

REVOLUȚIA CAPADOCIANĂ ȘI ASPECTE PRIVIND TRECEREA DE LA GÂNDIREA GREACĂ ANTICĂ LA GÂNDIREA CREȘTINĂ ÎN EXPUNEREA MITROPOLITULUI IOANNIS ZIZIOULAS

SORINA ELENA AMIRONESEI

The Transition from Ancient Greek Philosophy to Christian Thinking and the Cappadocian Revolution as Seen by Metropolitan John Zizioulas. The current essay presents some aspects of the transition from ancient Greek philosophy to Christian thinking and of the *Cappadocian revolution* as seen by Metropolitan John Zizioulas in his two representative books for this topic, namely *Being as Communion* and *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. The problems discussed have been organized in a number of subthemes, starting with the way the Supreme Reality is understood in the two universes of thinking, continuing with the perspectives on the relationship between Creator and creation, on the human condition, that of the body, the living world and matter and concluding with the possibilities of knowing God and participating to It and to the divine reality, subject that is greatly influenced by the perspectives on the questions listed above. As a presentation of Zizioulas' theses, the essay reflects his insistence on the differences between the systems of thinking of the Greek philosophers and that of the Christians, as well as the author's treasuring of the concepts of *person* and *communion*.

Keywords: Ancient Greek philosophy, Christian thinking, Cappadocian revolution, Person, Zizioulas.

INTRODUCERE

Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam, membru și președinte al Academiei din Atena, cunoscător al filosofiei grecești și al scrierilor patristice, preocupat de eclesiologie și de ontologia teologică¹, abordează în cercetările sale, în mod constant și adesea extensiv, subiectul trecerii de la filosofia greacă la gândirea creștină, trecere ale cărei mărci le identifică mai ales în scrierile Părinților capadocieni (fără însă a se limita la opera lor în tratarea temei, ci făcând trimiteri atât la autori anteriori lor, cât și la cei ce le-au urmat, precum Sf. Maxim Mărturisitorul). Am selectat din opera ierarhului două lucrări reprezentative pentru acest subiect, anume *Ființa eclesială* și *Comuniune și alteritate. Ființarea personal-eclesială*. Am considerat utilă o organizare pe puncte a temei, care în sine nu reprezintă subiectul central al scrierilor Mitropolitului, motiv pentru care este tratată discontinuu. Trebuie precizat de la

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/John_Zizioulas.

început că abordarea ÎPS Zizioulas privește aproape în mod exclusiv diferențele dintre cele două universuri de gândire; am încercat, de aceea, în câteva puncte, o ușoară ponderare a afirmațiilor autorului, prin evidențierea unor continuități.

Ioannis Zizioulas prezintă contribuția Părinților capadocieni (cei patru lideri fiind considerați Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Amfilohie) ca revoluționară în plan filosofic și teologic și remarcă deosebită creativitate de care aceștia au dat dovadă în discursurile formulate în procesul de combatere a ereziilor și în disputele născute de creștinism între gânditorii epocii. Zizioulas constată faptul că aportul lor a influențat puternic nu doar întreaga istorie a gândirii creștine, ci și cultura Antichității târzii și umanismul în general². În acest sens, este explicabilă opțiunea autorului pentru accentuarea diferențelor și a rupturii dintre filosofia greacă antică și cea creștină, fără ca prin aceasta să nege valoarea celei dintâi și rolul important jucat de ea în formarea Părinților Bisericii.

Din opera Mitropolitului Ioannis Zizioulas, în care noțiunea de persoană ocupă un loc central, reiese faptul că acest concept este fundamental în gândirea capadocienilor și că numeroase dimensiuni ale revoluției lor au o anumită legătură cu el. Practic, perspectiva personalistă asupra teologiei trinitare a avut ecou în diferite alte sfere de cunoaștere, în antropologie, de exemplu, sau în înțelegerea lumii sensibile sau a artei. În subtemele stabilite mai jos pentru a prezenta revoluția capadociană și trecerea de la filosofia greacă antică la filosofia și teologia creștină a primelor secole va putea fi observat în ce măsură pătrunde noul concept de persoană în diferitele aspecte ale discuției. Tratarea în paralel a celor două universuri nu se orientează, desigur, numai în jurul problemei persoanei, ci atinge și chestiuni independente de ea, precum cea a Unului și multiplului, a relației dintre general și particular, a istoriei și timpului ș.a.

CONCEPȚII ASUPRA REALITĂȚII ABSOLUTE

Mulți dintre Părinții Bisericii din primele secole de creștinism s-au născut și au fost educați în mediul culturii grecești, fapt ce le-a amprentat gândirea și care a făcut ușoară alunecarea din adevărul creștin a unora dintre apologeți, în încercarea lor de a face creștinismul comprehensibil gândirii grecești. Demersul formulării dogmei creștine a fost anevoios și de durată, dar mult ajutat de contribuțiile valoroase ale unor teologi precum cei ai Capadociei secolului al IV-lea.

Dificultățile stabilirii unui dialog între filosofi greci antici și cei creștini au fost resimțite încă din punctul de plecare al discuțiilor, de la nivelul premiselor. Ioannis Zizioulas înregistrează următorul fapt:

² Ioannis Zizioulas, *Comuniune și alteritate. Ființarea personal-ecclesială*, Editura Sophia, București, 2013, pp. 244–245.

„Gândirea greacă, în toate variațiile ei dintotdeauna, începând cu filosofii presocratici și până la neoplatonism inclusiv, a avut tendința de a da prioritate «unului» în detrimentul «multitudinii»³.

Unitatea și Unul erau deci primordiale ontologic pentru filosofii Greciei Antice. Deși fundamental pentru gânditorii creștini, „Unul” nu are caracter exclusiv; la nivel ontologic, multiplul își găsește în egală măsură un loc. Doctrina Sfintei Treimi vorbește în același timp despre un singur Dumnezeu și despre cele trei Persoane care Îl compun, despre Unu și despre Trei. Monoteismul și triteismul sunt reconciliate în mod fericit în soluția propusă de capadocieni, consideră Zizioulas: pe de o parte, ei au insistat în mai mare măsură pe integritatea ontologică a fiecărei persoane a Treimii, dat fiind contextul istoric, în care sabelianismul căuta să se afirme; pe de altă parte, au atribuit „cauza” existenței trinitare Tatălui; astfel, riscul inserării unui accent triteist în doctrina creștină este îndepărtat, la fel și orice posibilă contradicție dintre „unul” și „cei mulți”⁴.

