IDENTITATEA MORALĂ A PERSOANEI UMANE ÎN CONȘTIINȚA MISIONARĂ A BISERICII

Liviu Stanciu*

Abstract: *Human Person's moral identity in the missionary consciousness of the Church.* This study treats the essential role of the human person as a part of the mystical Body of Christ – the Church. The moral identity of the person reveals the true place of the human being in the creation of God. But as an “administrator” of this “very good” work of the Creator, disrespecting God's commandments man fell down in a state in which he rejects the Creator and replaces Him with surrogates. The sacrifice of Jesus Christ restores the real meaning of the human life and gives to the humanity a new purpose to reach for – the unification with God by practicing the virtues revealed by the Person of Christ. Having Christ's Person as the supreme example of holiness, man, as the image of his Creator, has to reach constantly to achieve the likeness of God.

Keywords: *person, moral identity, human existence, Church, image and likeness.*

Introducere

Una dintre problemele cele mai dificile cu care se confruntă lumea de astăzi este faptul că societatea de consum în care ne aflăm a încercat și a izbutit cu succes să disloce, aproape insesizabil, dar cu efecte nocive ireversibile, persoana umană de existența ei eclezial-morală. Există astăzi un conflict deschis, declarat, între două entități

* PhD candidate, Faculty of Orthodox Theology, „1 Decembrie 1918” University, Alba Iulia, secretary of the Orthodox Archdiocese of Alba Iulia

teologico-sociologice: identitatea morală a persoanei și utilitarismul care presează din punct de vedere social persoana. Într-o relație încordată cu divinitatea și în cadrul unor relații interumane defectuoase, s-a pierdut sensul comuniunii personale, sensul regăsirii în celălalt. Pozând într-un incontestabil administrator al creației universale, omul postmodern a transformat sensurile existențiale raportate la Dumnezeu și la omenire în sensuri imediate, care s-au deteriorat mai târziu într-un pragmatism utilitarist. În acest punct s-a pierdut noțiunea de „responsabilitate etică” față de natură și umanitate. Mascându-i-se responsabilitățile existențiale, demnitatea umană a fost violată și abuzată până în stadiul de izolare. Legea morală stabilită de către Dumnezeu la facerea lumii a fost aruncată într-un sertar temporal, care nu se mai încearcă a fi deschis. Practic, sentința autodegradării morale a orbit și ceea ce se mai întrezărea ca fiind „original”, „dat ființial”, „chip” al Divinului.

Existența umană a fost ruptă progresiv de Ființa supremă. Distanța de la „chip” la „asemănare” s-a adâncit până când a avut loc restaurarea ființei prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu. În acel punct, sensurile creaționale au revenit la normal, însă, cu trecerea timpului, lumea a divorțat din nou de Dumnezeu și s-a îndepărtat de efectele Învierii. Omenirea s-a izolat de Creator, atât în teorie, cât și în viață. Postmodernității îi e mai bine fără Dumnezeu: nu mai aplică „stresul moral”, acesta fiind înlocuit cu stresul social, Biserica a fost izolată în comunități ermetice retrograde, ignoranța și indolența au fost secondate de o media agresiv imorală etc. Existența liberă s-a regăsit în libertinism, s-a separat de Creator, fără să mai recunoască Principiul liber care a făcut-o vie¹. „Omul a fost redus la nevoile elementare biologice și culturale, ale supraviețuirii lui (hrana,

¹ „Lumea creată, cu toată materialitatea ei, a fost așezată de Creator la picioarele lui Adam ca *lume sacramentală*” (vezi Pr. Lect. Dr. Mihai Himeinschi, *Misiunea Bisericii într-o societate abundent capitalizată*, în vol. „Spiritualitate și consumism în Europa unită”, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2004, p. 383.)

reproducerea), la jocul pasiunilor fundamentale create în jurul acestor nevoi”².

Teologia ortodoxă este o teologie a persoanei, o teologie a celui alt reflectat în mine, a răspunsului iubirii la iubirea ne-egoistă, care se împlinește în altul. Redusă doar la statutul de individ, persoana umană este un simplu actor social, o piesă mai mult sau mai puțin utilă într-un joc al existenței limitate, o entitate amorfă, supusă de nevoile fiziologice, slab înarmată cu conștiință, izolată de ideea de alteritate. Lipsită de relația cu Creatorul, ființa umană este, din toate punctele de vedere, un instrument exploatabil fizic și psihic. Fără să-și mai dorească a cunoaște Principiul suprem al existenței sale, omul se micșorează pe sine sub condiția de animal, o conștiință anulată. „Orice gândire, fie filosofică, fie teologică, e obligată să afirme un Principiu ca determinare a existenței. Dar gândirea teologică arată că omul nu e persoană, și lumea nu e reală dacă nu sunt creația liberă a unui Principiu liber: nu *individ puternic, precum în gândirea elină, ci persoană* (noțiune eminamente creștină, total absentă în păgânism), adică Libertate absolută, mai presus de orice necesitate, chiar de ființă sau existență”³.

