

Curs anul III semestrul 2

Postul Ortodox

Ce este postul?

Postul poate fi definit dintr-o dublă perspectivă: este și o perioadă determinată de timp, dar este și o stare. Există deci un post definit temporal ca perioadă liturgică și un post ca stare duhovnicească, un act liturgic. Legătura dintre cele două este aceea că postul temporal marchează perioadele din anul liturgic în care starea de postire a omului trebuie să se evidențieze și mai mult. Cu alte cuvinte omul trebuie să se afle într-o stare de postire continuă de așa manieră încât în perioadele determinate de postire să fie un prilej de acces la tainele mari ale creștinismului.

Originea postului

Postul și postirea sunt înscrise în firea umană. Postul este starea naturală a omului. Încă din vechime, atât la popoarele păgâne, cât și la cele monoteiste, postul a fost inseparabil de existența umană. Nu există religie care să nu pomenească sau să facă abstracție de această problemă, anume ἐγπατεία (abstinență), raportându-se fie pozitiv, fie negativ. La popoarele păgâne postul a căpătat fie o conotație legată de cultul morților, căci se aduceau sacrificii animale pentru cei decedați, sacrificii de care cei vii nu avea voie să se atingă, fie postul a fost văzut ca o practică de înfrânare recomandată de filosofi. La unele popoare postul a păstrat conotația originală de mijloc de apropiere de zeitate.

În Vechiul Testament, postul și-a păstrat scopul original de a fi un mijloc de apropiere de Dumnezeu, cu tot riscul de a deveni un scop în sine. Postul în VT își arată misiune originală de a fi un mijloc și nu un scop, de aceea Mântuitorul îi condamnă pe farisei. Prin Moise, Dumnezeu rânduieste postul din ziua curățirii sau ispășirii, precum și alte posturi în lunile 4, 5, 6, 10 sau în ziua din ajunul sărbătorii Purim. În vremea Mântuitorului, evreii țineau în fiecare lună o zi sau mai multe de post, anume luna și joia și existau și perioade instituite de împărați sau profeți urmând unor mari nenorociri. Alte exemple de postire: Sf. Proroc Daniel în Babilon, regele David, regele Ahab, Sf. Proroc Ilie, și întreaga cetate a Ninivei.

I. Postul ca mod de viață

Postirea aparține și este constitutivă firii umane. A mânca sau a nu mânca este un act de voință care a fost întotdeauna legat de voia dăruitorului hranei. A mânca sau a nu mânca nu este pentru ființa umană un act arbitrar. Postirea, nu în mod metaforic, este indicată de Sfânta Scriptură ca fiind sinteza ascultării lui Adam în rai. Toate poruncile lui Dumnezeu sau voia lui Dumnezeu pentru om e concentrată în acest „să nu mănânci!”. Căderea protopărinților este legată de acest act al mâncării din voie proprie, un act al mâncării

nelegat de voia lui Dumnezeu. Eva, la sugestia șarpelui își dorește să guste din bucuriile și plăcerile lumii fără Dumnezeu. Iar greșeala lor este de a fi făcut acest act ignorând voia, sfatul și dialogul cu Dumnezeu. Căderea a fost mai întâi o căderea voinței, după care a urmat o cădere a firii. Mai întâi s-a pervertit voința, iar apoi firea a fost cuprinsă de stricăciune și de moarte. Postul este deci, semnul ascultării de poruncile lui Dumnezeu și el a fost instituit în rai.

Venirea în lume a Mântuitorului pune actul postirii într-o nouă lumină. Mântuitorul când S-a arătat în lume la Iordan a început prin a posti pentru a întări voința firii umane. De aceea postul este armă lucrată nouă de Dumnezeu. Mântuitorul arată că postul nu este un scop în sine, ci este un mijloc de educare a voinței, de ascultare, de călcare a eu-ului egoist, de renunțare la sine și mai ales de încredere în puterea lui Dumnezeu. Mântuitorul ne arată că nu proteinele sunt principiul vieții omului, ci dragostea lui Dumnezeu, care este un dar care angajează (este un dar și o temă de casă în același timp). Iar Mântuitorul a arătat în deșertul Iudeii pentru prima dată firea umană biruind prin hotărârea voinței slăbiciunea firii și distrugând puterea diavolului. Iar când diavolul vede pe cineva îmbrăcat cu această armă se teme, se înfricoșează și se depărtează, aducându-și aminte de înfrângerea lui cea din pustie.

II. Postul ca stare teopatică

Postul este mai mult decât un act de voință și de ascultare, el este un mod de împărtășire de Hristos, pentru că prin post, omul simte puterea mare a umanității lui Hristos care îl ajută să-și depășească toate neputințele. Mai mult decât atât, prin post și rugăciune, între om și Dumnezeu se creează o comuniune unică, omul simte și gustă și vibrează la toate manifestările și actele umanității lui Hristos, pe de o parte, iar pe de altă parte Hristos este sensibil la toate actele, durerile și nevoile umanității noastre. Între om și Dumnezeu se creează o simbioză unică, empatică, toate cele ale vieții lui Hristos, toate bucuriile din umanitatea Lui curată, omul le simte și le trăiește, iar toate suferințele și neajunsurile umanității noastre sunt simțite și trăite de Hristos. Hristos se culcă cu noi, se trezește cu noi, trăiește cu noi, pentru că între om și Dumnezeu are loc o comunicare simțirilor și trăirilor, așa cum se întâmplă între cele două firi, dumnezeiască și omenească în Hristos. Aceasta este taina oricărui praznic împăratească. Bucuria sărbătorilor nu este bucuria din lumea aceasta. Actul postirii însoțit de rugăciune este un mod, sau mai bine zis modul de existență al apropierii de Dumnezeu. Sf. Ioan Gură de Aur spune că a trecut postul, dar n-a trecut postire; postul e o stare permanentă de trezvie și de încordare a omului, de întărire în relația cu Dumnezeu. De aceea postul este un pedagog bun pentru copii, un pedagog al tinerilor, un mângâietor al bătrânilor, un povățuitor al călătorilor și un ajutor al celor în nevoi pentru că prin post mila și harul lui Dumnezeu îl urmează pe om oriunde ar merge.

III. Postul ca susținător, nu doar al vieții duhovnicești, ci și al vieții biologice

Timpul dimensiune a existenței umane

Ca și spațiul, timpul este o dimensiune a existenței umane care măsoară trecerea, schimbarea materiei. Timpul este o percepție subiectivă asupra curgerii și transformării materiei. Este o noțiune abstractă, noetică și omul de la bun început a simțit nevoia să-l împartă. Această împărțire se bazează pe caracterul ciclic al transformării materiei. Ritmul vieții și al morții, succesiunea zilelor, lumina, întunericul, toate au ajutat în crearea unui sistem în măsurarea timpului.

Fiind o percepție subiectivă, timpul cunoaște mai multe etape strâns legate de economia mântuirii: se poate vorbi de un timp paradisiac, de un timp al căderii, de un timp al restaurării și de un timp al eshatonului.

1. 1. Timpul originar

Timpul a fost creat odată cu lumea; era un timp al veșniciei comuniunii cu Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu avea menirea să umple intervalul cauzat de trecerea și schimbarea materiei. Prezența lui Dumnezeu ducea la veșnicia timpului. Adam și Eva au fost creați pentru veșnicie, iar timpul paradisiac măsura umplerea lor de iubire, progresul lor în această iubire. Timpul paradisiac este un timp al armoniei cu Dumnezeu; succesiunea clipelor era un progres continuu în comuniunea cu Dumnezeu.

1. 2. Timpul căderii umane

Căderea omului în păcat aduce o percepție cu totul diferită a curgerii materiei. Fără prezența lui Dumnezeu, materia și viața omului a ajuns să curgă spre moarte. Viața umană – și existența materiei fără prezența lui Dumnezeu este o progresivitate a morții și o așteptare a ei. Timpul uman nu mai este un timp al creșterii în comuniune cu Dumnezeu, ci o progresivitate a așteptării morții. Timpul paradisiac – simetric progres spre Dumnezeu, iar timpul căderii – măsura curgerii spre moarte. În Vechiul Testament, timpul primește și făgăduința restaurării și nu doar atât, ci prin ciclul sărbătorilor iudaice anunță restaurarea lui în Hristos.

1. 3. Timpul mitic

După cădere, dorul și dorința omului de a se umple de Dumnezeu s-a răsfânt și s-a arătat în toate manifestările spirituale ale omului. Nostalgia omului pentru raiul pierdut se arată în definirea mitului eternei reîntoarceri. Pentru omul mitic, curgerea este o mișcare ciclică, o reîntoarcere mereu la origini. Timpul ciclic este o reminiscență din temporalitatea originară din viața omului căzut și este expresia vie a dorinței omului pentru veșnicie. Teoria reîncarnării este o concepție a acestei dezvoltări ciclice care vrea să sfideze moartea. Timpul ciclic din teoria reîncarnării arată neputința umanității căzute de a nu înfrunța și înțelege moartea și de a valoriza unicitatea vieții.

Reminiscențe ale percepției timpului originar se arată în lumea păgână în miturile legate de ciclurile naturii, succesiunea anotimpurilor. Sfidarea morții, neputința de a o înțelege

se manifestă în mitul eternei reîntoarceri. Omul căzut în păcat a perceput timpul ca pe o curgere al cărei sens nu o înțelege. Însă arhetipal omul are înscrisă în sine nădejdea reîntoarcerii în paradisul original; de aceea la multe popoare păgâne morții erau îngropați în poziție ghemuită, ca un copil ce urmează să se nască la o nouă viață.

TIMPUL ÎN FILOSOFIA GREACĂ

Filosofia greacă încearcă să descrie științific și elaborat concepția mitică despre timp. Eșecul rațiunii umane în fața realității morții a dus la o concepție ciclică asupra vieții și morții. Timpul este personificat în lumea antică, iar filosofia antică s-a concentrat mai mult asupra distincției dintre conținutul calitativ al timpului și proiecția lui asupra interiorului omului.

Timpul în viața poporului ales

Timpul este la poporul ales un timp al căderii, un timp al șeolului, al morții inevitabile, dar este și un timp al așteptării mesianice. Istoria în viața poporului ales are o țință mesianică, iar timpul este marcat de intervenția proniatoare a lui Iahve, iar sărbătorile nu se referă la un ciclu mitic, ci ele sunt orientate mesianic. Cultul iudaic cunoaște un timp ca interval între om și Dumnezeu care e umplut cu pocăința după paradisul pierdut; de asemenea timpul are și o dimensiune profetică fiind umplut de vorbirea lui Dumnezeu către poporul Său prin gura profeților. Timpul în lumea iudaică poartă amprenta legământului între Dumnezeu și poporul Său. Nicio clipă nu trece în viața poporului ales fără să fie legată de intervenția și de prezența lui Dumnezeu. Iudeul crede că Dumnezeul lui intervine în timp și va restaura și va aduce împărăția veșnică, iar timpul marchează această apartenență a omului la Dumnezeu.

TIMPUL ÎNTRUPĂRII, AL VENIRII ÎN LUME A MÂNTUITORULUI

Intrarea Mântuitorului în istorie și în timp a adus cu sine o umplere cu un nou conținut al curgerii timpului. Până la Hristos timpul fie era curgere spre moarte, măsura curgerea spre moarte, fie marca etapele unei așteptări mesianice. Venirea în lume a Mântuitorului dă o nouă orientare și o consistență timpului, iar prin Întrupare Mântuitorul arată distincția fundamentală între κρóvoς și καιρός. Astfel, prin κρóvoς este definită trecerea timpului în materialitatea creației. Cu alte cuvinte este trecerea fizică a timpului materiei. Este timpul uman, timpul lumii acesteia, timpul măsurat, timpul care măsoară apropierea morții. Este timpul fizic de a cărui trecere omul se înspăimântă. Este timpul chinuitor, este trecerea fizică a timpului care este măsurată și care nu are nici un sens. Καιρός este însă timpul umplut de prezența lui Dumnezeu, este timpul harului, timpul deschis experienței lui Dumnezeu, timpul subiectivizat, comprimat prin simțirea prezenței lui Dumnezeu. Prin καιρός omul trăiește în același timp trecutul, prezentul și viitorul într-un prezent continuu. Căci toate limitările de timp și spațiu dispar în acest „ceas” a lui Dumnezeu. În clipele pe care omul le petrece cu Dumnezeu, limitările temporale dispar (de aceea nu ne punem ceasuri pe și în biserici). Evenimentele din viața Mântuitorului pot fi mereu actualizate și trăite în καιρός-ul Bisericii prin fiecare sărbătoare în care noi experiem real evenimentul prin care a trecut umanitatea lui Hristos. În același timp însă,

prin καίρός avem acces și la realitatea vieții veșnice pe care o putem experia încă de acum în fiecare Sfântă Liturghie. Timpul poate fi așadar dilatat sau comprimat în funcție de experiența prezenței lui Dumnezeu. Καίρός-ul este timpul umplut de această prezență a lui Dumnezeu este timpul care îl înveșnicește pe om.

În fiecare sărbătoare creștină Dumnezeu urmărește să dea o consistență fiecărei clipe și o importanță deosebită în calea aceasta care duce la umplerea noastră de Dumnezeu. Sărbătorile arată că fiecare clipă este prețioasă, pentru că ea, clipa a fost prețuită cu sânge, anume cu sângele unui nou legământ în care Dumnezeu a promis că va da celor aleși ai Săi nu o împărăție trecătoare, ci una netrecătoare.

Timpul ca interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru

Eternitatea lui Dumnezeu, ca și desăvârșite între Persoanele divine poartă în ea posibilitatea timpului.

Raportul între ființa lui Dumnezeu și energiile divine necreate este cea care indică raportul între eternitate și timp. Iubirea Sfintei Treimi arată făpturilor dă naștere unui interval, unei distanțe între oferta iubirii lui Dumnezeu și răspunsul omului la această iubire. Parcurgerea acestei distanțe echivalează cu umplerea ei de iubirea lui Dumnezeu, cu alte cuvinte parcurgerea distanței semnifică umplerea omului de Dumnezeu. Timpul înseamnă pentru Dumnezeu durata așteptării între bătaia la poarta inimii noastre și răspunsul nostru de a deschide. Timpul indică în acest sens libertatea și respectul acordat de Dumnezeu creaturilor conștiente.

Dumnezeu, creând lumea a dorit să existe diastaza aceasta (separarea între El și lume) nu ca o distanță a unei incompatibilități ontologice, ci ca o distanță, ca o continuă provocare de depășire a ei, iar această distanță nu poate fi depășită decât prin iubirea lui Dumnezeu liber acceptată de către om. Dumnezeu este în sine iubire pură, curată, altruistă, iar manifestată spre făpturi ea este numită ca eros, ca iubire care se mișcă, se manifestă, ca să atragă spre sine. Această iubire sădește și în om dorința de a depăși și de a umple distanța între Creator și creatură. În această diastază timpul este o veritabilă scară care poartă în el momente în care omul gustă de acum veșnicia viitoare, momente numite sărbători. Prin iubirea lui Dumnezeu, scara aceasta care este timpul poate fi fie comprimată, depășită, și subiectivizată (lângă ființa iubită, 1000 de ani e o clipă).

Experiența iubirii lui Dumnezeu poartă în ea și simțirea infinității și veșniciei aceste iubiri. Dumnezeu se descoperă prin iubirea Sa, dar în același timp, se și ascunde pentru a-l atrage pe om mai mult la simțirea acestei iubiri, astfel încât în relația aceasta vie și personală cu Dumnezeu să nu intervină niciodată plictisul.

Cronosul este timpul umanității căzute care nu cunoaște prezența lui Hristos în noi, este timpul legat de materie, este timpul curgerii fără sens al omului prin lumea aceasta. Cronosul e timpul care va fi înghițit de moarte, timpul non-sensului, timpul lui carpe-diem (trăiește clipa). Cherosul este timpul umanității noi (Hristos en imin – Hristos în noi) taina cea mare a credinței creștine. Cherosul este timpul sinergiei divino-umane,

timpul pe care omul îl umple de lucrările lui Dumnezeu. Cheros e timpul prielnic, ceasul lui Dumnezeu, intervenția lui Dumnezeu în istorie. Expresia „în vremea aceea” din Evangheliile arată timpul învenicuit al lucrărilor lui Dumnezeu în istoria umanității. Aceste lucrări, deși aparțin istoriei, sunt accesibile prin credință și pot fi retrăite în viața Bisericii.

Ce este calendarul?

Este un sistem de măsurare a timpului fizic și calende vine de la caleo care înseamnă a chema, căci în prima zi a fiecărei luni cetățenii romani erau chemați în forum la adunarea publică pentru a li se aduce la cunoștință lucruri de interes public. Urmărind trecerea timpului fizic, omul a ajuns să delimiteze perioadele ciclice ale acestor și astfel s-a ajuns la delimitarea zilelor, săptămânilor, anilor, orelor, minutelor, ș.a.m.d. Cea mai mare unitate de măsurare a timpului este anul tropic. Acesta reprezintă intervalul de timp în care pământul face o rotație completă în jurul soarelui. Timpul e de 365 zile, 5 ore, 48 minute, 45-46 secunde. Deoarece anul tropic nu se compune dintr-un număr exact de zile s-au făcut demersuri ca el să coincidă cu anul civil calendaristic. Primul care a făcut această încercare a fost Sosigene, anul 46, în timpul Împăratului Iuliu Caesar care a fost primul care a restabilit coincidența anului tropic cu cel calendaristic. A stabilit că anul calendaristic are 365 de zile, iar pentru diferența de 5 ore, 48 min.... la fiecare 4 ani adăuga o nouă zi el a hotărât ca la fiecare 4 ani, celor 365 să li se adauge o zi. Și astfel au început să apară anii bisecți. A stabilit ca luna februarie la fiecare 4 ani să aibă 29 de zile. În vremea lui Sosigene, echinocțiul de primăvară era la 24 martie, iar anul începea la 1 ian. Calendarul iulian avea o problemă, pentru că el a aproximat cele 5 ore, 48 min... ca fiind 6 ore. Rămânea o diferență de 11 minute și 14-15 secunde cu care anul civil era mai lung decât anul tropic. Această mică diferență a făcut ca la fiecare 128 de ani să dea o diferență de o zi, la 384, 3 zile, etc. în vremea sinodului 1 ec. echinocțiul de primăvară s-a serbat la 21 martie. În secolul al XVI-lea diferența între echinocțiul real, astronomic și cel ipotetic ajunsese la 10 zile. În 1582 papa Grigore al XIII-lea a reformat calendarul iulian cu ajutorul astronomului Luigi și acesta a suprimat mai întâi cele 10 zile cu care anul civil a rămasa în urma anului astronomic și a readus astfel în 1582 echinocțiul de primăvară la 21 martie și apoi a stabilit ca anii bisecți seculari să rămână bisecți doar cei care se împart exact la 4, iar ceilalți să rămână comuni. Astfel, prin suprimarea celei de-a 366 zi din unii ani bisecți se asigura pentru o perioadă de 3400 de ani, o coincidență a anului civil cu cel astronomic. Bisericele ortodoxe au acceptat calendarul îndreptat în 1823 după congresul de la Constantinopol când s-a hotărât îndreptarea calendarului. El a fost adoptat de patriarhia ecumenică, Bisericele din Grecia, Albania, Cipru, Polonia, România, Cehoslovacia, Finlanda, Patriarhia Antiohiei și a Alexandriei. Au rămas pe vechiul calendar patriarhia ierusalimului, Biserica Rusă, cea Sârbă și Muntele Athos. S-a găsit o cale de compromis așa încât Paștele să fie serbat de toată B.O după pascalia veche.

Împărțirea anului liturgic și Sărbătorile bisericești

Cuvântul „sărbătoare” provine din latinul *servatoria*, derivat din verbul *servo*, *servare*, care înseamnă a păstra, o conserva și . În înțeles creștin sărbătorile sunt acele zile liturgice din cursul anului bisericesc care constituie medii și ambianțe ale întâlnirii personale a omului cu Dumnezeu, medii în care trecutul devine prezent, iar viitorul poate

fi trăit anticipat. Sărbătorile au menirea să întărească și mai mult în om conștiința veșniciei sale, legându-l nu de elementele trecătoare ale lumii, ci de viața Mântuitorului și de viața și fericirea Împărăției cerurilor. Și în lumea păgână sărbătorile au caracteristica fundamentală de mijloace de a evada din lumea văzută, supusă simțurilor și de a conecta la o altă lume.

Sărbătorile au menirea de a da un sens existenței umane scoțând-o din monotonia unei ciclicități care sfârșește în moarte.

Toate sărbătorile Vechiului Testament au fost rânduite pentru a comemora un eveniment din istoria poporului ales având un sens anamnetic, de re-prezentare lui Dumnezeu a semnelor intervenției Lui în istoria poporului ales, iar această re-prezentare era folosită ca un gaj, ca un motiv de invocare a unei noi intervenții a lui Iahve.

Instituirea sărbătorilor creștine

Primele sărbători creștine apar ca prelungiri ale marilor sărbători iudaice, dar într-un sens și cu un înțeles cu totul nou. Astfel, duminica creștină înlocuiește sabatul iudaic, precum și Paștele și Rusaliile iudaice și-au găsit împlinirea în Paștele și Rusaliile creștine. Aceste 3 sărbători sunt primele și cele mai importante sărbători creștine. Abia în secolul al III-lea este menționată sărbătoarea epifaniei, sau teofaniei, o sărbătoare comună, atât a nașterii, cât și a botezului Domnului.

De la bun început, sărbătorile creștine, chiar dacă aveau menirea de a-l lega pe om de lumea viitoare, ele au fost grefate în timp și spațiu fiind adesea un contrapunct și în același timp o dorință a Bisericii de a atrage poporul de la anumite practici ale unor sărbători păgâne. De aceea din secolul al II-lea se dezvoltă și calendarul creștin și apar și primele comemorări ale sfinților mucenici și ale sfinților în general. Din secolul al IV-lea numărul sărbătorilor crește, odată cu libertatea de manifestare a credinței dată creștinilor (acum se definitivează toate sărbătorile legate de Mântuitorul, Maica Domnului și ale Sfinților îngeri, iar sporadic ale Sfinților Mucenici și Ierarhi cu viață sfântă).

Cu excepția celor 3 mari sărbători din epoca apostolică (duminica, Paștele și Rusaliile), toate celelalte sărbători au avut la început un caracter local. Multe dintre sărbători au fost la origine aniversări ale sfințirii unor biserici închinatelor unor sfinți sau unor evenimente din istoria mântuirii: aflarea și înălțarea Sfintei Cruci, cult ce putea fi regăsit doar în Palestina. Abia din secolul IV, odată cu intervenția autorității bisericești, dar și imperiale, aceste sărbători au fost generalizate. Astfel, până în secolul al VI-lea calendarul creștin este aproape definitivat.

Împărțirea sărbătorilor

După data la care se țin sărbătorile, există: cu dată fixă și cu dată variabilă, legate de data Paștelui.

O altă împărțire este după importanța lor, ar putea fi împărțite în praznice împărătești (legate de Sfânta Treime și evenimente principale legate de istoria mântuirii), o altă categorie sunt cele dedicate Sfinților și Îngerilor, iar o categorie specială e reprezentată de sărbătorile dedicate Maicii Domnului.

O altă împărțire are la bază bogăția solemnității slujbelor; avem: sărbători mari, mici și mijlocii.

Duminica, sărbătoarea săptămânală a creștinilor

Duminica este prima zi a săptămânii; duminica fiind o delimitare temporală a anului bisericesc poartă în sine o încărcătură duhovnicească deosebită, daruri duhovnicești deosebite pentru că în această perioadă definită a săptămânii numită „prima zi a săptămânii”, Mântuitorul a înviat, Duhul Sfânt S-a pogorât peste Apostoli și mulți părinți spun că această zi ar fi și prima zi a creației lumii sau începutul zilelor. Deci duminica poartă în ea semnele intervenției lui Dumnezeu și de aceea ea a fost prima sărbătoare creștină.

Instituirea Duminicii:

Apostolii au urmat porunca Mântuitorului de a celebra taina Sfintei Euharistii și au ales ca zi ziua Învierii Mântuitorului, însă trecerea s-a făcut treptat, mai întâi se adunau în zi de sabat (fără a cinsti sabatul în sens iudaic), iar adunarea euharistică dura până duminică dimineața, iar săvârșirea Sfintei Euharistii era cea care dădea caracterul unic de zi a Învierii acestei sărbători. Astfel, duminicile de peste an sunt zile ale Învierii, prelungiri ale bucuriei pascale. De aceea și cântările Învierii se repetă în fiecare duminică, într-un glas sau o tonalitate nouă.

Praznicele împărătești

În ciclul anului bisericesc, toate sărbătorile sunt importante și toate alcătuiesc un cadru polivalent prin care se împărtășește bogăția harului lui Dumnezeu. Prin ele se revarsă în Biserică și este actualizată într-un mod divers și totodată atât de adaptat vieții umane iubirea lui Dumnezeu. Dumnezeu vrea să ne iubească prin iubirea Sfinților Lui. El vrea să ne împărtășească iubirea Sa în fiecare sărbătoare în care comemorăm unul din evenimentele vieții Mântuitorului. Astfel, metodologic și tipiconal putem distinge 12 praznice împărătești care au slujba amplă:

1. Nașterea Maicii Domnului – 8 sept.
2. Înălțarea Sfintei Cruci – 14 sept
3. Intrarea în Biserică a Maicii Domnului – 21 nov
4. Nașterea Domnului – 25 dec
5. Botezul Domnului – 6 ian
6. Întâmpinarea Domnului – 2 febr
7. Buna-vestire – 25 mar
8. Schimbarea la față – 6 aug

9. Adormirea Maicii Domnului – 15 aug
10. Floriile
11. Înălțarea Domnului
12. Pogorârea Duhului Sfânt

Ciclul vieții Mântuitorului oglindit în Praznicele Împărătești

O persoană nu poate fi separată de actele vieții sale, căci toate evenimentele vieții se înscriu în ființa unei persoane. În Biserică, evenimentele vieții Mântuitorului sunt accesibile tuturor și prin harul Duhului Sfânt, nu printr-o simplă empatie; fiecare credincios are acces la aceste evenimente. Ele s-au petrecut acum 2000 de ani, însă ele sunt mereu vii în Persoana vie a Mântuitorului, iar comuniunea noastră cu El ne face să putem trăi și noi actualitatea acestor evenimente comunicată nouă din ființa Sa.

De aceea Biserica a instituit o serie de sărbători (în mod treptat) prin care să marcheze fiecare eveniment din timpul vieții Mântuitorului. Astfel, s-a dorit să se urmărească o cronologie cât mai exactă, pornind de la Nașterea Sa, apoi, tăierea împrejur, Întâmpinarea Sa, Botezul, intrarea în Ierusalim, Învierea, Înălțarea și pogorârea Duhului Sfânt. La acest ciclu s-au mai adăugat încă 2 sărbători: schimbarea la față, întâmpinarea Domnului și înălțarea sfintei cruci, care au o proveniență mai târzie.

1. Nașterea Domnului

E prima sărbătoare cu specific creștin, dar nu are o vechime atât de mare precum Paștele sau Rusaliile, căci primele sărbători creștine erau dedicate mai mult zilei morții decât zilei nașterii, pentru că moartea era considerată naștere pentru viața de veci. Stabilirea datei sărbătorii pe 25 decembrie se bazează pe interpretarea datelor Noului Testament în lumina Sfintei Tradiții, astfel încât ziua de 25 decembrie 754 de la întemeierea Romei a fost privită ca data recensământului menționat de Sf. Apostol Luca și astfel a devenit data sărbătoririi la Roma a nașterii Mântuitorului. Sf. Ioan Gură de Aur și Fericitul Ieronim menționează cu exactitate această dată. În Răsărit, până în a doua jumătate a secolului IV, Nașterea Domnului era serbată împreună cu Botezul Domnului. Această dublă sărbătoare era numită *teofania* sau *epifania* și stabilirea datei pe 6 ianuarie se baza pe tradiția că Mântuitorul s-a botezat în aceeași zi în care s-a și născut. Sărbătoarea Nașterii Domnului s-a dorit să fie un răspuns creștin și un contra-punct la sărbătoarea zeului soarelui Mithra, prăznuit atât în Apus cât și în Răsărit în jurul solstițiului de iarnă. Ziua de naștere a lui Mithra a fost înlocuită cu ziua de naștere a Mântuitorului. În Orient, data s-a fixat pe 6 ianuarie pentru că ei calculau în mod diferit solstițiul de iarnă, iar în jurul lui 375, în Antiohia, avem mărturii că cele două sărbători – Teofania și Nașterea – au fost prăznuite separat. În 379 știm sigur că la Constantinopol Crăciunul era sărbătorit separat de Botez (Sf. Grigorie de Nazianz ține o măreață cuvântare – *GB 1-2/1962, pp. 12-23*).

Alte mărturii ale Tradiției despre ținerea sărbătorii în Răsăritul Ortodox sunt:

1. Constituțiile Apostolice; (Cartea 5, cap. XIII – Nașterea Domnului e amintită ca prima sărbătoare creștină, iar în cartea a VIII, cap. 33 e amintită ca sărbătoare diferită de cea a Epifaniei);
2. În 386, Sf. Ioan Gură de Aur ține o predică în Antiohia cu ocazia acestei sărbători.

În ceea ce privește modul sărbătoririi, această sărbătoare este una dintre cele mai bogate sărbători creștine; astfel, în ziua precedentă se ajuna și se făcea slujba în care se botezau catehumenii (ca și la Paști și la Rusalii); se citeau ceasurile împărătești, numite astfel pentru că luau la ele parte și împărații din Bizanț.

Cu timpul, ziua aceasta de ajun a fost extinsă la 40 de zile ca o reduplicare a postului mare.

Sărbătoarea este prefăcută de două duminici ale Sfinților strămoși și a părinților după trup a Mântuitorului, precum și de o lungă perioadă de odovanie.

Slujba vecerniei și a utreniei este de o solemnitate deosebită și ea cuprinde în foarte mare măsură material din omiliile patristice dedicate acestei sărbători (catavasiile sunt preluate din omiliile patristice dedicate acestei sărbători);

Liturghia are antifoane speciale, axion special, iar în vechime era celebrată Liturghia Sf. Vasile cel Mare, pentru ca în sec. XI să fie înlocuită de cea a Sf. Ioan Gură de Aur.

2. Tăierea împrejur a Mântuitorului

Este sărbătoarea prăznuită la 8 zile după Nașterea Mântuitorului în amintirea tăierii împrejur și a punerii numelui de Iisus. Sărbătoarea aceasta nu este atât de veche ca și cea a Nașterii, abia în secolul V este generalizată, când apar și primele omilii patristice dedicate ei (Omilia Sf. Proclu, Patriarhul Constantinopolului).

La început creștinii posteau în această zi pentru a se deosebi de păgânii care sărbătoreau în această zi pe zeul Ianus, zeul războiului, precum și începutul anului. Tot acum, păgânii sărbătoreau și pe Dionisios – zeul vinului. Împotriva acestei tendințe păgâne de petrecere, creștinii au dorit să marcheze importanța punerii numelui Mântuitorului. De aceea era și zi de post. Totodată, ziua de 1 ianuarie în secolul IV primește o valență în plus – Sf. Vasile cel Mare trece la cele veșnice.

3. Botezul Domnului – Boboteaza (gr.: Epifania – imera ton foton – ziua luminării)

Până în secolul al IV-lea, în Răsărit era prăznuit împreună cu Nașterea Domnului, conform tradiției că Mântuitorul S-ar fi botezat în ziua în care s-a și născut. Prima atestare e făcută de Clement Alexandrinul (sec. III), iar în sec. IV ea apare menționată în scrierea pseudo-epigrafică Testamentul Domnului. De asemenea Sf. Grigorie Taumaturgul are o frumoasă omilie la această sărbătoare. Tot în sec. IV scrierea Constituțiile Apostolice o menționează printre primele sărbători creștine. În Apus această sărbătoare apare menționată abia după secolul al IV-lea, când s-a petrecut un schimb între

Răsărit și Apus: răsăritenii au preluat sărbătoarea Nașterii pe 25 dec., iar apusenii Botezul pe 6 ian.

Ca și toate celelalte praznice împărătești, sărbătoarea a primit structura și tipicul sărbătorii Nașterii Domnului și al Paștelui. Împărații Honoriu și Arcadiu au interzis spectacolele în această zi, iar în această zi, la fel ca și de Paști și de Crăciun erau botezați catehumenii. De aceea se mai numește și φωτισμός, τα φώτα – luminare.

Specificul sărbătorii: sărbătoarea are structura identică cu cea a Nașterii și a săptămânii mari. În ajun sunt săvârșite ceasurile împărătești, iar apoi, seara, vecernia unită cu Liturgia Sf. Vasile cel Mare (ca semn al așteptării eshatologice) după care urmează sfințirea aghiasmei mari pentru a fi dusă acasă de fiecare credincios urmând să fie sfințite casele. În ziua praznicului utrenia are elemente specifice praznicului, iar Liturgia Sf. Ioan Gură de Aur e urmată de sfințirea aghiasmei mari și ieșirea la o apă curgătoare pentru sfințirea firii apelor.

4. Întâmpinarea Domnului sau Stretenia

Este o sărbătoare mai nouă apărând menționată doar în secolul al IV-lea de către pelerina Egeria. Egeria o prezintă ca pe o sărbătoare ce are loc la 40 de zile după Epifanie (14 febr.) căci Nașterea era sărbătorită împreună cu Botezul pe 6 ian. Sf. Chiril al Ierusalimului a scris o frumoasă omilie la această sărbătoare (*MO 1-2/1964, p. 58-64*) (!). La începutul secolului al VI-lea Sever al Antiohiei menționează această sărbătoare ca fiind prăznuită la Ierusalim foarte de curând, cu toate că Sf. Ioan Gură de Aur în sec. IV scrie o frumoasă omilie dedicată ei. În Apus sărbătoarea apare introdusă abia în sec. V de Papa Gelasiu pentru a contracara sărbătoarea lupercalilor (Zeul Pan – al naturii, fecundității era numit luper cus – ocrotitorul turmelor).

Această sărbătoare are un caracter unic care rezultă și din omiliile dedicate acestei sărbători: este atât o sărbătoare închinată unui eveniment din viața Mântuitorului (întâmpinarea de către Dreptul Simeon), dar e și o sărbătoare dedicată Maicii Domnului (curățirea Maicii Domnului). Textele cultice subliniază această îmbinare unică între adorarea adusă lui Hristos și cinstirea Maicii Lui.

5. Schimbarea la Față – Μεταμόρφωσις

Este sărbătoarea prăznuită pe 6 august, ziua în care Sf. Elena a zidit o biserică dedicată schimbării la față pe Muntele Tabor. Se pare că data aceasta a fost aleasă și pentru a contracara o sărbătoare a zeiței Diana și abia în secolul al V-lea apar omilii festive dedicate ei. Astfel, omilii scriu: patriarhul Proclu al Constantinopolului, Chiril al Alexandriei și papa Leon cel Mare. Foarte interesant că abia în secolul al XV-lea sărbătoarea ajunge în Apus, ea fiind privită ca o inovație. Concepția și pnevmatologia romano-catolică a fost un impediment în acceptarea și generalizarea acestei sărbători – Sărbătoarea luminii necreate și a preschimbării ontologice a naturii umane. Frumoasă omilie la această sărbătoare are Sf. Ioan Damaschin.

Praznice cu dată schimbătoare (se raportează toate la sărbătoarea Învierii)

1. Floriile

Astfel, prima e Duminica Floriilor sau a Stălpărilor. E sărbătoarea duminicii dinaintea de Paști sau a intrării Mântuitorului în Ierusalim, care a fost generalizată în secolul al IV-lea apare în Constituțiile Apostolice (sec. IV), în relatările pelerinei Egeria, (sfârșitul sec. IV) și în omiliile patristice (Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie, Sf. Chiril al Alexandriei).

2. Paștele

Este sărbătoarea cea mai veche a creștinătății. De data Paștelui e legată toată organizarea anului bisericesc și toată succesiunea duminicilor și a săptămânilor de peste an, precum și a pericopelor evanghelice de la utrenie și liturghie. Paștele a fost sărbătorit încă din timpul Apostolilor, fiind o sărbătoare aflată în continuitatea, dar și în discontinuitatea Paștelui iudaic. Creștinismul primar, știind că Mântuitorul la Cina cea de Taină a servit o masă obișnuită, dar într-un context pascal, a păstrat această continuitate a ideii de jertfă adusă lui Dumnezeu, dar și de discontinuitate în sensul că jertfa era cu totul nouă. „Hristos, Paștile nostru S-a jertfit pentru noi, să prăznuim deci, nu cu aluatul cel vechi, ci cu azimile curăției și ale adevărului” (I Cor. 5, 7-8). În Epoca primară sărbătoarea ținea 3 zile și erau zilele în care catehumenii erau botezați, iar în primele veacuri această sărbătoare a fost precedată de o săptămână de post care mai apoi a ajuns să fie extinsă la 40 de zile după modelul postirii Mântuitorului în pustiul Carantaniei.

Există două tradiții biblice privind Cina cea de Taină: sinopticii susțin că Cina ar fi avut loc în data de 13-14 Nisan și ar fi fost o cină pascală. Sf. Evanghelist Ioan susține că cina ar fi avut loc pe 12 spre 13 Nisan, iar Mântuitorul a fost răstignit vineri, când se jertfeau mieii la templu, Paștile urmând să cadă sâmbăta, 14 Nisan.

Creștinismul primar a păstrat această dispută astfel încât în Asia Mică se păstra tradiția ioaneică, iar în Roma cea a sinopticilor. Până la Sinodul I Ecumenic au existat diferite tradiții ale ținerii acestei Sărbători, iar în 325 la Niceea s-a fixat ca această sărbătoare să fie prăznuită în prima duminică după lună plină, după echinocțiu de primăvară.