La Părinții capadocieni, deci, Cauza și principiul unității Treimii se găsesc în persoana Tatălui: această teză are câteva implicații prin care devin evidente puncte ale rupturii față de filosofia greacă. În primul rând, Dumnezeu există datorită unei persoane și nu a unei „substanțe” unice și impersonale⁵. Persoana este plasată, ca niciodată până atunci, în plan ontologic. Dar Dumnezeul creștin este compus din trei ipostasuri, ceea ce face ca și alteritatea să dobândească un statut ontologic, și, împreună cu ea, conceptul de comuniune, de relație⁶. Apoi, observă Zizioulas, prin aplicarea sa în sfera Treimii, conceptul de cauză este scos din asocierea necesară cu timpul, pe care o întâlnim în filosofia greacă⁷. De asemenea, prin acordarea priorității ontologice persoanei, devine posibilă, poate pentru prima dată în istoria filosofiei, introducerea libertății în noțiunea de ființă⁸.

După Mitropolitul grec, „eliminarea principiului ontologic de la nivelul substanței și plasarea lui la nivelul persoanei s-a făcut în Simbolul de Credință într-un mod remarcabil datorită teologiei capadocienilor”⁹, mai exact prin modificarea adusă unui pasaj din *Crezul* de la Niceea în cel formulat la Sinodul din Constantinopol (381), sinod influențat puternic de teologia acestor Sfinți Părinți: astfel, pasajul respectiv nu mai vorbește despre nașterea Fiului „din substanța Tatălui”, ci, simplu, despre nașterea Fiului „din Tatăl”¹⁰. Viziunea teologică centrată pe

³ Ioannis Zizioulas, *Comuniune și alteritate. Ființarea personal-ecclesială*, Editura Sophia, București, 2013, p. 256; Centralitatea preocupării gânditorilor greci, începând foarte de timpuriu, de la filosofia naturii, pentru găsirea și înțelegerea principiului unic, simplu, din care izvorăște multiplul, este confirmată de cercetătorul Endre v. Ivánka, în *Elenic și creștin în viața spirituală a Bizanțului timpuriu*, Nemira Publishing House, București, 2012, p. 13.

⁴ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 237.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 36.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 172.

⁷ *Ibidem*, p. 203.

⁸ V. Sf. Grigorie de Nazianz, *Theol. Or.* III.5–7 (distincția dintre „voință” (θέλησις) și „Cel care voiește” (ο θελω)), apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 173, nota 262.

⁹ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 192.

¹⁰ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 192.

noțiunea de persoană a Părinților capadocieni se opune clar gândirii „a-personale” a grecilor antici. După cum notează Zizioulas, „în varianta sa platonice, fiecare concept concret și «individual» e resorbit de ideea abstractă care constituie în cele din urmă fundamentul și justificarea sa ultimă”¹¹; conceptul de persoană este ontologic imposibil și în filosofia aristotelică, în care moartea abolește orice „individualitate”¹². În plus, ființa (*ousia*) are un caracter impersonal. În Antichitatea greacă, termenul de „persoană” (πρόσωπον) era identificat în lumea teatrului cu masca, iar în alte sfere ale culturii desemna mai degrabă chipul în sens „anatomic”¹³. Cu alte cuvinte, *persoana* nu primea nici pe departe un sens „absolut”. Va primi o astfel de interpretare revoluționară abia odată cu Părinții capadocieni¹⁴. Dacă până la ei termenul *hypostasis* nu avea nicio relație cu termenul *prosopon* (*ipostasul* fiind identic cu *substanța / ousia*), odată cu acești Părinți, cele două concepte vor deveni echivalente¹⁵. Persoana devine astfel *elementul constitutiv al ființelor*¹⁶.

Adoptarea termenului de *persoană* în teologia trinitară atrage în plan ontologic și noțiunea de *relație*. După Sf. Grigorie de Nyssa, persoanele Sfintei Treimi nu pot fi concepute una fără cealaltă; chiar numele lor indică imediat relația: de exemplu, numele de Tată îl cheamă pe cel de Fiu, și invers, astfel că numele omis este sugerat de cel rostit¹⁷. Ioannis Zizioulas observă: „pentru ca cineva sau ceva să fie, două lucruri sunt necesare în același timp: să fie el însuși (*hypostasis*) și să fie în relație”¹⁸. Numai comuniunea face ca ființele să devină adevărate, și nu se vorbește astfel numai privitor la cele ale lumii create, ci chiar și în legătură cu însăși ființa lui Dumnezeu, care nu există în afara relației¹⁹.

CONCEPȚII ASUPRA RELAȚIEI CREATOR–CREAȚIE

În urma analizei perspectivelor filosofilor greci asupra relației dintre „Dumnezeu” și lume, Ioannis Zizioulas formulează următoarea constatare: ontologia greacă veche este fundamental monistă, ființa lumii și ființa lui Dumnezeu formând o unitate indestructibilă²⁰. „Din necesitate ontologică, Dumnezeu este legat de lume și lumea de El”²¹. Această legătură este identificată de autor în cel puțin trei „locuri”: în prezentarea de către Platon a „creației” în *Timaios* (unde materia și „spațiul” preced lucrarea Demiurgului), în problema „logosului” stoicilor și în privința „emanațiilor”

¹¹ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, București, 2007, p. 21.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 22.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 25.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 23.

¹⁵ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, pp. 290–291.

¹⁶ Cf. *Idem*, *Ființa eclesială*, p. 33.

¹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *C. Eun.* 4.8, apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 195, nota 296.

¹⁸ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 85.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 9.

²⁰ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 8.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 24.

