

TEOLOGIA
anul XII, nr. 4, 2008

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfinții Părinți, note, comentarii, și recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
310096 ARAD
Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
310096 ARAD
Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-257-285855

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

TEOLOGIA

ANUL XII, NR. 4, 2008
ARAD

COLECTIVUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE DE ONOARE:

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

PREȘEDINTE DE REDACȚIE:

Pr. prof. univ. dr. IOAN TULCAN, Decanul Facultății de Teologie

MEMBRI:

Pr. prof. dr. acad. DUMITRU POPESCU (Universitatea din București); Prof. dr. ELENI HRISTINAKIS, Universitatea din Atena (Grecia); Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS, Universitatea din Tesalonic (Grecia); Prof. Dr. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, Lincoln Theology Center of Fordham University (U.S.A.); Prof. Dr. FADI GEORGI, Universitatea din Balamand (Liban); PYOTR MIHAILOV, St. Tihon's Humanitarian University of Moscow (Rusia); Pł. prof. dr. STANISLAW RABIEJ, Universitatea din Opole (Polonia); Prof. dr. MICHEL STAVROU, Institute Saint Serge, Paris (Franța); Pr. prof. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia); Pr. prof. dr. CONSTANTIN RUS; Conf. dr. CRISTINEL IOJA; Pr. lect. dr. ADRIAN MURG; Pr. lect. drd. FILIP ALBU; Pr. lect. drd. LUCIAN FARCAȘIU;

SECRETAR DE REDACȚIE:

Lect. dr. CAIUS CUȚARU

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

Prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

Preșuri străinătate:

Uniunea Europeană: 1 abonament (4 exemplare) = 24 •; 1 exemplar = 6 •
Alte țări: 1 abonament (4 exemplare) = 40 •; 1 exemplar = 10 •

EDITORIAL

Misiunea Teologiei Dogmatice Ortodoxe pentru vremea noastră 7

STUDII

Ioan Tulcan
Trăsăturile fundamentale ale Dogmaticii ortodoxe 10

Constantin Rus
Limitele Bisericii după doctrina canonică ortodoxă 27

Adrian Murg
Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, coordonată principală a hristologiei Faptelor Apostolilor 43

Ion Popescu
Prezența și lucrarea Sfântului Duh în lume 62

Nicolae Răzvan Stan
The Anthropological Understanding Of The “Heart” In The Old Testament 73

Teodor Baba
Sacrificiile Vechiului Testament. Jertfe expietoare de păcate și reconciliere a omului cu Dumnezeu 86

Nicu Breda
Elemente de filozofie și teologie în gândirea lui Origen ..103

Caius Cuțaru
Originalitatea și specificul metodei eliadiene în studiul Istoriei Religiiilor 130

Ciulinaru Costel
Conștiință morală și libertate morală 165

Justinian Tibil
Diaconia ca funcție esențială a Bisericii 191

NOTE, COMENTARIU, VOCI ÎN ACTUALITATE

Situația Bisericii Ortodoxe Române și legăturile ei ecumenice în contextul noii Europe (1989-2009) († DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române) 209

Prinos de cinstire Părintelui Prof. Dr. Acad. Dumitru Popescu (Pr. Lucian Farcașiu) 218

Simpozionul internațional de Teologie Dogmatică (11-13 iunie) la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad (Pr. Lucian Farcașiu) 221

RECENZII

- **Ph. D. Cristinel Ioja, *Reason and Mystic in Orthodox Theology*, University „Aurel Vlaicu” of Arad, 467 p. (Rev. Ph.D. Constantin Rus) 230**

- **Mărturia unei lumii și a unui suflet Valeriu Anania – Memorii (Pr. Ioan Octavian Rudeanu) 240**

LISTA AUTORILOR 245

Misiunea Teologiei Dogmatice Ortodoxe pentru vremea noastră

Teologia Dogmatică Ortodoxă ca disciplină de învățământ, dar și ca cea care oferă sprijin în lucrarea misionară mărturisitoare a Bisericii Ortodoxe, constituie un punct de atracție și reflecție pentru iubitorii de învățatură creștină.

Facultățile de Teologie Ortodoxă oferă cadrul instituțional necesar pentru ca un asemenea proces complex, profund și bine articulat să se poată desfășura la nivelul exigențelor pe care Biserica le pune în fața teologilor, dar și în corespondență cu interogațiile, frământările și așteptările pe care lumea le exprimă la adresa Bisericii și a Teologiei.

Astfel, trebuie înțelese demersurile pe care Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad le-a întreprins în ultimii ani, pentru ca să îndeplinească aceste așteptări menționate mai sus. Încă din 2006 la așezământul teologic arădean a avut loc primul Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă (30-31 martie 2006), având ca temă *Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de-al III-lea mileniu*, iar în 6-8 iunie 2007 s-au desfășurat la Arad lucrările primului Simpozion Internațional de Teologie Dogmatică Ortodoxă, cu tema *Accente și perspective ale Teologiei Dogmatice Ortodoxe, ca parte a misiunii Bisericii în lumea de astăzi*. Pe firul acestor concretizări trebuie să amintim evenimentul teologic de excepție ce a avut loc tot la Arad, între 11-13 iunie a.c., pus sub genericul: *Tradiție și Dogmă. Ce fel de Teologie Dogmatică propunem pentru vremea de astăzi?* Având participanți de la aproape toate Facultățile de Teologie din România, dar și de la

centre teologice ortodoxe din lume (Grecia-Tesalonic, Rusia-Moscova, Bulgaria-Sofia, S.U.A.-New York, Franța-Paris, Balamand - Liban). Aceștia au aprofundat timp de trei zile tema menționată, încercând să surprindă coordonatele de bază ale unei autentice Teologii Dogmatice Ortodoxe.

Acest eveniment teologic, academic, bisericesc și cultural a avut darul de a pune în lumină viziunea teologilor dogmatști ortodocși, care s-au hotărât să lucreze împreună, pentru a aduce un spor de rigoare, coerență și complementaritate cercetării teologice în domeniul Dogmaticii, prin oaspeții din țară și străinătate prezenți la Arad.

De aceea, a fost necesară dezbaterea unei palete largi din orizontul atât de bogat al temei, sub care s-a desfășurat cel de-al doilea Simpozion Internațional de Teologie Dogmatică Ortodoxă.

Mai multe referate au abordat problematica dogmei ca atare, cu implicațiile ei revelaționale, ecleziologice și soteriologice, în legătură și cu lucrarea rațiunii umane, luminată de razele harului și ale credinței.

Dogmele se află într-o legătură foarte strânsă cu viața creștină în ansamblul ei, generând o spiritualitate vie, personală, comunitar-ecclesială și sacramentală. Nu mai puțin, dogma are și o dimensiune doxologică, întrucât conținutul mesajului ei trimite pe cel care caută să propovăduiască și să înțeleagă dogmele la uimirea, fascinația, bucuria și preamărirea Celui care este exprimat prin ele. Astfel, dogmele pe care le învață Dogmatica, răspund nevoii profunde a omului după iubire, comuniune și infinitul vieții dumnezeiești, care nu se mulțumește cu realitățile, fenomenele și lucrurile care i se oferă acestuia, pentru a putea dăinui în orizontul creatului, al efemerului.

O Teologie Dogmatică Ortodoxă trebuie să se inspire din viața de rugăciune, evlavie, doxologie și mărturisire a Bisericii, trebuind să fie menținută în strânsă legătură cu aceasta, spre a o ajuta să se manifeste cu tot mai multă forță de penetrația intelectuală și duhovnicească în contextul problematizărilor și provocărilor lumii de astăzi. Pentru a putea sesiza cu tot mai multă acuratețe sensul sau conținutul infinit al dogmelor, acestea

trebuie puse permanent în legătură cu datele Revelației, așa cum le avem pe acestea în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție.

Totodată, teologul ortodox nu trebuie să facă abstracție în activitatea sa teologică, de modul în care au înțeles învățătura Bisericii, Sfinții Părinți de odinioară. Ei au făcut o teologie vie, profundă și în legătură cu nevoile concrete ale Bisericii și ale credincioșilor.

Veacul al XX-lea ne oferă pilde de teologi ortodocși, care, asemenea unor candelă, au luminat cu lumina cunoștințelor lor, trăgând brazdă adâncă în ogorul Teologiei Dogmatice. Moștenirea lor nu trebuie ignorată, ci valorificată, aprofundată, pentru că ei ne ajută și pe noi, cei de astăzi, să înțelegem mai bine propria misiune teologică, academică și misionară.

Propunând o astfel de Teologie Dogmatică Ortodoxă ea va fi, deopotrivă, întemeiată în tradiția de totdeauna a Bisericii, dar, totodată și proaspătă, va fi eclezială și doxologică, biblică și misionară, precum și deschisă spre dialogul ei cu lumea contemporană în plan teologic, științific și cultural.

Deci, acesta este proiectul amplu și generos, necesar și posibil, pe care teologii ortodocși prezenți la Arad, vor dori să-l urmărească în anii ce vor urma prin lucrări concrete de slujire a Bisericii și a Teologiei în lumea de astăzi.

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan

Ioan Tulcan

Trăsăturile fundamentale ale Dogmaticii ortodoxe

Abstract

The present study makes a systematical presentation of the basic characteristics of the Dogmatic Orthodox Theology, with an organic link among belief, spirituality and the cult of the Church with its revelational basis and its doxological and sacramental dimension, and with a focus on the crucial historical event of the Resurrection of our Lord Jesus Christ, event which made the Christian Church to be named "The Church of the Resurrection", and the Eastern mysticsthe mystics of the light. We do not have to forget the ecumenical dimension of the Orthodox Dogmatic, which is lately so much discussed.

Key words: The characteristics of the Dogmatic Theology, ecumenism, belief-spirituality-cult, theological cosmology.

Teologia Dogmatică Ortodoxă, ca domeniu de preocupare, reflectare și adâncire a conținutului viu și mântuitor al Evangheliei lui Iisus Hristos a constituit o preocupare permanentă a Bisericii. Fiecare epocă istorică a introdus anumite accente ale acesteia, dar a deschis și alte perspective necunoscute până atunci, fără ca prin aceasta să se

înțeală faptul că evenimentele istorice prin care a trecut Biserica și mărturisirea ei, au operat schimbări de conținut în comoara de viață și înțelepciune a revelației de Sine a lui Dumnezeu în istorie. Modul în care înfățișează Ortodoxia lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos are anumite trăsături fundamentale specifice, care-i conferă un profil propriu, inconfundabil.

Pentru a cunoaște acest profil al Ortodoxiei, se cuvin a fi reliefate câteva din trăsăturile ei specifice, pe de o parte, și apoi, să sesizăm felul în care se reflectă aceste trăsături în teologia dogmatică ortodoxă, în general, precum și în cea românească, în special.

I. Vom enumera unele din trăsăturile Dogmaticii, așa cum pot fi ele identificate în Ortodoxie.

1. *Ortodoxia are conștiința vie, că ea este expresia fidelă a credinței, spiritualității și cultului Bisericii primare*, fapt ce nu o menține într-o închistare și opacitate față de lume și problemele sale. Ea are conștiința că este expresia Bisericii "una, sfântă, sobornicească și apostolească", așa cum mărturisim în simbolul niceo-constantinopolitan, oferind tuturor epocilor istorice prin care a trecut răspunsuri la marile provocări și interogări, ce s-au pus în fața omului în fiecare epocă istorică, înglobând cele mai importante coordonate existențiale ale omului. Formele culturale, filosofice și sociale n-au fost împrăziate necritic de către Ortodoxie. Aceasta "și-a păstrat vioiciunea în mișcări și simplitatea de gândire și de manifestare directă și esențială a omului natural de totdeauna, putând fi totdeauna aceeași și totdeauna actuală."¹ Ortodoxia a avut întotdeauna capacitatea de a se adapta tuturor timpurilor. Această adaptare a Ortodoxiei n-a însemnat o schimbare a ei ca mister, sau o înlocuire a misterului ei cu o ideologie dominantă într-un timp sau altul. Misterul mântuirii exprimat de Ortodoxie trebuie pus în evidență în orice timp în aceeași integritate, care să satisfacă exigențelor mântuirii în orice timp. Misterul creștin trebuie pus în evidență în orice timp, în corespondență cu modul de înțelegere al aceluși timp, dar trebuie pus în evidență totdeauna în aceeași integritate deplin satisfăcătoare a

¹ Dumitru Stăniloae, *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei*, în „Mitropolia Olteniei”, 1970, nr. 7-8, p. 731.

trebuințelor mântuirii. Doctrina ortodoxă a procedat în acest mod întotdeauna, transmițându-L pe Iisus Hristos și misterul mântuirii Sale în fiecare timp, Cel Care azi, ieri și în veci este Același (cf. Evrei 13, 8). Conștiința și simțirea Ortodoxiei a fost aceea de a nu schimba nimic din arhieria desăvârșită a lui Hristos, ci doar de a o pune în evidență în toată deplinătatea ei. Păstrarea și exprimarea misterului mântuirii realizată de Iisus Hristos, de către Biserică, poate fi evidențiată și prin modul în care sinoadele ecumenice au purces la precizarea importanței Persoanei lui Iisus Hristos și a mântuirii realizate de către El. Elaborarea termenilor teologici de către Părinții Bisericii nu a însemnat în nici un chip diminuarea caracterului de mister al Persoanei și al lucrării Sale mântuitoare, ci, dimpotrivă, s-a reușit protejarea acestui mister, împotriva tendințelor de tot felul de a raționaliza și diminua dimensiunea acestui mister. „Sinoadele au ocrotit misterul mântuirii noastre, conform căruia sursa infinită de viață ni s-a făcut accesibilă prin maxima accesibilitate a umanului, a semenului nostru. Ele au refuzat ispita raționalistă care golea misterul mântuirii și zădărnicea mântuirea însăși, reafirmând separarea omului de Dumnezeu, sau identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu. Misterul mântuirii nu poate fi redat decât paradoxal și Ortodoxia a ocrotit caracterul paradoxal al misterului creștin împotriva destrămării lui prin propoziții raționale unilaterale.”²

2. *Ortodoxia a fost caracterizată de mai mulți cercetători apuseni, în sensul, că ea nu ar fi altceva, decât o creație a culturii și spiritualității bizantine, nefiind vorba de o realitate ce ar sta pe fundamentul pur al Revelației și al Sfintei Scripturi.* Din punctul de vedere al învățaturii ortodoxe, putem spune, că într-adevăr, cultura și etosul bizantin au exercitat o anumită influență asupra Ortodoxiei, dar, această influență nu a prejudiciat în nici un chip exprimarea misterului mântuirii pentru toți oamenii. În realitate, simțirea, mărturisirea și spiritualitatea Bisericii primare au generat cultura și arta bizantină. „Nu viziunea bizantină despre existență a produs Liturgia Bisericii,

² Ibidem, p. 732.

ci Liturghia Bisericii primare a produs viziunea bizantină despre lume.”³

În timp ce în Occident s-a dezvoltat ideea a două imperii separate sau opuse, sau a două sâbii în luptă, în Răsărit s-a afirmat mereu unitatea lumii, susținută de Iisus Hristos Atotțiitorul sau Pantocratorul⁴.

3. *Actualizarea misterului integral al mântuirii prin Duhul Sfânt.* Aceasta este o altă caracteristică a doctrinei ortodoxe. Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică este aceea care face mereu actual pentru toate generațiile de credincioși misterul mântuirii lor. Întreaga iconomie a mântuirii oamenilor este făcută accesibilă acestora prin Duhul Sfânt. De aceea, Ortodoxia vorbește atât de des și de accentuat despre prezența și lucrarea Sfântului Duh în lume și în Biserică, înțeles ca ușă de acces spre iconomia dumnezeiască cea mântuitoare, oferită tuturor oamenilor. Iisus Hristos Cel întrupat, răstignit, înviat și înălțat la ceruri de-a dreapta Tatălui, poate fi trăit de către oameni, în mod real și viu prin puterea Sfântului Duh.⁵ Concretizarea lucrării Sfântului Duh are loc în mod curent prin Tainele Bisericii, care

³ Ibidem, p. 733: „Ceea ce se consideră moștenire bizantină în viața Bisericii Ortodoxe este, în special, mulțimea de simboale în care este exprimată credința creștină și trăirea ei în cult, în artă, în viață. Dar influența bizantină a dezvoltat doar un symbolism inerent redării misterului creștin. Definițiile intelectuale și expunerile doctrinare prin care Occidentul a căutat și caută să înlocuiască redarea simbolică a misterului mântuirii, pornesc din convingerea că acest mister poate fi exprimat exact în cuvinte omenești. În realitate acest mister, când e redus la sensul exact al cuvintelor și definițiilor intelectuale, e îngustat sau evaporat. Plenitudinea paradoxală a misterului mântuirii este mai real sugerată prin simboale.”

⁴ Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 141: „Potrivit Revelației divine, întreaga creație își păstrează unitatea ontologică în ordinea rațională care izvorăște din Logosul divin și constituie un mijloc de dialog între om și Dumnezeu.”

⁵ M. Costa de Beauregard, D. Stăniloae, *Mică Dogmatică vorbită, dialoguri la Cernica*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 41: „Cred că există un sentiment foarte viu al prezenței lui Hristos în noi prin Duhul Sfânt. Nu există separație între Dumnezeu și noi. Nu avem nevoie să facem o teologie care speculează scolastic asupra unui Dumnezeu, o filozofie abstractă. Ci trebuie să trăim în Hristos și să trăim în Hristos legătura cu Tatăl sub lucrarea Sfântului Duh. Ne vom simți atunci ca unii asupra cărora Se odihnește Sfântul Duh, așa cum se odihnește și asupra Fiului. Știm că primim mereu darul Sfântului Duh prin rugăciunile Bisericii.”

mijlocesc transmiterea vieții dumnezeiești nemuritoare, către omenirea cea căzută de la fața lui Dumnezeu. „Prin Duhul, Fiul ne face asemenea Sieși, actualizează puțința ce ne-a dat-o de a ne ridica la nivelul dialogului cu Sine ca Dumnezeu, ca un fel de parteneri egali cu El prin har, sau prin Duhul, sau ca dumnezei și fii ai lui Dumnezeu prin har.”⁶ Duhul Sfânt este Cel Care face prezentă viața lui Iisus Hristos în inimile oamenilor, ridicându-i pe aceștia tot mai mult la asemănarea cu Hristos, Omul Cel adevărat.

În viziunea Ortodoxiei, lucrarea mântuirii personale a omului nu este posibilă fără Duhul Sfânt. Biserica în integralitatea ei trăiește în mod plenar misterul mântuirii prin prezența și lucrarea Duhului Sfânt. „Duhul Sfânt e capătul lucrării divine a Treimii ajunsă în intimitatea noastră subiectivă și revelându-ni-se ca atare, cum spun Părinții orientali. El ne revelează de aceea realitatea divină nu ca teorie intelectuală, ci ca viață misterioasă, mai presus de viața noastră imanentă. El pune la priza vieții noastre sufletești viața lui Hristos Cel răstignit și înviat, făcându-ne-o accesibilă și nouă. De aceea, Duhul e dădător de viață și ne face vii, pentru că ne ridică din speculațiile despre Dumnezeu și despre mântuire, făcute de la distanță, în însăși experiența misterului divin în lucrarea lui mântuitoare.”⁷ Astfel, Ortodoxia are o predilecție specială de a vorbi despre Duhul Sfânt, pe de o parte, iar, pe de altă parte, de a-L pune în legătură pe Acesta cu Iisus Hristos, Care devine prezent în Biserică și în cei credincioși, precum și în întreaga creație, prin Duhul Sfânt. Biserica Ortodoxă cântă în acest sens, astfel: „Prin Sfântul Duh tot sufletul viază și cu curăție se înalță; luminează-se întru unimea Treimii cu sfințenie de taină”, sau: „Prin Sfântul Duh izvorăsc izvoarele harului, care adapă toată făptura, spre rodire de viață. Căci, „prin Duhul Sfânt este bogăția cunoștinței de Dumnezeu, a gândirii la cele înalte și a înțelepciunii; că întru Dânsul toate dogmele părintești, le descoperă Cuvântul.”⁸ În felul acesta, Ortodoxia este mereu vie, proaspătă, mereu actuală, fiind

⁶ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, ediția a III-a, București, 2003, p. 319.

⁷ Idem, *Câteva caracteristici...*, p. 735.

⁸ Traian Micoroi, *Antologhion*, vol. I, Editura Episcopiei Aradului, 2007, p. 109 și 110.

capabilă să dea răspunsuri potrivite la marile interogări ale contemporaneității.

4. *Dimensiunea doxologică a Ortodoxiei.* Întreaga lucrare a lui Dumnezeu, pornind de la creație și până la cea de a doua venire a Domnului întru slavă, provoacă în cei credincioși admirație, bucurie, fascinație, îndemnând comunitatea eclezială la manifestarea unei ample doxologii. Temeiul doxologiei este faptul, că Dumnezeu manifestă prezența și lucrarea Saîndeosebi prin întreg cultul Bisericii, iar credincioșii percep, simt și experiază în mod direct și personal această lucrare dumnezeiască. În cultul ortodox sunt amintite toate lucrările minunate ale lui Dumnezeu. Ca atare, lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos determină manifestarea conștiinței doxologice a Bisericii.⁹ Prin lucrarea doxologică, Dumnezeu lucrează asupra oamenilor, printr-un amplu dialog ontologic. Cultul divin devine astfel cadru propice și indispensabil pentru manifestarea doxologiei pe care o aduce lui Dumnezeu întreaga Biserică, precum și fiecare mădular viu al acesteia în parte. Nu este de mirare faptul, că în felul acesta „gândirea despre Dumnezeu e cult și cultul e gândire, călăuză în gândire. Credinciosul ortodox nu disprețuiește reflexiunea despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui mântuitoare, dar această reflexiune o face în spiritul dialogului cu Dumnezeu, e reflexiunea partenerului care laudă pe Dumnezeu, îi mulțumește și îi cere ceva, e o reflexiune în cadrul viu al dialogului, în experiența misterului divin.”¹⁰ Dogmatica ortodoxă nu poate face abstracție de contextul doxologic al

⁹ Edmund Schlink, *Okumenische Dogmatik*, Vandenhoeck-Ruprecht, Gottingen, 1983, p. 726: „Aufgrund der grossen Taten seiner Macht und Liebe ist Gott anzuerkennen als der Herr, der von Ewigkeit zu Ewigkeit die Allmacht und die Liebe ist. In allen Aussagen über Gottes Taten ist die Anerkennung Gottes selbst enthalten. Denn in der Anerkennung der Freiheit, in der Gott seine Taten vollbracht hat, vollbringt und vollbringen wird, ist die Anerkennung enthalten, dass er schon vor seinen Taten war und immer sein wird. Die Anerkennung Gottes selbst ist auch enthalten in jedem Gebet... Die Doxologie gründet in Gottes geschichtlicher Heilstat. Aber aufgrund der Heilstat ruhmte sie Gott selbst. In ihrer Grundform lautet sie: „Herrlichkeit ist Gott“ –oder auch „Herrlichkeit sei Gott“, dies aber nicht in dem Sinn, als ob ihm erst durch die Doxologie die Herrlichkeit zuteil wurde, vielmehr wird hier die Herrlichkeit gepriesen, die er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist und hat, und es wird darum gebetet, dass alle diese Herrlichkeit anbeten.“

¹⁰ D. Stăniloae, *Câteva caracteristici...*, p. 736.

vieții și ethosului Ortodoxiei. De aceea, cugetarea teologică se inspiră din acest etos, este susținută de el, oferindu-i acesteia vigoare, prospețime și perspectivă. Astfel, gândirea teologică ortodoxă se menține într-o legătură strânsă cu viața de rugăciune a Bisericii, adică cu întreg cultul ortodox, în cadrul căruia se trăiește în mod existențial și viu misterul prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său. Aici, omul credincios simte taina prezenței lui Dumnezeu, ca pe o bucurie, seninătate, nădejde și optimism, care îl deschide pe om din ce în ce mai mult pentru Dumnezeu, pentru iubirea și slujirea Lui, dar, totodată, îl disponibilizează pentru a-l asculta, iubi și sluji pe semenul său. În slujbele Bisericii, noi vorbim cu Dumnezeu în imn de laudă, de mulțumire și de preamărire. Cântarea devine expresia entuziasmului legat de prezența lui Dumnezeu, de lucrarea Sa actuală, pentru a-i călăuzi pe oameni, spre mântuirea lor, la care i-a chemat Iisus Hristos. Întreaga Biserică intonând imnul doxologiei, aceasta se simte în fața lui Dumnezeu împlinită, împăcată și luminată prin lumina și puterea Duhului Sfânt, Cel Care întreține în oameni elanul dorinței mântuirii, al aspirației de a fi tot mai aproape de Dumnezeu și de primirea darurilor Sale.

5. *Ortodoxia – Biserica Învierii, iar Teologia ei exprimă această bucurie.* Întreaga doxologie ce imprimă cultul ortodox poartă în centrul ei Învierea, din care se răsfrâng raze de lumină, sens și putere, spre toate mădularele Bisericii. Cugetarea Bisericii despre ea însăși, despre rostul și chemarea ei este dominată de realitatea Învierii lui Hristos, și prin El a întregii făpturi. Hristos Cel înviat din morți este Domnul istoriei, umplând-o pe aceasta de lumină. „Astăzi toate s-au umplut de lumină; și cerul și pământul și cele dedesubt” (Din Canonul Învierii). Sărbătoarea Paștilor subliniază faptul, că biruința vieții asupra morții aduce cu sine o imensă bucurie universală, cosmică, de la care nimeni nu este exceptat. „În noaptea lipsei de sens a lumii supusă morții, acoperită de un cer a cărui intenție nu se cunoștea, a timpului care purta totul spre moarte, având imprimată pecetea nonsensului, a izbucnit viața din mormânt, care umple de lumina sensului întreaga lume și timpul ei, care ne-a descoperit intenția

binevoitoare a cerului față de lume”.¹¹ Întreaga dimensiune a timpului și-a schimbat menirea și sensul prin Învierea lui Hristos. El devine mijlocul, prin care se înaintează spre Înviere, prin care se trăiește bucuria negrăită a Învierii. Nu este de mirare că în Ortodoxie toate zilele, sărbătorile, poartă pecetea Învierii, pentru a-i ridica și pe oameni în planul ridicat deasupra stricăciunii și morții. Dar nu numai omul, ci întreaga creație are de acum privilegiul de a se lumina și transfigura prin puterile Învierii. Experiența Persoanei lui Hristos cel înviat o reliefează Dogmatica ortodoxă, pe mai multe planuri, cu variate accente. Dar, ea subliniază și faptul, că cei care cred în Hristos Cel înviat, aceia se împărtășesc de darurile Învierii Lui. Puterea Învierii se comunică neîncetat credincioșilor, începând cu ziua Cincizecimii, continuând până astăzi, prin puterea Duhului Sfânt și apoi prin Tainele Bisericii. Sfântul Apostol Pavel arată, că El le-a dăruit oamenilor viață veșnică. „El v-a făcut vii împreună cu Sine” (Coloseni 2, 13). „Căci noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Hristos, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre” (II Corinteni 4, 10).

6. Pornind de la centralitatea Învierii lui Hristos, la care participă întreaga umanitate, precum și întreaga creație, care nici ea nu este în afara luminii Învierii Lui. În felul acesta, Ortodoxia accentuează cu claritate dimensiunea universală a Învierii, legată de trăirea în comuniune a misterului mântuirii lui Hristos, de către toți oamenii. Cu alte cuvinte, Ortodoxia evidențiază catolicitatea ei, în sensul originar și plenar al acestui cuvânt. Sensul catolicității, așa cum îl exprimă Ortodoxia, într-o primă accepțiune a lui, este acela de universalitate, de cuprindere a întregului neam omenesc sub focarul de putere și lumină a învierii lui Hristos, și, legat de aceasta, este trăirea misterului mântuirii realizate de Hristos, de către toți oamenii. Despre acest sens al catolicității vorbește Apostolul Neamurilor, când spune: „El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele

¹¹ Ibidem, p. 737.

de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale” (Coloseni 1, 17-20). Așezământul care actualizează universalitatea mântuirii oamenilor și a întregii creații este Biserica. Motivul esențial pentru care Biserica se interesează de fiecare om și de lume, în ansamblul ei, pentru a-i sluji cu jertfelnicie și responsabilitate, rezidă în faptul că ea exprimă în mod tainic și sacramental realitatea cuprinderii tuturor în Hristos, ca într-un trup, motiv pentru care în El sunt depășite toate discriminările și contradicțiile, realizându-se adevărata comuniune între oameni și Hristos, deci pe verticală, dar și între oamenii înșiși, deci pe orizontală (cf. Coloseni 3, 11; Galateni 3, 28). În felul acesta Biserica devine icoana Împărăției lui Dumnezeu, dar, în același timp, ea devine și imaginea ideală a societății umane; ea devine pregustare a biruinței vieții asupra morții, a nesticăciunii asupra stricăciunii, a dragostei asupra urii.¹² Legătura cu Hristos Cel înviat se trăiește prin Biserică, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, ca permanent dialog real, viu și ontologic cu El. „Ca atare, Biserica nu este catolică cu adevărat dacă nu se simte solidară cu lumea întreagă și nu adâncește continuu această solidaritate. Credincioșii ei sunt catolici în măsura în care se simt, la un loc cu lumea întreagă, în legătura cu Hristos și lucrează conform acestei convingeri. Biserica se distinge prin conștiința despre această solidaritate a lumii în Hristos și despre datoria ei de a lucra pentru adâncirea acestei solidarități”¹³ Sufletul catolicității Bisericii este Duhul Sfânt, ca putere de coeziune, comuniune și unitate. El este Cel care face vii pe toți cei care aparțin lui Hristos, în calitatea Lui de Cap al umanității înnoite de Acesta prin Patimile, Moartea și Învierea Sa. Duhul Sfânt menține comuniunea celor ce sunt ai lui Hristos, făcându-i pe aceștia să simtă din ce în ce mai profund conștiința apartenenței lor la Același Hristos, dar, totodată și pe aceea, că ei sunt legați unii de alții, prin legătura solidarității și a frățietății, prin puterea Duhului de viață dădător. Mai mult chiar, conștiința solidarității o resimt profund nu numai față de întreaga umanitate, ci și față de întreg cosmosul sau întreaga creație. Dogmatica ortodoxă sesizează cu

¹²Editorial, *Mesajul Ortodoxiei Universale către lumea de astăzi la pragul dintre milenii*, în „Teologia” V, 2001, nr. 1, p. 9.

