută ca cea care *dă viață* celor care se împărtășesc de ea<sup>673</sup>.

Cei care mor *spre învierea vieții* o au „*tovarăș de drum, ajutor și izbăvitor*, și împreună cu ea și prin ea”<sup>674</sup> ne înfățișăm în fața Dreptului Judecător.

Sfântul Simeon se roagă ca Sfânta Împărtășanie „*să acopere* păcatele noastre”<sup>675</sup> la Judecata Sa și „*să ni se facă haină purtătoare-de-lumină, slavă și diademă* în vecii vecilor”<sup>676</sup>.

În *Imnul* al 51-lea, Sfântul Simeon afirmă că Sfânta Împărtășanie e *Trupul Domnului* „*îndumnezeit și plin de viață*...(care) îi face *părtași ai vieții și nemuritori* pe toți cei care-L mănâncă”<sup>677</sup>.

Nu ne împărtășim așadar cu *Trupul lui Hristos cel răstignit*, ci cu Trupul lui Hristos Cel răstignit și înviat și înălțat la cer, Care șade de-a dreapta Tatălui.

Conexiunea interioară dintre Sfântul Botez și Sfânta Euharistie este evidentă aici, unde Sfântul Simeon scrie: „*îndată ce suntem botezați cu credință neîndoielnică și ne împărtășim de Sângele și Trupul Lui, [Dumnezeu] ne duce de*

<sup>671</sup> Ibidem.

<sup>672</sup> Idem, p. 165.

<sup>673</sup> Idem, p. 258.

<sup>674</sup> Ibidem.

<sup>675</sup> Ibidem.

<sup>676</sup> Ibidem.

<sup>677</sup> Idem, p. 268-269.































































































































































































































































## Cuprins

1. *Creația lui Dumnezeu în Dogmatica Sfântului Atanasios Parios* [2-4]
2. *Credința, nădejdea și dragostea la Sfântul Isaac Sirul* [5-13]
3. *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin conform Dogmaticii sale* [14-56]
4. *Problema alegerii: o realitate aparținând exclusiv lui Dumnezeu sau o lucrare sinergică?* [57-69]
5. *Sfântul Botez și botezul lacrimilor la Sfântul Simeon Noul Teolog* [70-78]
6. *Sfântul Ioan Damaschin vorbind despre Prea Sfânta Treime în Dogmatica sa* [79-102]
7. *Sfânta Împărtășanie la Sfântul Simeon Noul Teolog* [103-106]
8. *Sfântul Ambrozie al Milanului despre facerea lumii* [107-114]
9. *Sfintele Taine în Didahia Sfinților Apostoli* [115-118]
10. *Sfintele Taine în teologia Sfântului Nicolae Cabasila* [119-134]
11. *Sfintele Taine în Dogmatica Sfântului Atanasios Parios* [135-138]
12. *Subcapitole tematice:*
  12. 1. *Numărul Sfințelor Taine* [139-140]
  12. 2. *O privire mult mai extinsă asupra Sfințelor Patimi ale Domnului* [141]
  12. 3. *Momentul zămislirii Domnului* [142]
  12. 4. *Tăierea-împrejur și Sfântul Botez* [142]
  12. 5. *Despre Domnul și Prea Curata Fecioară* [142-143]
  12. 6. *Cele trei Sfinte Taine ale îmbisericii* [143-144]
  12. 7. *Realitatea prefacerii Sfintei Euharistii* [144]
  12. 8. *Sfinte Moaște și Sfinte Icoane* [144-145]
  12. 9. *Moartea martirică* [145-146]
  12. 10. *Sfinții Îngeri sunt printre noi* [146-147]
  12. 11. *Diavolii și Iadul cel veșnic* [147-150]
  12. 12. *Motivele Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu* [150-151]
  12. 13. *Reducționismul în teologie* [151-152]
  12. 14. *Timpul și spațiul* [152]

12. 15. *Chipul lui Dumnezeu în om* [152-153]
12. 16. *Sfintele Taine ale Bisericii lui Hristos* [153-154]
12. 17. *Teologie simbolică* [154]
12. 18. *Sfânta Spovedanie și Sfânta Împărtășanie* [154-155]
12. 19. *Teologia ortodoxă și lumea postmodernă* [155]
12. 20. *Sfânta Preoție* [155-156]
12. 21. *Eshatologie* [156-157]
12. 22. *Temeiurile dogmatice ale vieții veșnice* [157-158]
12. 23. *Mântuirea personală* [158-163]
12. 24. *Dumnezeu și libertatea omului* [163]
12. 25. *Crearea omului* [163]
12. 26. *Sfinții lui Dumnezeu* [164]
12. 27. *Despre faptele divino-umane ale mântuirii personale sau faptele bune* [164-166]
12. 28. *Sfântul Ambrozie despre viața duhovnicească* [167]
12. 29. *Sfânta Biserică* [167-168]
12. 30. *Despre însușirile lui Dumnezeu* [168-169]
12. 31. *Prezența interioară a harului dumnezeiesc* [169]
12. 32. *Lucrarea lui Dumnezeu cu oamenii și cu cosmosul* [169]
12. 33. *Poziția omului în creația lui Dumnezeu* [170]
12. 34. *Epifanii ale slavei lui Dumnezeu* [170]
12. 35. *Dorințele Sfinților după adormirea lor* [171]
12. 36. *Sufletul omului* [171]
12. 37. *Trupul nostru* [171]
12. 38. *Sfânta Cruce* [172]
12. 39. *Glasul Domnului* [172]
12. 40. *Hristologie* [172-173]
12. 41. *Raiul* [173-174]
12. 42. *Viața creștină* [174]
13. *Experiența harului dumnezeiesc și a rugăciunii revelatoare la Sfântul Ioan de Kronstadt* [175-177]
14. *Teologia învierii în II Macabei, capitolul al 7-lea* [178-181]
15. *Triadologia ortodoxă conform Dogmaticii Sfântului Atanasios Parios* [182-186]
16. *Consecințele triadologiei în cunoașterea mistică la părintele Boris Bobrinskoy* [187-193]
17. *Experiența eshatologică a Bisericii și demitologizarea la Rudolf Bultmann* [194-202]

18. Despre *transfigurare* și *har* în teologia lui Karl Rahner [203-211]

19. *Doctrina îndumnezeirii și puterea Duhului Sfânt* la teologul baptist Robert Rakestraw [212-221]

20. *Evaluarea teologiei mistice simeoniene* de către arhiepiscopul Vasile Krivochéine [222-232]

© *Teologie pentru azi*

2011

Ediția de față este o ediție  
online gratuită  
și e proprietatea  
Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș.

Ea nu poate fi tipărită  
și comercializată  
fără acordul direct  
al  
Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș.



*Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș*

© *Teologie pentru azi*  
Toate drepturile rezervate