

LIMITELE LIBERTĂȚII UMANE ÎN TEOLOGIA PATRISTICĂ RĂSĂRITEANĂ ȘI APUSEANĂ: SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI ȘI FERICITUL AUGUSTIN*

DRD. EDVICA POPA**

În spațiul învățaturii creștine, s-a putut constata faptul că „paradoxul cel mare al persoanelor umane este că sunt create fără să fie întrebate, dar sunt create ca persoane libere. Ele nu-și dau existența, dar sunt înzestrate cu o voință prin care își aleg în mod liber modul vieții, sau destinația lor eternă. Ele pot fi tentate să opună voința lor ființei lor, întrucât nu-și au ființa prin ele, nu sunt explicația ultimă a ființei lor, nu sunt existente prin ele. De aceea, pot afirma caracterul nedeterminat al voinței lor, dar, totodată, caracterul determinat al existenței lor și, deci, al libertății ce-i aparține.”¹

Imaginea pe care ne-o oferă istoria este aceea a unui om care își caută permanent libertatea, dar în același timp fuge de ea. Cineva observa astfel că „cele mai grele încercări ale omului încep din clipa în care poate, să facă ce vrea.”² Dar care este sensul adevăratei libertăți? Sau, are libertatea vreun sens? S-au putut da, în decursul timpului, diverse răspunsuri și interpretări libertății. În același timp, s-a putut vorbi mai mult sau mai puțin de libertate.

Pentru o anumită parte a teologiei, s-a putut sugera că doar o viziune a divino-umanității poate vorbi cu adevărat de libertate. Aceasta constituie un dat primordial și esențial al umanului: „Libertatea personalității umane nu poate fi primită de la societate și, în virtutea originii și naturii sale, nu depinde de ea; libertatea aparține omului ca ființă spirituală”.³ „Destinul” libertății nu încetează să fie unul surprinzător, din perioada antică până la gânditorii moderni. În cele din urmă ea și-a găsit răspunsul în persoana Mântuitorului. Însă cuvântul revelației implică în mod inevitabil posibilitatea refuzului – condiție intrinsecă a libertății. De aici, premiza problematicei nu

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Prof. univ. dr. Gheorghe Anghelescu, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorandă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Constanța.

¹ Pr. Dumitru STĂNILĂ, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă - Omul și Dumnezeu*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 264.

² T. H. HUXLEY, apud E.R. DODDS, *Grecii și iraționalul*, trad. Catrinel Pleșu, Edit. Polirom, Iași, 1998, p. 203.

³ Nikolai BERDIAEV, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului*, trad. Nina Nicolaevna, Edit. Humanitas, București, 1998, p. 45.

încetează a fi una incitantă: prin căderea sa, omul ajunge la starea paradoxală „de a proba continuu, prin libertatea sa, renunțarea la libertate.”⁴

PREMISELE PATRISTICE

În creștinism, *libertatea* va fi considerată drept trăsătură esențială a umanului. Omul este cu adevărat om în măsura în care este liber. Aceasta întrucât el este chip al libertății divine, și este eliberat de sub determinismul păcatului și al morții prin actul absolut liber al Fiului lui Dumnezeu făcut om – doar în acest act prin excelență liber își poate regăsi libertatea pierdută prin păcat.

Întâi de toate, ființa umană se definește în adâncul ei ca libertate. „Înlătură deci liberul arbitru și nici chipul lui Dumnezeu nu vom mai fi, nici suflet rațional și înțelegător; în mod firesc se va strica natura, nefiind ceea ce trebuia să fie”.⁵

Lipsa libertății ar contraveni actului creației divine, la rândul ei liberă. „Dumnezeu nu a creat pe om ca pe o piesă automată în angrenajul unei naturi inflexibile în procesele ei, ci ca subiect liber, capabil să flexioneze procesele naturii, ca să facă prin ele binele de bună voie și să-și arate prin aceasta conformitatea cu voia cea bună a lui Dumnezeu, progresând în asemănarea cu El.”⁶

În apologetica creștină a existat încă de la început ideea că omul a fost creat liber de către Dumnezeu. Sf. Irineu leagă stăpânirea de care s-a învrednicit omul asupra creației tocmai de această libertate: „omul a fost liber și independent, deoarece așa a fost creat de Dumnezeu, pentru a putea stăpâni peste lucrurile care sunt pe pământ.”⁷ Același lucru îl regăsim în interpretarea diverșilor teologi: „Pentru aceasta i s-a dat porunca să stăpânească asupra naturii. Dacă urma acestei porunci, își afirma libertatea sa și întărirea spiritului prin ea. Porunca nu urmărea aservirea omului, ci întărirea lui în libertate și în comuniunea cu Dumnezeu. Ea îi cerea omului să rămână om și să se fortifice ca om, ca ființă superioară naturii.”⁸

În secolul III, Tertulian afirma că „nimic nu exprimă mai bine chipul și asemănarea lui Dumnezeu decât faptul că omul este zidit liber cu privire la decizia sa și la puterea sa.”⁹ Elementul chipului din învățătura biblică este astfel adesea identificat cu libertatea, prin care se aseamănă Creatorului.

⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, Edit. IBMBOR, București, 1996, p. 283.

⁵ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scolii*, PG 4, 308 A, apud Nikolaos MATSOUKAS, *Teologie dogmatică și simbolică*, vol. IV, trad. Pr. Constantin Coman, Pr. Cristian-Emil Chivu, Edit. Bizantină, București, 2002, p. 59.

⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică...*, vol. 1, p. 282.

⁷ Sf. IRINEU DE LUGDUNUM, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, XI, trad. Prof. Remus Rus, Edit. IBMBOR, București, 2000, p. 75.

⁸ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică...*, vol. 1, p. 282.

⁹ TERTULIAN, *Împotriva lui Marcion*, P. L. t. 2, cap. 5, col. 316, apud Emanuel BANU, „Har și libertate în învățătura ortodoxă”, în *Studii Teologice* 1-2 (1980), p. 129.

Libertatea nu ne apare doar ca o necesitate antropologică. Creștinismul, spre deosebire de gândirea greacă, eliberează în chiar privința modului de a vedea divinitatea. Dacă, în general, omul vede în Dumnezeu mai mult un dușman și un îngrăditor al libertății sale, creștinul descoperă un Dumnezeu care nu dorește ca omul să i se adreseze din frică, din obligație, din silă; din contră, „Dumnezeu Se retrage lăsând omului pasiunile inimii ca spațiu al propriei libertăți, căci, așa cum spune adagiul patristic, toate îi sunt cu puțință lui Dumnezeu, în afară de a sili iubirea omului. Întrucât dorește să întemeieze relația sa cu omul pe o reciprocitate consimțită, Dumnezeu devine într-un anume fel vulnerabil și slab. El renunță la propria Sa omnipotență, împarte cu omul pâinea suferinței, pentru că dorește să bea împreună cu el vinul bucuriei.”¹⁰ Doar o deschidere liberă i se poate potrivi lui Dumnezeu, nicidecum o suveranitate nemișcată. „...Orice mare iubire este totdeauna iubire crucificată. Ea zămislește un dar identic cu propria-i măreție, un dar împărătesc, adică fără constrângere.”¹¹

Dialogul exclude necesitatea și cauzalitatea. Criteriul încetează să mai fie plasat rațional, ci personal. Or, „dacă problema libertății nu poate fi dezlegată în chip mulțumitor pentru toată lumea din punct de vedere teoretic, (Dubois Raymond a și proclamat-o una dintre enigmele vieții, în veacul trecut), ea rămâne un postulat al rațiunii practice, dovedindu-se cu desăvârșire îndreptățit din punct de vedere religios, moral și juridic.”¹² Libertatea devine un postulat al învățaturii Bisericii. Sf. Ioan Gură de Aur putea afirma, în fața sistemelor filosofice ale antichității, că „libertatea voinței este forța care ne conduce. Noi nu suntem supuși necesității destinului, cum le place unora a crede. Binele și răul se întâlnesc între limitele a ceea ce vrem sau nu vrem să facem.”¹³

Părinții Bisericii descriu uneori această libertate ca pe un risc pe care Dumnezeu și l-a asumat din iubire față de om. Sf. Atanasie, spre exemplu, afirmă că „Dumnezeu, știind că libertatea de alegerea oamenilor poate înclina în amândouă părțile, a voit să le asigure mai înainte harul dat lor prin lege. Căci așezându-i în raiul Său, le-a dat lor lege. Aceasta, pentru ca, dacă vor păstra (ce au primit) și vor rămâne buni, să aibă în rai viața neîntristată, nedureroasă și fără griji; ba pe lângă acestea să aibă și fâgăduința nestrăciunii din ceruri.”¹⁴ După Sf. Atanasie, porunca edenică se referă în primul rând la libertatea umană a cărei statornicie în bine constituie condiția primordială spre asemănare. Libertatea este indestructibilă în om, după cum nici chipul nu se poate distruge.

¹⁰ Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, Edit Anastasia, f.a., p. 150.

¹¹ Paul EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Pr. Ion Buga, Edit. Christiana, București, 1993, p. 44.

¹² Prof. N. CHIȚESCU, „Despre predestinație”, în *Studii Teologice* 7-8 (1954), p. 404.

¹³ Apud N. CHIȚESCU, „Despre predestinație”, p. 405.

¹⁴ Sf. ATANASIE CEL MARE, în vol. *Scrieri I* (PSB 15), trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Edit. IBMBOR, București, 1987, pp. 92-93.