¹³D. Stăniloae, *Câteva trăsături...*, p. 738.

acuitate și subtilitate aspectele fundamentale ale acestor articulații teologice, pe care le prezintă într-o deschidere și transparență, în perspectiva unui amplu dialog teologic cu alte Biserici, dar nu mai puțin, deschizând punți de comunicare și dialog cu celelalte științe. Cosmosul sau creația constituie „obiectul” de cercetare și aprofundare nu numai pentru Teologie, ci și pentru multe alte domenii ale științei.

7. *Dimensiunea sacramentală a Ortodoxiei* este un aspect esențial care nu poate fi trecut cu vederea, atunci când dorim să prezentăm învățătura ortodoxă, în ceea ce are ea mai aparte, care o particularizează în contextul manifestării instituționale a Creștinismului. În sensul restrâns al cuvântului, sacramentalitatea Bisericii se exprimă prin sfintele Taine, ca mijloace prin care se realizează unirea oamenilor cu Iisus Hristos, prin puterea Duhului Sfânt.¹⁴ În Ortodoxie, caracterul și numele de Taine „îl au câteva lucrări vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care Hristos unește cu Sine, și deci cu Biserica, persoanele singulare care cred în El și prin care dezvoltă unirea aceasta cu ele. Căci Fiul lui Dumnezeu luând firea omenească a împăcat-o și a unit-o cu Tatăl și a îndumnezeit-o prin ascultare, prin răstignire și prin înviere, pentru ca, unindu-ne pe noi cu această pârgă a noastră, să devenim asemenea Lui și să constituim Biserica și să ne menținem și să sporim unitatea cu El, reprezentată de Biserică.”¹⁵ Structura Bisericii Ortodoxe este una sacramentală, pentru că aici totul este văzut în lumina tainei lui Dumnezeu cu întreaga creație. Tot ceea ce este creat se cere a fi consacrat de către om, în semn de iubire și recunoștință față de Dumnezeu, Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute. Consacrarea creației lui Dumnezeu îmbracă forma cea mai deplină și adecvată în

¹⁴ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 7: „La baza concepției despre Taine a Bisericii Ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos. E încrederea că Duhul dumnezeiesc poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane.”

¹⁵ Ibidem, p. 14-15; D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 303: „Baza Tainelor prin care Hristos Se unește cu noi constă în faptul că El a ridicat umanitatea noastră la starea umanității Lui prin Învierea și Înălțarea sau pnevmatizarea la care s-a ridicat Trupul Său în urma jertfei Lui de pe cruce.”

Liturghia euharistică, când darurile de pâine și vin, preluate din ansamblul creației lui Dumnezeu sunt prefăcute, prin puterea Duhului Sfânt în însuși Trupul și Sângele Domnului, de care se împărtășește Trupul eclezial. Un rol deosebit de important în această lucrare îl are Preoția slujitoare sacramentală a Bisericii. Cei care slujesc lui Hristos ca episcopi sau preoți se află într-o dublă ipostază: pe de o parte ei, ei sunt gura comunității ecleziale care se află în rugăciune, spre a cere darurile de viață și mântuire ale lui Hristos, deci exprimă gândirea, simțirea și doririle comunității, iar, pe de altă parte, ei transcend comunitatea prin consacrarea lor de către Hristos, prin episcopul sau episcopii Bisericii, având o chemare și o trimitere specială din partea Lui. În felul acesta slujitorii preoției sacramentale, Îl fac vizibil pe Hristos în lucrarea lor. Ilustrativ din acest punct de vedere sunt cuvintele Scripturii: „Căci orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus spre cele către Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate” (Evrei 5, 1). Slujitorul Bisericii se simte integrat în comunitatea Bisericii pentru care se roagă, dar, în același timp, el este conștient de faptul că se roagă pentru ea, îi prezintă lui Dumnezeu darurile, cererile și mulțumirile ei.¹⁶ Ilustrativă în acest sens este următoarea rugăciune: „Doamne, Dumnezeule, Atotțiitorule, Cel ce ești singur Sfânt, Care primești jertfă de laudă de la cei ce Te cheamă pe Tine cu toată inima, primește și rugăciunea noastră a păcătoșilor și o du la sfântul Tău jertfelnic; fă-ne vrednici a-ți aduce ție daruri și jertfe duhovnicești, pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului. Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bineprimită jertfa noastră și să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înainte și peste tot poporul

¹⁶ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 154: „Precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca să ne deschidă în Sine intrarea la Tatăl și este astfel unicul om în care ne unim cu Tatăl și între noi, la fel se folosește El de oameni în trup și de către un om pentru fiecare comunitate de credincioși pentru a ne ține uniți cu Sine. Iar acesta trebuie să se împărtășească de sfințirea Lui, ca să se poată întinde prin el sfințirea Lui, ca putere unificatoare. Credincioșii trebuie să aibă în acest om luat dintre ei, cum a fost luată natura Sa omenească din noi, un organ ales de sus, ca mijloc al unificării lor cu Hristos pe care-L reprezintă. Prin preoți lucrează Hristos Însuși, ca Preotul unic propriu-zis, la unificarea văzută și nevăzută a oamenilor în Sine.”

Tău”.¹⁷ Această rugăciune exprimă importanța slujirii preotului, care în Liturghie devine purtătorul de cuvânt al credincioșilor înaintea lui Dumnezeu, asupra cărora el cere în rugăciune revărsarea darurilor dumnezeiești peste ei, dar, în același timp, preotul devine și mesagerul lui Dumnezeu sau al lui Iisus Hristos, cu privire la comunitatea pe care o slujește în temeiul preoției sacramentale. Astfel, Preoția nu este o slujire periferică în Biserică, ci ea este profund articulată în cadrul ei, ajutând-o să depășească mereu fiecare stare la care a ajuns, tinzând continuu spre Capul ei – Iisus Hristos.

8. *Structura rațională a cosmosului, integrată în viața sacramentală a Bisericii.* Pentru Ortodoxie nu există nimic din cele pe care Dumnezeu le-a adus la existență, care să nu fie puse în legătură cu viața de har și sfințenie a Bisericii.

Dar, nu mai puțin, creația având un temei rațional, este destinată cunoașterii ei de către om. Punctul de sprijin și de lumină al raționalității cosmosului îl constituie Logosul divin. În felul acesta, „întreaga creație își păstrează unitatea ontologică în ordinea rațională care izvorăște din Logosul divin și constituie un mijloc de dialog între om și Dumnezeu.”¹⁸ Această perspectivă asupra creației este subliniată de teologia ortodoxă, întrucât aceasta înțelege creația ca dar pe care Dumnezeu l-a făcut omului, pentru ca acesta, prin intermediul ei, să-L vadă și să-L cunoască pe Dumnezeu, drept Creatorul tuturor. Creația are, deci, după învățătura ortodoxă, o funcție cognitivă, oferind unele lucruri despre Cel Care a adus-o la existență. Mai mult chiar, lumea ca dar al lui Dumnezeu făcut omului, constituie pentru acesta un temei al existenței sale trupești și spirituale.¹⁹ Astfel, poate fi înțeles întreg

¹⁷ Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, Rugăciunea punerii-înainte, *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 155.

¹⁸ D. Popescu, *op. cit.*, p. 141.

¹⁹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 356: „Dumnezeu ne arată nouă iubirea Sa prin lumea ca dar, pentru ca să realizeze un dialog progresiv în iubire cu noi. Însă pentru aceasta trebuie ca și noi să întoarcem lui Dumnezeu un dar. Dar omul nu are ce să dea lui Dumnezeu de la sine. Dumnezeu se bucură ca omul să renunțe la unele din darurile primite, întorcându-le. Acesta e sacrificiul omului, întrucât putând considera în lăcomia lui că toate cele date lui de către Dumnezeu îi sunt necesare, renunță totuși la unele din ele. Prin aceasta el arată că recunoaște că

demersul Ortodoxiei, de a include în lucrarea ei sfințitoare nu numai omul cu variatele lui trebuințe, ci și lumea înconjurătoare. Puterea ei transfiguratoare se extinde spre toate lucrurile create, care sunt privite în legătură cu omul, dar, și pentru că, toate sunt în legătură cu Dumnezeu, temeiul existenței lor. Omul, oferind lumea lui Dumnezeu ca dar și jertfă, pune asupra acesteia pecetea muncii și a eforturilor sale, care se imprimă asupra lucrurilor create. Întreg cultul ortodox dă mărturie despre această lucrare a Bisericii, de a revărsa asupra lumii întregi eclezialitatea ei, adică de a pune pecetea lucrării ei harice. În Euharistie se poate observa această dimensiune a lucrării Bisericii, de a consacra liturgic întreaga creație: „Ale Tale, dintru ale Tale, Ție-ți aducem de toate și pentru toate. „Viziunea Ortodoxiei cu privire la univers, cosmos sau lume este de mare ajutor în contextul marilor dezechilibre și perturbări ecologice din vremea noastră. Omul modern a pierdut simțul scrutării atente și sacre a creației, văzându-o pe aceasta, ca pe o realitate autonomă, cu posibilități nelimitate de satisfacere a egoismului uman. Experiențele ultimilor ani, arată cât de eronată și periculoasă poate să fie o asemenea percepție asupra creației. Biserica Ortodoxă trebuie să afirme cu deosebită claritate că mântuirea omului nu este văzută în mod separat de ansamblul creației, ci este legată de ea, așteptând și creația să fie eliberată de suferința la care este și ea expusă.

II. Coordonate ecumenice fundamentale ale Dogmaticii ortodoxe. Reliefând câteva din caracteristicile esențiale ale învățaturii ortodoxe, putem surprinde unele valențe ecumenice ale acesteia, având semnificații revelatoare în contextul dialogului teologic al Ortodoxiei cu celelalte Biserici.

1. Teologia ortodoxă este o teologie, care afirmă și protejează misterul lui Dumnezeu Cel iubitor și personal, redând aspecte ale acestui mister, sub forma doxologiei, a iconografiei și a Liturghiei. Orice efort teologic, înțeles ca efort de apropiere tot mai mare de Dumnezeu, se înscrie în dinamica experienței tot mai profunde a tainei lui Dumnezeu. Teologul român Dumitru Stăniloae a scos în evidență în

toate le are de la Dumnezeu ca dar și-I aparțin Lui. Lumea arată în caracterul ei de dar al lui Dumnezeu că ea nu este ultima și absolută realitate.”

repetate rânduri caracterul de taină sau mister al existenței lui Dumnezeu.²⁰

2. Dogmatica ortodoxă are ca sursă teologia patristică, care este în partea ei esențială o amplă exegeză biblică. În viziunea Părinților Bisericii, pe care și-a împrumutat-o Ortodoxia, există o unitate între Scriptură, tradiție patristică și expunerea dogmatică propriu-zisă, care are o foarte mare importanță, atât pentru Istoria dogmelor, cât și pentru dialogul cu alte teologii confesionale. De exemplu, este suficient să ne gândim la tradiția pluriformă a Părinților Bisericii și la sintezele lor, pentru a ne da seama, că teologia ortodoxă nu este uniformă.

3. Tradiția Apostolică are o valoare hotărâtoare pentru Teologia Dogmatică. Pe temeiul Tradiției Apostolice, Ortodoxia are marele privilegiu de a fi mereu aceeași, dar, și mereu nouă, totodată. Răspunsurile pe care Ortodoxia e chemată să le dea în fiecare context istoric, social, cultural și chiar religios îi oferă prilejul de a pune în lumină întreaga ei dinamică și bogăție inepuizabilă. Ortodoxia „trebuie să pună în lumină integritatea și autenticitatea Tradiției ortodoxe. Perspectiva „ortodoxă” nu este o perspectivă „confesională” restrictivă. Ortodoxia nu trebuie să fie extrasă ca a treia poziție, mai complexă și mai echilibrată dintre două poziții unilaterale.²¹ În acest context, un aport deosebit îl aduce acestui demers „Istoria dogmelor” prin care se pot depista interferențele contextuale, influențele eterogene care s-au suprapus peste Tradiția autentică neîntreruptă. Toate acestea au darul de a arăta dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei, oferindu-se bogăția ei comunității ecleziiale universale.

4. Conceptul de „unitate în diversitate” este unul cu profunde rădăcini în Revelație și care aduce o contribuție esențială în domeniul relațiilor ecumenice și al dialogului teologic. Ermeneutica biblică recentă a pus în evidență una dintre cele mai caracteristice realități ale Noului Testament, anume diversitatea experienței comunităților creștine, cu tot caracterul lor normativ, canonic, ca un întreg. În cadrul Ortodoxiei, polifonia acesteia, să fie actualizată, pentru a acredita practici diverse ca fiind legitime, necontrazicând simfonia ortodoxă.

²⁰ Vezi îndeosebi: D. Stăniloae, Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Traducere, introducere și note, București, 1983, p. 206.

²¹ Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, București, 1989, p. 49.

Modelul ortodox de unitate trebuie să recunoască și să faciliteze polifonia contextuală, misiunile specifice ale Bisericilor locale și anume: Biserica locală trebuie să mențină unitatea ecumenică.²² Principiul „unității în diversitate”, deși în aparență foarte comod, reprezintă o chestionare a fiecărei Biserici, a fiecărei teologii; aceasta, pentru că deși Noul Testament, ca și Tradiția apostolică are cele două dimensiuni fundamentale, care se conciliază între ele: unitatea manifesta diversitatea și o privea ca legitimă, iar diversitatea nu mergea atât de departe, încât să spargă unitatea. Întrebarea care se pune în acest context, este aceea de a afla în ce măsură Dogmatica ortodoxă, catolică sau protestantă poate reliefa conceptul unității în legătură organică cu diversitatea, și, în ce măsură diversitatea fiecăreia dintre ele, poate susține unitatea lăsată de Iisus Hristos ca testament pentru Biserica Sa (cf. Ioan 17, 21). Iar în cazul în care între Dogmaticile confesionale au apărut incompatibilități între unitate și diversitate, ce soluții întrevăd acestea în vederea restabilirii unui raport legitim între unitate și diversitate?

5. Iisus Hristos, Logosul divin – Creatorul și Răscumpărătorul umanității. Logosul divin, ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat, S-a plasat prin Întrupare în centrul umanității, ba chiar al întregii creații. De aceea, Părinții Bisericii și teologia ortodoxă vorbesc, pe temeiul Revelației, de Hristos Cel cosmic. Răscumpărarea neamului omenesc s-a realizat prin două momente sau acte fundamentale: înnoirea firii umane prin Întruparea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu (cf. Ioan 1, 14) și prin moartea și învierea Sa. Prin aceste acte mântuitoare Dumnezeu ne-a apropiat de Sine, ca să unească întru Sine întreg neamul omenesc. Iisus Hristos ca centru al umanității este Noul Adam din care se revarsă seva existenței și a vieții peste întreg neamul omenesc.²³

²² Idem, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995, p. 173. G. Florovskij, *Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View*, Belmond, 1972.

²³ D. Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București 1993; Benedict Ghiuș, *Faptul răscumpărării în imnografia Bisericii*, în *Studii Teologice* (1970), nr. 1-2, p. 70-103 etc.; *Orthodox visions of ecumenism: statements, messages and reports on the ecumenical movement 1902-*

Învățătura creștină despre Iisus Hristos și actele Sale mântuitoare cuprinde germenii unei apropieri reale între toși mărturisitorii credinței creștine. Dogmaticile confesionale trebuie să reflecteze în mod mai complex și nuanțat, dar și să întreprindă eforturile necesare în scopul înțelegerii comune a lui Iisus Hristos, ca Mântuitor al omului și izvor al unității Bisericii și al întregii lumi.

6. Ecleziologia comuniunii. Biserica este așezământul mântuirii tuturor oamenilor; ea este locul unde se întâlnesc cele văzute și cele nevăzute, cele pământești cu cele cerești, Dumnezeu cu oamenii. Întreg neamul omenesc este transformat de Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt și cu voia Tatălui, în noul „popor al lui Dumnezeu (Tit 2, 14; Tit 2, 5-9) și „Trupul lui Hristos” (cf. Romani 12, 1; I Corinteni 12, 12-37). Conținutul acestor expresii este comuniunea oamenilor ce trăiesc viața lui Iisus Hristos și în Iisus Hristos. „Pentru ecleziologia comuniunii, Biserica are un fundament și un model trinitar, fiind manifestarea în istorie a comuniunii dintre Persoanele Sfintei Treimi. Biserica este generatoare de comuniune și cea care consolidează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și a unora cu alții, tocmai în calitatea ei de „Trup al lui Hristos” și „Comuniune a Duhului Sfânt”. În această calitate ea tinde să cuprindă, să-i recapituleze pe toți în ea, Biserica fiind punctul cinci al lucrării de mântuire săvârșite de Hristos, în următoarea ordine: Întruparea, Patimile – Moartea, Învierea, Înălțarea și Cincizecimea, ziua de naștere a Bisericii sub formă văzută și realizată concret în istorie.²⁴ Slujitorii Teologiei trebuie să cerceteze cu atenție, pentru a surprinde modul în care sunt reliefate aceste aspecte biblice și teologice ale Bisericii în Dogmaticile confesionale, stimulând și încurajând dialogul teologic bilateral și multieclezial.

7. Teologul ortodox român Dumitru Stăniloae a lansat în câmpul cercetării teologice al deceniului al optulea al veacului trecut un concept teologic inspirat și generos, totodată: Sobornicitate deschisă.²⁵

1922, compiled by Gennadios Limouris, WWC Publications, Geneva 1994, p. 235-247.

²⁴ Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, București, 1968, p. 15-80; idem, *Ecleziologia comuniunii*, în „Studii Teologice” XX, (1968), nr. 9-10, p. 669-681.

²⁵ *Sobornicitate deschisă*, în „Ortodoxia” XXIII, (1971), nr. 2, p. 165-180.

Teologul român afirmă, că „sobornicitatea trebuie să fie nu numai o teorie, ci și o practică. Sobornicitatea trebuie să fie, de fapt, o trăire a credinței într-o comuniune vie; ea e universalitatea creștină în formă de comuniune.²⁶ Această însușire a Bisericii este înțeleasă ca „soborul a toată lumea, în care toți creștinii își aduc înțelegerea întregii realități divine revelate și a întregii realități umane, văzute în lumina revelației integrale.”²⁷ Nici unul din modurile de a-L înțelege și exprima pe Dumnezeu nu este exhaustiv și unic și nu trebuie să ne fixăm în mod unilateral asupra lui. Trebuie să admitem și moduri noi de a exprima pe Dumnezeu, mai bine zis legătura noastră cu El. Aceasta înseamnă a recunoaște o anumită valoare tuturor formelor ce încearcă să exprime aspecte sau frânturi din bogăția inepuizabilă a Tradiției apostolice și, implicit, a revelației depline realizate de și în Hristos, având mereu conștiința nedeplinătății și a relativității lor. Astfel, se deschid perspective încurajatoare în planul comuniunii în aceeași credință și iubire a lui Iisus Hristos.

Dogmatica ortodoxă, așa cum este ea înțeleasă, aprofundată și exprimată are unele particularități specifice diferitelor Biserici Ortodoxe locale, în cadrul cărora se manifestă, unele punând un accent mai aparte asupra acriviei Tradiției apostolice, în aspectul ei statornic, alții insistând mai mult asupra Tradiției apostolice dinamice, conturând o imagine caracterizată prin diferite culori, accente, coordonate, care pot părea, uneori, ireconciliabile. Teologii ortodocși români caută să mențină într-un echilibru sănătos cele două aspecte, statornic și dinamic al Tradiției apostolice, oferind o Dogmatică ortodoxă vie, profund articulată în viața de rugăciune, iubire și slujire a Bisericii. Procedând astfel, ei înfățișează o Dogmatică matură, profundă, capabilă de a sprijini lucrarea și misiunea Bisericii în lumea contemporană, dar, și pregătită pentru un amplu dialog teologic cu celelalte teologii și cu fenomenele culturale dominante în Europa.

²⁶ Ibidem, p. 172.

²⁷ Ibidem.

Constantin Rus

Limitele Bisericii după doctrina canonică ortodoxă

Abstract

The study deals with an up-to-date problem, namely, that of the limits of the Church as it appears in the teachings of the three main Christian confessions. We are presented the ecclesiological conception which rules, from the inside, the canonic limits of the Church. The study is an interdisciplinary approach to the topic and it has a solid basis with doctrinaire background, having Catholics, Protestant and Orthodox sources. We can see the teachings about the two workings of the Son and of the Holy Ghost and the sacramental aspect of the validity of the Holy Sacraments, both implying teachings about the limits of the Church. The paper is also sustained by documents of the ecumenical movement.

Key words: canon law, dogmatic theology, the limits of Church, ecclesiological conception

I. Voi încerca să folosesc în acest studiu numai limbajul canonic, care este propriu tradiției ortodoxe și să evit folosirea unui fel de limbaj, care este mai familiar cercurilor ecumenice moderne. Aceasta

deoarece a devenit pe deplin conștient faptul că acest limbaj este în el însăși o parte a problemei ecleziologice, care există în cadrul mișcării ecumenice. Obscuritățile sau ambiguitățile teologice obișnuite ale terminologiei ecumenice, în special cu privire la problemele ecleziologice, sunt determinate să faciliteze o convergență sau o înțelegere în curs de creștere a diferitelor terminologii teologice, pentru ca să se miște dincolo de formele tradiționale prezente și să exprime cu aceiași termeni diferitele realități.

Este imposibil, deci, de a face aceasta cu terminologia canonică stabilită, care exprimă un cadru ecleziologic specific și descrie clar aceeași realitate eclezială. Unitatea reală nu se poate baza pe un compromis, sau pur și simplu pe o acomodare la pluralism, deoarece unitatea nu poate fi privită ca un scop care poate fi atins și care nesocotește principiile implicate. Din această cauză, scopul acestui studiu nu este nici de a oferi o apologie pentru tradiția noastră ecleziologică ortodoxă, nici de a ascunde dificultățile ecleziologice reale ale dialogului ecumenic contemporan. El reprezintă un efort cinstit de a descrie mai clar și de a arăta mai deplin cauzele teologice înrădăcinate adânc ale diviziunilor istorice. În rândurile care urmează vom încerca să arătăm principalele probleme ecleziologice și importanța lor mare pentru dialogul nostru teologic și în cadrul mișcării ecumenice.

1. Înțelesul canonic al termenului „granițele” sau „limitele Bisericii”¹ este indisolubil legat de învățătura referitoare la natura, esența și misiunea Bisericii, deoarece ultimul descrie unitatea

¹ Despre această problemă, a se vedea: E. Clapsis, *The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate*, în “The Greek Orthodox Theological Review”, vol. 35, 1990, p. 113-127; J. Fameree, *Les limites de l’Eglise. L’apport de G. Florovsky au dialogue catholique-orthodoxe*, în „Revue Theologique de Louvain”, vol. 34, 2003, nr. 2, p. 137-154; C. K. Roberts, *The limits of Leadership: Challenges to Apostolic Homeostatis in Luke – Acts*, în „The Anglican Theological Review”, vol. 87, spring 2005, nr. 2, p. 273-290; A. Borrás, *Les “communautes locale”. A propos d’un ouvrage recent*, în „Revue Theologique de Louvain”, vol. 37, 2006, nr. 2, p. 231-244; Idem, *Le droit ecclesial a l’intersection du « particulier » et de « l’universel »*, în „Revue Theologique de Louvain”, vol. 32, 2001, nr. 1, p. 55-87; B. Bourguin, *Que faire de premiers conciles?*, în „Revue Theologique de Louvain”, vol. 36, 2005, nr. 4, p. 449-475; Fr. George Dragas, *Orthodox Ecclesiology in outline*, în „Greek Orthodox Theological Review”, vol. 26, nr. 3, 1981.

interioară a trupului eclezial. Ceea ce de obicei se înțelege prin termenul „*granițele Bisericii*”, pe de o parte, derivă din particularitățile *ecleziologice* ale fiecărei Biserici, pe când pe de altă parte, el afectează conținutul învățăturilor lor *soteriologice*. Faptul că există o mulțime de ecleziologii (de exemplu: *ortodoxă, romano-catolică, protestantă, etc.*) înseamnă că există, de asemenea, o diferențiere corespunzătoare ca înțelegere a granițelor Bisericii, în timp ce legătura dintre *granițele Bisericii și domeniul lucrării harului divin* determină dimensiunea soteriologică a înțelesului acestor granițe. Este adevărat că multiplele ecleziologii derivă de la diferența evidentă în înțelegerea naturii, esenței și misiunii Bisericii, dar este și adevărat că învățătura ecleziologică a Bisericii primare și nedespărțite a fost, în ciuda unor divergențe din practica Bisericii, comună tuturor Bisericilor locale.

Nucleul acestei ecleziologii tradiționale a fost înțelegerea comună a Bisericii *ca Trupul istoric al lui Hristos (Corpus Christi)*, care se extinde și se realizează în istoria mântuirii. Această tradiție apostolică comună a fost exprimată în învățătura marilor Sfinți Părinți ai Bisericii și a fost trăită și experimentată continuu ca o credință comună a Bisericii, atât în Răsărit cât și în Apus în timpul perioadei care precede Schisma cea Mare (1054). Pe această bază comună, s-a dezvoltat practica Bisericii și s-au luat hotărâri corespunzătoare de către sinoadele locale și ecumenice. Acestui trup al Bisericii aparțin „*credincioșii din întreaga lume, aceia care sunt, aceia care devin și aceia care intră într-o asemenea condiție...*”². Ei nu devin „*mai multe trupuri, ci un singur trup*”, deoarece „*nu există un alt trup*” „*decât unul singur care se hrănește*” prin Sfânta Euharistie³. Unitatea este actualizată de Duhul Sfânt numai în acest singur trup al Bisericii, deoarece „*a fi sau a nu fi trupul înseamnă a fi unit sau a nu fi unit cu trupul*”⁴. Este foarte clar că această ecleziologie a *Trupului lui Hristos*

² St. John Chrysostom, *Homilies to Ephesians*, 10, 1, în „*Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*”, edited by Philip Schaff, vol. XIII, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979, p. 99.

³ St. John Chrysostom, *Homilies to the First Corinthians*, 24, 4, în „*Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*”, First Series, edited by Philip Schaff, vol. XII, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1983, p. 140.

⁴ *Ibidem*, 30,2, p. 176.

descrie *ontologia hristocentrică a Bisericii* și relevă conștiința eclezială respectivă referitoare la granițele Bisericii.

După Schisma cea Mare din anul 1054 s-au produs diferențe hristologice, care au dat naștere la noi presupuneri pentru abordarea delicatei probleme eclezilogice referitoare la granițele Bisericii. Astfel, o evaluare pozitivă sau negativă a oricărei dezvoltări eclezilogice este posibilă numai pe baza relației autentice a *Ecleziologiei cu Hristologia*, așa cum aceasta a fost exprimată în întreaga tradiție patristică și în practica bisericească a Bisericii celei nedespărțite. În mod teologic, este evident faptul că diferențierea, oricare ar fi aceasta, în înțelegerea patristică a legăturii dintre Ecleziologie și Hristologie duce la o înțelegere diferită a misterului Bisericii însăși și, în consecință, și la o diferențiere eclezilogică treptată ori imediată. Cu toate acestea, fiecare diferențiere eclezilogică afectează fie *calitativ* sau *cantitativ* învățătura corespunzătoare referitoare la limitele Bisericii. Aceasta *izvorăște* din faptul că fiecare Ecleziologie predetermină identitatea propriului său trup eclezial și aceea a trupurilor ecleziale din afara acestuia. În același timp ea determină și structura acceptabilă din cadrul căreia practica amintită trebuie să funcționeze:

a) Înstrăinarea progresivă a teologiei scolastice apusene de criteriile eclezilogice ale tradiției patristice comune a redus, într-un mod progresiv, importanța *ontologiei hristocentrice a Bisericii* și a dus la o înțelegere *ierocratică* a bazei constituționale a trupului bisericesc (*papalitatea și ierarhia*). Cercetarea teoretică a teologilor scolastici a creat chiar conștiința Bisericii Romano-Catolice, care a ajuns să fie exprimată din ce în ce mai mult în practica respectivă a Bisericii. Totuși, în același timp, împreună cu slăbirea eclezilogiei patristice a *Trupului lui Hristos*, a avansat eclezilogia „*Poporului lui Dumnezeu*” pentru a facilita această interpretare ierocratică. Este foarte clar că teologia antireformaționistă a influențat adânc toată teologia romano-catolică din timpurile recente. Astfel, chiar în literatura teologică oficială a secolelor XVIII și XIX se poate vedea că doctrina patristică a ontologiei hristocentrice a Bisericii a fost aproape complet uitată. Totuși, în ciuda acestui fapt, ontologia hristocentrică a Bisericii, cel puțin după interpretarea scolastică, s-a păstrat într-o

manieră latentă în cadrul structurilor și a conștiinței Bisericii Romano-Catolice, după aceasta este exprimată clar în noua teologie romano-catolică a timpurilor recente (*neotomismul*)⁵.