3. Rusaliile sau Penticostimera (Duminica mare)

Este sărbătoarea care încununează ciclul liturgic mobil și este la fel de veche ca și sărbătoarea Paștilor ca o încreștinare și o umplere de sens nou a sărbătorii Cincizecimii iudaice (aceasta era o sărbătoare a împlinirii unui ciclu sezonier, a recoltei); ea devine în creștinism sărbătoarea „recoltei duhovnicești”, a împlinirii făgăduințelor. Această sărbătoare apare menționată în Constituțiile Apostolice ca fiind sărbătoarea în care sclavii erau eliberați. Despre ea vorbește și canonul 20 al sin. I ec. și o amintesc Sfântul Irineu, Tertulian, Origen, Sf. Epifanie și Sf. Ioan Gură de Aur. Interesant de remarcat e că pelerina Egeria, în sec. IV, menționează această sărbătoare în strânsă legătură cu sărbătoarea Înălțării. Până în sec. IV erau serbate împreună pentru că pnevmatologia nu era încă clar definită și de aceea accentul sărbătorii rămânea unul hristologic. Sărbătoarea

a primit o nouă semnificație în omiliile patristice în care e arătat faptul că Sfântul Duh e numit Mângâietorul ca Unul care ca Persoană aduce în noi toată interioritatea lui Hristos, toate sentimentele curate ale umanității lui Hristos, toate darurile de care este plină umanitatea Sa, dar le aduce într-o formă personală și într-un mod unic: Duhul Sfânt se „șterge” ca Persoană pentru a potența persoana noastră și a o face persoană capabilă de dialog cu Persoana lui Iisus Hristos. Mângâietorul ne consacră, ne arată și ne face fii ai Tatălui și frați ai lui Hristos (Vladimir Lossky – Iconomia Sfântului Duh).

Specificul sărbătorii:

Rusaliile sunt o reduplicare a marilor sărbători, are structura marilor sărbători, însă cu un sens cu totul nou:

- nu are o perioadă de postire înainte pentru că este o perioadă de bucurie și pentru că perioada se dorește a fi perioada unei postiri eshatologice a înfrânării continue pe care o vom trăi în eshaton. Din această cauză nu are vinere mare și ceasuri împărătești, arătând sensul nou, eshatologic al metanoiei. Cele 7 rugăciuni care se citesc la vecernie arată că pocăința nu aduce doar curățirea de păcate, dar aduce mai ales gustarea împlinirii făgăduințelor în viața de veci. De această împlinire a făgăduințelor se bucură și sufletele celor adormiți, de aceea Biserica a rânduit ca sâmbăta premergătoare să fie dedicată celor adormiți. Liturghia de duminică e unită cu vecernia zilei următoare pentru a sugera un ciclu liturgic complet, într-o unire a trecutului, prezentului și viitorului, într-un prezent continuu prin lucrarea Duhului Sfânt.

- Cele 7 rugăciuni care se citesc marcu la începuturile creștinismului specificul fiecărei liturghii. În ziua de Rusalii, acestea erau în număr de 7, cifră simbolică a împlinirii, marcând semnificația și indicând darurile pe care credincioșii le primesc la această sărbătoare: simțirea interiorității lui Hristos prin pocăință sinceră și păzirea sfintelor porunci. Ultimele 3 rugăciuni, fiind pentru cei adormiți arată Biserica în forma ei deplină.

Sărbătorile închinare Maicii Domnului

Odată cu precizarea hristologiei și mariologiei a apărut în Biserică și necesitatea consacrării iperduliei Maicii Domnului. Biserica a dorit în acest fel să marcheze atât pururi fecioria, cât și calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare. Sărbătorile mari dedicate Maicii Domnului sunt 4, corespunzătoare cu momentele mari ale vieții Maicii Domnului:

- a) Nașterea Maicii Domului – 8 sept.
- b) Intrarea în Biserică a Maicii Domnului – 21 nov.
- c) Buna-vestire – 25 mar.
- d) Adormirea Maicii Domnului – 15 aug.

Până în secolele IV-V, sărbătorile Maicii Domnului apar în forma lor primă ca sărbători ale Mântuitorului, iar exprimarea acestei simbioze se vede în sărbătoarea Întâmpinării Domnului care mult timp a fost socotită atât o sărbătoare a Maicii Domnului, cât și a Mântuitorului.

Sărbătorile dedicate Maicii Domnului au la bază evenimentele istorice ale vieții Maicii Domnului, așa cum apar în Evanghelii, dar și în scrierile apocrife cum ar fi Evanghelia lui Iacob. Ele provin din secolul V, nefiind menționate în Constituțiile Apostolice.

În ordinea importanței și a vechimii sărbătorii, prima este:

1. *1. Adormirea Maicii Domnului.*

Datează din secolul V, stabilirea datei de 15 aug. e legată prin tradiție de sfințirea unei biserici dedicată Maicii Domnului, între Ierusalim și Betleem, iar consacrarea sărbătorii în Bizanț a fost făcută la sfârșitul secolului al VI-lea de împăratul bizantin Mauriciu care a rezidit biserica Maicii Domnului din grădina Getsimani și a fixat definitiv sărbătoarea la această dată. Sfințirea și consacrarea unei biserici s-a făcut în conformitate cu datele tradiției, în sensul că data sărbătorii a existat în tradiția bisericească și în funcție de această dată s-a făcut zidirea unui locaș de cult care a dus și la consacrarea sărbătorii.

1. Cea mai timpuriu confirmată sărbătoare este **Buna-vestire**. Din secolul IV, în Nazaret, a fost construită o biserică pe locul unde se afla casa Maicii Domnului. În Apus sărbătoarea era prăznuită pe 18 dec., iar la Roma a fost introdusă în secolul ... de către papa ...ca o sărbătoare locală. Abia în secolul al XIX-lea sărbătoarea ajunge să fie prăznuită și în Apus la 25 martie. În Răsărit, stabilirea Crăciunului pe 25 dec., în sec. IV-V, a determinat prăznuirea Bunei-vestiri pe 25 martie.
2. Nașterea Maicii Domnului. Prăznuirea pe 8 sept. E legată de târnosirea unei biserici din Ierusalim (sec. V) pe locul unde, cf. tradiției a fost casa Sf. Ioachim și Ana. În Apus – Sec. VII – Papa Serghe I, generalizându-se în secolele X-XI.
3. Cea mai nouă sărbătoare e Intrarea în Biserică (sec. VI) la 20 nov. 543 Iustinian a zidit la Ierusalim, lângă ruinele templului o biserică închinată Maicii Domnului, numită η νέα (pe de o parte pentru a o distinge de orice altă biserică construită mai înainte pe același loc, dar și pentru a arăta unicitatea persoanei Maicii Domnului). Iustinian alege evenimentul aducerii la templu a Maicii Domnului. Se generalizează în sec. VIII, iar Sf. Andrei Criteanul alcătuiește canoanele acestei sărbători.

Sărbători „secundare”

Țin de formele de preacinstire ale Maicii Domnului.

1. Sfântul Acoperământ 1. oct
2. Soborul Maicii Domnului 26 dec.
3. Punerea în raclă a brâului Maicii Domnului aug

4. Izvorul tămăduirii (vinerea săptămânii luminate)
5. Punerea în raclă a veșmântului Maicii Domnului 2 iul.
6. Zămislirea Sfintei Fecioare 9 dec.
7. pomenirea unei minuni a Maicii Domnului despre care se vorbește în sinaxar

Concepția patristică despre spațiu ca mediu de comuniune între Dumnezeu și oameni

Timpu și spațiu a fost creat de Dumnezeu ca mediu de comuniune a omului cu Dumnezeu, iar depășirea lor se poate face doar prin subiectivizarea lor, transfigurarea lor. Spațiu lumii acesteia create, limitează pe deoparte și circumscrie existența umană, iar pe de altă parte el este o continuă chemare și provocare de al umple de existența lui Dumnezeu, spațiu alcătuiește un interval între om și Dumnezeu ce poate fi depășit de umplerea lui prin prezența lui Dumnezeu.

Orice distanță temporală și spațială poate fi învinsă și depășită prin duh, prin spirit, cei care se iubesc depășesc atât timpul cât și spațiu, pentru că între persoanele care se iubesc se degașă o energie spirituală care depășește spațiu și timpul. Tot sfinți au simțit acestea pentru că în momentul în care s-a arătat Hristos, nu știa dacă există timp sau spațiu, căci din persoana iubită a lui Hristos emana o lumină transfiguratoare capabilă să ilumineze timpul și spațiu.

Spațiu este un mediu și al relație noastre cu semenii în acest mediu suntem chemați să ne depășim egoism personal căci spațiu e destinat să fie un mediu de comuniune de jefire altruistă pentru a fi umplută astfel de subiectivitatea noastră altruistă. Un spațiu pentru mine singur nu ar avea nici un rost, spune părintele Stăniloae, el își dobândește sensul când îl pot împărți cu alții iar sensul deplin al spațiului îl putem simți doar dacă îl împărțim cu Dumnezeu privindul ca un mediu de comuniune cu El, căci prin subiectivizarea spațiului prin umplerea de prezența lui Dumnezeu el poate fi depășit și astfel spațiu nu nimic altceva decât mediu comuniunii noastre în mișcare spre comuniunea perfectă în Sfânta Treime dar noi nu putem face aceasta decât prin coborârea comuniunii treimice prin har la noi.

Prezența lui Dumnezeu în spațiu existenței noastre se arată în primul rând în rațiunile tuturor fapturilor căci în toate există paradigma lui veșnică care există în Dumnezeu. Iar Dumnezeu a sădit, nu doar planul lui pentru fiecare faptură în aceasta ci ia dat și puterea să îplinească acest plan, să dezvolte acest plan a lui Dumnezeu.

Primul nivel al prezenței lui Dumnezeu se arată în rațiunile lucrurilor iar al doilea se arată în împlinirea rațiunilor sădite în lumea creată căci fiecare rațiune divină trebuie să se îplinească în Dumnezeu iar atunci tipul și spațiu vor fi coplesite de prezența creatorului.

Spațiul liturgic, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației

De ce e nevoie de spațiu liturgic?

După căderea omului în păcat s-a impus necesitatea consacării unui spațiu sacru, care să fie scos din uzul comun, un spațiu dedicat întâlnirii cu Dumnezeu, un spațiu care să poarte amprenta prezenței lui Dumnezeu (cortul mărturiei, templul lui Solomon, iar apoi bisericile creștine). În toate aceste spații prezența lui Dumnezeu trebuie simțită mai accentuat. Întreaga creație este locaș al prezenței lui Dumnezeu, dar biserica sau spațiul sacru reprezintă spațiul eshatologic, spațiul lumii viitoare prezent încă de acum în lumea aceasta. În acest spațiu consacrat și doar în acest spațiu, omul trăiește perihoreza creatului cu Necreatul, a văzutului cu nevăzutul și toate elementele arhitecturale, precum și pictura bisericească, toate au o semnificație și o importanță simbolică care ajută mintea omului să ajungă în prezența lui Dumnezeu. Arhitectura bisericească s-a dezvoltat în funcție de precizarea terminologiei dogmatice și exprimă viața duhovnicească și are menirea de a-l întări pe om în ea ajutându-l în progresul duhovnicesc. Astfel, cupola centrală a fiecărei biserici exprimă mișcarea coborâtoare a iubirii dumnezeiești. Sfericitatea ei îi reunește pe toți oamenii în sinapsa liturgică. Sub cupolă ne simțim protejați și suntem scăpați de angoasa spațiilor infinite care nu se termină (precum în catedralele gotice). Prin lumina care pătrunde din cupolă și luminează imaginea Patocrotorului și a liturghiei îngerești, nu bănuim doar prezența lui Dumnezeu, ci simțim îmbrățișarea lui tainică și mântuitoare.

Cupola pare să nu aparțină lumii materiale, pământești, ci ea este în strânsă legătură cu cerul. Prin cupolă, lumina se revarsă peste naos, și pune în evidență întreaga pictură a naosului.

Iconostasul a apărut nu din dorința de a separa pe cler de credincioși, ci din dorința de a atrage și de a arăta în chip simbolic misterul prezenței lui Dumnezeu. În epoca primară câtă vreme acest mister era simțit și trăit nu era nevoie de simbol ca un chip al unei prezențe spirituale. Dar pe măsură ce în biserică au ajuns să intre atât catehumeni, cât și credincioși, iconostasul a primit un rost mistagogic, de introducere în mister; el nu e nimic altceva decât o iconizare a tainei mântuirii care se actualizează în fiecare liturghie.

Icoanele pe iconostas sunt grupate în jurul icoanei centrale care este Deisisul, prin care se arată prezența în lumea aceasta a eshatonului. Și astfel, nevăzuta prezență eshatologică a lui Hristos aranjează și luminează toate în biserică.

Timpul în istoria ideilor

(o dezvoltare a ideilor afirmate anterior)

Conștiința timpului este strâns legată de conștiința schimbării. Este necesar un efort de abstracție pentru a separa conceptual spațiul de conținutul lui concret și a separa timpul de evenimentele care au loc în el. Imaginea mitologică a timpului care trage toate lucrurile într-un flux neîncetat este primul pas în această direcție. Credințele preistorice percepeau și concepeau timpul ca o succesiune circulară de evenimente de întâlnire cu lumea de dincolo. Viața însăși era ritmată interior de emergența divinului în lume. Intervalul dintre aceste epifanii era numit timp, iar viața omului, cu momentele ei cu conținut inițiativ (nașterea, maturitatea, nunta, moartea et caetera) avea conținut relațional și ciclic.

3. 1. Timpul mitic

Credințele religioase ale umanității au ignorat irupția divinului în timp prin creație și paradis și au uitat apropierea originară de Cel veșnic. Dorul lor după eternitate s-a reorientat spre lucrurile înconjurătoare, mai ales cele intangibile sau înfricoșătoare – *mysterium tremendum*, în care își puteau încorpora tendința firească de înălțare spre sferele superioare ale ființei, înscrisă în chipul lui Dumnezeu din ei. Natura însăși prin ritmurile ei interioare a devenit un receptacol activ al acestei tendințe doxologice. Astfel, rudimente ale revelației originare au fost transferate unor corpuri cerești, fenomene atmosferice sau celeste etc.

În această tendință perpetuă către ceea ce îi este superior, omul a socotit integrarea în natură ca unicul obiect al religiozității sale, iar vizibilul a devenit temei al puterii invizibile și apofatice care conduce lumea. Observând ordinea creată a naturii, omul a socotit că ritmul ei ciclic (corpuri cerești, anotimpuri) constituie ordinea universală a creatului și că istoria însăși este ciclică și repetabilă. Mitul eternei reîntoarceri întrupează în sine această mentalitate. În întoarcerea către origini, omul a găsit temeiul ființei sale. Această aspirație însă era de fapt expresia alterată în timp a nostalgiei umane universale pentru paradis, pentru puritatea originară a cărei memorie o avea. Omul se întoarce instinctiv parcă spre originea sa, pentru că *imago Dei* din sine îi vorbește că originea sa este în iubirea lui Dumnezeu.

Orizontul circular al gândirii umane a cuprins toate sferele cultural-religioase ale omului și a fost confirmat de tot mai atenta observare a ordinii cosmice. Ritmul vieții și al morții, succesiunea anotimpurilor, luna și soarele, lumina și întunericul au devenit alternanța interioară a gândirii și simțirii religioase. În ea se observă rezidual kerigma revelației originare și ea este fondul mental și cultural al religiei desăvârșite în care omul devine ceea ce a fost menit deja în gândirea eternă și infinită a lui Dumnezeu: Dumnezeu după har.

Timpul ciclic este așadar o reminiscență din temporalitatea originară în viața omului căzut în păcat și o expresie a dorinței lui de înveșnicire. Sfidarea și negarea morții, care sunt esența întregii culturi a umanității au constituit temeiul circularității religioase, în care omul neagă neființa și postulează o existență circulară și perpetuă a ființei. Teoria reîncarnării este o dezvoltare a acestei concepții și în ea omul a depus toată

răzvrătirea sa asupra morții. Totuși, moartea ființei umane a rămas o realitate irefragabilă și durerea pricinuită de pierderea celor dragi și de apropierea noastră pierdere nu s-a împuținat prin această negare a evidenței creatului.

Jean Pierre Vernant vorbește despre un aspect mitic al memoriei la grecii antici, în care aceasta este privită ca o cucerire a trecutului său colectiv¹. Memoria este așadar divinizată, există în Pantheonul grecesc antic o divinitate cu funcții mnemonice și psihologice: *Mnemosyne*. Această apetență pentru valorile memoriei umane într-o civilizație marcată de cultura orală arată valoare mai târzie pe care grecul o va da timpului. *Mnemosyne* este soră cu *Chronos* (zeul timpului devorator) și cu *Okeanos* și ea este protectoarea darului poetic. Așadar în mentalitatea elenă, memoria este poetică și poartă în sine modalități de posedare divină, delir și *enthousiasmo/j*. Profetul și poetul (aedul) sunt așadar categorii consanguine care au darul de a vedea trecutul și viitorul: „Orbi în fața luminii, ei văd invizibilul”². Grecul surprinde așadar dimensiunea apofatică și poetică a divinației, precum și extensiile profetice ale înțelepciunii. Memoria poate așadar transcende moartea și uitarea (*Lethe* – forță infernală a lumii umbrelor) și poate accede la ținutul fericit al luminii³. Această circularitate mentală profetic-poetic va fi infrastructura logică pentru o teologie a tainei în Creștinism.

Ceea ce este important pentru actualitatea studiului de față este faptul că dincolo de religiile care afirmă reîncarnarea, o nouă mentalitate mitică post-modernă și post-religioasă stipulează reîncarnarea ca remediu mental pentru o societate consumistă și auto-idolatră în care moartea fizică este supremul rău. În societățile occidentale, moartea ca evidență fizică a persoanei umane este mușamalizată, cosmetizată, anesteziată ridicol și negată stăruitor chiar și în cazurile terminale. Realitatea morții și realitatea vieții de dincolo sunt negate cu înverșunare chiar de Bisericele creștine care pun mai mult accent pe consolarea celor rămași decât pe îndreptarea muribundului. Viața veșnică a devenit dispensabilă pentru o astfel de mentalitate post-religioasă, singura realitate fiind clipa, oricât de evidentă ar fi fragilitatea (sau chiar neființa) ei ontologică. Fără veșnicie, clipa nu există, ea este doar zbaterea unei neființe în dorul ei de a deveni ceva. Fără viața veșnică, însăși viața de aici este dans absurd al ființei pe marginea neființei și un drum cu sens unic către neant.

Timpul ciclic a fost expresia neputinței umanității căzute în păcat și în moarte de a surprinde și valoriza valoarea infinită a acestei vieți pentru viața veșnică. În societatea de astăzi, ciclicitatea la care cheamă Nietzsche și Feuerbach a devenit expresia aroganței umane în fața evidenței și a înfrângerii ireversibile a omului de către un sistem social reductiv la acumularea plăcerii și la evitarea durerii (după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul). Revelația divină în istorie și Biserica creștină au combătut neconținut această tendință reductivă a umanității de a nega moartea. De la proorociei Veciului Testament care chemau poporul la pocăință și la reiterarea valorilor nevăzute care guvernează viața, până la Sfinții Părinți care au deconstruit sistematic sistemul consumist al societății ca ispită perpetuă și ciclică a umanității prospere⁴, există o continuitate de sens a acestui răspuns dat de oamenii lui Dumnezeu lumii ca *saeculum*, despărțite de Dumnezeu prin dorințele aberante ale propriului trup.

¹ Jean Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia Antică*, Meridiane, 1995, p. 137.

² *Ibidem*, p. 139.

³ *Ibidem*, p. 144.

⁴ A se vedea Fericitul Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, XII, 10-20.

Mircea Eliade va elabora o adevărată hermeneutică a timpului mitic recuperabil prin cult în religiile naturaliste sau cosmice: eterna reîntoarcere din timpul corosiv al prezentului se poate face numai retroactiv, intrând într-o temporalitate ciclică. Această temporalitate este ambivalentă în comunitatea arhaică: repetiția ciclică e reîntoarcere în paradisul originar. Dimpotrivă pentru societatea modernă, repetiția e semnul infernului. Mentalitatea liturgică a omului arhaic consumă și regenerează timpul prin sărbătoare. Omul primitiv percepe timpul ca pe clipa aurorală a creației: imediatul recurge la cosmogeneză pentru a se restaura. Gestul demiurgic este repetat ciclic și ritmic pentru a vindeca lumea de moarte, cerul se apropie de pământ⁵.

Primitivul mimează gesturi paradisiace, încearcă o evaziune dincolo de timp și uită sistematic prin rituri purificatoare timpul trecut. Există așadar o fugă de prezent în umanitatea preistorică. Apoi, repetițiile arhetipale restaurează omul originar: nunta este o repetiție cultică a hierogamiei originare dintre cer și pământ (Atharva Veda - hinduism)⁶. Activitatea umană este ritualizată ciclic și arhetipal. Timpul personal este absorbit de timpul comunității și prin ritm și ritual devine sacrament al eternității. Primitivul afirmă permanenta moarte și înviere a lumii: astfel, soarele moare și învie în fiecare zi, luna este mâncată de un monstru și își recapătă forma inițială etc. Această permanență a morții și învierii ciclice se raportează și la persoana umană: mortul este culcat în poziția ghemuită, ca un fœtus pentru ca să se nască într-o altă viață.

De asemenea, cultele inițiatice (spre exemplu Misterele eleusine) propun omului o scufundare în marea divină a originilor: impersonalul orgiei neagă creația, tinde spre fuziunea infra-personală⁷. Omul se abandonează irațional beției erosului și animalității, se eliberează de responsabilitatea personală, regresează prin orgie la stadiul de germen, sămânță în sânul Marii Mame. Inițierile orgiastice propun așadar o fugă de timp prin beatitudine prenatală. Omul devine prin depersonalizare un abis meonic în care libertatea se cufundă în instinct.

3.2. Timpul în cultura greacă

Spre deosebire de cultele orgiastice, filosofia propune mereu un exercițiu ascetic al minții, o devalorizare a devenirii și căutarea unei stabilități prin rațiune. Timpul filosofic este de cele mai multe ori o irealitate a cărei inconsistență duce spre moarte. Eșecul rațiunii în fața morții duce la o concepție ciclică – kuklofori/a în care creatura se mișcă în jurul unui punct nemișcat.

În cultura greacă, Timpul ca viață trecătoare a fost la început personificat fiind agent al cosmogoniei și atotdevorator. Circularitatea sa era metaforic reprezentată de voracitatea propriei sale ființe, Chronos hrănindu-se cu propriile sale proenituri. Pindar (Ode II 17, și fr 145) și Sofocle (în Oedip, Col. 607-623) privesc Timpul ca fiind la obârșia procesului genealogic și cârmuitor al cosmosului.

O separație clară a timpului de evenimentele recurente în el a fost realizată de vechii pitagoreici: „Timpul se spune că vine din Nelimitat, adică din spațiul infinit”⁸. Timpul a rămas personificat în credințele religioase, dar reificat de filozofie, iar această

⁵ Olivier Clement, *op. cit.*, p. 16.

⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁸ E. Zeller, *A History of Greek Philosophy*, trad. S. F. Alleyne, London, 1881, I, 468-69.

reificare a fost încă un pas spre separarea timpului de conținutul lui senzorial concret. Faptul că timpul însuși a fost privit – mai degrabă illogic – ca fiind subiect al timpului (ca venind din spațiul infinit) arată dificultățile reificării timpului. Alți pitagoreici identificau timpul cu sfera celestă sau cu mișcarea ei de rotație indică incapacitatea de a separa timpul de conținutul lui. Referința la sfera cerească a contribuit la dezvoltarea ulterioară a conceptului de timp: a focalizat atenția filosofilor asupra periodicității regulate a mișcărilor cerești prin care timpul poate fi măsurat, și a adâncit distincția dintre conținutul calitativ al timpului și aspectele sale metrice.

Circularitatea numerică a timpului a fost susținută de Pitagora ca argument pentru palingenese/a – acea renaștere sau migrațiune a sufletului (Xenofan, fr. 7), susținută de Empedocle și de orfism. Astfel, această relativizare a temporalității a devenit la Platon argumentul pentru nemurirea sufletului (Phaidon 70c-72e și Republica 614b-621b).

Corelația timpului cu mișcarea spațială a devenit sursa teoriei relaționale a timpului: „tempus item per se non est” (timpul este nimic prin el însuși)⁹ și nu poate fi separat de schimbările concrete care au loc în el. De aici inseparabilitatea timpului de spațial care creează tendința de a exagera analogia spațiu-timp și în final de a spațializa timpul și de a-l anula. Școala eleată a spațializat timpul: sfera lui Parmenide este atemporală pentru că e exclusiv spațială și nemișcată. Zenon concepe în acest sens patru argumente împotriva realității mișcării și a timpului prin asimilarea timpului cu o linie geometrică. Pentru el intervalele temporale sunt simbolizate de segmente spațiale care sunt divizibile *ad infinitum* și extremităților punctuale ale segmentelor liniare le corespund extremități fără durată ale intervalelor temporale: clipe. De aici, imposibilitatea de a clădi mișcarea pe poziții nemișcătoare și a duratei pe clipe fără durată. Orice schimbare – în viziunea eleată – este imposibilă și absurdă de vreme ce ea implică o trecere de la neființa la ființă.

Timpul și devenirea au fost mult timp considerate o realitate secundară, un epifenomen inferior Ființei superioare. Atomistii, deși nu negau realitatea timpului și mișcării, nu le includeau printre primele principii: Materia (h/lh) și Spațiul. Următor lui Lucretius, Epicur vedea timpul ca un „accident al accidentelor” (su/mtwma sumtwma/ton) de vreme ce existența sa era o funcționare a configurațiilor schimbătoare ale atomilor. Sextus Empiricus spunea că Democrit vedea timpul ca „o aparență care se prezintă pe sine sub aspectul zilei și al nopții”. Timpul este „necreat” adică mișcarea este fără început.

Aion (veac, eternitate) a însemnat la început în accepțiunea sa nefilosofică durata vieții unui om. Parmenide neagă *genesis* în adevărata ființă și de aici negarea distincțiilor temporale de trecut și viitor în ființa și simultaneitatea prezentului continuu. Aristotel va interpreta aionul ca dăinuire nesfârșită: „aionul cuprinde întregul timp la infinit (*apeiron*)” (*De coelo*, I, 279a). Distincția dintre timp (xro/noj) și aiw=n este explicită la Platon în *Timaeus* (37d): timpul este creat pentru a sluji de imagine (*eikon*) a stării *eidelor* care nu au nici un *genesis*¹⁰. Aionul este deci „modul de existență” al ființei după expresia lui Plotin (Eneade III, 7, 4). Aristotel va afirma că durata de existență (aiw=n) al Primului Mișcător - prw/ton koinou=n este aidioj (*Metamorf.* 1072b). Noesis se gândește

⁹ Lucretius, *De rerum natura*, 1, 459.

¹⁰ Ioannis E. Anastasiou, *Temps et eschatologie chez les Peres grecs*, în *Temps et eschatologie, Données bibliques et problematiques contemporaines*, Editions du Cerf, Paris, 1993, p. 84.

pe sine rezultând așa numita „energie/a akinesi/aj” (lucrarea nemișcării) în *Etica nicomahică* 1154b. Plotin (*Enneade* III, 7, 4) și Proclu (*Elem Theol* prop 52.), vor continua în aceeași temă.

Heraclit din Efes a fost inițiatorul mișcării antisubstanțialiste. El a fost numit filosoful devenirii *par excellence*. Opuându-se eleaților, el a negat caracterul imutabil al materiei ca vehicul al mișcării (afirmat de atomiști) și a subliniat fluiditatea radicală a totalității și ireversibilitatea devenirii: „Nu te poți scălda de două ori în același râu”. Heraclit a afirmat că un concept de continuitate a schimbării („unitatea contrariilor”) poate rezista aplicării principiului contradicției. Heraclit credea în Marele An, adică în recurența periodică a tuturor evenimentelor în aceeași ordine. Acest an era egal cu 10800 de ani și măsura perioada dintre două conflagrații succesive în care lumea veche pieria și alta nouă se naștea. Heraclit deschide calea ideii de „devenire ciclică” în filozofie pentru presocratici (care afirmău periodicitatea lumilor). Anaximandru, Anaxagora și Empedocle afirmău existența cosmosului creat din haosul originar (apă, foc ori *apeiron*) în care haos se va reîntoarce pentru a lăsa loc unui univers emergent similar. Anaxagora, preocupat de păstrarea ideii parmenidiene de imposibilitate a unei nașteri (*genesis*), ajunge la o idee ce va face carieră în istoria gândirii: „în orice lucru există parte din toate” (fr. 12). Ideea unei consubstanțialități și a unei solidarități a creatului va fi unul dintre fundamentele epistemologiei și cosmologiei creștine patristice care privește creația ca dar *ex nihilo* al iubirii lui Dumnezeu și ca substrat al spiritualizării și îndumnezeirii firii create în unirea cu Dumnezeu. Anaxagora este însă departe de această viziune. La el, solidaritatea elementelor lumii demonstrează doar că nașterea (ge/nesij) absolută nu există, ci doar agregarea-asocierea (su/nkrisij) și separarea (apo/krisij) elementelor preexistente.

Ideea unei recurențe eterne a totalității (îmbrățișată de școala pitagoreică) este sursa epistemică a identificării timpului cu mișcarea circulară a cerurilor: „Totul se va întoarce în aceeași ordine numerică ... și timpul va fi același”¹¹. De asemenea, pitagoreicul Archytas de Tarentum¹² definește timpul ca „interval al universului” sau „interval al tuturor lucrurilor”. Dualitatea dintre lumea atemporală a ideilor și a ființei și lumea temporalității schimbătoare va domina toată istoria culturală a umanității. Pentru Platon, realitatea fundamentală era lumea ideilor, esențe atemporale și neschimbătoare, iar empiria era umbra relativă și imperfectă, supusă schimbării și participării mijlocite la ființă. Coruptibilitatea și moartea erau în viziunea platonice corolarele firești ale lumii sublunare. Totuși, intuiția geniului platonician privea analogic și anagogic spre cele două imperii ale ființei, așa încât Platon afirmă că timpul este „imaginea mișcătoare a eternității”. Periodicitatea și vremelnicia participă derivat la ființă și pot da mărturie de ea. Dualitatea platoniciană dintre Ființă și devenire va persista definitiv în istoria gândirii umane. Timpul va cădea inevitabil în sfera secundară, inferioară a realității, iar devenirea va fi concepută în toată gândirea occidentală ca deteriorare ireversibilă. Timpul mitic, originile, preistoria, paradisiacul vor fi mereu punctele de referință pe harta gândirii care vedea istoria ca o cădere în imperfect și moarte. Timpul și istoria vor fi asimilate ca

¹¹ *The testimony of Eudemus of Rhodes*, cf. H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th ed., Berlin [1951], 58B34.

¹² A se vedea Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, *Istoria filozofiei antice*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 81 și 150.

preludii ale morții, ca unica generalitate sigură a vieții¹³. Dualismul a fost continuat și în epistemologie. Cunoașterea celor adevărate este inaccesibilă umanității, pe când cunoașterea lumii văzute, în toată diversitatea ei este doar umbra ideilor nemuritoare.

Dacă Platon vede timpul ca pe o icoană a eternității al cărei sfârșit este marea ardere (ekpuro/sij) universală, Aristotel va fi cel care va comprima ideile în noțiunea de Qeo/j – Dumnezeu, sursa nemișcătoare a mișcării. Timpul în viziunea stagiritului era tot de natură relațională și derivativă, inseparabil de mișcare. Sinteza aristotelică dintre eleatism și heracliteism constă în nemișcarea parmenidiană a Primului Mișcător și subsecvent în curgerea heracliteană a lumii vizibile. Cele patru elemente ale materiei sunt într-o permanentă mutație și amestec. Această transformare necesară a lumii văzute este de fapt transferul dintre potențialitate și actualitate.

Viitorul aristotelic este deschis tuturor potențialităților. În Fizica 4, 14, Aristotel va afirma că, deși diversitatea proceselor este practic infinită, „timpul este în mod absolut același pentru toate”. Unii gânditori au văzut aici izvorul cogital al viziunii absolutiste a timpului, date de Newton. Tot marele stagirit va numi timpul „aspectul numeric al mișcării în legătură cu părțile ei succesive”, afirmând că timpul există *per se* chiar și fără o lucrare a minții omenești, iar mișcarea perfect uniformă a corpurilor cerești este cea mai fidelă imagine a ordinii nemișcătoare a Primului Mișcător.

Ceea ce este diferă în mod fundamental de ceea ce a fost sau de ceea ce va fi. Acesta raționament îl determină pe Stagirit să definească prezentul (clipa) ca limită a două neființe¹⁴. Acest impas logic este rezolvat de Aristotel prin afirmarea clipei ca fiind continuitatea timpului - sunexei/a tou xro/nou¹⁵. Prin această afirmare a înlănțuirii clipelor, clipa însăși primește calitate nu doar de hotar între două neființe, ci ea e început (arxh/) al viitorului și sfârșit (teleuth/) al trecutului. Această consistență a clipei îi conferă o obiectivitate care va fi dezbătută în întreaga gândire antică¹⁶.

Filosoful realizează conflictul dintre ordinea ciclică a devenirii și succesiunea evenimentelor. Dacă toate se repetă la un interval mai mare ori mai mic, înseamnă că suntem repetițiile propriei noastre ființe. Marele An din gândirea anterioară este orientarea identică a configurațiilor stelare după un anume interval fix. Una din ideile sale de mare importanță pentru studiul de față este aceea că materia are o perpetuă năzuință, un dor de primi formă, un impuls intern de-a se uni cu entelehia (entele/xia) ceea ce presupune că orice lucru există deja ca potențialitate care așteaptă să fie realizată în formă. Marele stagirit a dovedit absurditatea sofistilor și a afirmat și că o perioadă de timp nu este formată din momente „acum” așa cum o linie în geometrie nu este formată din puncte (*Fizica*, Cartea IV, capitolul 10). Experiența timpului nu este o experiență cumulativă de momente prezente, ci experiența mișcării sau schimbării.

Consangvinitatea timpului cu nașterea (ge/nesij) în sensul de devenire, înființare, a fost o permanență a gândirii grecilor. De la Anaximandru, Xenofan și Heraclit, timpul

¹³ Diabolizarea timpului ca simptom al unei legături între mesajul filosofic socratic și cel creștin, în special lucanic, a se vedea David M. Reis, *The Areopagus as Echo Chamber, Mimesis and intertextuality in Acts 17*, în *Journal of Higher Criticism*, 9, 2, (Fall 2002), pp. 259-277.

¹⁴ Fizica IV, 219a 24, în cartea lui Jean Yves Lacoste, *Timpul – o fenomenologie teologică*, Deisis, Sibiu, 2005, p. 9.

¹⁵ *Ibidem*, p. 10.

¹⁶ R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, 1983.

este asociat cu nașterea și moartea. Elementele empiriei sunt într-o permanentă mutație care generează timpul. Astfel, devenirea sau schimbarea (metabolh/) va ajunge în viziunea stagiritului „devenire absolută” (ge/nesij a(plh/).

Platon va dezvolta ideea asocierii dintre timp și naștere. El vorbește în Timaios (49a ș.u) despre Receptacul (u(podoxh/) sau „doica devenirii”, elementul permanent în cadrul schimbării lumii. În acest receptacul are loc nașterea (ge/nesij) (49e). Eidele platoniciene eterne sunt distincte de versiunile lor mimetice, temporale și imanente (calitățile) care intră și ies din Receptacul (50c). Ideea receptaculului va fi continuată de viziunea heideggeriană a temporalității ca timp originar diferit de timpul actual¹⁷. Construcția filosofică care articulează devenirea temporală pe imanența eide-lor va fi continuată teonom de Sfântul Maxim Mărturisitorul cu viziunea convergenței rațiunilor unice ale ființei (lo/goi) în Logosul veșnic al lui Dumnezeu.

Ideea unui timp circular a fost continuată de Stoici, pentru care fiecare ciclu al universului își urmează calea și apoi este absorbit în focul originar. Sfârșitul unui ciclu este nașterea unui ciclu cosmic nou, orice moarte este naștere și toate evenimentele ciclului revolut vor fi reconstituite în cel nou. Stoicii vor observa de asemenea dificultatea logică a ideii de prezent și paradoxul timpului. Neoplatonismul este cel care va fundamenta ideea emergenței ontologice și a emanației universale. Unicul inefabil al lui Plotin, deși nemișcător, permite schimbarea și timpul în domeniile sale inferioare. Plotin nu răspunde la întrebarea în ce ipostază a ființei emanate ia ființă timpul. Cert este că zonele superioare ale ființei sunt neatinse de timp. El încearcă să relaționeze lumea temporală de cea veșnică prin procesul de degradare succesivă și progresivă a ființei. Această emanație a fost întrevăzută și de Platon în conceperea de către el a lumii schimbătoare și relative, ca imagine a ideilor neschimbătoare și absolute. Ceea ce a adus Plotin nou în conturarea ideii de timp ca măsură a schimbării este faptul că timpul plotinian apare la al doilea nivel al emanației din Ființă, împreună cu Sufletul Lumii, adică receptaculul sufletelor individuale. Există pentru neo-platonicieni o afinitate și o corespondență a sufletului cu temporalitatea, ceea ce antrenează percepția temporală în yuxh/.

Nous-ul divin accesează adevărul atemporal în mod direct, pe când sufletul poate intra în adevăr doar gradual în funcție de progresivitatea emanației ființei și de efortul personal de raționare. Acest efort de apropiere a adevărului etern este văzut ca o succesiune de niveluri de conștiință. Neputința cunoașterii simultane la ființele sublunare este baza teoretică a existenței timpului. Această viziune elaborată a timpului ca măsură a cunoașterii va fi transcendată de adevărul revelat creștin, care afirmă transformarea prin har a „cunoașterii în iubire” (Sf. Grigorie de Nyssa) și subsecvent, conceperea timpului ca măsură a iubirii, succesiune și perseverență graduală a iubirii de Dumnezeu și a intrării în viața Lui. Parțialitatea creaturii în cunoaștere este premisa succesiunii temporale. Plotin afirmă nu doar emanația descendentă din Ființă, ci și permanenta mobilitate a ființelor inferioare pe scara ființei. Plotin psihologizează mișcarea ființelor, așa încât, dacă pentru Platon timpul este „imaginea mișcătoare a eternității”, Plotin vede timpul ca mișcare a sufletelor (Eneade III, 7, 11-13). Timpul este consanguin cu mintea, ceea ce implică dependența timpului de percepția temporalității. Temporalitatea devine o realitate gnoseologică, ceea ce va antrena o relativizare ulterioară a timpului până la reducerea ei

¹⁷ Vezi Cătălin Cioabă, *Timp și temporalitate. Comentariu la conferința Conceptul de timp de Martin Heidegger*, Humanitas, București, 2000, pp. 12-15.

la o „funcție a minții”. Teologia creștină a avut de luptat cu această viziune dualistă a realității care, confundă în final atotștiința lui Dumnezeu cu predestinarea. Cunoașterea plenară a lui Dumnezeu care transcende timpul și spațiul creat *totum simul* a fost percepută de gândirea parțială și relativă ca determinism.