Libertatea omului poate primi sau refuza chemarea lui Dumnezeu: „Iată, Eu stau la ușa și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, Eu voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine.” (Apocalipsa 3, 20). Dumnezeu însă, paradoxal, nu poate sili pe nimeni să-L primească. Omul, chip al lui Dumnezeu, are libertate să aleagă, fără de care ar fi imposibil să se învrednicească de răsplata lui Dumnezeu. Chemarea lui Dumnezeu este adresată „inimii” omului; iar omul răspunde acestei chemări prin libertatea sa: „...Liber sunt să consimt sau nu la această chemare, să iau jugul bun al lui Hristos sau robia păcatului, să mă predestinez eu la mântuire sau osândă. Fără conștiință, liberă nu are valoare spirituală, nu zidește făptura.”¹⁵

Pentru omul antic, libertatea era un obstacol în relația om-divinitate. Pentru creștin, doar libertatea permite această legătură, fără a-l anula atât pe om, cât și pe Dumnezeu.

PERSPECTIVA UNIRII IPOSTATICE

Sfântul Chiril tratează toate temele hristologice în perspectivă soteriologică, văzând permanent în Iisus Hristos pe Cuvântul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră. Această perspectivă soteriologică este foarte evidentă mai ales atunci când tratează despre consecințele unirii ipostatice, a căror realitate nu poate fi fundamentată decât pe unitatea Subiectului purtător al celor două firi, tot ea fiind cea care îl va feri de-a lungul disputelor hristologice, să alunece în vreuna din extreme, nestorianism sau monofizism.

Lipsa de păcat din persoana Mântuitorului este tratată cu deosebită atenție de Sfântul Chiril, pentru că, neafirmarea acesteia ar putea avea consecințe cu totul negative: Centrul lucrător nu este de natură dumnezeiască (se neagă realitatea Întrupării) de aici rezultând cu ușurință imposibilitatea mântuirii neamului omenesc.

Spre deosebire de concepția hristologic-soteriologică specific alexandrină, școala teologică din Antiohia pune accentul mai mult pe deplinătatea firii umane în Hristos. Pentru a evidenția și mai bine că Iisus Hristos a fost și “om desăvârșit”, Teodor de Mopsuestia ajunge să vorbească chiar despre un “progres moral” al Mântuitorului, iar ucenicul său, Nestorie, afirmă cu tărie existența în unica Persoană a unui om distinct de Dumnezeu. Împotriva acestora marele Părinte capadocian afirmă că Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat nu a cunoscut în Sine păcatul întrucât era Dumnezeu prin fire: „Nu suntem obișnuiți să aiurăm astfel, pentru că nu știa peste tot de păcat, fiind Dumnezeu după fire și născându-Se din Dumnezeu Tatăl. Dar fiindcă S-a făcut jertfă pentru păcat de aceea spunem că S-a făcut și păcat.”¹⁶

Faptul că S-a făcut om și Și-a impropriat toate cele omenești, nu înseamnă că Cuvântul lui Dumnezeu și-a asumat și păcatul (afectele reproșabile), întrucât acesta

¹⁵ Constantin GALERIU, „Pronie, har și libertate după Teofan - fostul Episcop de Vladimir”, în *Ortodoxia* 3 (1959), p. 406.

¹⁶ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 378.

nu este propriu firii umane. El Și-a impropriat doar afectele ireproșabile, intrate în fire după păcat:

„cele omenеști s-au mișcat în Hristos, nu așa cum se mișcă în noi, oamenii, ca să se întărească și să înainteze, ci ca să fie oprite prin rațiune, firea Lui omenească fiind înălțată spre o stare mai bună și îndumnezeită. Așadar deși, ca om, Hristos Se tulbură de gândul la moarte, ca Dumnezeu, mișcându-Se spre această patimă, revine îndată la curaj și prefăce în îndrăzneală simțirea biruită de frică.”¹⁷

Dar aceste afecte ireproșabile nu s-au făcut păcat în Mântuitorul („El nu a fost biruit de slăbiciunile trupului, nici n-a căzut din tăria și slava de la început fiindcă a îmbrăcat trupul nostru slab și lipsit cu totul de slavă”)¹⁸, ci au fost asumate pentru a curăți, prin întreaga viață și mai ales prin moarte și înviere, firea umană de ele, întrecând făceau ostenitoare lucrarea spre mântuire: „patimile omenеști ale trupului lui Hristos se mișcă nu ca să stăpânească în El așa cum stăpânesc în noi, ci ca să se desființeze, prin puterea Cuvântului sălășluit în trup, firea lui omenească ridicându-se la o stare mai bună.”¹⁹