Enneadelor plotiniene²². Teologii creștini din primele secole au insistat însă tocmai pe dialectica absolută dintre creat și necreat, susținând ferm că Dumnezeu este total liber față de lume²³. Ierarhul grec se oprește asupra a două aspecte ale credinței creștine care fac evidentă deosebirea profundă față de monismul grecilor antici: este vorba despre doctrina creației *ex nihilo* (lumea, fiind creată din nimic și printr-un act liber, nu mai poate fi privită ca o extensie a ființei Creatorului), precum și despre un aspect al hristologiei, anume formula calcedoniană a celor două firi ale lui Hristos²⁴ (neamestecate, neschimbate, neîmpărțite, nedespărțite). Înaintea lor, ca importanță pentru ilustrarea depășirii monismului, se situează relația perihoretică dintre persoanele Sfintei Treimi.

În ceea ce privește creația din *nimic*, autorul consideră că Părinții Bisericii au fost primii care au introdus în filosofia greacă conceptul *absolut* al nimicului²⁵. Formula „creație din nimic” indică o creație care nu poate fi considerată prelungire a ființei lui Dumnezeu²⁶. Lumea și Creatorul ei sunt despărțiți de o prăpastie incomensurabilă. Există, bineînțeles, o legătură ontologică între Dumnezeu și lume, dar aceasta nu rezultă din necesitate și nici nu poate fi fundamentată pe natură sau substanță²⁷. Zizioulas notează că alteritatea radicală dintre lume și Dumnezeu poate fi „traversată” prin comuniune și că legătura creat-necreat este realizată în Hristos²⁸. Altfel spus, *în* persoana lui Hristos se reușește unirea (neamestecată) a naturii create și a celei necreate și *prin* Hristos, cele create se găsesc cu un pas mai aproape de Creator. Pot fi surprinse, iată, câteva aspectele care trădează incompatibilitatea dintre idei creștine și idei ale filosofiei antice grecești. În primul rând, gândirea greacă clasică nu putea accepta că ceva ar putea ieși din nimic; nu putea concepe nimicul ontologic (*neființa* conține în ea posibilitatea ființei, după Parmenide)²⁹. Zizioulas afirmă că ideea aceasta este împărtășită de toți filosofii greci antici³⁰. În al doilea rând, pentru creștini, lumea are o cu totul altă realitate decât ființa lui Dumnezeu, nu este o extensie a Lui, și, tot atât de important, lumea este întru totul și cu adevărat ființă, conform Sfinților Părinți, chiar dacă este prin natură perisabilă³¹. Pentru unii filosofi greci, precum Platon, nu doar că lumea materială are un deficit de ființă, dar ființa nu ar putea fi pusă în niciun caz în legătură cu un proces precum cel de alterare³². Nu în ultimul rând, participarea la universul divin se produce, în înțelegerea filosofilor greci, pe baza unor abilități umane, în mod

²² *Ibidem*.

²³ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 394.

²⁴ *Ibidem*, p. 324.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 395.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 65.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 41.

²⁸ *Ibidem*, p. 30.

²⁹ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 390.

³⁰ *Ibidem*, p. 33, nota 12.

³¹ V. Sf. Atanasie cel Mare, *C. Ar.* 1.20–21 (PG 26, 53); 2.2 (PG 26, 152); 3.60 (PG 26, 448), apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 38.

³² Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 38.

deosebit cu ajutorul rațiunii și prin contemplație, și fără intermediere, în timp ce, în creștinism, pentru a ajunge la Creator este esențială intervenția unei persoane, a lui Hristos și, de fapt, a tuturor persoanelor Sfintei Treimi, care consimt ca omul să aibă experiența lui Dumnezeu, cu precizarea că cizelarea unor abilități sau înaintarea în virtuți nu constituie o garanție pentru progresul în cunoașterea lui Dumnezeu, dată fiind libertatea de care El dispune. Relația presupune, pe lângă aportul uman, darul gratuit al lui Dumnezeu.

ASPECTE PRIVIND ANTROPOLOGIA

Pentru gândirea creștină este o certitudine faptul că Dumnezeu dorește ca omul să Îl cunoască, să se apropie cât mai mult de El și de modul Lui de existență, să devină practic dumnezeu, nu după fire, bineînțeles, ci prin asemănare și după har. Omul a fost creat după *chipul lui Dumnezeu* (Fc 1, 27), ceea ce înseamnă că are anumite trăsături comune cu ale Creatorului Său. Urcând spiritual, omul actualizează asemănarea cu El și înaintează mereu pe drumul niciodată încheiat al desăvârșirii³³, pe care această asemănare o reclamă. Trebuie subliniat un aspect: Dumnezeu cheamă spre El, dar intervine totodată pentru ca omul să poată răspunde acestei chemări. Fiind vorba despre o relație personală între Dumnezeu și om, mișcarea se produce din ambele direcții: există, pe de o parte, chemarea și ajutorul lui Dumnezeu pe care tocmai le-am menționat și care pot fi văzute în termeni de coborâre și, pe de altă parte, căutarea și suișul spiritual al omului, în spatele cărora detectăm întotdeauna un efort, ce nu-și găsește însă împlinirea decât în măsura în care este sprijinit de Dumnezeu. După cum afirmă Mitropolitul Zizioulas, „Viețuind conform firii (*kata physin*) înseamnă [...] individualism, moarte, deoarece omul nu este nemuritor după fire (*kata physin*). [...] Omul este chemat să facă un efort pentru a se elibera de necesitatea naturii sale și să se comporte, sub toate aspectele, ca și cum persoana ar fi liberă de legile naturii. În termeni practici, este ceea ce au văzut Părinții în efortul *ascetic*, pe care l-au considerat esențial întregii existențe umane, indiferent dacă cineva era monah sau locuia în lume. Fără a încerca să eliberăm persoana de necesitatea naturii, nu se poate ca cineva să fie «chipul lui Dumnezeu»”³⁴.