Gnoza va fi cea care va diaboliza timpul și materia într-un dans dualist al realității. Timpul devine la gnostici neant substanțializat.

Teologia patristică răsăriteană a afirmat în corpore calitatea creată a timpului și eternitatea lui Dumnezeu. S-a reușit în general evitarea predestinării, printr-o complexă sinergie între har și libertate în persoana umană. Așa cum vom vedea, libertatea nu se confundă cu liberul arbitru, ci este extensia umană spre Dumnezeu, vocația de împlinire a chipului divin în om și temei al epectazei spre lumina necreată a lui Dumnezeu. Această viziune a libertății este cu neputință de susținut fără a afirma existența și lucrarea în lume a harului, adică a energiilor necreate ale lui Dumnezeu care împlinesc și desăvârșesc *logos*-ul uman.

3.3. Timpul la Fericitul Augustin și în cultura occidentală

„Ce este timpul? Când nimeni nu mă întreabă, știu ce e, dar când încerc să explic cuiva care mă întreabă, atunci nu mai știu – *quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*”. Această definiție a timpului la Fericitului Augustin surprinde natura apofatică a ideii de timp și consistența ei intrinsecă rațiunii umane. Ea va deschide investigația pe care marele teolog african o va realiza asupra naturii timpului în Confesiunile sale (XI.14.17). Timpul este așadar – afirmă Augustin – o realitate tainică, iar răspunsul rațiunii la întrebarea „*Ce este timpul?*” trece în mod necesar prin zona perplexității și a lipsei de mijloace logice. Într-adevăr, în fiecare moment al timpului, trecutul este deja non-existență, viitorul nu există încă, iar fragilitatea prezentului este aproape inanalizabilă. Cu toate acestea, trecutul poate fi gândit, analizat prin intermediul memoriei, iar viitorul poate fi anticipat prin intuiție și imaginație. Dacă prezentul n-ar trece în trecut, ci ar rămâne prezent, atunci ar fi eternitate (după expresia augustiniană), căci în eternitate nimic nu trece, ci totul este prezent (XI.11.13) și prezență. Prezentul lumii însă trece „deodată, într-o clipeală de ochi - e)n a)to/m%, e)n r(ipv= o)fqalmou= (I Corinteni 15, 52), după spusele Apostolului. Fragilitatea prezentului temporal este o icoană a schimbării eshatologice „în ziua cea de Apoi”. Ea arată consistența temporalității umane ca proqe/sij – pregătire, anticipare, intenție a eternității. Cei ce n-au trecut prin moarte vor trece prin această clipă eshatologică de schimbare a ființei.

Augustin afirmă că momentul, clipa prezentului nu are durată în sine (*nullum habet spatium*, *Confesiuni* XI.15.20). Această afirmație a atras după sine teoria inconsistenței absolute a ființei create ca premisă a nihilismului. De fapt, Augustin remarcă permanenta dependență a ființei create de Creatorul ei sau mai degrabă lipsa de ființă a omului fără Dumnezeu, „Izvorul vieții”. Prezentul lumii este un punct de demarcație sau hotar dintre neființa trecută și cea viitoare (probabilă). Această afirmație a Fericitului Augustin va deschide perspectiva unor aprofundări teologice ulterioare în care omul este conceput ca hotarul personal dintre Dumnezeu Cel fără de hotar și neființa pe care o poate asuma veșnic prin libertatea pervertită.

Marele teolog remarcă faptul că noi intuim prezentul, ne amintim de trecut și anticipăm viitorul (*Confesiuni* XI.20.26). Acest lucru este cu puțință numai prin posibilitatea inerentă naturii sufletului de a se extinde în trecut și viitor (XI.26.33) prin puterea atenției (*Confesiuni* XI.28.37ff.). Timpul este așadar o anume extensie *video igitur quandam esse distentionem* (Conf 11, 23)¹⁸, iar în rândurile următoare (*Confesiuni* 11, 28), Augustin va defini timpul în funcție de memorie și așteptare. Cu toate acestea, Jean Yves Lacoste remarcă legătura indelebilă dintre conceptul de timp și cel de corporalitate: „Recunoașterea în sine a unei ființe ca spirit este totdeauna experiența de sine ca un corp. Aceasta nu hotărăște poate orice experiență posibilă în orice lume posibilă, dar decide despre o inteligibilitate: numai la încrucișarea prin trupul nostru a timpului lumii și a timpului conștiinței ni se dezvăluie sensul uman al timpului (...). Corporalitatea noastră este o măsură a temporalității noastre”¹⁹.

Teologul va sintetiza și alte permanențe teologice ale Bisericii afirmând identitatea eternității cu Dumnezeu: „O Doamne, eternitatea este a Ta” (Conf. XI, 1), și respectiv natura personală (adică treimică) a eternității. De asemenea, el afirmă că gândirea este și poate deveni „cămară a Adevărului” (*Confesiuni* XI, 3) surprinzând natura nupțială și comunională a persoanei umane de receptacul al Adevărului Hristos.

Cuvântul prin care s-au făcut toate – afirmă episcopul de Hippo – nu trece și urmează tăcerea, ci e Cuvântul veșnic, „Cuvântul Domnului rămâne în veac” Este o mare diferență între cuvintele exprimate în timp și în silabe și „Cuvântul lui Dumnezeu veșnic în tăcere” (*Confesiuni* XI, 6), iar creația temporală a fost făcută de Cuvântul etern. El este legătura dintre timp și eternitate. Cuvintele umane sunt icoane temporale și trecătoare ale Cuvântului veșnic rostit de Tatăl pentru veșnicie: „Tu ne chemi, Doamne să înțelegem Cuvântul, rostit veșnic de Tine, și prin Care toate lucrurile sunt rostite veșnic. Pentru că ceea ce a fost rostit nu s-a sfârșit, urmând alte rostiri, ci toate lucrurile deodată pentru totdeauna” (*Confesiuni* XI, 7). Creația lumii prin Cuvânt („Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” – Ioan 1, 4) este așadar temeiul unei legături intime de iubire între creatura vorbitoare, rostitoare de cuvinte (*rostrum* – gură în limba latină) și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce este Începutul și Rostul întregului univers: „În acest început Dumnezeu, ai făcut cerul și pământul, în Cuvântul Tău, în Fiul Tău, în Puterea Ta, în Înțelepciunea Ta, în Adevărul Tău – In hoc principio fecisti, deus, caelum et terram, in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua, miro modo dicens et miro modo faciens” (*Confesiuni* XI, 9). Actualitatea istoriei integrale în gândirea eternă a lui Dumnezeu este în fapt, temeiul iubirii Sale personale pentru noi și izvorul de sens al providenței, ca grijă părintească pentru pruncii Săi născuți prin har: „Anii Tăi sunt o zi, și Ziua Ta nu e zilnic, ci astăzi, pentru că astăzi al Tău nu e urmat de mâine sau precedat de ieri. Astăzi al Tău e eternitatea, căci ai zis: Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut. Tu ai făcut toate vremurile - anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: ego hodie genui te, omnia tempora tu fecisti” (*Confesiuni* XI, 13)²⁰.

¹⁸ Martin Anton Schmidt, *Temps et eschatologie chez les Peres latins*, în *Temps et eschatologie, Données bibliques et problematiques contemporaines*, Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 101.

¹⁹ Jean Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ Augustine, *Les Confessions*, XI, 13, 16, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 41.

Un alt aspect foarte important al gândirii augustiniene este focusul său permanent asupra unității²¹. Din această perspectivă, timpul creat este modul incomplet, neunitar, fragmentar și relativ al percepției realului. Timpul este risipire și nedeplinătate a realității. El reprezintă dezbinarea fundamentală a creaturii și obstacolul în calea vederii unei deplinătăți a realității. Această viziune extremă va suscita în Occident și nu numai anumite mișcări creștine de negare a timpului sau de încercare de evaziune din timp. Viziunea occidentală a ființei s-a realizat *velut si mors non daretur* (ca și cum moartea nu ar exista). De aici o lipsă flagrantă de înțelegere a rosturilor morții și una dintre cauzele actualei secularizări a societății.

Eternitatea, dimpotrivă, este expresia unei plinătăți și unități de viziune și existență. Eternitatea conține simultan și unitar întreaga realitate. Această observație decurge din experiența secvențialității temporale a realității creaturale. Augustin va afirma indirect că unitatea sau unificarea cu sinele (și implicit cu Creatorul) va fi cheia tranziției la eternitate. Deci, accesul la veșnicie este o realitate personală și interpersonală (de comuniune) a oamenilor cu Dumnezeu. Boethius afirmă că eternitatea este „posesiune totală și simultană a unei vieți care nu are sfârșit – *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”²². Veșnicia este așadar posedarea totală a ființei, iar temporalitatea exprimă fragmentarea, parțialitatea ființei²³. O hermeneutică mistică a prezenței întregului în parte, prezent în mod integral în Euharistie, deschide o perspectivă a unității dintre timp și eternitate, sau mai bine zis a prezenței eternității în timp și a timpului în eternitate într-o relație nupțială.

Thoma de Aquino nu va reuși să rezolve dilema libertății umane, continuând să susțină neschimbarea lui Dumnezeu și implicit predestinarea, care intră în conflict cu existența liberului arbitru. Protestanții vor renunța la libertatea voinței omenești în favoarea predestinației, pentru a-și confirma teoria mântuirii prin credință (impusă din veci) și a Bisericii nevăzute, alese de Dumnezeu din eternitate.

Deși Origen postula eternitatea lumii în pofida liniarității cosmosului biblic²⁴, teologia și-a găsit drumul prin afirmarea unicității jertfei și Învierii lui Hristos. Dacă totul se repetă, atunci jertfa mântuitoare a lui Hristos nu are relevanță ontologică, pentru că s-a repetat și se va mai repeta. Dacă Dumnezeu este atotputernic, El poate să restaureze orice lucrare și orice eveniment al istoriei, deci, timpul nu este personal și unic, ci doar o succesiune de momente revoluate și repetabile. Această afirmație relativizează toate valorile unirii omului cu Dumnezeu. De aici până la palungene/sia adică migrația sufletelor în trupuri și respingerea materiei nu mai e decât un pas.

Uniformitatea timpului în viziunea platonice și aristotelice, și subsecvent în viziunile medievale asupra lumii, atâta timp cât ea exprimă mișcarea monotonă a corpurilor cerești. Cosmosul văzut ca un ceas enorm și fără întârzieri era garanția unei uniformități predeterminate a lumii. Noua ordine mondială conturată de Giordano Bruno, Copernic și alții, care așeza pământul la o periferie a universului, a zdruncinat viziunea uniform-geocentristă a lumii medievale. Ideea conform căreia există tot atâtea timpuri

²¹ Martin Anton Schmidt, *op. cit.*, p. 102-103.

²² *De Consolatione Philosophiae*, IV, 6 în Jean Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 24.

²³ D. P. Walker, *Eternity and the Afterlife*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 27, 1964 (1964), pp. 241-250, vorbește despre concepția creștină și cea neoplatonică despre viața de după moarte.

²⁴ Ioannis E. Anastasiou, *op. cit.*, p. 87.

câte mișcări „tot tempora quot motus” determină o nouă viziune, relativistă a temporalității. Sferele celeste se rarefiau progresiv. Din toată ordinea cosmică divină nu mai rămânea decât spațiul infinit, înfricoșător și periferic sieși, în care galaxiile și stelele erau infinite. Conceperea celei de-a noua sfere dădea vremelnice o oarecare rațiune uniformității spațio-temporale. Newton va fi cel care va încerca să salveze această construcție mentală, postulând timpul absolut, realitate fixă și imperturbabilă, independentă de mișcare. Prin aceasta, omogenitatea timpului și spațiului era justificată logic. Totuși, înainte de Newton, marii savanți nu au exclus posibilitatea relativității temporale (Giordano Bruno stipula într-una din operele sale: *Camoeracensis acrotismus...* - Wittenberg 1588, că există tot atâtea timpuri câte stele – *tot tempora quod astra*, idee care converge direct din postulatul sistemelor solare individuale). Bruno totuși imaginează timpul universal – *tempus universale*, o realitate care transcende parțialitatea timpurilor planetare. Separația finală dintre timp și mișcarea fizică va fi realizată, pe baze mai mult filosofice decât fizice, de Isaac Newton. Timpul este o realitate absolută, matematică, o axiomă a creației. Spre deosebire de acesta, timpul comun este numit durată și măsoară mișcarea corpurilor fizice.

Benedict Spinoza afirmă eternitatea lui Dumnezeu în context panteist (*Deus sive natura*) ca prezent plenar: „În eternitate nu există *înainte* și *după* pentru că urmează exclusiv din perfecțiunea divină...” (B. Spinoza, *Ethica*, I, prop. 33). Neoheracliteanismul spiritualist hegelian va postula totuși atemporalitatea absolută a Ideii. Voința universală a lui Schopenhauer este dincolo de spațiu și timp, având funcții eleatice (neschimbătoare, absolută etc.). De asemenea, monada lui Leibniz exclude temporalitatea, căci conține în sine toate stadiile sale viitoare. Kierkegaard va afirma demnitatea omului de sinteză între timp și eternitate²⁵. Dacă pentru filosof orice dezbatere sfârșește în moarte, pentru teolog viața începe din dimineața de după moarte, ea este o extensie a învierii în viața umană prin anticipație mistică.

Pe măsură ce rațiunea tehnologică pluralistă și autosuficientă prindea contur în lumea occidentală, istoria ideilor se orienta spre empirism sau pozitivism fără orizont transcendent. Atomismul logic al lui Bertrand Russell sau Wittgenstein nega trecerea timpului. În aceeași ordine de idei, Leibniz va afirma posibilitatea unei *reductio ad infinitum* a timpului și relativitatea conceptului de timp. Cartesius va vedea fluxul temporal ca pe o premisă a creației continue a lumii de către Dumnezeu. Timpul cartezian este constituit dintr-o succesiune de momente discontinue, astfel că fără această creație continuă, lumea ar sucomba în neant. Această concepție păstrează totuși ceva din absoluta dependență patristică a timpului de Dumnezeu. Lumea este așadar o realitate dinamică într-o permanentă legătură cu Creatorul ei care o înnoiește mereu.

Timpul ca o condiție necesară a oricărei experiențe, este pentru Kant o formă apriorică a rațiunii. Psihologia ulterioară va încerca să demonteze viziunea apriorică a timpului și va dovedi clinic dezvoltarea conștiinței timpului pe cale experimentală la copii și patologia percepției temporale, până la extremele evoluționiste²⁶. În era modernă Emile Boutroux va dezvolta „teoria începuturilor absolute” (*De la contingence des lois de la nature*, 1874, ch.4).

²⁵ *La maladie jusqu'à la mort*, Oeuvres complètes 16, p. 171-181.

²⁶ H. Guilleminot, *La Matière et la Vie*, Flammarion, Paris, 1919.

Cel mai mare impact în istoria modernă a ideii de timp l-a avut Henri Bergson. Acesta, în cartea sa *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* publicată în 1889, afirmă existența unei continuități a experienței personale numită de el „durată reală” sau „flux al conștiinței”, realitate personală diferită de abstractizarea matematică a timpului. Timpul este deci o realitate psihologică dinamică și vie a unității în diversitate, neavând nimic din unitatea uniformă a timpului matematic sau din omogenitatea statică a ciclicității cosmice. Extensia timpului psihologic se bazează exclusiv pe memorie și este un continuum indivizibil în părți și unic prin evenimentele care-l conțin. Alfred Whitehead va dezvolta această viziune unitară și mnemonică a timpului, afirmând că există o creativitate temporală a naturii care implică „nemurirea trecutului”. Heidegger va privi limitativ timpul ca măsură a morții. Este cunoscut răspunsul paradoxal al marelui filosof existențialist din paragrafele 43-53 din *Sein und Zeit*: moartea este eshatologia sensului. Dimpotrivă, după cum vom vedea în teologia orientală, moartea este începutul sensului lumii, răstignirea inteligibilității pe Crucea unirii lui Dumnezeu cu omul și trecerea pascală de la moarte la viață.

Influența teoriei relativității va schimba fundamental percepția timpului în istorie. Whitehead afirmă corespondența timpului cu spațiul, iar relativitatea afirmă unitatea spațiului cu timpul. Astfel, timpul este cea de a patra dimensiune a acestui *continuum* numit realitate. Această unitate este mai degrabă o temporalizare a spațiului decât invers. Tehnologia modernă de observație a universului poate oferi unele răspunsuri cu privire la ființa timpului. Astfel recesiunea galaxiilor observabile sugerează ideea unei expansiuni a universului, ceea ce demontează teoria spațiului absolut newtonian. În toată imensa extensie spațială simultană, înmulțită cu imensitatea de universuri într-un anumit timp arată esența abscondă și obscură a timpului. De aici parțialitatea și eterogenitatea gândirii umane cu privire la timp. Știința descoperă neputința gândirii de-a surprinde prăpastia dintre neființă și cea mai mică unitate măsurabilă temporal. Infinitul mic este mai mare decât infinitul mare. Fizica cuantică încearcă să demonstreze că timpul fizic nu poate fi divizat la infinit. Intervalul limită al divizibilității temporale este numită de fizicienii actuali „cuantuum” sau „chronon”²⁷.

4. Hermeneutica timpului biblic

4. 1 Teologia timpului în Vechiul Testament

În perspectiva prezenței progresive și stăruitoare a Cuvântului lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură, timpul biblic este o realitate teologică și mistagogică, adică trimite la Dumnezeu și conduce progresiv la sensurile eterne ale iubirii Sale.

²⁷ A se vedea interpretarea pe larg a conceptului de timp în Pierre Duhem, *Le système du monde*, Vols. I-X (Paris, 1913-59), Z. Zawirski's *L'évolution de la notion du temps*, Krakow, 1934, J. J. C. Smart, *Problems of Space and Time*, New York, 1964, Henri Bergson, *Oeuvres complètes*, Geneva, 1945; Mary F. Cleugh, *Time and Its Importance in Western Thought*, London, 1937;

Vom încerca să elaborăm o analiză teologică a temporalității în Sfânta Scriptură, surprinzând prezența imaginilor temporale biblice în cultul divin al Bisericii și interpretarea lor hristologică și eclesiologică.

Referatul creației lumii începe cu expresia: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (Facere 1, 1). Prin aceste cuvinte, autorul biblic deschide o perspectivă diferenței absolute între eternitatea lui Dumnezeu și temporalitatea creaturii create din nimic (*ex nihilo*). Începutul (*bereshit*) este chemarea de la neființă la ființă a lumii.

Sfânta Scriptură face o distincție fundamentală a ființei: pe de o parte Dumnezeu, Creatorul este Eternitatea personală și plenară, Izvorul vieții „Că la Tine este Izvorul vieții întru lumina Ta vom vedea lumină” (Psalm 35, 9). De cealaltă parte, lumea este contingentă și temporală. Succesivitatea evenimentelor istoriei umane este permanent marcată de moarte, ca final nefiresc, dar sigur al universului de idei, afecte și idealuri ale umanității. Cu toate acestea, fără a fi sistematic, referatul biblic afirmă nemurirea potențială a omului în rai (Pomul Vieții) și nemurirea tuturor oamenilor. Viața de după moarte era o realitate ambiguă și marcată de povara căderii: casa morților este Sheolul, acel tărâm al întunericului, tristeții și așteptării lui Mesia. Enoh și Ilie sunt două personalități care fac excepție de la această regulă. Ei sunt răpiți cu trupul la cer de către Dumnezeu, fiind interpretați de către Biserica creștină ca semne profetice ale redeschiderii raiului prin moartea și Învierea lui Hristos.

Scriptura nu conține o tratare sistematică a timpului, cu toate acestea, există o evidență a realității temporale interpretate teologic, adică timpul este văzut ca distanța dintre noi și ceea ce ar trebui să fim în intenția lui Dumnezeu. Lipsa teoretizării biblice a noțiunii de timp este suplinită de permanentă concretizare a realității teologice a timpului.

Autorul Scripturii, Duhul Sfânt, imprimă în mintea scriitorilor ei realitatea timpului pentru creatură: acela de viață. Oamenii Scripturii nu concep timpul ca pe o categorie separată a ființei, nici nu extrag abstractizări din succesiunea evenimentelor. Cert este însă că timpul umanității este perceput ca un continuum liniar al comunicării omului cu Dumnezeu. Încă de la început, și în mod accentuat, cursul temporal al vieții umane este ritmat de întâlnirea firească a omului cu Dumnezeu. Această întâlnire sau comuniune este sensul prim și ultim al timpului. Lumea întreagă este văzută ca un mediu al întâlnirii și unirii omului cu Dumnezeu. Structura creației și a istoriei gravitează în jurul momentelor de *teofanie*, iar vocația întregitoare a omului ca sumă a creației și macrocosmos este de asuma în sine lumea și de a o aduce pe altarul iubirii lui Dumnezeu, Creatorul ei. Omul realizează în sine vocația sau finalitatea lumii, aceea de a fi dar al lui Dumnezeu și dăruire a omului în viața de lumină a Sfintei Treimi.

Teologia timpului în Vechiul Testament conține în mod statornic și complementar, deși alegoric și profetic, ideea finitudinii create, a vremelniceii lumii, a apartenenței omului de cer și a vieții veșnice. *Teofania* (qewfani/a – arătarea lui Dumnezeu) este semnul valorii provizorii a lumii acesteia și permanenta evidență a vieții nemuritoare spre care a fost zidit omul dintru început.

Prezența lui Dumnezeu în viața lumii, și în particular în viața poporului lui Israel, este o amintire perpetuă a finalității istoriei în Împărăția lui Dumnezeu. Intervenția divină în istorie (prin minune) este tocmai viziunea sau metafora nemuririi omului. Astfel succesiunea evenimentelor istoriei și diversitatea imensă a valorilor personale ale umanității sunt o taină a veacurilor care străvede unirea omului cu Dumnezeu. Prezența

Lui minunată, deși fluctuantă și alegorică, în viața lumii este premisa fundamentală a prezenței Lui veșnice în inima umanității pe care care a zidit-o după chipul Său.

Referatul biblic al creației lumii dă mărturie despre această permanentă extensie ideatică și ontologică a lui Dumnezeu în umanitate. „Chipul lui Dumnezeu” din om este chemarea și dorul veșnic de unire cu El, este sămânța de îndumnezeire după har și sensul întregii istorii, de cale spre Împărăția lui Dumnezeu. Putem astfel să vorbim despre *timpul originar*, sau paradisiac, în care primii oameni aprofundau în viața lor viața lui Dumnezeu.

4.1.1. Timpul originar

Timpul originar, creat de Dumnezeu o dată cu lumea, este un timp a vieții și apropierii de Dumnezeu. El se manifestă ca armonie doxologică și ritm liturgic al creației, și al omului în special, de comunicare cu Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu din el este și deschidere comunională. Adam și Eva au nevoie să iubească și să fie iubiți de Dumnezeu. Intimitatea creaturii cu Creatorul este exprimată mistic și alegoric prin prezența lui Dumnezeu în rai „Care umbla prin rai în răcoarea serii” (Facere 3, 8). Lumea paradisiacă era o lume a cuvântului, a împărtășirii și a iubirii dintre om și Dumnezeu. Omul era zidit ca preot și împărat al făpturii. Această demnitate a omului este vizibilă prin împreună lucrarea lui Adam cu Dumnezeu în rai. Creatorul aduce la Adam „toate fiarele câmpului și toate păsările cerului” (Facere 2, 19) ca să vadă cum le va numi, „așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam” (*Ibidem*).

Numirea tuturor de către Adam este semnul asumării lor de către el. Adam confirmă creația și o asumă integrator ca *macrocosmos* al ei, numele fiind semnul prezenței unui lucru sau al unei ființe în mintea omului. Numele are însă și o realitate mistică, aceea de acces la existența unei ființe prin numire, de aceea numele (Adam și Eva sunt date de Dumnezeu) va fi fundamentul comuniunii dintre ființe: *Nomen est omen*. De asemenea, așa cum prin Cuvânt și poruncă s-au zidit toate câte sunt: „Că El a zis și s-a făcut, El a poruncit și s-au zidit” (Psalm 148, 5), prin numire se inițiază fundamentul verbal (de la Verbum – Cuvânt) al comuniunii.

Prezența numelui persoanei umane în memoria lui Dumnezeu este garanția, semnul și făgăduința nemuririi și a bucuriei veșnice: „Numele lui va dăinui pe vecie; cât va fi soarele va fi pomenit numele lui” (Psalm 71, 17). Această prezență se cultivă prin fidelitate creatoare a persoanei în întâlnirea ei cu Dumnezeu²⁸.

Timpul paradisiac era așadar un timp al armoniei creației. Aceasta înseamnă armonia omului cu Dumnezeu, cu făpturile create și cu el însuși. Firescul vocației sale de

²⁸ Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu în lume, Jertfa și Învierea Sa deschid umanității perspectiva „intrării în Împărăție”. Valoarea pomenirii morților care sunt vii împreună cu Dumnezeu: „Dumnezeu este al celor vii nu al celor morți” (Matei 22, 32) era o permanență a Vechiului Testament, fără a avea valoare eclesiologică și mântuitoare prin Dumnezeiasca Liturghie, care este actualizarea sau intrarea Bisericii terestre în realitatea cerească a Liturghiei veșnice săvârșite de Cuvântul pe altarul iubirii Tatălui, în Duhul Sfânt. Cultul morților va fi cultivat în Ortodoxie ca o Liturghie a memoriei umane și ca o celebrare a nemuririi aduse de Hristos, Logosul Tatălui și Memoria cea veșnică. Astfel, expresia liturgică: „Veșnica pomenire”²⁸ însemnează deopotrivă viața veșnică adusă de prezența omului în memoria iubitoare și plenară a lui Dumnezeu și solidaritatea Bisericii în procesiunea ei de înviere.

chip al lui Dumnezeu era realizat prin comuniune cu Cel veșnic, iar timpul uman era o ascensiune mistică și o procesiune unitivă spre Dumnezeu. Succesiunea clipelor era progresivitate și aprofundare a harului dumnezeiesc. Așadar timpul creaturii este un timp liturgic pentru că el integrează în sine doxologia omului și dăruirea reciprocă a Creatorului și creaturii.

O altă caracteristică a timpului paradisiac este unitatea sa intrinsecă și firească. Timpul făpturii ascultătoare este un timp al unirii. Așadar viața paradisiacă este o realitate inclusivă și unitivă, pentru că în ea umanitatea primilor oameni este împărtășită plenar și dăruită jertfelnic lui Dumnezeu, dimpreună cu toate rațiunile creaturilor, asumate și transfigurate în om.

De asemenea, există o omogenitate esențială a timpului original, ca urcuș mereu nou, divers și unitar la Dumnezeu. Omul a fost creat pentru a urca mereu, în mod infinit, în iubirea divină, iar hiatusul, prăpastia ontologică dintre creatură și Creator era umplută pentru veșnicie de iubirea eternă a lui Dumnezeu și de răspunsul iubirii omenești. Spre deosebire de Origen care considera că diversitatea firii create este consecința căderii, Părinții Bisericii au dezvoltat o teologie a diversității create ca icoană a iubiri infinite diverse a Creatorului. Estetica este așadar o realitate iconică, iar cultura umană este căutarea cultului, adică doxologia frumuseții lui Dumnezeu.

4.1.2. Timpul căderii umane

Referatul creației conține însă și istorisirea căderii în păcat, încercarea frauduloasă a primilor oameni de a fi ca Dumnezeu fără Dumnezeu, prin neascultare. Chipul lui Dumnezeu în om însemnează dorul permanent de asemănare cu El. Păcatul adamic nu a fost așadar încercarea de a fi ca Dumnezeu, ci de a uzurpa această asemănare, fără o aprofundare a comuniunii prin ascultare²⁹.

Odată cu căderea în păcat, întreaga creație se răzvrătește împotriva omului neascultător și împotrivor firescului vocației sale. Prima realitate a umanității după gustarea din pomul cunoștinței binelui și răului a fost realizarea goliciunii lor: “Atunci li s-au deschis ochii și au cunoscut că erau goi” (Facere 3, 7). Conștiința goliciunii omenești include o accentuată senzație de deșertăciune. Omul, refuzându-l pe Dumnezeu, sesizează neantul în care a intrat, separația și rușinea ca expresie a însingurării și îmbolnăvirii de păcat. Goliciunea adamică înseamnă conștiința propriei stricăciuni și a lipsei de sens din viața fără Dumnezeu, Izvorul vieții. Fără Dumnezeu-Viața, omul cade progresiv în moarte și neființă.

Cuvintele lui Dumnezeu adresate primilor oameni după păcat arată această pervertire a întregii creații și a timpului împreună cu ea: “Voi înmulți mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale, în dureri vei naște copii, atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni” (Facere 3, 16). Aceste cuvinte rostite pentru femeie arată fragilitatea omului căzut de a mai realiza vocația sa de născător. Adam și-a numit de femeia sa *Eva* adică viață, pentru puterea pe care Dumnezeu i-a dat-o ei de a zămisi viață

²⁹ De aceea, Sf. Apostol Pavel va vorbi despre restaurarea lui Adam în Hristos prin kenosis și va afirma că Hristos, „chipul lui Dumnezeu fiind, nu prin răpire a vrut să fie întocmai cu Dumnezeu” οἵ ἐν μορφῇ θεοῦ υπαρχων οὐχ αρπαγματὸς τοῦ εἶναι ἰσα θεοῦ (Filipeni 2, 6). Substantivul *arpagmos* exprimă obiectul unei răpiri, ceva ținut strâns și de obicei împotriva celorlalți.

în ea. Prin păcat ca sarcină a morții, femeia își rănește funcția ei de născătoare, iar viața care izvorăște din ea este supusă morții și aducătoare de durere: „Până când vei pune sfaturi în sufletul meu, durere în inima mea ziua și noaptea?” (Psalm 12, 2).

Nașterea în dureri arată perpetuarea păcatului strămoșesc și dificultatea omului de a mai fi împreună creator cu Dumnezeu³⁰. Cele două coordonate ale începutului vieții – zămislirea și nașterea – sunt marcate de durere și păcat în iconomia omului căzut.

Dezechilibrul cauzat de păcat în natură este exprimat și prin cuvintele lui Dumnezeu adresate lui Adam: “blestemat va fi pământul pentru tine. Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale (...). În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Facere 3, 17-19). Viața umană fără Dumnezeu este o progresivitate a morții și o așteptare a ei. Timpul uman își pierde armonia, omogenitatea și unitatea și devine o măsură a morții progresive a omului³¹.

Există astfel două feluri de timp în istoria vetero-testamentară: timpul paradisiac, omogen, unitiv, simetric și progresiv spre Dumnezeu și timpul căderii perpetue ca măsură a morții și a deșertăciunii („Vanitas vanitatum et omnia vanitas” – Ecclesiast 1, 2).

Timpul căderii va primi totuși sens prin făgăduința definitivă a lui Dumnezeu după potop de a păstra ordinea cosmică pentru iubirea pe care o poartă omului creat după chipul Său: „De acum, cât va trăi pământul, semănatul și seceratul, frigul și căldura, vara și iarna, ziua și noaptea nu vor mai înceta!” (Facere 8, 22).

4.1.3. Sheol-ul iudaic și timpul întoarcerii

În religia lui Moise, moartea fizică era privită ca o pogorâre în tenebrele lipsei de sens și a singurătății. Sheol-ul (tradus ulterior prin *ad huj* – iad) era locul unde morții își dormeau somnului cel din veac: „Că s-a umplut de rele sufletul meu și viața mea de iad (sheol) s-a apropiat. Socotit am fost cu cei ce se pogoară în groapă. Ajuns-am ca un om neajutorat, între cei morți slobod. Ca niste oameni răniți ce dorm în mormânt și de care nu Ți-ai mai adus aminte și care au fost lepădați de la mâna Ta. Pusu-m-au în groapa cea mai de jos, întru cele întunecate și în umbra morții” (Psalm 87, 3-6). Întunericul și uitarea erau coordonatele acestui ținut al umbrelor fără de lumină: „Făcutu-m-a să locuiesc în întuneric, ca morții cei din veacuri (...). Nu-ți întoarce fața Ta de la mine, ca să nu mă asemăn celor ce se pogoară în mormânt” (Psalm 142, 3, 7). Pedepsa supremă a celor ce nesocotesc legea lui Dumnezeu este aruncarea în uitare și pierderea în sheol: „Ca

³⁰ Această durere va fi ridicată prin nașterea feciorelnică a Născătoarei de Dumnezeu. Sfinții Părinți afirmă lipsa de durere în nașterea Mântuitorului, ca o consecință a lipsei de păcat în zămislirea Lui. Hristos restaurează firea umană rănită de păcat. Cuvintele psalmistului: “întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea” (Psalm 50, 6) își pierde efectivitatea prin nașterea “din apă și din Duh” (Ioan 3, 5) adică Botezul.

³¹ Această robie a creației față de stricăciunea adusă de om prin păcat este ilustrată de Sf. Ap. Pavel: “Pentru că făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu din voia ei, ci din cauza celui ce a supus-o – cu nădejde. Pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum” (Romani 8, 19-22). Prin aceste cuvinte, se arată pricina răzvrătirii lumii față de om și vocația finală a cosmosului de a fi restaurat și transfigurat în libertatea fiilor lui Dumnezeu.

o brazdă de pământ s-au rupt pe pământ, risipitu-s-au oasele lor lângă iad” (Psalm 140, 7)³². De asemenea, perspectiva păcatului și a uitării de Dumnezeu este o înaintă vedere a tărâmului morților: „Cuprinsu-m-au durerile morții și râurile fărădelegii m-au tulburat. Durerile iadului m-au înconjurat; întâmpinatu-m-au lațurile morții” (Psalm 17, 5-6; cf. Psalm 114, 3). Viața fără Dumnezeu este o anticameră a iadului, pentru că întunericul răutății anunță și așteaptă pedeapsa lui Dumnezeu.

Implacabilul morții poate fi biruit de înțelepciune care șade la Tronul lui Dumnezeu: „Înțeleptul merge pe cărarea vieții ce duce în sus, ca să ocolească drumul iadului care merge în jos” (Pildele lui Solomon 15, 24).

Totuși, în inspirația lor pnevmatologică, proorocii au vorbit despre ieșirea din robia stricăciunii și despre eliberarea pe care Mesia o va aduce celor morți din veacuri: „Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea. Cunoscute mi-ai făcut căile vieții” (Psalm 15, 10-11). Astfel, Învierea morților, întrezătită de profeți în negura veacurilor, devine o realitate în Hristos.

4.1.4. Timpul ca ieșire (exod) din finitudine

Pentru credinciosul Vechiului Testament, evenimentele istorice prin care Israel a fost chemat la demnitatea de popor ales, logodit cu Dumnezeu sau prin care a fost salvat de robia Egiptului sunt temelia timpului vieții personale. Aceste evenimente s-au înscris în memoria afectivă și ontologică a lui Israel, așa că acesta e poporul alegerii și poporul mântuit de „brațul înalt” al lui Dumnezeu. Ieșirea din robie este așadar o paradigmă a temporalității eminamente religioase a poporului lui Israel. Așadar toată viața iudeului de rând era marcată de evenimentele minunate din trecut. Istoria însăși a poporului lui Israel era un exod, o ieșire din stricăciune și din robia păcatului.

Istoria are mereu o țință mesianică și mijloacele pentru atingerea acestei ținte sunt trimise periodic de Dumnezeu, Cel ce poartă de grijă poporului Său. Momentele de criză ale istoriei lui Israel sunt permanent însoțite de intervenția lui Dumnezeu prin oameni providențiali sau prin minuni care întorc poporul la dreapta credință. Timpul este succesiv cădere și întoarcere la Dumnezeu. Viața omului este marcată de intervenția proniatoare a lui Iahve. Fiecare păcat este o robie și un exil al omului, iar îndreptarea și curățirea prin jertfă este exodul din această robie. Cele zece pedepse aduse Egiptului necredincios, cercetarea fiecărei case de către îngerul morții, trecerea prin Marea Roșie ca pe uscat, rătăcirea prin deșert, hrănirea cu mană, stălpul cel de Foc și aflarea Pământului Făgăduinței se extind profetic în istoria iudaică și devin reperele ei mesianice, accesibile liturgic.

Planul veșnic al lui Dumnezeu de alegere și păstrare a poporului Său se extinde progresiv în istoria lui Israel. Astfel, evenimentele axiale ale poporului lui Israel și venirea lui Mesia sunt două realități corespondente analogic și raportul dintre ele este cel dintre taină și împlinire. Osea vede venirea lui Mesia ca un nou Exod din robia Egiptului (2, 16; 12, 10-14), Ieremia vede al doilea Legământ (31, 31), Iezechiel vorbește despre Noul Templu (40, 1-49), viziunea lui Isaia conține un nou David și un nou Ierusalim (1, 27; 11, 1-10), realității aprofundate teologic de Biserica lui Hristos. Tot proorocul

³² Toate aceste citate sunt prezente în Psalmii Utreniei, în care umanitatea rememorează starea de cădere și de durere a omului lipsit de Dumnezeu și de viață.

Ieremia vorbește despre restaurarea firii umane prin venirea lui Mesia cel așteptat: „Așteptăm timpul vindecării” (8, 15 și 14, 19).

Această concepție alegorică de un dinamism eshatologic remarcabil a fost preluată și transfigurată în telogia creștină a timpului ca moarte și înviere împreună cu Hristos. Temporalitatea iudaică este așadar unirea dintre nădejdea omului și răbdarea lui Dumnezeu.

4.1.5. Timpul liturgic al poporului lui Israel

Timpul ritmic al religiei iudaice este marcat de sărbători ca intrare a sacrului în viața cotidiană. Există un timp cultic, care concentra în sine puterea transcendentă, dându-i un sens ciclic anual în ritmul liniar și vertical al istoriei religioase a iudeilor. Așadar, timpul religiei iudaice este un timp-spirală în care recurența ciclică a sărbătorii celebrează verticalitatea planului divin de izbăvire a lui Israel. Considerăm că această unire unică dintre verticalitatea liniară a istoriei lui Israel și ritmurile ciclice ale naturii (semănat, seceriș etc.) este un fenomen unic în istoria civilizației umane, în care dorul creaturii după infinit este dublat de revelația concretă a lui Dumnezeu în inima istoriei.