⁵ Pentru eclesiologia romano-catolică, a se vedea următoarele studii: Card. Joseph Ratzinger, *The Ecclesiology of the Constitution „On the Church”, Vatican II, Lumen Gentium*, în „L'Osservatore Romano”, Vatican, 19 september, 2001, p. 5-8; Walter Kasper, *Sacrament de l'unité, eucharistie et l'Eglise*, trad. de Joseph Hoffmann, Paris, Les Editions du Cerf, 2005; Idem, *La Théologie et l'Eglise*, trad. de Joseph Hoffmann, Paris, Les Editions du Cerf, 1990; Gerard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1992; Yves Congar, *Eglise et papauté. Regards historiques*, édition revue et corrigée, Paris, Les Editions du Cerf, 2002; Idem, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Les Editions du Cerf, 1997; Idem, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Les Editions du Cerf, 1971; Brian Hebblethwaite, *Philosophical Theology and Christian Doctrine*, (exploring the Philosophy of Religion, 3), Oxford: Blackwell, 2005; Peter Sajda, *Ecclesiology and mission. A Roman Catholic Perspective*, în „International Review of Mission”, nr. 1, 2001; Cooper Austin, *The Bishops and Baptism*, în „Pacifica”, Australian Theological Studies, vol. 18, 2005, p. 67-84; John Dodosky, *The Church and the others: meditation and friendship in post-Vatican II Roman Catholic Ecclesiology*, în „Pacifica”, vol. 18, 2005, p. 302-322; Paul F. Knitter, *Christian Theology in the Post-Modern Era*, în „Pacifica”, vol.18, 2005, p. 323-336; Frank Rees, *Trinity and Church: Contribution from the Free Church Tradition*, în „Pacifica”, vol. 17, 2004, p. 251-267; Christiaan Mostert, *Catholicity of the Church and the universality of Theology*, în „Pacifica”, vol. 16, 2003, p. 123-136; Ian A. McFarland, *The Body of Christ: Rethinking a classic Ecclesiology model*, în „International Journal of Systematic Theology”, vol. 7, july 2005, nr. 3, p. 225-245; Nicolas M. Healy, *Practices and the new ecclesiology: misplaced concreteness?*, în „International Journal of Systematic Theology”, vol. 7, july 2005, nr. 3, p. 287-308; J. Fameree, *La ministere d u pape selon l'Orthodoxie*, în „Revue Theologique de Louvain”, vol. 37, 2006, nr. 1, p. 26-43; Idem, *Ecclesiologique catholique. Differences separatrices et rapprochements avec autres Eglises*, în „Revue Theologique de Louvain”, vol. 33, 2002, nr. 1, p. 28-60; Idem, *Le reception de Vatican II dans les Eglises non catholiques. Reflections methodologiques*, în „Revue Theologique de Louvain”, vol. 32, 2001, nr. 2, p. 169-188; A. N. Williams, *The Future of the Past: The Contemporary significance of the Nouvelle Theologie*, în „International Journal of Systematic Theology”, vol. 7, october 2005, nr. 4, p. 347-361; Brian Daley, *The Nouvelle Theologie and the Patristic revival: sources, symbols and the science of theology*, în „International Journal of Systematic Theology”, vol. 7, october 2005, nr. 4, p. 362-382; John J. Burkhard, „*Sensus Fidei*”: *Recent theological reflection (1990-2001), part II*, în „The Heythrop Journal”, vol. 47, January 2006, nr. 1, p. 38-54; Idem, „*Sensus Fidei*”: *Recent theological reflection (1990-2001)*, în „The Heythrop Journal”, vol. 46, October 2005, nr. 4, p. 450-475.

b) Teologia protestantă, prin respingerea întregii structuri ecleziologice a teologiei scolastice, a respins simultan concepția ontologiei hristocentrice a Bisericii și a subliniat, în opoziție cu teologia romano-catolică, autoritatea absolută a *Cuvântului lui Dumnezeu*, caracterul individual al experienței credinței, perspectivele eshatologice ale actului mântuirii lui Dumnezeu, etc. Prin urmare, respingerea ontologiei hristocentrice a Bisericii a dat naștere noțiunii de granițe ale Bisericii *imperceptibile* și chiar a unei probleme de indiferență. Deci, în învățătura ecleziologică protestantă granițele istorice specifice ale Bisericii „văzute” sunt realizate și în niciun fel nu coincid cu acelea ale Bisericii „nevăzute”. Aceasta deoarece aceia care constituie Biserica nevăzută, pe de o parte, sunt cunoscuți numai de către Dumnezeu, în timp ce, pe de altă parte, ei ar putea fi foarte bine membrii Bisericilor „văzute”, chiar a celor diferite, ca de exemplu a Bisericilor Romano-Catolică sau Ortodoxă, etc. Diferențierea ecleziologiei protestante vis-a-vis de cea romano-catolică poate fi înțeleasă clar prin următoarea diagramă: după ecleziologia *romano-catolică* (și ortodoxă), *Biserica preexistă și precede pe credincioși*; astfel avem următoarea figură: Hristos – Biserica – Credincioșii. După învățătura ecleziologică *protestantă*, *credincioșii preexistă și preced Biserica*, pe care ei, de asemenea, o constituie; astfel avem următorul model: Hristos – Credincioșii – Biserica⁶.

⁶ Pentru ecleziologia protestantă, a se vedea următoarele studii: William A. Dyrness, *Reformed Theology and visual culture: The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Mark C. Mattes, *The Role of Justification in contemporary theology*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 2004; Pr. Prof. dr. Dumitru Popescu, *Eclesiologia luterană*, în „Ortodoxia”, anul XIV, 1962, nr. 3, p. 413-417; Geoff Thompson, *Religious diversity, christian doctrine and Karl Barth*, în „International Journal of Systematic Theology”, vol. 8, january 2006, nr. 1, p. 3-24; D. Ogliari, *The Role of Christ and of the Church in the light of Augustine's theory of predestination*, în „Ephemerides Theologicae Lovaniensis”, vol. 79, december 2003, nr. 4, p. 347-364; Rhys Kuzmic, *Beruf and Berufung in Karl's Barth Church Dogmatics: Toward a subversive ecclesiology*, în „International Journal of Systematic Theology”, vol. 7, july 2005, nr. 3, p. 262-278; Richard Cross, *Calvinist and Lutheran doctrines of Eucharistic presence: A brief note towards a rapprochement*, în „International Journal of Systematic Theology”, vol. 4, november 2002, nr. 3, p. 301-318.

c) Teologia ortodoxă, pe lângă unele influențe parțiale și periodice de la teologiile romano-catolică și protestantă, a rămas credincioasă tradiției patristice și s-a luptat ca să păstreze experiența eclezială tradițională. După ecleziologia ortodoxă, Biserica este *unul și singurul Trup al lui Hristos* în istoria mântuirii. Acest unic Trup al lui Hristos, care este Biserica, s-a realizat în istorie *ca unul și nu ca mai multe trupuri ecleziale*. Ea se manifestă pe deplin în tainele Bisericii, deoarece Biserica este „*dovedită*” (σημειοῦται) prin taine. Astfel, ecleziologia ortodoxă exclude manifestarea acestui unic Trup al lui Hristos în alte trupuri ecleziale din afara ei, deoarece Trupul lui Hristos este numai unul și nu mai multe. Aceste stricte presupuneri ecleziologice predetermină conținutul și definesc caracterul specific al ecleziologiei tradiționale ortodoxe⁷.

II. În acest spirit, este posibil să interpretăm diferențele stabilite între Biserici cu referință clară la presupunerile ecleziologice a practicii lor reciproce acceptând unii altora *validitatea Botezului*, sau practica lor de *intercomuniune*, sau chiar acceptarea practicii lor unilaterale a *ospitalității Euharistice*, etc. Într-adevăr este destul de caracteristic faptul că practicile menționate mai sus se referă la *restaurarea comuniunii sacramentale*, absența căreia manifestă dezbinarea în unitatea Bisericii. Această legătură interioară dintre *Ecleziologie și Sfintele Taine* este una indisolubilă, deoarece, după

⁷ Pentru ecleziologia ortodoxă, a se vedea următoarele studii: Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978; Boris Bobrinsky, *Le Mystere de l'Eglise*, cours de theologie dogmatique, Paris, Les Editions du Cerf, 2003; M. J. Edwards, *La Resurrection chez les Peres*, ed. by J. M. Prieur, Chaires de Biblia Patristica, 7, Strasbourg: Universite Marc Bloch, 2003; Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, New York: Crossroad Publishing Company, 2004; Martin Laird, *Gregorz of Nyssa and the grasp of faith: Union, knowledge and divine presence*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford: Oxford University Press, 2005; Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, nature and will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford: Oxford University Press, 2004; Hilarion Alfeyev, *La primaute et la conciliarite dans la tradition orthodoxe*, în „Irenikon”, vol. 78, 2005, nr. 1-2, p. 24-36; Perckstadt Athenagoras, *L'autorite dans l'Eglise: une approche orthodoxe*, în „Irenikon”, vol. 75, 2002, nr. 1, p. 35-72; Kallistos Ware, *La theologie orthodoxe au vingt-et-unieme siecle*, în „Irenikon”, vol. 77, 2004, nr. 2-3, p. 219-238.

tradiția patristică, Sfintele Taine manifestă și indică întregul trup eclezial. Deci, orice diferențiere în ecleziologie este exprimată pe deplin în practica specifică sacramentală a Bisericii, care, la rândul ei, exprimă conștiința corelativă a limitelor Bisericii⁸.

Astfel, principalele probleme care se referă la dialogul ecumenic contemporan, anume la recunoașterea reciprocă a *Botezului, Intercomuniunii și a ospitalității Euharistice*, etc. sunt abordate pe bună dreptate de către teologii diferitelor Biserici în diferite moduri, care depind de diferitele presupuneri ecleziologice ale respectivelor lor Biserici. În acest caz, întreaga problemă a *validității Sfintelor Taine* săvârșite în afara Bisericii Ortodoxe este o problemă teologică mai restrânsă și este legată adânc, nu numai de legătura interioară dintre Sfintele Taine și Biserică, dar și de unitatea indisolubilă dintre *misterul pascal și misterul Cincizecimii*. Diferențele ecleziologice izvorăsc precis de la diferitele interpretări ale legăturii misterului pascal cu acela al Cincizecimii, *în special cu privire la diferitele moduri prin care harul mântuitor al lui Dumnezeu este legat de aceste două mistere*.

În timpul perioadei de dinaintea Schismei celei Mari (1054), tradiția patristică comună învață că Hristos, prin lucrarea Sa de răscumpărare, este Izvorul (πηγη) harului divin și Duhul Sfânt este Dătătorul (χορηγος) și Lucrătorul (ο ενεργων) harului divin în credincioși. Teologia scolastică a dezvoltat punctul de vedere al Fericitului Augustin referitor la legătura dintre misterul pascal și cel al Cincizecimii. Astfel, ea manifestă pe Hristos ca *Izvor și Dătător* al harului divin, în timp ce atribuie *Duhului Sfânt* numai *simplul* rol de *Lucrător* al harului divin oferit deja, prin aceasta înfățișând tendințele puternice *hristomonistice* care au existat deja în teologia apuseană. *Consecințele ecleziologice* unei asemenea diferențieri teologice au fost decisive pentru procesul care a dus la Schisma dintre cele două Biserici, Răsăriteană și Apuseană, precum și la două tendințe diferite

⁸ În legătură cu problema intercomuniunii, a se vedea: Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Cracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978 ; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în „Ortodoxia”, anul XXIII, 1971, nr. 4, p. 561-584.

în cadrul creștinătății apusene (romano-catolicismul și protestantismul). Dezbaterea Euharistică a fost în centrul tuturor acestor dospiri istorice.

Deci, dacă Hristos, prin lucrarea Sa de răscumpărare, este nu numai *Izvorul* dar și *Dătătorul* harului divin, atunci se înțelege de la sine că, din cauza *universalității* lucrării lui Hristos, harul divin este *împărtășit tuturor*, fără a ține seama de legătura lor cu Biserica, în cadrul căreia harul divin deja împărtășit este activ prin Duhul Sfânt. Dacă, totuși, acest har divin este împărtășit tuturor, din cauza *universalității* lucrării răscumpărătoare a lui Hristos, atunci se înțelege de la sine că el este împărtășit *în acei credincioși din afara Bisericii Romano-Catolice*, chiar dacă aceste persoane aparțin unei erezii sau schisme. Astfel, Sfintele Taine săvârșite în afara Bisericii sunt nu numai *reale* (υποστατα), dar și *valide* (εγκυρα), deoarece ele numai lipsesc de *eficacitatea* (ενεργεια) harului divin împărtășit, care este lucrător prin Duhul Sfânt numai în Biserica Romano-Catolică.

Biserica Ortodoxă, acceptând pe Iisus Hristos numai ca *Izvor*, iar pe Duhul Sfânt ca *Dătătorul* și *Lucrătorul* harului divin, în niciun fel ea nu neagă universalitatea lucrării răscumpărătoare a lui Hristos. Ea susține clar că acest har divin se perpetuează prin Trupul istoric al lui Hristos, care este Biserica, și se împărtășește credincioșilor de către Duhul Sfânt, care, de asemenea, aduce la îndeplinire harul divin în Biserică pentru realizarea continuă a Trupului lui Hristos în timp și în spațiu. Consecințele ecleziologice ale unei asemenea tradiții teologice sunt hotărâtoare pentru problema canonică a granițelor Bisericii. Pe baza acestei ecleziologii hristocentrice limitele Bisericii *își trag esențialul înăuntrul trupului eclezial ortodox*. Numai înăuntrul acestui trup eclezial Duhul Sfânt *dăruiește și împărtășește* harul divin, care se revarsă din lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos.

Printr-o astfel de învățătură referitoare la natura, esența și misiunea Bisericii în lume, ne găsim față în față cu bine cunoscutul principiu *soteriologic* și *ecleziologic* „*extra Ecclesia nulla salus*”, care determină precis limitele canonice ale Bisericii. Astfel, Biserica Ortodoxă, în timp ce acceptă posibilitatea canonică a recunoașterii existenței (υποστατον) Sfintelor Taine săvârșite în afara ei, ea *pune sub semnul îndoielii validitatea* (εγκυρον) *lor și desigur respinge*

eficacitatea (ενεργον) lor. Este deja cunoscut faptul că în practica bisericească, Biserica Ortodoxă se mișcă, în conformitate cu circumstanțele specifice, între „*acrvia*” canonică și *iconomia bisericească*, recunoscând prin *iconomie validitatea* (κυρος) Sfințelor Taine a celorlalte trupuri bisericești. Deci, o asemenea *practică a iconomiei* nu nimicește „*acrvia*” canonică, care rămâne în forță și exprimă *caracterul exclusiv* al ecleziologiei ortodoxe.

Această observație este importantă, deoarece ea relevă că *recunoașterea* (αναγνωριστις) canonică a validității tainelor săvârșite în afara Bisericii: (a) *este făcută prin iconomie*; (b) *acoperă numai cazurile specifice în unele momente date, și* (c) *se referă la validitatea tainelor numai celor care se alătură Bisericii Ortodoxe și nu trupurilor bisericești la care aparțin aceia care se alătură Bisericii Ortodoxe*. Există, desigur, o mulțime de *opinii* sau *rețineri* referitoare la această problemă. Totuși, nimeni nu poate propune sau susține punctul de vedere potrivit căruia *recunoașterea reciprocă a validității tainelor printre Biserici* este un act *potrivit* cu ecleziologia ortodoxă, sau un act care nu este respins de către tradiția canonică ortodoxă. Prin urmare, putem spune că ecleziologia ortodoxă, fiind una „*exclusivă*”, pune accentul pe *unitatea interioară* a misterului pascal și pe cel al Cincizecimii.

În această lumină, putem spune, de asemenea, că definiția dată unor limite ale Bisericii variază prin particularitățile interpretării legăturii interioare dintre misterul pascal și cel al Cincizecimii. *Ecleziologia romano-catolică*, nefiind una „*exclusivă*”, pune accentul pe misterul pascal al lui Hristos. *Ecleziologia protestantă*, fiind una „*liberă*”, pune accentul pe misterul Cincizecimii.

Este evident că aceste poziții ecleziologice diferite izvorăsc din înțelegerile diferite referitoare la *Dătătorul* harului divin și la lucrarea Duhului Sfânt în Biserică. Această varietate arată și dificultățile ecleziologice referitoare la *recunoașterea reciprocă a validității tainelor*. *Bisericile protestante* nu au nicio problemă ecleziologică pentru propunerea sau susținerea *vreunui fel* de *recunoaștere reciprocă a validității tainelor săvârșite în afara trupurilor lor bisericești*. *Biserica Romano-Catolică*, chiar dacă identifică limitele canonice ale Bisericii cu propriul său trup bisericesc, poate să purceadă la *un fel* de

recunoaștere reciprocă a validității tainelor, fără a abroga principiile ei fundamentale ecleziologice. *Biserica Ortodoxă*, nu poate purcede la *niciun fel* de recunoaștere a validității tainelor fără o dezvoltare mai mare a învățaturii ei fundamentale ecleziologice despre granițele Bisericii.

Cu toate acestea, este clar că în dialogul ecumenic *liniștea absolută* a teologilor protestanți, *liniștea relativă* a romano-catolicilor și *liniștea limitată* a ortodocșilor izvorăsc din consecințele lor ecleziologice, care nu sunt rezultatul preferințelor lor teologice personale. Astfel, *recunoașterea reciprocă* a validității unor taine, care pentru teologul romano-catolic sau protestant ar putea fi considerate ca o poziție *potrivită* ecleziologic, pentru teologul ortodox aceasta este un act de *incompetență*, când este evaluat cu principiile ecleziologice ortodoxe. Aceste principii ecleziologice manifestă într-un mod strict unitatea trupului eclezial ortodox și diferențiază pe aceia care nu aparțin trupului său ca fiind *schismatici* sau *eretici*.

Legătura schismaticilor sau a ereticilor cu trupul Bisericii Ortodoxe este definită strict de către tradiția canonică. Totuși, tradiția canonică ortodoxă și practica *evaluatează* și *clasifică* aceste trupuri bisericești în diferite categorii, asemănătoare cu distanța lor de Biserica Ortodoxă sau cu devierea lor de la credința tradițională adevărată. Aceasta *clasificare* se referă numai la aceia care sunt dincolo de granițele Bisericii Ortodoxe și este exprimată clar de către diferențierea în practica bisericească pentru intrarea lor în sânul ei. Dacă, de exemplu, Biserica Ortodoxă susține un cerc special care determină granițele Bisericii, atunci aceia care se găsesc în afara granițelor înseamnă că aparțin cercurilor externe, în care sunt recunoscute unele forme ale *ecliezialității*. Acest tip de *ecliezialitate* nu este determinat ușor, deoarece tradiția ortodoxă acceptând pe Duhul Sfânt ca fiind *Dăătorul* harului divin, care izvorăște din lucrarea mântuitoare a lui Hristos, nu recunoaște eficacitatea harului divin în afara granițelor canonice ale Bisericii Ortodoxe.

III. Noile discuții teologice în cadrul mișcării ecumenice demonstrează că recunoașterea reciprocă a unor taine (*Botezul*, *Euharistia* și *Preoția*) se bazează pe punctul de vedere potrivit căruia diferitele tradiții creștine reprezintă pur și simplu diferitele formulări

ale aceleiași credințe apostolice. Aceasta înseamnă că aceia din afara Bisericii Ortodoxe dețin aceeași credință esențială, în ciuda diverselor exprimări din diferitele culturi, limbi și contexte religioase. Deci, dialogul ecumenic manifestată ca un scop al său specific o *hotărâre* teologică sau un *compromis* numai în acele sfere, unde separarea este exprimată clar în viața Bisericii. Adunarea de la Vancouver a propus, de exemplu, receptarea Documentului BEM ca pe o exprimare a înțelegerii comune a credinței apostolice, „*deoarece ceea ce Bisericii li se cere să primească în acest text nu este pur și simplu un document, ci în acest document credința apostolică, de la care vine și pentru care aduce mărturie*”.⁹

Acest punct de vedere se bazează pe următoarele cerințe: (a) o *recunoaștere deplină a Botezului, Euharistiei și Preoției*; (b) o *înțelegere și expresie comună a credinței apostolice*; și (c) *moduri comune de luare de hotărâre și învățând această credință autorităților*. În orice caz, este foarte clar că orice cauză a unității este slujită slab prin aceste discuții ecumenice, deoarece nu există nicio înțelegere despre modul cum există așa de multe probleme, la care s-ar ajunge la un consens înainte ca să se realizeze o unitate adevărată. Unele Biserici propun că tocmai o hotărâre de bază asupra unor taine (Botez, Euharistie și Preoție) ar putea fi considerată ca o temelie teologică suficientă pentru restaurarea comuniunii depline. Alții privesc fiecare document teologic de convergență pur și simplu ca pe

⁹ Documentul *Baptism, Eucharist, Ministry* (BEM) a fost adoptat de Comisia „Credință și Constituție” la reuniunea sa de la Lima, 1-15 ianuarie 1982. A VI-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Vancouver, august 1983) și Comitetul Central al Consiliului, în sesiunea din iulie 1984, au cerut Bisericilor membre să dea un „răspuns oficial” până la sfârșitul anului 1985, ca prim pas într-un proces de „receptare” mai larg. Versiunea română a Documentului a fost publicată de Anca Manolache, sub titlul: *Botez, Euharistie, Slujire*, în revista „Mitropolia Banatului”, anul XXXIII, 1983, nr. 1-2, p. 21-57. Despre acest Document, a se vedea: Anca Manolache, *Opinii asupra documentului Botez, Euharistie, Slujire*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXIII, 1983, nr. 5-6, p. 297-302, Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989; John S. Romanides, *Acordul ortodoxo-vatican Balamand, Liban, iunie 1993*, în „Teologia”, vol. VI, 1993, nr. , p. 570-580; Benoit Bourguine, *La reception de la Declaration de Balamand*, în „Irenikon”, vol. 74, 2001, nr. 4, p. 538-560.

un prim pas spre un consens teologic mai adânc. În realitate, nu există niciun punct de vedere clar despre scopul care ar trebui să conducă pe teologi și pe liderii Bisericii, deoarece, punând diferite tradiții teologice într-un document comun, numeroase probleme teologice fundamentale rămân deschise. Dacă dialogul ecumenic este cu adevărat o „*bătălie spirituală pentru adevăr*”, atunci acesta ar putea fi slujit mai bine prin spiritul tradiției Bisericii celei nedespărțite, care oferă cheia pentru a distinge între elementele esențiale și secundare ale credinței apostolice și pentru a reconcilia diversitățile existente prin redescoperirea integrității credinței adevărate.

Problema recunoașterii reciproce a Botezului este o perspectivă eclesiologică crucială spre o comuniune totală. În documentul BEM recunoașterea reciprocă a Botezului este susținută ca „un semn important și mijloc de exprimare a unității baptismale date în Hristos”. Dar această „recunoaștere reciprocă ar trebui exprimată explicit de către Biserici”. Ce înseamnă aceasta în perspectivă eclesiologică? Logic, recunoașterea reciprocă a Botezului duce la recunoașterea reciprocă a membrilor, după cum recunoașterea reciprocă a membrilor duce la o comuniune deplină. Dacă noi recunoaștem că toți acei botezați sunt încorporați în Hristos, este foarte dificil de a nega consecința că ei sunt și încorporați în Trupul lui Hristos. Dar, dacă ei aparțin Trupului lui Hristos, atunci este și mai dificil de a nega că ei aparțin Bisericii, „care este trupul”. Dacă este așa, Botezul, ca încorporare în Trupul lui Hristos, dovedește prin adevărata sa natură împărtășirea euharistică și duce la comuniunea deplină.

Astfel, Botezul și calitatea de membru în trupul Bisericii, a fiecărei Biserici, sunt în interdependență prin legătura de *încorporare* a celor botezați „*în Trupul lui Hristos*”. Dar aceasta presupune o înțelegere comună atât a Botezului cât și a calității de membru, care nu este cazul în tradițiile Bisericilor Ortodoxă și Protestantă. Pentru tradiția ortodoxă, calitatea de membru înseamnă încorporare prin Botez în unicul trup al lui Hristos, „*care este Biserica*”. Pentru tradiția reformată, este dreptul de a participa constituțional la conducerea bisericească. O înțelegere posibilă despre natura Botezului ar putea servi ca o realizare eclesiologică foarte importantă spre o înțelegere comună a „*calității de membru*” în Trupul lui Hristos.

Aceasta ar putea duce la o nouă abordare a participării depline în comuniunea euharistică. Este foarte clar că o înțelegere posibilă referitoare la doctrina Botezului ar putea duce la o recunoaștere posibilă a calității de membru în unicul Trup al lui Hristos, „*care este Biserica*”.

De fapt, ar fi foarte dificil să ajungem la o înțelegere comună a Botezului și a calității de membru, fără o convergență serioasă în ecleziologia Trupului lui Hristos. În lumina unei abordări ecumenice, Botezul este studiat ca primul eveniment de unificare în toate Bisericile. În documentul BEM există o cercetare într-un mod nou a multora dintre problemele care ne despart. Este evident că hotărârea reală se va realiza numai atunci când Bisericile se vor simți pregătite să recunoască că hotărârea despre Botez este fundamentală și constitutivă pentru calitatea de membru în Trupul lui Hristos și nu poate fi concepută aparte de mărturisirea credinței apostolice adevărate. De fapt, înțelesul central ecleziologic al Botezului este participarea la moartea și învierea lui Hristos și încorporarea celor botezați în Trupul lui Hristos. Deoarece Trupul lui Hristos este unul, și Botezul trebuie să fie unul, pentru că este Botez „*în Hristos*” și, ca atare, el unește pe cel botezat cu Hristos și cu Trupul Lui, care este Hristos al tuturor veacurilor și al tuturor locurilor.

Conciliul Vatican II nu a fost în stare să propună o formulă nouă și ecleziologic consistentă pentru a combina recunoașterea reciprocă a Botezului cu comuniunea euharistică deplină. În „*Lumen Gentium*” se spune că cei botezați sunt încorporați în Hristos¹⁰, dar în *Decretul despre ecumenism*, referindu-se la credincioșii necatolici, se declară că „*toți aceia mântuiți prin credință prin Botez sunt încorporați în Hristos*”, ceea ce în mod eficient înseamnă că ei nu sunt încorporați și „*în Biserică*”¹¹. *Decretul despre ecumenism* clarifică această distincție: „*Comunităților ecleziale separate de noi le lipsește acea unitate deplină cu noi, care trebuie să curgă din Botez, iar noi credem că, din cauza lipsei tainei hirotoniei, ele nu au păstrat realitatea*

¹⁰ *Lumen Gentium*, II, 14, în vol. „Conciliul Ecumenic Vatican II”, Constituții, decrete, declarații, Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 2000, p. 71.

¹¹ *Unitatis Redintegratio*, I, 3, în „Conciliul Ecumenic Vatican II”, p. 137.

*totală a misterului euharistic*¹². Totuși, validitatea Botezului a acestor comunități ecleziale este recunoscut pe deplin ca o „*încorporare în Hristos*”, care introduce o legătură specială cu realitatea eclezială.

În acest sens Botezul este cu adevărat taina fundamentală a unității și deschide drumul spre o participare deplină la comuniunea euharistică, adică spre o comuniune deplină. Suntem de acord că pe baza baptismală „*încorporarea în Trupul lui Hristos*” și „*calitatea de membru în Biserică*”, care este Trupul lui Hristos, ar putea duce la o convergență serioasă în eclesiologii. Dar, dacă mărturisim în comun că suntem membrii ai unicului Trup al lui Hristos, nu pot vedea nicio posibilitate de a nega ontologia hristocentrică a Bisericii. Astfel, *recunoașterea reciprocă a Botezului* ar putea servi ca un pas fundamental spre comuniunea deplină, deși aceasta nu este în ea însăși un mijloc direct spre comuniunea deplină. Aceasta înseamnă că trebuie să plasăm înțelegerea noastră despre Botez în perspectiva dinamică a legăturii ontologice dintre Hristos și Biserica Sa, care se manifestă deplin în Sfânta Euharistie. Prin Botez și credință cei botezați sunt încorporați în Trupul lui Hristos, precum și în trupul Bisericii locale. Deoarece suntem de acord că suntem botezați „*în Trupul*” lui Hristos (I Corinteni 12, 13), este foarte clar că insuccesul nostru de a restaura comuniunea euharistică și de a trăi ca un trup eclesial reflectă o lipsă serioasă de hotărâre în ceea ce privește înțelesul de sociabilitate în care ne introduce Botezul.

Reevaluarea tradiției noastre referitoare la lucrarea Duhului Sfânt în legătură cu granițele Bisericii Ortodoxe ar putea oferi un suport teologic pentru o interpretare mai flexibilă a tradiției canonice referitoare la conținutul precis al noțiunii de granițe ale Bisericii. În acest context, ar fi folositor să întrebăm ca și criteriu canonul 66 al Sinodului de la Cartagina, care acceptă ca posibilă „*comuniunea*” cu aceia care au diferite puncte de vedere (Donatiștii) pentru folosul Bisericii și pentru o pocăință și mântuire mai efectivă a celor care există în afara granițelor ei. În acest fel, tendințele convergente ale Hristologiei din timpurile mai noi servesc mai bine cauzei pentru

¹² *Ibidem*, III, 22, p. 149.

unitate și ar putea constitui baza pentru o mișcare convergentă în eclesiologie, unde criteriul constant ar fi înțelegerea comună a ontologiei hristocentrice a Bisericii și a lucrării Duhului Sfânt în Biserică.

Adrian Murg

**Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos,
coordonată principală a hristologiei Faptelor
Apostolilor**

Abstract

In the Acts of the Apostles the exalted Jesus is presented as equal to God the Father. St. Luke accomplishes this by pervasive and deliberate parallels between Yahweh's activity in the historical Israel, as described in the OT, and Jesus' activity in the Church. As with Yahweh, Jesus visibly demonstrates His absolute superiority by personally revealing Himself to people through His Spirit and direct self-manifestations, and by bringing to pass what He has personally communicated to them. St. Luke enhances this portrait of divine Christology by showing that as supreme deity Jesus behave toward His people as 'one who waits on tables'.

