

fel, după ce am fost aduși la existență? Că aceste teorii sunt niște artificii juridice lipsite de temei, rezultă și din faptul că dacă am aplica, printr-o minimă consecvență, regulile juridice cele mai elementare, un asemenea contract s-ar dovedi lovit de nulitate absolută.

După cum observă Părintele Stăniloae, teoriile expuse mai sus sunt fructul individualismului modern și al spiritului juridic catolic. În voința lor de a raționaliza misterul transmiterii vinei păcatului lui Adam la urmașii lui, detașând transmiterea vinei de faptul unității tainice a neamului omenesc, fac această transmisiune absurdă. Căci e absurd a considera că Dumnezeu atribuie oamenilor, doar prin simpla Lui voință, o vină pe care ei, de fapt, nu o au. Iar absurdului e de preferat tainicul.¹³

Teorii ontologizante

În general, premisele de bază ale acestor teorii (cum ar fi ideea stricăciunii naturii umane) se apropie de învățătura patristică, mai puțin însă concluziile lor. Potrivit lor, vinovăția se transmite urmașilor lui Adam, o dată cu natura umană, ca dispoziție naturală păcătoasă. Această idee generală a cunoscut diverse elaborări și diferite grade de conceptualizare, uneori prea excesivă, și cu instrumente conceptuale inadecvate. Datorită numeroaselor elemente comune care le caracterizează, clasificarea lor sub denumirile ce urmează este mai mult didactică.

Dumnezeu. Dar, potrivit acestei opinii, nici căderea, nici satisfacția nu produc vreo modificare în natura omului.

¹³ *Ibidem*, pp. 29-30.

Teorii naturaliste

În cadrul lor, putem distinge mai mult didactic, decât printr-o clasificare logică riguroasă, între două teorii foarte asemănătoare în conținutul lor: teoria *omului universal* și teoria *păcatului naturii*.¹⁴

Neamul omenesc a *păcătuit în Adam*, deoarece era cuprins cu natura în el. Cum am arătat în cap. II, această teorie a fost elaborată de Sfântul Augustin, pe baza traducerii eronate a versetului de la Rom 5, 12. Oricare ar fi interpretările ce se pot da acestui text paulin – și am văzut că Părinții răsăriteni l-au interpretat altfel decât cei apuseni – observăm totuși că Apostolul Pavel, deși „consideră păcatul lui Adam ca izvor al păcatului neamului omenesc și îl presupune ca o realitate incontestabilă, *nu* arată și *nu* explică nici el, nici alt scriitor al Noului Testament, *cum* a devenit Adam cauza păcatului neamului omenesc.”¹⁵, adică în ce chip am fost făcuți și noi vinovați de păcatului lui. Neputând deci găsi temeiuri în Scriptură, teoriile de acest fel trebuie supuse exigențelor rațiunii și experienței umane, iar dezacordul lor cu rațiunea le face inacceptabile. A fi păcătuit în Adam înseamnă, potrivit lor, „fie că au preexistat în Adam toți oamenii ca persoane, cugetând și voind aceleași ca și el, fie că voința lui Adam nu era voință personală, ci voința întregului neam omenesc, așa încât orice faptă a lui Adam este în același timp faptă tuturor oamenilor, participând toți la ea prin voința lor, cuprinsă în voința strămoșească.”¹⁶

¹⁴NICOLAE CHIȚESCU ET AL., *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. 1, pp. 551-552.

¹⁵HRISTU ANDROUTSOS, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 172.

¹⁶*Ibidem*, p. 173. Aceste teorii se apropie în premisele lor de *ideea omului universal* vehiculată în special de unii mistici germani, cu o gândire simbolică

După Andruțos, „prima alternativă este absolut greșită și neserioasă; ea amintește tendința unor teologi scolastici realiști spre *panadamism*, întrucât afirmă că noțiunile genului sunt reale, iar Adam ca *noțiune a genului*¹⁷ cuprinde în sine toate persoanele, care nu sunt altceva decât manifestarea succesivă a ființei lui Adam. Greșită este și teoria înrudită care consideră *voința lui Adam ca voință a neamului omenesc*. Voința fiecăruia nu este o simplă manifestare a voinței lui Adam și a strămoșilor, ci o voință proprie și personală. Ca atare ea se poate cuprinde în Adam, însă nu actual și personal, ci numai general și virtual; ea nu se cuprinde în Adam ca voință formată, voind cutare lucru și deliberând, ci numai cu esența ei generală, în felul în care se cuprind toate elementele naturii omenești în Adam, din care crește, după porunca dumnezeiască, arborele neamului omenesc, ca dintr-o rădăcină.”¹⁸