Spre deosebire de imensa majoritate a religiilor vremii, sărbătorile iudaice nu se refereau la un ciclu mitic de evenimente, ci la cursul istoriei iudaice³³. Epifaniile divinului către poporul lui Israel nu au loc *in illo tempore* (ca în politeismul grec ori oriental) și nu urmează ritmului natural al anotimpurilor (ca religiile animiste, agricole sau naturale ale popoarelor orientale), ci în istoria – uneori chiar recentă – prezenței lui Iahve în viața iudeilor³⁴. Există de fapt o sinteză liturgică între ritmurile cosmice și evenimentele istorice mântuitoare în structurarea sărbătorilor iudaice.

În viziunea iudeului credincios, Dumnezeu este prezent în mijlocul poporului său în momentele inaugurale sau semnificative ale istoriei sale și în același timp aceste momente primesc semnificații cosmice. Astfel, sărbătoarea azimilor era ocazionată deopotrivă de perioada secerișului de orz și de izbăvirea din robia Egiptului³⁵. Această ieșire din robie era asimilată cu un nou început al istoriei iudaice. A doua sărbătoare poruncită de Dumnezeu era cea a secerișului primelor roade (*arra/bon*), numită „Sărbătoarea săptămânilor”³⁶ care avea loc după șapte săptămâni după secerișul orzului³⁷ (Ieșire 23, 16 și 34, 22). A treia era „sărbătoarea strănerii roadelor, toamna – *sărbătoarea sfârșitului (împlinirii) la ieșirea anului* - *kaii e(orth'n suntelei;aj e)p' e)co/dou tou= e)niautou=*” (Ieșire 23, 26), care va fi legată de perioada locuirii lui Israel

³³ A se vedea articolul *Liturghia iudaică*, în Jacob J. Petuchovski și Clemens Thoma, *Lexiconul herder al întâlnirii iudeo-creștine*, Humanitas, 2000, pp. 156-159.

³⁴ R. De Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, Ed. Du Cerf, 1960, vol. II, 385-390.

³⁵ Jean Marie van Cangh, în studiul său „Temps et eschatologie dans l'Ancien Testament” afirmă chiar o anume influență a religiilor naturale sin Canaan asupra religiei iudaice timpurii, în *Temps et eschatologie – Donnees bibliques et problematiques contemporaines*, Paris, Ed. Du Cerf, 1994, p. 18.

³⁶ Sărbătoarea săptămânilor a fost numită „a Cincizecimii” (II Macabei 12, 32; Levitic, 23, 15-16).

³⁷ Acest moment al secerișului de grâu a fost mai asimilat momentului Dării Legii pe Muntele Sinai.

în corturi („Sărbătoarea corturilor” – *Sukkot*)³⁸, după ieșirea din Egipt. Aceste sărbători aveau consistență profetică și euharistică, celebrând milostivirea lui Dumnezeu pentru poporul Său și mulțumirea acestuia urmă pentru darurile primite.

Sărbătoarea liturgică a iudeilor era o rememorare și o actualizare a momentului istoric salvific la care participa toată comunitatea. Există un „realism liturgic”³⁹ al acestor sărbători care va sta la baza teologiei creștine a sărbătorii. Izvorul cultului iudaic și creștin este irupția divinului în istorie, nu un fond imemorial, mitic și simbolic, ca în religiile colaterale. Acest realism provine din viziunea finalității providențiale a istoriei și a continuității evenimentelor salvifice.

Teologia timpului liturgic este așadar consecința și extensia viziunii eshatologice a istoriei în religia mozaică. Evenimentele celebrate nu recidivează ciclic, ci au avut loc o dată pentru totdeauna în istorie. Caracterul definitiv și actual al acestora este temelia viziunii penitențiale a lui David sau a celei eshatologice a profeților.

Timpul ebraic și biblic nu există decât în conținutul său de viață. Evreul nu făcea nici o distincție între timp și evenimentul care se petrecea în el. Timpul era așadar viață și conștiință a vieții, și de aceea era umplut de afectele omului. Timpul era așadar flexibil și eterogen, în funcție de trăirile omenești care aveau loc în el.

Sărbătoarea iudaică este mereu o re-creare a lumii prin puterea emergentă a lui Iahve în inima istoriei lui Israel. Astfel, iudeul celebrează nu numai salvarea poporului său de către Dumnezeu din robie (egipteană, babilonică etc.), ci și salvarea sa personală din robia păcatelor. Această corespondență spirituală și mistică între persoană și neam, între om și univers va fi desăvârșită de către credința creștină care integrează omul în istorie și istoria în om în planul veșnic de îndumnezeire a omului.

Cultul este așadar o creație divină continuă în sânul umanității alese de El pentru a fi icoană a mântuirii tuturor oamenilor (Isaia vorbește deseori despre o mântuire universală a întregii creații: cf. Isaia 11, 1-12; 65, 1-25). Timpul iudaic – și evident cel creștin – este o continuitate liturgică a prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său și a prezenței poporului ales în inima preocupărilor lui Dumnezeu. Legătura intimă dintre Dumnezeu și poporul ales era permanent exprimată prin chemări și promisiuni, răsplătiri și pedepse, dar mai ales prin cultul divin și prin oamenii trimiși de El pentru a reaminti poporul calea cea dreaptă.

Ritmul de sărbători al Templului va deveni în timpul mesianic o permanență a celebrării omului în iubirea lui Dumnezeu: „Și din lună nouă în lună nouă și din zi de odihnă în zi de odihnă vor veni toți și se vor închina înaintea Mea, zice Domnul” (Isaia 66, 23). Timpul liturgic este așadar o metaforă a veșniciei împărtășite prin Mesia, Răsăritul Cel veșnic al iubirii.

Unul din aspectele eortologiei iudaice preluat și de teologia creștină este acela al percepției antropologice asupra sărbătorii. Ea nu era doar un moment afierosit lui Dumnezeu, ci sărbătoarea este omul însuși în ipostaza sa doxologică. În teologia profeților, omul este sabatul (odihna) lui Dumnezeu, iar sărbătoarea este actualizarea acestei realități în poporul lui Dumnezeu: „Cel ce întru sfinți” Se odihnește (cf. Isaia 59, 20; I Petru 4, 14).

4.1.6. Timpul penitențial

³⁸ Levitic 22, 33-35; Deuteronom 16, 13-15; Ioan 7, 2.

³⁹ Jean Marie van Cangh, *op. cit.*, p. 19.

În perspectiva coruptibilității și a morții fizice, cultul iudaic va elabora reguli stricte de curățire și consacrare lui Dumnezeu, de jertfă și de mulțumire. Cultul divin monoteist avea la bază Legea mozaică și toate prescripțiile liturgice și canonice date de Dumnezeu lui Moise. Preoția levitică va menține fidelitatea monoteistă a poporului lui Israel, iar instituția proorocilor va revitaliza credința și respectarea poruncilor divine.

Întregul cult iudaic este un cult penitențial prin faptul că asumă ca realitate fundamentală amenințarea morții și a păcatului, a stricăciunii și necurăției în poporul lui Israel. Toate păcatele ca semințe ale morții în societate trebuiau șterse și curățite prin jertfe, afierosiri și consacrări. Moartea fizică era expresia necurăției vieții umane, de aceea trupurile morților erau necurate pentru cei vii, iar ritualurile de curățire după moartea unui om erau stricte. Mai mult, povara păcatului strămoșesc era permanent prezentă chiar și în inima vieții. Ciclurile fecundității feminine sau nașterea de prunci (ca perpetuare a păcatului strămoșesc prin păcatul cărnii) erau alte momente generatoare de necurăție: „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea” (Psalm 50, 6).

Întreg cultul mozaic era orientat spre a restabili această relație fragilă cu sacrul, prea des și inevitabil amenințată de coruptibilitate, întinare și moarte.

Teologia timpului penitențial va fi tema principală a poruncilor morale ale profeților, dar va culmina în scrierile poetice: Iov, Psaltirea, Plidele lui Solomon, Ecclesiastul, Cântarea cântărilor, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah etc.

Timpul este extensie a nădejdi în izbăvirea de moarte și continuitate progresivă a dorului după Dumnezeu: „Nădăjduit-a sufletul meu în Domnul, din straja dimineții până în noapte. Din straja dimineții să nădăjduiască Israel spre Domnul” (Psalm 129, 6).

Timpul este plângere a pierderii raiului original, dar și conștiință a finitudinii și a morții: „Și privind eu, am văzut o mână întinsă spre mine și în ea o hârtie strânsă sul și a desfășurat-o înaintea mea, și am văzut că era scrisă și pe o parte și pe alta: plângere, tânguire și jale era scris în ea” (Iezechiel 2, 9-10). Cugetarea la Dumnezeu este singura în măsură să dăruiască sufletului o lumină de viață. David afirmă profetic revărsarea de viață care vine din lauda adusă lui Dumnezeu și nădejdea izbăvirii din stricăciune: „Că nu este întru moarte cel ce Te laudă pe Tine. Și în iad cine Te va lăuda?” (Psalm 6, 5). Aceste cuvinte ale psalmistului vor proiecta profetic teologia izbăvirii prin Mesia a tot neamul omenesc. Rugăciunea și cugetarea la Legea Domnului sunt singura lumină a credinciosului veterotestamentar. Ea devine o permanență a vieții: „și la Legea Lui va cugeta ziua și noaptea” ((Psalm 1, 2). Așadar *temporalitatea ca rugăciune* este sursa de viață a omului căzut.

În acest univers al întristării, numai Dumnezeu poate interveni pentru a dăruia sens vieții umane monotone și relative: „ieșirile dimineții și ale serii le vei veseli - e)co/douj prwi/aj kaii e(spe/raj te/ryej” (Psalm 64, 8). Mai mult decât atât, lumea aceasta este reductivă și monotonă pentru cei ce nu au speranță de nemurire. Ea se transformă în hotar de separare dintre omul păcătos și Dumnezeu, sub aparența unei bunăstări lipsite de sens și de perspectivă veșnică a persoanei: „Doamne, desparte-mă de oamenii acestei lumi, ce-și iau partea în viață” (Psalm 16, 14).

Lamentația scriitorilor veterotestamentari ia accente dramatice sau apocaliptice, de așteptare a venirii lui Mesia: „Tot trupul ca o haină se învechește, că legătură din veac

este cu moarte a muri. Ca frunzele cele ce înverzesc în copac des, unele cad, altele răsar. Așa este rodul trupului și al sângelui: unul moare și altul se naște” (Iisus Sirah 14, 17). Alternanța nașterii și a morții într-o generație este expresia vremelniceii omenești.

Proorocul David vede istoria ca pe temniță a durerii dar și ca pe o așteptare a biruinței și a răsplătirii lui Dumnezeu. În acest sens, cei morți din veac sunt în sânul lui Avraam, așteptând răscumpărarea lui Israel din robia morții: „Scoate din temniță sufletul meu, ca să laude numele Tău, Doamne. Pe mine mă așteaptă dreptii, până ce-mi vei răsplăti mie” (Psalm 141, 7).

Totuși, teologul dinaintea de Hristos tâlcuiește rosturile vremii și așteaptă unirea timpului cu veșnicia, unirea lui „acum” cu „veacul”. Viața omului este așadar pelerinajul prin timp către veșnicie, intrare în îndurările lui Dumnezeu și ieșire din robia morții: „Domnul va păzi intrarea ta și ieșirea ta de acum și până în veac” (Psalm 120, 8).

Această așteptare a eliberării ia forma conlucrării dintre pronia lui Dumnezeu-Lucrătorul și truda oamenilor, în care toate momentele zilei și ale vieții sunt dăruite de Dumnezeu, iar alternanța zilei cu noaptea și a lucrării cu odihna este temeiul odihnei lucrătoare din „ziua cea de apoi”:

„De n-ar zidi Domnul casa, în zadar s-ar osteni cei ce o zidesc; de n-ar păzi Domnul cetatea, în zadar ar priveghea cei ce o păzește. În zadar vă sculați dis-de-diminează, în zadar vă culcați târziu, voi care mâncați pâinea durerii, dacă nu v-ar da Domnul somn, iubiți ai Săi” (Psalm 126, 1-2).

Această providență lucrătoare implică nu numai păstrarea lumii în iubirea lui Dumnezeu, ci și judecata celor răi, pe care îi așteaptă pedeapsa nu numai în viața de dincolo, ci ei înșiși aleg pedeapsa răutății lor în viața aceasta: „Facă-se ca iarba de pe acoperișuri, care, mai înainte de a fi smulsă, s-a uscat” (Psalm 128, 6).

Una dintre coordonatele fundamentale ale temporalității penitențiale iudaice este lipsa de uniformitate a clipelor zilei. Timpul fiind viață, el ia chipul evenimentelor și se luminează sau se întunecă în funcție de alegerea personală a omului. Acestă neuniformitate provine din viziunea cosmică și integratoare a zilei. Fiecare zi este o nouă creație a lumii, un nou început al vieții. Dimineata este o primăvară a lumii și timpul propice rugăciunii, pruncie de lumină a firii în iubirea lui Dumnezeu. Lumea este recreată prin lumină, substratul original al creației: „Dimineata vei auzi glasul meu, dimineata voi sta înaintea Ta și mă vei vedea” (Psalm 5, 3). Zorii zilei sunt perioada transparenței spirituale, a vederii de Dumnezeu și a răspunsului Lui rugăciunii omului: „În dimineți am cugetat la Tine că ai fost ajutorul meu și întru acoperământul aripilor Tale mă voi bucura” (Psalm 62, 7-8). Teologia patristică va interpreta mistagogic referatul creației, analizând cuvintele „Și a fost seară și a fost dimineată” ca o absență a nopții în lumina prezenței creatoare a lui Dumnezeu.

Personificarea dimineții și viziunea antropică a firii vor justifica metafora omului temător de Dumnezeu ca luminii matinală a lumii: „Tăria lui Israel mi-a zis: Cel ce domnește între oameni cu dreptate, cel ce stăpânește cu temere de Dumnezeu e ca lumina dimineții când răsare soarele, e ca dimineata fără nori, ea razele după ploaie ce fac să răsară iarba din pământ” (II Regi 23, 3).

Dimineata este o șansă acordată de Dumnezeu fiecărui om, de a pune început bun vieții sale. Acesta este sensul cuvintelor Mântuitorului: „Soarele răsare peste cei drepti și peste cei nedrepti” (Matei 5, 45).

De asemenea, noaptea este o metaforă a morții, timp al plângerii și al sfârșirii de sine: „spăla-voi în fiecare noapte patul meu, cu lacrimile mele așternutul meu voi uda”. (Psalm 6, 6) dar și al nădejzii de a vedea din nou lumina Domnului: „Eu m-am culcat și am adormit, sculatu-m-am că Domnul Mă va sprijini” (Psalm 3, 5). De aceea, ziua ca regat al luminii este interval al milostivirii lui Dumnezeu, iar noaptea este timpul privegherii și al trezviei: „Ziua va porunci Domnul milei Sale, iar noaptea cântare Lui de la mine” (Psalm 41, 11).

Ambivalența zilei și a nopții este un ritm cosmic al iubirii proniatoare a lui Dumnezeu care rânduiește creației și omului lucrarea și odihna ca icoane parțiale ale odihnei lucrătoare din Împărăția lui Dumnezeu: „Ai poruncit tu dimineții, vreodată în viața ta, și i-ai arătat aurorei care este locul ei?” (Iov 38, 12). Ziua și noaptea sunt realități simbolice complementare ale providenței: „Tu le-ai arătat odihna Ta cea sfântă și le-ai scris prin Moise, sluga Ta, porunci, rânduiești și lege” (Neemia 9, 14) și purtătoare ale revelației naturale: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua zilei spune cuvânt, și noaptea nopții vestește știință” (Psalm 18, 1-2).

Lucrarea și odihna sunt astfel metafore ambivalente ale timpului uman și a întregii oridini cosmice. Odihna finală a poporului lui Israel era Pământul Făgăduinței care este profeția Împărăției lui Dumnezeu, „Pământul celor vii”: „Trecut-am prin foc și prin apă și ne-ai scos la odihnă” (Ps 65, 11). Ambivalența temporală are însă și sensul unei providențe pline de iubire paternă: „În mâinile Tale este timpul meu (soarta mea) - e)n taiĭj xersiĭn sou oi, kairoiĭ mou” (Psalm 30, 15).

Cărțile sapiențiale ale Scripturii privesc lumea ca imagine (ei/kon) a omului și reciproc, progresivitatea fenomenelor naturii este asimilată progresivității spirituale a neamului omenesc: „Calea dreptilor e ca zarea dimineții ce se mărește mereu până se face ziua mare - ai, de\ o(doiĭ tw¹/_n dikaiĭwn o(moiĭwj fwtiĭi la/mpousin proporeu/ontai kaiĭi fwtiĭzousin eĀwj katorqw⁻sv h(h(me/ra” (Pildele lui Solomon 4, 18). De fapt, cursul naturii și sfințenia persoanei umane sunt guvernate de harul necreat al lui Dumnezeu, de lumina Sa veșnică. Sfinții Părinți afirmă că Împărăția lui Dumnezeu este un urcuș „din începuturi, prin începuturi, în începuturi fără de sfârșit” (Sf. Grigorie de Nyssa), iar lumina fizică este metafora creată a energiilor necreate ale lui Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul va sesiza lucrarea harului în cei sfinți deopotrivă în lumea această și în Ierusalimul cel de Sus, afirmând starea de „început perpetuu” al celor duhovnicești: „Câte se produc în timp, potrivit cu legea timpului, când s-au desăvârșit se opresc la capătul creșterii lor naturale. Câte se fac însă din virtute prin știința lui Dumnezeu, când s-au desăvârșit, se mișcă înspre o nouă creștere. Căci sfârșiturile lor alcătuiesc începuturile altora”⁴⁰.

Inspirația Scripturii constă și din faptul că afirmă mereu temporalitatea creației, dar și veșnicia lui Dumnezeu împărtășită oamenilor în Ziua cea de apoi. „Omul ca iarba, zilele lui ca floarea câmpului, așa va înflori, că duh a trecut printr-însul și nu va mai fi și nu se va mai cunoaște încă locul său. Iar mila Domnului din neam în neam spre cei ce se tem de El” (Psalm 102, 15-16).

⁴⁰ *Filocalia* 2, Editura Harisma, București, 1993, p. 159.

Mesia este Împăratul Cel veșnic: „Împărați-va Domnul în veac și în veacul veacului!”⁴¹ (Psalm 9, 36) și El va inaugura era locuirii în Dumnezeu a oamenilor asemenea Lui: „Să se veselească toți cei ce nădăjduiesc întru Tine; în veac se vor bucura și *le vei fi lor sâlăș* și se vor lăuda cu Tine toți cei ce iubesc numele Tău - ei'j ai'w½na a)gallia/sontai kaii kataskhnw-seij e)n au)toi'j” (Psalm 5, 11). Nemurirea alături de Dumnezeu este reflectată în cuvintele psalmistului ca o extensie nesfârșită de viață în mila Domnului: „Și mila Ta mă va urma în toate zilele vieții mele, ca să locuiesc în casa Domnului, întru lungime de zile” (Psalm 22, 7).

Proorocii poporului iudeu interpretează ziua ca pe o icoană a prezentului etern al lui Dumnezeu. Dincolo de lucrarea permanentă a Ziditorului în lume, referatul biblic vorbește de un Dumnezeu mai presus de ceruri și de vremuri, al Căruia existență este un astăzi veșnic: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut - ui,o/j mou eiă su/ e)gwÜÜ sh/meron gege/nnhka/ se” (Psalm 2, 7).

Această perspectivă cosmică asupra zilei va fi preluată și transfigurată de către Biserica lui Hristos în cultul liturgic al celor șapte laude din fiecare zi.

Lumina din dimineața primei zile a creației este icoana profetică a Dimineții Învierii lui Hristos, în care Lumina cea fără de ani din morți a strălucit. Hotarul dintre noapte și zi al Învierii Domnului este hotarul dintre moarte și viață, temeiul ieșirii lumii din tenebrele păcatului și a neființei: „Să mănecăm cu mănecare adâncă (*să ne zorim cu zorire adâncă*) și în loc de mir cântare să-I aducem Stăpânului și să vedem pe Hristos, Soarele dreptății, tuturor viață răsărind”⁴².

Legea (no/moj) lui Dumnezeu sunt izvorul inteligibilității lumii în Vechiul Testament. Autorii biblici sesizează ordinea și sensul creației din succesiunea ritmică a fenomenelor naturale și a lucrărilor omenești. Substantivele „et” - „timp, vreme” (tradus în Septuaginta cu xro/noj) și „zeman” – „moment” (kairo/j) sugerează punctualitatea și coerența ordinii cosmice ca icoană a ordinii divine: „Pentru orice lucru este o clipă prielnică și vreme pentru orice îndeletnicire de sub cer. Vreme este să te naști și vreme să mori; vreme este să sădești și vreme să smulgi ceea ce ai sădit. Vreme este să rănești și vreme să tămăduiești; vreme este să dărâmi și vreme să zidești” (Ecclesiast 3, 1-8).

Aceste două expresii vor deveni temeiul unei teologii a timpului în Noul Testament, când planul veșnic al lui Dumnezeu de unire a umanității cu El se va împlini în timp, trecând prin punctele axiale ale Nașterii, Morții și Învierii Fiului lui Dumnezeu întrupat.

4.1.7. Timpul profetic

Proorocii sunt oamenii care primeau putere de la Duhul Sfânt de a străvedea prin negura veacurilor și a materiei planul lui Dumnezeu pentru lume și voia lui Dumnezeu pentru poporul ales, dar și pentru întreaga umanitate. Aceste viziuni profetice inspirate sunt deopotrivă universale, incluzând venirea lui Mesia-Hristos în lume, Judecata universală și Bucuria cea veșnică, și concret locale, prevestind evenimente din viața unei

⁴¹ basileusei kurioj eij ton aiwna kai eij ton aiwna tou aiwnoj apoleisqe eqnh ek thj ghj (Psalm 9.37) în scrierile iudaice, repetiția are sens teologic de progresie geometrică.

⁴² Canonul Învierii, *Penticostar*, p. 17.

comunității sau a unei cetăți, binecuvântarea sau după caz pedeapsa iminentă a lui Dumnezeu pentru faptele oamenilor ei.

Teologia timpului adică viziunea temporalității ca icoană a planului veșnic al lui Dumnezeu pentru lume se va contura în scrierile proorocilor. Operele lor deschid perspectiva umanității asupra programului de unire a omului cu Dumnezeu. Arbitrariul naturii căzute și vremelnicia sunt permanent relativizate de intervenția lui Dumnezeu în istorie prin oamenii Lui: Adam, Abel, Enoh, Noe, Avraam, Isaac, Iacov și toți patriarhii. Prezența lor pe scena istoriei este însoțită de teofaniile Creatorului. Prin prooroci, prezența lui Dumnezeu în lume are și valoare eshatologică. Profeții privesc lumea prin perspectiva împlinirii planului lui Dumnezeu. Astfel ei văd lumea retroactiv în Duhul Sfânt, ca pe o realizare și extensie a prezenței lui Dumnezeu în ea, culminând cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu în lume ca evenimentul maximei uniri a omului cu Dumnezeu. Teofania este așadar profeție și o pregătire (proqe/sij) a Întrupării, teofania plenară, unirea umanității cu Divinul.

Viziunea profetică nu este doar extensiv temporală ca desfășurare a istoriei până la venirea lui Mesia, ci și interiorizată. Împărăția mesianică este așadar o urmare firească a curgerii vremurilor, dar și împlinirea unui plan divin în care făptura iubită primește în interioritatea ei pe Dumnezeu. Credința nu implică așadar numai mărturisirea și nădejdea, ci ea este puterea iubirii reciproce între om și Creator. Împărăția lui Dumnezeu se extinde așadar în inima omului iubitor de Dumnezeu ca împlinire a credinței sale și ca dar al nemuririi: „Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda legământ nou. Însă nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinții lor în ziua când i-am luat de mână, ca să-i scot din pământul Egiptului. Acel legământ ei l-au călcat, deși Eu am rămas în legătură cu ei, zice Domnul. Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acela, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor” (Ieremia 31, 31-33).

Scriitorii nou-testamentari și Sfinții Părinți privesc toate vorbele inspirate ale Scripturii într-un sens mistagogic în care toate cuvintele trimit la Cuvântul lui Dumnezeu Hristos⁴³. În această perspectivă eshatologică, pentru că privește toate evenimentele istoriei din perspectiva sensului și realizării lor în Hristos, orice proorocie referitoare la un loc sau timp limitat trimite alegoric la Taina Întrupării lui Hristos: „Hristos în noi, nădejdea slavei” (Coloseni 1, 27).

Viziunea profetică se bazează pe mai multe coordonate fundamentale: *afirmarea unei alegeri a poporului lui Israel de către Dumnezeu* prin legământul de fidelitate confirmat prin Noe, Avraam și Moise, *conștiința căderii și a alienării ontice și morale* a poporului lui Israel, *iminența judecării lui Dumnezeu* prin care El răsplătește sau pedepsește pe cei aleși ai Lui, *venirea lui Mesia* care reconfigurează alegerea lui Israel și instituie un nou Legământ între Dumnezeu și oameni.

⁴³ Sfinții Părinți afirmă corespondența și consanguinitatea Verbului divin cu verbul uman manifestat ca limbaj cu vocație doxologică și liturgică: Sf. Atanasie al Alexandriei ("De decret. Nic. syn.", 11, în P. G., XXV, 444); Sf. Vasile cel Mare ("In illud: In principio erat Verbum", 3, în P. G., XXXI, 476-77); Sf. Grigorie de Nazianz ("Or.", xxx, 20, în P. G., XXXVI, 128-29) Cyril of Alexandria ("Thes." iv, în P. G., LXXV, 56; cf. 76, 80; xvi, ibid., 300; xvi, ibid., 313; "De Trinit.", dial. ii, în P. G., LXXV, 768-69), Sf. Ioan Damaschin ("De Fide Orthod.", I, vi, în P. G., XCIV, 804).

Raportul dintre viziunile universale și cele locale ale proorocilor este unul de complementaritate și tipologie, pentru că puterea Duhului Sfânt primea contur omenesc în mintea proorocului, astfel că era mesianică, viața și lucrările lui Mesia, judecata lui Dumnezeu și Împărăția veșnică sunt realități mistice adică comprehensibile și evidente prin credință, exprimate prin raportare metaforică și simbolică la evenimente concrete ale timpului sau prezentate alegoric sau parabolic. În vederea proorocilor, tainele lui Dumnezeu sunt dezvăluite fără a-și pierde caracterul apofatic, ele se prezintă mistagogic și sunt înțelese pe deplin doar după realizarea lui în Hristos „Plinirea Legii și a proorocilor”⁴⁴.

Cultul Bisericii creștine va integra această viziune sintetică și mistagogică, în care toate stihiiile naturii sunt metafore ale unirii omului cu Dumnezeu. Fenomenologia liturgică a creației este interpretată de Biserică în cheie hristologică. Cosmosul întreg este o Biserică tainică a iubirii și slavei lui Dumnezeu. De aceea, metafora profetică și implicit liturgică nu este un simplu imaginar poetic, ci poartă în sine corespondența simbolică și mistică a naturii cu realitățile cerești. Liturghia creștină celebrează această îmbiserificare a lumii, de aceea, toate cuvintele profetice sunt baza creației doxologice a cultului.

De asemenea, procedeele stilistice în literatura veterotestamentară (ex: repetiția, chiasmul, metafora, sinecdoca, metonimia, prolepsis etc.) sunt prezente în însăși inima cultului, ca expresie poetică a slavei aduse lui Dumnezeu.

Toate alegoriile veșniciei în Vechiul Testament sunt expresii ale veșniciei Împărăției lui Dumnezeu: „Iar în vremea acestor regi, Dumnezeul cerului va ridica un regat veșnic care nu va fi nimicit niciodată și care nu va fi trecut la alt popor; El va sfârâma și va nimici toate aceste regate și singur El va rămâne în veci” (Daniel 2, 44).

Această Împărăție nemuritoare este numită „Ierusalimul cel de Sus” pentru că în ea se concentrează eshatologic prezența lui Dumnezeu în spațiul și timpul creat: „Că a ales Domnul Sionul și l-a ales ca locuință Lui. Aceasta este odihna Mea în veacul veacului. Aici voi locui, că l-am ales pe el” (Psalm 131, 13-14).

Una dintre aspectele mistice fundamentale ale proorociei este alegerea unui om de către Dumnezeu pentru a vesti voia Domnului. Această chemare la misiune profetică este o lucrare a Duhului Sfânt în interioritatea umană pe care o deschide prezenței lui Dumnezeu. În inima proorocului intră veșnicia Logosului pe care Îl întrezărește prin vedenie. Profeții sunt oameni care nu răspund doar de categoriile empirice și raționale ale creației. În ei sălășluiește ceva mai adânc decât toată creația: lumina de taină a unui sens nou și înnoitor al istoriei: veșnicia. Din această pricină, viața lor este controversată și lipsită de conformism social. Temporalitatea lor este transfigurată: ei trăiesc într-o lume în care Duhul Sfânt le deschide perspectivele viitorului absolut al umanității. De aceea, nici o convenție sau aparență nu-i mai poate separa de iubirea lui Dumnezeu. Viața lor devine instrumentul poruncilor divine și expresia voii dumnezeiești.

În acest orizont teologic, putem concede că Pentateuhul, scris de Moise, conform tradiției, este o operă în care perspectiva profetică mozaică se împletește întregitor cu descrierea istorică. Simbolul sacru care prezentifică slava lui Dumnezeu este permanent prezent în toate scrierile Scripturii.

Prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său în Împărăție este afirmată în viziunea lui Iezechiel după învierea morților ca finalitate a cosmosului: „Atunci vor și

⁴⁴ Dumnezeiasca Liturghie, *Liturghier*, p. 186.

popoarele că Eu sunt Domnul Care sfințește pe Israel, când locașul Meu va fi veșnic în mijlocul lor” (Iezechiel 37, 28).

Într-o adevărată reevaluare a istoriei „fiicei Ierusalimului”, Dumnezeu analizează destinul eșuat al poporului ales prin perspectiva nupțială a fidelității și fecioriei sale în credință. În această schiță a istoriei, sunt rememorate toate căderile și ridicările lui Israel, și apoi se arată finalitatea alegerii lui Dumnezeu: moștenirea făgăduinței pentru viața veșnică în Mesia-Hristos: „Dar Eu Îmi voi aduce aminte de legământul Meu încheiat cu tine în zilele tinereții tale și voi înnoi cu tine un așezământ veșnic” (Iezechiel 16, 60).

Proorocul Isaia, „evangelistul Vechiului Testament” va profeti „omorârea morții sfărâmarea iadului și începutul unei alte vieți, viața veșnică”: „El va înlătura moartea pe vecie! Și Domnul Dumnezeu va șterge lacrimile de pe toate fețele și rușinea poporului Său o va îndepărta de pe pământ, căci Domnul a grăit!” (Isaia 25, 8).

O altă coordonată a timpului profetic este orientarea sa spre veșnicie. Rememorarea stearpă și mecanică a evenimentelor salvifice din istoria lui Israel, care însă nu mai schimbă viața celor implicați în actul liturgic este semnul valorii provizorii și tipologice a sărbătorii plenare a prezenței. Memoria lui Israel devine devine prea retrospectivă și formalistă, iar proorocii vestesc anularea sărbătorilor mimetice și înlocuirea lor cu vremuri mesianice de prezență și lucrare a lui Dumnezeu în viața poporului și a întregii lumi.

Capitolul 43 al Cărții lui Isaia este o dovadă a acestei conștiințe profetice a plinirii sărbătorii în prezență liturgică. După ce afirmă calitatea Sa de Creator și de Răscumpărător din robia Egiptului „prin foc și prin apă”, Dumnezeu, prin gura lui Isaia arată vocația Sa iubitoare și proniatoare: „Și acum așa zice Domnul, Ziditorul tău, Iacove, și Creatorul tău, Israele: Nu te teme, căci Eu te-am răscumpărat și te-am chemat pe nume, al Meu ești! Dacă tu vei trece prin ape, Eu sunt cu tine și în valuri tu nu vei fi înecat. Dacă vei trece prin foc, nu vei fi ars și flăcările nu te vor mistui” (Isaia 43, 1-2). Referirea la momentul axial al eliberării lui Israel din robia egipteană este expresă: „Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău, Sfântul lui Israel, Mântuitorul. Eu dau Egiptul preț de răscumpărare pentru tine” (Isaia 43, 3), Dumnezeu arătând și vocația poporului credincios: „Pe toți acei care poartă numele Meu și pentru slava Mea i-am creat, i-am zidit și i-am pregătit!” (Isaia 43, 7). Veșnicia lui Iahve este temeiul veșniciei Cuvântului Lui de mântuire a lumii: „Eu sunt Dumnezeu din veșnicie și de aici încolo Eu sunt! Nimeni nu poate să iasă de sub puterea Mea și ceea ce fac Eu, cine poate strica?” (Isaia 43, 13). După această afirmare a temeiului veșnic de mântuire a omului, proorocia lui Isaia vorbește despre o nouă ordine (ta/cij) a timpului liturgic în care comemorarea formalistă va lăsa loc unei comuniuni de viață a lui Dumnezeu cu poporul său, așa cum apa naște viață în deșertul întins și gol: „Așa zice Domnul, Cel ce croiește drum pe mare și cărare pe întinsele ape; Cel care scoate carele de război și caii, oștirea și căpeteniile, ca să se culce la pământ și să nu se mai scoale și să se stingă ca o feștilă de opaiț. Nu vă mai amintiți de întâmplările trecute și nu mai luați în seamă lucrurile de altădată. Iată că Eu fac un lucru nou, el dă muguri; nu-l vedeți voi oare? Croi-voi în deșert o cale, în loc uscat izvoare de apă” (Isaia 43, 16-19). Aceste cuvinte inspirate arată vremelnicia ritualului iudaic de celebrare a Paștilor iudaice și valoarea lui de icoană a trecerii umanității de la moarte la viață prin Învierea lui Hristos. „Lucrul nou” care înmugurește este izvorător de viață.

Chronos și kairos – două temporalități complementare

Sfânta Scriptură insistă asupra realității că timpul are un început, că este creat din nimic și o dată cu creația și că va avea un sfârșit. „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (Matei 24, 35). Aceste cuvinte arată natura cerească a cuvintelor Evangheliei și faptul că Hristos Care rostește aceste cuvinte este Dumnezeu Cel veșnic. Hristos este Noul Adam pentru că în El se plinește vocația de iubire a omului în unire cu Dumnezeu: "Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viață" (I Corinteni 15, 45). Hristos este însă și prototipul vechiului Adam, modelul dumnezeiesc al creației omului din pământ și din suflarea lui Dumnezeu.

Timpul își are începutul și sfârșitul în Hristos, iar rațiunile istoriei se grăbesc spre împlinirea eshatologică a lumii: „Că vremea s-a scurtat de acum - o(kairos) sunestalmē/noj e)sti)n⁴⁵, așa încât și cei ce au femei să fie ca și cum n-ar avea și cei ce plâng să fie ca și cum n-ar plânge; și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura și cei ce cumpără, ca și cum n-ar stăpâni și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece - para/gei ga'r to\ sxh=ma⁴⁶ tou= ko/smou tou/tou” (I Corinteni 7, 31). Lumea este tranzitorie adică trece prin timp, crește, se maturizează și moare.

Correspondența dintre trupul uman și lume este des folosită de Sfinții Părinți care consideră omul *microcosmos* (și chiar *macrocosmos*), iar lumea ca pe un om global, din pricina consanguinității lor și a vocației lumii de a fi asumată și umanizată în om. Solidaritatea ontologică a omului cu lumea, în cădere și ridicare, este evidentă în cursul vieții umane care asumă vârstele istoriei. Alegoria om-lume percepe antropologic treptele temporale ale cosmosului și ale istoriei: copilăria lumii (ca nevinovăție și ingenuitate), maturitatea lumii, asociată cu „starea bărbatului desăvârșit” - ei'j aĀndra te/leion (Efeseni 4, 13), în care Hristos a propovăduit, „a murit și a înviat” (I Tesalonoceni 4, 16). Cartea Apocalipsei expune mistic viziunea sfârșitului lumii și instaurarea Ierusalimului veșnic. În această expunere timpul este privit ca o realitate finită: „Și s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor, Care a făcut cerul și cele ce sunt în cer și pământul și cele ce sunt pe pământ și marea și cele ce sunt în mare, că timp nu va mai fi” (10, 6), direct proporțional ontologic cu materia (cerul, pământul și marea).

Limba elină biblică folosește o multitudine de termeni pentru a exprima temporalitatea creației și în special a umanității. Astfel xro/noj este timpul măsurabil din punct de vedere fizic, este cronologia personală a fiecărui om. Clipa, ora, ziua, anul aparțin de această ordine empirică a temporalității. Heinrich Kemner caracterizează timpul „chronos” astfel: „Chronos descrie timpul ca suma momentelor unei mișcări liniare în spațiu și timp”⁴⁷. Timpul cronologic nu poate fi separat de spațiu și de materie. Coexistența timpului cu materia este o evidență a creației. Așa cum materia este creată

⁴⁵ sustellw (aor. sunesteila; pf. pasiv sunestalmāi) a se împlini, a se desfășura, pasiv. a se scurta. Acest cuvânt sugerează concepția Apostolului despre timp ca un pergament al creației care se desfășoară progresiv până ajunge la capăt. Mișcarea de desfășurare a pergamentului este deopotrivă circulară și liniară (ca o rolă de film – rolă vine de la lat. Rotula – diminutiv de la rota-roată).

⁴⁶ to sxhma - chip, formă, asemănare (gr.).

⁴⁷ Kemner, H., *Jesus trifft dich überall*, Brunnenverlag, Gießen, Basel, 1971, p. 29.

din nimic – *ex nihilo* (Evrei 11, 3) tot astfel și timpul este creat din nimic. Axa timpului are un început absolut definit (momentul zero), este liniară (cu măsuri echidistante) și mono-dimensională (timpul este progresiv și constant și merge într-o singură direcție). Este imposibil pentru creaturi să întoarcă timpul sau să repete succesiunea clipelor unice. Timpul este așadar ca un fluviu al ființei care curge neîncetat.