1. După *chip* și *asemănare* – fundamentul identitar al persoanei

Termenul de persoană vine din latinescul *persona*, derivat din grecescul *prosopon* care desemna, în teatrul grec din Antichitate, masca teatrală a actorului⁴, rolul acestuia, dar și actorul însuși. Ulterior, termenul a fost acceptat ca noțiune care definea omul ca entitate singulară în raport cu alte entități. Același parcurs l-a avut și cuvântul rusesc *licina*, care a devenit, cu timpul, *licinosti*,

² Diac. Ioan I. Ică Jr., *Îndumnezeirea omului. P. Nellas și conflictul antropologilor* – introducere la Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Sibiu, Edit. Deisis, 1999, p. 6.

³ George Remete, *Ființa și credința, vol. I, Ideea de ființă*, București, Edit. Academiei Române, 2012, p. 108.

⁴ *Enciclopedia de filozofie și științe umane*, București, Edit. All, 2004, p. 814.

personalitate. Privită din perspectiva tradiției occidentale, persoana reprezintă „categoria filosofică ce permite subsumarea sufletului și a trupului gândite ca elemente indisociabile, dotate cu rațiune și perfectibile”⁵. Definind-o sociologic, afirmăm că persoana umană desemnează sistemul de însușiri, relații și calități psihosociale care dau identitate socială individului. Persoana vizează ființa concretă cu o identitate socială determinată (nume, familie, loc și dată de naștere, statut social etc.) și deținând o anumită poziție în cadrul sistemului social, cu anumite drepturi și obligații de care este conștientă. Ea desemnează, de asemenea, o individualitate conștientă de sine și recunoscută de către ceilalți. Persoana umană este corespondentul în plan social al individului din planul biologic.

În teologia ortodoxă, „prin cuvântul *persoană* definim o realitate anaforică, aceea a raportării ... Prepoziția grecească (n.n.) *πρός* («către, spre, în direcția»), împreună cu substantivul *ὤψ*, care înseamnă «privire» (*ὄμμα*), «ochi» (*ὀφθαλμός*), «înfățișare», «chip» și «față» (*ὄψις*) formează conceptul compus *πρός-ωπον*: «am privirea, fața ațintită spre cineva sau spre ceva» ... Cuvântul, așadar, a funcționat inițial ca determinare a unei raportări directe, nemijlocite, ca determinare a unei relații”⁶. Sfinții Părinți au folosit termenul de *persoană*, în primă fază, „cu referire la Dumnezeu și, desigur, la cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. A trebuit să fie parcurs un întreg proces pentru a se ajunge la formularea faptului că Dumnezeu Treimic, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, sunt Persoane – Ipostasuri aparte, dar care au o esență sau o substanță comună”⁷.

Cuvintele de la Facere 1, 26: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” reprezintă fundamentul existenței persoanei umane. Avându-și originea în planul trinitar de manifestare a iubirii, „chipul” este conceput după modelul personal trinitar. Actul de

⁵ Vezi studiul *Personne*, în „Encyclopedia Universalis”, apud M. Dinu, *Fundamentele comunicării interpersonale*, București, Edit. All, 2004, p. 7.

⁶ Christos Yannaras, *Persoană și eros*, București, Edit. Anastasia, 2000, p. 21.

⁷ Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, trad. de Prof. Paul Bălan, Bacău, Edit. Bunavestire, 2002, p. 60.

creație al lui Dumnezeu este, în fapt, o chenoză a Sfintei Treimi în angrenajul preexistenței umane. După ce sfatul treimic este pus în aplicare și acțiunea de „înnodare” a loghiilor seminale dă naștere lumii întregi, omului îi este dedicată o altfel de mișcare creațională – o mișcare gândită dintr-o iubire absolută, dornică de expansiune, dar nu o expansiune calculată, matematică, juridică, ci atotiubitoare, de Părinte. „În teologia răsăriteană, Dumnezeu, deși rămâne etern Creatorul și Atotțiitorul, este, mai întâi, Părintele. Acesta nu calculează copilul, ci îl iubește. Minima experiență a oricărei creații personale ne arată că a crea nu înseamnă a calcula, ci a iubi”⁸.