Ierarhul grec prezintă astfel o distincție la care va reveni constant în lucrările sale, anume cea dintre ceea ce el numește *ipostasul existenței biologice* și *ipostasul existenței eclesiale*. Cel dintâi este constituit odată cu conceperea și nașterea omului. Cuvinte-cheie în acest plan ar fi: necesitate (ontologică), individualism și separare, precum și moarte. Pentru a depăși moartea și pentru a garanta supraviețuirea persoanei, se impune transcenderea ipostasului biologic, a „stării de creatură”, iar aceasta implică o nouă naștere, prin botez, primă etapă în realizarea ipostasului existenței

³³ „fiți voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este!” (Mt 5, 48).

³⁴ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 260.

eclesiale³⁵. Tratănd cele două moduri de existență, Zizioulas precizează un lucru deosebit de important, anume că acestea nu se exclud reciproc, că discuția despre depășirea ipostasului biologic nu implică o formă de maniheism³⁶. Actul transcenderii (trupului, erosului) nu echivalează nici cu distrugerea, nici cu abandonul, ci doar cu schimbarea modului de acțiune, pentru adaptarea la un nou și superior mod de a fi³⁷. Acesta din urmă, așa cum am amintit mai sus, este intim legat de efortul ascetic. Zizioulas insistă pe faptul că „asceza nu neagă «natura», ci o eliberează de necesitatea ontologică datorată ipostasului biologic, îi îngăduie să fie cu adevărat”³⁸, adăugând totodată următoarea observație: „sisteme soteriologice necreștine pot, de asemenea, face caz de o asceză depășind ipostasul biologic. Singură Biserica, însă, poate furniza aspectul pozitiv al acestei depășiri, [...], raportând-o la Euharistie”³⁹.

Poate fi observat modul în care Înalt Prea Sfințitul Zizioulas surprinde elemente comune dintre creștinism și alte sisteme filosofice/forme de spiritualitate, aici asceza, alegând să plaseze accentul pe diferențele care se ascund în spatele unor idei mai generale. Nu intenționăm să facem aprecieri privitoare la abordarea autorului, ci doar observăm că tema efortului ascetic constituie un punct important de întâlnire și de dialog între cultura creștină și cultura greacă antică. În definitiv, existau greci care recurgeau la eliberarea de lumea sensibilă și de legile ei fiind orientați spre o cauză cu caracter pozitiv, ca recâștigarea unui echilibru interior sau progresul în cunoașterea universului divin. În plus, o astfel de eliberare nu presupunea în mod automat distrugere și negare, ci, adesea, numai o distanțare față de ceea ce e perisabil și trecător (v. stoicii)⁴⁰.

Revenind acum la tema asemănării omului cu Dumnezeu, observăm că Ioannis Zizioulas, în lucrarea *Comuniune și alteritate*, discută întâi aspecte ale triadologiei, pentru ca apoi să urmărească modul în care unele din respectivelor trăsături se regăsesc în planul antropologiei. Acest lucru este firesc, odată ce omul este definit în *Cartea Facerii* drept *chip al lui Dumnezeu* (Fc 1, 27). Despre Treime în sine nu putem spune nimic, în afară de cele legate de relațiile dintre persoanele Ei⁴¹, dar tocmai plecând de aici înțelegem care este modul ideal în care omul ar trebui să viețuiască. Pentru că Dumnezeu nu este singur, ci format din trei persoane nedespărțite, existând prin comuniune, nici persoana umană nu poate exista în izolare, iar identitatea, alteritatea sa este dată de un „celălalt”, de relația cu el⁴². În relația de comuniune, persoana primește prețuire, iar această prețuire nu depinde de calitățile sale⁴³. Așa cum remarcă Zizioulas, „gândirea patristică este adânc preocupată de afirmarea și supraviețuirea eternă a *paticularului*”⁴⁴, iar consecința acestei preocupări a fost

³⁵ Cf. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 49.

³⁶ *Ibidem*, p. 45, nota 36.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 48.

³⁸ *Ibidem*, p. 58, nota 56.

³⁹ Ioannis Zizioulas, *Ființa ...*, p. 58, nota 56.

⁴⁰ Mai multe despre filosofie ca mod de viață, în lucrarea lui Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*.

⁴¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Ad Ablabium*, PG 45, 133, apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 270.

⁴² Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 261.

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 392.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 89.

afirmarea metafizicii particularității. O astfel de perspectivă nu era deloc compatibilă cu cea a gândirii clasice grecești (fie că este vorba despre cea parmenidiană, heracleană, platoniană sau aristotelică, consideră Zizioulas), pentru care ceea ce este trecător trebuie depășit spre a ajunge la Ființă, la ceea ce *este* cu adevărat⁴⁵. Două exemple din Platon, la care face trimitere Mitropolitul grec, fac evidentă imposibilitatea unei ontologii a persoanei la acest autor: din *Legile X*, 903 c–d, reiese că ființele individuale nu sunt importante în sine, odată ce ele sunt create în vederea întregului, pentru univers⁴⁶. Sigur că nici în creștinism individul nu există pentru sine, izolat de creație, însă acest fapt nu conduce la dizolvarea identității sale, la absorbirea sa într-o entitate superioară. Cel de-al doilea exemplu pleacă de la subiectul *erosului*, așa cum este prezentat în dialogul *Symposion*. Din expunerea Diotimei (210b–212a), care are cea mai mare greutate în dialog, reiese că „subiectul particular concret este folosit ca mijloc pentru atingerea unui scop, iar, în final, acesta este sacrificat de dragul ideii”⁴⁷. Alte exemple care redau absența unei ontologii a persoanei sau chiar a posibilității conturării ei pot fi extrase și din operele altor autori greci antici. În completarea celor expuse anterior, Zizioulas constată că în gândirea greacă clasică natura sau substanța precedă persoana, care este supusă necesității sau priorității naturii sale⁴⁸; ca răspuns la această problemă, Părinții capadocieni afirmă că principiul metafizic al priorității date naturii în fața persoanei este greșit, deoarece își are baza în experiența existenței umane create, având un început, în vreme ce ființa adevărată „se găsește în Dumnezeu, a Cărui existență necreată nu implică prioritatea «Unului» sau a naturii față de «multitudine» ori față de persoane”⁴⁹.