Cei doi termeni denotativi ai temporalității: *kairo/j* și *xro/noj* sunt complementari în gândirea biblică. Neputința gândirii biblice de a abstractiza a fost fermentul pentru o teologie vie și personală a prezenței lui Dumnezeu în lume. Providența nu a fost pentru iudeu niciodată un concept, ci o forță efectivă și ordonatoare care izvoră din prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său.

Unitatea gândirii iudaice despre timp nu poate fi aprofundată coerent decât într-o hermeneutică a textelor biblice ținând seama de complementaritatea celor doi termeni în istoria gândirii iudaice.

Chronos este timpul uman, plin de căderi și ridicări, marcat de neputință și moarte, în care omul se simte singur și îndurerat de prezența progresivă a neînțelegerii. De aceea, *chronos* este timpul măsurabil, accesibil cantității. El poate deveni retroactiv cronologie a vieții umane și legătură a omului cu sfârșitul lui iminent. Pentru că de bună seamă, cronologia oricărui om sau lucru omenesc sfârșește în moarte. *Chronos* este preludiv al morții, oricâtă diversitate și valoare ar răspândi în jur. Pentru om, clipa, luna, anul sunt măsura morții progresive. Am văzut că timpul este legat de materie, prin faptul că măsoară avatarul materiei ritmat de naștere și de moarte. Sufletul însă scapă acestei măsurători empirice. El poate exprima tinerețea veșnică a lui Dumnezeu, sau poate purta urmele bătrâneții axiologice. Timpul cronologic nu poate fi repetat. De aici, metafora ubicuă de „fluviu al timpului”. Prezentul nostru ca ființe umane poate fi conceput undeva în această linie dreaptă irepetabilă. Prezentul nu are durată, pentru că „acum” nu poate fi cuantificat și tot ceea ce este înainte de această limită pură este trecut, iar tot ce este după ea putem numi viitor. Biblia afirmă fără echivoc existența iminentă a unui sfârșit al acestei linii cronologice universale: „Cerul și pământul cor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (Matei 24, 35). Timpul este pus așadar de către Hristos în contrast cu cuvintele rostite de El, Cuvântul, Verbul divin Care este și exprimă Adevărul etern al lui Dumnezeu.

Noul Testament depășește fatalismul conștiinței de iminență a morții din gândirea iudaică și afirmă pe de o parte perisabilitatea și vremelnicia acestei lumi prin moarte: „Chipul acestei lumi trece” (I Corinteni 7, 31), și pe de altă parte prezența lui Hristos Cel înviat în inima istoriei prin Biserică, iar Hristos este Cel Care înveșnicește în Sine persoanele umane „Iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului” (Matei 28, 20).

Această iminență a sfârșitului istoriei a fost simțită și exprimată diferit de Apostoli și Părinți, fiecare cu perceptibilitatea sa mistică, prin care vedeau sfârșitul istoriei aflat deja prezent în Hristos Cel care a plinit vremea prin Întruparea Sa⁴⁸. Astfel, Sf. Apostol Petru afirmă capătul lumii și necesitatea pregătirii pentru sfârșitul personal al

⁴⁸ Jacques Schlosser vorbește despre o articulație bipolară a tensiunii eshatologice a Bisericii, între „deja” și „nu încă”, articulație care definește timpul biblic și eclesial, în Jacques Schlosser, *Le Regne de Dieu et le temps*, în volumul *Temps et eschatologie...*, pp. 62-63.

omului: „Iar sfârșitul tuturor s-a apropiat; fiți dar cu mintea întreagă și privegheați în rugăciuni” (I Petru 4, 7).

Sfârșitul lumii este așadar în firea lucrurilor, iar menirea lumii este ca ea să piară pentru a lăsa loc veacului viitor. Corespondența intimă dintre spațiu și timp și identitatea lor ontologică definește viitorul acestei lumi. Sf. Ioan Teologul spune în Apocalipsa sa că „Și s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor, Care a făcut cerul și cele ce sunt în cer și pământul și cele ce sunt pe pământ și marea și cele ce sunt în mare, că timp nu va mai fi - o! Ți xro/noj ou)ke/ti e! Țtai” (10, 6). Sfârșitul lumii înseamnă desigur și sfârșitul timpului. Sfânta Scriptură este singura carte scrisă cu conștiința eternității, pentru că ea cuprinde în viziune profetică începutul și sfârșitul lumii și al istoriei prin descoperire dumnezeiască. Dacă nici un om nu a asistat la crearea lumii (căci nu era adus omul din neființă la ființă), tot astfel, nici un om nu a participat la sfârșitul viitor al lumii. Biblia este însă viziunea mistică și profetică a lumii care covârșește și transcende timpul și spațiul vederii personale și accede la vederea eternă a lui Dumnezeu. În această viziune, omului credincios îi este dat prin credință să descopere trecutul și viitorul universului, izvorul, providența și ținta umanității în istorie. Biblia începe și se sfârșește cu două realități: Facerea și Parousia pe care nu le-a văzut decât Dumnezeu, Care dăruiește vederea Sa în taină prin credință celor care voiesc să vadă prin ochii Lui, în Hristos, Dumnezeul Om.

Viața umană marcată continuu de *chronos* este o desfășurare de timp care integrează în sine întreaga istorie. Cu fiecare om care moare, moare întregul univers unic al gândirii și simțirii lui. Viața umană repetă și transpune personal viața universului, care aleargă spre sfârșitul lui iminent: „Fugit irreparabile tempus”⁴⁹. Diferența dintre percepția timpului și cea a spațiului este aceea că putem intra de nenumărate ori într-un spațiu, dar numai o dată într-un timp dat. Orice recurs la acel eveniment nu mai este accesibil decât prin memorie. Orice eveniment din viața noastră temporală este unic și irepetabil, chiar dacă o neputință cronică ne marchează viața. Putem vizita fizic locul copilăriei noastre, dar numai mental timpurile ei.

Kairos este timpul raportat la veșnice, timpul deschis experienței atemporale și supratemporale, timpul extins și umanizat prin iubire, timpul calitativ al comuniunii interpersoanale imposibil de cuantificat prin mijloace raționale. Biblia folosește acest lexem pentru a denota interferența dintre creat și necreat, timpul liturgic, afierosit profetic veșniciei, timpul favorabil al prezenței și al dialogului cu Dumnezeu. Prin *kairos* viața umană accede la viitor și la trecut, pătrunde prin iubire în toată creația, unește în rugăciune viii și morții și luminează istoria trecută și prezentă și viitoare. Teologul *Hermann Bezzel* (1861-1917) afirmă reductivitatea spațio-temporalității „Spațiul și timpul au înăuntrul lor un efect înrobitor și restrictiv”⁵⁰ și independența *kairos*-ului de aceasta.

Toate limitările spațiale și temporale sunt depășite în viziunea *kairos*-ului teologic. El a fost numit – după cum vom vedea – „ceasul lui Dumnezeu” pentru că reprezintă inserția necreatului în istoriei, prezența în har a descoperirilor dumnezeiești și răspunsul omului la chemarea veșniciei. El nu se poate măsura în ore, zile sau ani pentru că este timp unit cu veșnicia simultană a lui Dumnezeu. *Kairos* este ritmul interior al

⁴⁹ „Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus”, Publius Vergilius Maro: *Georgicas*, 3, 248.

⁵⁰ Werner Gitt, *op. cit.*, p. 46.

unirii cu Dumnezeu Cel veșnic. El nu este măsurat de ceasurile convenționale făcute de mână, ci de bătăile inimii lui Hristos Cel înviat: „Zilele Tale sunt oare ca zilele omului și anii Tăi ca anii omenești?” (Iov 10, 5). „Duh este Dumnezeu” (Ioan 4, 24) și clipa lui e veșnicia întreagă: „O mie de ani înaintea Ta este ca o zi care a trecut și ca staja nopții” (Psalmul 90, 4).

Timpul poate fi așadar comprimat sau dilatat, încât el să exprime întreaga istorie sau o singură clipă unică de existență umană. Teologiile neo-protestante au interpretat literal această sentință davidică în genul alegației: „După trei mii de ani voi învia” (Matei 27, 63). Veșnicia nu este doar o extensie a timpului, ci o realitate diferită total, un alt tropos de existență în care realitatea este percepută integral, în toată complexitatea și integritatea ei. Referatul biblic al creației cuprinde în sine prin expresie mistică această diversitate: Cuvântul veșnic și instantaneu al lui Dumnezeu aduce din neființă lumea și o păstrează în Sine ca pe o permanență a iubirii, dar lumea începe să funcționeze succesiv și temporal, neantrenându-L pe Dumnezeu în timp, deși Acesta este prezent în fiecare clipă a timpului prin iubire: „Și a fost seară și a fost dimineață, ziua întâi” (Facere 1, 5). Absența nopții din referatul creației arată lipsa întunericului în descoperirea apofatic-revelată a lui Dumnezeu. În El nu există noapte și umbră, ci toate sunt luminate de harul Săi atotprezent, iar lumina Lui cea veșnică nu produce umbră, căci nimic nu îi poate rezista, ci pătrunde prin toate ungherele creației și se întâlnește cu sine în veșnicie. De aceea, timpul liturgic nu răspunde de succesiuni logice sau de limitări raționale. El este timpul îndumnezeit care devine ritm de viață și bătaie a inimii omului în Biserică. Timpul euharistic este respirație a Duhului Sfânt în om și prezență a lui Hristos Cel veșnic în viața lui. *Kairos* este momentul prielnic al dialogului și unirii creaturii cu necreatul, expresia luminii create în prima zi ca substrat luminos al diversității creației și finalitate a acestei diversități. Timpul cosmic urmează de abia după Facere 1, 14, când Dumnezeu poruncește: „Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, să despartă ziua de noapte și să fie semne ca să deosebească anotimpurile, zilele și anii”. Aceasta este cea mai timpurie remarcă biblică despre ordinea cosmică care e făcută ca icoană a *kairos*-ului lui Dumnezeu.

Diferența dintre *chronos* și *kairos* este una calitativă și insurmontabilă, fiind două realități diferite în care creația poate accede în mod complementar.

Kairos este menționat în Sfânta Scriptură ca timp unit cu intenționalitatea personală. Astfel, strigarea celor doi demonizați din Gadara arată funcția timpului afierosit de Dumnezeu. Duhurile necurate afirmă necesitatea restaurării lumii prin venirea lui Hristos la sfârșitul veacului pentru a pedepsi răutatea și pe făcătorii de rău: „Ce ai cu noi Iisuse, Fiul lui Dumnezeu? Ai venit mai înainte de vreme – pro *kairou* ca să ne chinuiești?” (Matei 8, 29).

Kairos marchează uneori și sentințe rostite *ex ore Christi* care definesc o realitate universal umană: „În vremea aceea – en ekei/nw tw^α kairw^α, răspunzând Iisus a zis: Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și le-ai descoperit pruncilor. Da, Părinte, căci așa a fost bunăvoirea Ta înaintea Ta” (Matei 11, 25-26, cf. Matei 12, 1; Mat. 14, 1 etc.).

Acest procedeu stilistic de definire a unei realități în *kairos*-ul lui Dumnezeu – *in illo tempore* a fost trasferată în ritualul citirii Evangheliei la slujbele Bisericii Ortodoxe. Astfel, pericopele evanghelice încep cu cuvintele: „În vremea aceea” care marchează intrarea în timpul înveșnicit al lucrărilor lui Dumnezeu. Acestea deși aparțin

temporalității istorice trecute de aproape două mii de ani, sunt accesibile prin credință și rostire prezentului istoric și devin o permanență a Veșniciei-Hristos în viața Bisericii.

De asemenea, Mântuitorul vorbește despre vremelnicia sau lipsa de vreme și de durată a unor realități ale credinței care nu pot rezista probei timpului și a răbdării. Astfel, sămânța semănată în loc pietros „nu are rădăcină în sine, ci ține până la o vreme – prokairo/j esti/n” (Matei 13, 21) adică umanitatea prematură și nestatornică, schimbătoare și fără de temelie sigură.

Lipsa de vreme din judecata omenească înseamnă fragilitate și neputință, abuz (u(/brij) și nerăbdare superficială care poate da naștere la dezbinări în Biserică: „De aceea, nu judecați ceva înainte de vreme pro\ kairou□, până ce nu va veni Domnul, Care va lumina cele ascunse ale întinericului și va vădi sfaturile inimilor” (I Corinteni 4, 5).

O altă dimensiune a temporalității *kairotice* este aceea că timpul cosmic este icoană a acestor vremi mesianice și revelate. La cererea fariseilor și saducheilor de a le arăta „semn din cer”, Hristos afirmă adecvarea logică a cosmosului la planul mesianic al lui Dumnezeu: „Când se face seară, ziceți: Mâine va fi timp frumos, pentru că e cerul roșu. Iar dimineața ziceți: Astăzi va fi furtună, pentru că cerul este roșu posomorât. Fățarnicilor, fața cerului știți s-o judecați, dar semnele vremurilor – ta de shmei□a tw□n kairw□n nu puteți!” (Matei 16, 2-3). Și apoi le mărturisește semnul profetic al lui Iona care anunță Învierea Sa din morți.

Mai mult, Sfântul Apostol Pavel afirmă dimensiunea providențială a timpului ca plinire a planului divin veșnic în istorie pentru înveșnicirea creaturii: „Căci Hristos, încă fiind noi neputincioși, la timpul hotărât a murit pentru cei necredincioși - eĂti ga\r Xristo\j oĂntwn h(mw\zn a)sqenw\zn eĂti kata\ kairo\n u(pe\r a)sebw\zn a)pe/qanen” (Romani 5, 6).

Kairos este așadar timpul nemăsurabil, umanizat și spiritual în care Dumnezeu lucrează în sfinții Lui „Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui” (Psalm 67, 36) și realizează în oameni zidirea Trupului Fiului Său.

„Ceasul (ora) lui Hristos ”

Evangheliile vorbesc frecvent *ex ore Christi* despre „ceasul” Domnului. În această expresie sunt cuprinse mai multe sensuri revelatoare pentru conturarea unei teologii nouetamentare a timpului. Conștiința providenței divine care ține lumea se manifestă pregnant în cuvintele lui Hristos, Cel care face voia Tatălui ceresc. Iconomia lui Dumnezeu are un sens veșnic, iar succesiunea momentelor mântuirii răspunde unei inteligibilități creatoare, a care confirmă viziunile profeților „ca să se împlinească cuvântul care zice” (Matei 1, 22; 2, 15; 2, 23; 4, 14; 8, 17 etc.) și creează un fundament viitorului lumii. Evenimentele mântuitoare sunt realizarea planului etern de unire a omului cu Dumnezeu, ele nefiind simple ocurențe temporale, ci fiind unite cu veșnicia Fiului lui Dumnezeu care le săvârșește. În viața istoriei, de fapt, evenimentele cu adevărat esențiale sunt arătările lui Dumnezeu, teofaniile. De aceea, Biserica accesează realitatea acestor evenimente mântuitoare mereu, ele devin permanența harică a iubirii răstignite și înviate a lui Hristos. De aceea, teologia patristică va elabora o întreagă hermeneutică tipologică, în care istoria are sens veșnic, iar „rațiunile timpului sunt în Dumnezeu”.

Ceasul (ora), ziua și clipa sunt așadar resorturi ale realizării, desfășurării în timp a iubirii lui Dumnezeu pentru creație. De asemenea, ceasul lui Hristos are valoare eshatologică pentru că evenimentele vieții pe pământ a Domnului sunt criteriile de valorizare și de judecată a umanității. Botezul, Transfigurarea, Răstignirea, Moartea, Învierea, Înălțarea lui Hristos sunt permanențe ale prezenței Sale sacramentale în noi și paradigme ale vieții personale a omului în Biserică.

Ceasul lui Hristos (adică timpul jertfei Sale) devine astfel poarta spre veșnicie deschisă tuturor oamenilor. Învierea lui Hristos este nu numai premisa, ci și poarta învierii tuturor oamenilor din robia păcatului și a învierii lor cu trupul la sfârșirea lumii. Dumnezeu Cuvântul nu este numai „Începătorul (Născătorul) frumuseții” – tou= ka/llouj genesis/rxhj (Înțelepciunea lui Solomon 13, 3), ci și „Începător al vieții” - a)rxhgo\n th=j zwhoj, așa cum Îl numește inspirat de Duhul Sfânt, Sf. Apostol Petru (Fapte 3, 15). Prin moartea și Învierea Sa, Hristos este „Începătorul mântuirii” oamenilor, pentru că în El se realizează deschiderea oamenilor către Dumnezeu: „Căci ducând pe mulți fii la mărire, I se cădea Aceluia, pentru Care sunt toate și prin Care sunt toate, ca să desăvârșească prin pătimire pe Începătorul mântuirii lor - to\n a)rxhgo\n th=j swthriζaj” (Evrei 2, 10). Această realitatea hristologică dinamică a fost exprimată de Hristos atunci când a zis: „Eu sunt ușa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășune va afla” (Ioan 10, 9). Hristos este deci și ușa timpului spre veșnicie. În El, timpul se impregnează de veșnicie, adică poartă în pânțe semințele Învierii. Fiecare clipă devine în Hristos poartă spre iubirea treimică, resort de înălțare spirituală spre pășunile vieții. Istoria devine hristologică pentru că urmează acum destinul sfânt al Fiului lui Dumnezeu, asumând Crucea durerilor pentru a aștepta Învierea. Istoria este cruciformă din momentul în care Dumnezeu a luat Crucea lumii pe umerii Săi. Lumea devine astfel răscruce dintre moarte și viață, spațiu al libertății absolute în care durerea și moartea sunt umplute de lumina și de credința în Hristos Cel înviat: „Cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, *Începătorul și Plinitorul credinței* - ei'j to\n th=j piζstewj a)rxhgo\n kaii teleiwth\n, Care, pentru bucuria pusă înainte-I, a suferit crucea, n-a ținut seama de ocară ei și a șezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu” (Evrei 12, 2). Slava cerească este așadar rodirea Crucii în veșnicie, iar Crucea este sămânța Învierii. Din această perspectivă timpul durerii umane este o Cruce a umanității, iar Hristos Cel răstignit este structura de rezistență (veșnică) a universului, punctul de sprijin al cosmosului în Care își găsește odihna și vocația toată mișcarea celor create. Hristos este Crucea universului și Crucea timpului pentru că în El, rațiunile timpului arată vocația de veșnicie a făpturii create din nimic, sfârșitul fără de sfârșit ale celor care au ieșit din neființă. De altfel, Crucea asumă în sine vocația de unificare a elementelor creației, ea fiind „arbore al vieții, creație și generare, uniune a contrariilor, întâlnire a timpului cu spațiul, a cerului cu pământul”⁵¹

Lexemul „ceas” poate spune multe despre valoarea restauratoare a timpului hristologic. Ora este măsura vindecării umanității. După ce Hristos rostește cuvintele vieții asupra celor bolnavi, Evanghelia adaugă: „și s-a tămăduit în ceasul acela” (Matei 8, 13; 9, 22; 15, 28; 17, 18 etc.). Ceasul sugerează simultaneitatea lucrării harului vindecător cu porunca vindecării. Minunile lui Hristos vindecă și restaurează umanitatea (trup și suflet) și cosmosul întreg, iar temporalitatea hristologică devine o temporalitate a vindecării, a urcușului spiritual.

⁵¹ Nadia Julien, *Dictionnaire des Symboles*, Marabout, Allier, 1989, p. 95.

A doua semnificație a „ceasului” este momentul Jertfei lui Hristos pentru păcatele lumii. Întreaga istorie gravitează ontologic în jurul acestui moment, pentru că el este izvorul de sens al tuturor vieților umane și al întregului univers. De aceea Evangheliștii descriu cu realism duhovnicesc succesiunea momentelor mântuitoare, primind prin Duhul Sfânt conștiința accesibilității liturgice a acestor momente în Biserică. Răstignirea, moartea și Învierea lui Hristos deschid istoriei și cosmosului o perspectivă veșnică, iar ele sunt temeiul celebrării liturgice a Ecclesiei: „Iată s-a apropiat ceasul și Fiul Omului va fi dat în mâinile păcătoșilor” (Matei 26, 45), „Și când a fost ceasul, S-a așezat la masă, și apostolii împreună cu El” (Luca 22, 14), „Deci căutau să-L prindă, dar nimeni n-a pus mâna pe El, pentru că nu venise încă ceasul Lui” (Luca 7, 30), „Și mergând puțin mai înainte, a căzut cu fața la pământ și Se ruga, ca, de este cu putință, să treacă de la El ceasul (acesta)” (Marcu 14, 35). Ceasul morții din iubire pentru oameni este ceasul suferinței extreme, a durerii fără de hotar pe care o simte omul care-l părăsește pe Dumnezeu – Viața tuturor. Hristos spune „Întristat este sufletul Meu până la moarte. Rămâneți aici și privegheați împreună cu Mine” (Matei 26, 38) – arătând deopotrivă extensia temporală a durerii jertfelnice, dar și intensitatea acestei dureri ca premisă perpetuă a privegherii Bisericii: „Acum sufletul Meu e tulburat, și ce voi zice? Părinte, izbăvește-Mă, de ceasul acesta. Dar pentru aceasta am venit în ceasul acesta” (Ioan 12, 27). „Viața lui Hristos își atinge punctul culminant în moarte” afirmă teologul G. Mantzaridis⁵², tocmai pentru că prin moarte Hristos umple tot universul cu iubirea Sa veșnică. Nimic și nimeni nu mai poate invoca întunericul, neputința sau neștiința: „De nu aș fi făcut între ei lucruri pe care nimeni altul nu le-a făcut, păcat nu ar avea” (Ioan 15, 24). Ascultarea față de Tatăl și iubirea infinită față de creaturile finite l-au făcut pe Hristos să treacă prin moarte ca prin supremul test al iubirii față de Tatăl și față de lume. Acesta este sensul expresiei „Săvârșitu-s-a – Tete/lestai”, pe care Hristos muribund o șoptește Tatălui înainte de-a-Și încredința duhul în mâinile Lui (cf. Ioan 19, 30), adică acela de împlinire a istoriei în Sine și a misiunii Sale în istorie.

Aceste extrase din Evanghelia conturează viziunea providențială a Evangheliei pentru care creația are un ritm și o ordine care aduc mărturie de Creatorul ei. Ceasul prinderii lui Iisus este îngăduit de Dumnezeu ca o măsură a nemăsuratei Sale smerenii, clipa în care timpul căderii omului se unește cu eternitatea iubirii jertfelnice a Fiului: „În toate zilele fiind cu voi în templu, n-ați întins mâinile asupra Mea. Dar acesta este ceasul vostru și stăpânirea întunericului” (Luca 22, 53).

Iar ceasul morții Sale este însoțit de o adevărată răzvrătire a naturii împotriva umanității omorâtoare de Dumnezeu și de o evidență a compătimirii întregului univers („soarele s-a întunecat” Luca 23, 45 și „pământul s-a clătinat”) cu Logosul întrupat. Aceste semne văzute ale durerii nevăzute a materiei pentru robia omului sunt un adevărat cutremur al ființei în fața morții lui Dumnezeu. Smerenia lui Dumnezeu este infinită pentru că El umple de iubirea Sa tot universul, chiar și iadul lipsei de El. Dumnezeu iubește infinit și pe cei ce-l refuză, fără a forța în vreun fel libertatea lor.

Un pasaj scripturistic revelator pentru o teologie a timpului hristologic este cel din Evanghelia lui Matei, privitor la moartea Domnului: „Iar Iisus, strigând iarăși cu glas mare, Și-a dat duhul. Și iată, catapeteasma templului s-a sfâșiat în două de sus până jos, și pământul s-a cutremurat și pietrele s-au despicat, mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat. Și ieșind din morminte, după învierea Lui, au intrat în

⁵² G. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 91.

cetatea sfântă și s-au arătat multora” (Matei 27, 50-53). Cuvintele Evangheliei arată că prin moartea și Învierea lui Hristos o falie ontologică s-a căscat între blestemul păcatului originar și vocația de nemurire a omului. Prin această falie, deschisă de moartea cu trupul a Fiului lui Dumnezeu au înviat și sfinții „care din veac au bineplăcut”⁵³ Domnului. Hristos se pogoară la iad și sfărâmă porțile morții veșnice, iar o dată cu ridicarea Sa din iad, îi trage afară pe toți „sfinții adormiți” (Matei 27, 52), care fără voia lor au fost osândiți. Aceștia – după mărturia lui Matei – intră în sfânta cetate și se arată multora. Teologia patristică interpretează alegoric și duhovnicește intrarea lor în sfânta cetate, adică în Ierusalimul cel spiritual al iubirii lui Dumnezeu. Ceea ce este esențial pentru scopul studiului de față este faptul că vocația de nemurire a umanității s-a realizat deja în Hristos Cel înviat din morți. Cu El începe eonul învierii morților și Împărăția lui Dumnezeu, inaugurată de Hristos. Timpul creaturii este doar calea finită spre Dumnezeu, este spațiul libertății noastre umplute firesc de harul cel necreat și veșnic al lui Dumnezeu.

Timpul Bisericii asimilează fiecare clipă și fiecare ceas ca fiind o înviere din moartea păcatului prin Evanghelie. Orice cuvânt al lui Dumnezeu este învietoare, pentru că înviază toată creația, ca Logos: „Adevărat, adevărat zic vouă, că vine ceasul și acum este, când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și cei ce vor auzi vor învia” (Ioan 5, 25). Această înviere permanentă în spațiul eclesial este pusă în corespondență ontologică de Hristos cu învierea finală: „Nu vă mirați de aceasta; căci vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui, și vor ieși, cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții și cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii” (Ioan 5, 28-29). Timpul este așadar icoana parțială și secvențială a eternității, iar învierea fiecărei clipe ca timp transfigurat este așteptarea și proorocia învierii tuturor ca eternitate în har.

Prin Învierea Mântuitorului se deschide era intrării oamenilor în Dumnezeu (căci învierea este intrarea omului integral în lumina eternă a Creatorului). Timpul nu mai este intervalul dintre noi și moarte, ci intervalul dintre noi și Viața-Hristos, Cel ce ne așteaptă dincolo de porțile morții trupesti. Durerea continuă și progresivă a pierderii de sine a omului a fost înlocuită cu bucuria negrăită a restaurării și înveșnicirii lui. Timpul își urmează cursul său, iar slăbiciunea și durerea păcatului sunt manifeste în lume. Dar neantul lipsei de sens și de Dumnezeu deja a fost biruit. Prin Tainele sale, Biserica strămtorează porțile iadului, prin iertarea păcatelor oferită de Hristos membrilor Trupului Său sunt smulși tot mai mulți oameni din ghearele morții. Prin Liturghia sa care trece peste hotarele vieții și ale morții, Biserica recuperează sufletele celor pentru care se roagă. „Lumina lui Hristos luminează tuturor”⁵⁴. Materia întreagă este sfințită și integrată euharistic în umanitatea unită cu Dumnezeu.

Semnele cosmice ale com-pătimirii cu Hristos sunt și proorocii ale sfârșitului lumii și ale venirii Sale într-o slavă. Timpul creat ascultă de Ziditorul lui: „Soarele se va schimba în întuneric și luna în sânge, înainte de a veni ziua Domnului, cea mare și strălucită” (Fapte 2, 20), „Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl” (Matei 24, 36), „De aceea și voi fiți gata, că în ceasul în care nu gândiți Fiul Omului va veni”. (Matei 24, 44). Această durere și întunecare a creației în momentul morții Domnului este semnul finitudinii ordinii create. Lumea se

⁵³ Rugăciunea de dezlegare, Rânduiala Înzmormântării, *Molitfelnic*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 196.

⁵⁴ Liturghia Darurilor celor mai înainte sfințite, *Liturghier*, p. 274.

sfârșește proleptic încă din clipa morții lui Hristos pe Cruce. Valorile ei îi găsesc odihna în Dumnezeu. În ziua a opta, *timpul va fi asumat valoric în memoria lui Dumnezeu și a oamenilor uniți cu El*, iar slujitorii timpului și spațiului vor lăsa locul lor lui Hristos care va fi „totul într-o dată”⁵⁵: soarele se va stinge, iar lumina cea necreată a lui Hristos – „Soarele dreptății, cu tămăduire venind în razele lui” (Maleahi 3, 20), „Răsăritul Cel de sus” (Luca 1, 78), va străluci fără de umbră (neavând extensie spațială, ci îmbrățișând toate), fără de apus (căci luminează plenar și veșnic), fără de umbră (căci nimic nu mai poate fi opac luminii Sale) și fără de hotar în toatele ungherele creației. Templul ca spațiu de îmbiserire a lumii va lăsa locul lui Hristos – Templul veșnic al iubirii lui Dumnezeu: „Și templu n-am văzut în ea (cetatea Ierusalimului ceresc n.n.), pentru că Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul, și Mielul este templul ei. Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul. Și neamurile vor umbla în lumina ei, iar împărații pământului vor aduce la ea slava (do/ca) lor” (Apocalipsă 21, 22-24).

4.2.4. Flexibilitatea timpului hristologic

Toate vedeniile veterotestamentare asupra legăturii profunde și tainice dintre ființă și timp se împlinesc în Persoana Logosului întrupat. Mentalitatea iudaică despre timp și spațiu era una liniară și privea unitatea dintre om și timpul său. Timpul nu este o categorie abstractă sau o scenă a desfășurării vieții umane. Timpul este viața însăși în extensia sa spre trecut (memorie) și spre viitor (așteptare).

În Hristos, timpul este viața lumii asumată de Fiul lui Dumnezeu. El se poate dilata sau concentra în funcție de evenimentul mântuitor care îi corespunde. Fiul săvârșește dumnezeiește cele omenești și omenește cele dumnezeiești. „Pătimirile Sale sunt minunate, iar minunile Sale sunt pătimate” (Sf. Maxim Mărturisitorul) adică arată iubirea jertfelnică și compătitoare a lui Dumnezeu. Logosul creator și proniator al lumii dispune de taina timpului și o orientează spre eternitate. Hristos înveșnicește timpul vieții Sale pământești, unindu-l cu veșnicia iubirii treimice.

De aceea teologia timpului hristologic afirmă *flexibilitatea temporalității*. Rugăciunea poate covârși sintaxa temporală și rânduierile firii create. Astfel, Maica Domnului, cea mai curată mlădiță a neamului omenesc Îl întrupează pe Dumnezeu Fiul din trupul ei feciorelnic. Ea devine astfel icoana Bisericii, care Îl primește în sine pe Hristos. Sfântul Ioan Teologul în relatarea primei minuni a Mântuitorului sesizează această flexibilitate mistagogică și personală a timpului. Aflați la o nuntă (moment de axială bucurie și de naștere a unei noi familii⁵⁶) Iisus și mama Sa asistă la un moment de cumpănă: vinul se sfârșește. Maica Domnului îi spune Fiului ei: „Nu mai au vin” (Ioan 2, 3) știind bunătatea și îndurările Fiului lui Dumnezeu. „A zis ei Iisus: Ce ne privește pe mine și pe tine, femeie? Încă n-a venit ceasul Meu” (Ioan 2, 4). Cu toate acestea, la rugămintea mamei Sale, Hristos grăbește momentul (ceasul) arătării slavei Sale (cf. Ioan 2, 11), dovedind deopotrivă că rugăciunea poate schimba rânduierile firii și poate grăbi istoria de a primi în sine pe Dumnezeu. Tot astfel, iubirea lui Hristos pentru Saul a covârșit ura lui de prigonitor al Bisericii și l-a făcut „vas ales” al slavei lui Dumnezeu.

⁵⁵ Efeseni 1, 10; 4, 10.

⁵⁶ Familia este „Biserica de acasă” după expresia Sf. Ioan Chrisostom (*ecclesia domestica*).

Sfântul Apostol Pavel mărturisește despre modul minunat în care Dumnezeu i s-a arătat „la urma tuturor, ca unui născut înainte de vreme - t%½ e)ktrw⁻mati”⁵⁷ (I Corinteni 15, 8). Revelația se poate manifesta în felurite moduri, după voia lui Dumnezeu și după puterea oamenilor de a-L primi pe El.

Ceasul lui Hristos sau vremea Lui este momentul în care El moare pentru păcatele întregii lumi. Acest ceas al morții din iubire este momentul în care toate sensurile creației se își regăsesc vocația originală: aceea de unire cu Dumnezeu: „Acum sufletul Meu e tulburat, și ce voi zice? Părinte, izbăvește-Mă, de ceasul acesta. Dar pentru aceasta am venit în ceasul acesta. Părinte, preaslăvește-Ți numele! Atunci a venit glas din cer: Și L-am preaslăvit și iarăși Îl voi preaslăvi” (Ioan 12, 27-28).

Jertfa Lui de iubire și de smerenie a cutremurat porțile morții, raiul și iadul s-au deschis, unul primitor de oameni, iar altul slobozind pe cei legați în el. Iubirea lui Hristos umple toate marginile universului cu lumina Învierii Sale din morți: „Acum toate s-au umplut de lumină, și cerul și pământul și cele dedesubt”⁵⁸. Vremea morții Sale din iubire de oameni este așadar momentul care dăruiește sens istoriei pentru veșnicie, este evenimentul în care eternitatea se umple de timp (unită fiind cu timpul în Hristos), iar timpul se umple de eternitate. Jertfa Sa pe Cruce va fi momentul care va deschide posibilitatea tuturor oamenilor să moară și să învieze mistic împreună cu El: „Vremea Mea încă n-a sosit; dar vremea voastră totdeauna este gata” (Ioan 7, 6) și „Voi duceți-vă la sărbătoare; Eu nu merg la sărbătoarea aceasta, căci vremea Mea nu s-a împlinit încă” (Ioan 7, 8). Taina vremii lui Hristos este taina ascultării Sale față de Tatăl și împlinirea voii Lui. Sf. Evanghelist Ioan vorbește despre această taină și adaugă „Iar la jumătatea praznicului, Iisus S-a suit în templu și învăța” (Ioan 7, 14). Prin aceste cuvinte Sf. Ioan arată iubirea fierbinte a lui Hristos pentru oamenii căzuți în robia morții. Deși la început refuză să meargă în Ierusalim, Hristos grăbește vremea jertfei și morții Lui pentru umanitate. Iubirea concentrează timpul și biruiește hotarele firii, împutinează clipele până la momentul unirii cu cel iubit. Așadar, iubirea lui Hristos pentru lume covârșește ceasurile și vremile: „Puțin timp mai sunt cu voi și Mă duc la Cel ce M-a trimis. Mă veți căuta și nu Mă veți găsi; și unde sunt Eu, voi nu puteți să veniți” (Ioan 7, 33-34).

Hristos este lumina nemuririi oamenilor: „Dacă cineva va păzi cuvântul Meu, nu va vedea moartea în veac” (Ioan 7, 51). El deschide lumii perspectiva eternității lui Dumnezeu Care este mai presus de timp, dar prezent prin iubire în fiecare moment al istoriei: „Avraam, părintele vostru, a fost bucuros să vadă ziua Mea și a văzut-o și s-a bucurat. Deci au zis iudeii către El: Încă nu ai cincizeci de ani și l-ai văzut pe Avraam? Iisus le-a zis: Adevărat, adevărat zic vouă: Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam” (Ioan 7, 56-58). Aceste cuvinte ale Mântuitorului vor întemeia teologia unirii dintre timp și eternitate în Hristos. Succesivitatea limitării temporale se unește cu simultaneitatea infinitului personal al Treimii.

Afirmarea bucuriei lui Avraam pentru „ziua lui Hristos” arată conștiința și viața după moarte ca așteptare a lui Hristos și ca nădejde a luminii Sale. Starea de după moarte a sufletelor este o stare de așteptare conștientă a învierii finale: „Fiii veacului acestuia se însoară și se mărită, iar cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela și învierea cea din morți, nici nu se însoară, nici nu se mărită. Căci nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii și sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii. Iar că morții înviază a

⁵⁷ Ektrwma (gr.) avorton, prematur.

⁵⁸ *Penticostar*, p. 16.

arătat chiar Moise la rug, când numește Domn pe Dumnezeu lui Avraam, și Dumnezeu lui Isaac, și Dumnezeu lui Iacov. Dumnezeu deci nu este Dumnezeu al morților, ci al viilor, căci toți trăiesc în El” (Luca 20 34-38).

Momentul maxim al smereniei Mântuitorului este de fapt în iubirea veșnică a Treimii momentul preaslăvirii lui Hristos ca Domn al întregului univers: „Iisus, ridicând ochii Săi la cer, a zis: Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preaslăvească” (Ioan 17, 1).

Moartea Sa pe Cruce este îmbrățișarea supremă a timpului de către veșnicie: „Iar Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine. Iar aceasta zicea, arătând cu ce moarte avea să moară” (Ioan 12, 32-33). În Împărăția lui Dumnezeu slava este identică cu smerenia, Crucea este sensul veșnic al Învierii, viața este răspunsul dat morții, iar lumina iubirii răsare din jertfa iubitoare: „Mai mare dragoste nimeni nu are ca viața sa să și-o pună pentru prietenii săi” (Ioan 15, 13).

Hristos trece prin moarte și prin Înviere pentru a umple întregul univers de Lumina ascultării Sale față de Tatăl și de iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu pentru lume: „Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea” (Ioan 17, 5). Crucea, piroanele, trestia, cununa de spini, sulita și mormântul sunt cortegiul biruinței lui Dumnezeu prin iubire față de libertatea persoanelor create de a-L refuza și de a-L ucide în inima lor. Nicolae Cabasila spune că ranele dumnezeiești ale lui Hristos sunt „podoabele împărătești” ale lui Dumnezeu. În Împărăția este a Pruncului tăcut în care se ascund toate cuvintele acestei lumi și a Mirelui răstignit „care nu Și-a deschis gura Sa” (Isaia 53, 7).

Din această perspectivă, vremelnicia acestei lumi adică supunerea ei timpului este premisa înaintării ei pe verticala iubirii lui Dumnezeu. În lumina lui Hristos Cel răstignit și înviat, durerile și suferințele acestei lumi sunt o picătură din Crucea Lui. În istorie, datorită păcatului, nu există Înviere fără Cruce, durerea asumată metanoic este împărțire din suferințele lui Dumnezeu, iar moartea trupului nu desființează persoana umană, ci este un *catharsis* al ființei în care arde necurăția refuzului nostru de-a-L iubi pe Dumnezeu așa cum El ne-a iubit.