Key words: Christology, the Theology of the New Testament, St. Luke

I. Introducere

În comentariul său la Faptele Apostolilor, Jürgen Roloff lansează interesanta ipoteză conform căreia identificarea pe care o face Sfântul Petru între Iahve și Iisus în Fapte 2, 21 („Numele Domnului”, Ioil 2,

32) reflectă prezența în această scriere a Sfântului Luca a unei hristologii a preexistenței, de natura celei din Filipeni 2, 5-11 și Evrei 1, 3-4¹. Deși Roloff nu aprofundează această idee, observația sa atinge chiar miezul hristologiei lucanice. Este semnalată astfel în Fapte existența unei hristologii înalte, care Îl prezintă pe Iisus Cel preamărit ca egal al Tatălui, având ca Domn toată puterea în Cer. Pornind de la abundența de studii asupra hristologiei lucanice², prezentul material caută să surprindă convergențele hristologice ale Sfântului Luca despre dumnezeirea lui Iisus, reflectate în modul în care este înfățișat Mântuitorul în Fapte, și relevanța acestora pentru cititorii săi iudei și greco-romani, ținând cont de faptul că Evanghelistul nu își exprimă explicit întreaga sa credință despre Iisus³. Este foarte probabil că forma hristologiei pe care Sfântul Luca o încorporează în scrierile sale este determinată de motivele literare pe care le folosește și de

¹ J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 54-55.

² De ex. D. P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis: Fortress, 1989; D. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 12, JSOT Press, Sheffield, 1987; F. W. Danker, *Imaged as Beneficence*, în D. D. Sylva, (ed.) „Reimagining the Death of Jesus”, BBB 73, Frankfurt: Anton Hain, 1990, p. 57-67; C. K. Barrett, *Submerged Christology in Acts*, în C. Breytenbach și alții (ed.), „Anfänge der Christologie”, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 237-244; Idem, *Imitatio Christi in Acts*, în J. B. Green, M. Turner (ed.), „Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology”, Grand Rapids / Carlisle: Eerdmans / Paternoster, 1994, p. 251-262; D. M. Crump, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts*, WUNT 2.49, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992; M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: the Promise and Its Fulfillment in Luke's Christology*, JSNTMS 110, Sheffield Academic Press, 1995; H. D. Buckwalter, *The Character and Purpose of Luke's Christology*, SNTSMS 89, Cambridge: CUP, 1996.

³ De Exemplu, D. Guthrie (*New Testament Theology*, Downers Grove: IVP, 1981, p. 231) consideră că Luca vorbește afirmă implicit lipsa de păcat a lui Iisus prin faptul că Îl descrie pe Acesta ca fiind „Cel Drept și Sfânt” (Fapte 2, 27; 3, 14; 4, 24-30; 7, 52; 17, 31). Guthrie conchide: „Deoarece materialul hristologic în Fapte este drastic limitat de scopul autorului, nu este surprinzător faptul că nu se fac afirmații clare despre lipsa de păcat a lui Iisus. Însă nu ne putem îndoi de faptul că aceasta este exprimată implicit” (*ibidem*). Aceeași este și opinia lui B. Gerhardsson (*The Gospel Tradition*, ConBNT 15, Lund: Gleerup, 1986, p. 54).

cunoașterea pe care o avea asupra ideilor hristologice ale cititorilor săi⁴.

II. Teorii contemporane despre hristologia Sfântului Luca

Hristologia Sfântului Luca este diversă și complexă; de aceea încadrarea sa în diferite clasificări introduce o notă destul de puternică de artificialitate. Stephen Wilson afirmă că Sfântul Luca nu manifestă o orientare hristologică bine definită. Această neuniformitate ar veni dintr-o utilizare fortuită a diferite titluri și tradiții hristologice⁵. Alți autori consideră însă că hristologia Sfântului Luca posedă o oarecare unitate, dată de anumite scheme, descrieri sau portrete hristologice. Propunerile acestora pot fi grupate în patru categorii generale:

a) Hristologii care subliniază umanitatea lui Iisus și caracterul exemplar al acesteia

Conform acestei ipoteze, cu destul de puțini susținători, Sfântul Luca se concentrează asupra omului Iisus, și aceasta din rațiuni apologetice și pedagogice. Astfel, Charles Talbert susține că hristologia lucanică este menită să servească unei polemici antignostice⁶. La rândul său, G. W. H. Lampe consideră că prin hristologia sa Sfântul Luca urmărește să-i conducă pe cititorii săi la imitarea lui Hristos. Descriind viața și activitatea lui Iisus, Evanghelistul indică calea pe care trebuie să meargă credincioșii creștini (îi vedem pe aceștia făcând astfel în Fapte). Lampe, însă, nu își dezvoltă suficient această teză⁷.

b) Hristologii care subliniază subordonarea lui Iisus față de Dumnezeu-Tatăl

⁴ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, în I. H. Marshall, D. Petersen (ed.), „Witness to the Gospel: The Theology of Acts”, William B. Eerdmans Publishing Company, Gand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 1998 p. 108.

⁵ S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles*, London: SPCK, 1979, p. 69, 79-80 etc.

⁶ C. H. Talbert, *Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose*, Nashville: Abingdon, 1966; Idem, *An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology*, în „New Testament Studies” 14 (1967-1968), p. 259-271.

⁷ G. W. H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ*, în „New Testament Studies” 2 (1955-1956), p. 160-175.

Un grup mai semnificativ de savanți susține că, în mod deliberat, Sfântul Luca Îl subordonează pe Iisus planului divin de mântuire, cu scopul de a revigora o Biserică derutată de întârzierea Parusiei. Potrivit lui Hans Conzelmann, Sfântul Luca înlocuiește așteptarea unei reînțarceri iminente a lui Iisus cu o descriere a Sa în cadrul căreia El apare ca un instrument al lui Dumnezeu. În planul lui Dumnezeu de mântuire Luca înfățișează moartea lui Iisus ca un martiriu, Învierea Sa ca un simbol al nădejzii creștine, iar viața Sa ca o reprezentare a programului de mântuire universală. Ca agent al lui Dumnezeu, Luca nu Îl percepe pe Iisus ca Domn al universului, ci ca fiind subordonat lui Dumnezeu⁸. Pornind de la teza lui Conzelmann, E. Kränkle subliniază la rândul-i subordonarea lui Iisus, dar în termenii unei hristologii a slujirii. Dumnezeu este în mod exclusiv autorul planului de mântuire; Iisus este doar mijlocitorul acestuia. Titlul de „Robul lui Dumnezeu” în Fapte Îl indică pe Iisus drept culme a șirului de robi ai lui Dumnezeu din Vechiul Testament. Domnul Cel preamărit ocupă acum în planul de mântuire poziția de punte între Israel și Biserică⁹.

c) Hristologii care subliniază rolul lui Iisus de Mântuitor

Opunându-se poziției lui Conzelmann, numeroși savanți afirmă că în hristologia Sfântului Luca calitatea de Mântuitor a lui Iisus ocupă locul central. Credința Sfântului Luca în Iisus ca agent al lui Dumnezeu, sau mediator, nu decurge dintr-un model al istoriei mântuirii reperlucrat din motive de eshatologie. Ci, mai degrabă, după cum susține I. H. Marshall, mijlocirea lui Iisus izvorăște din misiunea și lucrarea Sa de Mântuitor al lumii¹⁰. J. B. Green consideră că Sfântul Luca accentuează rolul mediatorial al lui Iisus pornind de la ideea Robului din cartea lui Isaia și de la tema soteriologică a inversării pozițiilor. Green apreciază că acest tip de hristologie a influențat puternic substructura celor două volume ale operei lucanice. În

⁸ H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, London and New York, Faber & Faber and Harper & Row, 1960, p. 170-179, 184.

⁹ E. Kränkle, *Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte*, BU 8, Regensburg: Pustet, 1972.

¹⁰ I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1970, p. 19, 85-86, 93, 102, 116-117, 125, 176-178.

încercarea de a clarifica natura mântuirii și a uceniciei creștine, Sfântul Luca caută să arate cum Iisus, în calitatea sa de Rob pătimitor, ilustrează ideea de răsturnare sau inversare. Ca Rob smerit al lui Dumnezeu, Iisus împlinește planul divin dându-și viața pe Cruce într-o deplină ascultare. După aceea însă El este preamărit și dăruiește mântuire tuturor oamenilor. Această mare răsturnare de situație ilustrată de moartea și Învierea lui Iisus oferă modelul adevăratei ucenicii creștine¹¹. Frieder Schütz socotește că principalul interes hristologic al Sfântului Luca este legat de Patimi. Schütz vede în scoaterea în prim plan de către Sfântul Luca a temei suferinței o indicație asupra faptului că cititorii inițiali ai operei sale aveau de suferit din partea dușmanilor credinței creștine. Sfântul Luca dezvoltă o hristologie a crucii cu scopul de a oferi cititorilor săi o perspectivă corectă asupra propriei lor suferințe. Luca vrea să arate că pătimirile creștinilor sunt asemănătoare pătimirilor lui Iisus. Pentru Iisus Crucea a reprezentat un stadiu important, care a deschis drumul spre Preamărire. Pentru cititorii Sfântului Luca, suferințele confirmă supunerea lor față de Iisus și reprezintă mijlocul principal prin care Dumnezeu răspândește Evanghelia la toate neamurile¹².

d) Hristologii care subliniază autoritatea divină a lui Iisus

O importantă parte specialiștilor consideră că în centrul hristologiei lukanice stă calitatea lui Iisus de Domn. F. W. Danker, de pildă, crede că Sfântul Luca, inspirat de zeitățile sau de personalitățile cu înzestrări și merite excepționale ale lumii greco-romane, L-a prezentat intenționat pe Iisus sub chipul unui „erou” sau „binefăcător”, cu scopul de a crea o punte între experiența religios-culturală iudaică și cea păgână. Luca Îl prezintă pe Iisus ca pe un mare binefăcător atât în cadrul activității Sale pământești, cât și în cel al stăpânirii Sale universale¹³. David Moessner este exponentul unui curent în studiile

¹¹ J. B. Green, *The Death of Jesus, God's Servant*, în D. D. Sylva, (ed.) „Reimagining the Death of Jesus”, BBB 73, Frankfurt: Anton Hain, 1990, p. 18-28; Idem, *Jesus on the Mount of Olives (Luke 22. 39-46): Tradition and Theology*, în „Journal for the Study of the New Testament” 26 (1986), p. 41-43.

¹² F. Schütz, *Der leidende Christus: Die Angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften*, BWANT 89, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1969.

¹³ F. W. Danker, *Imaged as Beneficence*, p. 57-67.

lucanice care accentuează relația tipologică dintre Iisus și portretul deuteronomic al lui Moise. Moessner consideră că această tipologie stă la temelia hristologiei părții centrale a Evangheliei după Luca (9, 51-19, 44), și chiar a întregii opere lucanice. În miezul hristologiei lucanice stă, după Moessner, dubla reprezentare deuteronomică a unui popor nesupus, care se împotrivește lui Dumnezeu, și a mijlocirii pătimitoare și a morții profetului ales, care îl răscumpără pe Israel din păcatul său. Precum Deuteronomul descrie moartea lui Moise în afara pământului făgăduinței ca pe o pedeapsă necesară pentru păcatul lui Israel, tot așa Sfântul Luca descrie moartea lui Iisus ca pe o răscumpărare a unui popor care refuză cu încăpățănare vestea bună a Împărăției lui Dumnezeu¹⁴. E. Earle Ellis, la rândul său, susține că hristologia Sfântului Luca este în principal mesianică. În Luca-Fapte, Iisus reprezintă mijlocul prin care Dumnezeu dăruiește mântuire lui Israel și lumii. Viața, moartea și Preamărirea Sa fac posibilă mântuirea universală și oferă modelul de viațuire creștină¹⁵. Situându-se pe o poziție similară, A. R. C. Leaney indică ca centru al hristologiei lucanice demnitatea împărătească a lui Iisus. Astfel, Evanghelia ar fi în esență o descriere a unei personalități regale și a evenimentelor întâmplare între nașterea și întronizarea sa. Luca subliniază puterea împărătească a lui Iisus de a ierta păcatele, așa cum a fost aceasta experiată de cei ce L-au urmat pe El, și propovăduită de aceștia altora în numele Său¹⁶.

Cea mai des împărtășită opinie asupra hristologiei lucanice este cea conform căreia evanghelistul caută să întărească convingerea creștinilor că Iisus este Domn. Eric Franklin susține că „Luca caută să consolideze și să confirme, și, dacă este cazul, să redeștepte credința în Iisus Care stăpânește acum ca Domn”¹⁷. Darell Bock argumentează faptul că modul în care Sfântul Luca folosește citatele și aluziile la

¹⁴ D. Moessner, *Lord of the Banquet*.

¹⁵ E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981, p. 9-12, 32-36.

¹⁶ A. R. C. Leaney, *The Gospel according to St. Luke*, London: Black, 1966, p. 34-37.

¹⁷ E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, London, SPCK, 1975, p. 48.

Vechiul Testament reflectă hristologia celor două volume ale sale. Bock consideră că Sfântul Luca lucrează cu două categorii hristologice principale, prima fiind subordonată celei de-a doua. De la începutul Evangheliei până la descrierea ultimelor zile ale lui Iisus în Ierusalim Sfântul Luca se folosește de Vechiul Testament pentru a sublinia „calitatea lui Iisus de Mesia-Rob-Rege”. În partea ce urmează a operei sale, Sfântul Luca se orientează către acele elemente din Vechiul Testament prin care el poate să arate că „Iisus este mai mult decât o figură mesianică” și să sprijine „declarația climactică că Iisus este Domn” - „Domn” fiind conceptul hristologic suprem al Sfântului Luca¹⁸. Și, în fine, G. Voss și M. Wren susțin că preocuparea hristologică principală a Evanghelistului este de a explica filiația divină a lui Iisus. De exemplu, pornind de la analiza capitolelor 1-4 din Evanghelie, Wren consideră că în restul operei sale Sfântul Luca descrie modul în care acest adevăr fundamental, că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, este primit de unii și respins de alții¹⁹.

Prezentarea de mai sus ilustrează complexitatea hristologiei Sfântului Luca. Toate teoriile enumerate – poate cu excepția celor ale lui Talbert și Conzelmann – au puncte de sprijin în opera lukanică. Este clar însă că acestea nu pot constitui, toate împreună, preocuparea hristologică centrală a Sfântului Luca. Se poate observa totuși în aceste ipoteze prezența a două elemente comune: În primul rând, Sfântul Luca face referire la statutul de ordin divin al lui Iisus, fie în termeni pozitivi, fie subordonaționiști, în funcție de țelul urmărit. În al doilea rând, Sfântul Luca prezintă activitatea pământească și cerească a lui Iisus ca o paradigmă a viețuirii creștine. În continuarea acestui studiu vom analiza mai îndeaproape aceste două elemente și relevanța lor pentru cititorul iudeu și greco-roman.

III. Iisus ca Dumnezeu atotputernic

Prin relatarea Înălțării lui Iisus (Luca 24, 50-53; Faptele Apostolilor 1, 9-11) și a pogorării Sfântului Duh (Faptele Apostolilor

¹⁸ D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, p. 262, 265.

¹⁹ G. Voss, *Die Christologie der lukanische Schriften in Grundzügen*, SNT 2, Bruges-Paris: Brouwer, 1965, p. 173-175; M. Wren, *Sonship in Luke: The Advantage of a Literary Approach*, în „Scottish Journal of Theology” 37 (1984), p. 301-311.

2) - lucrarea pe care Iisus făgăduise că o va săvârși (Luca 24, 49; Faptele Apostolilor 1, 4-5) - Sfântul Luca arată că Iisus S-a înălțat cu trupul de pe pământ și că domnește alături de Tatăl în Cer (cf. interpretarea pe care Sfântul Petru o dă evenimentului pentecostal în Faptele Apostolilor 2, 32-33; Faptele Apostolilor 3, 21). Limbajul pe care Sfântul Luca îl folosește în cuvântările și în secțiunile narative din Fapte pentru a descrie domnia lui Iisus, este important. Acesta revelează înălțimea, măsura, pe care evanghelistul o atribuie domniei lui Iisus²⁰. Faptul că Iisus domnește în Cer alături de Tatăl ne sugerează că în Faptele Apostolilor Sfântul Luca vrea să arate că Iisus Cel Preamărit este prezent în Biserică la fel cum, în Vechiul Testament, Iahve era în mijlocul lui Israel.

1. Imanența lui Iahve în Vechiul Testament

Autorii Vechiului Testament arată unanim că Iahve este cu totul transcendent și distinct de creație, și, în același timp, prezent în mod immanent în aceasta și proniind-o după planul Său mântuitor. Primul mod în care Iahve este prezent în mijlocul poporului Său, în Vechiul Testament, este prin Duhul Său²¹. Dar, pe lângă această mediere a Duhului, El se mai arată poporului Său și prin alte tipuri de manifestare: Îngerul Domnului, Fața lui Dumnezeu, Slava lui Dumnezeu și Numele lui Dumnezeu²².

a) Îngerul Domnului. În Vechiul Testament îngerul Domnului este prezentat în așa fel încât „nu se poate preciza dacă este vorba despre un reprezentant al lui Dumnezeu sau despre o arătare a Acestuia”²³. Îngerul Domnului semnifică prezența lui Dumnezeu²⁴ și

²⁰ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 112.

²¹ Vezi F. Baumgärtel, *πνεῦμα*, în G. Kittel, G. Friedrich (ed.), „The Theological Dictionary of the New Testament”, trad. G. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, vol. VI, 1976, p. 362-367.

²² Vezi W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia: Westminster, 1967, vol. 2, p. 23-45; G. von Rad, *Old Testament Theology*, New York: Harper and Row, 1962, vol 1, p. 179-189, 230-240, 285-289; W. C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1978, p. 106-107, 120-121, 133-134, 237-238.

²³ W. Dyrness, *Themes in Old Testament Theology*, Exeter: Paternoster, 1979, p. 42.

este o formă de manifestare divină²⁵. Îngerul Domnului, de exemplu, vorbește la persoana întâi ca și cum ar fi Dumnezeu (Facere 16, 10; 21, 18; 22, 12. 16-18; Judecători 2, 1-3; 6, 16.18), se numește pe el însuși Dumnezeu (Facere 31, 13; Ieșire 2, 6), acceptă închinare ca Dumnezeu (Facere 16, 13; 22, 14; Ieșire 2, 6; Judecători 6, 22. 24; 13, 22) și îi făgăduiește lui Israel prezența sa divină sub forma unui înger (Ieșire 23, 20-21).

b) Fața lui Dumnezeu. Potrivit Vechiului Testament, nici o făptură finită nu poate să vadă fața lui Dumnezeu în deplinătatea sfințeniei și a slavei sale infinite, și să trăiască (Ieșire 33, 20-23). Dar în numeroase ocazii Dumnezeu se arată în formă voalată, fapt pe care Vechiul Testament îl echivalează cu o arătare a feței Sale. De exemplu, în urma întâlnirii cu Îngerul Domnului, Iacov (Ieșire 32, 30-31) și Ghedeon (Judecători 6, 22) spun că L-au văzut pe Dumnezeu față către față. Același lucru se spune despre Moise, datorită numeroaselor sale experiențe cu Dumnezeu (Ieșire 33, 11; Numeri 12, 8; 14, 14). Apoi, Dumnezeu își previne poporul că se va judeca cu el față către față (Iezechiel 20, 35). Această expresie vechitestamentară, Fața lui Dumnezeu, devine de fapt un alt fel de a descrie modul în care Dumnezeu își cercetează poporul, fără rezerve²⁶ sau restricții²⁷.

c) Slava lui Dumnezeu. În Vechiul Testament, Slava lui Dumnezeu este, de asemenea, „un important *terminus technicus* pentru a descrie teofaniile”²⁸. Moise, de exemplu, a văzut slava lui Dumnezeu trecând prin fața lui (Ieșire 33, 18-23). Apoi slava lui Dumnezeu s-a pogorât în nor în pustie (Ieșire 16, 7. 10) și peste muntele Sinai (Ieșire 24, 15-16; Deuteronom 5, 24), a umplut cortul adunării (Ieșire 40, 34-35) și templul (1 Regi 8, 11). Isaia și Iezechiel au văzut slava lui Dumnezeu în vedeniilor lor (Isaia 6, 1-4; Iezechiel 1, 25-28; 3, 23 etc.), iar în viitor aceasta va fi văzută de întreaga lume (Isaia 66, 18; Avacum 2, 14; Agheu 2, 7; Zaharia 2, 5). Slava lui

²⁴ W. Eichrodt, *Theology*, vol. 2, p. 24.

²⁵ G. von Rad, *Theology*, vol. 1, p. 287.

²⁶ E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, London: Hodder & Stoughton, 1958, p. 78.

²⁷ W. Dyrness, *Themes*, p. 42.

²⁸ G. von Rad, *Theology*, vol. 1, p. 240.

Dumnezeu funcționează în Vechiul Testament ca „o manifestare independentă a lui Dumnezeu”²⁹; ea este „o veritabilă teologumenă a prezenței divine”³⁰.

d) Numele lui Dumnezeu. În Vechiul Testament Numele lui Iahve este interschimbabil cu Persoana Sa și este o expresie care Îl desemnează pe Dumnezeu Însuși (Ieșire 3, 15; Deuteronom 28, 58; Iov 1, 21; Psalmul 8, 1-9; Isaia 30, 27; Ieremia 44, 26; Iezechiel 43, 8; Amos 2, 7; Zaharia 14, 9; Maleahi 2, 2). Numele Domnului revelează caracterul lui Dumnezeu (Facere 21, 33; Ieșire 33, 19; 34, 14; 1 Paralipomena 29, 16 etc.), reprezintă puterea și autoritatea Sa (Deuteronom 18, 19; Ieremia 29, 9; Iezechiel 39, 7. 25 Daniel 9, 6) și semnifică prezența Sa personală în mijlocul lui Israel (Ieșire 20, 24; Deuteronom 14, 23; 1 Regi 7, 13; 3 Regi 9, 3; 4 Regi 21, 7; Neemia 1, 9 etc.). Numele divin garantează prezența deplină a lui Dumnezeu în popor³¹, fără o diminuare a transcendenței Sale³². Numele este „latura lui Iahve pe care El o arată omului”³³.

Din cele prezentate mai sus putem conchide că, în Vechiul Testament, Dumnezeu, Creatorul transcendent, se arată personal oamenilor și le face cunoscută voia Sa. Aceste auto-manifestări divine demonstrează că uneori Dumnezeu se prezintă poporului în mod direct, aparte de medierea Duhului Său. De asemenea, în Vechiul Testament, transcendența și imanența lui Dumnezeu stau în echilibru; niciodată ele nu se neagă una pe cealaltă. De fapt, ceea ce Îl distinge pe Dumnezeu de toate celelalte „forțe supranaturale” este aceea că El Își demonstrează în mod vizibil superioritatea absolută, revelându-se pe Sine oamenilor prin Duhul sau prin auto-manifestări directe și ducându-și la îndeplinire cuvintele.

²⁹ T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford: Backwell, 1970, p. 208.

³⁰ E. Jacob, *Theology*, p. 80.

³¹ *Ibidem*, p. 85.

³² W. Eichrodt, *Theology*, vol. 2, p. 41-42.

³³ H. Bietenhard, *ὄνομα*, în G. Kittel, G. Friedrich (ed.), „The Theological Dictionary of the New Testament”, trad. G. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, vol. V, 1976, p. 257.

2. Iisus Cel Preamărit ca Dumnezeu imanent

În scrierile Sfântului Luca apar aceste idei vechitamentare referitoare la arătarea imanentă a lui Dumnezeu către poporul Său prin Duhul Său (Luca 2, 26), prin Slava Sa (Luca 2, 9; Fapte 7, 55) și prin Numele Său (Luca 13, 35; Fapte 15, 17). Pentru subiectul nostru este de un interes deosebit faptul că Sfântul Luca vorbește la fel și despre Iisus Cel Preamărit. Trebuie să observăm aici că utilizarea masivă a Vechiului Testament de către evanghelist sugerează faptul că cititorii săi erau familiarizați cu acesta din predica și cateheza Bisericii.

a) Iisus și Duhul

În Fapte 2, 33 se spune că Cel Care a vărsat Duhul Sfânt asupra ucenicilor în ziua Cincizecimii a fost Iisus. În Fapte 16, 7 se spune, apoi, că Sfântul Pavel a fost împiedicat să meargă în Bitinia de către „Duhul lui Iisus”. Acest al doilea pasaj este deosebit de relevant. Expresia „Duhul lui Iisus” apare într-un comentariu narativ, și, de aceea, este probabil că ea reflectă punctul de vedere lucanic și nu este o preluare a unei sintagme stereotipe³⁴. Această expresie este unică în Noul Testament. Cele mai apropiate paralele se găsesc în Filipeni 1, 19 („Duhul lui Iisus Hristos”) și în Galateni 4, 6 („Duhul Fiului Său”). Mai mult, această descriere a Duhului concordă cu formula vechitamentară „Duhul lui Dumnezeu” sau „Duhul Domnului” care exprimă relația dintre Duhul și Dumnezeu-Tatăl, și care apare în Faptele Apostolilor. Sfântul Petru, de exemplu, îi spune lui Anania: „N-ai mințit oamenilor, ci lui Dumnezeu” (Faptele Apostolilor 5, 4), iar Safirei: „De ce v-ați învoit voi să ispițiți Duhul Domnului?” (5, 9). Sfântul Luca reflectă aici unitatea strânsă pe care Vechiul Testament o afirmă Iahve și Duhul Său (Cf. Isaia 34, 16; 63, 10-14). Prin expresia „Duhul lui Iisus”, din Fapte 16, 7, Sfântul Luca indică o unitate asemănătoare între Iisus și Duhul Sfânt.

Faptele Apostolilor Îl înfățișează, apoi, pe Iisus săvârșind aceleași lucrări în Biserică ca și Duhul. Sfântul Luca anticipează acest fenomen în Evanghelie, printr-un dublet (Luca 12, 11-12 / 21, 14-15). În primul pasaj al dubletului Iisus le spune ucenicilor că, atunci când vor fi judecați în sinagogi, la dregători și la stăpâniri, Duhul Sfânt îi va învăța ce să vorbească. Dar în al doilea pasaj, Cel Care va inspira

³⁴ Cf. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, p. 181.

cuvintele ucenicilor prigonii este Iisus: „Căci Eu vă voi da gură și înțelepciune căreia nu-i vor putea sta împotriva nici să-i răspundă toți potrivnicii voștri” (Luca 21, 15). Astfel, Luca prevestește împletirea intimă dintre lucrarea lui Iisus Cel Preamărit și cea a Duhului făgăduit: Ambii vor fi activi în mod personal în mărturia Bisericii, fapt ce se concretizează în Fapte.

Sfântul Luca face o legătură explicită între puterea de convingere și autoritatea propovăduirii Sfinților Petru și Ștefan, și prezența Duhului. În Fapte 4, 8-22 Apostolii Petru și Ioan, fiind plini de Duhul, aduc o mărturie foarte puternică pentru Iisus în fața sinedriului (4, 13). La o înfățișare ulterioară în fața sinedriului (Faptele Apostolilor 5, 27-40), cuvântarea Sfântului Petru culminează cu afirmația: „Și suntem martori ai acestor cuvinte noi și Duhul Sfânt, pe Care Dumnezeu L-a dat celor ce Îl ascultă” (v. 32). Iar despre Sfântul Ștefan, Sfântul Luca spune că potrivnicii săi „nu puteau să stea împotriva înțelepciunii și a Duhului cu care el vorbea” (6, 10). Umplerea Sfântului Pavel cu Duhul Sfânt îndată după convertirea sa ar putea fi considerată un indiciu asupra faptului că Luca vrea să spună că și mărturia acestuia despre Iisus este inspirată³⁵.

Astfel, precum prezența Duhului Sfânt este o manifestare a imanenței lui Iahve în Vechiul Testament, într-un pasaj ca Fapte 2, 33, unde se spune că Iisus a trimis din Cer Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii, prezența Duhului este o manifestare a imanenței lui Iisus³⁶. Pornind de la Fapte 2, 33 și 16, 7 putem spune că Iisus Cel Preamărit este prezent și lucrează în poporul Său prin Duhul Sfânt³⁷. Duhul Îl face prezent pe Hristos.

b) Arătări ale lui Iisus Cel Preamărit în vedenii

Sfântul Luca menționează și câteva intervenții nemediate ale Domnului Iisus în sprijinul slujitorilor Săi. Un exemplu clar este Fapte

³⁵ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 116.

³⁶ M. M. B. Turner, *The spirit of Christ and Christology*, p. 183

³⁷ G. W. MacRae, "Whom heaven must receive until the time": *Reflections on the Christology of Acts*, în „Interpretation” 27 (1973), p. 161; G. Stählin, *Το πνεῦμα Ἰησοῦ (Apostelgeschichte 16.7)*, în B. Lindars, S. S. Smalley (ed.), „Christ and Spirit in the New Testament”, Cambridge: CUP, 1973, p. 235; M. M. B. Turner, *The spirit of Christ and Christology*, p. 183.

18, 9-10. Iisus i se arată Sfântului Pavel noaptea, într-o vedenie, încurajându-l într-un mod care amintește de teofaniile și chemările profetice ale Vechiului Testament: „Nu te teme, ci vorbește și nu tăcea, pentru că Eu sunt cu tine și nimeni nu va pune mâna pe tine, ca să-ți faci rău. Căci am mult popor în cetatea aceasta”. Iisus Cel Preamărit îi făgăduiește astfel apostolului prezența Sa continuă alături de el în răstimpul mărturiei sale în Corint. În Vechiul Testament, în pasaje cum ar fi Ieșire 4, 12, făgăduința prezenței și a ajutorului divin este cea mai înaltă împuternicire, însoțită de autoritate și protecție divină. Iisus, de fapt, îl încredințează pe Pavel că Evanghelia Sa se va vesti în pofida oricărei opoziții (cf. Faptele Apostolilor 18, 12-17; 1 Corinteni 2, 1-5). Din modul în care Iisus se înfățișează pe Sine Sfântului Pavel, înțelegem că Sfântul Luca Îl prezintă pe Domnul Preamărit ca Unul Ce are puterea și cunoașterea absolută, și este prezent în chip personal³⁸.