Pentru ca omul să înainteze pe drumul spiritual, de realizare a asemănării cu Dumnezeu, el are nevoie de repere cât mai clare, de un model pe care să-l poată urma: creștinii se bucură de un astfel de model, anume persoana lui Hristos cel Întrupat, Dumnezeu Însuși și om desăvârșit în același timp. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu doar că vrea ca omul să devină asemenea Lui, ci îi și face accesibilă cunoașterea necesară în acest sens. Pentru că prin actul Întrupării devine incontestabilă asumarea omului de către Dumnezeu, din clipa în care acest eveniment se produce nu se mai poate nega valoarea omului și, de aceea, nici importanța trupului și a materiei.

MODURI DE RAPORTARE LA TRUP ȘI MATERIE

Analizând scrierile Sfinților Părinți, Mitropolitul Zizioulas observă cum pentru aceștia, cel puțin începând cu apologetii creștini și până la Sfântul Maxim Mărturisitorul, ființa umană este înțeleasă ca o entitate psiho-somatică; conceptul de om nu este spiritualizat, nu se reduce la aspectele legate de suflet, ci include,

⁴⁵ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 163.

⁴⁶ Platon, *Legile X*, 903 c–d, apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 164, nota 247.

⁴⁷ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 118.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 257.

⁴⁹ V. Sf. Vasile cel Mare, *Ep.* 361 și 362, apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 257.

prin necesitate, și trupul⁵⁰. Faptul că trupul nu este un accesoriu este confirmat prin aceea că evenimente importante ale mântuirii prin Hristos s-au realizat în trup: este vorba despre Întruparea Lui, cu toate implicațiile sale, despre Înviere⁵¹, precum și despre Înălțare. Părinții susțin chiar că și după momentul Înălțării Sale Hristos continuă să existe în trup⁵², deci că asumarea acestuia a fost făcută pentru eternitate. În cultura greacă antică, după cum observă Mitropolitul Zizioulas, raportarea la problema trupului se face din perspectiva naturii, adică acestuia nu i se acordă o valoare ontologică ultimă⁵³; în concepția platoniciană, de exemplu, trupul trebuie să moară, pentru ca sufletul închis în el să poată fi eliberat⁵⁴. Totuși, aceasta nu înseamnă că trupul este văzut în termeni strict negativi, deși în unele pasaje din dialogurile sale, Platon insistă mai mult pe acest aspect (v. *Phaidon*); trupul se poate și armoniza cu năzuințele spirituale ale sufletului, încetând astfel să mai fie un obstacol pentru filosof (v. *Timaios* 47a-c). Trebuie remarcat însă că și în această situație de armonizare dimensiunea corporală a omului este mai degrabă tolerată, nu încă prețuită. Bineînțeles că și în creștinism viața în trup constituie o provocare, însă pentru omul evoluat spiritual acest mod de existență nu mai ridică probleme reale; din contră, încercările venite prin trup (suferințe, ispite), depășite cu înțelepciune, constituie prilejuri de înaintare pe drumul spre Dumnezeu și nu rareori ele sunt chiar dorite de asceți. După constatarea lui Zizioulas, „trupul este constituit de Creator în așa fel încât să fie *locus*-ul atât al conflictului [dintre *ipostas* și natură], cât și al rezolvării acestuia”⁵⁵. Într-un alt loc, Mitropolitul afirmă că trupul este amintirea existențială a stării noastre create⁵⁶. Merită punctat acest aspect, deoarece el evidențiază rolul pozitiv deținut de trup în raportarea corectă față de Dumnezeu: numai cunoscându-și cu adevărat statutul (de făptură creată, supusă unei multitudini de limitări), creștinul poate recunoaște măreția Creatorului său și poate intra într-o relație autentică, bazată pe smerenie, cu El. Un alt punct în care devine evidentă valoarea deosebită pe care trupul o are în creștinism se găsește în prima Epistolă către Corinteni a Apostolului Pavel, unde este definit ca „templu al Duhului Sfânt” (I Cor 6, 19), idee ce nu apare nicăieri în filosofia greacă.

Cunoașterea Creatorului conduce la înțelegerea importanței relației de comuniune, de iubire: Dumnezeu *este iubire* (1 In 4, 8), persoanele Treimii există prin raportare reciprocă bazată pe iubire și se deschid, de asemenea, spre creație și spre om pentru a exprima și a face loc tot iubirii. Fiind *image a lui Dumnezeu*, omul este chemat să se manifeste față de toate prin prisma acestui tip divin de raportare. După cum subliniază mereu Mitropolitul Zizioulas, omul este definit prin

⁵⁰ V. Sf. Atanasie, apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 435.

⁵¹ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 126.

⁵² Ex.: rugăciunea Sf. Simeon Metafrastul, a treia dintre rugăciunile ce se citesc înainte de împărtășire: „Cel ce cu preaslăvită înălțarea Ta la cer ai îndumnezeit trupul pe care l-ai luat și l-ai cinstit cu șederea de-a dreapta Tatălui”.

⁵³ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 102.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 102, nota 148.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 354.

relație; ierarhul grec observă cum în Biserică relația cu lumea se realizează într-o manieră care nu este determinată de legile biologice, astfel că, spre deosebire de modul de întrunire și de raportare la ceilalți din cadrul altor grupuri, chiar și în cultura grecilor antici, creștinii caută să depășească diviziunile de orice natură dintre oameni⁵⁷, situare făcută posibilă prin orientarea existenței spre Eshaton. Un aspect punctat de Zizioulas este acela că relaționarea cu ceilalți și cu lumea se realizează prin trup: „Prin trup ne afirmăm și realizăm alteritatea și intrăm în comuniune cu alte ființe”⁵⁸.