Pornind de la afirmația Sfintei Scripturi că “Hristos S-a făcut pentru noi păcat” (Romani 8; 3), Părintele alexandrin evidențiază că Hristos a murit pe cruce pentru păcatele noastre fără ca prin aceasta să devină El însuși păcătos. „Moartea lui Hristos nu e pentru niscăi pricină binecuvântată, sau pentru păcate, ci jertfă foarte importantă și cu desăvârșire neprihănită pentru noi, căci s-a adus ca să desființeze păcatul și moartea din păcat. Dar Mântuitorul și Domnul tuturor nefiind osândit pentru nimic necuvenit (căci n-a făcut păcat), S-a făcut jertfă bună și binemiroitoare pentru noi, murind pentru toți, mici și mari, neamuri și iudei.”²⁰ Deci, întrucât Iisus Hristos a fost Fiul lui Dumnezeu Întrupat, nu se poate vorbi nicidecum despre păcat în El, ca și cauză a morții pe cruce: „fiind Viața după fire a murit după trup pentru noi, ca să învingă moartea pentru noi și să învie cu Sine întreaga fire.”²¹ De aceea „aprofundând rațiunea tainei Lui, vom vedea că n-a murit din cauza Sa, nici propriu-zis pentru Sine, ci pentru toată omenirea. Căci Cel ce ne-a răscumpărat pe toți a murit după trup, punând viața Sa în cumpănă cu a tuturor și împlinind în Sine cerința acelui blestem vechi.”²² Mai mult decât atât, fiind Dumnezeu prin fire, Mântuitorul nu avea nici măcar puțința de a păcătui. În acest sens explică și Sfântul Chiril textul de la Ioan 8;46: „Întrebarea nu este a cuiva care se așteaptă să fie vădit, ci a Celui ce mai degrabă face ca aceasta să fie imposibilă și neagă cu desăvârșire puțința de a cădea în păcat a Celui ce a răsărit ca Dumnezeu din Dumnezeu.”²³

¹⁷ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, fragmente din cărțile VII și VIII, p. 775.

¹⁸ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, I, 9, p. 115.

¹⁹ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, fragmente din cărțile VII și VIII, p. 778.

²⁰ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, p. 374.

²¹ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, II, 1, p. 145.

²² Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, IX, p. 816.

²³ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, VI, p. 630.

Lipsa de păcat din Persoana Mântuitorului este explicabilă prin două adevăruri hristologice fundamentale: voința omenească a Mântuitorului era într-un tot supusă celei dumnezeiești iar în al doilea rând trebuie avută în vedere lipsa de eroare din domeniul cunoașterii.²⁴

În Iisus Hristos fiecare lucrare se săvârșește prin decizia luată de Unicul Ipostas divin. Aceasta nu înseamnă negarea a două voințe în Hristos, ci afirmarea că voința omenească este într-un tot supusă celei dumnezeiești, și nu are un caracter subiectiv, nu este o părere proprie. Firea umană are, ca stare virtuală, bunătatea și ea se actualizează numai prin prezența lui Dumnezeu. De aceea și firea umană din Persoana Mântuitorului nu poate fi cugetată decât ca supusă lui Dumnezeu, și nicidecum ca voință gnostică aplicată în direcția opusă voii Acestuia.²⁵ „Cuvântul, fiind Dumnezeu după fire, a osândit păcatul în trupul propriu, poruncind trupului să se oprească de la păcat și schimbându-i mișcarea spre ceea ce place lui Dumnezeu, și nu voii proprii.”²⁶

Cât privește cunoașterea Mântuitorului aceasta, spune Sfântul Chiril, este deplină întrucât era Dumnezeu prin fire: „și ia chipul neștiutorului, nerenunțând la sărăcia, robia și slăbiciunea omenească Cel ce era prin fire și știa toate: nu numai pe cele care au fost, ci și pe cele care vor fi, mai înainte de a se face.”²⁷ Discuțiile care s-au ivit în legătură cu cunoașterea Mântuitorului ca om, au fost lămurite prin aceea că în Iisus Hristos nu există decât Persoana Logosului care e desăvârșită în cunoaștere, umanitatea fiind instrumentul de care se slujește Cuvântul.

Dacă nu se poate pune problema progresului în cunoaștere a lui Iisus Hristos ca Logos, totuși „în virtutea iconomiei, Cuvântul a permis trupului care este al său de a urma legile firii acestuia căci este omenesc a propăși în viață și înțelepciune, și a adăuga har.”²⁸ Cuvântul lui Dumnezeu nu suspendă, prin Întrupare, legea naturală a firii umane care presupune directă proporționalitate între evoluția spirituală și vârsta trupului. Așadar Logosul care S-a făcut om era desăvârșit dintru început, dar își descoperă înțelepciunea Lui, înaintea celor ce-L priveau ca om, conform cu vârsta Sa fizică. Deci este vorba de o progresie a descoperirii Lui și nu de o înaintare în înțelepciune și har, care poate fi înțeleasă ca o lipsă pe care Logosul ar fi avut-o la Întrupare.²⁹

Dat fiind că voința umană era într-un tot supusă celei a Fiului lui Dumnezeu, desăvârșit în cunoașterea binelui și răului, este indubitabil faptul că în Mântuitorul nu numai că nu a existat păcat, ci nu poate fi afirmată nici măcar posibilitatea acestuia.