Scenele în care Sfântul Pavel este judecat (Faptele Apostolilor 21, 17-26, 32) confirmă dorința Sfântului Luca de a demonstra participarea personală a lui Iisus în misiunea Bisericii. Este interesant că, după cum prevestește Iisus în Luca 21, 12-13 (cf. Luca 12, 11-12), în acest lung fragment, pentru prima oară în Fapte, un ucenic al Său este judecat de către „împărați” (Agripa, Faptele Apostolilor 25, 13-14. 24. 26; 26, 2. 7. 13. 19. 26-27. 30) și „dregători” (Felix, Faptele Apostolilor 23, 24. 26. 33; Festus, 26, 30). Inspirația Duhului Sfânt nu este menționată niciodată aici și nici nu se face aluzie la ea. În schimb, Cel Care cârmuiește mărturia lui Pavel este Iisus: „Îndrăznește, Pavele! Căci precum ai mărturisit cele despre Mine la Ierusalim, așa trebuie să mărturisești și la Roma” (Faptele Apostolilor 23, 11; cf. 22, 17-22). Aici Sfântul Luca Îl arată iarăși pe Iisus Cel Preamărit intervenind personal în misiunea Sfântului Pavel. Domnul arată că nimic nu-I va zădărnici planurile: Pavel va mărturisi la Roma precum a făcut-o deja în Ierusalim. Iisus Însuși duce la îndeplinire misiunea pe care a încredințat-o apostolului (cf. Faptele Apostolilor 9, 15-16), în așa fel încât, în Fapte 26, 23, Pavel afirmă că, prin el, Iisus Cel Înviat vestește „lumină poporului și neamurilor”. Faptul că epopeea

³⁸ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 117.

Sfântului Pavel se încheie cu prezența acestuia la Roma vestind nestingherit Evanghelia oricui voia să asculte (28, 30-31), dovedește că Sfântul Luca era convins de faptul că Iisus Și-a ținut făgăduința făcută lui Pavel (23, 11), salvându-l din toate pericolele prin care a trecut de la Ierusalim până la Roma.

Modul în care Sfântul Luca descrie activitatea lui Iisus Cel Înviat în Faptele Apostolilor lasă impresia că el vrea să se înțeleagă că lucrările Lui sunt similare cu cele ale lui Iahve. Iahve Și-a îndeplinit prin Moise planul de a-l elibera pe Israel din robia egipteană; în mod similar, Iisus Își îndeplinește prin Sfântul Pavel planul divin de mântuire, prin vestirea Evangheliei „până la marginile pământului”. Este profund greșită opinia potrivit căreia arătările lui Iisus în vedenii sunt secundare pentru hristologia Sfântului Luca³⁹. Dimpotrivă, în aceste pasaje se vede cel mai bine amplitudinea hristologiei sale, mai precis faptul că pentru Luca Iisus Cel Preamărit este Dumnezeu atotputernic.

c) Numele lui Iisus

Această perspectivă hristologică mai are și un alt important punct de sprijin. Este vorba despre modul în care este utilizată profeția lui Ioil în predica Sfântului Petru din ziua Cincizecimii. În ultimul verset al citatului, Fapte 2, 21 (Ioil 2, 32), apostolul asociază mântuirea „în Numele Domnului” cu Iisus Cel Preamărit⁴⁰. Restul predicii petrine întărește această relație. Utilizarea în Evanghelie de către Sfântul Luca a termenului ονομα anticipează cu tărie identificarea lui Iisus cu „Domnul”, în Fapte 2, 21. În Marcu 13, 9 Iisus prevestește ucenicilor Săi „că vă vor da în adunări și veți fi bătuți în sinagogi și veți sta înaintea conducătorilor și a regilor, pentru Mine (ενεκεν μου), spre mărturie lor”. Sfântul Luca prelucrează acest verset punând în loc de „pentru Mine”, „pentru Numele Meu” (ενεκεν του ονοματος μου; Luca 21, 12). Mai mult, în Luca 24, 47, Iisus spune ucenicilor că trebuie „să se propovăduiască în Numele Său (επι τω ονοματι αυτου) pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim”. Relația dintre tema mărturiei și Numele lui Iisus în aceste

³⁹ Cf. G. W. MacRae, *Whom heaven must receive until the time*, p. 159-160; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 2nd edn., London: SPCK, 1967, p. 72.

⁴⁰ D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, p. 181-186.

pasaje anticipează semnificația hristologică a Fapte 2, 21. În conjuncție cu Fapte 2, 21 cele două fragmente evanghelice definesc obiectul misiunii creștine – care este Domnul Iisus Hristos - și oferă sensul principal al termenului *ovoμα* în Faptele Apostolilor. Fapte 2, 21 marchează prima ocurență, din treizeci și două, a lui *ovoμα* cu referire la divinitatea lui Iisus (doar în 15, 14. 17 *ovoμα* este utilizat pentru Dumnezeu - Tatăl). Mântuirea este oferită întotdeauna în Numele lui Iisus (Faptele Apostolilor 2, 21. 38; 3, 16; 4, 7-18) ca împlinire a tot ceea ce proorocii au mărturisit despre El (10, 43; probabil o aluzie la 2, 21). Creștinii săvârșesc vindecări (3, 6; 4, 30), învață (5, 28. 40), botează (8, 16; 10, 48; 19, 5), alungă demoni (16, 18; 19, 13), propovăduiesc (7, 27-28), mărturisesc (9, 15) și slujesc (15, 26) în Numele lui Iisus. De asemenea, ei cheamă Numele lui Iisus (9, 14. 21; 22, 16), suferă pentru el (5, 41; 9, 16; 21, 13; 26, 9) și îl cinstesc (19, 17).

Astfel, ca și în Vechiul Testament, pentru Sfântul Luca *ovoμα* implică prezența personală, activă și autoritativă a unei divinități transcendente în mijlocul poporului său⁴¹. În Fapte, consideră Eduard Schweizer, Numele și Persoana lui Iisus sunt identice⁴². Ceea ce creștinii fac în Numele lui Iisus, sau ceea ce li se face în Numele lui Iisus, este în esență făcut de către Iisus, sau lui Iisus Însuși. Faptul că mântuirea se poate dobândi doar în Numele lui Iisus (cf. Faptele Apostolilor 4, 12) este pentru cititorii primului secol deosebit de grăitor, deoarece în Vechiul Testament acest lucru se putea spune doar pentru Iahve (Isaia 43, 11). Astfel, Iisus apare egal cu Tatăl și superior tuturor celorlalte puteri supranaturale (cf. Efeseni 1, 21; Filipeni 3, 9-11). Deci, prin expresia „Numele Domnului / lui Iisus” Sfântul Luca vorbește despre imanența lui Iisus, Care este în același timp și Domn transcendent și atotputernic în Ceruri.

Măsura hristologiei Faptelor Apostolilor nu este dată doar de titlurile mesianice date lui Iisus, ci și de faptul că lui Iisus Cel Preamărit I se atribuie aceeași activitate ca și lui Iahve în Vechiul Testament. Pentru Sfântul Luca, cuvintele lui Iisus au aceeași putere

⁴¹ H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 119.

⁴² E. Schweizer, *Jesus Christus*, în „Theologische Realenzyklopädie”, Band 16, Berlin-New York, 1987, p. 704.

ca și cuvintele lui Iahve, în Isaia 55, 11: „Așa va fi cuvântul Meu care iese din gura Mea; el nu se întoarce către Mine fără să dea rod, ci el face voia Mea și își îndeplinește rostul lui”. Precum Iahve, Iisus are grijă - ca și în cazul misiunii apostolice a Sfântului Pavel - ca această profeție să se împlinească (cf. Ieremia 1, 12).

Înainte de a vedea care sunt implicațiile acestei perspective hristologice în ceea ce privește raportul dintre Iisus și Tatăl, este necesar să luăm în considerare un alt element important al hristologiei Sfântului Luca. Este vorba de preocuparea sa de a arăta că Iisus, ca Mântuitor și Domn, Își exercită autoritatea divină în poporul Său, ca Unul Care slujește la mese.

IV. Iisus ca Dumnezeu Care slujește la mese

Sfântul Luca plasează în episodul Cinei celei de Taină o dispută între ucenici asupra întâietății în măreție (Luca 22, 24-27; cf. Ioan 13, 1-16; Marcu 10, 45). Iisus îi lămurește punându-le în față două tipuri de stăpânire. Pe de o parte, stăpânitorii neamurilor își arată măreția exercitându-și autoritatea asupra supușilor lor și fiind numiți de aceștia „binefăcători” (v. 25). Sfântul Luca nu este împotriva practicii binefacerii⁴³, ci a utilizării acesteia ca mijloc de câștigare a prestigiului social⁴⁴. Pe de altă parte, Mântuitorul arată ucenicilor Săi că este mare cel ce slujește, nu cel ce primește omagii din partea celorlalți. Stăpânitorii neamurilor socoteau că măreția este a stăpânului care șade la masă; Iisus însă asociază măreția cu servitorul care slujește la masă și, mai mult, se socotește pe Sine un astfel de servitor: „Căci cine este mai mare: cel care stă la masă, sau cel care slujește? Oare, nu cel ce stă la masă? Iar Eu, în mijlocul vostru, sunt ca unul ce slujește” (Luca 22, 27). Sfântul Luca arată în Evanghelie cum lucrarea pământească a lui Iisus este, prin excelență, slujire (cf. Luca 4, 18-21; 7, 18-23; Faptele Apostolilor 10, 38). „Iisus n-a venit să fie slujit de ucenici

⁴³ Cf. D. J. Lull, *The Servant-Benefactor in Luke 22:24-30*, în „Novum Testamentum” 28 (1986), p. 289-305.

⁴⁴ J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation and Notes*, Anchor Bible 28A, Garden City, New York: Doubleday, 1985, p. 1415.

(precum este slujit cel ce șade la masă), ci să slujească și să se îngrijească de nevoile altora”⁴⁵.

Dar este slujirea specifică doar lucrării pământești a lui Iisus, sau și celei cerești? Dacă răspunsul este afirmativ pentru ambele părți ale întrebării, atunci nu ne mai surprinde faptul că Iisus vorbește despre o gazdă care slujește la masă, deoarece însăși activitatea Sa ca Domn Preamărit ia acest aspect. În Luca 22, 24-27 Iisus pune în antiteză regulile acestei lumi cu regulile Împărăției Sale⁴⁶, operând, în același timp o redefinire a ceea ce înseamnă a fi „binefăcător”. În Evanghelia după Luca Iisus apare ca un mare binefăcător, dar ca Unul Care slujește la masă. Evreii nu așteptau acest tip de conduită din partea lui Mesia și nici grecii sau romanii nu o atribuiau binefăcătorilor, fie ei umani sau divini. Seneca, de exemplu, vede în ospete un prilej de maltratare a sclavilor: „Căci noi ne purtăm cu sclavii nu ca și cu niște oameni, ci ca și cu animalele. La ospete un sclav curăță de pe jos mâncarea vomată, altul se apleacă sub masă pentru a aduna resturile musafirilor cherceliți. (...) Altul, care servește vinul, trebuie să se îmbrace femeiește. (...) Cu sclavi ca aceștia stăpânul nu va suporta să mănânce; va socoti că este sub demnitatea sa să stea cu sclavul său la aceeași masă”⁴⁷. Seneca, într-un mod neconvențional pentru timpul său, pune la îndoială aceste prejudecăți. Cu toate acestea, el nu avea în vedere o situație în care stăpânul să fi avut dorința de a-și servi sclavul la masă. De asemenea, nu se cunoaște în politeismul greco-roman vreun exemplu de zeitate care să-și manifeste măreția în felul acesta⁴⁸. În schimb Sfântul Luca vrea să arate că slujirea rămâne o coordonată permanentă a măririi Domnului Iisus.

De exemplu, în Luca 12, 37, Mântuitorul spune: „Fericite sunt slugile acelea pe care, venind, stăpânul le va afla priveghind. Adevărat zic vouă că se va încinge și le va pune la masă și, apropiindu-se le va

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ D. L. Tiede, *Luke*, Minneapolis: Augsburg, 1988, p. 385.

⁴⁷ Seneca, *Epis. Mor.* 47. 5-8, apud Buckwalter, *The Divine Saviour*, p. 121.

⁴⁸ Vezi, de ex., extrema vanitate a cultului imperial roman. Cf. D. W. J. Gill, B. W. Winter, *Acts and Roman Religion*, în D. W. J. Gill, C. Gempf (ed.), „The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting”, AICS, vol. 2, Grand Rapids / Carlisle: Eerdmans / Paternoster, 1994, p. 93-103.

sluji”. Contextul este eshatologic și se referă la Parusie (v. 40). Când Domnul Cel Preamărit va reveni, El se va purta cu poporul Său ca unul ce slujește la masă. Nici atunci El nu va veni ca să I se slujească, ci ca să slujească. Expresia introductivă „Adevărat zic vouă” este menită să atragă atenția asupra importanței acestei declarații a lui Iisus⁴⁹, unică în cele patru Evanghelii.

Mai mult, precum în Evanghelie, nici în Faptele Apostolilor nu-L vedem niciodată pe Iisus Cel Preamărit pretinzând slavă sau omagii. Ci, El continuă să-Și exprime măreția și autoritatea dumnezeiască prin acte de slujire și binefacere pentru poporul Său. De pildă, precum El Însuși prezisese în Evanghelie, Iisus dă ucenicilor Săi „gură și înțelepciune” (Luca 21, 15) în fața potrivnicilor lor, prin Duhul Său sau prin arătări ale Sale (Faptele Apostolilor 4, 8; 6, 10; 16, 7; 18, 9-10; etc.). El trimite Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii peste ucenicii Săi, împuternicindu-i astfel să vestească Evanghelia în toată lumea (2, 33). Ca Stăpânitor și Mântuitor, Iisus dăruiește pocăință și iertare păcatelor (5, 31; cf. 2, 38; 10, 43, 13, 38-39; probabil că o idee asemănătoare este implicată în numirea lui Iisus „Începătorul vieții”, în 3, 15). Într-un limbaj care amintește de predica din Nazaret (Luca 4, 16-30) și de activitatea pământească a lui Iisus, Sfântul Luca descrie în Faptele Apostolilor ceea ce face Iisus Cel Preamărit sau ceea ce fac ucenicii în Numele Său: Iisus alungă demonii (16, 18), vindecă un olog (3, 6. 16; 4, 10) și un slăbănog (9, 34), vestește lumină popoului și neamurilor (26, 23). Rugăciunea Bisericii din 4, 30, „Întinzând dreapta Ta spre vindecare și săvârșind semne și minuni, prin Numele Sfântului Tău Rob (παῖς)⁵⁰ Iisus”, confirmă că Iisus este Robul chiar și după Preamărirea Sa.

⁴⁹ I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 536.

⁵⁰ În Faptele Apostolilor, când este folosit pentru Iisus, παῖς este redarea grecească a ebraicului *ebed*, și, prin urmare este o trimitere la faptul că Iisus este socotit Robul Domnului din cartea lui Isaia. Cf. R. F. O'Toole, *How Does Luke Portray Jesus as Servant of YHWH*, în „Biblica” 81 (2000), p. 328-346.

V. Concluzii

În Faptele Apostolilor Iisus Cel Preamărit este pus pe picior de egalitate cu Dumnezeu-Tatăl. Divinitatea lui Hristos nu este afirmată explicit în mod insistent, deși există astfel de explicitări. Sfântul Luca arată pur și simplu că Iisus este acum acolo unde El Însuși prezisese că va fi și că face lucrurile cuvenite poziției Sale. Dumnezeuirea Mântuitorului este exprimată mai ales indirect prin paralelele pe care Evanghelistul le creează între Iahve și activitatea Sa în Israel istoric, și Iisus și activitatea Sa în Biserică. Din acestea rezultă că Luca Îl consideră pe Iisus egal cu Iahve și împreună-stăpânitor cu Acesta. În Vechiul Testament vedem că Iahve se deosebește de divinitățile celorlalte popoare prin modul în care Își afirmă și Își împlinește, prin pronia Sa, planul Său de mântuire, potrivit voii Sale. În Fapte avem un tablou similar: Iisus Cel Preamărit este asemenea Tatălui prin modul în care concepe, conduce și duce la îndeplinire misiunea Bisericii, prin care se realizează planul divin de mântuire a lumii. Astfel, în Biserică Iisus se manifestă ca Dumnezeu, având aceleași lucrări ca și Tatăl.

Însă Sfântul Luca îmbogățește foarte mult portretul Mântuitorului, prin aceea că El nu este prezentat doar ca un Dumnezeu atotștiutor, atotputernic, omniprezent, Judecător al lumii, etc., ci și ca un Dumnezeu slujitor, Care se poartă față de poporul Său ca unul care slujește la mese. Iisus împlinește misiunea Robului chiar și după Înălțarea Sa la Ceruri. În acest punct se pare că Sfântul Luca urmărește să redefinească pentru cititorii săi practica binefacerii. Vanitatea extremă a celor mai mulți dintre binefăcătorii umani era binecunoscută în lumea secolului I. Pentru a avea o imagine nedeformată asupra modului de viață creștin, credincioșii trebuie să înțeleagă că Iisus – modelul nostru –, în calitate de Binefăcător, trebuie înțeles ca unul care servește hrana, și nu ca unul care pretinde să fie slujit la masă. Niciodată în Luca-Fapte Iisus nu dăruiește binefaceri pentru a pretinde slavă, ci pentru a-Și sluji poporul. Aceasta este norma de conduită a Bisericii pe care Sfântul Luca o opune practicii greco-romane de a folosi binefacerea ca mijloc de dobândire a prestigiului social.

Ion Popescu

Prezența și lucrarea Sfântului Duh în lume

Abstract

The present article gives pride of place to the presence and the work of the Holy Spirit in the world: the presence and the work of the Holy Spirit as seen in the Old Testament, in the New Testament. It also deals with the issues such as: the Holy Spirit as the Mediator, the Holy Spirit as the teacher and the guide of God's truths; it speaks about Man as a temple of the Holy Spirit, place (topos) of divine gifts, and about the gifts of the Holy Spirit.

Key words: Dogmatic Theology, the work of the Holy Spirit in the Old Testament, the work of the Holy Spirit in the New Testament, the Holy Spirit as the Mediator

Sfântul Duh este Persoana cea mai misterioasă a Sfintei Treimi, Care de la Tatăl din veci porcede, Se odihnește în Fiul sau deasupra Fiului, și strălucește din Fiul spre Tatăl, însufletește și „in-formează” materia originară, adusă la existență din nimic de Sfânta Treime.

Dacă Tatăl este izvorul întregii existențe, iar Fiul cuprinde în Sine din veci rațiunile sau paradigmele ideale ale acestora, Sfântul Duh îi dă viață și o „in-formează” cuprinzându-o și dezvoltându-o din interior în (spre) exterior. Lumea bifurcată, inteligibilă și sensibilă nu

e o necesitate pentru Dumnezeu – Treime. Gândirea teologică patristică surprinde adevărul esențial, anume acela că Dumnezeu Treime este izvorul și suportul tuturor atributelor divine. Întrucât suportul tuturor atributelor divine este unicul, absolutul și supremul Dumnezeu, personal sau tripersonal – Sfânta Treime – toate atributele „vin” după El și sunt însușiri ale absolutității indicibile a lui Dumnezeu. Astfel, crearea lumii nu este o necesitate pentru Dumnezeu și nu este nici expresia doar a unui singur atribut dumnezeiesc, cum spun unii teologi, sau a mai multora, cu excluderea celorlalte. Absolutitatea indicibilă a lui Dumnezeu înțelege astfel exclude orice teologie sterilă despre „exterioritate” despre acel „în afară” sau despre „nimic” înainte de facerea lumii.

Concepțiile chenotice protestante aplicate și la crearea lumii din nimic sunt, din această perspectivă, gratuite, fiindcă frizează erezia. „Cel ce este” există din eternitate prin supraexistența Sa vie și reală și prin toate atributele ce derivă din acestea, și nu doar în virtutea unui singur atribut precum bunătatea, etc. „Cel ce este” prin supraesența sau supraexistența Sa concepute astfel este izvor de energii și de lucrări ziditoare. Origen a sesizat adevărul că Dumnezeu cel viu, Dumnezeu cel adevărat nu poate să stea în nelucrare. Greșeala sa constă în faptul că așează crearea lumii din eternitate inducând ideea că ar putea fi o necesitate pentru Dumnezeu.

Dumnezeu a creat lumea în timp sau la începutul timpului nu din ființa Sa, nu dintr-o materie preexistentă și nici prin restrângerea Sa în Sine lăsând un loc echivalentul nimicului divin din care lumea ar fi adusă la existență prin creație. Dumnezeu nu este numai creatorul naturii inteligibile și a celei sensibile, El creează și timpul și spațiul. Spațiul și timpul nu se află în nici un fel de continuitate ontologică cu Dumnezeu, nici măcar prin „ontologia retragerii ființiale”. Nimicul din care a adus Dumnezeu lumea la existență nu este un loc (topos) părăsit de Dumnezeu ca în viziunea teologică a lui Jürgen Moltmann. Pan-enteismul lui Moltmann înțelege ca și cuprinderea sau prezența lumii în Dumnezeu relativizează distanța absolută după ființă dintre Dumnezeu Cel necreat și lume.

1. Prezența și lucrarea Sfântului Duh în Vechiul Testament

Descoperirea Sfântului Duh în Vechiul Testament s-a făcut gradual în concordanță cu planul iconomiei dumnezeiești în legătură cu lumea și cu omul. Centralitatea Persoanei Tatălui precum și Mesianitatea Fiului sunt evidențiate în cărțile Vechiului Testament. Persoana și lucrarea Sfântului Duh sunt evidențiate ca și în cazul Sfintei Treimi printr-o trecere simbolică dar deopotrivă reală de la plural la singular și de la singular la plural, de la persoană voalat simbolic, dar și profetic la energie sau lucrare și invers.

Duhul Sfânt apare ca Duh al lui Dumnezeu: „Și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” (Facerea 1, 2) sau în pluralul treimic: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Facerea 1, 26) sau în teofania de la stejarul Mamvri: „Atunci, ridicându-și ochii săi a privit și iată trei Oameni stăteau înaintea lui; ... apoi a zis: «Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău»” (Facerea 18, 2-3).

Atributul sfințeniei exprimă în Sfânta Scriptură, prin manifestare, însăși natura lui Dumnezeu, căci Duhul lui Dumnezeu este numit Duhul Sfânt: „Fiți sfinți, căci Eu, Domnul Dumnezeu vostru sunt Sfânt (Levitic 19, 2).”

Duhul Sfânt însuflețește creația, o „in-formează” continuu și o ține în existență prin atotputernicia și atotprezența Sa: „Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi?” (Psalmul 138, 7); „Cel ce aruncă gheața lui ca bucățelele de pâine; gerul Lui cine-l va suferi? Va trimite Cuvântul Lui și le va topi; va sufla Duhul Lui și vor curge apele” (Psalmul 147, 6-7).

În viziunea prorocului Isaia Dumnezeu Cel „pogorât” este lăudat de serafimii ce percep prezența Lui ca manifestare a ființei întreit ipostatic prin cuvintele: „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin este pământul de slava lui” (Isaia 6, 2-3).

Profețiile mesianice sunt făcute în Duhul și cu Duhul Domnului, Acela care pregătește venirea lui Mesia: „El va paște turma Sa ca un păstor și cu brațul Său o va aduna... cine a căutat în adânc Duhul Domnului, și cine l-a sfătuit pe El?” (Isaia 40, 10-13); sau: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să

propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în război libertate; să dau de știre un an de milostivire al Domnului și o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru; să mângâi pe cei întristați; celor ce jelesc Sionul, să le pun pe cap cunună în loc de cenușă, untdelemn de bucurie în loc de veșminte de doliu, slavă în loc de deznădejde. Ei vor fi numiți: stejari ai dreptății, sad al Domnului spre slăvirea Lui” (Isaia 59, 1-3).

Lucrarea lui Dumnezeu în lume se face și se desăvârșește în Duhul și prin Duhul Domnului Care însuflețește, poartă sau mișcă lumea spre finalitatea ei și trezește la viață anticipând profetic, dar real, și nu doar tipic și simbolic, destinația ei, eternizarea ei prin Înviere, și participarea la viața fericită și fericitoare a Sfintei Treimi: „Fost-a mâna Domnului peste mine și m-a dus Domnul cu Duhul și m-a așezat în mijlocul unui câmp plin de oaze omenești... Atunci mi-a zis Domnul: Fiul omului proorocește duhului, poruncește și spune duhului: așa grăiește Domnul Dumnezeu: Duhule, vino din cele patru vânturi și suflă peste morții aceștia și vor învia” (Isaia 37, 1-9). Viziune profetică și actuală (reală) – proorocește acum pentru viitor (vezi înainte) și „spune acum” căci ceea ce vezi este real și adevărat. De aceea proorocește și le spune „Așa grăiește Domnul Dumnezeu: Iată Eu voi deschide mormintele voastre și vă voi scoate pe voi... Și voi pune în voi Duhul Meu și veți învia” (Ezechiel 37, 12-14).

Făgăduința mântuirii universale prin Mesia, Fiul lui Dumnezeu întrupat, este dată și promisă prin Duhul Sfânt: „Vărsa-voi Duhul meu peste tot trupul și fiii și fiicele voastre vor profeti, bătrânii voștri vise vor visa, iar tinerii voștri vedenii vor vedea. Chiar și peste robi și roabe voi turna Duhul Meu” (Ioil 3, 1-2).

2. Prezența și lucrarea Sfântului Duh în Noul Testament

În cărțile Noului Testament Sfânta Treime este descoperită în chip deplin în lucrarea Ei iconomică de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Duhul Sfânt, nedespărțit de Tatăl și de Fiul, este descoperit și Se descoperă prin prezența și lucrarea Lui în Biserică și în lume.

La botezul lui Iisus în apele Iordanului Duhul Sfânt Se pogoară în chip de porumbel peste Acesta ungându-L după umanitate sau după trup așa după cum prin odihna Lui în Fiul din veci Îl unge pe Acesta cu ungere veșnică prin purcedere de la Tatăl: „Iar botezându-Se Iisus,

când ieșea din apă, îndată cerurile s-au deschis și Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-Se ca un porumbel și venind peste El” (Matei 3, 16). Așa cum în plan trinitar (*ad intra*) Duhul este nedespărțit de Fiul, tot așa în plan ionic, Duhul este în Fiul, lucrează în Fiul într-o transfigurarea firii Sale omenești, unită deplin cu firea divină. Iisus, unit cu Duhul Sfânt întru Tatăl, primește suflarea de viață a Duhului în Trupul Său asumat prin Întrupare și nașterea din Fecioară. Trupul lui Iisus, asemenea trupului nostru, în afară de păcat, este purtat după botez în pustie prin lucrarea Duhului: „Atunci Iisus a fost dus de Duhul în pustiu, ca sa fie ispitit de către diavolul” (Matei 4, 1).

Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în cei ce cred este evidentă și manifestă. Celor care cred în El le vine Duhul Sfânt atotștiutor în ajutor, iar în necazurile și judecățile lumii acesteia și în strâmtorări, Duhul Sfânt va vorbi în ei. Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în oameni se fundamentează ontologic și pe relația de rudenie (înrudire) întru Dumnezeu și om (chipul lui Dumnezeu în om) și spre disponibilitatea către Dumnezeu în deplină libertate a creaturii față de Creatorul ei. „Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi” (Matei 10, 20).

Încorporarea în Biserică a celor care cred se face prin Botez în numele Sfintei Treimi: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28, 19-20).

Profeția lui Isaia s-a împlinit căci Mântuitorul Însuși mărturisește ungera Duhului întru sau spre lucrarea Lui în lume: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați, și să vestesc anul plăcut Domnului” (Luca 4, 18).

Învățătura lui Hristos este împărtășită prin Duhul și prin puterea Duhului: „Cuvintele lui sunt Duh și viață” (Ioan 6, 63) „Tu ai cuvintele vieții celei veșnice” (Ioan 6, 68). După Învierea și Înălțarea la Ceruri Hristos Îl trimite de la Tatăl în cei care cred în El pe Duhul Sfânt Care Va mărturisi despre El: „Iar când va veni Mângâietorul, pe

Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl porcede, Acela va mărturisi despre Mine” (Ioan 15, 26).

Duhul Sfânt va desăvârși lucrarea Fiului și Îl va slăvi pe Acesta întrucât mărturisirea Duhului este mărturisirea Fiului în virtutea comuniunii de ființă și de lucrare: „Acela Mă va slavi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește vouă” (Ioan 16, 14-15).

Porunca sfințeniei din Vechiul Testament se împlinește în Noul Testament nu prin jertfele sângeroase, prescrise de lege, ci prin jertfa sângeroasă o dată pentru totdeauna a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Cuvântul lui Dumnezeu este adevărul, iar sfințirea întru adevărul lui Dumnezeu înseamnă sfințirea după modelul sfințirii supreme a Cuvântului prin jertfă: „Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei sa fie sfințiți întru adevăr” (Ioan 17, 19).

Sfințirea înseamnă dobândirea slavei dumnezeiești, locuirea oamenilor în comuniune cu Sfânta Treime, în comuniune de viață și existență cu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Însă unirea omului cu Sfânta Treime se realizează prin Biserică. Întemeierea Bisericii la Pogorârea Duhului Sfânt, la Cincizecime, este lucrarea Tatălui, prin Fiul, în Duhul. Sfântul Duh, cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi, Îl aduce pe Hristos în cei ce cred în El sau Hristos Se extinde în aceștia prin Duhul.