Dumnezeu relevă, prin cuvintele din Facere 1, 26, importanța actului creațional și scopul eshatologic al acestuia: importanța o demonstrează punând în aplicare planul intratreimic de creare a lui Adam, iar scopul eshatologic este demonstrat de încărcătura divină pe care o dă ființei – aceea de a ajunge „ca Noi”, „după chipul și asemănarea Noastră”. Este deosebit de important faptul că, în chenoza creației, Dumnezeu, ca Persoană supremă, „pliază” chipul Său pe chipul ființei create, adică pe persoana umană⁹. Felul în care se produce acest act nu poate fi explicat, pentru că nu cunoaștem esența lui Dumnezeu, ci știm doar energiile cu care Se face cunoscut. Dar actul creativ presupune „donarea” a ceva din Dumnezeu omului, pe care l-a făcut dintr-o iubire ce „explodează” de creativitate. „Toți Părinții Bisericii, atât cei din Răsărit cât și cei din Apus, sunt de acord să vadă în faptul creației omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu o oarecare rânduire de mai înainte stabilită, un fel de potrivire dintru început între ființa omenească și dumnezeiască”¹⁰.

⁸ George Remete, *op. cit.*, p. 116.

⁹ Trebuie făcută aici distincția între „ființă (*das Sein*) și fiind (sau ființare, *das Seiende*): ființa e „ce”-ul, iar fiindul e „cum”-ul ca existență. Ființa este desemnată prin termenii *to on*, *ousia* sau *essentia*, iar existența prin *substanția* sau *existentia*” (vezi George Remete, *op. cit.*, p. 59). Așadar, omul a luat ca model de existență subzistența lui Dumnezeu.

¹⁰ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Edit. Anastasia, f.a., p. 143.

Palpabilă, recognoscibilă, consecința actului de creație este că omul a fost gândit de către Dumnezeu ca persoană dinainte de a fi fost creat. Ideea de om-persoană exista în mintea Sfintei Treimi încă din faza de plan de creație, deci atemporal. În momentul creației, el a devenit persoană în act¹¹, conștientă de sine și de valoarea sa, exact ca Dumnezeu, încercându-se de o responsabilitate eshatologică egală cu greutatea darului primit. Părintele Dumitru Stăniloae afirmă: „Noi suntem făcuți pentru eternitate, pentru că noi aspirăm ca niște înăbușiți după infinitate, după absolut”¹². Fiecare act al omului creat este o „ieșire din sine” spre Creator și creației, spre un „celălalt”, dar pervertirea prin păcat a dus la degradarea „ieșirii din sine” spre Dumnezeu, la plecarea din Dumnezeu pentru „intrarea în sine” – rezultatul egoist al păcatului. S-a ajuns apoi la o pervertire radicală, dusă până la refuzul lui Dumnezeu, la scoaterea Creatorului din ecuația existențială, pentru că prezența Acestuia producea un deranj metafizic acut în ceea ce privește săvârșirea liberă a păcatului. Libertatea și-a schimbat definiția, iar creatul L-a eludat pe Creator, pretinzând o libertate nefavorabilă răspunderii sale eshatologice.

Omul a ieșit din mâinile lui Dumnezeu ca fiu al Său¹³, ca *microcosmos*¹⁴ și ca *microteos*, ființă completă, posedând o demnitate dumnezeiască, unică, de împărat. A fost creat integru, total, fără să mai aibă nevoie de alte intervenții pentru a deveni complet. El a ieșit direct „suflet viu”, el *este* suflet, *este* corp, *este* ψυχή, *nefes*. Vladimir Lossky spune că „ceea ce obține omul în

¹¹ Este imposibil să credem că Dumnezeu ar fi gândit o mașinărie cu care să nu poate să intre în contact. Ar însemna că întreaga creație a fost gândită „greșit” și că eroarea nu a putut fi corectată. Acest lucru ar duce, logic, la ideea unui Dumnezeu imperfect.

¹² Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București, EIBMBOR, 2003, p. 14.

¹³ „Duhul mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu” (Rom. 8, 16).

¹⁴ „Omul este un microcosmos în sensul că el formează frontiera care unește categoriile vizibile și spirituale ale existenței și care, după cădere, contribuie la reunirea lor” (Irineu Pop Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2001, p. 28).

calitatea sa de creatură a unui Dumnezeu-Persoană este demnitatea”¹⁵. Duhul Sfânt activează în „chipul” proaspăt creat toate calitățile pe care Sfânta Treime le-a gândit și le-a pus în om la facerea sa¹⁶. Prin urmare, Adam, cel dintâi creat, este o plinătate de harisme, încărcat de daruri directe, coborâte chiar din logica creațională a iubirii lui Dumnezeu. Fără a cunoaște mândria posedării acestora, Adam era, practic, pe o scară foarte înaltă a epectazei desăvârșirii, moralitatea actelor sale identificându-se cu persoana sa și având o conștiință care deja începuse să relaționeze, ducând persoana în fapt al comuniunii: „Conștiință înseamnă o relație *a priori* cu obiectele ... conștiința este o calitate «personală»”¹⁷.