Profunzimea acestei antinomii hristologice a ființei a fost observată de ucenicul iubit care afirmă puterea eternă a iubirii dincolo de moarte și de înviere: „Iar înainte de sărbătoarea Paștilor, știind Iisus că a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, până la sfârșit i-a iubit” (Ioan 13, 1). Durerea Fiului lui Dumnezeu devine punte de unire a Lui cu oamenii. Dacă în vechime durerea și moartea erau zid despărțitor între om și ceea ce ar fi trebuit ca el să fie, în Hristos toate rațiunile firii își regăsesc vocația. Lipsa de sens și de rațiune a durerii și a morții devine teologie a Crucii lui Hristos, „puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu” (I Corinteni 1, 24). Iubirea adevărată desființează toate limitele spațiului sau timpului, ființei sau cunoașterii. Ea trece peste hotarele neputinței omenști și întregeste firea umană redându-i sensul ei veșnic.

În cuvântarea Sa finală, Hristos vorbește despre moartea și Învierea Sa, despre rai și despre Duhul Sfânt Cel dăruit Bisericii, despre trădare și despre preaslăvirea Sa. În capitolul 16, Sf. Ioan surprinde contrastul dintre plângerea ucenicilor și bucuria perfidă a lumii. Dar constatarea acestei suferințe este doar pentru a arăta vocația născătoare sau creativă a durerii în lume; efortul și truda cu care iau ființă toate marile realizări ale lumii. Orice întristare și orice durere asumată hristologic este o naștere a bucuriei: „Adevărat,

adevărat zic vouă că voi veți plânge și vă veți tângui, iar lumea se va bucura. Voi vă veți întrista, dar întristarea voastră se va preface în bucurie. Femeia, când e să nască, se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei; dar după ce a născut copilul, nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume. Deci și voi acum sunteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi”. Bucuria nașterii de valori este însă taina bucuriei veșnice care vine din nașterea lui Hristos în inima omului.

Omul este mereu la răscrucea antinomică dintre prezență și așteptare, dintre ființă și neființă, dintre primire și dăruire, dintre trecut și viitor. Realitatea este mereu taină și arătare, viața este o succesiune de morți, iar durerea așteaptă și urmează plăcerea. Neființa trecutului și a viitorului, incapacitatea cunoașterii prezentului care mereu se neagă pe sine sucombând în trecut, durerea de a pierde pe cei pe care-i iubim, bucuria de a vedea lumea înflorind mereu și dincolo de noi, sunt premisele unei asumări mistice a timpului ca icoană a vieții veșnice, în care realitatea stăruie veșnic în iubirea divină. Timpul este o răstignire a ființei pe Crucea iubirii lui Dumnezeu, iar veșnicia e o stare de înviere plenară și definitivă, nefiind o odihnă statică eternă, ci devenirea într-o lumină, urcușul „din slavă în slavă” (II Corinteni 3, 18) al iubirii.

4.2.5. Paradigma timpului lui Hristos

În Noul Testament, realitățile tipologice vetero-testamentare își dezvăluie sensul în Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos⁵⁹. Evanghelia este Legea cea eternă a iubirii lui Dumnezeu pentru lume. Dar ea nu este doar vestea cea bună despre ceva, ci Însuși Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu devenit Om pentru îndumnezeirea omului. Biserica lui Hristos nu este ceva, ci Cineva, adică Hristos extins prin Duhul Sfânt în multitudinea de persoane umane care prin credință au murit și au înviat mistic împreună cu El prin Botez.

Evangheliștii conturează nesistematic, dar nu cu mai puțină evidență, această realitate a prezenței istorice a lui Dumnezeu printre oameni și în oameni. Genealogiile lui Matei și Luca sunt liniile istorice ale prezenței lui Dumnezeu în viața lumii. Evidența celor cerești se realizează numai prin stirpea sau neamul lui Avraam, cel ce a primit făgăduința alegerii sale. Toți ascendenții lui Hristos arată parțial și profetic plinătatea de daruri a Fiului lui Dumnezeu întrupat și pregătesc tipologic „plinirea vremii” (Galateni 4, 4)⁶⁰.

Tipologia vetero-testamentară este o realitate conștientă pentru întreaga Biserică primară⁶¹. Astfel, Sfinții Evangheliști care au scris din Sfânta Tradiție lucrările și evenimentele din viața Mântuitorului au coroborat datele profetice cu împlinirea lor hristologică. Expresia Sf. Matei „ca să se îplinească ceea ce s-a scris prin proorocul” (Matei 1, 22; 2, 15; 2, 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4 etc.) arată această preocupare

⁵⁹ Preot Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 39.

⁶⁰ Simetria neamurilor la Sf. Matei arată planul divin de mântuire a lumii și prezența progresivă a oamenilor lui Dumnezeu în stirpea lui Hristos: „Luat-a pe Israel, sluga sa, ca să pomenească mila, precum a grăit către părinții noștri, lui Avraam și seminției lui până în veac”. Acest text din Luca 1, 54-55, rostit de Maica Domnului, a fost preluat de Biserică ca stih în cântarea a 9-a de la Utrenia Duminicilor: „Ceea ce ești mai cinstită”.

⁶¹ A se vedea Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Patmos, Cluj Napoca, 2002, pp. 70-72.

a Bisericii de a extrage din evenimentele profetice vetero-testamentare esența lor împlinită de Hristos „plinirea Legii și a proorociilor”⁶². Tipologia ca metodă de exegeză poate fi definită ca o „realizare a unor conexiuni istorice între evenimente”⁶³.

Din această conștiință eclesială a continuității de sens în istorie, rezultă o nouă paradigmă a timpului restaurat, hristologic, în care Hristos devine „totul într-o dată” în inimile celor care Îl iubesc, în care succesiunea clipelor în viața umană este pascală și euharistică: Biserica lui Hristos inaugurează timpul-pelerinaj în care începutul este Hristos, iar sfârșitul este viața veșnică. Sf. Apostol Pavel subliniază frecvent contrastul ontologic și etic al celor două paradigme temporale ale umanității: „Căci atunci, când erați robi ai păcatului, erați liberi față de dreptate. Deci ce roadă aveți atunci? Roade de care acum vă e rușine; pentru că sfârșitul acelora este moartea. Dar acum, izbăviți fiind de păcat și robi făcându-vă lui Dumnezeu, aveți roada voastră spre sfințire, iar sfârșitul, viață veșnică” (Romani 6, 20-22).

Noutatea absolută a învățăturii lui Hristos este aceea că veșnicia este deja *in actu*, efectivă și lucrătoare în inimile oamenilor: „Căci, iată, Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (Luca 17, 21). În această perspectivă, noutatea și interioritatea veșniciei iubitoare se impregnează în toată creația: Noul Ierusalim (Apocalipsă 3, 12) „care se coboară din cer” este Biserica – cetatea lui Dumnezeu, „Noul Legământ” (cf. Matei 26, 28; Evrei 8, 8; 9, 15;) este scris cu sângele lui Hristos „o dată pentru totdeauna” (Evrei 7, 27; 9, 12; 10, 10; Iuda 3), noua creație „Cerul nou și pământul nou” (Apocalipsă 21, 1) este tărâmul iubirii și libertății, Botezul „din apă și din duh” este „nașterea din nou” (Matei 19, 28; I Petru 1, 3) a umanității în moartea și Învierea lui Hristos, „omul cel nou” care trăiește în dreptate și „în sfințenia adevărului” (Efeseni 4, 24; 2, 15; Coloseni 3, 10) este unit cu Dumnezeu și este mădular la Trupului mistic și elcesial al lui Hristos Cel înviat. Datorită stricăciunii și morții, umanitatea christificată „se înnoiește spre deplină cunoștință după chipul Ziditorului” (Coloseni 3, 10) și o dată cu ea, întregul univers creat se înnoiește și se restaurează doxologic, devenind progresiv și eshatologic Biserică a Dumnezeului Celui Viu: „Și Cel ce ședea pe tron a grăit: Iată, le facem pe toate noi” (Apocalipsă 21, 5).

Eshatologia este inaugurată *hic et nunc* în Persoana lui Hristos extinsă pneumatologic în Biserică și în istorie, iar sfârșitul timpului este deja împlinit în El⁶⁴. Acesta este motivul pentru care Sf. Pavel, după ce amintește câteva evenimente ale intervenției lui Dumnezeu în istorie pentru pedeapsa împotrivilor vieții, afirmă invazia eshatonului în istorie, ca realizare și desfășurare a lucrării lui Hristos de unire a umanității și a lumii cu Dumnezeu în iubire: „Și toate acestea li s-au întâmplat acelora, ca preînchipuiri ale viitorului, și au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns *sfârșiturile veacurilor* - ta\ te\lh tw¹/₂n ai'w⁻nwn kath/nthken” (I Corinteni 10, 11). De altfel, întreg capitolul 10 al acestei epistole interpretează hristologic istoria umanității ca profeție integrală și ca icoană baptismală și euharistică a prezenței lui Hristos „Piatra cea

⁶² Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, *Liturghier*, p. 186.

⁶³ K. J. Woolcombe, *The Biblical Origins and Patristic Development of Typology*, în *Essays in Typology*, col. „Studies in Biblical Theology 22”, SCM Press, London 1957, p. 39.

⁶⁴ Jacques Schlosser în studiul său *Le Regne de Dieu et le temps*, în volumul *Temps et eschatologie...*, pp. 59-60, vorbește despre amplitudinea semantică a expresiei *basileia tou theou*, afirmând conotația spațială a acesteia (Împărăția), dar și cea dinamică (Domnia lui Dumnezeu).

duhovnicească” în inima istoriei prin Întrupare: „Și toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare. Și toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească și toți, aceeași băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra duhovnicească ce îi urma. Iar piatra era Hristos” (I Corinteni 10, 2-4).

Timpul hristologic al Bisericii este o *așteptare a Împărăției veșnice* care se află deja în taină (adică în Sfintele Taine) prezentă în inima Bisericii. Duhul Sfânt umple această așteptare cu prezența lui Hristos. Intervalul Bisericii este așadar tensiunea dintre așteptare și prezență, dintre dor și plinire, dintre speranță și unire. Cuvântul grecesc *parousi*/a cuprinde în sine această ambivalență teologică a timpului eclesial. El este așadar venire și prezență, „deja” și „nu încă”, paradox haric al progresivității umane în urcușul ei către cer. Cuvântul lui Dumnezeu a venit „la plinirea vremii” (Galateni 4, 4), iar prezența Sa în lume după Înălțare devine o permanență a Bisericii prin Duhul Sfânt: „Iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28, 20).

Sensul istoriei este Hristos, împlinirea speranței lui Israel: „Am aflat pe Acela despre Care au scris Moise în Lege și proorocii, pe Iisus, fiul lui Iosif din Nazaret” (Ioan 1, 45) și perspectiva de nemurire a lumii. În El, istoria a fost deja unită cu veșnicia. Iisus Hristos este Persoană unică, Dumnezeu și umanitatea fiind unite în El „în mod neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit” (Sinodul ecumenic de la Calcedon, 451). În Hristos – „Mesia, chip luminos”⁶⁵ toată istoria anterioară și posterioară Lui are o finalitate veșnică: unirea lui Dumnezeu cu umanitatea. Această finalitate se realizează deja în El, Care asumă toată umanitatea și o unește cu dumnezeirea Lui, dar această realitate a unirii trebuie extinsă în timp, în organismul teandric al Bisericii, în care libertatea umană a membrilor ei trebuie să devină hristologică, adică jertfelnică și sacerdotală. Olivier Clément spune în cartea sa „Transfigurer le temps” că de la Întrupare este îmbrăcat în eternitate, este temporalitate calcedoniană adică unită cu eternul. Timpul este transparent eternității și devine un ecran uman al realităților tainice dumnezeiești.

Venirea lui Hristos este deopotrivă împlinirea profețiilor⁶⁶, dar și temelia venirii Lui întru slavă, la sfârșitul timpului, pentru a judeca viii și morții: „v-ați întors la Dumnezeu, de la idoli, ca să slujiți Dumnezeului Celui viu și adevărat, și să așteptați pe Fiul Său din ceruri, pe Care L-a înviat din morți, pe Iisus, Cel ce ne izbăvește de mânia cea viitoare (I Tesaloniceni, 1, 9-10). Istoria se întoarce spre Hristos așa cum florile soarelui se întorc spre astrul zilei, pentru că Hristos este Viitorul absolut al istoriei și al cosmosului. Timpul și spațiul devin prin celebrare liturgică anticamera Împărăției lui Dumnezeu, narthex al Bisericii din ceruri, a cărei icoană este Biserica de pe pământ.

4.2.6. Unirea timpului cu eternitatea în Hristos

Întruparea lui Hristos înseamnă unirea dumnezeirii Fiului cu umanitatea luată din Fecioara Maria. Buna Vestire este momentul când veșnicia Fiului este primită de către Fecioara, ca rod al libertății absolute a omului de a primi pe Dumnezeu și ca măsură sau chip al sfințeniei omului. Întruparea lui Dumnezeu din Fecioara devine paradigma îndumnezeirii omului: „Dumnezeu voiește în toți și în toate să realizeze taina Întrupării

⁶⁵ Colinda „Astăzi S-a născut Hristos”.

⁶⁶ Sf. Apostol Pavel insistă asupra plinirii revelației în Hristos. Hristos este Cel din urmă trimis al lui Dumnezeu pentru că El asumă și plinește toate realitățile revelate în Trupul Lui, care este Biserica (Evrei 1, 1-2).

Sale”⁶⁷. Sfînțenia este de altfel locuirea lui Dumnezeu în oameni. De aceea, Maica Domnului este chipul Bisericii, pentru că în ea se realizează unirea dintre om și Dumnezeu, între libertatea creată a omului și libertatea supremă divină, între finit și infinit, între spațiu și nemărginire, între timp și eternitate.

Cărțile Noului Testament exprimă lumina și taina acestei uniri de negrăit. Sfântul Evanghelist Matei va istorisi evenimentele mesianice în perspectiva împlinirii profețiilor vechi. Sfântul Marcu va insista pe minunile Mântuitorului ca manifestări ale atotputerniciei lui Dumnezeu care dispune de legile naturii „cu mână tare și cu braț înalt” (Psalm 135, 12). Sfântul Luca va expune mai ales parabolele și vindecările lui Iisus ca semne ale înnoirii morale și ontologice a lumii prin El, iar Sfântul Ioan Teologul va sintetiza aceste aspecte și va vorbi despre „Taina cea din veac ascunsă” a prezenței lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu.

Unirea timpului uman cu eternitatea divină în Hristos este prezentă în cea de a patra Evanghelie încă din prologul ei. Afirmarea supratemporalității Logosului – „Întru început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu” (Ioan 1, 1) și a devenirii Lui în timp prin Întrupare include și relația de interioritate teologică a timpului cu eternitatea. Nu numai eternitatea locuiește în timp, ci și timpul locuiește în eternitate. Unirea de nedespărțit și veșnică dintre aceste două categorii va aduce o noutate absolută în istoria lumii. Dumnezeu nu mai este Cel „dintru înălțime” (o en toij uyi/stoij) care privește condescendent spre lumea Sa, ci El este prezent și efectiv în lume, suferind limitările creaturii și condiția de rob al suferinței strămoșilor Lui temporali. Cel ce este mai înainte de univers (în sensul ontologic) poartă în Sine povara descendenței și slăbiciunilor celor pe care i-a creat și ia asupra Sa boala morții lor pentru o a vindeca prin Înviere. Profunzimile textului ioaneic nu vor înceta niciodată să se desfășoare în gândirea și simțirea Bisericii, pentru că se referă la Taina lui Dumnezeu.

Unirea timpului cu eternitatea în Hristos este temeiul unei teologii a timpului liturgic în care sunt aprofundate valorile de adevăr supra-rațional ale prezenței veșniciei în timp și a nevăzutului în cele văzute. În acest sens, Sf. Apostol Pavel dezvoltă în cheie antropologică această realitate incarnațională vorbind despre Hristos ca fiind „în chipul lui Dumnezeu - e)n morfē= qeou=” a luat „chip de rob - morfē\n dou/lou” (Filipeni 2, 6-7), pentru a deschide perspectivele perihoretice ale acestei uniri a Dumnezeirii cu umanitatea. Simultaneitatea enotică a celor două chipuri în Hristos este fundamentul unității în El a timpului cu eternitatea pentru totdeauna.

Cel ce este „întru început” (Ioan 1, 2) este și împreună Atoatecreator: „Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan 1, 3). Lumea este întreagă lucrarea Lui, iar El este interior lumii încă dintru început, pentru că a zidit-o cu înțelepciune. Mai mult decât atât, Fiul veșnic nu este doar Causă și Creator al lumii, ci Viața lumii, pentru că este Logos, iar rațiunile (logoi/) fiecărei creaturi se află în El: „Întru El era viață și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o” (Ioan 1, 4-5). Identitatea mistică dintre lumină și viață arată fondul energetic al materiei, puterea luminoasă a lumii⁶⁸ și structura harică a creației zidite pe energiile necreate ale lui Dumnezeu și deopotrivă caracterul creativ și înnoitor al

⁶⁷ După expresia Sf. Maxim Măsturisitorul.

⁶⁸ Consangvinitatea etimologică a cuvintelor *lume* și *lumină* – de la *lumen* (lat.) arată substratul luminos al creației (*Fiat lux*) și vocația universului de a fi asumat și transfigurat în lumina necreată a Zilei a opta.

luminii necreate care e născătoare de viață. Taina veacurilor este așadar transformarea creației în lumină în Hristos – „Lumina lumii: „Cel ce crede în Mine nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (Ioan 8, 12-13). De aici perspectivele fascinante ale vieții ca descoperire a adevărului (luminare): „Iar tot ce este pe față, se descoperă prin lumină, căci tot ceea ce este descoperit, lumină este. Pentru aceea zice: Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos” (Efeseni 5, 13-14). Toată imensa zbatere a lumii și a istoriei împotriva morții este de fapt lupta supremă a luminii împotriva întunericului. Progresivitatea acestei biruințe a vieții se realizează în, prin și pentru Hristos „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6). Hristos este izvorul, fluviul și odihna vieții, Adevărul preaplin și deplin, Calea spre Dumnezeu și interioritatea de lumină a fapturilor. De aici, cel ce fuge de lumină, fuge de el însuși. Păcatul și moartea sunt fuga absurdă de ființă, aruncarea de sine în neantul lipsei de Sens și de Viață: „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume” (Ioan 1, 9). Orice viață de pe acest pământ este o picătură de lumină zidită din iubirea lui Dumnezeu. Tragedia umanității este tocmai pierderea vocației sale absolute: recunoașterea arhetipului ei și a vocației ei de unire cu Cel nemuritor: „În lume era și lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut. Întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit” (Ioan 1, 10-11). Păcatul este o viețuire „în latura și în umbra morții - e)n xw r# kaili ski# qana/tou” (Matei 4, 16). Termenul grecesc „xw r#” înseamnă țară, ținut, sat. Existența căzută este un ținut al morții progresive care se înstăpânește în lume prin fiecare moment al vieții coruptibile.

Începutul și sfârșitul omului sunt în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, iar păcatul este ignoranța izvorului și a finalității lumii și cantonarea ei în vremelnicia și în opacitatea materiei. În această lume, Logosul lui Dumnezeu instituie prin Întrupare legea mai presus de fire a nașterii din nou prin credință și har. Generarea succesivă de oameni este așadar profeția nașterii din nou a lumii în Trupul lui Hristos, prin Duhul Sfânt și din fecioria nupțială a omului credincios. Această naștere „din apă și din Duh” (Ioan 3, 5), această generare cerească a început prin moartea și Învierea lui Hristos și prin Pogorârea Duhului Sfânt asupra Bisericii. Ea e o Cincizecime permanentă și o naștere a vieții veșnice prin Botez și Euharistie în istoria lumii. Biserica este Maica nemuririi fiilor lui Dumnezeu, care-i naște pentru Cer și îi pregărește de unirea deplină cu Hristos în Împărăția Lui. Biserica este unirea progresivă și permanentă a istoriei cu veșnicia lui Hristos și biruința asupra morții noastre (datorită păcatului) cu Învierea lui Hristos. Este răspunsul dat lui Dumnezeu de ascultarea și dăruirea jertfelnică a lui Hristos și vindecarea rănilor lumii de Coasta din care ne izvorăște Sângele vieții nemuritoare: „Și celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut” (Ioan 1, 12-13). Această maternitate cerească a Bisericii se face prin unirea feciorelnică a lui Mirelui Hristos cu fiecare persoană umană în camera nupțială a iubirii Sale răstignite. Biserica este evenimentul unirii noastre cu Dumnezeu – Omul înviat care „șade de-a dreapta Tatălui”⁶⁹. Este nunta dintre timpul vremeniei noastre ontologice și veșnicia lui Hristos.

Evenimentul axial al istoriei este Întruparea lui Hristos care deschide perspectiva veșniciei lumii în El. Logosul devine Om fără a înceta să fie Dumnezeu, iar prezența Lui se dezvăluie ochilor trupului pentru a vesti răscumpărarea materiei de sub robia

⁶⁹ Crezul, *Liturghier*, pp. 158-159.

stricăciunii. Întruparea transformă vederea fizică („și am văzut slava Lui”) în criteriu al evidenței lui Dumnezeu în inima lumii: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14).

4.2.7. Paradoxul istoriei

Întruparea lui Hristos dezvăluie și articulează vocația paradoxală a istoriei ca prezență a Celui veșnic în ea. Vocația supremă a istoriei umane este de-a-L primi în ea pe Cel veșnic, de-a sălășlui pe Cel dinaintea de ea, de-a naște pe Cel care a născut-o și de a muri și a învia împreună cu El: „Acesta era despre Care am zis: Cel care vine după mine a fost înaintea mea, pentru că mai înainte de mine era. Și din plinătatea Lui noi toți am luat, și har peste har” (Ioan 1, 15-16). Omul Îl naște pe Dumnezeu, iată smerenia infinită a unirii timpului cu eternitatea. Omul vremelnic naște în vreme pe Principul creator al universului pentru a arăta vocația sa primară de moștenitor al nemuririi lui Dumnezeu. Această antinomie fundamentală a umanității va justifica întregul efort al lumii de a scăpa de povara morții. În sânul lumii muritoare se află sămânța nemuririi ei, în adâncul pământului omenesc așteaptă smerit germenul vieții eterne, toate morțile și toată durerea istoriei sunt preludiul morții lui Dumnezeu Cuvântul pentru lume din iubire. Destinul libertății noastre este solidar cu viața lui Dumnezeu între oameni. Biruința umanității asupra propriei sale morți – pe care a ales-o prin ignoranță și mândrie – este prezentă întreagă în Hristos, Jertfitorul veșnic și Jertfa cea vie a iubirii: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29).

Ambivalența teologică a istoriei cuprinde pe de o parte creația empirică, supusă simțurilor și limitării și pe de altă parte prezența nevăzută dar evidentă spiritual a „puterilor veacului viitor”. Această evidență (*evidentia*) pnevmatologică este izvorul și lumina de sens a tuturor celor văzute cu ochii fizici, pricina și odihna tuturor celor create și slava materiei. Lumina spirituală este substratul și finalitatea ontologică a materiei care va fi spiritualizată prin învierea morților. Această realitate este deja cuprinsă în Hristos Cel înviat din morți, în care materia a devenit lumină euharistică adică dăruitoare și pururea veșnică prin har. Materia limitată, relativă, divizibilă la infinit și schimbătoare în cele ce o alcătuiesc devine în Trupul lui Hristos receptacolul al luminii necreate a lui Dumnezeu. Ea însăși devine transparentă luminii fără de umbră a veacului viitor, dăruindu-se și contopindu-se fără amestecare în lumina lină a Dumnezeirii. De aceea, Sfântul Pavel afirmă că durerile istoriei sunt cruciforme și sensul lor este slava învierii: „chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi. Căci necazul nostru de acum, ușor și trecător, ne aduce nouă, mai presus de orice măsură, slavă veșnică covârșitoare, neprivind noi la cele ce se văd, ci la cele ce nu se văd, fiindcă cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veșnice” (II Corinteni 4, 16-18). Există așadar un ritm interior al istoriei în care materia se transformă în lumină prin prezența lui Hristos în ea, iar durerea și moartea sunt asimilate progresiv și decisiv iubirii răstignite a lui Dumnezeu pentru noi.

Profeții Vechiului Testament vor întui prin negura veacurilor dimensiunea antropologică a Scripturii și vocația scripturală a omului⁷⁰. Această identitate mistică

⁷⁰ „Istoria dinaintea de Hristos este o pregătire a venirii lui Hristos”, G. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 88.

dintre om și Scriptură va fi afirmată de Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Care se scrie prin Duhul Sfânt în inima omului. Conceptul de *homo scriptura* va fi articulat în cheie eclesiologică și pnevmatologică de Apostolul Pavel: „Scrisoarea noastră sunteți voi, scrisă în inimile noastre, cunoscută și citită de toți oamenii, arătându-vă că sunteți scrisoare a lui Hristos, slujită de noi, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului Celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii” (II Corinteni 3, 2-3). Această corespondență mistică va fi o permanență a teologiei ortodoxe. „Timpul este omul însuși”.

Paradoxul istoriei ca robie și eliberare de domnia stricăciunii a fost concentrat în capitolul 8 al epistolei către Romani de către Sf. Apostol Pavel. „Legea păcatului și a morții” (Romani 8, 2) este o realitate pentru omul căzut, dar „legea Duhului vieții” împlinită în umanitate de Hristos poate transfigura omul în făptură de lumină. Aparenta dualitate dintre „trup” ca resort al stricăciunii și morții și „duh” ca principiu al vieții⁷¹ este împlinită în Hristos, „puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu”⁷², care a devenit trup „kai Lo/goj sa/rc ege/neto” (Ioan 1, 13), pentru a unifica omul și pentru a-l uni în Sine cu Dumnezeu. Prezența Duhului Sfânt în inima omului este temeiul *temporalității ca rugăciune*: „De asemenea și Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (Romani 8, 26). Astfel dialogul lui Dumnezeu cu oamenii (vis à vis) devine sălășluire și interioritate a lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu „Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al lui Hristos” (Romani 8, 9). În această unire tainică a omului cu Dumnezeu, viața pământească devine antinomic moarte a păcatului: „Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat; iar Duhul, viață pentru dreptate” (Romani 8, 10). Lumina pascală care se revarsă peste lume prin Înviere pătrunde în viața umană ca realitate a iubirii treimice: „Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi” (Romani 8, 11).

Insistența scriitorilor Evangheliilor asupra istoricității Fiului lui Dumnezeu arată paradoxul istoriei ca îndumnezeire a creaturii prin har. Istoria conține în ea semințele logice ale nemuririi. Finitul este capabil de infinit (*finitus capax infiniti*), Cuvintele Sf. Apostol Pavel sunt revelatoare în acest sens: „Întru El (Hristos) locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii” (Coloseni 2, 9). Infinitul locuiește plenar în finit, eternitatea rezidă în timp, nevăzutul ne privește din lucruri văzute, spațialul se cuprinde în spațiu, plinătatea ființei se smerește în starea de creatură.

Teologia timpului în scrierile patristice
- câteva repere fundamentale -

⁷¹ „Căci dorința cărnii este moarte dar dorința Duhului este viață și pace” (Romani 8, 6).

⁷² „Dar pentru cei chemați, și iudei și elini: pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu” (I Corinteni 1, 24).

6.1. Fundamentul patristic al cultului divin

Teologia patristică a timpului este extensia și trăirea teologiei biblice în care oamenii lui Dumnezeu, membri ai Bisericii, experimentează și aprofundează în Duhul Sfânt taina iubirii lui Hristos pentru lume în toată diversitatea ei personală și dialogică. Sfinții Părinți ai Bisericii nu sunt doar niște teologi care conceptualizează sau formulează învățături de credință, ci sunt prelungirea pneumatologică a Bisericii, care trăiește din valurile de har ale Cincizecimii și se hrănește din Trupul lui Hristos Cel înviat. În mentalitatea bizantină și orientală, nu există profesia de teolog, ci teologie fac toți oamenii implicați în misterul credinței în Hristos. De aici, evitarea cel puțin în primul mileniu creștin a ghețozării teologiei așa cum s-a întâmplat pe spații largi în Occident. Aici, teologia a devenit o profesie de castă neinteligibilă majorității și care răspunde unui set strict de reguli metodologice, cu posibilități de abatere de la viața și trăirea Bisericii în Duhul Sfânt.

Dimpotrivă unul dintre fundamentele Bisericii Ortodoxe este profunda unitate și continuitate a teologiei cu spiritualitatea Bisericii întregi, a cultului cu cultura și a liturghiei cu filantropia. În epoca patristică, teologia era o preocupare vie pentru toți credincioșii. Exemplele în care dogme subtile sunt discutate în piața publică sau în Areopag abundă în istoria Bisericii.

Unitatea culminantă a teologiei cu Biserica întreagă a fost realizată de ierarhii Bisericii, pe de o parte conducători ai Bisericii și responsabili de păstrarea și apărarea adevărului de credință, pe de altă parte profund implicați în realitățile pastorale și misionare ale eparhiei lor⁷³. Unitatea Bisericii s-a realizat „în Euharistie, în episcop și în Duhul Sfânt”⁷⁴, iar criteriul de adevăr al dogmelor a fost nu dispozițiile oficiale sau impunerile politice, ci *consensus ecclesiae dispersae*, adică împreună experiența Duhului Sfânt, așezată de Biserică pe fundamentul acestor învățături de credință. Indiferent câtă raționalitate ori logică aparentă ar fi avut o învățătură ori alta, ea era evident exclusă și negată dacă punea sub semnul întrebării mântuirea și îndumnezeirea omului. Sfinții Părinți, în majoritatea lor profund implicați în această lucrare a Ecclesiei de înbisericare a lumii, fiind episcopi, monahi, eremiți, preoți, credincioși etc., au simțit în ei înșiși realitatea comunională și soteriologică necesară a dogmelor și fundamentul pneumatologic al Cuvântului predicat ori împărtășit. Pentru ei, teologia absolută se realiza în Liturghie, iar dogmele își plineau sensul lor soteriologic în iubirea jertfelnică de frați. Ierarhii Bisericii erau cei mai conștienți de imperfecțiunile membrilor ei, de slăbiciunea și tentațiile puterii în societate, de păcatele și durerile lumii, pentru a găsi în cuvintele lui Hristos (Evangelia) puterea vindecătoare (Sf. Maslu) și izvorătoare de viață (Euharistia), puterea iertătoare (Mărturisirea păcatelor) și sfințitoare a Bisericii.

Competența pastorală și misionară este deopotrivă competență teologică practică și aplicată. Această implicare a Bisericii în societate era valabilă chiar și în cazurile monahilor eremiți sau idioritmici, care se rugau pentru întreaga lume, iar singurătatea lor era un mod comunional al prezenței prin har a lui Hristos în întreaga Biserică.

⁷³ Ioannis E. Anastasiou, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁴ Cf. John Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2001.

Biserica este dincolo de aspectul ei instituțional necesar Taina lui Hristos în lume: „Hristos în noi, nădejdea slavei”⁷⁵.

În consecință, teologia timpului în scrierile patristice nu este o pură speculație teologică, ci experiența vie a Duhului Sfânt prezent și lucrător în Biserică, iar aprofundările lor sunt desfășurarea verbală a minunii de har a credinței: îndumnezeirea omului. Metaforele temporale patristice sunt așadar expresii ale diversității de unire a omului cu Dumnezeu și pietre de hotar dintre timp și veșnicie. Chiar și faptul de a vorbi despre cele necuprinse cu gândul este un demers prin care Veșnicia Hristos Se revarsă haric și iubitor peste viața vremelnică.

În pofida clișeelelor criticiste occidentale, vom remarca unitatea în diversitate a viziunii teologice despre timp în toate veacurile creștine, iar complexele dualiste de gen: iudaizant-paulin, primar-constantinian, oriental-occidental, universalist-localist, își vor vădi lipsa de sens și limitele preconcepute, tributare sistemelor filosofice occidentale (Hegel, Kant etc.).

O a doua observație a acestor preliminarii la teologia patristică a timpului este aceea că există o interdependență fundamentală și necesară între timp și creație, așa încât cosmologia patristică este lumina teologiei timpului, iar antropologia teologică este cheia înțeleșului adevărat și teonom al timpului Bisericii. Legătura dintre cosmologie și timp este de fapt expresia corespondenței și consangvinității dintre creatură și timp, ca temei al înțelegerii lumii ca lucrare a lui Dumnezeu și creație continuă în iubire. Afirmările patristice despre timp nu sunt așadar excursuri științifice în logică ori în fizică, ci observații ale plinirii timpului în Dumnezeu realizate în interioritatea omului eclesial: *homo liturgicus*.

De asemenea, teologia patristică a timpului este în mod necesar mistică și anagogică, pentru că ea celebrează unirea de negrăit a creaturii cu Creatorul. Resorturile ei ideatice sunt mai presus de timp și de formă, pentru că ținta acestei teologii este iubirea teofanică sau lumina taborică în care omul, inundat de prezența lui Hristos, pierde conștiința temporală a limitelor sale de creatură. Acesta este temeiul faptului că afirmațiile teologice despre timp sunt în marea lor majoritate extrase din rugăciuni, ca expresii ale procesiunii liturgice a omului în lumina necreată a Celui înviat.

Hans Urs von Balthasar va afirma într-o încercare de sinteză teologico-filosofică faptul că există o *analogia entis concreta*⁷⁶ între om și Dumnezeu. Întruparea deschide realitatea acestei analogii care se extinde la relația dintre timp și eternitate. Dăruirea reciprocă și nupțială dintre om și Dumnezeu este așadar o unire a timpului cu veșnicia pentru veșnicie. Dumnezeu asumă toate durerile lumii, iar omul primește harul necreat care este bucuria cea veșnică. Timpul uman al lui Iisus din Nazaret este în mod fundamental, definitiv și netrecător timpul uman al lui Dumnezeu pe pământ: „Alianța hristologică a timpului și eternității stabilește noncontradicția mutuală a temporalității omului și a eternității lui Dumnezeu”⁷⁷. Afirmția unui comesean al lui Iisus: „Fericit cel ce va prânzi (va mânca pâine) în Împărăția lui Dumnezeu”⁷⁸ (Luca 14, 15) integrează

⁷⁵ „Taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților Săi, cărora a voit Dumnezeu să le arate care este bogăția slavei acestei taine între neamuri, adică Hristos cel dintru voi, nădejdea slavei” (Coloseni 1, 26-27).

⁷⁶ Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950, p. 35.

⁷⁷ Jean Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 90.

⁷⁸ „Beatus qui manducabit panem in regno Dei”

euharistic dorul umanității de a-și uni timpul (semnificat de ritmul hrănirii ca relativitate și dependență de materie) cu eternitatea (Împărăția).

Continuitatea dintre timpul în viziune patristică și timpul Bisericii așa cum a fost el conceput și trăit în veacuri este evidentă și paradoxală deopotrivă. Părinții Bisericii sunt o etapă firească și o permanență în teologia Bisericii creștine, dar și o culme a gândirii și aprofundării tainei iubirii christice, așa încât recurența la Părinți a devenit o necesitate a Bisericii în fiecare veac, iar o îndepărtare de Duhul patristic Care este Duhul Sfânt lucrător și vorbitor în Biserică a dus invariabil la dificultăți de înțelegere și de articulare a acestei taine. Teologia patristică este așadar cheia de boltă a înțelegerii Scripturii și poarta înțelegătoare a dezvoltărilor ulterioare ale teologiei eclesiale.

O a treia observație asupra raportului teologiei patristice cu Biserica lui Hristos este aceea că gândirea Sfinților din primul mileniu creștin este de fapt concentrată în textele liturgice. Cultul divin este teologie patristică și dogmatică doxologică. Omiliile, tratatele și scrisorile marilor ierarhi și teologi răsăriteni s-au cristalizat în cult ca în suprema lor expresie de preamărire a lui Dumnezeu. În Liturghie, aprofundarea patristică devine invocativă și contemplativă, primind valoare de sacrament, nu doar de analiză teologică. În cult, dogmatica a devenit și devine rugăciune pentru că unește mistagogic și paradoxal cuvântul uman cu Cuvântul lui Dumnezeu Cel necreat și veșnic. Rostirea liturgică este așadar intrarea ascensională în realitatea Cuvântului veșnic ieșit din tăcerea iubitoare a Tatălui. O primă considerație asupra acestui raport este aceea că lumina Cuvântului exprimată liturgic este modul de înveșnicie a timpului vorbirii noastre cu Dumnezeu. Orice timp petrecut în rugăciune se înveșnicește ca dialog al vremelnicului cu Cel veșnic.

Teologia de astăzi trebuie încă să descopere puterea și lumina textului liturgic ca o extensie doxologică și sacramentală a Cuvântului lui Dumnezeu, Hristos Care este Persoană divino-umană. Orice dogmatică creștină care nu își are rădăcinile în Scriptură și rodirea în cult devine pură speculație tehnic-livrescă. Dimpotrivă, dogmatica vie a credinței răsare din Scripturi, se împodobește alegoric cu diversitatea trăirii sfinților și înflorește alegoric și mistagogic în cultul divin ca revărsare a harului ceresc peste Biserică și peste lume.

De aceea, o dogmatică a cultului divin este absolut necesară în vederea descoperirii fondului doxologic și practic al doctrinei creștine și a aprofundării fundamentului doctrinar al cultului divin ca expresie aplicată și efectivă a prezenței și lucrării lui Dumnezeu în Biserică. În textele liturgice, se află ascunse alegoric și poetic înălțimi dogmatice fascinante preluate din cuvintele Scripturi și ale Părinților care nu sunt doar rodul unei speculații alegorice, ci viața de sfințenie și de iubire a sfinților în Duhul Sfânt, desfășurată doxologic și rugător și sfințită prin rostire și invocare de sute de generații de credincioși.