O consecință a acestei teorii ar fi că descendenților li se impută și păcatele ascendenților, deoarece se cuprind în aceștia. Deși Augustin a considerat ca probabilă această concluzie, nici o teorie morală nu poate admite că descendenții sunt responsabili de păcatele și de caracterul etic al ascendenților. Este adevărat că se transmit în parte dispoziții psihice și înclinații temperamentale, dar este cu neputință de înțeles, că se moștenesc referințe și stări morale.¹⁹

pe cât de profundă, pe atât de greu de decriptat și de transpus în terminologia teologică consacrată. Studiul doctrinei lor (care se mișcă mereu la marginea ereziei) cu implicațiile de rigoare în dogma păcatului strămoșesc nu pot face obiectul lucrării de față. De altfel, ideea omului universal, sau a lui Adam total, apare și în teoriile care neagă transmiterea vinei la descendenții lui. (n.n.)

¹⁷ Vezi mai jos, mai detaliat și mult mai nuanțat, *teoria generică a căderii originare*.

¹⁸ HRISTU ANDRUȚOS, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 173.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 173-174.

În opinia lui Stăniloae, elementul juridic raționalizant introdus de Părinții apuseni în cadrul misterului unității neamului omenesc, prin afirmarea unei prezențe a descendenților în Adam care păcătuia, nu poate fi acceptat. Încercând să explice taina, o face în realitate și mai neînțeleasă, ducând la desființarea persoanelor în favoarea unității neamului omenesc. De asemenea, vrând să-i dea omului convingerea că suferă numai pentru ceea ce a făcut el însuși, întărindu-l într-un individualism de tip modern, anulează în el sentimentul răspunderii și solidaritatea personală cu unități umane mai mari, care e o atitudine mult mai nobilă²⁰...

Teoria augustiniană a păcatului original a fost uneori interpretată în cadrul învățaturii Părinților răsăriteni. Dar printr-o conceptualizare excesivă și inadecvată, chiar și aceste interpretări videază conținutul misterului de unele semnificații, iar pe altele le denaturează. Căci dacă natura e mai ușor conceptualizabilă, persoana păstrează întotdeauna ceva inefabil, care nu poate fi prins în concepte. Este vorba despre ideea unui *păcat al naturii*, *vitium naturae*, iar această tentativă de explicare a modului transmiterii păcatului original a fost numită *teoria păcatului naturii*. După A. Gaudel: „Oricare ar fi ezităările lui Augustin asupra modului de a explica infectarea sufletelor în actul nașterii, marele doctor a ținut totdeauna ferm acest principiu: ceea ce ne leagă de păcatul personal al lui Adam e natura propagată prin naștere; unitatea acestei naturi fondează solidaritatea tuturor în solidaritatea cu unul. Persoana lui Adam a făcut natura păcătoasă, apoi natura e aceea care ne face pe noi; noi nu suntem vinovați decât prin vinovăția naturii din noi, care, la rândul ei, nu e vinovată decât prin voința

²⁰ DUMITRU STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, p. 30.

primului om, în care natura se afla întreagă. Noi purtăm păcatul nostru propriu pentru că *purtăm natura proprie*; pe de altă parte, totuși, noi purtăm păcatul altuia, pentru că noi nu l-am săvârșit prin voința noastră personală. Păcatul strămoșesc e deci un adevărat păcat al naturii, *vitium naturae*.²¹ Potrivit lui Stăniloae, această interpretare se apropie în fondul ei de doctrina Părinților răsăriteni. Primind existența, primim și vina pentru caracterul ei păcătos. Nu purtăm o vină pentru că am păcătuit, precum nu purtăm o vină fără să avem o natură păcătoasă, cum au susținut teoriile prezentate până aici. Ci purtăm o vină pentru o natură cu adevărat păcătoasă, dar pe care nu am făcut-o noi păcătoasă, ci am primit-o în această stare.²² Totuși, așa cum s-a arătat în cap. II, Părinții greci nu au folosit niciodată termenul de „păcat al naturii” (păcatul și vinovăția fiind *ale persoanei* înzestrate cu libertate), iar dacă au vorbit de o natură păcătoasă, s-au referit la stricăciunea și caracterul ei pătimaș, și mai puțin, sau chiar deloc, la vinovăție. În general, ei nu au vorbit de transmiterea vinovăției, și nu au explicat ideea de vinovăție, deși ea pare să fie uneori prezentă. Căci dacă există totuși o vinovăție a descendenților lui Adam, ea e privită în alt chip decât învață aceste teorii naturaliste.