Ca Persoană supremă, Dumnezeu este privit de către om ca valoare supremă atât prin „ceea ce Acesta este” (Ieș. 3, 14), cât și prin ceea ce El a dat persoanei umane. În relația de creație Dumnezeu-om nu există egoism, ci doar o deplină responsabilitate divină care, după creație, devine eshatologie personală umană. Conștientizarea valorii persoanei umane este revelată tot în Facere, când Adam, cu un „chip” ce manifestă o inteligență debordantă, deci un „chip” în curs de actualizare, în curs de „asemănare”, pune nume fiecărei existențe: el este deplin conștient de „cantitatea” de dumnezeire așezată în persoana sa, așa că își arogă deja calitatea de stăpân al lumii, substituindu-se, cu mandat divin autentic – *Creșteți și vă înmulțiți, și umpleți pământul și-l supuneți* (Fac. 1, 28) – dar într-o complementaritate supusă, Creatorului. El „continuă” opera de creație, ajutat de o inteligență fantastică a rațiunii lucrurilor: „Rațiunile lucrurilor se descoperă conștiinței umane, având să fie

¹⁵ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, București, Edit. Humanitas, 2006, p. 121.

¹⁶ *Pnevma, ruah*, duhul, adică „suflarea dumnezeiască” este organul comuniunii cu transcendentul, ceea ce nu este cu puțință decât numai în funcție de „o comuniune de esență”, legată de acel ceva tainic din noi, care ne îngăduie să afirmăm că „noi suntem din neamul Lui” – Fapte 17, 28 (vezi Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. de Dr. Irineu Popa, Arhiereu vicar, București, EIBMBOR, 1996, p. 70).

¹⁷ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 23.

asimilate de aceasta, concentrate în ea; se descoperă ca având ca centru virtual conștient al lor rațiunea umană, și ajutând-o să devină centrul actual al lor”¹⁸.

Proaspăt creat, planul era ca el, aflându-se permanent în atmosfera de taină a prezenței Sfintei Treimi, să conștientizeze limpede, prin comunicare personală directă, toată logica iubirii lui Dumnezeu. El înțelegea perfect că „universul e încărcat de mesaje și semnificații, pentru că fiecare faptură concretizează în sine și manifestă simbolic, la nivelul ei, principiile existenței”¹⁹. Tot ce era în jurul lui Adam era „bun foarte” (Fac. 1, 31). „Ele erau «bune foarte», pentru că erau revelația chipului bunătății Sale; se mișcau în obârșia și finalitatea lor, săvârșind o taină, un sacrament al binelui”²⁰. „Chipul” avea toate mijloacele pentru a ajunge la „asemănare”, inclusiv încărcătura sa morală, identificată cu propria persoană. Om total, integru, sobru din punct de vedere moral, inteligent, cu o conștiință a lucrurilor foarte dezvoltată, Adam se dezice de cea mai ușoară regulă a creației – ascultarea – și cade în neantul dezlipirii de Dumnezeu. Conștiința se întunecă, persoana pierde valorile morale care o defineau și care proveneau direct din „parfumul gurii lui Dumnezeu”, care i-a umflat nările de viață. Sobrietatea sa de om total se pierde când încearcă să se disculpe aruncând vina, iar inteligența i se scurtează și ajunge să dărâme tot ceea ce a clădit Creatorul în ființa lui.

3. Iisus Hristos, Persoana divină văzută – fundamentul și izvorul existențial-moral al persoanei umane

Taina persoanei se revelează în Persoana văzută a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Prin Întropare, Dumnezeu devine om și-L vedem ca om, ca persoană care deține ontologic toate virtuțile necesare îndumnezeirii. La restaurarea lumii de către

¹⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 12.

¹⁹ Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, București, Edit. Harisma, 1991, p. 78.

²⁰ *Ibidem*, p. 77.

Hristos, se reinstaurează „noutatea” ontologică a creației, omul redevine o *imago Dei* spiritualizată, „chip și revelare a lui Dumnezeu, locaș al absolutului”²¹, dar o *imago* cu puteri reînstaurate întru ființă de către Principiul suprem, de către Logosul divin întrupat, Care coboară *chenotic* și adânc întru omenitate (adânc, pentru că ia de la zero întregul proces de înomenire: de la Bunavestire la Jertfă și Înviere), dar care lucrează dumnezeiește cele omenești și omenește pe cele dumnezeiești, cum spun Sfinții Părinți. Întruparea Logosului este „singurul lucru nou sub soare”, după cum se exprimă Sfântul Ioan Damaschin²². La umbra acestui „singur lucru nou sub soare”, crește devenirea omului întru ființă tot ca principiu de noutate: o noutate morală, care își are izvorul în Persoana absolută făcută om, Care a împărtășit totalitatea virtuților din sine către oameni, devenind Exemplul suprem de virtute și desăvârșire (cf. Efes. 4, 13).