6.1. Teologia timpului în primele veacuri creștine

Pruncia de har a Bisericii apostolice a fost exprimată în Sfânta Scriptură ca entuziasm teologic și incandescență misionară cincizecimică. Biserica primului veac creștin trăia din lumina apropierei spirituale și cronologice de vremea vieții lui Hristos, iar transmiterea orală a învățăturilor de credință era temeiul unei tradiții care mai târziu se va

fixa în scris. Martorii minunilor, morții și Învierii lui Hristos vorbeau Bisericii cu o putere pnevmatologică a cunoașterii nemijlocite a evenimentelor mântuirii.

Sf. Clement Romanul vorbește despre timpul ca pocăință, ca întoarcere (capitolele 7-10) spre Dumnezeu, dând exemple pe Noe, Enoh, Iona și Avraam care au predicat pocăința și ascultarea⁷⁹.

Ceea ce este remarcabil la Sf. Clement este monumentalul ordin al creației ca icoană a frumuseții lui Dumnezeu, în care rânduiala tuturor celor create spre slava lui Dumnezeu prezintă în Psalmul 103 este înțeleasă hristologic: „Cerurile, rotindu-se sub domnia Lui, sunt slujitoare lui Dumnezeu în pace. Ziua și noaptea aleargă cursa lor stabilită de El, neîmpiedicându-se în nici un fel una pe alta. Soarele și luna, cu soborul stelelor se rotesc în armonie după porunca Lui, în limitele prescrise lor, fără nici o deviere. Pământul cel roditor, ascultând voia Lui, dăruiește hrană în abundență, la timpul potrivit, pentru oameni și animale și pentru toate viețuitoarele, niciodată ezitând, sau schimbând poruncile Lui. Necuprinsele adâncuri și rânduilele negăite ale lumii dedesubt sunt slujitoare ale acelorași legi. Oceanul cel uriaș și nemăsurat adunat de mâinile Lui în diferite mări, niciodată nu trece limitele stabilite din jurul lui, ci împlinește porunca Lui (...). Anotimpurile primăverii, verii, toamnei și iernii, cu pace își lasă locul unul altuia. Vânturile în multe lor direcții își împlinesc slujirea lor fără împiedicare. Izvoarele veșnic curgătoare create deopotrivă pentru desfătare și pentru sănătate, își dăruiesc fără oprire sânul lor pentru viața oamenilor. (...). Toate acestea Marele Creator și Domn le-a pus în pace și armonie, și fiecareia îi dăruiește binele, dar cel mai îmbelșugat nouă, celor care am scăpat la limanul îndurărilor Lui, prin Iisus Hristos, Domnul nostru, Lui fie slava și măreție în vecii vecilor. Amin”⁸⁰. Timpul este o perpetuă înviere în lumina cea veșnică a morții și Învierii lui Hristos: „Să contemplăm iubiților, învierea care are loc în toată vremea. Ziua și noaptea ne declară Învierea. Noaptea se cufundă în somn, iar ziua răsare; ziua apoi pleacă și noaptea vine”⁸¹.

Mathetes în Epistola către Diognet⁸² cap. 11 va aprofunda legătura dintre timpul lui Hristos în istorie, eternitatea Lui în iubirea Tatălui și nașterea lui mistică în inima oamenilor. Mathetes va sesiza unirea paradoxală a eternității cu timpul în Hristos și va deschide perspectiva valorizării timpului hristologic ca intrare în nemurirea vieții treimice: „Cuvântul este Cel care era dintru început, Care a apărut a fi nou, dar s-a aflat a fi Cel vechi și totuși Cel care este pururea născut din nou în inimile sfinților. El este Cel care fiind din veșnicie, este astăzi numit Fiul, prin care Biserica s-a îmbogățit, harul răspândit crește în sfinți dăruind înțelegerea, revelând tainele, prevestind vremile,

⁷⁹ Sf. Clement Romanul, I Corinteni 7: „Să privim cu luare aminte la Sângele lui Hristos, să vedem cât de prețios este acest Sânge pentru Dumnezeu Tatăl, care fiind vărsat pentru mântuirea noastră a adus harul pocăinței pentru întreaga lume. Să ne întoarcem la fiecare veac care a trecut și să învățăm că din neam în neam, Domnul a dăruit un loc de pocăință tuturor celor care se vor întoarce la El. Noe a predicat pocăința și doar cei care l-au ascultat au fost salvați. Iona a proclamat distrugerea ninivitenilor, dar ei pocăindu-se de păcatele lor, au îndurat pe Dumnezeu prin rugăciune și au primit salvarea, deși erau străini de legământul lui Dumnezeu” în Saint Clement de Rome, *Epître aux Corinthiens*, 167, Les Editions du Cerf, Paris, 1971, pp. 115-117.

⁸⁰ Sf. Clement, *Epistola către Corinteni* 20, în S.C. 167, p. 135.

⁸¹ Sf. Clement, *Epistola către Corinteni* 24, *Ibidem*, p. 143.

⁸² *Lettre a Dyognète* 12, în S.C. 33, Editions du Cerf, Paris, 1951, p. 81-83.

bucurându-se în cei ce cred”. Logosul se naște în veșnicie din Tatăl, în timp din Fecioara Maria și pururea (adică în fiecare clipă) în inimile sfinților.

Epistola lui Mathetes vorbește despre raiul interior al inimii creștine în care Hristos este totul întru toate. În această realitate mistică paradisiacă a lucrării Duhului în inima omului ordinea creată devine miracol sacru al iubirii pascale, adică transfigurare a firii în har: „Purtând acest pom și arătând roadele lui, tu trebuie mereu să aduni acele lucruri care sunt dorite de Dumnezeu, la care șarpele nu poate ajunge (...), în care Eva nu mai este în stricăciune, ci e încredințată a fi fecioară, în care mântuirea se arată, și Apostolii sunt umpluți de înțelegere, și Paștile Domnului înaintează „kai to kuri/ou pa/sxa proe/rxetai”, și corurile se adună împreună, și se adună în rânduială cuvioasă, și Cuvântul se bucură în învățarea sfinților, prin Care Tatăl este preaslăvit, Lui fie slava în vecii vecilor. Amin”⁸³.

Epistola lui Barnaba certifică evidența Duminicii ca Zi a Domnului, ca sărbătoare săptămânală a Învierii iar Ziua de odihnă a lui Dumnezeu după creației este profetie tipologică a odihnei veșnice a creației în Dumnezeu: „Auziți cum grăiește: Sâmbetele voastre nu îmi sunt plăcute Mie, dar ceea ce Eu am făcut, când dăruind odihnă tuturor lucrurilor, voi face începutul zilei a opta, adică începutul unei alte lumi. De aceea, noi ținem ziua a opta cu bucurie, ziua în care și Iisus a înviat din morți. Și în care S-a arătat pe Sine, și S-a înălțat la Ceruri”⁸⁴. Timpul Bisericii primare este ajuns al veșniciei, celebrare în Taină a Paștilor lui Hristos vestire a morții și gustare euharistică a Învierii „până ce El va veni” (I Corinteni 11,). Temporalitatea primilor creștini era așadar euharistică și eshatologică, pentru că privea lumea și istoria din perspectiva sfârșitului lor în iubirea jertfelnică a Mielului lui Dumnezeu: „Trebuie să îți amintești ziua judecății, noapte și zi”⁸⁵.

Viziunea euharistică a lumii a Sf. Ignatie al Antiohiei, ierarh și martir, cuprinde toate rațiunile vieții și ale morții cuprinse jertfelnic în moartea și în Învieria lui Hristos. Biserica este sărbătoarea continuă a iubirii și eveniment al dăruirii de sine lui Hristos, iar universul întreg devine Euharistie în omul purtător de Hristos: „Eu sunt grâul lui Dumnezeu și lăsați-mă să fiu măcinat de dinții fiarelor ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos. Mai degrabă momiți fiarele sălbatice ca ele să-mi fie mormântul și să nu lase nimic din trupul meu, așa încât când voi adormi să nu fiu grijă nimănui”⁸⁶.

Teologia martirică vedea moartea în Hristos ca împărtășirea supremă din Sângele Lui vărsat pe Cruce pentru oameni. În durerile morții, martirul vede bucuria învierii, iar suferința extremă este împărtășire din Crucea lui Hristos. Viața (fără Hristos) înseamnă moarte, iar moartea (cu Hristos) înseamnă viață eternă: „Pe El Îl caut, pe Cel ce a murit pentru noi. Pe El Îl doresc, Cel ce a înviat pentru noi (...). Iertați-mă fraților, nu-mi faceți împiedicare vieții, nu voiți să mă țineți într-o stare de moarte”⁸⁷.

Pentru Sfântul Ignatie, martirul răstignit pe Crucea iubirii de Hristos devine izvor din care răsare Duhul Sfânt Cel veșnic izvorător din Tatăl: „Iubirea mea a fost răstignită și nu e foc în mine care voiește să fie hrănit, ci înlăuntrul meu e o apă vie care vorbește

⁸³ *Ibidem*, pp. 83-85.

⁸⁴ *Epître de Barnabé* 15, S.C. 172, Ed. du Cerf, Paris, 1971, pp. 187-189

⁸⁵ *Epître de Barnabé* 19, în *Ibidem*, p. 207.

⁸⁶ Romani 4, în S.C. 10, Cerf, Paris, 1958, p. 131.

⁸⁷ Saint Ignace d Antiochie, *Epître aux Romans* 6, S.C. 10, Cerf, Paris, 1958, p. 135-137.

și-mi spune: Vino la Tatăl⁸⁸. Legătura indisolubilă a creștinului cu Duhul este izvor de viață și de nemurire care răsare din Evanghelia lui Hristos: „Evanghelia este desăvârșirea nemuririi” to\ de\ eu)agge/lion a)pa/rtisma/ e)stin a)fqarsiġaj”⁸⁹. Arhiepiscopul martir vede întreaga istorie ca pe o imensă taină a iubirii veșnice a Treimii în care nașterea și moartea Domnului Hristos sunt lumina care descoperă cele ascunse ale lumii: „Fecioria Mariei, pruncul ei și moartea Domnului sunt cele trei taine ascunse de prințul acestei lumi care s-au împlinit în tăcere dar au fost revelate nouă”⁹⁰, iar Hristos este „viața noastră nedespărțită” - to\ a)dia/kriton h(mw¹/₂n zh=n”⁹¹ și „Pâinea lui Dumnezeu”⁹².

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, deși mai păstrează influențe platonice și stoice, va impregna metafora teologică cu sensuri tipologice în care întreaga istorie este un ocean de sens, iar elementele naturii create sunt slujitoare ale unirii de negrăit dintre om și Dumnezeu în Hristos: „Pentru că dreptul Noe, împreună cu alți muritori la potop, adică femeia sa, cei trei fii ai săi și femeile lor, fiind opt la număr, au fost un simbol al zilei a opta, în care Hristos S-a arătat după ce a înviat din morți, primul în putere pentru veșnicie. Pentru că Hristos, fiind întâiul născut al întregii creații, a devenit din nou conducătorul unei alte firi, regenerate de El prin apă și credință și lemn, conținând taina Crucii”⁹³.

Tipologia istoriei ca inteligibilitate tainică și diversă a lumii continuă la Iustin cu sensul circumciziei spirituale de ieșire din robia morții: „Porunca tăierii împrejur, iarăși, care-i obliga pe ei să se taie împrejur a opta zi, era un tip ale adevăratei tăieri împrejur, prin care noi suntem circumciși de înșelare și întinare, prin El Care a înviat din morți, în prima zi de după Sabat, prin Domnul nostru Iisus Hristos. Pentru că prima zi de după Sabat, rămânând prima dintre toate zilele, este numită totuși a opta, după numărul tuturor zilelor dintr-un ciclu, dar totuși rămâne prima”⁹⁴. În aceste cuvinte, Sf. Iustin sesizează sensul teologic final și inaugural al zilei a opta ca sfârșit și început al lumii în Învierea lui Hristos.

Sensul eshatologic al istoriei este veșnicia, ca înviere a trupurilor și unire a tuturor în Hristos. Iustin va fi cel care va afirma valoarea eternă a trupului uman ca parte integrantă a persoanei și „casă a sufletului”⁹⁵), interpretând vindecările și învierile lui Hristos culminând cu Învierea Sa din morți ca pe argumentul irefragabil al vocației materiei înduhovnicite prin înviere: „Dacă nu avea nevoie de trup, de ce l-a vindecat? Și ceea ce este mai important decât toate, El a înviat din morți. De ce a înviat cu trupul în care El a suferit, decât pentru a arăta învierea tuturor trupurilor?”⁹⁶. Iustin continuă și aprofundează antropologia hristologică paulină centrată pe Înviere (cf. I Corinteni 15), pentru a arăta credința neschimbată a Bisericii în valoarea materiei, a trupului și a lumii

⁸⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁸⁹ Saint Ignace d Antiochie, *Epitre aux Philadelphiens* 9, S.C. 10, Cerf, Paris, 1958, p. 151.

⁹⁰ Saint Ignace d Antiochie, *Epitre aux Ephesiens* 19, pp. 87-89.

⁹¹ *Ibidem*, 3, pp. 71-73.

⁹² Saint Ignace d Antiochie, *Epitre aux Ephesiens* 5, pp. 73-75.

⁹³ *Dialog cu iudeul Trifon*, 138, P.S.B. 2, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 253.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 137.

⁹⁵ Iustin, *Fragments of the lost work of Justin on Resurrection* cap. 10, în „The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus”, ed. Schaff, Philip, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, p. 434.

⁹⁶ *Ibidem*, cap. 9, p. 433.

văzute, împotriva tuturor platonismelor evirate ale vremii care erau reacția extremă la hedonismul și materialismul religiozității păgâne.

Această valoare a creaturii este doar voia lui Dumnezeu: „singurul care este nemuritor și nescricăcios, în vreme ce toate celelalte, care vin după El, sunt născute și stricăcioase”⁹⁷. Deci singur Dumnezeu este în mod absolut nemuritor⁹⁸ (spre deosebire de toate concepțiile filosofiei grecești care stipulau eternitatea unor principii sau chiar a universului), toate celelalte primind viața și nemurirea de la El, Izvorul vieții.

Dependența unor teologi de categoriile filosofice grecești a dus la o platonizare a creștinismului (în cazul lui Origen) pe baza justificărilor raționale ale neschimbabilității lui Dumnezeu (deci Dumnezeu este Creatorul din veci, și de aici eternitatea ciclică a lumii) și a dualității spirit-materie, motiv pentru deviații ulterioare precum preexistențialism, spiritualism, apocatastază etc. Sfinții Părinți din veacul de aur vor nega orice dualism ontologic, cosmologic sau antropologic, afirmând eternitatea lui Dumnezeu și creația lumii *ex nihilo*, ca temeiuri ale unei ontologii teonome în care întreaga creație, spirituală sau materială își are sensul și vocația în Împărăția eternă a lui Dumnezeu.

Respingerea eternității lumii și afirmarea începutului și sfârșitului temporalității au fost așadar rațiuni cheie ale teologiei patristice în afirmarea inteligibilității creației pe baza revelației divine. De altfel, toate ereziile (nu numai hristologice) confundau cele două planuri ale realității: eternitatea lui Dumnezeu și timpul creaturii. Arie va confunda începutul veșnic al Fiului din Tatăl Cel fără început - „a/narxoj” cu începutul temporal ca expresie a creației din nimic. Ignorarea complemetarității necesare a termenilor creatură-timp va duce în concepția ariană la afirmarea calității de „creatură” a Fiului chiar dacă „mai înainte de tot timpul și toți vecii”⁹⁹. Noțiunile de „înainte” și „după” aplicabile creaturilor temporale erau raportate la nașterea veșnică a Fiului din Tatăl. Arianismul era așadar o ultimă încercare disperată a rațiunii filosofice auto-suficiente de a găsi rațiuni lui Dumnezeu, Care este rațiunea de a fi a tuturor. În fața pretențiilor logicii limitative, Părinții vor afirma taina veșnică a lumii ca icoană a iubirii veșnice din sânul Sfintei Treimi. Sfântul Atanasie va afirma hiatusul insurmontabil și „radical”¹⁰⁰ dintre Ființa lui Dumnezeu și creatură. Această prăpastie ontologică între „aftarsi/a” divină și „fto/ra” creată este umplută de iubirea veșnică a lui Dumnezeu, adică de har. Există așadar o tendință meonică (a neființei) în orice ființă creată *ex nihilo* și susținută de iubirea lui Dumnezeu¹⁰¹.

Încă din veacul al doilea, Sf. Irineu de Lugdunum va afirma progresivitatea istoriei ca icoană a progresivității vieții pământești a lui Hristos și iubirea născătoare a Bisericii care naște din nou umnaitatea după chipul lui Hristos: „Fiind de treizeci de ani, El a venit să fie botezat, și apoi, având vârsta deplină a unui Învățător, a venit la Ierusalim, pentru a fi cunoscut ca Învățător. Pentru că El nu a părut ceva și să fie altceva decât era, așa cum îș descriu ca om doar în aparență. Fiind Învățător, avea vârstă de Învățător, nedisprețuind sau evadând din vreo condiție a umanității, nici evitând acea lege pe care El a rânduit-o pentru neamul omenesc, ci sfințind fiecare vârstă cu perioada

⁹⁷ *Apologeți de limbă greacă*, în colecția Părinți și Scriitori Bisericești (P.S.B. 2), E.I.B.M.B.O.R., 1980, p. 98.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁹⁹ A se vedea Ghe. Anghelescu, *Timp și dincolo de timp, Considerații din antropologia patristică răsăriteană*, Ed. Universității din București, 1997, p. 39.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰¹ A se vedea Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, Partea I, P.S.B. 15, p. 87-93.

corespunzătoare ei care I-a aparținut. Căci El a venit să sfințească toate prin El, a celor care prin El sunt născute din nou lui Dumnezeu: prunci, copii, tineri și bătrâni. Deci a trecut prin fiecare vârstă, devenind prunc pentru prunci, copil pentru copii, sfințind pe cei de această vârstă, fiind model de pietate, dreptate și ascultare. Tânăr pentru cei tineri, model pentru aceștia și sfințindu-i pe ei pentru Domnul. Tot așa a devenit adult pentru cei adulți, sfințind o dată cu ei și vârsta lor. Apoi, la sfârșit, a venit la moarte ca El să fie întâiul născut din morți, ca să fie cel dintâi întru toate, Împăratul Vieții, existând înaintea tuturor și mergând înaintea tuturor”¹⁰².

„Necreatul este perfect, adică este Dumnezeu. Acum era nevoie în primul rând ca omul să fie făcut. Și fiind făcut, să crească, și crescând să se maturizeze și maturizându-se să s eînmulțească, și înmulțindu-se să devină puternic, și devenind puternic să fie mărit. Și fiind mărit să-L vadă pe Stăpânul său, căci Dumnezeu este Acela Care trebuie văzut, și vederea lui Dumnezeu duce la nemurire”¹⁰³.

Această sfințire a timpului de vârstele omenești ale lui Hristos „Cel vechi de zile” este o permanență teologică a Bisericii primare care vedea istoria prin prisma eshatonului prezent în ea prin Hristos și care mai târziu va număra anii de la nașterea Domnului (Anno Domini).

În continuitate de sens cu teologia vârstelor lui Hristos, Sf. Irineu va dezvolta tema istoriei recapitulative a lumii, de o maximă importanță pentru studiul de față. În viziunea ierarhului de Lugdunum, istoria este dependentă de anumite evenimente care o definesc și fundamentează ca istorie a mântuirii. Astfel, între eshatologic și redemptiv există o legătură strânsă care se fundamentează pe dubla lucrare a lui Hristos, cea mântuitoare și cea îndumnezeitoare („pentru noi și pentru a noastră mântuire”¹⁰⁴).

Din această perspectivă, profețiile eshatologice ale Vechiului Testament au sens recapitulativ și redemptiv în Hristos. Mesia nu este doar sfârșitul proorociilor, ci și recapitularea istoriei întregi în Sine. Cuvântul „anakefalai/wsij” (*recapitulatio*) folosit de Irineu are două sensuri: „consumativ și reiterativ”¹⁰⁵. Astfel el afirmă: „Fiul lui Dumnezeu a devenit fiul lui David și fiul lui Avraam, desăvârșind și însumând în sine aceasta așa încât să ne facă să primim viața”¹⁰⁶. De asemenea el scrie în *Adversus haereses*: „Luca arată că genealogia care pleacă de la nașterea Domnului înapoi la Adam conține șapte zeci și două de generații... semnificând că Domnul nostru este Cel care a recapitulat în Sine toate națiunile și toate limbile, dispersate din vremea lui Adam, și întreaga rasă umană cu Adam însuși (*generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est*)”¹⁰⁷.

Irineu consideră că pentru fiecare eveniment din istoria creației există un corespondent în cea de a doua creație: „Primul om, Adam, a primit firea din pământul netocmit și virgin ... și a fost creat de mâna lui Dumnezeu – adică de Cuvântul lui Dumnezeu (căci toate s-au făcut de către El) – așa încât era potrivit ca Logosul Însuși să se nască din Maria care era fecioară, când a recapitulat pe Adam în Sine, a primit o

¹⁰² *Adversus haereses* 2, 22, 4.

¹⁰³ *Adversus Haereses*, 4, 38, 3, S. C. 100, Cerf, Paris, 1965, p. 957.

¹⁰⁴ Crezul, *Liturghier*, p. 158.

¹⁰⁵ K. J. Woolcombe, *op cit.*, p. 42.

¹⁰⁶ *Demonstratio* 37, S.P.C.K., p. 103.

¹⁰⁷ *Adversus Haereses*, 3, 22, 2. S.C. 34, Paris, 1952, p. 379.

naștere potrivită pentru recapitularea lui Adam”¹⁰⁸. Întruparea este o nouă creație a umanității și deopotrivă sfârșitul fericit al istoriei¹⁰⁹.

Ideea de recapitulare nu este o realitate cogitală inventată de Sf. Irineu, nici măcar de Sf. Apostol Pavel (în cuvintele sale despre „noul Adam”). Toată istoria teologică a poporului iudeu este o extensie a acestei recapitulări¹¹⁰. De altfel, însăși realitatea profeției răspunde acestui sens eshatologic al istoriei. Spre exemplu, Templul din viziunea profetică a lui Iezechiel era recapitularea Templului lui Solomon, până la amănunte arhitecturale (Cf. Iezechiel 40-42 și I Regi 6-7). Mai mult, Templul lui Solomon este recapitulare și desăvârșirea Cortului mărturiei (Ieșire 35-40). Realitatea identică între aceste trei locașuri de cult: unul itinerant, altul stabil, iar altul profetic, este *shekinah*, prezența sau slava lui Dumnezeu care umple locașul ca semn al alegerii și providenței poporului lui Israel prin marea istoriei. Diferența este că primele două (Tabernacolul lui Moise și Templul lui Solomon) erau provizorii și temporare, iar Templul eshatologic din viziunea lui Iezechiel este Biserica veșnică a lui Dumnezeu construită prin Jertfa lui Mesia: „Fiul omului, acesta este locul tronului Meu și locul pe care-Mi pun tălpile picioarelor Mele, unde voi locui veșnic în mijlocul fiilor lui Israel” (Iezechiel 43, 7).

Profeția recapitulativă va fi cheia înțelegerii istoriei hristologice ca împlinire a vocației cosmosului de primire a lui Dumnezeu în el. Sfântul Apostol Petru va demonstra în predica sa cincizecimică împlinirea cuvintelor proorocului Ioil (Fapte 2, 28) în realitatea eclesială, iar Însuși Hristos va citi în sinagogă cuvintele lui Isaia care s-au împlinit în El: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați, și să vestesc anul plăcut Domnului” (Luca 4, 18-19). Și apoi Hristos continuă cu exegeza fundamentală a acestei profeții: „Astăzi s-a împlinit – peplh/rwtai Scriptura aceasta în urechile voastre” (Luca 4, 21).

Sf. Clement Alexandrinul în teologia sa va afirma vocația spre nemurire a făpturii și modul progresiv al obținerii acesteia. Teologia sa este *o pedagogie a nemuririi* în care Hristos, Pedagogul desăvârșit împlinește toate puterile personale ale omului de unire cu Dumnezeu. Viața omului și în consecință istoria este așadar o succesiune de vârste progresive în care omul aprofundează tainele vieții până va ajunge la contemplarea „priveștilor preacurate de care nu se mai pot sătura sufletele cuprinse de iubirea cea mai presus de fire”¹¹¹. Hermeneutica vizuală (qeori/a) a antropologiei și eshatologiei este specifică teologiei de filiație alexandrină în care omul este și devine „privire” (Sf. Macarie cel Mare) ca icoană a slujirii heruvimice „Heruvimii cei cu ochi mulți”.

6.2. Teologia timpului la Părinții capadocieni

¹⁰⁸ *Adversus haereses*, 3, 21, 10, S.C. 34, Paris, 1952, p. 371.

¹⁰⁹ „Și toate acestea li s-au întâmplat aceluia, ca preînchipuiri ale viitorului, și au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor” (I Corinteni 10, 11).

¹¹⁰ K. J. Woolcombe, *op cit.*, p. 43.

¹¹¹ Sf. Clement Alexandrinul, *Stromate* 7, 3, 13, în P.S.B. 5, E.I.B.M.B.O.R., București 1982, p. 483.

Marii teologi capadocieni vor evita cu distincție toate capcanele reductive ale unei organizări bisericești constantiniene, necedând în fața puterii seculare și rămânând fideli vocației eshatologice a Bisericii. Așa zisul constantinianism al Bisericii este o invenție *post-factum* a teologiei protestante a secolului al XIX-lea, pentru a justifica diferențele doctrinare uriașe dintre reformă și Biserica primară.

Aprofundarea simultaneității cosmosului cu timpul va fi o piatră de hotar în cosmologia teologică a capadocienilor. Izvorâtă din referatul creației și din revelația nou-testamentară, ideea complementarității esențiale dintre temporalitate și creație deschide perspective fascinante în fundamentarea unei pertinente teologii a îndumnezeirii. Fondul biblic al acestei teologii este evident, iar terminologia filosofică elenă va articula lingvistic acest adevăr. Marii capadocieni vor realiza o teologie a sintezei între circularitatea timpului cosmic și filosofic și liniaritatea providențială a istoriei revelate.

Sf. Vasile cel Mare este ierarhul și teologul care a dezvoltat teologia libertății și a apofundat tainele unirii omului cu Dumnezeu. *Omiliile* sale *la Hexaemeron* pun în evidență tensiunea mistică dintre providența divină și liberul arbitru uman. Temporalitatea este văzută dinamic și mistagogic, Sf. Taine ale Bisericii fiind puterile prin care temporalitatea răzvrătită a creaturii (prin păcat) poate fi restaurată în lumina ei firească care vine de la Dumnezeu. Referindu-se la cuvintele inaugurale ale Scripturii „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (Facere 1, 1) marele teolog sesizează simultaneitatea axiologică a timpului cu creatura și afirmă momentul creației lumii ca prima atingere a timpului cu eternitatea divină. „La început” înseamnă atât începutul coborârii lui Dumnezeu în timp, cât și începutul timpului care ia ființă prin puterea creatoare a lui Dumnezeu. Acest început fiind prima clipă a dialogului lui Dumnezeu coborât la creatură este hotarul nemăsurabil dintre neființă și ființă. Începutul genezei este deodată la frontiera eternității cu timpul, un fel de moment atemporal în sine, dar a cărui țâșnire suscită timpul. Creația este așadar necesar temporală devenirea ei neîncetată izvorând din structura ei ontologică de venire de la neant la existență¹¹². Vladimir Lossky afirmă despre această frontieră dintre timp și eternitate că „Începutul timpului este un fel de instantaneitate atemporală în sine, dar a cărei explozie creatorare nește timpul”¹¹³.

Marele Vasile¹¹⁴ va sesiza dimensiunea extensivă a timpului ca devenire și mișcare a creației spre Dumnezeu și natura temporală a lumii văzute: „timpul este semnul însuși al creaturii”, afirmând atemporalitatea „începutului” ca atingere a eternității de cele create: „Sau pentru iuțea și netemporalitatea actului creației s-a spus *la început a făcut* fiindcă începutul e indivizibil și fără extensiune. Căci precum începutul drumului nu e încă drum și începutul casei nu e deja casă așa și începutul timpului nu e încă timp, ba nici măcar partea lui cea mai mică. Iar dacă ar susține cineva că începutul e deja timp să știe că ar trebui să-l fracționeze în părțile timpului, iar acestea sunt: un început, un mijloc și un sfârșit. Iar de a vorbi de un început al începutului e cu totul caraghios. Iar cine taie începutul în două, face în loc de unul două începuturi, mai bine zis multe și nesfârșite, fiecare fracțiune putând fi tăiată în multe fracțiuni. Deci pentru ca să învățăm că lumea a

¹¹² Constantin Andronikof, *Le sens de la liturgie*, Editions du Cerf, Paris, 1988, pp. 53-55.

¹¹³ Vl. Lossky, *Theologie dogmatique*, în *Messenger de l'Exarhat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, no.48, 1964, p. 219.

¹¹⁴ Ioannis E. Anastasiou, *op. cit.*, p. 86.

luat ființă în mod atemporal (axro/nouj) deodată cu voirea lui Dumnezeu, s-a zis: *la început a făcut*¹¹⁵.

Sfântul Grigorie de Nyssa va integra viziunea sa harică asupra timpului în marea taină a istoriei lumii ca desfășurare a iubirii divine în creație. El vorbește despre înlănțuirea sau coerența succesivă a lumii (akolouqi/a) adică despre o ordine inteligibilă a sensurilor creației care însă este o taină a veacurilor în extensia ei teonomică. Coerența celor create în timp de Dumnezeu are o valoare liturgică și mistagogică pentru că ea se oferă progresiv în har omului însetat de iubirea lui Dumnezeu¹¹⁶. Faptul că slujbele Bisericii sunt cuprinse într-o „rânduială” (akolouqi/a) arată sensul iconic al creației ca Liturghie de slavă lui Dumnezeu și finalitatea ei de lumină în veacul viitor care e o Liturghie veșnică. *Akoluthia* este înlănțuire¹¹⁷, corespondență, progresivitate, legătură necesară¹¹⁸, ordine, *consequentia*, demonstrație¹¹⁹, inteligibilitate și cale către scopul (skopo/j) final al creației. Pentru a ilustra această legătură a creatului cu necreatul, Sf. Grigorie folosește nu numai noțiunea de interval (me/tach), ci și pe cea de „meqo/rioj” – frontieră, margine, spațiu intermediar, hotar și mediu dintre două realități. Această realitate de tranzit ontologic este nu numai o categorie a ființei, ci omul însuși devine hotar sau margine a celor cunoscute de el în Dumnezeu: „Căci ceea ce se cuprinde mereu e totdeauna mai mult decât cele ce s-au cuprins înainte, dar nu hotărânicește în sine ceea ce se caută, ci marginea a ceea ce s-a aflat se face celor ce urcă, început spre aflarea celor mai înalte”¹²⁰.

În acest orizont semantic, realitățile create sunt metafore tainice ale unirii celei de negrăit dintre om și Dumnezeu. Astfel, „primăvara este hotar (meqo/rioj) a două anotimpuri: tristețea iernii și fecunditatea verii”¹²¹, aurora este „frontieră între noapte și zi”¹²². Hotarul este nu numai corespondență și frontieră, ci și discontinuitate între două realități ori concepte. În plan teologic, „Dumnezeu a fost El Însuși frontiera dintre viață și moarte, oprind în El descompunerea naturii umane și devenind un principiu al unității elementelor separate”¹²³. Sufletul este frontiera a două realități: una sensibilă și alta inteligibilă¹²⁴.

Viața umană cu temporalitatea ei este așadar o legătură nevăzută și necuprinsă dintre om și Dumnezeu. Sf. Grigorie contemplă taina iubirii depline a lui Hristos pentru noi ca pe fundamentul hristologic al unirii vieții umane cu El. Astfel, cuvintele Sf. Ioan Teologul „Iisus (...) iubind pe ai Săi, până la sfârșit i-a iubit” (Ioan 13, 1) sunt izvorul de sens din care răsare unirea timpului lui Hristos cu timpul fiecărui creștin. Legătura dintre Dumnezeu și om este iubirea jertfelnică a lui Hristos care se dăruiește Bisericii ca adevăr, iubire și libertate. Vârsta temporală a lui Hristos este așadar lumina prezenței Lui în

¹¹⁵ Basile de Cesaree, *Homélie sur L Hexameron*, I, 6, în S.C. 26 bis, Cerf, Paris, 1968, p.112-113.

¹¹⁶ A se vedea pe larg aprofundarea tuturor sensurilor acestui termen al Sf. Grigorie la Jean Danielou, *L etre et le temps chez Gregoire de Nysse*, Leiden Brill, 1970, pp. 18-49.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

¹¹⁸ *Ibidem*, p.19.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹²⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, p. 223.

¹²¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Cant. Cantorum* 5, apud Jean Danielou, *op. cit.*, p. 116.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*, p. 107.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 122.

fiecare clipă a vieții umane în Biserică. Perspectiva antropologico-temporală a Sf. Grigorie este deplin hristologică, iar începutul și sfârșitul vieții sunt momentele de apropiere supremă de Dumnezeu Cel veșnic nou și înnoitor: „Era absolut firesc și necesar ca Cel ce își luase asupra-Și firea noastră să ducă această unire cu noi până la ultimele puncte posibile. (...) Se cădea ca și la sfârșit, și în tot decursul timpului Puterea cea atotcurățitoare să vină în atingere cu toate părțile, iar nu doar pe unele să le curățească și pe altele nu. Iată de ce având viața noastră două capete, începutul și sfârșitul, găsim la amândouă capetele aceeași putere divină care înnoiește făptura, putere care se lipește de făptură încă de la crearea ei, o însoțește în tot lungul vieții și e prezentă și în ceasul morții”¹²⁵. Dumnezeu Cuvântul prin Întrupare este solidar cu începutul vieții noastre văzute, iar prin moarte este solidar cu durerea morții tuturor oamenilor. Hristos asumă viața umană în integralitatea ei. Astfel, prin Întruparea Sa din Fecioara, El înnoiește nașterea omenească vădind structura pneumatică și luminoasă a eshatonului – ca spiritualizare a materiei și ca transformare a ei în lumină. Iar prin moartea Sa de bună voie pe Cruce, El dăruiește morții un sens, acela de jertfă din iubire pentru oameni. Învierea lui Hristos este concentrarea tuturor rațiunilor universului în iubirea dăruitoare a Mielului lui Dumnezeu. Timpul umanității-Biserică devine așadar lumină progresivă a iubirii în așteptarea deplină a Luminii fără de umbră și fără de asfințit a prezenței lui Hristos în Împărăția Lui.

Marele ierarh va afirma realitatea teologică a creației *ex nihilo* „universul a prins viață din nimic (din neființă) și să n-avem nici o îndoială că ea va fi restabilită și reînnoită de Dumnezeu într-o altă stare”¹²⁶. Creația din nimic implică o tensiune a mișcării cu odihna în cele create care este icoană a odihnei mișcătoare a lui Dumnezeu: „pentru că toate fenomenele în creație care vin întru ființă după voia divină sunt produse – e/gkona ale mișcării și odihnei (repaosului)”¹²⁷. Timpul este așadar o metaforă a veșniciei care este mișcare fără oprire, căci odihna e urcuș mistic: „odihna și mișcarea sunt unul și același lucru”¹²⁸.

Dinamismul teologic al marelui capadocian se va concretiza și în elaborarea în *Omiliile la Ecclesiast* a unei viziuni antropologice a cosmosului. El integrează temporalitatea în mișcare de iubire a creaturii către Creator: „Timpul este măsura tuturor dezvoltărilor și plinirilor cosmice”¹²⁹. Interpretând cuvintele biblice: „Vreme este să te naști și vreme este să mori”, Sf. Grigorie arată „cât de strâns unite sunt moartea și nașterea”¹³⁰ prin lectura tipologică a cărților lui Moise, Facerea (nașterea) și Exodul (moartea). După ce arată neputința omului în ceea ce privește nașterea și moartea sa, el afirmă generarea de sine spirituală prin Botez care este nașterea întru libertate veșnică: „Într-un fel ajungem să devenim părinții noștri atunci când cu bun cuget și din voia noastră liberă ne-am plăsmuit, ne-am născut și am venit pe lume, la o viață în Dumnezeu și cu Dumnezeu”¹³¹. Marele teolog afirmă unicitatea momntului prielnic - kairo/j al

¹²⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt catehetic* 27, în P.S.B.30, E.I.B.M.B.O.R., București 1998, p. 324.

¹²⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, în *Scrieri*, P.S.B. 30, E.I.B.M.B.O.R., București, 1998, p.66.

¹²⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, Op. 1, P.G. 44, 129A.

¹²⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, 243, S.C. 1, 1955, p. 110.

¹²⁹ *Omilia VI la Ecclesiast*, P.G. 44, 700D.

¹³⁰ *Omilia VI la Ecclesiast*, P.S.B. 30, 1998, p. 247.

¹³¹ *Ibidem*, p. 248.

nașterii într-o veșnicie, accentuând personalismul comunional al Ecclesiei: „Căci vremea care zămislește viața e numai una, nu mai multe”¹³².

În *Comentariul său la Cântarea Cântărilor*, Sf. Grigorie de Nyssa vorbește despre sufletul fecioară, care prin iubirea Marelui Hristos ajunge la unitatea firii sale și la progresivitatea cea bună a vocației sale. Din iubirea feciorelnică a sufletului cu Dumnezeu se naște Hristos Cel mistic, pruncul iubirii, rodire și izvor al vieții, care crește divers și unificator în inima omului ca într-un pântec roditor până devine matur și îndumnezeitor. Timpul este așadar născător de Hristos: „Căci pruncul nou născut Iisus Care sporește în cei ce L-au primit pe El în chip felurit, într-o înțelepciune, vârstă și har, nu e același în toți, ci după măsura celui în care este și potrivit cu puterea celui ce-L cuprinde, voiește a se arăta fie prunc, fie înaintând, fie desăvârșit...”¹³³ și priveghere nupțială a sufletului pentru sărbătoarea veacului pururea fiitor.

Timpul restaurat în lumina Învierii este lucrare a fecioriei dumnezeiești: „Căci potrivit Psalmului, Mirele a plecat de aici ca dintr-o cămară de nuntă, după ce ne-a unit pe noi, fecioara cu Sine prin a doua naștere tainică, strămutând pe cea care se desfrânase cu idolii la nestricăciunea feciorelnică”¹³⁴. Fecioria este așadar metafora eternității în fidelitate, iar nașterea este icoană a timpului transfigurat. Iar dacă în viața firească fecioria nu mai poate fi recuperată celui ce a pierdut-o, prin Duhul Sfânt fecioria și fecunditatea coexistă ca valoare unică a iubirii. Maica Domnului întruchipează în teologia patristică sinteza eshatologică a eternității și timpului unite în iubirea născătoare a Celei preacurate.