La Cincizecime Duhul Sfânt Se descoperă pogorându-Se asupra Sfinților Apostoli în chip distinct, sensibil în chip de limbi de foc (Faptele Apostolilor 2, 1-3). Proorocia din Vechiul Testament (Ioil 3, 1) și proorocia Mântuitorului Iisus Hristos se împlinesc întrucât acum Apostolii îl mărturisesc pe Hristos Cel înviat din morți în limbile pământului iar cei neștiutori sunt umpluți de știința celor dumnezeiești prin Duhul Sfânt.

Cunoașterea împărtășită de Duhul și prin Duhul are ca scop primirea lui Hristos prin Taine, îmbrăcarea în Hristos prin Botez, împărtășirea spre creștere ontologică și morală cu Trupul și Sângele Lui și comuniunea cu El prin rugăciune: „Iar Petru a zis către ei: Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt. Căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe,

pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeu nostru. Și cu alte mai multe vorbe mărturisea și-i îndemna, zicând: Mântuiți-vă de acest neam viclean. Deci cei ce au primit cuvântul lui s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Și stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni.” (Faptele Apostolilor 2, 38-42).

3. Sfântul Duh – Mijlocitorul

Legea Duhului lui Hristos face să înceteze Legea Vechiului Testament (Romani 8, 2). „Sfârșitul Legii este Hristos căci Legea este pedagog sau călăuză spre Hristos (Galateni 3, 24). Legea lui Hristos este legea Duhului, iar nu Legea cărnii, adică a cărnii înrobită de bolile păcatului, căci voi, spune Sfântul Apostol Pavel, nu sunteți în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui (Romani 8, 9). Cine îl are pe Hristos prin Duhul în el este mort pentru păcat și viu pentru dreptate. Tatăl Care L-a înviat pe Hristos cu trupul din morți îi va face vii prin Duhul Sfânt pe aceia care îl au pe Hristos în ei. Faptele păcătoase ale trupului, ale acelor care trăiesc după pornirile trupului duc la moarte duhovnicească, iar omorârea prin Duhul a acestor fapte îi face vii pe cei care Îl primesc pe Duhul (Romani 8, 13).

Prezența Duhului în cei care cred nu este înfricoșătoare, nu generează temere, pentru că lucrarea Duhului este aceea de a-i înfia Tatălui pe cei care Îl au pe Hristos în ei și de a-i face moștenitori și împreună-moștenitori cu Hristos ai Împărăției Tatălui. Fără lucrarea Duhului nimeni nu poate să-L numească pe Dumnezeu Tată și nimeni nu poate să strige „Avva, Părinte!” (Romani 8, 16). Lucrarea Duhului nu este doar o mijlocire exterioară, ci prin prezența Sa în cei care-L primesc pe Hristos, Duhul Însuși mărturisește împreună cu noi că suntem fii ai lui Dumnezeu. Calitatea de fii ai lui Dumnezeu dobândită prin mijlocirea Duhului implică pe cea de împreună-mijlocitori cu Hristos, dacă pătimim împreună cu El ca împreună cu El să ne și preamărim (Romani 8, 17).

Legătura dintre Dumnezeu și creația Sa pe de o parte, și legătura dintre oameni și făpturile lui Dumnezeu din creație pe de altă parte, sunt puse în lumină de Sfântul Apostol Pavel astfel. Pățimiriile vremii

de acum nu sunt vrednice de mărirea care se va descoperi fiilor lui Dumnezeu în Împărăție. Descoperirea (mărirea) fiilor lui Dumnezeu, cei înfiați Tatălui prin Duhul lui Hristos, este așteptată nu numai de aceștia, ci de toată făptura. Căci întreaga făptură creată de Dumnezeu ca mediu transparent al dialogului său cu omul a fost supusă stricăciunii nu de dragul (vina ei) ci din vina aceluia care a supus-o. Dacă prin Adam făptura a fost supusă stricăciunii, prin Hristos Noul Adam va fi izbăvită din stricăciunea ei. Stricăciunea făpturii, pe baza legăturii metafizice și ontologice cu omul, și ca efect al denaturării rațiunii existenței ei, împreună suspină și are dureri așteptând izbăvirea. Durerea și suspinurile făpturii legate de iraționalitatea păcatului adamic afectează raționalitatea dialogului dintre Dumnezeu și om și între oameni întreolaltă prin creație. Lumea este cuvânt creat de Cuvântul Creator. Este o „cuvântare” a Cuvântului nesfârșit și creator. Ea nu este „*natura naturans*” sau „*Deus sive natura*” ca în viziunea panteistă a lui Leibnitz. Duhul Sfânt care însuflețește și „in-formează” continuu lumea este prezent deopotrivă în lume (creație) și în om. Rațiunile create ale făpturilor, pe baza rațiunilor necreate ar fi rămas doar „rațiuni inteligibile”, fără viață, fără prezența și lucrarea Duhului Sfânt. Suspinarea făpturii este suspinarea Duhului, durerea făpturii este durerea Duhului, iar așteptarea izbăvirii este așteptarea venirii Duhului în ea, cel care lucrează împreună cu Tatăl și cu Hristos la repararea stricăciunii, sfințirea și mărirea ei. Prezența Duhului Sfânt în noi este o prezență misterioasă și absolut delicată însă deosebit de eficace. Duhul Sfânt Se acoperă cu eu-ul nostru și mijlocește în cea mai deplină smerenie pentru eliberarea sau mântuirea și desăvârșirea noastră. „De asemenea și Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (Romani 8, 26). Duhul Sfânt, mijlocitorul nostru într-o absolută smerenie ne oferă modelul suprem al rugăciunii „cu suspine” pentru ceilalți.

4. Duhul Sfânt – învățătorul și tâlcuitorul adevărilor dumnezeiești

Bunurile supranaturale gătite (pregătite) de Dumnezeu celor care-L iubesc pe El întrec orice posibilitate de așteptare a ființei umane.

Împărtășirea darurilor supranaturale de către Duhul Sfânt oamenilor duhovnicești transcende simțurile omenești și întreaga cugetare și simțire. Duhul Sfânt, pivotul comuniunii în Sfânta Treime, cum Îl numește Sfântul Vasile cel Mare în lucrarea *De Spiritu Sancto*, cercetează chiar și adâncurile lui Dumnezeu (I Corinteni 2, 9-10). Duhul Sfânt este „interior” Tatălui prin purcederea Lui din Tatăl, și „interior” Fiului prin odihna lui în Fiul și prin strălucirea lui din Fiul spre Tatăl. Duhul Sfânt ca iubire Ipostatică a Tatălui, ca bucurie a Tatălui de a avea din eternitate un Fiu unic, este deopotrivă iubire Ipostatică a Fiului de a avea pe Tatăl veșnic. Toată părințimea și toată filiațiunea din lume nu ar putea exista și nu s-ar putea explica fără Duhul Sfânt ca iubire ipostatică. În om duhul acestuia, înrudit cu Duhul Sfânt prin natura lui spirituală „circumscrișă” prin creație cercetează profunzimile de taină ale ființei umane. Prin Hristos, cei ce cred în El nu mai primesc un duh lumesc (al lumii) ci Duhul lui Dumnezeu trimis în lume în primul rând ca noi să cunoaștem *cele dăruite nouă de Dumnezeu*. Fără lucrarea și prezența Duhului în noi nu putem să distingem cele omenești de cele dumnezeiești. Astfel, primul dar oferit de Dumnezeu nouă prin Duhul Său *este adevărata cunoaștere, cunoașterea duhovnicească a celor dumnezeiești*. Așadar, Duhul Sfânt, Cel ce Îl mărturisește pe Hristos este învățătorul nostru. Dar adevărurile dumnezeiești dăruite nouă de Dumnezeu prin Duhul Său trebuie mărturisite de noi nu prin cuvinte învățate din înțelepciunea omenească ci prin cuvinte învățate de noi de la Duhul Sfânt (I Corinteni XII, 13). Prin cuvintele învățate de la Duhul Sfânt și nu din înțelepciunea omenească sunt lămurite lucrurile (adevărurile) duhovnicești oamenilor duhovnicești. Libertatea Duhului și libertatea omului în raport cu El sunt puse în evidență de faptul că oamenii neduhovnicești prin libertatea lor nu primesc cuvintele Duhului și nici nu înțeleg lucrurile (adevărurile duhovnicești) fiindcă acestea nu pot fi înțelese decât prin învățătura și lămurirea lor de oamenii duhovnicești prin Duhul Sfânt.

5. Omul, templu al Duhului Sfânt și loc (topos) al darurilor dumnezeiești

Prezența și lucrarea lui Dumnezeu în om îl transformă pe acesta din urmă în templu al Duhului Sfânt: „Nu știți, oare, că voi sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?” (I Corinteni 3, 16).

Trupurile oamenilor sunt deopotrivă mădulare ale lui Hristos și temple ale Duhului Sfânt. Legătura tainică dintre Hristos și Duhul Sfânt se exprimă prin legătura mistică între Hristos capul Bisericii ca trup tainic și mădularele trupului tainic care trebuie să fie curate, adevărate temple ale Duhului Sfânt și Duhul Sfânt Care este prezent și le unește cu capul Hristos.

Hristos într-o împreună lucrare cu Duhul Sfânt unește și distinge totodată mădularele trupului tainic care este Biserica prin împărtășirea bogăției multifelurite ale darurilor Duhului Sfânt.

Căci nimeni nu se poate împărtăși de darurile Duhului Sfânt dacă nu-L primește pe Hristos ca Fiul Unic al Tatălui, nimeni nu poate să zică Domn este Hristos decât în Duhul Sfânt (I Corinteni 12, 3).

6. Harul și darurile Duhului Sfânt

Mulțimea darurilor Duhului Sfânt este expresie a bogăției nepuizabile a oceanului de ființă al lui Dumnezeu într-o diversitate nesfârșită. Multifelurimea darurilor Sfântului Duh ca expresie a lucrării harului exprimă unitatea absolută în diversitatea absolută a Sfintei Treimi.

Unitatea de ființă în treimea ipostasurilor în Sfânta Treime este izvorul și fundamentul existenței inteligibile și a celei sensibile. În creație nu poate să existe unitate fără diversitate și nici diversitate fără unitate. Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în lume și în Biserică exprimă în chip culminant acest adevăr. În fiecare cinstitor și iubitor de Hristos există prezent Duhul Sfânt ipostatic sau personal prin darurile Sale împărtășind fiecăruia harul și darurile după deschiderea fiecăruia spre Dumnezeu și după „prima configurare” spre El prin naștere (creație). Împărtășirea darurilor este un „pogorământ al milei dumnezeiești” și se realizează spre zidirea, întărirea și

permanentizarea vieții de comuniune a oamenilor cu Sfânta Treime, cu Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt.

Deplinătatea darurilor nu o are nici un mădular al Bisericii, ci numai Biserica care este trupul tainic al lui Hristos, iar El este capul ei nevăzut. „Căci precum trupul unul este, și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos” (I Corinteni 12, 12); „Ci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora; Dar avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat” (Romani 12, 4-6).

Prezența Duhului Sfânt în noi este garantul libertății depline. Căci Duhul Sfânt nu este un duh al robiei spre temere, ci Duhul libertății (II Corinteni 3, 17).

Adevărul că la chipul lui Dumnezeu în om participă și trupul (face parte din chip) se poate vedea din învățătura Mântuitorului cuprinsă în Predica de pe Munte: „Luminătorul trupului este ochiul; de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care e în tine este întuneric, dar întunericul cu cât mai mult!” (Matei 6, 2), iar Sfântul Apostol Pavel arată: „Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului.” (II Corinteni 3, 17-18).

Prezența Duhului Sfânt în noi oferă libertate deplină, însă nu o libertate ca acoperământ al răutății, ci libertatea eshatologică „a privirii înainte”, acum ca în oglindă, însă cu fața descoperită într-o înaintare (înălțare) prin slava lumii în slava lui Dumnezeu (din slavă în slavă) prin puterea sau slava lui Dumnezeu.

Nicolae Răzvan Stan

**THE ANTHROPOLOGICAL UNDERSTANDING OF
THE “HEART” IN THE OLD TESTAMENT
An analysis from Christian Mystical perspective**

Rezumat

Ca centru și sinteză a tuturor funcțiilor psiho-fizice, a pornirilor și capacităților duhovnicești, inima adună în sine toate aceste elemente și le definește prin raportul dependenței de Dumnezeu. Vechiul Testament acordă o deosebită importanță acestui cuvânt și-l întrebuințează de 853 de ori în sensul comun al lui lēb/lēbāb. În studiul de față, autorul prezintă și analizează diferitele sensuri, înțelesuri, referiri și stări pe care Vechiul Testament le rezervă conceptului inimă.

Key words: religious antropology, the Old Testament, heart in antropology

I. INTRODUCTION

Christian anthropology has its foundations in the teaching of the Old and the New Testament. As the revelation of God, Holy Scripture constitutes the principal source for the knowledge of human existence. Here people no longer just speak about themselves; God is the One

who talks for humanity. In the Bible God discloses who people are, how they were created and what vocation they have now¹.

As history of the world and humanity², the OT possessed a rich anthropological content. The anthropological vocabulary of OT is very plentiful, it assigns for the human being many attributes and capabilities. We observe here, for the first time, the human being has a soul (nepeš/נֶפֶשׁ), a spirit (rūah/רוּחַ), a breath of life (n'šāmā/נְשָׁמָה) and a body (bāśār/בָּשָׂר)³. But all these ontological characteristics, and others like them, which emphasize the aspect that the human being hasn't life by himself and from himself, are added together around another concept – **the heart** (lēb – לֵב; lēbāb – לֵבָב). As the center and synthesis of all human characteristics and all spiritual tendencies and abilities⁴, the heart collects into itself all these elements and defines them through their relationship with God

II. THE NOTION OF HEART

The word heart has its roots in the phonetics of Semitic peoples. Here the heart (lēb/lēbāb) is used in diversified and multiple significances. Thus, the heart is beholden as “centre of personal action”⁵, as mind, reason and wisdom⁶ of this centre, as physical

¹ “Our dialogue with God belongs to the twentieth century and has to take place in the language of our time and in relation to the realities of our time. Yet it is continuous with the dialogue of the Old and New Testaments, and our ears and our lips are opened to participation in it only as we recognize in the Scriptures our own immediate dialogue with God”. James D. Smart, *The Old Testament in Dialogue with Modern Man*, The Westminster Press, Philadelphia, 1964, p. 14.

² Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*, Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2003, p. 15.

³ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Translated by Margaret Kohl, SCM Press Ltd, London & Fortress Press, Philadelphia, 1974, p. 10-62; S. G. F. Brandon, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester, 1963, p. 116-124; Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. II, Translated by J. A. Baker, SCM Press Ltd., London, 1967, p. 131-142; 145-150.

⁴ Pr. Dr. Nicolae Răzvan Stan, *Antropologia din perspectiva hristologică. Bazele doctrinei ale vieții duhovnicești*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2007, p. 119.

⁵ J. F. Jean – J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden, 1965, p. 134.

⁶ H. Grimme, “Die thamudische Präposition לב(לבב) ‘her-zu’”, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden, 95/1941, p. 359-366; W. Leslau, *Hebrew Cognates in Amharic*, Wiesbaden, 1969, p. 50.

organ⁷, or as the general part which concentrates into itself both the spiritual and physical side of the human being⁸.

The OT confers a special importance for this word and uses it 853 times in common meaning of *lēb/lēbāb*⁹. De facto this word is the generally used word for all the anthropological vocabulary of OT¹⁰.

The first reference to heart in the OT is in Gen. 6, 5¹¹. Here the heart describes the most profound human desires and mind which were separated from God after it embraced evil (Gen. 6, 5). It is important to retain and analyze the unique aspect which comes from this first text: only God can analyze the heart's 'quality'. Thereby the heart is a mysterious reality of the human person and it cannot ever be changed by the human being. Only God is able to see it in all its reality.

The second text from OT where the word heart is used is Gen. 8, 21. Here things change. If in the first quotation God speaks about the human heart, in the second quotation He speaks about his own heart. God shows his heart which is full of love while looking at the human heart.

⁷ C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Halle, 1928, 345f.

⁸ "The Semitic anthropological conception of the individual turns principally around לב/לבב, which is considered to be the most important internal organ. It represents all the psychic, moral and intellectual faculties of the individual person and is considered the seat of all the emotions and passions of the human soul". Gervasis Karumathy, *Out of my Distress, o Yhwh! Outcry in the Hebrew Bible*, Pontificium Institutum Biblicum De Urbe, Facultas Biblica, Romae, 2001, p. 20.

⁹ Heinz-Josef Fabry, "לב, לֵב; לֵב, לֵבָב", in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, edited by G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, Translated by David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 407; Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, p. 40; F. Stolz, "לב, לֵב heart", in *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. II, edited by Ernst Jenni and Claus Westermann, Translated by Mark E. Biddle, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1997, p. 638.

¹⁰ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, p. 40.

¹¹ The biblical verses identified in this study are agreement with the Bible in Romanian language edition (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998), and all biblical quotations are taken from the English edition of the Bible (*The Holy Bible*, New Revised Standard Version, Oxford University Press, New York – Oxford, 1989).

But apart from these two meanings, in the OT there are also a few verses which speak about a heart of animals (II Kgs. 17, 10; Dan. 4, 13; 5, 21). In Job 41, 24 where it talks about the Leviathan's heart, the heart means chest and it shows the power of Leviathan's body¹².

In other verses the word heart is used to indicate body parts of creation. Thus the OT speaks about a heart of the sea (Exod. 15, 8) and a heart of the seas (Ezek. 28, 2, 8; Ps. 45, 2; Prov. 23, 34; 30, 19), as well as about a heart of other pieces of creation.

From our point of view, this usage of the heart concept for the body parts of creation does not affect the dignity and the quality of the human person, and per contra it discovers man as priest and mediator of creation. Between God's heart and creation's heart is the heart of man, which evinces the will of the love of God in all creation.

III. THE MEANING OF HEART CONCEPT FROM ANTHROPOLOGICAL USE

As unique and irreplaceable, the human being of the OT cannot be ever substituted by another person¹³. He/she enjoys the special attention of God (Job 7, 17; Ps. 8, 4-5; 143, 3), in his/her heart is written the ontological imprint. From this perspective, the heart represents „the fundamental nature of a person”, the maintenance and his/her ontological expression¹⁴. It is the central point of a person's psycho-physical structure where God has placed the gift of life. The heart is the source of all human activities and it is the expression of all spiritual and physical life¹⁵.

¹² John E. Hatley, *The Book of Job*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1988, p. 532-533.

¹³ Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament*, Translated by K. and R. Gregor Smith, SCM Press Ltd., London, 1956, p. 23-24.

¹⁴ Heinz-Josef Fabry, “*לֵבָב; לֵבָב; לֵבָב*”, p. 413.

¹⁵ Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs, Chapters 1-15*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2004, p. 298. “The heart is the central organ which controls all of man's activities, and so determines the character of his living”. “The Book of Proverbs”, Introduction and Exegesis by Charles T. Fritsch, Exposition by Rolland W. Schloerb, in *The Interpreter's Bible*, vol. IV, Abingdon Press, New York – Nashville, 1955, p. 811.

But beside these texts which speak about the heart as the undivided centre, in the OT there are also other texts which describe in more detail the heart's properties and activities. So, the heart has in it at the same time a sentiment side and the rationality and volition side¹⁶.

1. The sentiment factor of love

As the place and expression of everything within human life, the heart is the emotional centre recognizing and imprinting the quality of its desires¹⁷. In the heart are included all of man's ideas and wishes (II Chr. 32, 31). It appears as a barometer which analyses plainly the most invisibles intentions of a person.

As the emotional state, the heart can be afflicted and disturbed (Gen. 42, 28; I Kgs. 1, 8; Eccles. 1, 16-18; Isa. 1, 5; Jer. 4, 18; 48, 41; 49, 22; 57, 15), glad (Exod. 4, 14; Judg. 16, 25; Isa. 24, 7; Prov. 14, 10), timorous (Deut. 20, 3, 8; Josh. 2, 11; Isa. 7, 2; II Chr. 13, 7; Esther 5, 1-2; Jer. 49, 23) etc.

2. Rationality, as the coordinating focus of heart

Being present as the synthesis and personal centre of all human beings, the heart is continually perfected. From the perspective of rational capacity, we can say that it is only God who gives the heart (Deut. 29, 4), and who receives it so that it will obtain wisdom (הִנֵּק בַל – Prov. 19, 8)¹⁸.

The Book of Job shows us this reality in a subtle mode. Job 34: 9. 10 put before us the key of this understanding. If v. 9 speaks about the false idea that this life hasn't any aim and that respect for God's will brings no advantage – this is the opinion of man who hasn't the gift of

¹⁶ Heinz-Josef Fabry, „לֵב; לֵבָב; לֵבָבָה”, p. 414-425; Friedrich Baumgärtel, “לֵב, לֵבָב in the OT”, in *Theological Dictionary of the New Testament*, Edited by Gerhard Kittel, Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley, vol. III, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1965, p. 606.

¹⁷ “The heart is the seat of certain states of feeling, such as joy and grief. In this sense the heart is described as being good (yṯb) or bad (r’), when a man is feeling well disposed (Judg. 18, 20; 19, 6, 9; Deut. 28, 47; Prov. 15, 15) or ill-tempered (Deut. 15, 10)”. Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, p. 44-45.

¹⁸ Friedrich Baumgärtel, “לֵב, לֵבָב in the OT”, p. 606.

rationality in his heart – v. 10, in contrast with v. 9, speaks concerning the men who have already elevated the heart to the level of understanding. These men are the men of the understanding, the same who are described in this verse, men of heart (ʿanšê lēḥāb)¹⁹.

As the focus of the intellect (Esther 6, 6; Jer. 13, 22), the heart is for the human being his/her intimate adviser. It speaks with him/her and helps in making good judgments (Prov. 16, 23; 23, 15; II Kgs. 7, 3; Isa. 10, 7; Jer. 22, 17). Being God's gift, the heart's wisdom can be taken back if it is not improved and harmonized with the will of God (Job 17, 4). In this sense, Moses pointed out for the chosen people that the wisdom of God's law must be guarded with severity and propagated to all descendants (Deut. 4, 9)²⁰.

Another category of OT texts speak about a heart which does not receive understanding and which does not wish to listen for what God has transmitted for it (Exod. 7, 22-23; 9, 21; I Kgs. 4, 20). This kind of heart in the end will deny all reality, the maximal level being attained through the craziness of denying God: "Fools say in their hearts, 'There is no God'" (Ps. 13, 1; 52, 1). In these conditions, this behavior of the heart has hurtful consequences for all the human community, not just for those with this kind of heart²¹.

3. The will as expression of the heart

For the thinking of the OT man, the will is related to all the other elements of the image of God in the human being. The heart is the unique organ at the same time of intelligence of will and of the

¹⁹ John E. Hartley, *The Book of Job*, p. 453.

²⁰ "For a people who knew their God through experience, the memory of that experience became a vital part of their religious life. Religious life did not consist, however, only in remembering the experience of God in the past; memory, rather, functioned in order to produce the continuing obedience to the law of God, which in turn would lead to the continuing experience of the presence and activity of God. Thus the Israelites were not to forget their experience of God and, in addition, they had a responsibility to teach others about it: but you shall make them known to your children and your grandchildren". Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1976, p. 133.

²¹ Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59. A Continental Commentary*, Translated by Hilton C. Oswald, Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 221.

religious life of each person²². As its function of judgment, the heart is free to express a person's desires and wants. Job 11, 13 shows that in every person it is the ruling power through which he/she wants to actualize or avoid something (לֵב הַבִּינִי). The man decides how his heart will be.

But in the light of the OT, the freedom is of different kinds. Otto J. Baab says that here we meet three kinds of freedom, namely: a. *the practical freedom* which admits a person to conceive internal life. This freedom belongs to all people and it is not affected by the higher knowledge; b. *the ethics of freedom* through which a person chooses between good and evil; c. *the religious freedom* or the fulfillment of freedom. The person who loves God arrives here with all his/her heart²³.

Consequently, the person's heart is truly free when it is associated with God. Until it reaches this degree it must continuously exert itself in the sphere of practical and ethical freedom. As for the freedom of the will, this represents the expression of judgment of all human being. A person's heart conveys its wishes through the mediation of the will²⁴ (Josh. 22, 5; II Chr. 15, 15).

IV. GOD'S HEART AND MAN'S HEART

God's heart represents for OT the unique principle which can assure inner peace for humanity. A person's heart is attracted by its Father and it has no rest if it is not together with Him (Ps. 72, 24-27).

1. The OT conception regarding God's heart

Without any anthropomorphic conception, the heart concept conferred to God has the vocation to discover the need of communion between humanity and God. For the OT God is not an impersonal

²² Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, p. 51.

²³ Otto J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, Abingdon Press, New York, Nashville, 1949, p. 77-78.

²⁴ "The whole man with his inner being and willing is comprised in לֵב ... Thus לֵב can be used for 'person'". Friedrich Baumgärtel, "לֵב, לֵבָב in the OT", p. 607.

principle; He is a personal being who speaks with the people. God is present in human history²⁵ and people can know Him²⁶.

When it is utilized for God, the word heart mainly means the will of God (I Kgs. 2, 35; 13, 14; II Kgs. 8, 17; Jer. 3, 15)²⁷. Texts from II Kgs. 7, 21 and I Chr. 17, 19 affirm this idea and show that God's will knows an absolute freedom²⁸.

In comparison with man's will which is changeable, God's will remain immutable. It is good and right continuously (Ps. 32, 11; Prov. 19, 21; Isa. 46, 10; Mal. 3, 6) and full of wisdom (Job 36, 5). Being right, God's heart does not enable men's sins and it punishes these sins (Isa. 63, 4). It is afflicted when it sees these things (Jer. 8, 18; 48, 36) and is aware of who commits these things (Ezek. 23, 17-18).

God's heart is present in the heart of the one who does the good thing (III Kgs. 9, 3; II Chr. 7, 16) and it rewards all who do right things for God (IV Kgs. 10, 30). When God gives many gifts for the chosen people He had decided this from all His heart (Hos. 14, 5). He gives lifelong gifts²⁹, as a seamless droop of His heart in the heart of man who loves Him (Jer. 32, 37-41). God's heart is looking for man's heart.

The Book of Hosea says that the heart of God is in a continuous convulsion (Hos. 11, 8), that is to say, it is in an absolute and honest love³⁰. Thus we can say together with Hans Walter Wolff that "Thus

²⁵ Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. I, Translated by J. A. Baker, SCM Press Ltd., London, 1961, p. 490-491.

²⁶ Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. II, p. 15-45.

²⁷ P. Kyle McCarter, Jr., *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, The Anchor Bible, vol. VIII, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1980, p. 91, 229.

²⁸ P. Kyle McCarter, Jr., *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, The Anchor Bible, vol. IX, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1984, p. 234, 236-237; Jacob M. Myers, *I Chronicles. Introduction, Translation and Notes*, The Anchor Bible, vol. XII, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1965, p. 128-130.

²⁹ J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. 595-596.

³⁰ Francis I. Andersen and David Noel Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, vol. 24, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1980, p. 589.

without knowledge of the heart of God man's real situation is incomprehensible³¹.

2. The heart of man which is agreeable to God

The OT says very often that people don't exist through themselves, they exist just through God. They are created by God and, therefore, they are not of themselves; they are of God³². Consequently, it is necessary that their behavior has to be in conformity with God's will. Thus for the OT, morality has consequences for the transfiguration of all human being and it wants to overgrow this being with God's mercy and will³³. In this context the Law is given by God for the chosen people to guide them in the way of following God³⁴. Hereby, a person's heart in its attitude to God can know two situations: the lousy state and the pure state.

a. The dirty heart or the heart which is distanced from God's heart

An expression used very frequently by the OT for the definition of the lousy state of the heart is "uncircumcised heart" (Jer. 9, 26). This heart doesn't hear and understand God's words and doesn't want to follow the divine will³⁵. It is a mendacious heart which tries to trick the words and engagements of God according to its own interests and wishes (Jer. 23, 17). With reference to the causes which make this heart beastly, the OT enumerates many sins. Thus we meet the disobedience to God and the vassalage to idols (Deut. 30, 17), immorality (Eccles. 7, 4, 26), the bribe (Eccles. 7, 7), social injustice, malice (Eccles. 8, 11) and deception (Dan. 8, 25) etc. The beastly heart is rebellious against all good (Jer. 5, 23-24). Its behavior is in disaccord with God's will³⁶. The OT describes in detail this behavior.

³¹ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, p. 58.

³² W. S. Bruce, *The Ethics of the Old Testament*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1960, p. 47-48.

³³ Hendrik van Oyen, *Éthique de l'Ancien Testament*, Traduction d'Etienne de Peyer, Labor et Fides, Genève, 1974, p. 63.

³⁴ W. S. Bruce, *The Ethics of the Old Testament*, p. 62-63.

³⁵ J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, p. 322.

³⁶ Hendrik van Oyen, *Éthique de l'Ancien Testament*, p. 67.

Thus it is inflated (Dan. 11, 12) and doesn't respect God's law (Dan. 11, 28; III Ezra 1, 50).

Who spends his life in many sins and away from God will arrive at a spiritual dementia and his heart will be petrified (Jer. 4, 9). In the end he will lose his heart (Jer. 5, 21), because if he renounces looking for God his heart will remain just in a insensitive state. This heart cannot hear, see, understand, or express its personality (Isa. 6, 9; Ezek. 12, 2)³⁷.

b. The return of man's heart to God

Even if the OT speaks in strong terms about sin, which is being seen by the OT as an abnormal state, and even if God is seen as the Supreme Being who imposes justice and who pursues this justice even to death, however the same OT speaks about the power of God for forgiveness. God wants the return of the chosen people and the return of every person for He gives them His forgiveness and His grace³⁸. God is not glad when He punishes sinners, and He is glad when he gives His forgiveness: "Mercy is His delight, and judgment is His strange work"³⁹. Thus, we can say that God is waiting for the sinner's heart to forgive it. But God doesn't oblige somebody to come in communion with Him, and for everybody He gives the freedom of choice⁴⁰.