Actul Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, evenimentul central al Revelației divine, este, teologic vorbind, „piatra cea din capul unghiului” a înțelegerii reale a relației lui Dumnezeu cu lumea, în general, și cu omul, în special. Cunoașterea Tainei și a înțeleșurilor Întrupării Logosului divin în lumea care „prin El s-a făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (In. 1, 3) și realizarea faptului că totul ființează datorită mișcării Lui înspre lume, pentru că „întru El era viața, și viața era lumina oamenilor” (In. 1, 4), constituie esența catafatică și apofatică a întregii teologii creștine, în speță ortodoxă. Oricum am trata Taina Întrupării – din punct de vedere catafatic sau apofatic – concluziile pe care le-ar trage teologia ar fi aceleași: venirea Logosului în lume pentru mântuirea ei este un plan care nu aparține umanității, ci se află în mintea, în gândirea Sfintei Treimi înainte de a fi lumea, deci înainte de crearea omului.

După ce „«chipul substanței Tatălui» s-a revelat, asumându-și natura umană ... Dumnezeuul transcendent devine imanent lumii”²³,

²¹ George Remete, *op. cit.*, p.151.

²² Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cartea a III-a, trad. de Dumitru Fecioru, București, EIBMBOR, 2005, p. 115.

²³ Vladimir Lossky, *După chipul...*, p. 6.

Se face cunoscut ca Dumnezeu creator *in persona*, cu chip de om, tangibil, palpabil, mai uman decât orice om, în același timp om adevărat și Dumnezeu adevărat. Dacă în Vechiul Testament, „Dumnezeu i S-a arătat lui Moise *in conspectu* – «în prezență», dar Moise nu poate să-L vadă”²⁴, având parte doar de o „vedere figurativă”²⁵, în Noul Testament, Taborul reprezintă culmea revelației Cuvântului Îtrupat, unde Dumnezeu realizează făgăduința făcută pe Sinai lui Moise – abia acum, Moise poate să-L vadă „la față”, secondat de către Proorocul Ilie. Referindu-se la această treaptă a revelației Cuvântului Îtrupat, Sfântul Irineu de Lyon zice: „Cuvântul S-a făcut trup pentru ca tot ce există să-L poată vedea... pe regele său; și, de asemenea, pentru ca lumina Tatălui să se reverse pe trupul Mântuitorului nostru și din trupul Său să vină până la noi, ca omul să ajungă astfel la nestricăciune, fiind îmbrăcat în lumina Tatălui”²⁶. Aici, trebuie să înțelegem că expresia „lumina Tatălui” nu se referă la ființa Treimii, pentru că „Dumnezeu este numit lumină nu după esența Sa, ci după energia Sa”, după cum spune Sfântul Grigorie Palama²⁷. Această lumină a lui Dumnezeu este harul divin, ce revelează în om calitățile morale ale Persoanei supreme și care face posibilă legătura personală a persoanei umane cu Creatorul.

În toate actele văzute pe care Hristos le întreprinde, Se descoperă ca persoană, tocmai pentru a fi înțeles de către purtătorul chipului Său, omul. Însumate, manifestările lui Dumnezeu se concentrează în persoana Logosului Îtrupat, purtător de rațiuni pe care le revelează umanului puțin câte puțin până la Tabor, în funcție și de capacitatea umanului de a recepta atâta dumnezeire câtă purta în

²⁴ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria-Cornelia Oros, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Edit. Deisis, 1995, p. 31.

²⁵ Pe Sinai, Dumnezeu se lasă altfel revelat: *Videbis quae sunt posteriora Mea* – „Vei vedea cele dinapoi ale Mele”. Sfântul Irineu de Lyon afirmă două lucruri: faptul că e cu neputință omului să-L vadă de Dumnezeu și că acesta Îl va vedea mai târziu – *in novissimis temporibus* – „în vremurile cele din urmă”, adică în Cuvântul Îtrupat (vezi Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu...*, p. 31).

²⁶ Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 20, 2, col. 1033.

²⁷ Sfântul Grigorie Palama, *Contra lui Achindin*, P.G., vol. CL, col. 823.

persoana Sa Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Cunoașterea personală a lui Dumnezeu este un act al libertății și se realizează progresiv, epectatic, cu un anumit efort, în funcție de stadiile apropierii personale: o viață mai puțin pregătită moral pentru întâlnirea cu Hristos denotă o cunoaștere și o relație personală mai subțire. O pregătire morală asiduă duce la o cunoaștere tot mai apropiată de ioaneicul „Îl vom vedea precum este” (I In. 3, 2), care constă, după Jürgen Moltmann, „în participarea neîmpiedică la viața veșnică, la plinătatea inepeuizabilă și la slava Dumnezeului Treimic Însuși”²⁸.