Teoria generică a căderii originare

Teoria generică este, de fapt, o variantă „modernă”, mai nuanțată și mai bine argumentată, a teoriei omului universal. Principalul ei reprezentant în teologia românească a fost Isidor Todoran, el urmând linia gândirii lui Ch. Secretan și G. Frommel.

²¹ A. GAUDEL, M. JUGIE, „Péché originel”, col. 396.

²² DUMITRU STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, p. 30.

Criticând teoriile care neagă transmiterea vinei lui Adam la urmașii săi, teorii pe care le numește individualiste, teoria generică a căderii originare pornește mai întâi de la premisa, ce se pretinde a fi o constatare faptică, că „ne naștem păcătoși – nu numai devenim – ceea ce înseamnă că răul ni se impune; libertatea noastră constă numai în a-l comite mai mult sau mai puțin, dar nu în a nu-l face deloc. Păcatul e inevitabil.”²³ Acestea i se adaugă următoarele premise teoretice: „Omenirea e mai mult decât suma indivizilor ce o compun, ea nefiind numai colecție și succesiune de indivizi. [...] În orice membru al omenirii se pot distinge un individ și un om. Omenitatea depășește cadrul individualității și o precedă pe aceasta din urmă. [...] Omul e mai mult decât un individ, fiind om înainte de a fi individ și, prin calitatea de om, prezent în omenire de când există aceasta.”²⁴

Potrivit acestui punct de vedere, primul om ocupă în cadrul omenirii o poziție cu totul specială. În calitate de cap al omenirii, reprezenta în sine fizic și moral și realiza principial în sine întreaga speță umană. „El nu este numai primul om, ci speța pentru întâia oară individualizată. Această primă individualizare a speței, prin forța lucrurilor, e determinantă pentru întreaga evoluție ulterioară a acesteia și o cuprinde întreagă, aceasta din urmă nefiind decât desfășurarea istorică a celei dintâi. [...] Păcatul primului om nu mai este – nu putea să fie – numai o cădere individuală, ci una individuală și generică în același timp, pentru că e fapta genului individualizat.”²⁵ Toți urmașii lui Adam, găsindu-se în chip fizic și moral în Adam, păcatul lui nu este numai al lui, ci și al lor. Toți oamenii au

²³ ISIDOR TODORAN, „Transmisibilitatea răului, Teoria generică a căderii originare”, *Revista Teologică* 5-6 (1942), p. 261.

²⁴ *Ibidem*, p. 262.

²⁵ *Ibidem*.

participat, au colaborat la păcatul lui Adam și de aceea sunt vinovați. Desigur n-au participat ca indivizi, ci ca oameni, adică prin acea parte care depășește și precede existența lor individuală. Meritele acestei teorii ar fi că depășește ideea unei eredități mecanice, care ni s-ar impune din afară, și că păstrează neatinată dreptatea și sfințenia divină. De asemenea, se adâncește funcțiunea libertății individuale. „Libertatea noastră individuală, deși păstrată, înclină totuși spre rău, datorită faptului că am păcătuit ca oameni înainte de a păcătui ca indivizi; ia omenitatea căzută din noi atrage după sine și individualitatea, întrucât individualitatea nu se poate forma decât în cadrul naturii umane. [...] Lupta voinței individuale în contra naturii păcătoase fiind posibilă (fără a putea însă înlătura cu desăvârșire răul), urmează că individul e responsabil”.²⁶

Isidor Todoran consideră că teoria generică a căderii are meritul de a fi făcut o *sinteză* între teoria reprezentării fizice (toți derivă fizic, corporal din Adam; păcatul se transmite biologic), teoria reprezentării morale (Adam a fost reprezentantul moral al tuturor în fața lui Dumnezeu) și teoria solidarității (omenirea formează o unitate morală, sesizată prin iubire).²⁷ Dar și obiecțiile care se pot aduce acestei teorii nu sunt de neglijat, dimpotrivă ele sunt foarte greu surmontabile.

1) Imposibilitatea de a ne reprezenta specia și mai ales caracterul ei moral. Iar ceea ce nu se poate reprezenta, ci numai concepe, nu se înțelege deplin.

Cât privește realitatea fizică a speciei umane, un indiciu major al ei este ereditatea, care stabilește unitatea substanțială și continuitatea speciei umane de-a lungul generațiilor. „Copii sunt urmașii părinților prin partea *nemuritoare* a acestora, parte

²⁶ *Ibidem*, p. 263.