In return, God asks the heart for piety (III Ezra 1, 21), conviction – God must look at all our heart (II Chr. 15, 12; Jer. 29, 13) – and honesty. Who avoids this return is abandoned from God's face (Jer. 3, 10). Whoever is looking for God from all his heart is convinced by

³⁷ Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, vol. 21A, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1999, p. 401-402.

³⁸ "It is true that the will of the divine election is also revealed as a will to forgiveness, which in spite of the people's sinful disloyalty holds fast to the Covenant, and provides the assurance that the conquest of wickedness is included in God's plan of salvation. The God of the Covenant shows himself as a merciful and gracious God, long-suffering and abundant in goodness and truth, when he interprets to Moses the mystery hidden in his name". Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament*, p. 66.

³⁹ W. S. Bruce, *The Ethics of the Old Testament*, p. 50.

⁴⁰ Paul K. Hooker, *First and Second Chronicles*, Westminster John Knox Press, Louisville, London – Leiden, 2001, p. 144.

God that he will find God and he will receive his forgiveness (Deut. 30, 1-3).

c. Man's heart which is loved by God

When the heart starts to give up personal self-sufficiency, it starts to live in God's presence⁴¹. In its face is open another perspective, different from the first one. In this sense, Ezek. 11, 19-20 is speaking about a change of the heart of stone (lēb hā'eben) to a heart of flesh (lēb bāšār). Also in Ezek. 11, 19-20 we see that the hearts of right people will live in the same unity and agreement⁴². In this context, the OT says that who has an honest heart will be elevated to the state of being a friend of God (Ezek. 11, 20), namely he will be introduced into the communion of love with God⁴³.

The OT says that the honest heart must continuously look for God and actualize the divine Law (I Chr. 22, 19). This heart must be hat in hand in front of God (II Chr. 34, 27), for it doesn't omit God's beneficence (Deut. 8, 14, 17; 9, 4; 11, 16). Also it is necessary for it to manifest more its conviction to serve God⁴⁴. The OT speaks about a diligence and a heart which must be sparingly more mighty (II Chr. 31, 4, 21; Eccles. 8, 9).

Who respects the will of God with this seriousness and confidence will indeed come to love God with all his heart (I Chr. 29, 9; II Chr. 15, 17; 19, 9; 25, 2; 30, 22; 34, 31). Only the one who loves God with all his heart can actualize the whole OT law (Deut. 10, 12; 26, 16). The words "You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your might" (Deut. 6, 5) represent the synthesis of all God's Law⁴⁵.

⁴¹ Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. II, p. 59.

⁴² Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, vol. 22, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1983, p. 190-191; Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., 1997, p. 352-353.

⁴³ Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, p. 354.

⁴⁴ Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, p. 205-206.

⁴⁵ Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, p. 169-170; R. A. Barclay, *The Law Givers. Leviticus and Deuteronomy*, Lutterworth Press / Abingdon Press, London / New York and Nashville, 1964, p. 72-73.

Who loves God with his whole being is present in a superior level of spiritual life. His heart is together with God's heart (I Chr. 17, 2) and is permanently rejoicing with God (I Chr. 16, 10). The exaltation of the human heart is the Lord, the Rest and the Delight of all his being (S. of S. 3, 11).

The Book of Canticle of Canticles speaks gently about the attraction between man's heart and God's heart. Here man and God appear similar to two lovers who are looking for each other, without ever being satisfied. This book sees the union between them as the same as a spiritual marriage: "When the loving awareness of God becomes most transcendent and permanent we have the mystical marriage. The analogy of this supreme mystical union with marriage is based on the fact that, like marriage, it is the fusion of two lives in one. It is, like marriage, the most intimate and the most permanent union in this life... the exalted spirituality, the ardent love of God, the divine condescension and familiarity confer upon the soul a certain liberty of expression, a freedom in using a love-language which reminds one of the Canticle of Canticles"⁴⁶.

Love is the expression of the heart in its mystical experience and the Book of Canticle of Canticles shows it in all its glory, in the fulfilled form, as meeting between God's love and the person's love. The person's heart is together with God's heart in the ecstatic union of the mystical marriage⁴⁷. It is a permanent influence of love. The heart of the right person is ennobled with new capacities for a divine perception. Thus we observe that, in contrast to the body which sleeps, the heart all along stays awake – "I slept, but my heart was awake" (S. of S. 5, 2) – because it doesn't want to be isolated from God⁴⁸.

For other commentators, the message of the Book of Canticle of Canticles is a messianic message and this message speaks about the

⁴⁶ Rev. Paschal P. Parente, "The Canticle of Canticles in Mystical Theology", in *Catholic Biblical Quarterly*, 6 (1944), p. 142.

⁴⁷ Rev. Paschal P. Parente, *The Canticle of Canticles in Mystical Theology*, p. 143.

⁴⁸ Marvin H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, vol. 7C, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1977, p. 511.

love between Jesus Christ and His Church⁴⁹. This is not an accidental analogy because in our context we can see that the heart which is in communion with God is at the same time in a waiting for Christ. Consequently, the OT's heart's desire will be fulfilled through the life in Christ.

V. CONCLUSIONS

a. The heart concept has a rich meaning and it has an important place in OT. It is used at the same time for man and God, but also for the all creation. This also emphasizes the connection which is between God, humanity and creation.

b. In its anthropological meaning the heart refers to all the ontological and moral structure of man. It serves as a synthesis for all spiritual and physical functions, as a personal centre of human being in its opening for God, other people and creation. The image of God in man is defined through the heart in the perspective of its resemblance with its Creator.

c. Where the heart concept is used for God it means the will, wish and love of God. The heart of God shows us the attitude of God for His creation.

d. The clean heart is in communion with God and all that it lives and thinks is done just for love of God. It is a communion of love where man's heart is looking for God's heart and God's heart is looking for man's heart because these two hearts want to be together all life long.

⁴⁹ Marvin H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 112-132, 449-451, 509-510 etc.

Teodor Baba

Sacrificiile Vechiului Testament. Jertfe expietoare de păcate și reconciliere a omului cu Dumnezeu

Abstract

The sacrifices of the Old Testament are common not only for the Jewish people but they are common for many other ancient people. The sacrifices were a means of worshipping the one considered as the source of life. Their origin, which is in the very nature of humanity, is specific to the human nature, man being the only creature of the created world which is aware that he depends on the divinity.

In the Old Testament, the sacrifices are considered symbolic acts, through which man expresses his adoration and obedience towards God, as well as his expiation of sins regarding the Jewish laws.

In the New Testament, the supreme sacrifice of Jesus Christ on the Cross of the Golgotha, unique and expiating for the sins of the whole humanity, put an end and replaced the sacrifices of the Old Testament.

Key words: sacrifice, Old Testament, history of religions.

1. Preliminarii

Tema jertfei exprimă bogăția profundă a vieții oferite, a vieții care oferă sau se oferă pentru a se depăși și împlini în comuniune cu Dumnezeu, cu aproapele și cu întreaga existență. Omul renunță la „a avea” pentru a se realiza în „a fi” adică în ființa lui proprie. Se caută pe sine dăruindu-se și câteodată se află creându-se, fie chiar cu prețul vieții.

În esență, se poate spune că prin jertfă, dăruind salvezi și, mai mult, te îplinești mereu în vocația ta din belșugul suveranității lui Dumnezeu: „Dați și vi se va da: măsură bună, îndesată, clătinată și cu vârf să se verse, vor turna în sânul vostru” (Luca 6, 38). Exprimând ființa religiei, jertfa exprimă în același timp condiția fundamentală a omului, care se afirmă și se realizează în relație, în solidaritate cu „totul”¹.

Raportarea jertfei în viața religioasă a popoarelor la Jertfa de pe cruce a Mântui-torului Hristos a determinat pe o mare parte dintre teologii care s-au ocupat cu această problemă, să dea jertfei o interpretare expiatorie, limitând-o la un act de ispășire, la un mijloc exterior de împăcare a omului cu Dumnezeu. S-a accentuat în felul acesta, ca apariția jertfei în raportul omului cu Dumnezeu ar fi o concluzie la care omul a ajuns mai mult în urma ruperii comuniunii originare cu Dumnezeu prin păcat și din dorința restabilirii comuniunii distruse. Jertfa ar fi, așadar, un act de recunoaștere a stăpânirii supreme a lui Dumnezeu asupra făpturii, o satisfacție adusă de om prin mijlocirea obiectului sau a victimei oferite și în același timp o expiere prin substituire². Distrugerea obiectului sau moartea animalului adus ca jertfă ar însemna o plată pentru păcat, întrucât, după cuvântul Sfintei Scripturi, „plata păcatului este moartea” (Romani 6, 23; Iacob 1, 15).

Dumnezeu, omul și jertfa sunt – după cum e cunoscut – cele trei elemente esențiale și nedespărțite ale religiei de totdeauna. Și dacă unii cercetători dau felurite interpretări acestui fapt, teologii sunt toți

¹ Nicolae Achimescu, *Istoria și filozofia religiei la popoarele antice*, Editura Junimea, Iași, 1998, p. 24.

² Pr. Prof. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941, p. 116.

de acord în a stabili o strânsă legătură între jertfă, care stă la baza oricărei manifestări religioase a omului, din cele mai vechi timpuri cunoscute și până azi, și între Jertfa adusă pe cruce de Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru răscumpărarea omului căzut și care îi dă sensul ei deplin.

2. Jertfa în concepția popoarelor antice

Fără a fi o dimensiune dobândită într-o anumită perioadă de timp, se poate afirma că religia a apărut odată cu omenirea. Descoperirile arheologice au demonstrat faptul că acolo unde au existat ființe umane, au existat și practici, ceremonii care atestă existența credințelor religioase³.

Astfel, religia a făcut și face parte din structura vieții cotidiene, societatea identifi-cându-se de cele mai multe ori cu aceasta până în cele mai mici detalii. Credința în divinitate nu depinde de libera alegere sau de o alegere conștientă a unui mod de viață specific religios în opoziție cu o viața nereligioasă. La acest nivel existența societății este una religioasă și deci, orice încălcare a normelor de conviețuire socială reprezintă o încălcare a normelor religioase.

În modul cel mai simplu, religia poate fi definită ca însemnând legătura puternică, profundă a omului cu divinitatea; ca ființă religioasă, omul își manifestă această credință prin intermediul practicilor și ritualurilor cultice. În cadrul acestora, jertfele ocupă un loc esențial. Jertfele exprimă adorarea divinității de către om prin acțiuni sfinte care îl arată ascultător și dependent de divinitate, aducând Ființei atotputernice daruri sângeroase sau nesângeroase⁴. Deși sunt acte cultice obișnuite, ele au o valoare deosebită pentru manifestarea și păstrarea vieții religioase.

În decursul istoriei, oamenii și-au arătat sentimentul de cinstire față de ceea ce ei considerau ca fiind izvorul vieții, prin aducerea de jertfe. Originea lor se află în natura umană și sunt specifice acesteia, omul reprezentând singura creatură a lumii văzute care este conștientă

³ S-a observat chiar că idei și ritualuri întâlnite în religiile antice și moderne au adânci rădăcini în prototipuri care se regăsesc în epocile preistorice.

⁴ Bernand Carmen, Gruzin ski Serge, *Despre idolatrie (O arheologie a științelor religioase)*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 18.

că depinde de divinitate. Inițial, omul înainte de căderea în păcat își manifesta obediența față de Creator prin ascultarea de porunca divină (Facerea 2, 15-17). Căzând în păcat, sentimentele de dependență au fost exteriorizate prin aducerea de sacrificii și invocarea numelui divin (Facerea 4, 3-4 și 4, 26). Istoria religiilor adevărește manifestarea cultică a oamenilor față de Creator prin jertfe, a căror varietate a degenerat din cauza credințelor dualiste și politeiste⁵.

Astfel, ideea de purificare se reflectă felurii în religia monoteistă față de cea politeistă. Din acest punct de vedere, este esențial de precizat faptul că pentru „îmblânzirea” zeităților lumii păgâne se practica și sacrificarea de vieți omenești. Recurgerea lumii idolatre la astfel de acte, confirmă credința falsă, slăbită de păcate, cu privire la rolul jertfelor în exprimarea religiozității. Această deviere de la manifestările firești ale cultului divin nu a existat în religia monoteistă bazată pe Revelația supranaturală, din care reiese clar că sacrificiile umane sunt interzise de Dumnezeu. Tocmai caracterul simbolic al jertfelor evidențiază faptul că materialul sângeros sau nesângeros substituie omul.

Prin urmare, se poate afirma că „în religiile politeiste a dispărut caracterul etic-moral al jertfelor, fiind înlocuit cu cel fizic-cosmic, prin care sacrificiile sunt mijloace de reîntoarcere a lumii la izvorul ei - natura contopită cu divinitatea”⁶.

Cercetările arheologice au demonstrat existența unei vieți cultice încă din paleolitic. Este vorba despre practici rituale vânătoarești, de fecunditate și înmormântare, fără a fi cunoscut însă, modul de desfășurare a acestor ritualuri. Cert este că se practică atât sacrificiul de animale cât și cel de oameni, presupunându-se în acest context existența unor ritualuri antropofage⁷.

⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁶ Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Prof. Dr. Remus Rus, *Istoria religiilor*, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 38.

⁷ Ulterior, în mezolitic și neolitic, au continuat practicile religioase ale vânătorilor; în nordul Europei au fost descoperite resturile unor animale scufundate cu pietre în regiunea toracică, fapt interpretat ca ofrandă de jertfire a primului vânat adusă unei divinități - probabil Stăpânul Animalelor.

Tot ca ofrande dăruite acestei Ființe supranaturale au fost considerate și obiectele din epoca bronzului sau a fierului găsite în unele lacuri și mlaștini din Europa Occidentală.

Toate aceste practici rituale din epocile preistorice pot fi puse de asemenea și în legătură cu credința oamenilor în Pământul-Mamă. Este vorba despre un mit care revelează misterul creației plantelor alimentare prin sacrificiul unei zeițe chtoniene; or, sacrificiile umane sunt aproape pretutindeni atestate în religiile agrare ce au predominat în paleolitic și mezolitic. În consecință, oamenii, murind și fiind îngropați, erau sacrificați Pământului. În fond, datorită acestui sacrificiu, viața poate continua și morții speră să revină la Viață. Aspectul terifiant al Pământului-Mamă, ca Zeiță a Morții, se explică prin necesitatea cosmică a sacrificiului, care singur face posibilă trecerea de la un mod de a fi la altul, asigurând circulația neîntreruptă a Vieții⁸.

Mai târziu, în religia aztecă și mayașă, sunt întâlnite îndeosebi jertfele umane. Persoana pentru sacrificiu, de obicei un prizonier de război, era îmbrăcată special pentru ceremonie⁹. Inima sa era consacrată Soarelui, care se presupunea că se hrănește cu inima omului; tocmai de aceea, cu ocazia eclipselor, se aduceau enorm de multe jertfe umane¹⁰.

În Egiptul antic unul dintre aspectele fundamentale ale religiei îl reprezintă viața cultică; tocmai de aceea multe dintre textele păstrate conțin indicații amănunțite despre ceremonialul jertfelor. Viața cultică se concentrează în jurul templelor care erau accesibile doar faraonilor ajutați de preoți. Principalele acte erau rugăciunea, jertfele și sacramentul. Cu ocazia principalei sărbători „Sed”, care avea loc o

⁸ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 29-30.

⁹ Idem, *Mituri, vise și mistere*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 197.

¹⁰ În religia vechilor peruvieni, cultul se concentra, de asemenea, asupra sacrificiilor. Cea mai importantă jertfă, însă, era cea zoomorfă. Sângele animalului sacrificat era aruncat pe statuia zeului. Urmau ofrandele de porumb și minerale, care erau depuse la răscrucile de drumuri. Atunci când un copil primea al doilea nume i se tăiau părul și unghiile pentru a fi oferite zeilor.

dată la 30 de ani, erau sacrificate numeroase animale și chiar oameni: 400.000 de boi, 1.422.000 de capre și 120.000 de captivi¹¹.

3. Rolul jertfelor în cadrul relației dintre om și Dumnezeu

Aducerea jertfelor confirmă o realitate universală – aceea că omul este o ființă religioasă care și-a manifestat credința într-un mod felurit. Astfel, în lumea păgână – așa cum am arătat în capitolul anterior – ideea de jertfă a degenerat până la sacrificarea de vieți omenești, fapt ce dovedește că omul a fost în așa măsură orbit de păcat, încât nu a mai slujit pe Creator, ci creația sa (forțele naturii) pe care a confundat-o cu Dumnezeu, considerând în mod fals că aceasta îi poate asigura viața și nemurirea¹².

În religia bazată pe revelația supranaturală a Vechiului Testament, se arată însă valoarea reală a jertfei în viața credinciosului. Acest adevăr se subliniază astfel în cuvintele: „Viața a tot trupul este în sânge, și pe acesta vi l-am dat spre jertfire, ca să vă curățiți cugetele voastre că sângele acesta curățește sufletul (Levitic 12, 12). De aici reiese că scopul jertfelor este ca prin sânge, purtătorul vieții, să fie purificat sufletul. Tocmai de aceea, centrul principal al jertfelor mozaice îl constituie scurgerea și stropirea cu sânge a altarului. Acest înțeles îl au și cuvintele Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Evrei: „... după Lege, aproape toate se curățesc cu sânge, și fără vărsare de sânge nu se dă iertare” (Evrei 9, 22).

Prin urmare termenul „Jertfă” (lat. – *hostia*, sacrificiu, ofrandă) poate fi definit, în sens larg, ca „noțiune din vocabularul cultic, ritual biblic (cf. Levitic și Evrei), folosit în teologia liturgică și spirituală”.

În sens restrâns, după Vechiul Testament, Jertfele sunt acte simbolice prin care omul își exprimă adorarea și ascultarea față de voia divină.

Potrivit legii mozaice, jertfele sunt acțiuni cultice obișnuite ce se cuvin lui Dumnezeu. De aceea ele au caracter laitetic – de adorare, imperativ – de cerere, euharistic – de mulțumire și expiator – de

¹¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, ed. cit., p. 44.

¹² Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 166.

curățire. Prin intermediul lor, omul își manifestă sentimentul religios de a fi în legătură cu Dumnezeu, izvorul vieții¹³.

În spiritul datelor scripturistice, adevăratele jertfe au un element principal – sufletul, care se află simbolic în sânge, obiectul lor fiind păcatul și subiectul curățirea lui din inima omului. Intenția de a aduce sacrificii pornește din suflet, de aceea, vechimea ei este identică cu apariția omului.

Înainte de a păcătui, omul păstra legătura cu Dumnezeu prin puterea harului dumnezeiesc, dar pe care l-a pierdut când n-a mai ascultat de porunca Dumnezeiască, ci de diavol. După alungarea din Rai, relația cu Creatorul a fost realizată prin intermediul acțiunilor cultice obișnuite – jertfele și rugăciunea, manifestări care își vor găsi desăvârșirea în mozaism, dar mai ales în creștinism, pe calea revelației supranaturale¹⁴.

Deosebirea dintre jertfele păgâne și cele poruncite prin Legea mozaică este radicală. Religia monoteistă are la bază norme de credință deosebite de religia politeistă, fapt ce se poate urmări și în contextul jertfelor aduse de israeliți adevăratului Dumnezeu, nu zeilor produși de imaginația lumii păgâne. Acestea au schimbat slava lui „Dumnezeu Celui ne-stricăcios întru asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor” (Romani 1, 23)¹⁵. Această lume idolatră nu are un Dumnezeu personal transcendent, ci o puzderie de zei care nu sunt decât închipuiri omenești prin care sunt personificate puterile, forțele naturii și felurite vietăți. Jertfele închinat zeilor care nu sunt decât niște imaginații, sunt oferite acestora cu scopul de a le potoli orice plăcere și a-i câștiga de partea lor, fără a fi vorba astfel de mântuirea sufletului înrob de păcate.

¹³ *Ibidem*, p. 168.

¹⁴ Aceste practice rituale se vor regăsi, în mod deformat însă, și în religiile politeiste, în care Revelația primordială s-a micșorat din cauza păcatului într-atât încât omul a ajuns prin confuzie la divinizarea forțelor naturii, pe care a încercat să le îmblânzească prin sacrificii umane.

¹⁵ Sir James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, Editura Scripta, București, 1995, p. 78.

Pentru păstrarea rostului adevărat al jertfelor a fost nevoie ca în vremea lui Moise să fie promulgate legi divine prin care să se reglementeze manifestarea curată și potrivită credinței monoteiste¹⁶. Conform vechii Legi, sacrificiile se aduc cu un anumit scop și în loc special de către persoane consacrate. Acestea sunt prescrise de Dumnezeu și nu sunt nicidecum o imitație a celor aduse de lumea păgână, așa cum, ulterior, au încercat unii teologi raționaliști să afirme¹⁷.

Sacrificiile de animale arătau în mod simbolic că omul se substituie ca persoană pedepsei cu moartea prin suprimarea vieții ființelor necuvântătoare care îi aparțineau. Ideea de substituire pune în lumină caracterul simbolic al jertfelor aduse de om în scopul păstrării legăturii cu Dumnezeu, Creatorul cerului și al pământului, Cel ce îl poate ajuta să dobândească desăvârșirea și viața adevărată; prin sacrificiu se exprimă deplina adorare și dependență față de divinitate. Cu alte cuvinte, jertfele sunt aduse lui Dumnezeu pentru a exterioriza sentimentele de laudă, mulțumire, cerere și iertare a păcatelor¹⁸.

Dumnezeu nu voiește jertfe omenești, de aceea a fost necesar în timpul lui Moise să descopere poporului lui Israel ce fel de sacrificii îl substituie. Până în acel moment, oamenii și-au ales materialele de jertfă după bunul lor plac și după buna lor intenție de a le oferi lui Dumnezeu; aceste criterii vor fi însă înlocuite de legile divine referitoare atât la darurile oferite, cât și la condițiile legate de curățenia trupească și sufletească a sacrificatorului. În chip simbolic, ele substituie omul care este îndatorat să se prezinte la locașul sfânt, unde Dumnezeu este de față și le primește numai dacă sunt aduse din toată inima.

Prezentarea la locașul sfânt se făcea cu o jertfă sângeroasă sau nesângeroasă din proprietatea sacrificatorului, venit aici nu pentru a

¹⁶ Pr. Prof. Athanasie Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Editura Credința noastră, București, 1992, p. 82.

¹⁷ Aducerea jertfelor sângeroase pentru ispășirea fărădelegilor, confirmă faptul că omul se căiește din cauza păcatelor care îl separă de Dumnezeu și care îl fac culpabil de moarte, pierzându-și sănătatea trupească.

¹⁸ Nicolae Ciudin, *Studiul Vechiului Testament*, Editura Credința noastră, București, 1996, p. 43.

îndeplini o formalitate, așa cum se obișnuia la jertfele păgâne, ci pentru a-și manifesta în mod vizibil sentimentele sale sincere de laudă pentru Dumnezeu¹⁹.

Cele mai bune daruri din proprietatea credinciosului israelit exprimă ideea substituirii simbolice, omul arătând că ele reprezintă ființa sa, care se oferă lui Dumnezeu. Păcatele săvârșite aduc suferință și îndepărtare de Dumnezeu, de aceea, I se oferă daruri ca plată a răutăților omenеști.

Aducerea sacrificiilor presupunea credință fermă a omului în Dumnezeu Cel adevărat, Căruia I se supune toată inima, cu sentimente curate; de aceea, în Vechiul Testament, jertfele celor nelegiuiți sunt niște acte formale și neplăcute înaintea lui Dumnezeu. „Jertfa celor fără de lege este urâciune înaintea Domnului, iar rugăciunea celor drepti este plăcerea Lui” (Pilde 15, 8). Formalismul în aducerea jertfelor, condamnat vehement de profeți („... că milă voiesc, iar nu jertfă, și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot” Osea 6, 6), umbrește mult caracterul simbolic al jertfelor. Se poate spune cu alte cuvinte că jertfele își pierd caracterul lor simbolic dacă omul neglijează ideea de substituie, care se bazează pe conștiința păcatului și a pedepsei cu moartea. În locul omului vinovat se aduce un animal nevinovat, asupra căruia se transmit nelegiuirile sale, ca să i le curețe prin sângele său²⁰.

Ca să scape de păcatele aducătoare de moarte, omul le trecea asupra victimelor care îl înlocuiau și îl purificau de fărădelegi, ca să poată intra înapoi în comunitatea teocratică. Caracterul simbolic se întâlnește atât la jertfele păgâne, cât și la cele aparținând Legii Vechiului Testament. Deosebirea între ele constă în credința pe care o mărturisesc oamenii la aducerea lor, unele fiind expresia religiei monoteiste, altele ale politeismului. La această deosebire radicală se

¹⁹ Dr. Alexandru Hârloan, *Istoria universală a poporului evreu*, Editura Zarkonz Ltd., București, 1992, p. 29-30.

²⁰ Actul simbolic al „punerii mâinilor” reliefează scopul pentru care se aduceau jertfele în Vechiul Testament.

adaugă și caracterul tipic al jertfelor vechi testamentare, care lipsește din acțiunile cultice ale lumii păgâne²¹.

Pe lângă caracterul simbolic prin care victima se substituie omului pentru a fi iertat de păcate, jertfele Legii Vechi preînchipuie adevăratul sacrificiu adus o singură dată de Mântuitorul Hristos pentru mântuirea lumii: „...sângele lui Hristos Care prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană...” (Evrei 9, 14).

Sensul tipic este specific jertfelor Vechiului Testament, ele având la bază credința în posibilitatea mântuirii sufletului de păcate, de aceea, prin intermediul lor se cultiva ideea despre viitorul sacrificiu cu o valoare universală și eficientă în izbăvirea lumii de sub osânda morții.

4. Raportul dintre jertfele Vechiului Testament și cele ale Noului Testament

În baza raportului dintre jertfele Vechiului Legământ și cea a Noului Legământ, șirul profeților Legii Vechi, care se încheie cu Sfântul Ioan Botezătorul, se împărtășeau de o putere deosebită ca să împlinescă poruncile divine și să ajute oamenii să urmeze calea bineplăcută lui Dumnezeu.

Prin jertfele sângeroase și nesângeroase se cultiva credința poporului de a fi eliberat de păcate, de aceea în mod subiectiv lucrează „in opere operantis” și preînchipuie sacrificiul adevărat revelat în Noul Testament. În măsura în care ele preced jertfa desăvârșită a Mântuitorului, toate jertfele Legii Vechi au o valoare deosebită chiar dacă ele nu sunt însoțite de harul sfințitor²².

Până la mântuirea adusă de Hristos, omul trebuia să recunoască faptul că a meritat moartea și că are nevoie și de expiere, pe care el singur nu o poate îndeplini. Această mărturisire se făcea prin limbajul simbolic al sacrificiilor sângeroase. Atunci când sacrificatorul aducea animalul la altar și punea mâinile peste el, prin acest act recunoștea că el însuși merita moartea ca expiere pentru păcatele sale. În realitate,

²¹ Pr. Conf. Dr. Petre Semen, *Arheologia biblică în actualitate*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1997, p. 68.

²² Placide Deseille, *Nostalgia ortodoxiei*, Editura Anastasia, Trad. Dora Mezdrea, București, 1995, p. 51.

sângele victimei nu putea să expieze păcatul, doar că omul prin propria sa putere nu reușea să se împace cu Dumnezeu, având deci nevoie, de o satisfacere mijlocitoare. Înainte ca această satisfacere mijlocitoare să se înfăptuiască, prin sacrificiul mesianic, trebuia deșteptată și întreținută conștiința vinei și dorința unui mântuitor care să ierte păcatul odată pentru totdeauna²³.

În ceea ce privește eficacitatea sacrificiilor, acestea nu erau prin sine ceva purificator, ci ele erau valide și plăcute lui Dumnezeu numai dacă sacrificatorul le aducea cu „duh umilit și inimă înfrântă” (Psalm 50, 18).

Cultul sacrificial era un serviciu divin și, de aceea, sentimentele, virtuțile religioase care se exteriorizau prin jertfe trebuiau să fie plăcute lui Dumnezeu. Recunoașterea majestății nemărginite a lui Iahve presupune credință și adorare. La sacrificiile benevole, expresia lor era de încredere deplină, iar la cele de pace, se exprima mulțumirea².

Pentru importanța stării sufletești potrivite în momentul aducerii sacrificiului, stau mărturie și cuvintele profeților: „Voi furați, ucideți și faceți adulter (...) și apoi veniți să vă înfățișați înaintea Mea, în templul Meu, asupra căruia s-a chemat numele Meu” (Ieremia 7, 9-10); „Arderile voastre de tot nu-mi plac și jertfele voastre nu-mi sunt pe voie!” (Ieremia 6, 20). Profetul Ieremia arată clar că Dumnezeu nu acceptă sacrificiile aduse cu inimă și cu mâini necurate. Jertfa este un lucru plăcut Domnului, dar pentru a fi eficace se mai cere ca și intenția persoanei care realizează sacrificiul să fie curată. Omul nu poate să-L constrângă pe Dumnezeu să-i acorde binecuvântare numai prin împlinirea formală a sacrificiului²⁴.

În baza raportului dintre jertfele Vechiului Legământ și cea a Noului Legământ, dreptii Legii Vechi (șirul profeților care se încheie cu Sfântul Ioan Botezătorul) se împărțeau de o putere deosebită ca să împlinească poruncile divine și să ajute oamenii să urmeze calea bineplăcută lui Dumnezeu. Prin jertfele sângeroase și nesângeroase se

²³ Pr. Petre Vintilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, București, 1927, p. 67.

²⁴ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Trad. de pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1998, p. 89.

cultiva credința și speranța omului de a fi eliberat de păcate, de aceea, în mod subiectiv lucrează în „opere operantis” și preînchipuie sacrificiul adevărat al Noului Testament.