4. Persoana umană în epectază morală

Ca beneficiar al planului creațional al Sfintei Treimi, care precedă tot ce există și care este dedicat special lui chiar înainte de a fi fost creat, omul se autorevelează ca o ființă determinată de o gândire existențială superioară („gândirea-sămânță”, concomitentă cu creația, atribuită *Logosului spermaticos*), față de care are niște datorii ființiale imense. Una dintre acestea, esențială, este aceea de a rămâne în contact, în comuniune de energie creațională cu Creatorul, fapt ce implică o multitudine de „mișcări” din sine înspre Dumnezeu, așa cum Dumnezeu S-a mișcat din Sine înspre om. „Persoana divină și eternă intră, din proprie inițiativă în comunicare cu omul, dând un fundament și comuniunii noastre cu semenii”²⁹, zice Părintele Stăniloae. „Cel Ce ține toate” – Pantokratorul – face primul pas înspre relaționare, trimițând pe Fiul Său Cel Unul-născut ca lumea să-L cunoască și să intre în legătură personală cu El, omorând „omul cel vechi” și răscumpărând lumea cu sângele Său.

Omul nu se poate ridica din starea de păcătoșenie decât raportându-se direct la Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Identitatea lui morală își are izvorul în Persoana care l-a răscumpărat

²⁸ Jürgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu. Contribuții la învățătura trinitară despre Dumnezeu*, traducere și postfață de Daniel Munteanu, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2007, p. 277.

²⁹ Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 24.

și care l-a dăruit cu forța de a se ridica și a păși spre îndumnezeire. Chemarea sa la desăvârșire o face Duhul Sfânt, care continuă lucrarea mântuirii în altă formă decât în cea manifestată de către Hristos. „Toți avem acces la sfințenie, căci toți ne putem uni cu Hristos prin Duhul Sfânt, odată ce Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om”³⁰. Duhul Sfânt, prin conlucrarea cu virtuțile omului³¹, curățește persoana umană de excrescențele păcatului și o alipește Persoanei lui Hristos, aducând din nou armonia între creație și Creator, între creat și necreat. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „persoana umană a fost chemată să unească prin iubire firea creată cu firea necreată, făcându-le să se arate în unitate și identitate prin dobândirea harului”³².

Numai prin înduhovnicire trupul poate ajunge la calitatea de „templu al Duhului Sfânt” (cf. I Cor. 6, 19), iar desăvârșirea trebuie făcută parcurgând câteva etape esențiale de împrumut a virtuților divine în persoana umană cu scopul de a realiza asemănarea cu Dumnezeu. Teologic vorbind, valorile fundamentale ale credinței, transfigurate în procesul de epectază, prin practicarea virtuților personale, duc la acel *theosis*, la îndumnezeire, adică la momentul deplin când atributele lui Dumnezeu sunt transfigurate la propriu, prin virtuțile omului, în persoana sa – creuzetul în care loc această intimă și de nedescris unire dintre Dumnezeu și om. Toate acestea sunt posibile pentru că persoana umană este chip al Persoanei divine și se află într-o continuă relație cu aceasta, pentru că în Persoana divină își are izvorul existenței³³.

³⁰ *Ibidem*, p. 270.

³¹ „Virtutea este orientarea obișnuită și fermă a voinței și a întregului caracter de a acționa în feluri specifice și concrete, adecvate celor aflați în procesul creșterii în chipul lui Hristos și “theosis” (Irineu Pop Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 252).

³² Apud Vladimir Lossky, *Teologia mistică...*, p. 144.

³³ „Ființa noastră nu-și poate găsi împlinirea ca persoană decât în comuniunea cu o ființă personală superioară, care nu-și poate descoperi bogăția și nu poate împlini ființa noastră într-o legătură cu treptele inferioare ei ..., ci într-o relație în care omul însuși, într-o continuă noutate, își însușește, în mod liber și conștient, infinita bogăție spirituală a Persoanei supreme” (vezi Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 19).

Începutul epectazei persoanei se face prin predarea înaintea lui Dumnezeu. Predarea persoanei umane către Persoana divină este un act de „autojertfire sfințitoare, pentru că e o autotranscedere peste tot ce este relativ”, cum se exprimă Părintele Stăniloae. Predarea către Creator înseamnă recunoașterea unei stări de înstrăinare care a degradat chipul personal, deschis înspre comuniune, nu înspre solitudine. Recunoașterea și pocăința atrag după sine iertarea: „Numai iertarea de la Persoana absolută îți poate da liniștirea totală și definitivă a conștiinței prin curățirea reală a păcatelor”³⁴. Dumnezeu trezește în noi responsabilitatea persoanei noastre în raport cu Persoana Lui, actualizând în noi actul creației, pentru a ne deschide ochii în ceea ce privește valoarea morală a persoanei în perspectiva sfințeniei. El intră „în relație familială cu noi, ca subiect transcendent”³⁵.

Existența noastră efemeră prinde curaj în fața păcatului, atunci când ne alipim de Hristos, Izvorul moral al vieții creștine. Ajutați de puterea Duhului Sfânt, Care „a restructurat spre chipul mai presus de lume această existență ca Unul Ce a putut să ne facă spre asemănare cu El”³⁶, noi putem să parcurgem urcușul duhovnicesc spre desăvârșire având permanent alături Persoana lui Hristos „întru Care putem totul, Care ne întărește (cf. Fil. 4, 13). Tot ceea ce facem în relație directă cu Hristos, Duhul Sfânt sfințește, pentru că, ontologic, El „susține în starea cea bună existența făcută și poate să o înfrumusețeze prin relația cu Sine, ducând-o spre asemănarea cu Dumnezeu”³⁷.

³⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 276.

³⁵ *Ibidem*, p. 268.

³⁶ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri. Partea a III-a. Despre Sfânta Treime*, în col. P.S.B., vol. 40, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, București, EIBMBOR, 1994, p. 298.

³⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 298.

5. În Hristos și în Biserică – persoana ca parte integrantă a conștiinței misionare a Bisericii

Persoana umană, impregnată de calități divine, este o sumă de însușiri și relații comunionale care îi definesc identitatea eclezială. Dumnezeu, fiind subzistență tripersonală, dăruiește omului darul deschiderii spre comuniune numai în Biserică, pentru că Biserica „este lumea reconciliată”³⁸, după expresia Fericitului Augustin. Dacă din punct de vedere social și identitar, persoana se află într-o continuă stare de relaționare, ca un dat ontologic, ea deține un rol foarte important în eclesiologie. Spiritual vorbind, persoana este factorul de misiune cel mai important în Biserică, pentru că totul o vizează; ea a fost chemată să devină “o Biserică tainică”³⁹. În Biserică, persoana este acasă, în apropierea inefabilă a Arhetipului. Ea este „deținătoarea adresei lui Dumnezeu”, capabilă să-L cunoască prin comuniunea eclezială⁴⁰ și, cunoscându-L, să se deschidă și înspre ceilalți. Atributul ei misionar e dat de trăirea ca mădular al Trupului mistic al lui Hristos – Biserica –, în sânul căreia primește „har peste har” (In. 1, 16), ca beneficiar al Sfintelor Taine, în special al Euharistiei.

Biserica activează conștiința misionară a persoanei în Sfânta Liturghie. Numai în Biserică, persoana își îndeplinește în mod complet activismul misionar, după modelul treimic, fundamentat pe iubirea inter-personală: „Teologia misiunii este întotdeauna rodul ființei totale a Bisericii ... Duhul Sfânt este principiul comuniunii. Botezul permite fiecărui membru al Trupului lui Hristos de a fi în comuniune cu toți cei

³⁸ Apud Charles Journet, *Théologie de l'Église*, Paris, Edit. Desclée de Brouwer, 1958, p. 381.

³⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia* 4, P.G. 91, 672 B.

⁴⁰ „Forma proprie a unității Bisericii este comuniunea ... Manifestarea plenară a mijlocirii Cuvântului Întrupat va fi, în același timp și în mod necesar, manifestarea plenară a unității de comuniune” (vezi Pr. Mihai Himcinschi, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2003, pp. 34-35).

botezați”⁴¹. Evenimentul Cincizecimii a însărcinat pe fiecare creștin cu destinul misionar de a-L face cunoscut pe Hristos *intra și extra ecclesia*. După modelul misionar al iubirii intra-treimice, Biserica a dezvoltat un caracter misionar care însărcinează fiecare membru cu responsabilități a căror împlinire îl definesc ca „fiu al învierii”, ca mădular al Trupului lui Hristos, ca persoană care se mântuiește prin celălalt, așa cum ne-a învățat Hristos. „Persoana absolută a devenit în Hristos și persoana umanului, comunicând celor ce cred în El pe Duhul Său cel Sfânt, sau sălășluindu-Se prin aceasta Ea însăși în ei”⁴².

Concluzii

Identitatea morală a persoanei umane este dată de către Persoana Creatorului, Cel Care a imprimat în uman „chipul” și „asemănarea” Lui. Sfântul Ioan Gură de Aur, întărind ideea nevoii întipăririi chipului divin în ființa omului, spune că acesta din urmă ar trebui să fie preocupat numai de asemănarea cu Creatorul, „culmea cea mai înaltă a virtuții”. Iar Sfântul Chiril al Alexandriei spune că „fîrea omului și dezvoltarea ei nu ajunge la desăvârșirea potrivită ei, decât abia când s-a îmbogățit cu întipărirea chipului dumnezeiesc în ea prin Duhul”⁴³, după ce se identifică cu Creatorul. Întipărirea chipului dumnezeiesc este un proces moral cu o structură interioară și de o durată atât de intimă, încât ar trebui raportat la fiecare persoană în parte, de aceea creșterea morală a unei persoane nu este cuantificabilă matematic, ci este definită mai mult de calitatea relației cu aproapele – „celălalt chip al lui Dumnezeu”, într-o libertate în Duhul Sfânt, o libertate creativă, care edifică duhovnicește. Mai mult, „actul moral liber se poate realiza nu doar în ceea ce privește viața numită morală, ci și în întreaga viață a omului – în tot ceea ce

⁴¹ Pr. Aurel Pavel, *Misiunea Bisericii și ecumenismul*, în vol. „Elemente de istorie, doctrină și practică misionară: o perspectivă ecumenică” (coord. Pr. Nicolae Moșoiu), Sibiu, Edit. Universității „Lucian Blaga”, 2006, p. 45.