²⁷ *Ibidem*.

care crește și se dezvoltă mai departe prin asimilare, în timp ce partea muritoare – cea strict individuală – îmbătrânește și dispare.” Astfel, noi am existat în Adam sub formă de potență, de virtualitate, această potență fiind însăși specia, a cărei actualizare și fenomenalizare suntem.²⁸

În privința realității morale a speciei umane, etica și sociologia au pus în evidență valoarea solidarității morale a omenirii. Considerațiile asupra limbajului au arătat unitatea gândirii umane, ca un fruct și un mijloc al solidarității morale. Sacrificiul, forma supremă a acțiunii morale a omului, nu se poate înțelege decât admitând că omenirea formează o unitate morală. Deci dacă trăim atât de organic în unitate speciei, e posibil să fi căzut o dată cu Adam, capul ei.²⁹

2) Lucrul cel mai dificil de înțeles în teoria generică rezultă din faptul că descendenții lui Adam, neexistând în el decât ca potențe, și nu ca persoane individuale, libere și conștiente, nu pot fi considerați la prima vedere vinovați de cădere.

Concepția curentă asupra responsabilității este, într-adevăr, cea individuală. Fiecare răspunde pentru sine. Dar, după cum dovedesc sociologia și psihologia colectivă, voința nu se manifestă exclusiv în formă individuală. Este incontestabilă existența unei *voințe colective*, care e un plus față de suma voințelor individuale. Individul e de cele mai multe ori doar un punct de interferență a multipleror influențe sociale. „Voința colectivă dezindividualizează voința individuală, prinzând-o în torentul ei, adesea fără consimțământul individului. [...] În orice faptă colectivă se face simțită o putere care se manifestă în individ, dar care nu-și are izvorul în el.”³⁰

²⁸ *Ibidem*, p. 264.

²⁹ *Ibidem*, pp. 264-265.

³⁰ *Ibidem*, p. 266.

Că voința nu e numai individuală și actuală ne-o spune și exercițiul *obișnuinței*, care se dovedește de o forță considerabilă, și în general ne dovedește aceasta rolul pe care îl joacă ereditatea în actele de voință individuală. În plus, e firesc ca răspunderea noastră să se întindă până unde merge influența răului pe care l-am provocat. Totuși, dacă e de înțeles responsabilitatea noastră în viitor, e mult mai greu de acceptat o responsabilitate pentru fapte din trecut, pe care nu le-am influențat.

Toate aceste considerații, chiar dacă nu aduc deplină lumină, arată cel puțin că teoria responsabilității individuale, trebuie depășită și completată.³¹

3) Că faptele ne indică într-o anumită măsură o responsabilitate indiviză nu se poate contesta. Dar nu e oare, potrivnică conștiinței și nedreaptă această orânduire a lucrurilor?

După cum observă Isidor Todoran, legea solidarității e admisă de conștiință. Cazul cel mai evident e atunci când beneficiem de binele altora. Un alt caz e cel al dreptății istoriei, care se face uneori la interval de generații, suferind alții decât cei care au instaurat regimuri oprimate, sau au declanșat revoluții sângeroase.

Conștiința noastră încearcă să unească legea dreptății cu cea a solidarității. Prin iubire luăm parte la durerea altuia, și o facem pe aceasta să fie a noastră. Și cine ar putea spune că compătimirea e imorală? „În adâncul ființei noastre se simte că înaintea de a fi indivizi, suntem oameni, solidari ca oameni, că trebuie să trecem peste considerațiunile individualiste, intrând în unitatea morală, profundă și completă a genului, și admitând greșeala altuia ca propria noastră greșeală. Atunci legea solidarității nu se mai opune legii dreptății, ci o realizează pe aceasta din urmă, omul primind să poarte greutățile

³¹ *Ibidem*, p. 267.

altui om, greutatea strâns legate de starea ce a urmat păcatului originar. Conștiința nu s-ar simți obligată să facă aceasta, dacă în intimitatea ei, adesea nepătrunsă, n-ar recunoaște, pe deasupra oricărui argument, în greșeala altuia propria sa greșeală și în a sa greșeala tuturor și astfel, urcând până la origine, în păcatul primului om, păcatul tuturor oamenilor. Iată cum glasul conștiinței, ca funcțiune umană, afirmă adevărul atât de greu de înțeles: toți am păcătuit în Adam".³²