²⁴ *** , *Teologia Dogmatică și simbolică*, manual pentru Institutele Teologice, vol. II, București, 1958, pp. 594-595.

²⁵ Pr. Prof. Dumitru STĂNILAOE, *Iisus Hristos sau...*, p. 176.

²⁶ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, IX, p. 890.

²⁷ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, fragmente din cărțile VII și VIII, pp. 751-752.

²⁸ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Că Unul e Hristos*, P. G. LXXV, col. 1332AB, apud Arhim. Timotei SEVICIU, *op. cit.*, p. 355.

²⁹ Pr. Prof. Ioan G. COMAN, *Momente și aspecte ...*, p. 61.

LIBERTATE ȘI CONSTRÂNGERE ÎN TEOLOGIA APUSEANĂ

Poate că înțelegerea posibilităților libertății în teologie nu ar fi devenit o problemă atât de acută fără aportul Fericitului Augustin. Rolul jucat de acesta în problema libertății avea să fie unul capital, determinant pentru evoluția acestei problematizări în Occident. Lui Augustin, la un anumit punct, i se datorează aici atât înțelegerea, cât și neînțelegerea realității libertății.

Efortul lui Augustin cunoaște, în linii generale, o dublă direcție. Mai întâi, acesta polemizează cu maniheismul, situație în care îl combate prin ideea de *liber arbitru* drept cauză a răului. În această etapă, construcția sa teologică este una ortodoxă, asemănătoare cu cea a părinților Răsăriteni. A doua etapă îl pune însă într-o dificultate opusă. Are de luptat împotriva a chiar ideii de libertate. Un exeget al său observa astfel, că „prin el e asigurat triumful libertății împotriva maniheilor și triumful grației împotriva pelagienilor”³⁰.

În demonstrația sa, Augustin evidențiază adevărul revelat al creației bune. Natura a fost bună când a fost creată, căci, dacă „natura umană ar fi fost un rău n-ar fi trebuit mântuită, iar dacă n-ar fi avut nimic rău, n-ar fi trebuit nici așa să fie mântuită”.³¹

Statutul ontologic al naturii bune își are fundamentul în creația *ex nihilo*. În limitele acesteia, răul nu poate face parte din structura naturii. Originea răului nu stă propriu-zis nici în voință, căci astfel ar însemna că voința a fost creată rea, ceea ce ar fi un non-sens. Augustin se întreabă: „Însă voința ce fel de bun este? Ea este un bun intermediar, fiindcă poate fi și rea, și bună, dar numai datorită ei omul accede la realitățile imuabile.”³²

Răul intervine însă în lume printr-un act volițional, ca alegere a celor inferioare în detrimentul celor superioare. Omul este liber să săvârșească răul. Însă răul în sine nu este nicidecum o substanță. „Răul, conchide Augustin, nu stă în substanță... Mișcarea de îndepărtare de Dumnezeu este păcatul, și el este determinat de voință. Răul nu este substanță, ci un accident al substanței.”³³

Păcatul însă atrage după sine vina. Iar omul nu ar putea fi făcut vinovat decât dacă actul său este unul liber. Un rău determinant l-ar scuti de această postură: „orice acțiune păcătoasă este voluntară și, în consecință, este vinovată”³⁴

Prin urmare, libertatea și voința permit intrarea răului în creație, deschid perspectiva unei realități opuse lui Dumnezeu și străine naturii lucrurilor. Însă nu cumva ființa umană este creată prin aceasta cu un defect ontologic? Nu cumva, prin faptul că are posibilitatea să refuze binele, voința prezintă un defect și este instrument al răului? Dimpotrivă, departe de a fi un punct slab, libertatea constituie cea mai de

³⁰ Anton I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, Edit. Polirom, Iași, 2001, p. 153.

³¹ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv la Sfântul Augustin”, în *Despre liberul arbitru – De libero arbitrio*, trad. Gh. I. Șerban, Edit. Humanitas, București, 2004, p. 33.

³² Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 34

³³ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 34.

³⁴ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 35.

preț calitate a ființei create. Întâlnim aici la Augustin aceeași valorizare excepțională a libertății umane. Prin faptul că este liber, omul este cea mai măreață creatură a lui Dumnezeu. „A fi om, având voință liberă, este cea mai mare șansă în univers, o calitate superioară stelelor de pe cer.”³⁵

Stabilind aceste principii, Augustin încearcă mai apoi construirea anumitor distincții în interiorul realității vizate. Astfel, pentru el, există o clară distincție între *liber arbitru* și *libertate*. „*Liberul arbitru* este facultatea de a alege, este sinonim, terminologic, voinței, și el nu se poate pierde. *Libertatea* este starea voinței orientată spre binele care este Dumnezeu. Dacă omul se împotrivește acestei orientări, el pierde libertatea, dar păstrează liberul arbitru. Liberul arbitru este mijlocitorul libertății, potrivit principiului: cu cât libertatea se înrădăceștează mai mult în Dumnezeu, cu atât mai puțin este ea supusă schimbărilor liberului arbitru. ... După cădere, Adam nu pierde liberul arbitru, ci sensul libertății adevărate; nu mai poate alege domeniul binelui, ceea ce vrea să spună că îi este cu neputință de a-L mai iubi pe Dumnezeu fără asistența harului.”³⁶