⁴² Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 276.

⁴³ Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 298.

face el, cu tot ceea ce se identifică el (n.n.); în consecință, el este legat de plenitudinea vieții spirituale”, zice filosoful N. Berdiaev⁴⁴.

Biserica este locul în care persoana intră în actualitate, în comuniunea eclezială. Actualizarea „chipului” începe în Biserică, la Taina Sfântului Botez, când omul primește forța de a lupta contra fascinației răului. În Sfintele Taine, persoana participă ca membru al Trupului mistic al lui Hristos, la acțiunea restauratoare a Euharistiei. Raportându-se moral la Persoana lui Iisus Hristos, ca membru al Trupului Său, persoana participă la comuniunea Sfintei Treimi, înnoindu-și în mod permanent conștiința misionară. În sânul Bisericii, persoana ajunge la *theosis*⁴⁵ – îndumnezeirea, devenirea întru „asemănare”. „Asemănarea” înseamnă a regăsi identitatea morală a persoanei în sânul eclezial, în Biserică, unde se întâlnesc comuniunea interpersonală cu comuniunea treimică. „Asemănarea” înseamnă a deveni întru totalitatea ființei și a persoanei, înseamnă să ducem persoana la Persoana creatoare, să ajungem, atât cât stă în putință ființei omenești, asemenea cu Dumnezeu, prin virtuți: „Fiți asemenea Tatălui vostru Cel din ceruri” (Mt. 5, 45), să ajungem la „măsura bărbatului desăvârșit” (Efes. 4, 13).

References:

- Berdiaev, Nikolai, *Despre menirea omului. Încercare de etică paradoxală*, trad. de Daniel Hoblea, Oradea, Edit. Aion, 2004;
- Bistrițeanul, Irineu Pop, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2001;
- Dinu, M., *Fundamentele comunicării interpersonale*, București, Edit. All, 2004;

⁴⁴ Nikolai Berdiaev, *Despre menirea omului. Încercare de etică paradoxală*, trad. de Daniel Hoblea, Oradea, Edit. Aion, 2004, p. 28.

⁴⁵ „*Theosis* – acel infinit proces prin care Duhul Sfânt ne transformă și ne transfigurează în slava lui Hristos – începe ... în mijlocul slăbiciunii noastre. Acest proces este adevărata viață și condiția necesară pentru ca Biserica să medieze viața lui Hristos către lume” (Irineu Pop Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 283).

- *Enciclopedia de filozofie și științe umane*, București, Edit. All, 2004;
- Evdochimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. de Dr. Irineu Popa, Arhiereu vicar, București, EIBMBOR, 1996;
- Galeriu, Pr. Constantin, *Jertfă și răscumpărare*, București, Edit. Harisma, 1991;
- Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, trad. de Prof. Paul Bălan, Bacău, Edit. Bunavestire, 2002;
- Himcinschi, Pr. Lect. Dr. Mihai, *Misiunea Bisericii într-o societate abundent capitalizată*, în vol. „Spiritualitate și consumism în Europa unită”, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2004;
- ***, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2003;
- Journet, Charles, *Théologie de l'Église*, Paris, Edit. Desclée de Brouwer, 1958;
- Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Edit. Anastasia, f.a.;
- ***, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria-Cornelia Oros, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Edit. Deisis, 1995;
- ***, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, București, Edit. Humanitas, 2006;
- Moltmann, Jürgen, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu. Contribuții la învățătura trinitară despre Dumnezeu*, traducere și postfață de Daniel Munteanu, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2007;
- Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Sibiu, Edit. Deisis, 1999;
- Pavel, Pr. Aurel, *Misiunea Bisericii și ecumenismul*, în vol. „Elemente de istorie, doctrină și practică misionară: o perspectivă ecumenică” (coord. Pr. Nicolae Moșoiu), Sibiu, Edit. Universității „Lucian Blaga”, 2006;
- Remete, George, *Ființa și credința, vol. I, Ideea de ființă*, București, Edit. Academiei Române, 2012;
- Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri. Partea a III-a. Despre Sfânta Treime*, în col. P.S.B., vol. 40, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, București, EIBMBOR, 1994;
- Sfântul Grigorie Palama, *Contra lui Achindin*;
- Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cartea a III-a, trad. de Dumitru Fecioru, București, EIBMBOR, 2005;
- Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus Haereses*;

- Stăniloae, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București, EIBMBOR, 2003;
- Yannaras, Christos, *Persoană și eros*, București, Edit. Anastasia, 2000.