Înțelegerea solidarității în cădere o câștigăm în măsura în care suntem stăpâniți de dragoste și ne purificăm prin rugăciune. Numai așa vom înțelege jertfa Mântuitorului. Căci a considera greșeala altuia ca pe propria ta greșeală, și a te substitui lui în suferință, e opera dragostei. De altfel, unitatea reală a genului omenesc se vedește cel mai bine din considerarea lucrării răscumpărătoare a lui Hristos. Răscumpărarea e universală pentru motivul că în persoana Lui e cuprinsă întreaga fire omenească într-o formă individualizată. Printr-un om a venit păcatul în lume, și tot printr-un om a fost mântuită lumea. Acestea nu s-ar fi putut întâmpla dacă speța umană n-ar fi o realitate și fizică și morală. „Atât Adam, cât și Mântuitorul Hristos reprezintă genul omenesc întreg. De două ori s-a individualizat genul uman, în vechiul Adam și în noul Adam; în primul, natural, în al doilea, supranatural. Și dacă e just să beneficiem de ridicarea celui din urmă, e tot atât de drept să suferim consecințele căderii celui dintâi. Mântuirea omenirii în noul Adam are înțeles numai prin condamnarea întregului neam omenesc în vechiul Adam.”³³

În opinia lui Isidor Todoran, oricare ar fi traducerea făcută ultimei propoziții din Romani 5, 12 – *din pricină, deoarece sau*

³² *Ibidem*, pp. 269, 270-271.

³³ *Ibidem*, pp. 271-272.

în care toți au păcătuit – sensul nu i se schimbă fundamental și poate fi luat în înțelesul teoriei generice a căderii, pentru că verbul *a păcătui* este pus la trecut: toți *au păcătuit* și nu toți *păcătuiesc*.³⁴ Celelalte mărturii aduse de Isidor Todoran din scrierile Sfinților Părinți și a unor teologi, în sprijinul teoriei sale sunt irelevante, întrucât nu sunt analizat în context, și nici în funcție de semnificația pe care cuvântul „păcat”, precum și alte exprimări ale Părinților o au în cadrul general al gândirii lor cu privire la păcatul strămoșesc.

Totuși intuițiile din teoria generică a căderii originare sunt corecte în măsura în care se înțelege că acea dimensiune umană în care omul a păcătuit la început și care o precede pe cea individuală, este cea *transcendentală*. Dar, cum vom arăta în ultimul capitol, antecedenta transcendentală este altceva decât cea temporală, istorică. Putem anticipa doar că genul este condiție transcendentală a speciei (a specificării în indivizi). Fără precizările conceptuale de rigoare, teoria generică a căderii originare rămâne o construcție artificială, recuperabilă doar la nivel intuitiv.³⁵ Remarcăm în cadrul argumentației acestei teorii intuiția imperativului moral-spiritual al asumării păcatului și vinei celorlalți, până la Adam. Accentul cade, probabil fără voia autorului pe *necesitatea asumării vinei*, nu pe cea a transmiterii ei ereditare, prin natura umană.

Înrudită cu teoriile naturaliste, dar mai apropiată de doctrina Părinților răsăriteni este teoria imputației indirecte, care – în opinia lui Andrușos – este singura admisă în teologia Bisericii răsăritene.

³⁴ *Ibidem*, p. 272.

³⁵ Un alt punct slab al teoriei generice a căderii este că nu face distincția între persoană și individ, distincție pe care o va consacra mai târziu în teologia ortodoxă Vladimir Lossky, urmând intuițiilor lui Berdiaev.

Teoria imputației indirecte

Ea pornește de la următoarea premisă: deși caracterul de vină al păcatului se arată cu evidență în păcatele personale ale omului, vina există nu numai în păcatele individuale, „ci și în dispoziția păcătoasă integrală a noastră [...]. Căci păcatul este atât fapta izolată internă sau externă (*peccatum actuale*), cât și dispoziția păcătoasă (*peccatum habituale*) ce stă la baza tuturor păcatelor, fiind la rândul ei nutrită și întărită de ele. Păcatul strămoșesc prezintă aceste două aspecte; pe de o parte el este călcarea poruncii dumnezeiești de către Adam, iar pe de altă parte dispoziția păcătoasă ce-a decurs din încălcare și care se transmite și la noi. Ambele sunt deopotrivă de opuse legii lui Dumnezeu.”³⁶ Descendenților lui Adam nu li se impută păcatul strămoșesc ca păcat personal al lui Adam (imputare directă), ci ca *vitiositas*, ca dispoziție păcătoasă în fiecare persoană umană.