Sfântul Apostol Pavel, în Întâia Epistolă către Corinteni (cap.12), recunoaște interdependența profundă existentă între oameni și, totodată, importanța imensă pe care fiecare persoană o are în sine și pentru armonia întregului din care face parte. Importanța persoanei umane reiese și din *Cartea Facerii*, din care aflăm că omul a luat ființă într-un mod deosebit față de restul creației: dacă toate celelalte au fost materializări ale cuvântului lui Dumnezeu (*Și a zis Dumnezeu „Să fie...” și a fost așa*), omul este „modelat de mâinile Creatorului” și asupra sa este suflat Duh Sfânt (*Și Domnul Dumnezeu l-a zidit pe om din țărână luată din pământ, și a suflat asupra lui suflare de viață* (Fc 2, 7)); el primește chipul lui Dumnezeu și este chemat spre realizarea asemănării cu El; de asemenea, este pus împărat peste întreaga creație (Fc 1, 28–30). Plecând de la acest ultim aspect, Ioannis Zizioulas va sublinia în mod repetat în lucrările sale faptul că omul, fiind preot al creației, este chemat să o aducă pe aceasta în comuniune cu Dumnezeu⁵⁹; după căderea sa, el ar trebui să ofere creației posibilitatea depășirii morții⁶⁰.

Interdependența și interrelaționarea de la nivelul ființelor umane poate fi constatată și în planul creației:

„Toate ființele sunt interrelaționate ontologic, iar orice «excludere» a vreunei ființe le afectează automat pe toate celelalte. Un mod de ființare euharistic implică respect și grijă față de întreaga creație”⁶¹.

Fiind rezultat al unei acțiuni divine, confirmată ca bună (*Și a văzut Dumnezeu că este bine* (Facerea 1); *Și a văzut Dumnezeu toate câte făcuse: și iată că erau foarte frumoase* (Fc 1, 31)), esența creației rămâne bună și după căderea omului. Faptul de a o prețui este, pentru creștini, un lucru firesc. Mitropolitul Zizioulas observă un fapt deloc neglijabil: „Nu există rugăciuni liturgice care să nu includă, în primul rând, o mulțumire, sărbătorind existența însăși, faptul că lumea există”⁶².

Omul rămâne răspunzător pentru lume și după căderea în păcat, care atrage după sine alterarea creației; de aceea, atitudinea creștinului față de lumea materială nu poate sau, mai degrabă, nu ar trebui să implice dispreț sau tendințe distructive, ci dispoziție spre salvarea ei și iubire. Și grecii antici aveau o anumită orientare

⁵⁷ Ioannis Zizioulas, *Ființa ...*, p. 159: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască; pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Ga 3, 28).

⁵⁸ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 104.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 75.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 111.

⁶¹ *Ibidem*, p. 150.

⁶² *Ibidem*, p. 398.

pozitivă spre creație, mai ales ca urmare a observării armoniei din interiorul ei. Ioannis Zizioulas se oprește asupra conceptului de „cosmos”, născut în cultura greacă, concept care implică ideile de ordine, frumusețe, unitate și care presupune previzibilitate și rațiune⁶³. Gânditorii greci au constatat, pe de altă parte, și imperfecțiunea lumii create, instabilitatea și alterarea prezente în ea. Contrastul a condus la formularea de către grecii antici, încă de la presocratici, a unei distincții considerate revoluționare de Mitropolitul Zizioulas: cea dintre „ființă” și „devenire”⁶⁴. Pentru unii filosofi greci ca Platon, lumea creată, date fiind scăderile ei, deține un grad mai redus de ființă, de realitate, de adevăr, de unde imperativul eliberării de trup și de materie, pentru ridicarea spre Adevăr și Ființă pe calea rațiunii. Pentru gânditorii creștini, însă, lumea nu este o prelungire (alterată) a ființei lui Dumnezeu, ci are o cu totul altă realitate decât Acesta, deoarece a fost creată din *nimic*⁶⁵. Acest fapt ar putea conduce imediat la desconsiderarea ei. Totuși, după cum notează Zizioulas, deoarece nu ia naștere ca urmare a necesității, ci printr-un act liber al lui Dumnezeu, ființa lumii nu este obligată să rămână perisabilă, așa cum este prin natura sa, ci poate deveni eternă; odată înlocuită problema necesității cu ideea de libertate, iese din discuție și aspectul privitor la lipsa de realitate a ființei lumii⁶⁶.

Discuția despre raportarea la timp și istorie vine în prelungirea celei privitoare la trup și materie, la creație. Analizând operele filosofilor antici greci, Ioannis Zizioulas ajunge la următoarea constatare:

„Istoria, ca domeniu al *libertății* unde persoana – divină sau umană – apare deseori acționând de-o manieră «irațională» și arbitrară, contrazicând astfel unitatea ontologică etanșă pe care o creează conjuncția dintre ființă și λογος, nu putea fi calea care să permită apropierea de Adevăr”⁶⁷.

Creștinismul, pe de altă parte, prin evenimentul Întrupării lui Dumnezeu, petrecut în cadrul istoriei, face posibilă identificarea Adevărului în creație, deoarece Hristos este Adevărul și El a devenit parte a lumii de aici. Astfel, „Noul Testament provoacă gândirea greacă: omul este chemat să găsească semnificația ființei în fluxul istoriei și prin intermediul ei, prin schimbările și prin ambiguitățile ei”⁶⁸. Istoria nu mai poate fi negată sau respinsă de acum. Totuși, teologia creștină nu se opune întru totul înțelegerii la care au ajuns grecii: ea îmbrățișează istoria, dar păstrează în același timp o anumită distanță față de ea. Formula la care ajunge gândirea creștină este una echilibrată; „istoria și timpul sunt deplin asumate și viața veșnică nu le este opusă, ci pătrunde în ele și le transcende în măsura în care au un rol în destinul și mântuirea omului”, observă Mitropolitul Zizioulas⁶⁹. Ideea de transfigurare, de orientare spre Eshaton a celor de aici este foarte prezentă în creștinism, iar lui

⁶³ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, p. 24.

⁶⁴ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 203.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 35, nota 14.

⁶⁶ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 40.

⁶⁷ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, p. 64.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 179.

Zizioulas nu îi scapă acest aspect, cum nu îi scapă nici dimensiunea pozitivă pe care o ia procesul transformării și nici posibilele deviații spre o interpretare negativă a istoriei și materiei, ca în cazul lui Origen.