Aici intervine o nouă distincție, ce deschide calea unei preeminențe a harului asupra libertății. Anume, omul este liber să păcătuiască, își exercită libertatea în rău; dar el nu poate săvârși binele decât asistat de har. „În numeroase opere ale sale, Augustin arată că voința n-are nevoie decât de liberul arbitru pentru a face răul, dar nu poate face binele decât cu ajutorul grației.”³⁷ Omul apare ca mai liber față de păcat decât față de grație. Realitatea umană e oarecum contradictorie: creată spre libertate, aceasta este aproape exclusiv rodul harului. De aici concluzia paradoxală că în același timp omul este liber, dar nu poate face nimic fără har.³⁸ Demonstrația augustiniană va merge ulterior mult mai departe de aici – nu doar în opera sa propriu-zis, cât și în cea a interpreților și urmașilor săi.

În tot cazul, Augustin își atinge scopul de a demonstra faptul că opinia maniheică este eronată. În același timp, se resimte influențat de cadrul ideilor timpului în care s-a mișcat. Răul devine o prezență chiar necesară în lume, construind cadrul vital al mișcării. „Influențat de Platon, Plotin și chiar de manihei, Augustin a afirmat că în lume trebuie amestecat binele cu răul, întrucât, dacă ar fi mereu bune toate, atunci ar fi uniformitate și monotonic.”³⁹

Problema care îl preocupă este răul la care ajunge voința umană. Aici, singur omul este responsabil și vinovat. Ne gândim în primul rând la un alt element ce joacă un rol important, anume existența diavolului și a îngerilor căzuți. Augustin vine în întâmpinarea riscului unui alt determinism. El „nu socotește justă opinia conform căreia diavolul ar fi cauza păcatelor și a tuturor relelor fizice și morale survenite ca pedepse

³⁵ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 35.

³⁶ Anton I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, pp. 151-152.

³⁷ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 24.

³⁸ A.I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, p. 157.

³⁹ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, pp. 27-28.

pentru ele. Chiar dacă o atare opinie este foarte răspândită, ea nu este în fond decât dualism pur și simplu. ... Pentru Augustin însă, diavolul nu este decât un *mediator mortis*, un *persuassor peccati* și un *praecipitator in mortem* - mijlocitor al morții, cel care îndeamnă la păcat și care ne duce definitiv la moarte.”⁴⁰

Singură voința umană se mișcă în mod nenatural. Iar Dumnezeu permite această posibilitate în mod providențial. Căderea nu se poate petrece fără permisiunea lui Dumnezeu. Mai mult, Augustin încearcă chiar să valorizeze actul căderii, și apoi intervenția răului însuși. Mergând mai departe, consideră că „Dumnezeu a permis răul ca să scoată din el un bine mai mare, motiv pentru care a și fost permisă căderea în păcat a lui Adam, numită de el *felix culpa*, întrucât a prilejuit *Răscumpărarea*.”⁴¹ Iar scopul acestei răscumpărări vizează eliberarea, are ca motiv și ca scop aceeași libertate umană, întrucât omul nu mai are în starea de păcat decât o libertate de sclav.⁴²

Afirmând, în concluzie, că „răul constă în a se folosi în mod nepotrivit de bine”⁴³, Augustin va respinge mai departe ideea de determinism datorat destinului. În acceptarea acestei idei vede un fel de atitudine facilă de resemnare a libertății. Astfel, cei care se complac în scuza destinului

„...ori presupun după bunul lor plac că lucrurile omenești nu sunt conduse de nici o Providență Divină și, în timp ce-și lasă atât trupurile, cât și sufletele la voia întâmplărilor de tot felul, susțin totuși că trebuie să fi fost loviți și munciți de pasiuni, negând în felul acesta dreptățile divine și ascunzându-le pe cele omenești, de către care se socotesc a fi acuzați și respinși sub oblăduirea destinului; un destin pe care ei obișnuiesc totuși să-l conceapă și să și-l reprezinte orb, întrucât se consideră a fi mai buni decât acesta de către care sunt conduși, ori mărturisesc că și ei le simt și le afirmă pe acestea cu aceeași orbire.”⁴⁴

Spre sfârșitul vieții Augustin își va concentra întreg efortul spre a demonstra precaritatea voinței umane, ce poate doar păcătui, și nicidecum săvârși binele. Intervine o distincție în interiorul ideii de libertate. Berdiaev observa, cu titlu de reproș: „Există două feluri de libertate; prima – libertatea primară, ultima – libertatea finală. Între acestea două se așterne drumul presărat cu chinuri și suferințe, calea dedublării. Sfântul Augustin, în lupta sa împotriva pelagianismului, vorbea de două libertăți: *libertas minor* și *libertas major*. Libertatea inferioară era pentru el cea primară, care este libertatea opțiunii binelui, legată de posibilitatea păcatului. Libertatea superioară era cea ultimă, finală, libertatea întru Dumnezeu și bine. Sfântul Augustin a fost apolo-

⁴⁰ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 23.