Dar și această teorie are neajunsurile ei, ea nu luminează misterul vinei păcatului ereditar. Căci dacă stricăciunea naturii este o pedeapsă a păcatului strămoșesc, ea ar trebui să presupună deja în fiecare om existența păcatului și a vinovăției moștenite. Iar dacă e considerată ca un defect natural, sau ca o urmare a păcatului adamic, rămâne iarăși inexplicabil cum dreptatea divină o impută tuturor oamenilor, pedepsind pe cei ce nu au luat parte la păcatul protopărinților, ci au moștenit doar relele naturale ce-au decurs din el. „Este evident, concluzionează Andruțos, că și imputația indirectă, dezvoltată consecvent, în loc să justifice vina moștenită, duce mai degrabă la negarea ei.”³⁷

³⁶ HRISTU ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, pp. 169-170.

³⁷ *Ibidem*, p. 170.

Dacă e adevărat că unde există păcat și vină, există și voință liberă, absența libertății voinței din păcatul moștenit ne pune în fața unei probleme insolubile pentru rațiunea umană. Vălul misterului nu poate fi cu totul destrămat. Nici distincția Sfântului Maxim Mărturisitorul³⁸ dintre voința naturală (θέλημα φυσικόν), dispoziția ei personală (γνώμη) și capacitatea de alegere (προαίρεσις) nu rezolvă problema, deși o circumscrie mai bine. Căci, deși voința la descendenții lui Adam înclină în chip natural mai mult spre rău, ei pot fi considerați vinovați numai în momentul în care și facultatea lor de alegere – care a rămas în esență liberă și care îi definește ca persoane – urmează dispoziției păcătoase a voinței.³⁹

Dar conștientizând înclinația persistentă spre rău a voinței lor, se poate naște în fiecare om un sentiment real de vinovăție, care se raportează la ținta, la finalitatea acestei dispoziții rele și acoperă întreaga posibilitate a păcatului. Anticipând unele din observațiile noastre finale – este vorba aici mai degrabă de asumarea vinovăției, decât de transmiterea sau de imputarea ei de către Dumnezeu. Altfel spus, conștiința și sentimentul vinovăției pentru păcatele noastre, fie ele (uneori) neînsemnate ca fapte concrete și actuale, trezesc în noi conștiința păcatului ereditat⁴⁰, ca început al păcatului, în care e dată potențial, întreaga lui amploare și semnificație pentru neamul omenesc, și pentru fiecare persoană umană. Această experiență a păcătoșeniei ereditare și a vinovăției generale ca pe propria noastră păcătoșenie și vinovăție este, cum am mai spus, foarte dificil de explicat, și

³⁸ JEAN-CLAUDE LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, pp. 93-94.

³⁹ Poziția Sfântului Maxim Mărturisitorul a fost prezentată detaliat în cap. II.

⁴⁰ Zenkovsky, *apud* DUMITRU STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, p. 39.

păstrează mereu un „rest” de mister. Ea se bazează, în opinia lui Stăniloae, pe o unitate tainică a neamului omenesc.

Teoria unității tainice a neamului omenesc

Zenkovsky vorbește de o „tainică unitate ființială a omenirii”, de o „reciprocă apartenență” a ipostasurilor omenești, care e altceva decât unitatea genetică a omenirii, altceva decât transmiterea de însușiri psihosomatice prin legile eredității. „Căci dacă legile eredității pot explica în măsură suficientă păcătoșenia generală ca o urmare a păcatului strămoșesc, nu pot explica și răspunderea noastră pentru păcatul primilor oameni, nici nu pot lămuri de ce suntem îndatorați să recunoaștem păcătoșenia generală ca pe un fapt ce ne aparține [...] spiritual și conștient”⁴¹

Sfinții Părinți au afirmat neconținut această „tainică unitate ființială” a omenirii, ca pe un fapt misterios. Fiecare ipostas e legat de toate celelalte, și chiar dacă ele istoric apar pe rând, fiecare e creat ținându-se seama de împlinirea întregului ansamblu, în unitatea, dar și în varietatea lui. E o legătură în planul trans-empiric, neistoric.⁴² În concepția Sfântului Grigorie de Nyssa, „când Scriptura spune : «Și a făcut Dumnezeu pe om», exprimă la modul general, fără să precizeze, întreg neamul omenesc. [...] ...în această primă creare, prevederea și puterea dumnezeiască au cuprins întreaga omenire”.⁴³

Taina acestei învățături, pe lângă faptul că afirmă o dată cu unitatea neamului omenesc realitatea persoanelor, pre-

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 29.