Metodiu de Olimp va defini în filiație aristotelică timpul ca fiind intervalul „dia/sthma” care măsoară mișcarea lucrurilor. Deși păstrează urmele dualismului platonice, Metodiu va afirma trecerea și schimbarea materiei o dată cu cosmosul creat: „Platon zice că timpul însuși este în legătură cu cerul și că o dată cu trecerea lui va trece și el”¹³⁵ și învierea morților cu trupuri înduhovnicite.

Diastema capadocienilor constă în succesivitatea și parțialitatea percepției realității, precum și în limitarea ontologică – omul are început din nimic – a creaturii. Distincția dintre realitatea diastemică a creaturii și veșnicia simultană a lui Dumnezeu este apofatică. Sf. Grigorie de Nyssa afirmă că intervalul (*diastema*) este specific tuturor creaturilor, văzute sau nevăzute. Înomenirea Cuvântului nu implică nici o necesitate în Dumnezeu, iar intrarea Lui în timp este unirea timpului cu eternitatea: „Căci Unul este în toate, Care era și mai înainte de veacuri, fără să aibă nevoie să se nască în timp”¹³⁶. Unele texte din opera teologică a Sf. Grigorie sugerează o restaurare finală a tuturor creaturilor, ceea ce ar contrazice libertății absolute a creaturilor. Eshatologia optimistă incluzând așa numita „apokatastasis tw n pa/ntwn” diferă totuși de spiritualismul raționalist origenist și lasă loc unor interpretări. Grigorie afirmă că *diastema* este fundamentul unui dinamism veșnic al creaturilor în Dumnezeu. Acest dinamism veșnic este începător de lumină, făpturile înaintând în iubirea lui Dumnezeu „din începuturi, prin

¹³² *Ibidem*, 249.

¹³³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea cântărilor*, Omilia a 3-a, în P.S.B. 29, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 156.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 257.

¹³⁵ Metodiu de Olimp, *Aglaofon sau despre Înviere*, în P.S.B. 10, E.I.B.M.B.O.R., București, 1984, p. 126.

¹³⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în P.S.B. 29, E.I.B.M.B.O.R., București 1982, p. 78.

începuturi, în începuturi fără de sfârșit”¹³⁷. Eternitatea este așadar un răsărit veșnic al luminii și o permanentă depășire de sine în devenirea cea bună a îndumnezeirii. Referindu-se la Sf. Pavel, cel care a ajuns până la al treilea cer, Sf. Grigorie afirmă: „După auzirea negrăită a tainelor raiului, merge încă mai sus și nu încetează să-și facă urcușul, necunoscând niciodată din binele ajuns, hotarul dorinței ... Și aceasta se întâmplă pururea celui ce se împărtășește pricinuindu-i în toată nesfârșirea veacurilor o creștere prin cele neconținut mai mari”¹³⁸.

Astfel, temporalitatea ca limită ontologică a creaturii este icoana unei veșnice procesiuni ontologice și pascale (*Pascha* – trecere) a persoanelor umane în iubirea eternă a Creatorului. De aici, viziunea profund creștină asupra timpului ca resort al veșniciei, atât de diferită de diabolizarea platonice a materiei și temporalității cu corespondențe triviale în gnosticism. Timpul contează la marele teolog, el este o pregătire a omului suflet și trup pentru Viața cea adevărată în lumina iubirii divine. Spiritualismul moderat al lui Grigorie – care stipulează creația primară quasi-angelică a omului fără sexualitate – va fi permanent dublată de un robust materialism duhovnicesc fundamentat pe Învierea lui Hristos.

Epectazele mistice sunt așadar evenimente ale întregii firi a omului, iar timpul este pedagogia divină pentru om de a se apropia după cuviință, după o anume maturizare de tainele cerești. Hristos este reconcilierea eternității lui Dumnezeu cu distema creată. Întreaga teologie a timpului a fost centrată pe Întrupare ca deschiderea radicală a sensurilor creației și începutul nou al umanității: „Fundamentul kataskeuh/, noua creație a lumii în care fiecare cer e creat din nou – kti/zetai kaino/j”¹³⁹.

Întruparea este umplerea umanului cu lumina dumnezeirii, iar Hristos este Misterul etern al cărui tabernaclu (cort) a devenit în timp umanitatea asumată de El: eskh/nwsen en hnin (Ioan 1. 14). Trupul său îmbrățișează cerul și pământul¹⁴⁰. În Hristos, omul devine nemuritor și ceresc, luminat și luminător, depășind în har prăpastia condiției sale de creatură (amenințarea neființei prin despărțirea de Izvorul ființei): „Omul e ridicat peste firea lui, din muritor devine nemuritor, din întinat, neîntinat, din trecător, netrecător, veșnic; și peste tot din om Dumnezeu”¹⁴¹.

Omilia anatoliană afirmă corespondența creației cu răscumpărarea lumii și continuitatea de sens a începutului lumii cu sfârșitul ei în Hristos, Creatorul și Odihna fericită a creației: „Pentru că Dumnezeu a fost Creatorul primului om, El trebuia de asemenea, după căderea acestuia, să fie Vindecătorul lui, pentru a ridica firea întreagă. Pe de o parte, El se dă pe Sine Însuși pătimirii. Pe de altă parte, El ia pentru a reînnoi totalitatea timpurilor pe care le zidise pentru creație, pentru a dovedi, prin însuși simbolismul vremurilor, că înnoitorul materiei, era Însuși Creatorul ei. Care este deci, primul timp? Echinoxul, frate, este împărțirea egală a zilei și a nopții. Echinoxul de primăvară, punct de plecare al acestui anotimp, după logica însăși a istoriei. Pentru că, pe de o parte, prima creație a omului a avut loc după echinocțiu, a șasea zi după echinocțiu,

¹³⁷ *Cant Cant*, p 223, “kai oute o aniwn pote istatai arxhn ec arxhj meta lambanwn oute teleitai peri eauthn h tw n aei meizonwn arxh”, P.G.44, 491BC.

¹³⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, p. 222.

¹³⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Cant. cantorum*, XIII, P.G. 44, 1049B.

¹⁴⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis* II. 174-183, S.C. 1, 1955, p. 85-89.

¹⁴¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudine*, VII, PG44, 1280 și P.S.B. 29, 1982, p. 388.

pentru că omul a fost creat vineri, pentru că pe de altă parte, luna plină a fost creată și ea după echinocțiu a patra zi, și apoi s-a produs căderea omului în păcat, din această cauză, Dumnezeu realizează redresarea și reînnoirea omului la data creației sale, reunind deodată echinocțiul, a patra zi și ziua a șasea, pentru a manifesta prin toate aceste date că Învierea Celui ce a suferit Pătimire este reînnoirea și recapitularea naturii. Pentru aceasta apostolul a zis *În toată înțelepciunea și înțelegerea facem cunoscută taina voii Sale după planul liber pe care și l-a propul la iconomia plinirii vremurilor, adică recapitularea tuturor în Hristos , a celor din cer și a celor de pe pământ*. Când Fiul lui Dumnezeu a unit vremurile, în timp ce a conformat săptămâna creației originare și întâlnind echinocțiul, luna plină și vinerea, zi în care trebuie să sufere, și suferind să arate înnoirea, atunci se predă pe El Însuși Pătimirii. În același fel, odată ce Domnul a împlinit recapitularea în zi de Vineri, se odihnește a șaptea zi și rămâne în sânul pământului, dăruindu-le celor din infern, harul de-a fi eliberați prin Pătimire. Și împlinindu-se echinocțiul și vinerea și sâmbăta după ordinea originară, trebuie să apară în ziua cea dinăi a săptămânii lumina Învierii, și aceasta în virtutea înlănțuirii timpului. Căci a fost din nou prima zi a timpului total, zi care a fost oarecând început al luminii sensibile, și acum în consecință, ca origine a luminii noetice (înțelegătoare) a Învierii. Iată de ce noi respectăm toate timpurile, pentru a arăta rațiunile mistice, fiind atenți la imitația lor¹⁴². În aceste cuvinte sunt concentrate rațiunile teologice ale timpului care dau sens ritmurilor cosmice și descoperă „taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută”¹⁴³ a lui Dumnezeu: unirea Sa cu omul pentru eternitate.

Intuiția augustiniană sesizează corespondența dintre lumea nevăzută și cea văzută pe de o parte, și legătura dintre minte și trup. De aici o coerență de sens între cosmologie și antropologie și o antropomorfizare a categoriilor cunoașterii. În tradiția Părinților romani – printre alții Tertulian afirma că *Anima naturaliter christiana* – Augustin va elabora o schemă teologică a corespondențelor triadice ale sufletului cu Dumnezeu. O altă idee care va face carieră în gândirea occidentală a fost elaborarea conceptului de *intentio* care va revoluționa și filosofia timpului: simultaneitatea în Dumnezeu dintre voință și lucrare, și succesivitatea umană care generează timpul.

6.3. Teologia timpului la Sf. Dionisie Areopagitul

Teologia simbolico-apofatică a Sf. Dionisie Areopagitul va afirma organizarea ierarhică a creației în „Ierarhia cerească” și „Despre ierarhia bisericească”, precum și organizarea ierarhică a cunoașterii și necunoașterii lui Dumnezeu. Calea către El este un complex de simboluri și taine care este expresia unei ordini divine a cosmosului. Ritmul istoriei, ca flux și reflux al unirii omului cu Dumnezeu: descendent (Întruparea) și ascendent (theosis) este de fapt puterea iubirii divine creatoare. *Corpus dionysiacum* afirmă Taina veșnică a lui Dumnezeu ca transcendență și prezență și pronia divină ca iubire în mișcare a Creatorului.

În „Despre Numele divine”, Dionisie ne oferă o sinteză apofatică a rațiunilor firii și a legăturii dintre creat și Creator. În această magistrală expunere, teologia timpului este

¹⁴² Homelies pascales, III, *Une homilie anatolienne sur la date de Paques en l an 387*, SC 48, Paris, 1957, p. 134-148.

¹⁴³ Catavasiile Bunei Vestiri, Slujba Utreniei, *Catavasier*, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 145.

fundamentală pentru înțelegerea sistemului ierarhic dionisian. Mai întâi, vorbind despre starea creaturilor înțelegătoare, el afirmă existența luminii și bunătății divine împărtășite ierarhic și progresiv în întregul univers, dar și apropierea crescândă a creaturilor angelice de Dumnezeu. Prin razele dumnezeieștii bunătăți, „au luat subzistență toate ființele, puterile și lucrările inteligibile și înțelegătoare. Prin ele își au viață permanentă și nemicșorată, liberă de toată coruperea și moartea, și de materie și de naștere și de nestatornicie și de curgere și sunt deasupra oricărei schimbări spre altceva și spre altundeva”¹⁴⁴. Timpul ca structură creată a nașterii, schimbării, curgerii, nestatorniciei, este așadar abolit în cunoașterea angelică. Chronos desemnează devenirea umanității, este inseparabile de spațiu și de mișcarea ciclică a astrilor. „Dar trebuie să cunoaștem și natura timpului și a veacului din Scriptură (...). Iar timp numește pe cel ce este supus facerii și corupției și schimbării și care e altfel pentru alții. De aceea teologia ne declară și pe noi cei definiți prin timp, veac prin participare, când ajungem veacul nestricăcios și pururea la fel. Dar Scriptura vorbește uneori și de un veac temporal și de timpul veșnic. (...) Dar nu trebuie să le socotim simplu coetern cu Dumnezeu Cel dinainte de veac cele numite veșnice. Urmând neabătut prea veneratelor Scripturi, socotim veșnice și temporale după modurile cunoscute în ele pe cele ce sunt la mijloc și se împărtășesc în parte de veac, în parte de timp. Iar pe Dumnezeu să-l laudăm și ca veac și ca timp pe Cel ce e Cauzatorul a tot timpul și veacul. Și ca Vechi de zile pe Cel ce e înainte de vreme și mai presus de timp și pe Cel ce schimbă vremurile și timpurile”¹⁴⁵.

Dumnezeu este așadar mai presus de orice timp și veac, dar totuși prezent în fiecare clipă a vieții umane, întemeind ordinea temporală, dar și schimbând temeliile timpului ca Unul întreg și neschimbător, dar care prin iubirea Sa devine Om pentru oameni. Oamenii vremelnici sunt așadar timp și eternitate pentru că Dumnezeu Cel etern este prezent în interioritatea lor¹⁴⁶.

Creaturile angelice trăiesc în aion (aiwn), care este o durată statornică și progresivă, concentrată în iubire și ferită de curgerea coruptibilității. Aion-ul este o durată spirituală, în care îngerul perseverează în lumina veșnică a lui Dumnezeu apropiindu-se mereu de El în starea și în treapta ierarhică în care a fost creat. Această procesiune ontologică este justificată scripturistic, evitând în același timp emanaționismul plotinian¹⁴⁷ sau ciclicitatea dualistă origenistă. Aion-ul este și starea celor care vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu. Această eternitate temporală („aiw/nioj xro/noj”) este unirea temporalului creat cu eternitatea divină care îl naște și în înveșnicește. Îndumnezeirea prin har este așadar spațiul eternizării omului temporal, în care valorile progresive ale umanității sunt concentrate și își vădesc originea și lumina în Dumnezeu, Izvorul oricărei bunătăți și oricărei iubiri. Veacul este așadar timp concentrat și copleșit de iubirea eternă a lui Dumnezeu prin libertatea persoanei create, este un dar al libertății în iubire a omului și a lui Dumnezeu. Veacul sau aionul este eternitatea împărtășită

¹⁴⁴ Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996, *Despre numirile dumnezeiești* IV, 1, p. 146.

¹⁴⁵ Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996, *Despre numirile dumnezeiești* X, 3, p. 170-171.

¹⁴⁶ A se vedea hermeneutica și mistagogia dionisiană în lucrarea magistrală a lui Alexander Golitzin, *Et introibo ad altare Dei*, Patriarhikon Idrima, Thessaloniki, 1994, pp. 214- 215.

¹⁴⁷ Paul Plass, *Timeless time in Neo-Platonism*, în *The Modern Schoolman*, vol 55, 1977, pp. 1-5.

creaturii, de aceea el este atingerea fapturilor de nemurirea lui Dumnezeu, unitatea timpului cu eternitatea.

Spațialitatea arhitectonică a gândirii lui Dionisie este exprimată în teologia mișcării minților dumnezeiești (îngeri) în mod circular, „unindu-se cu iluminările cele fără de început și fără de sfârșit ale frumosului și binelui”¹⁴⁸, dar care se mișcă și în linie dreaptă atunci când „ies spre purtarea de grija a celor de jos”¹⁴⁹. Mișcarea celor inteligibile este așadar o spirală perihoretică a ființei „purtând de grijă de cele mai de jos, rămânând fără să iasă din ele în identitatea lor, în această identitate a frumosului și a binelui ce se mișcă nesfârșit unul în altul”¹⁵⁰. Și mișcarea sufletului este în spirală arătând participarea și împărtășirea temporală a umanității de plinătățile iubirii dumnezeiești.

De asemenea, vocația născătoare a omului ca prelungire a ființei lui în timp este și vocație de împreună creator cu Dumnezeu și icoană a paternității dumnezeiești ca fecunditate iubitoare și veșnică: „unitatea (în Dumnezeu) (...) o vedem și ca Treime, pentru *manifestarea întreit ipostatică a fecundității mai presus de ființă prin care este și se numește toată paternitatea în cer și pe pământ*”¹⁵¹. Timpul umanității este așadar desfășurarea în spirală a iubirii dumnezeiești și urcușul liturgic al persoanei umane – prin fecunditatea lui spirituală ca metaforă a iubirii necreate – spre Părintele îndurărilor.

6.4. Teologia timpului la Sf. Maxim Mărturisitorul

Teologul care va aprofunda definitiv și sintetic teologia timpului unit cu eternitatea este Sf. Maxim Mărturisitorul (†662). Viziunea sa tipologică și mistagogică îmbrățișează deopotrivă toate curente teologice ale epocii patristice completându-le și concentrându-le.

Dumnezeu cuprinde toată creația și tot timpul fiind „un început și un sfârșit etern”¹⁵², sau „un răsărit ce nu se mai termină”¹⁵³, începutul începuturilor și sfârșitul sfârșiturilor lumii: „Începutul, mijlocul și sfârșitul sunt însușirile ceor pe care le împarte timpul; ba ar putea zice cineva fără să greșescă, că sunt ale celor privite la un loc în veac. Căci timpul având mișcare măsurată, se circumscrie prin număr. Iar veacul fiind cugetat în existența lui împreună cu categoria lui *când* implică intervalul întrucât își are un început al existenței”¹⁵⁴.

Viziunea Sf. Maxim asupra timpului ca resort și receptacul al veșniciei lui Dumnezeu în Hristos este direct corespondentă teologiei rațiunilor necreate (logoi/). Rațiunile sunt unificate în Logos, dar sunt diverse pentru că ele reprezintă modelele, matricile creației în toată complexitatea ei¹⁵⁵. Corespondența și consanguinitatea spirituală a celor două lumi – lumea rațională și lumea fizică – este arătată prin expresia

¹⁴⁸ Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996, *Despre numirile dumnezeiești* IV, 8, p. 148.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 148.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 149.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 136.

¹⁵² P.G. 90, 1108 C-D.

¹⁵³ După expresia poetului Ioan Alexandru în poezia „Lumină lină”.

¹⁵⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, în *Filocalia* II, 1947, p. 126.

¹⁵⁵ P.G. 91, 1256D.

„lucrurile vizibile sunt simboluri (tupika/) ale celor inteligibile, iar cele inteligibile sunt rațiuni (logoi/) ale celor vizibile”¹⁵⁶.

Marele teolog afirmă – cu dovezi scripturistice irefragabile – realitatea planului veșnic al lui Dumnezeu pentru întreaga făptură. Viața istoriei este desfășurarea cruciformă a iubirii lui Dumnezeu pentru creație ca *anaamnesis* (trecut) și *prothesis* (viitor). În mijlocul acestei Cruci se află viața lui Hristos ca modelul și sursa unică și pleneră de viață și de nemurire: „Dumnezeu voiește în toți și în toate să realizeze taina Întrupării Sale”. Umanitatea Sa este măsura și finalitatea întregului univers asumat de El. În Hristos, cosmosul moare și înviază, umanizat în extensia eclesială a Mântuitorului – Biserica. Hristos este deci Lumina istoriei și Viața lumii.

Îndumnezeirea este așadar impregnarea (în accepțiunea sa etimologică) de Hristos, unirea cu El a întregului univers și împlinirea planului divin și vocației firești a făpturii: „Îndumnezeirea ca să spun sumar este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor ce sunt în timp și în veac”¹⁵⁷. Cuvintele lui Hristos din Apocalipsă „Eu sunt Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul, Cel ce este, Cel ce era și cel ce vine, Pantocratorul” (Apocalipsă 1, 8; 21, 6; 22, 13) sunt mărturia apartenenței întregului univers la Hristos: „Iar concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din ele este unirea nedespărțită al începutului adevărat și propriu cu sfârșitul adevărat și propriu în cei mântuiți”¹⁵⁸. *Theosis* este așadar transformarea – metabolh/ omului în dumnezeu după har, atât cât îi este făpturii a primi, iar aceasta implică pierderea succesivității și limitărilor spațio-temporale în veșnicia ubicuă a lui Dumnezeu: „Unitatea nedespărțită a începutului și sfârșitului adevărat în cei mântuiți este ieșirea – e/kbasij cea bună din cele naturale a celor hotărâniți ființial între început și sfârșit. Iar ieșirea cea bună din cele naturale a celor mărginiți între început și sfârșit este o lucrare atotviguroasă și supraputernică nemijlocită și infinită a lui Dumnezeu ce lucrează la infinit în cei învredniciți de acea ieșire bună din cele naturale”¹⁵⁹.

Există așadar o continuitate ontologică între timp și eternitate¹⁶⁰ în lumină unică a iubirii care covârșește toate cele ce sunt: sfinții după ce primesc prin smerenie învierea voinței lor, caută nestricăciunea (aftarsi/a) firii: „Spre aceasta le era acum tot zorul, dorind slava ei în Hristos, ca precum au pățimit împreună cu El în veacul acesta (pe care Scriptura l-a numit timp), așa să fie și slăviți împreună cu El, în veacul viitor”¹⁶¹. Sfântul Maxim afirmă așadar dinamismul intrinsec al creaturii spre Izvorul ființei ei, dorul ontologic al omului după Dumnezeu.

Unirea umanității cu Dumnezeirea în Ipostasul Fiului lui Dumnezeu este „taina cea mare și ascunsă (...) ținta cea fericită pentru care s-au întemeiat toate (...) scopul dumnezeiesc gândit mai înainte de începutul lucrurilor. Spre această țintă finală privind Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul providenței și al celor providențiate când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui

¹⁵⁶ P.G. 91, 669C.

¹⁵⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 59, în *Filocalia* 3, Humanitas, București, 2004, p. 294.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 295.

¹⁶⁰ A se vedea Paul Plass, *Transcendent time in Maximus the Confessor*, în „The Tomist, A speculative quarterly review”, vol 44, 1980, Washington, p. 259.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 297.

Dumnezeu, care există de infinite ori înfinit înainte de veacuri”. Întruparea continuă prin extinderea lui Hristos Cel înviat în fiecare nou membru al Bisericii care devine miridă a Trupului lui Hristos Cel înviat: „Căci Hristos pururea se întrupează în cei vrednici”. Iar această infinită bucurie a Dumnezeirii de-a se uni cu oamenii este o taină a iubirii răstignite a Cuvântului Care „a dezvăluit dacă e îngăduit să spune, adâncul (abisul) cel mai dinăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit faptele începutul existenței”¹⁶². Acesta este sensul cuvintelor că „toate se cer după Cruce”¹⁶³, mormânt și Înviere. Abisul iubirii paterne a lui Dumnezeu se deschide în Învierea cu trupul a Fiului Său dezvăluind sensul și ținta veșnică a omului: „Cine cunoaște taina Învierii, cunoaște scopul pentru care Dumnezeu a creat universul”¹⁶⁴.

Taina timpului hristologic este deci o rodire a iubirii eterne a Treimii, „Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotarului cu nehotărnicia, a măsurii cu nemăsuratul, a marginii cu nemărginirea, a Creatorului cu creatura, a stabilității cu mișcarea”¹⁶⁵.

Frontiera dintre timp ca realitate tranzitorie și măsurată și eternitate ca simultaneitate plenară și necuprinsă este așa numitul timp transcendent¹⁶⁶: „Între timp și eternitate și îndeaproape asociat cu sufletul este un timp transcendent care combină absența procesualității în eternitate cu ordinea succesivă a timpului”¹⁶⁷.

În teologia Sf. Maxim, istoria este organizată triadic plecând de la distincția *început-mijloc-sfârșit*, în cheie mistagogică și simbolică. Una dintre triadele realității cu relevanță cinetică și ontologică este *naștere-mișcare-odihnă* (genne/sij - kinh/sij - sta/sij). Iar o altă triadă simbolică a realității este *ființă - ființă bună - ființă bună veșnică*¹⁶⁸. Timpul este așadar transformarea *ființei* în *ființă bună*. Maxim va împrumuta noțiunea de me/tach – interval, extensie din teologia capadociană și o va folosi pentru a arăta mișcarea progresivă a creaturilor în timp ca apropiere neapropiată de Dumnezeu. Toate faptele au un început al ființei lor, iar intervalul dintre acest început și starea lor prezentă este măsura apropierii și orientării lor ființiale. Intervalul este și prăpastia infinită care separă creatura de Creator¹⁶⁹, iar caracteristica fundamentală a creaturii este finitudinea ei. Universul este spațiu finit, iar timpul este mișcare finită, fiind amândouă cuprinse și limitate de infinitatea care le conține. Lumea se mișcă deoarece nu și-a găsit încă sfârșitul calitativ, scopul final (qe/loj): „Deci dacă ființele raționale sunt făcute ele numiadecât se și mișcă ca unele ce sunt mișcare după fire dinspre început pentru faptul că există spre sfârșit după alegerea voinței spre existența fericită – to eu ei/nai. Căci ținta mișcării celor ce se mișcă este existența fericită precum începutul ei este însăși existență. Iar aceasta este Dumnezeu Care e și Dătătorul existenței și Dăruitorul existenței fericite ca început (obârșie) și sfârșit (țintă). Căci din el avem și a ne mișca simplu ca din început

¹⁶² *Ibidem*, p. 304.

¹⁶³ *Capete gnostice* I, 66-67, în *Filocalia* II, p.

¹⁶⁴ P.G. 90, 1108A.

¹⁶⁵ *Filocalia* 3, p. 305.

¹⁶⁶ A se vedea Paul Plass, *op. cit.*, p. 259.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln: Johannes – Verlag, 1961, ed. a 2-a, p. 610-613.

¹⁶⁹ P.G. 91, 1057A.

și felul cum ne mișcăm spre EL ca țintă”¹⁷⁰. Mișcarea este așadar un adevăr calitativ fundamental al creației ca posibilitate a unirii progresive cu Cel neapropiat în iubire.

Maxim sesizează corespondența intimă și tainică dintre om (pe care îl numește *macrocosmos*) și univers. Astfel, el afirmă modelul dinamic sustolh/ - diastolh/ (construcție - expansiune) pentru a exprima mișcarea în univers. Cosmosul devine astfel o imensă inimă al cărei ritm este nașterea și moartea într-o liniaritate ciclică (în spirală). Ființele își au începutul și sfârșitul la punctele de maximă expansiune și construcție¹⁷¹. Sf. Maxim vede triada *naștere-mișcare-odihnă* într-o mișcare sistolică-diastolică în care diversitatea se odihnește în unitate, iar unitatea se exprimă în diversitate. Întruparea este expansiunea (diastolh/) lui Hristos pentru noi, iar îndumnezeirea este construcția (sustolh/) noastră la sfârșitul timpului. În acest proces, Dumnezeu – Veșnicia personală și iubitoare se face Om pentru ca ființa bună să devină ființă veșnică¹⁷². Difuzia sau extensia vieții lui Hristos formează Biserica, iar construcția sau unirea tuturor la sfârșitul timpului în Hristos va forma Împărăția veacului viitor. Eternitatea se extinde în timp fără risipire, iar timpul se concentrează în eternitate fără confuzie. Acesta este modul în care eternitatea coexistă ontologic cu timpul în Hristos, Dumnezeu-Omul. Succesivitatea devine simultaneitate, progresivitatea devine desăvârșire, partea devine pleromă (întreg, plinire), iar hotarul devine nehotărnicie. Dispersia vieții lui Hristos în Duhul Sfânt este corespondența conversiei creatului în Hristos „totul într-o dată”.

Un alt aspect al unirii timpului cu eternitatea în Hristos este *communicatio idiomatum*. Nașterea feciorelnică a lui Hristos „crează un nou principiu al venirii într-o ființă și al nașterii (arxh/ gene/sewj kai genne/sewj)”¹⁷³. Timpul este așadar inundat în Hristos de eternitatea feciorelnică a Treimii, iar prin aceasta, „omul devine dumnezeu atât cât El a devenit om”¹⁷⁴.

Ceea ce într-un adevăr este remarcabil în teologia timpului la Sf. Maxim este evidența simbolică și mistică a acestei uniri (a divinului cu umanul în Hristos) ca prezență în Biserică. Temporalitatea Liturghiei este hristologică și eshatologică pentru că ea antrenează puterile veacului viitor și articulează Trupul euharistic al lui Hristos, adică Biserica, laborator al învierii. Simbolurile eclesiale și liturgice devin prin cult sacramente (taine) în care semnificatul se unește cu semnificantul și se dăruiește lumii ca viață. Hristos este prezent în lume în și ca Biserica Lui ca devenire a lumii și schimbare (metabolh/) a timpului în aion.

Efectivitatea liturgică a acestei teologii este cheia de boltă a evidenței eshatologice a unei comunități eclesiale. Biserica lui Hristos este Trupul Lui numai întrucât Hristos se dăruiește ei cincizecimic și sacramental, umanitatea elcesială devenind umanitatea lui Hristos Cel înviat. Acesta este sensul hristologic al Botezului ca „naștere din nou de sus” (Ioan 3, 3) întru moartea și Învierea Mântuitorului.

Creștinii nu sunt doar indivizi înregimentăți într-o instituție eclesială, ci persoane pascale, care respiră în Duhul Sfânt mireasma învierii și lucrează în interioritatea lor „puterile veacului viitor”. Creștinii sunt prin Liturghie euharistică ființele iubirii

¹⁷⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.S.B. 80, E.I.B.M.B.O.R., București, 1983, p. 73-74.

¹⁷¹ P.G. 91, 1177B.

¹⁷² P.G. 91, 1348D.

¹⁷³ PG. 91, 1051D.

¹⁷⁴ PG. 91, 1385B.

răstignite și Trupul lui Hristos – Biserica dăruiește umanității o devenire veșnică – îndumnezeirea (*theosis*). Sf. Maxim vede răstignirea Mântuitorului ca pe momentul de criză ontologică a acestui veac – kri/sij înseamnă judecată – iar moartea Lui ca fiind „judecata judecăților”.

Lumina acestui veac este prothetică (proqe/sij – pregătire, intenție) și profetică, pentru că ea actualizează și anticipează lumina veacului viitor cea neapusă și veșnică. Cuvintele adresate de Mântuitorul tâlharului celui bun sunt paradigma teologică a iminenței veacului viitor în structurile istoriei¹⁷⁵: „Căci azi înseamnă ziua de față a acestui veac – azi, zice, vei fi cu Mine în rai – iar mâine cea a celui viitor”¹⁷⁶.

Maxim remarcă în dinamismul ființei o propensiune ontologică spre înviere. Omul tinde spre nemurire conform programului său ontic, iar moartea este doar un accident al liberului arbitru folosit împotriva firii. Prin moartea și Învierea lui Hristos, omul primește arvuna nemuririi împreună cu El pentru eternitate. Viața de după înviere nu este o restabilire a condiției primare. Aceasta ar însemna o „imortalizare a morții”¹⁷⁷. Viața viitoare este așadar o reînnoire integrală și definitivă care îmbrățișează întreaga creație. În terminologia Sf. Grigorie de Nazians, aceasta ar fi cea de-a treia și ultima transformare a vieții umane (meta/stasij), care împlinește și anulează celelalte două care-i precedă, corespunzătoare Vechiului și Noului Testament. Viața înviată în Hristos este așadar un seism (seismo/j) ontologic și eshatologic al cosmosului care este concluzia și odihna creației în Creator.

În abisurile tipologice ale teologiei lui Maxim putem găsi coerențe teologice între marile personalități ale istoriei mântuirii și realitățile lumii create. În orizontul tipologic care afirmă consanguinitatea rațiunilor lumii cu Logosul suprem, universul este o Scriptură extinsă care vorbește prin logoi/ despre taina iubirii veșnice a Treimii. Sf. Grigorie de Nyssa a dezvoltat viziunea teologică a urcușului lui Moise pe Sinai ca fiind procesiunea ascensională a omului de îndumnezeire prin har. Sf. Maxim Mărturisitorul îl vede pe Moise ca pe un tip al temporalității: „Moise e tipul timpului, nu numai ca dascălul timpului și al numărului referitor la el (căci primul el a numărat timpul de la facerea lumii) și ca învățătorul cultului vremelnic, ci și ca cel ce nu intră trupește în odihnă împreună cu aceia pe care i-a condus înainte de dumnezeiasca Evanghelie; căci așa e timpul care nu ajunge sau nu intră prin mișcare împreună cu aceia pe care obișnuiește să-i treacă în viața dumnezeiască a veacului viitor”¹⁷⁸.

Rătăcirea poporului lui Israel în pustie este privită ca o taină a timpului ca pregătire pentru Pământul veșnic al făgăduinței. Taina timpului este așadar anagogică și vedește sensul și valoarea lui unică și protetică pentru veșnicia iubirii. El este spațiul

¹⁷⁵ Acesta este și sensul cuvintelor cu care Hristos și-a început propovăduirea: „Pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția cerurilor” (Matei 4, 17). Pentru Sf. Maxim viața umană este o răstignire continuă a stricăciunii și a morții din noi și o perpetuă înviere a lui Hristos în inimile noastre: „Deci în oricare din sensurile arătate ne-am răstigni împreună cu Hristos, să ne străduim, cât suntem aici, să ni-L facem îndurat pe Cuvântul suprem împreună răstignit și să primim făgăduința nemincinoasă a odihnei în conștiința curățită de gândurile care o mustră” în Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 46, în P.S.B. 80, E.I.B.M.B.O.R., București, 1983, p. 319. Există deci și o răstignire noetică a sensurilor slabe ale lumii pentru a primi odihna sensului veșnic al lumii.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Ioannis E. Anastasiou, *op. cit.*, p. 89.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 161.

libertății umane și intervalul de iubire dintre ceea ce suntem și ceea ce ar trebui să fim în urcușul nostru spre Dumnezeu.

Sf. Maxim refuză categoric diabolizarea timpului ca măsură a morții progresive și implacabile și descoperă sensul veșnic al materiei spiritualizate și al timpului concentrat în lumina eternă a iubirii treimice: „(Moise) are pe Iisus ca succesor al întregului timp și veac; chiar dacă de altfel rațiunile timpului stăruiesc în Dumnezeu, cum arată tainic intrarea Legii dată în pustie prin Moise împreună cu cei ce au primit pământul făgăduinței”¹⁷⁹. Timpul este dar al iubirii Creatorului pentru extinderea și exprimarea libertății creatoare a omului ca asemănare a lui cu Dumnezeu.

Sf. Maxim insistă asupra diferenței și înrudirii specifice dintre timp și veac (aion): „Căci timpul este veac când se oprește din mișcare și veacul este timp când purtat de mișcare este măsurat. Astfel, veacul sau aionul este un timp lipsit de mișcare, iar timpul un veac măsurat prin mișcare”¹⁸⁰.

Hristos – Domnul timpului și al veșniciei

Un alt aspect al acestui eveniment mântuitor este concentrarea timpului personal al fiecărei om în Hristos, Domnul timpului și al veșniciei. Crucea și Învierea lui Hristos realizează o nouă deschidere a timpului creaturii spre Creator. În unire cu Hristos Cel Înviat, înălțat deasupra oricărei necesități temporale, dar fiind cu noi „până la sfârșitul veacului” (Matei 29, 20), omul care a murit și a înviat cu El prin Botez percepe timpul diferit. Este o nouă situație a omului în istorie, fundamentată pe Înviere și aflându-și sensul în ea.

Astfel, timpul interior al creaturii se concentrează ori se dilată în funcție de participarea ei la Hristos, Veșnicia pogorâtă în timp¹⁸¹. În același timp, această plasticitate a timpului interior, slujitor al ființei, este unită cu o actualitate absolută a evenimentelor mântuitoare ale umanității. Timpul se poate concentra într-o clipă mântuitoare – așa cum s-a întâmplat cu tâlharul cel credincios, care, cu o râvnă de martir, a mărturisit păcatul său și dumnezeirea Fiului – ori se poate dilata ca în cazul celor șapte tineri din Efes.

În Biserică, însă, lucrările mântuitoare ale lui Hristos sunt de o actualitate vie și vibrantă, ritmând mișcările firii de apropiere de Dumnezeu. Această consecință a Învierii este de altfel prezentă în rânduiala liturgică a fiecărei zile. Astfel, *Ceasul al treilea* prezentifică haric pogorârea Duhului la Cincizecime, *Ceasul al șaselea* este momentul Răstignirii Domnului, *Ceasul al nouălea* este momentul asimilării duhovnicești a morții pe Crucea Domnului¹⁸², *Miezonoaptea* (miezul nopții) pătrunde în sensul de taină al parousiei în care Mirele Hristos, anunțat de întreaga istorie, întârzie (ca în parabola celor

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Viața ca participare la ființă la Sfinții Părinți, cf. Ioannis E. Anastasiou, *op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁸² Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 39.

zece fecioare), dar strigarea venirii Lui este prezentă mereu în conștiința Bisericii: „Iată Mirele vine în miezul nopții, și fericită este sluga pe care o va afla priveghind”¹⁸³. Percepția noastră asupra istoriei este incompletă deoarece aparținem ei, iar mișcarea în timp implică distorsiunea unei vederi clare. Domnul Hristos vine în miezul nopții. Această afirmație vestește deopotrivă noul eon inaugurat de Hristos când a zdrobit porțile morții, dar și venirea Sa întru slavă la sfârșitul veacurilor. Dumnezeu, fiind atotștiutor, vede și știe când istoria își va da duhul său. De aceea nu Mirele întârzie peste miezul nopții, ci miezul nopții încă nu a sosit, căci în rânduiala (planul) lui Dumnezeu, există anumite lucruri care trebuie să se întâmple pentru ca timpul să se plinească în eternitatea iubirii Sale.

Această percepție a istoriei se vedește mai ales în ritmul liturgic comunitar din zilele Pătimirilor și ale Învierii Domnului, când vremea mântuirii este împrăștiată de credincioși și devine o actualizare și o prezență a lui Hristos în ei de o intensitate și frumusețe care transpar în viața mistică și cultică a Bisericii: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine, înviind Tu; Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine: Însuși împreună mă preamărește Mântuitorule, în Împărăția Ta”¹⁸⁴.

Vedem din acest tropar conștiința creștină a împreună-pătimirii și învierii cu Hristos, care este temelie a unirii cu El în Împărăția lui Dumnezeu. Ritmul liturgic al slăvirii lui Dumnezeu pe pământ, în viața Bisericii, este nedespărțit de slava veșnică a celor ce cântă Sfintei Treimi în cer: „Ca pre Împăratul tuturor primim pe Cel nevăzut înconjurat de cetele îngerești”¹⁸⁵. Orice separație între Capul Bisericii – Hristos și Trupul Lui ne-ar duce spre moarte, după afirmația fără echivoc a Părinților Bisericii.

¹⁸³ *Triodul*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 545.

¹⁸⁴ *Canonul Învierii*, Cânt. a 3-a, Penticostar, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, pag. 16.

¹⁸⁵ *Liturghier*, p. 149.