⁴¹ Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 49.

⁴² Gh. I. ȘERBAN, „Studiu introductiv...”, p. 49.

⁴³ AUGUSTIN, *Despre natura binelui, Contra maniheilor*, trad. Cristian Șoimușan, Edit. Anastasia, București, 2004, p. 44.

⁴⁴ AUGUSTIN, *Despre liberul arbitru...*, p. 247.

getul celei de a doua libertăți, *libertas major*, care l-a dus în final spre conceptul de predestinare.”⁴⁵

Ce l-a putut însă face pe Augustin să ajungă în punctul vecin predestinării? Insistența de a se opune pelagienilor l-au condus poate la o argumentare plasată pe un teren riscant, probabil în punctul unde rațiunea nu poate descoperi decât contradicții. Greșeala atât a lui Pelagius cât și a lui Augustin ar fi, conform lui Lossky, aceea „de a fi transpus taina harului pe tărâm rațional”, „unde cheștiunea nu putea fi dezlegată”, și „unde realitățile de ordin duhovnicesc, harul și libertatea, au devenit două concepte juxtapuse care trebuiau să se pună de acord una cu alta ca două obiecte străine unul de altul”⁴⁶.

Concluzia lui Augustin va rămâne însă una dublă, încercând o formulă care să nu piardă nici unul din cele două aspecte. Conform lui, „Dumnezeu produce în omul însuși voința de a crede, dar a consimți sau a nu consimți la chemarea lui Dumnezeu, aceasta aparține numai voinței... Meritul omului vine din voința lui bună sprijinită de Dumnezeu; ne-meritul îi vine din voința perversă. Nici Dumnezeu, și nici vreo substanță exterioară omului nu produc în om păcatul.”⁴⁷ Nu Dumnezeu predestinează spre păcat. Pe de altă parte „Augustin va spune că libertatea nu folosește omului la nimic, dacă este fără de Dumnezeu.”⁴⁸

Fericitul Augustin va inspira, mai târziu, în mai multe rânduri nu numai teologia romano-catolică, ci și pe cea protestantă. În planul antropologiei, chipul lui Dumnezeu în om apare ca umbrat total de păcat, fără însă a înceta să rămână chip. Elementele constitutive ale chipului cunosc o întunecare. Cunoașterea este slăbită și decade în ignoranță.⁴⁹ Liberul arbitru rămâne, în lipsa suportului haric, la înclinația sa naturală spre material, despiritualizat. El „nu poate decât să păcătuiască fără ajutorul unui har mai puternic pe care Augustin îl numește *auxilium quo volumus*”.⁵⁰ Manifestarea chipului este una deci lipsită de prea mult element spiritual, una groșieră, pătimășă, în virtutea unei concupiscente devenită inerentă existenței istorice. Chiar faptele de necontestat ca virtuozitate ale omului natural sunt *splendida vitia*, conform Fer. Augustin.⁵¹

Augustin va deschide în cele din urmă calea spre un anume tragism al libertății. Berdiaev observa că „ideea creștină este amenințată de două pericole, de două spectre — de răul libertății și de coerciția binelui.”⁵² Ambele riscuri se vor manifesta mai

⁴⁵ Nikolai BERTIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, trad. Radu Pârpauța, Edit. Institutul European, Iași, 1992, p. 42.

⁴⁶ V. LOSSKY, *op.cit.*, p. 229.

⁴⁷ A.I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, p. 157.

⁴⁸ A.I. ADĂMUȚ, *Filosofia Sfântului Augustin*, p. 158.

⁴⁹ Ștefan C. ALEXE, „Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har”, în *Studii Teologice* 5-6 (1956), p. 334.

⁵⁰ Ștefan C. ALEXE, „Concepția Fericitului Augustin...”, p. 334.

⁵¹ Hr. ANDRUȚOS, *Simbolica*, trad. Patriarhul Iustin, Edit. Anastasia, București, 2003, p. 271.

⁵² N. BERTIAEV, *Filosofia...*, p. 43.

târziu istoric, depășind cadrul strict al discuțiilor teoretice. Polemicile se extind la un alt nivel, ce va chinui conștiințele într-o perioadă sumbră a istoriei spiritului.