⁴³ SF. GRIGORE DE NYSSA, *Despre facerea omului* (PSB 30), traducere de Teodor Bodogae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, cap. XVI, p. 50.

zintă niște rațiuni care, deși nu o luminează în ea însăși, o fac totuși mai acceptabilă decât teoriile raționaliste expuse înaintea. Redăm în continuare aceste rațiuni, în viziunea Părintelui Stăniloae

(1) Venind la existență ca oameni, trebuie să acceptăm și răspunderea pentru faptul că omenitatea noastră e infectată de păcat. Dacă am obiecta împotriva acestei răspunderi, am obiecta implicit împotriva existenței ce ni s-a dat. Pretenția de a ne alege noi existența e cu totul temerară, scoțându-ne din calitatea de creaturi și ridicându-ne în aceea de creaturi.⁴⁴ Dar dincolo de orice considerație morală, ea este și faptic imposibilă.

(2) Faptul că venim la existență într-o stare vinovată, nu înseamnă că vina existenței ce ni s-a dat aparține Creatorului. Ar fi așa, dacă existența pe care o primim fiecare ar veni de la Dumnezeu, direct și exclusiv. Dar noi ne primim existența individuală de la sau prin mijlocirea primului om pe care Dumnezeu l-a creat, fără nici o mijlocire. Iar existența umană dată aceluia curată, noi o primim de la acela, după ce a infectat-o. După căderea lui Adam, ar mai fi rămas pentru Dumnezeu, în afară de aducerea noastră la existență prin Adam, încă două alternative: sau să ne dea fiecăruia o existență umană în mod separat, sau să nu mai lase lui Adam posibilitatea să se înmulțească. Dar nici una din aceste soluții nu era de preferat. Aducerea fiecărui om la existență ca pe o entitate singuratică, detașată de comunitate, ar fi însemnat crearea unor ființe lipsite de orice spiritualitate, iar oprirea înmulțirii oamenilor ar fi însemnat pentru Dumnezeu anularea planului creației. Dar prin crearea

⁴⁴ DUMITRU STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, p. 32.

primului om, Dumnezeu a pus premisa pentru toți oamenii pe care i-a gândit și i-a prevăzut din veci într-o unitate de ansamblu. Astfel, primind la naștere răspunderea pentru păcătoșenia firii moștenite, primim răspunderea de a fi în cadrul umanității, de a fi în unitatea ei. Mulțumind lui Dumnezeu pentru existența curată pe care a dat-o, o dată cu Adam, întregii omeniri, ne luăm fiecare răspunderea pentru corupția ce a intrat în toți oamenii prin cel în care am fost puși toți, în chip virtual, ca într-o premisă.⁴⁵

(3) Pe de altă parte, „precum ne-a cuprins Dumnezeu prin preștiința sa pe toți în Adam, care avea să cadă, tot așa ne-a cuprins pe toți cei ce vom crede, în Hristos, care avea să vină ca un al doilea Adam fără de păcat. Dacă am fi fost aduși în existență fiecare de sine, fără vina pentru păcatul unuia, n-am fi avut puțința să ne împărtășim toți la un loc de harul pentru ascultarea unuia. Astfel, primind vina împreună cu toți oamenii pentru păcatul lui Adam, avem puțința pe de o parte, să fim în existență, și anume ca oameni, pe de alta să ne împărtășim de curățirea acestei existențe infectate, prin Hristos.”⁴⁶

(4) Fiecare om își însușește păcatul și vina în clipa zămislirii sale. În momentul concepției firea umană ia forma unui nou ipostas, se ipostaziază încă o dată, se constituie ca un nou centru activ. Prin aceasta răspunderea pentru păcatul de care e infectată, devine purtată de un nou centru al ei. Am putea considera actul prin care un om se zămislește fie ca un act prin care firea însăși se face un nou ipostas, fie ca un act prin un nou ipostas apărut își asumă firea umană. Astfel, conceperea poate fi socotită un act prin care noul ipostas în însăși crearea, devenirea și constituirea lui își asumă firea umană, sau

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 33.

firea trecută pe planul de ipostas se asumă pe ea însăși.⁴⁷ Ca atare ea e prima manifestare a noului ipostas, iar în această primă afirmare e dată potențial afirmarea ei conștientă și voluntară, de mai târziu. Deci, conceperea are nu numai un aspect pasiv – noul ipostas e adus la existență de Dumnezeu prin părinți – ci și unul activ, având încă de acum un subiect propriu. Aceasta corespunde cu învățătura Părinților răsăriteni, că sufletul începe să existe o dată cu trupul, nici mai curând, nici mai târziu. Taina aceasta nu poate fi exprimată decât anti-nomic: pe de o parte ipostasul nu există înainte de concepere, fiind condiționat de actul părinților, pe de alta conceperea e și un act al noului ipostas, și anume cel dintâi act al lui. Într-un anumit fel tainic, omul participă la zămislirea lui, se asumă pe el însuși, sau își asumă natura de om, primind-o de la predecesorii săi.⁴⁸ Putem considera această explicație a Părintelui Stăniloae ca o nouă teorie a transmiterii vinei păcatului original, cu denumirea de *teoria concepției active și asumative*.