POSSIBILITĂȚI DE CUNOAȘTERE A REALITĂȚII ABSOLUTE ȘI DE PARTICIPARE LA ACEASTA

Tipul de raportare față de lumea sensibilă constituie o temă importantă în tratarea comparativă a culturii antice grecești și a celei creștine, deoarece se află în foarte strânsă relație cu teoriile despre posibilitatea cunoașterii Realității Absolute / lui Dumnezeu și a relaționării cu cele sfinte. Se poate constata că gânditorii greci aveau o atitudine ambivalentă față de cele materiale: pe de o parte, ele reprezentau mijloace de acces la divin, pe de altă parte, funcționau ca obstacole pe acest drum. Totuși, dată fiind credința în continuitatea existentă între Absolut și lume, observarea lumii rămâne un punct important de plecare în cunoașterea universului divin. Așa cum afirmă Ioannis Zizioulas, pentru tradiția filosofică greacă, vouç-ul rămâne mereu capabil să-l cunoască pe Dumnezeu⁷⁰. Autori creștini ca Origen și cei ce l-au urmat au menținut în teologia creștină această ultimă convingere, pe care au întărit-o cu o vizibilă ostilitate față de lumea sensibilă. Iată cum expune problema Mitropolitul grec:

„[origenismul afirma:] pentru ca omul să ajungă la cunoașterea divină trebuie să-și curețe mintea de toate lucrurile sensibile și să se concentreze asupra sa sau a lui Dumnezeu prin intermediul unei contemplații ascendente. În esență, acesta este misticism neoplatonic și, ca atare, a fost respins de tradiția patristică”⁷¹.

Pe lângă temperarea atitudinii negative față de lumea concretă, respingerea la care se referă autorul mai implică și următoarele teze: Adevărul nu rezidă în vouç, ci dincolo de el, conform teologiei apofatice⁷²; cunoașterea lui Dumnezeu are loc doar prin curățarea inimii (*Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu* (Mt 5, 8)), și deci organul cunoașterii este *inima* (conceptul biblic καρδιά), iar nu vouç-ul⁷³; „unirea cu Dumnezeu nu se întâmplă la nivelul *conștiinței*. [...] Ceea ce este crucial [...] nu este ceea ce se întâmplă *în mine*, ci ceea ce se întâmplă *între mine și altcineva*. Cunoașterea izvorăște din iubire”, conchide Zizioulas⁷⁴.

Dacă în cultura greacă ascensiunea spre cele divine depinde aproape exclusiv de eforturile filosofului, de progresele înregistrate prin forțe proprii pe calea purificării și a contemplației, în creștinism, lupta are un caracter diferit, pentru că

⁷⁰ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 87, nota 67.

⁷¹ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 473.

⁷² Este menționat în acest sens tratatul *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie Areopagitul (Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 87).

⁷³ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 473.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 474.

desfășurarea ei depinde de intervenția lui Dumnezeu, și aceasta se poate produce în două sensuri. Pe de o parte, El poate sprijini efortul credinciosului, prin trimiterea harului, ceea ce înseamnă că omul înaintază peste puterile sale în cunoaștere și experiență divină. Pe de altă parte, Dumnezeu poate bloca înaintarea omului spre El, din diferite motive (ex.: mândria omului). După cum observă Mitropolitul Zizioulas, „omul, în sine însuși, este cu totul incapabil de a-L cunoaște pe Dumnezeu; numai Dumnezeu Se poate descoperi pe Sine omului”⁷⁵. Dar Dumnezeu dorește să fie cunoscut de către cei vrednici de aceasta, ceea ce face ca procesul cunoașterii Sale să presupună un schimb, depinzând de ambii poli ai relației.

Filosoful antic grec se ridică singur spre cele divine, nu doar în sensul în care divinul, nefiind o prezență personală, rămâne „în așteptare”, ci și în acela că accesul spre divin se face în mod direct, fără intermediere⁷⁶. Gânditorii creștini văd diferit posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare identifică o anumită succesiune a relațiilor cu persoanele Treimii: când omul caută să-L cunoască pe Dumnezeu, el este ajutat întâi de Sfântul Duh, ajunge la Fiu și prin El la Tatăl. În schimb, când Dumnezeu coboară spre om, acțiunea este inițiată de Tată, preluată de Fiu, pentru ca, în final, să ajungă la om prin Sfântul Duh⁷⁷. Rolul lui Hristos este de maximă importanță în relația om–Dumnezeu: Fără Întruparea Logosului, susține Zizioulas, distanța ontologică dintre Dumnezeu și lume nu poate fi depășită⁷⁸; totodată, prin persoana lui Hristos, omul Îl cunoaște în mod autentic pe Dumnezeu, deoarece Hristos descoperă, prin exemplul Său și prin cuvintele Sale, cele despre Dumnezeu și cele voite de Dumnezeu. Sfinții au și ei un important rol în ridicarea creștinilor spre Dumnezeu (prin exemplul vieții lor, prin acțiunea de mijlocire, prin ajutor). Realizarea relației creație–Creator este făcută posibilă, de asemenea, de acțiunea în istorie a lui Dumnezeu prin energiile Sale; Ioannis Zizioulas notează: „cunoașterea lui Dumnezeu prin energiile Sale, iar nu prin *ousia* total necunoscută, este o idee întâlnită încă la Părinții capadocieni”⁷⁹. Cunoașterea și comuniunea se află în strânsă legătură, și cea din urmă, ca și cea dintâi, sunt asigurate prin aceste energii, distincte de esența divină, ce nu poate fi comunicată⁸⁰. Mitropolitul grec subliniază însă importanța dimensiunii personale în relația creat–necreat. Chiar și Sf. Grigorie Palama, constată el, afirmă că, în ultimă instanță, Întruparea, iar nu

⁷⁵ *Ibidem*, p. 326.

⁷⁶ Filosoful este inițiat în cunoașterea divinului de către un maestru, dar acesta nu poate purta o parte din efortul celui dintâi, nu poate duce lupta lui. Creștinul, pe de altă parte, poate înainta spre Dumnezeu mult peste puterile lui, prin rugăciuni ale sfinților sau chiar prin însăși intervenția lui Dumnezeu.

⁷⁷ Sf. Vasile cel Mare, *De Spir.* 18.47 (*Sources chrétiennes*, 17bis, p. 412), apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 294, nota 430.