REFORMĂ ȘI LIBERTATE

În Occident, Reforma avea să realizeze o mutație radicală a ideii de libertate, pe care o refuză la nivel teologic și metafizic, restrângând-o doar la nivel social, unde deja este golită de orice valoare. Antropologia protestantă își va lua ca punct de plecare tezele lui Augustin, pe care le va dezvolta într-un mod ce retrogradează umanul, cu a sa libertate, de la statutul de ființă religioasă la cel de ființă exclusiv profană și inevitabil păcătoasă.

O primă observație este aceea că omul prin puterile sale nu mai poate face nimic bun, nici să cugete sau să creadă, nici să înceapă să lucreze sau să conlucreze cu Dumnezeu, ci este ca o piatră sau ca un bușean, mort complet, iar pozitiv, trece printr-o stare de ignoranță, de ne iubire sau ură totală față de Dumnezeu.⁵³ Conform lui Luther, „omul, cu întreaga natură și ființă a sa, nu e numai păcătos, ci însuși păcatul.”⁵⁴

În a XIII-a din *Tezele de la Heidelberg*, Luther scrie: „Liberul arbitru, după cădere e o vorbă goală și când face ceea ce este în sine, păcătuiește de moarte”. Căci „voința omului fără de har nu e liberă să aleagă între a face ceva sau a nu face ceva..., ci este în chip necesar roabă și prizonieră, deși slobodă de orice silnicie.”⁵⁵ Prin har se va mai înțelege doar actul de grație a lui Dumnezeu, pe temeiul jertfei Mântuitorului Hristos. Prin aceasta Dumnezeu îl iartă pe păcătos, îl eliberează de vina păcatului numai, nu și de păcat, și îl declară drept.

Protestantismul va afirma din ce în ce mai frecvent o contradicție ontologică între om și Dumnezeu: cele două domenii se exclud, în definitiv, reciproc. Intenționalitatea lui Dumnezeu nu mai poate fi percepută decât ca violență și violentare. Libertății îi este refuzată orice posibilitate în domeniul religios și metafizic. Chiar universul fizic devine, începând cu perioada iluministă, un spațiu al determinismului natural, explicat exclusiv prin legi fizice, ființa umană nemaifiind altceva decât rezultatul unei evoluții arbitrare. În acest punct, vechile dileme ale libertății nici măcar nu își mai găsesc o vagă interogare. Problema este definitiv rezolvată. Pentru filosofile materialiste ale secolului al XVIII-lea, s-ar putea spune și că „viciul și virtutea n-ar fi decât niște produse deopotrivă cu zahărul și alcoolul”.⁵⁶

Dacă filosofii mai vechi considerau rațiunea ca unic instrument de a depăși determinismul naturii în om, Schopenhauer va nega și acest din urmă argument. Cu toate acestea, „pentru o singură clipă și într-o singură împrejurare omul poate face să tacă asprele comandamente ale voinței sale de a trăi. ... Acest unic moment, în care

⁵³ Ioan I. Ică, „Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har”, în *Ortodoxia* 4 (1960), p. 537.

⁵⁴ Möhler, *Symbolik*, p. 74, apud Ică. I. Ioan, *art. cit.*, p. 537-538.

⁵⁵ N. CHÎȚESCU, „Despre predestinație...”, p. 409.

⁵⁶ Tudor VIANU, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, Edit. Nemira, București, 1998, p. 448.

omul atinge condiția nesferată a libertății, este acela pe care îl dăruiește arta. Creația și contemplația artistică sunt singurele momente de libertate de care se bucură ființa omenească, încovoiată îndeobște de legea de fier a voinței sale de a trăi, de aspra apăsare a naturii în el.”⁵⁷

La finalul uneia din piesele sale de teatru, Sartre va trage concluzia: „Mă întrebam în fiecare clipă ce-aș putea să fiu în ochii lui Dumnezeu. Acum știu răspunsul: nimic. Dumnezeu nu mă vede, Dumnezeu nu mă aude, Dumnezeu nu mă cunoaște. Vezi acest hău deasupra capetelor noastre? Acesta e Dumnezeu. Vezi această spărtură în ușă? Acesta e Dumnezeu. Vezi această groapă în pământ? Tot Dumnezeu e. Tăcerea e Dumnezeu. Absența e Dumnezeu. Dumnezeu e singurătatea oamenilor. Nu eram decât eu: eu singur am hotărât Răul; singur am scornit Binele. Eu sunt cel care a trișat, eu sunt cel care a făcut minuni, eu sunt cel care mă învinuiesc astăzi, eu singur pot să mă dezleg de păcate; eu omul. Dacă Dumnezeu există, omul este neant; dacă omul există...”⁵⁸ Treptat, universul eliberat de constrângerea divinității nu mai poate oferi omului modern decât o unică libertate: aceea de a alege între om și Dumnezeu. Ori omul singur, ori Dumnezeu singur.

⁵⁷ Tudor VIANU, *Filosofia culturii...*, p. 448.

⁵⁸ Jean-Paul SARTRE, *Diavolul și Bunul Dumnezeu*, Edit. Pentru Literatură, București, 1969, p. 199.