(5) Considerarea conceperii ca un act al unui agent nou explică și faptul că omul care se zămislește, primește păcatul strămoșesc, chiar dacă părinții lui sunt curățiți de acest păcat. El primește păcatul strămoșesc, întrucât actul zămislirii lui e *primul act* de existență al lui, prin care *își însușește natura*

⁴⁷ *Ibidem*. „... persoana înseamnă ireductibilitatea omului la natura sa. Ireductibilitatea și nu ceva ireductibil sau ceva ce face pe om ireductibil la natura sa, tocmai pentru că nu e vorba de ceva distinct, de o altă natură, ci de cineva care se distinge de natura sa proprie, de cineva care depășește natura sa, cu toate că o conține, de cineva care o face să existe ca natură umană prin această depășire și totuși cineva care nu există în el însuși în afară de natura pe care o enipostaziază și o depășește fără încetare” (V. Lossky, *apud ibidem*, n. 62a).

⁴⁸ DUMITRU STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc”, pp. 33-34.

umană infectată de Adam,⁴⁹ adică a *primului* om care a avut-o în sine *întreagă*, iar nu cea curățită prin actul personal de aderare la Hristos al părinților lui, care e o curățire doar pentru propria lor persoană. Deci, cel ce se concepe, săvârșește actul de asumare a naturii umane, și prin acest act intră cu necesitate în solidaritate cu Adam, cel ce a infectat-o. Va trebuie deci să împlinească și un al doilea act, de aderare personală la Hristos, pentru a-și curăța de păcat natura asumată.⁵⁰ Infectarea și curățirea nu se raportează deci la părinți, ci la primul, respectiv la al doilea Adam.

(6) Prin această explicație se înlătură ideea că ceea ce infectează pe omul care se naște e actul de unire al părinților. „Căci altfel ar însemna să socotim pe părinți, cel puțin în momentul unirii lor trupești, ca infectându-se iarăși de păcatul strămoșesc.”⁵¹

(7) Implicațiile hristologice și mariologice ale noii teorii îi confirmă valoarea. Numai Hristos se zămislește fără de păcatul strămoșesc, pentru că ipostasul Său care primește natura umană e ipostas divin, deci aderarea lui la Dumnezeu nu e un act ulterior nașterii. Maica Domnului însă, al cărei ipostas e exclusiv uman, vine la existență însușindu-și natura umană ca toți ceilalți oameni, deci se naște cu păcatul strămoșesc.⁵²

(8) Stăniloae recunoaște totuși că „aceste considerațiuni nu pot explica marea taină a apariției noului ipostas [...] și nici nu pot lămurii cum prin afirmarea inițială inconștientă a noului ipostas în existență, el își asumă totuși o răspundere.”⁵³ La

⁴⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

această întrebare vom risca să răspundem în cap. IV. Observând cât de departe au mers intuițiile lui Stăniloae, credem că ar fi făcut el lămuririle finale, dacă ar fi avut la dispoziție instrumentele conceptuale necesare. Pe de altă parte, prin ideea asumării active a firii umane de către noul ipostas format, s-a apropiat întrucâtva de teoriile care neagă transmiterea vinei, adică simpla ei moștenire, în chip pasiv.

Teorii care neagă transmiterea vinei

Aceste teorii au, de asemenea, premise ontologizante, și chiar mai mult decât cele din categoria mai sus prezentată, accentuează latura ființială a păcatului; și aparent o neglijează pe cea personală. În realitate, o recuperează din planul moral (supus reducăției juridicizante) într-un plan duhovnicesc; și o transferă din planul explicațiilor cauzale, în cel al viziunilor finale, teleologice. Potrivit lor, se transmit aspectul substanțial și consecințele păcatului, iar nu păcatul după latura lui formal-legală, adică vina. Prin urmare, toți urmașii lui Adam vor moșteni mortalitatea, stricăciunea și caracterul pătimăș al firii umane – care sunt consecințele naturale ale căderii protopărinților, nu însă și vinovăția lor. Ei sunt vinovați doar pentru păcatele lor personale. Desigur, acestea, când sunt săvârșite, sunt determinate într-o măsură mare de stricăciunea firii muritoare și de dispozițiile păcătoase prezente în ea, care atrag voința omului spre săvârșirea păcatului. Nu însă în chip irezistibil.

S-a spus că aceste teorii sunt rodul individualismului modern, în care omul nu vrea să se știe vinovat decât pentru