⁷⁸ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 53.

⁷⁹ Ex. Sf. Vasile cel Mare, *Ep.* 234.1 (PG 32, 868–869), apud Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 51.

⁸⁰ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 52.

energiile, este cea care îi unește pe Dumnezeu și lumea⁸¹ și, în acest sens, relația acestora este în primul rând ipostatică⁸².

Ioannis Zizioulas observă: „toate formele de misticism par a avea de-a face cu dorința omului și cu nevoia lui existențială adâncă de a uni spațiul dintre ceea ce este el sau experiența și ceea ce-l transcende”⁸³ și este firesc să regăsim această năzuință a omului atât în mediul cultural antic grecesc, cât și în cel creștin. Explicația oferită de Mitropolit este următoarea: „Pentru a trăi, creatul, destinat dispariției, trebuie să fie într-o relație trainică și neîntreruptă cu necreatul, într-o relație de iubire”⁸⁴. Reamintim aici de problema monismului ontologic, care, după Zizioulas, caracterizează întreaga gândire clasică greacă prin tendința comună a filosofilor de a pune în legătură strânsă *ființa* și *gândirea* (ἐννοία și νοῦς), astfel încât ele ajung să formeze o unitate⁸⁵. Între Creatorul grecilor și lume nu există o dialectică ontologică⁸⁶, continuă Zizioulas; universul divin este cunoscut prin intermediul rațiunii și prin purificare de cele sensibile, iar unirea cu Realitatea Ultimă produce dizolvarea particularului în ceva general, precum ideile sau natura⁸⁷. În sens contrar, gânditorii creștini insistă pe diferența de ființă dintre Dumnezeu și lume, pe dialectica necreat-creat, care face ca apropierea creației de modul de existență divin să nu rezulte din necesitate. Relația Creatorului cu omul se desăvârșește prin ceea ce creștinii numesc *îndumnezeirea* omului. Vorbim despre un schimb personal, întrucât fiecare din părțile implicate în relație investeste ceva în aceasta: omul participă la slava și la calitățile lui Dumnezeu, în timp ce Tatăl acceptă și recunoaște omul ca fiu (Gal 4, 6), încorporându-l în Fiul Său, fără ca prin aceasta ființa umană să-și piardă alteritatea prin absorbire în natura divină⁸⁸.

Ioannis Zizioulas afirmă că îndumnezeirea este întotdeauna dăruită, niciodată obținută de individ⁸⁹. În filosofia grecilor, la Platon, de exemplu, problema participării la divin pare să fie caracterizată de o anumită liniaritate a parcursului filosofului, a cărui înaintare spre divin este condiționată de eforturile proprii și se bazează extrem de mult pe apelul la rațiune. Creștinismul, prin dialectica dintre creat și necreat, invită la un tip de cunoaștere ce depășește rațiunea umană. Ființa omului este alta decât cea a lui Dumnezeu, ceea ce face ca gândirea umană să nu mai poată cuprinde logica din interiorul universului divin. Nu doar intelectul uman este depășit, ci chiar și înțelepciunea umană (1 Co 1, 17-31). Sub multe aspecte, existența din plan uman nu poate constitui un punct de plecare în cunoașterea modului de existență divin. Zizioulas remarcă, de exemplu, faptul că nu poate fi

⁸¹ *Ibidem*, p. 57, nota 60.

⁸² Cf. *Ibidem*, p. 56.

⁸³ *Ibidem*, p. 452.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 404.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 282.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 393.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 113.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 57, nota 60.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 137.

stabilită o analogie între paternitatea umană și cea a lui Dumnezeu, întrucât cea din urmă presupune individualitate înainte de relaționare⁹⁰. Printr-un alt exemplu, el arată cum persoanele umane se diferențiază unele de altele prin calități naturale sau morale, în timp ce persoanele divine se disting doar prin relațiile lor de natură ontologică⁹¹. Nu doar limitele analogiei uman-divin fac necesară depășirea categoriilor gândirii umane, ci și paradoxul și antinomia, ce abundă în teologia creștină: Dumnezeu este simultan Unul și Trei; El intervine în creație, prin iconomie, și își menține totodată transcendența absolută; Dumnezeu se Întrupează, devenind om desăvârșit și rămânând Dumnezeu desăvârșit și exemplele pot continua, extinzându-se și asupra celor create (ex.: Fecioara Maria devine mamă fără a fi cunoscut bărbat, iar nașterea nu are ca urmare pierderea fecioriei sale; normele morale ale oamenilor sunt anulate în fața înțelepciunii și iubirii divine etc.).

CONCLUZIE

În articolul prezent am adus împreună, organizându-le în jurul unor subteme, o serie de aspecte privind relația dintre filosofia greacă antică și gândirea creștină, cu precădere elemente de discontinuitate dintre cele două, urmând expunerii Mitropolitului Ioannis Zizioulas. Astfel, în discutarea unor subiecte ca Principiul suprem, relația acestuia cu lumea creată, posibilitățile de a cunoaște și a participa la Realitatea Absolută/Dumnezeu, antropologia și concepțiile asupra trupului și a lumii materiale, a fost scoasă în evidență desprinderea gândirii creștine de modul de a înțelege și de a explica aceste realități în mediul gânditorilor greci. Este de la sine înțeles că unui discurs ca cel al ierarhului grec, axat pe diferență, i se poate răspunde printr-un altul, ce ilustrează armonizarea dintre celor două universuri de gândire. Cunosând limitele unei abordări unilaterale, dar având și convingerea că, în cazul de față, ea își are totuși justificările sale, ne limităm aici la a menționa meritul lui Ioannis Zizioulas de a fi redat pe larg aportul Părinților capadocieni adus teologiei creștine, precum și culturii universale, și de a fi discutat o bogăție de idei rezultate din punerea în paralel a gândirii filosofilor greci antici și a celor creștini, discursul său reflectând o poziționare creștin-ortodoxă actuală față de subiectul analizat și făcând totodată trimitere constant la poziția gânditorilor catolici.

⁹⁰ Ioannis Zizioulas, *Comuniune ...*, p. 196.

⁹¹ *Ibidem*, p. 270.