Întrucât Legea Veche, care a fost un pedagog către Hristos, sau o „umbră a celor viitoare” (Coloseni 1, 17), a încetat, la fel și jertfele prescrise de ea prin încheierea Noului Legământ, și jertfa supremă a Mântuitorului. Imperfecțiunea jertfelor sângeroase și nesângeroase este înlocuită de sacrificiul deplin al Domnului Iisus Hristos care se continuă în Biserici prin Sfânta Euharistie²⁵.

Insuficiența jertfelor din Vechiul Testament pentru împăcarea reală a omului cu Dumnezeu, o subliniază elocvent Sfântul Apostol Pavel, care arată că purificarea pe care ele au adus-o n-a fost decât rituală, exterioară și trecătoare. Dumnezeu ierta doar provizoriu, iertarea definitivă realizându-se pe deplin la venirea lui Mesia: „Pe care Dumnezeu L-a rânduit jertfă de ispășire, prin credința în sângele Lui, ca să-și arate dreptatea Sa, pentru iertarea păcatelor celor mai înainte făcute” (Romani 3,25).

Ele au avut totuși o valoare incontestabilă pentru faptul că au închipuit jertfa Fiului lui Dumnezeu. Aducându-le cu credința și cu inima curată, jertfitorul se curăța într-o anumită măsură și intra în comuniune cu Dumnezeu. Se puna deci un mare accent pe aspectul intern al jertfei. Atunci când reprezentanții spirituali ai lui Israel – arhiereul, preoții, regii – se limitau la exprimarea pur formală a adorării lui Iahve, erau aspru muștrați de profeți. Semnificative în acest sens sunt cuvintele lui Isaia: „Ce-Mi folosește mulțimea jertfelor voastre? – zice Domnul. M-am săturat de arderile de tot cu berbeci și de grăsimea vițelilor grași, și nu mai vreau sânge de taur, de miei și de țapi” (Isaia 1, 11)²⁶.

Iahve însă nu condamnă sacrificiile în sine, căci El însuși le poruncise prin Moise, ci nu putea accepta formalismul acestora.

²⁵ Prin moartea Mântuitorului pe Sfânta Cruce au încetat toate jertfele Legii Vechi, iar prin ruperea catapetesmei templului în doua (Matei 27, 51) s-a arătat că de acum înainte cultul cel vechi este înlocuit cu cel nou, cu noi instituții religioase, având în centru Sfânta Euharistie instituită de însuși Iisus Hristos.

²⁶ Bartolomeu Valeriu Anania, *Cartea profetului Isaia*, Editura Anastasia, București, 1999, p. 119.

Profetul urmărește astfel să accentueze importanța părții spirituale a acțiunilor cultice, așa cum o face și Osea când zice: „... milă voiesc, iar nu jertfă și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot” (Osea 6, 6).

Acest cuvânt profetic a rost întărit și de Mântuitorul Iisus Hristos: „Mergând învățați ce înseamnă: mila voiesc, iar nu jertfă; că n-am venit să chem pe drepti, ci pe păcătoși la pocăință” (Matei 9, 13) și desemnează punctul de cotitură în înțelegerea corectă a relației omului cu Dumnezeu.

Pe treptele inferioare ale religiei, omul credea că atunci când își aduce jertfa sa, Dumnezeu are nevoie de ea, că Dumnezeu vrea aceasta jertfă în măsura în care omul însuși vrea milă de la Dumnezeu. Potrivit acestei înțelegeri, Divinitatea nu doar oferă viața, ci la rândul ei și aceasta trăiește pe seama celor cărora le-a dat viață. Tocmai împotriva acestei înțelegeri se îndreaptă și cuvântul lui Dumnezeu: „Milă voiesc, iar nu jertfă”, adică, nu vreau ceea ce Îmi dați voi, ci ceea ce vă dau Eu cu prisosință.

Și dacă pe treapta superioară a religiei, în adevărată rugăciune, omul aduce lui Dumnezeu jertfa spirituală supremă, jertfa voinței sale pe care o unește cu voia lui Dumnezeu în hotărârea: „Facă-se voia Ta”, prin însăși acest fapt, el își însușește ca principiu pentru activitatea sa cuvântul lui Dumnezeu: „Milă voiesc, iar nu jertfă”, adică nu mai vreau să trăiesc pe seama celui alt, ci vreau ca el să trăiască pe seama mea. În virtutea unirii voinței mele cu cea divină, expresia voinței atotbune a lui Dumnezeu devine regula vieții omenești: „Milă voiesc, iar nu jertfă”²⁷.

Pe de altă parte, nici Dumnezeu nu poate primi jertfa spirituală a omului de dragul jertfei, pentru a o mistui, ci pentru a face din această voință, după ce S-a unit cu ea, un mijlocitor liber al harului și milei Lui. Prin urmare, cu toată diversitatea lor, jertfele din Vechiul Testament n-au putut aduce decât curățirea exterioară a omului. Însă, chiar dacă nu erau desăvârșite, jertfele israelite au fost totuși valoroase în măsura în care au constituit tipuri ale jertfei din legea harului.

²⁷ Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1995, p. 46.

Astfel, jertfa lui Avraam este plină de sens. În simbolul ei este prefigurată Hristos. Mielul de care a întrebat Isaac pe tatăl său (Facerea 22, 7-8) este Hristos, Cel numit „Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii” (Ioan 1,29). În raport cu jertfa lui Hristos, jertfele aduse prin porunca lui Moise erau nedesăvârșite, pentru că aveau un rol substitutiv, nefiind personale ca cea a Domnului Hristos. De aceea au și fost doar niște preînchipuiri²⁸.

Într-o veche omilie creștină despre Paște, Meliton din Sardes spunea: „cinstit era mielul cel fără de glas, dar acum necinstit pentru Fiul Cel fără de prihană”. De asemenea cina, sau mai exact ospățul sacrificial ce urma îndată după aducerea jertfei, a simbolizat Sfânta Euharistie instituită de Domnul Iisus Hristos în Noul Legământ. Rostul acestei mese de la sanctuar era acela de a arăta oamenilor că adevăratul ospăț va veni prin Iisus Hristos și era mai ales bucuria care se face înaintea lui Dumnezeu pentru întoarcerea celor nelegiuiți²⁹. Spre deosebire de jertfele Vechiului Testament care n-au fost depline și nici desăvârșite, jertfa creștină împlinită prin Hristos are un caracter de împlinire și desăvârșire.

Chiar profeții Vechiului Testament au subliniat trăsătura relativă a jertfelor Legii Vechii care va fi înlocuită de Legea Nouă. Aceștia au prezis în numeroase rânduri jertfa deplină a Mântuitorului, prin care lumea a fost răscumpărată din robia păcatului. Cel mai elocvent text în acest sens este probabil Isaia, cap. 53: „Dar El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu, dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat (...) Chinuit a fost, dar S-a supus și nu și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor care o tund, așa nu și-a deschis gura Sa. întru smerenia Lui

²⁸ Se poate spune deci, că pe fondul riturilor sacre ale Legii Vechii se desemnează de fapt o prezență tainică a făgăduințelor semnificative: ieșirea din robie, intrarea în pământul făgăduit, întoarcerea din robie etc.; la fel jertfa mielului pascal a simbolizat jertfa lui Iisus Hristos.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Christiana, 2001, p. 89.

judecata Lui s-a ridicat și neamul Lui cine îl va spune? Că s-a luat de pe pământ viața Lui ! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus spre moarte” (Isaia 53,3-8).

5. Concluzii

Pentru umanitatea „originară” a vremurilor preistorice, religia a început cu vărsarea sângelui propriu, cu sinuciderea reală sau simbolică. Prin însuși conceptul său, divinitatea este o forță atotputernică aflată deasupra omului, dar această atotputernicie are expresii diferite: pentru sclavul naturii, ce trăiește în afara lui Dumnezeu, ea se exprimă ca foc mistuitor, ca forță atotnemicitoare. Cu o astfel de forță înfricoșătoare și necunoscută, o unire morală este cu neputință; omul nu-I poate preda ființa lui - ceea ce este el; îi poate oferi doar existența sa exterioară – ceea ce are el, anume, viața sa naturală sau o parte din proprietatea sa, copiii, o parte din propriul trup, animalele sau sclavii lui³⁰.

Potrivit Sfinților Părinți, puterile demonice, care au luat la păgâni locul lui Dumnezeu (cf. Romani 1, 23), aveau nevoie de aducere de jertfe, întâi de toate pentru susținerea vieții lor proprii; ele se hrăneau cu aburii sângelui lor. Primul sentiment religios este frica, nu însă cea care îi produce pe zei, ci cea produsă de zei³¹. Prima reprezentare a Divinității în mintea pervertită de păcat este cea a unui foc ascuns, nevăzut, a unei forțe atotmuitoare ce poate transforma universul. Cel dintâi cult e sacrificiul sângeros sau nesângeros (cf. Facerea 4, 3-4)³².

Însă și atunci când „Dumnezeul adevărat al oștirilor” S-a descoperit pe Sine po-popului Israel ca foc mistuitor („Iar acolo I S-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieșea dintr-un rug; și a văzut că rugul ardea dar nu se mistuia” – Ieșirea 3, 2; „Iar Muntele

³⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornișescu, *Arheologie Biblică*, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 138.

³¹ S. A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor antice*, Trad. de I. Vasilescu Albu, Editura Politică, București, 1976, p. 59.

³² Acesta este singurul valabil atâta timp cât omul trăiește în afara lui Dumnezeu, câtă vreme domnesc asupra lui patimile întunecate și frica necunoașterii.

Sinai fumega tot că se pogorâse Dumnezeu pe el în foc; și se ridica de pe el fum, ca fumul dintr-un cuptor și tot muntele se cutremura puternic” – Ieșire 19, 18), El a cerut înainte de toate jertfă fizică, pentru că „neamul cel tare la cerbice”, incapabil de o unire interioară cu Dumnezeu, să se supună măcar în acest chip exterior voinței supreme³³.

Astfel, în Vechiul Testament, jertfa în sine apare ca un ritual care consta în a oferi lui Iahve un bun ce aparține sacrificatorului. Ea reprezintă o necesitate de exteriorizare a sentimentului religios care a fost sădit de Dumnezeu în ființa umană chiar de la creație. Ideea că jertfă are drept scop expierea unor greșeli, este foarte veche la poporul evreu. În centrul jertfelor de ispășire stă vărsarea sângelui. Cum „sângele este viață” (Deuteronom 12, 23), în concepția iudaică însuși principiul vieții este în sângele care a fost sădit de Dumnezeu și în om, aparținându-I astfel Creatorului. Se presupunea deci că prin vărsarea sângelui victimei sacrificii ale se restituia lui Dumnezeu însuși darul vieții.

Mai întâi prin Moise și apoi prin profeți, Dumnezeu a determinat cu exactitate ritualul după care omul se cuvine să-L adore, recunoscând în El pe Creatorul suprem. Prin jertfele stabilite de Iahve, poporul israelit își amintea permanent că purta păcatul în însăși ființa sa și că pentru aceasta merita moartea.

Mulțimea jertfelor din Vechiul Testament au adus însă numai curățirea trupească a omului („... sângele țapilor și al taurilor și cenușa junincii, stropind pe cei spurcați, îi sfințește spre curățirea trupului” – Evrei 9, 13). Adevărata eliberare o va aduce sacrificiul Fiului lui Dumnezeu³⁴.

În măsura în care preînchipuie jertfa Noului Testament toate jertfele Legii Vechi au avut o valoare deosebită chiar dacă nu au fost însoțite de harul sfințitor. Acestea au rămas prin ceremonialul lor religios numai niște semne vizibile cu scopul de a pregăti omenirea în vederea jertfei adevărate a Mântuitorului Hristos. În baza profetiiilor mesianice din Vechiul Testament, Ioan Botezătorul identifica pe Iisus

³³ Prof. Ana Usca, Pr. Ioan Sorin Usca, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți – Leviticul*, Editura Christiana, București, 2003, p. 119.

³⁴ V. Tarnavski, *Arheologia biblică*, Cernăuți, 1930, p. 52.

Hristos cu „Mielul lui Dumnezeu, cel care ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29).

El este imaginea mielului pascal sacrificat în Vechiul Testament; Iisus Hristos este „Agnus Dei”, smerindu-se până la moarte; expresia unei iubiri care se jertfește, care vede biruința ei în suferință³⁵. În acest sens, jertfa este sinonimă cu înălțarea, cu sfințirea la care se referă textul din Ioan 17, 19: „Și însumi Mă sfințesc pentru ei, ca și ei să fie sfinți prin adevăr”.

Mântuitorul acceptă pătimirea, crucea și moartea ca preț de răscumpărare pentru păcatul lumii: „El a purtat păcatele noastre, în Trupul Său, pe lemn, pentru ca noi murind față de păcate, să viețuim dreptății. Cu rănilor Lui v-ați vindecat” (I Petru 2, 24). Sacrificiul lui Iisus este un act de ascultare și iubire, întrucât S-a dat de bună voie spre moarte: „S-a adus pe Sine jertfă fără pată lui Dumnezeu” (Evrei 9, 13)³⁶.

În concluzie, antinomia mântuirii în istoria conștiinței religioase a omenirii, a primit o expresie simbolică în actul religios (răspândit pretutindeni) al aducerii de jertfe. Jertfa a început să fie adusă dincolo de împrejmuirea Raiului, îndată după izgonirea strămoșilor (sacrificiile aduse de Cain și Abel). Ea are însemnătate de înlocuire, fiind oferită din partea unei persoane sau a unei comunități ca o compensație pentru păcat³⁷.

Jertfa reprezintă actul central al sacrificiului divin în lumea precreștină – în particular și liturgica religiei Vechiului Testament este cu precădere constituită dintr-un ritual de jertfă amănunțit elaborat. Cea mai mare importanță în uciderea animalului jertfit este acordată momentului vărsării sângelui acestuia, care constituia principiul vital existențial.

³⁵ Pr. Prof. Mircea Chialda, *op. cit.*, p. 119.

³⁶ Jertfa unică de pe cruce a lui Hristos este actualizată până la sfârșitul veacurilor în Sfânta Taină a Euharistiei, prin care primim viață datorită Trupului sfințit al Mielului pascal mântuitor, iar sufletul nostru este pecetluit și întărit prin prețiosul Său sânge.

³⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *op. cit.*, p.

Nicu Breda

Elemente de filozofie și teologie în gândirea lui Origen

Abstract

This essay makes the analysis of the main concerns of Origen in the philosophical and theological domain. For Origen, philosophy is a point of transition to the theological side. The main features or doctrinaire conceptions are to be found as well. The study also presents Origen's relation with philosophy, Gnosticism and the importance of the Holy Scriptures in his works.

Key words: platonic philosophy, biblical theology, Gnosticism, christology, antropology.

INTRODUCERE

Este indiscutabil faptul că Origen a fost cel mai productiv dintre toți scriitorii bisericești ai primelor trei veacuri creștine. În aproape toate domeniile de cercetare teologică și în special cel de natură hristologică, atât cât se cunoștea până în preajma anilor 300, contribuția sa a fost hotărâtoare, din cel puțin câteva puncte de vedere: în primul rând, Origen este întemeietorul științific al studiului Sfintei Scripturi. Aproape în tot ce a scris pleca de la Biblie și căuta să afle

pretutindeni confirmarea biblică.¹ În al doilea rând, el este cel dintâi gânditor creștin care a încercat, este adevărat și cu unele riscuri uneori, să expună într-un sistem coerent principiile de bază ale crezului creștin, pe care mulți filosofi și eretici căutau în acea vreme denaturarea lui. În al treilea rând, sub aspectul moral - duhovnicesc valoarea gândirii lui Origen este confirmată de Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul care au selectat din opera sa paginile primei Filocalii² Origen devine astfel cap de coloană pentru profunzii trăitori și mediatori ai gândirii filocalice.

Origen este cel care încearcă să realizeze prima mare sinteză teoretică a creștinismului. El caută aprofundarea datelor Revelației din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în special cu ajutorul filosofiei grecești, care îi este un auxiliar, cel mai prețios instrument natural de adâncire și sistematizare a conținutului revelației.³ În altă ordine de idei, Origen voiește să pună filosofia timpului în slujba credinței. Astfel în gigantica sa întreprindere speculativă, cu care ceea ce se încercase mai înainte prin Sfântul Iustin Martirul și Clement Alexandrinul, nici nu se poate pune în comparație ca amploare, era firesc să se utilizeze și ipoteze și opinii personale. Între Clement și Origen există multe asemănări care permit să-l vedem pe unul și pe altul drept adepți ai aceluiași curent de gândire numit *Școala din Alexandria*.⁴ Totuși acesta nu exclude diferențe numeroase. Scrierile lui Clement par foarte dezordonate și deconcentrate.⁵ Spre deosebire de Clement teologia lui Origen este – după cum este exprimată de prima parte a operei *De Principiis* – o teologie în căutare care nu ezită

¹ Într-o publicație intitulată *Biblia patristică*, II, Paris, 1980 au putut fi contestate 57000 ce citate Biblice în opera lui Origen; vezi T. Bodogae, *Priorități de cugetare creștină în scrisul lui Origen*, Mitropolia Banatului, 1986, nr. 3, p. 7.

² Ediția critică a *Filocaliei lui Origen*, a fost publicată de Armitage Robinson la Cambridge în 1893, *ibidem*, p. 7

³ Considerații aspra conceptului teologic a lui Origen, a mai se vedea la Isidor Todoran, *Poate fi considerat Origen eretic* în *Mitropolia Ardealului*, 1959, nr. 7-8, p. 540-547.

⁴ Contextul amintit a se mai vedea la H. Crouzel, *La Scuola di Alessandria e le sue vicissitudini, Clemente di Alessandria*, în volumul, *Storia Della Teologia I, Epoca Patristica Direzione di Angelo de Berardino*, Basil Studin, Istituto Patristico Augustinianum, Piemme, 1993, p. 181-188.

⁵ *Ibidem*, p. 189.

să prezinte în pași diverși aspecte aparent contrare, de fapt complementare aceleași problematici. Aceasta poate chiar să suscite, în cei ce studiază judecăți atât de opuse mai ales dacă există preocuparea de a reduce această teologie – cum s-a întâmplat foarte des – la propoziții sistematice.

1. Origen și filosofia

Origen este, ca și Clement Alexandrinul, un cunoscător avizat al gândirii grecești care le vorbea discipolilor săi cu autoritate, supunându-i discuției, el însuși ascultând în Alexandria⁶ pe Amonius Sakas. Câteva diferențe îl separă însă de Clement. Înainte de toate el nu face același expozeu a credinței filosofice în afară de lucrarea *Contra lui Celsus*, unde trebuia să răspundă atacurilor păgânismului. Pe de altă parte fiind deschis cu totul către cugetarea filosofiei creștine, Origen se arată, în această privință, mai puțin optimist decât Clement.

Se pune întrebarea: o astfel de atitudine ar avea vreo legătură cu originile lor diferite? Clement este convertit din păgânism, studiind filosofia înaintea convertirii sale și a păstrat o simpatie reală câtă vreme constituia obiectul formației sale precedente, fără însă să abandoneze nimic din consistența credinței sale creștine. Origen, în schimb, s-a născut și a crescut într-o familie creștină, a unui martir - tatăl său - și de la care a primit o educație dublă: una greacă și una creștină.

Prin creștinism el a învățat să aprecieze filosofia. Astfel se explică poate, într-o anumită măsură, judecățile mai puțin optimiste și contrastul între folosul de pe urma filosofiei și judecățile aduse către aceasta.⁷ Într-adevăr, este nevoie în acest context să distingem între criticile explicite îndreptate către diverse școli filosofice și folosul pe care Origen îl are de pe urma doctrinelor lor, pentru că acest folos presupune o anume evaluare.⁸ Epicureilor Origen le va reproșa etica plăcerii care îi face să disprețuiască virtuțile și crucea lui Hristos; ateismul lor practic cu refuzul providenței; ignoranța lor despre

⁶ A se vedea Eusebiu, *Istoria Bisericească VI*, 29, 2-11.

⁷ A se vedea Eusebiu, *Istoria Bisericească VI*, 29, 2-11.

⁸ *Ibidem*.

privilegiile spirituale ale omului ca principiu care în sine depășește terestru și este nemuritor; neîncrederea care este reflexul lor obișnuit. De fapt, toate aceste critici sunt întoarse împotriva lui Celsus în care Origen vede un epicurean, care este astfel doar parțial, deși filosofia lui dominantă este medioplatonismul.

Nici Aristotel nu este mai bine tratat, și el este sceptic în anumite cazuri considerând că binele trupului, cum este sănătatea și cel extern cum este bogăția sunt bunuri, în timp ce Origen ca și platonicii și stoicii nu vrea să dea acest nume decât virtuților.⁹ Mai puțin decât Epicur, față de providență, Aristotel o restrânge pe aceasta în sferele supralunare și aceasta trage pământul sub acțiunea sa. Această părere trebuie atribuită tratatului aristotelic *Despre lume*, care datează de la începuturile erei creștine.

Origen refuză chiar și considerarea eternului drept un al cincilea element - cum afirma Aristotel în tratatul său *Despre filosofie* - și îi restrânge sensul pentru a exprima o calitate a trupului îngerilor și a celor înviați, însă cu toate acestea nu ezită să utilizeze concepții aristotelice. Astfel, distincția între substanță și accidente opune de cele mai multe ori persoanele Sfintei Treimi, care posedă în mod substanțial tot ce acestea au.

Origen îi folosește mult pe stoici și cunoaște personal operele celor mai importante personaje ale Ponticului - așa după cum mărturisesc *Contra lui Celsus* și lista lecturilor sale redată de Porfirie. Ca și stoicii el crede în providență, citează fără să condamne unele din paradoxurile lor, adaptează concepția lor despre virtute și acceptă o bună parte a moralei lor. Totuși Origen ridiculizează teoria ciclurilor, a acestora care pentru ei înseamnă istoria lumii și condamnă puternic materialismul și panteismul teologiei și cosmologiei lor.¹⁰

⁹ *Ibidem*, p. 194.

¹⁰ Pentru o înțelegere mai bună este necesar a vedea conceptul cosmologic la Origen care definește trei nivele existențiale în cadrul cosmosului: al ființelor suprafirești; al ființelor terestre împărțite la rândul lor în două categorii: cu rațiune și fără rațiune; și al puterilor nevăzute cărora le-a fost încredințată grija de a governa lucrurile pământești.

Origen îi respectă și pe pitagorici care se confundă într-o anume măsură cu medioplatonicii. Totuși le va reproșa întoarcerile ciclice și metempsihoza.

Se observă diferite atitudini ale lui Origen față de conceptele filosofice enumerate. Însă pentru Origen există un vârf al gândirii omenești care este Platon.¹¹ El este cel care aprobă adesea fragmentele platonice citate de Celsus, dar uneori ajunge să le discute și chiar să le contrazică, în special în privința harului, care este pentru marele gânditor alexandrin, darul iubirii, voluntar al unui Dumnezeu personal. Le va reproșa idolatria contrastantă cu splendecele intuiții despre Dumnezeu. El judecă astfel filosofii pornind de la creștinismul său și ia de la ei, mai ales de la Platon, de la stoici și puțin de la Aristotel, în măsura în care îi consideră compatibili cu doctrina creștină.

Cât despre idealul moral al filosofului, Origen apreciază mai ales iubirea și dorința de adevăr. Astfel îi va reproșa lui Celsus de mai multe ori slăbiciunea și netemeinicia polemicii sale împotriva creștinilor. Recunoaște că diverși filosofi au practicat virtuțile care exaltă creștinismul, totuși însă chiar dacă preceptele practice sunt aceleași creștinismul are un plus valoric.

Superioritatea intenției morale a creștinismului provine din faptul că el nu își atribuie lui meritul acțiunilor sale, ci lui Dumnezeu. Altundeva proiectul fundamental al filosofului care se leagă de sistemul său este o veritabilă idolatrie: filosofii adoră opera spiritului lor în loc să atribuie totul lui Dumnezeu. Acest lucru deoarece în ciuda înălțimii anumitor intuiții cedează din cauza atracției sau a fricii față de reacțiile opiniei publice, idolatriei propriu-zise, care îi face de neiertat, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (cf. Romani 1, 18-23).

În orice caz, filosofia nu este suficientă. În ea există un amestec de adevărat și fals, de bine și de rău. În mod sigur ceea ce este adevărat în aceasta provine dintr-o revelație divină. Aceasta îl

¹¹ Pentru o mai bună înțelegere a platonismului indicăm câteva lucrări de referință: Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, București, 1984; Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1975; Vasile Muscă, *Filosofia ca istorie a filosofiei*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002.

recunoaște pe Dumnezeu pornind de la creație, de la legea morală înscrisă în inimi. Totodată această revelație vine de la Logos, o lume inteligibilă prin care se poate cunoaște lumea sensibilă, imaginea ei.

Filosofii nu pot ajunge la cunoștință deoarece aceștia nu au credință. În privința capacității persuasive, filosofia e înșelătoare în aparență și incapabilă să-l păzească pe om de singurul rău adevărat care este păcatul. Numai cuvântul lui Dumnezeu poate păzi pe om de acest rău.

Cu alte cuvinte caracterul înșelător al filosofiei provine din puteri demonice, din principiile acestei lumi. În vreme ce Cuvântul lui Dumnezeu este unic, filosofia este multiplă și în aceasta există o judecată de valoare: binele este unul și multiple sunt relele. Cu toate acestea, aceasta își disimulează curățenia sub frumusețea formală a textului. Prin urmare nu ne putem opri la înțelepciunea umană când ni se oferă cuvântul lui Dumnezeu: Când Dumnezeu vorbește fiecare voce omenească trebuie să tacă. Problemele pe care le ridică filosofii sunt insolubile dacă Cuvântul lui Dumnezeu nu se face auzit și ascultat pentru că orice cunoștință e har sau dar. Dacă filosoful grec are ceva autentic, atunci această autenticitate sau valabilitate este luată din textul Sfintelor Scripturi.¹²

În opera lui Origen și în special în lucrarea *Contra lui Cels* se regăsește această problemă a influenței filosofiei din paginile Scripturii. Aceasta este cunoscută în expresia "*Furtișagul grecilor*", care a fost deja semnalat la Clement Alexandrinul. Atunci când filosofii reproșează creștinismului faptul că cer credință credincioșilor, Origen replică că aceștia nu fac altfel cu discipolii și pe de altă parte nu se poate trăi fără a avea o atitudine de credință ca bază în orice situație unde se află viața omenească. Mai departe, filosofii vor reproșa Scripturii sărăcia stilului ei, în opoziție cu splendoarea stilului unora dintre ei, cum e Platon. Aceeași constatare îl va chinui și pe tânărul Augustin înainte de convertirea sa.¹³

După ce îi amintește lui Celsus că are o legătură cu Vechiul Testament doar prin traducere, în vreme ce acesta e scris autentic în

¹² Din nou se observă supremația morală a creștinismului față de filosofia păgână.

¹³ Henry Crouzel, *La scuola de Alessandria...*, p. 192

limba originală, Origen va amplifica această obiecție prin puterea sa de cercetare a problemei. Astfel el compară scrierile lui Platon cu hrana care este servită celor ce trăiesc în confort și Scripturile cu hrana gătită simplu, dar care poate hrăni o mulțime, prin aceasta subliniind aristocratismul interlocutorului său. Argumentul major adoptat în *Contra lui Cels* este numărul mare de convertiri pe care le obturează cuvântul lui Dumnezeu. Ca atare eficacitatea predicii creștine nu admite o posibilă comparație cu cea a învățaturii filosofilor. Predica creștină a ajuns cunoscută în toată lumea mai mult decât tezele tuturor filosofilor.¹⁴

Se pune însă o întrebare: studiul filosofiei are vreo utilitate pentru creștin? Răspunsul nu este ușor, deoarece eflorescența sectelor gnostice e considerată de Origen, ca și de restul diverșilor contemporani, ca provenind din contaminarea creștinismului cu elenismul, din doctrinele sale, dar mai ales din idolatrizarea propriei gândiri, pe care ereticul o împarte cu filosoful în locul umilei ascultări de Cuvântul lui Dumnezeu.¹⁵ Între filosofi și creștini în general relațiile sunt rele. Acest argument este tratat de Origen mai ales în legătură cu aluzia la cucerirea Ierihonului de Iisus, fiul lui Navi. Însă nu e suficient să subliniem victoria lui Iisus împotriva Ierihonului filosofic, ci e nevoie de asemenea să fie permis discipolilor săi să utilizeze prada de război, în vreme ce cetatea Ierihonului trebuia din poruncă divină să fie condamnată de către învingătorii ei, adică să fie în întregime distrusă fără să fie permisă utilizarea dărâmaturilor. Exegeza pe care o dă Origen în acest context este foarte restrictivă: aurul este refolosit de către Acan nu reprezintă doctrinele filosofice, ci idolatria, care ascunde sub frazele și cursurile frumoase care vor păta,

¹⁴ Redăm un text în acest sens: "... predica creștină a ajuns cunoscută aproape în toată lumea mai mult decât tezele favorite ale filosofilor. Cine nu știe oare despre nașterea lui Iisus Hristos dintr-o fecioară, despre răstignirea Sa, despre învierea Sa crezută astăzi de mulțime de oameni și despre vestea înfricoșatei judecăți a lui Dumnezeu, care va pedepsi pe cei păcătoși și va răsplăti pe cei dreپți... Să spui despre astfel de învățături ale noastre că sunt ceva secret e culmea absurdității... așadar tainele creștinismului sunt defăimate fără temeи, fără a fi măcar cunoscute îndeajuns", *Contra lui Celsus*, Cartea I, VII, cf. H. Crouzel, *op. cit.*, p. 192

¹⁵ *Ibidem*, p. 192.

cum fac gnosticii biserica Domnului.¹⁶ Prin urmare este permis discipolilor lui Hristos să ia *prada de război* din *Ierihonul filosofilor*, cu condiția ca acest lucru să se fi făcut cu prudență deoarece operațiunea e periculoasă.¹⁷ Abimelec filisteanul cu inimă curată o caută pe Sara, virtutea: Avraam nu poate să I-o dea, dar Iisus o va face. Prin urmare toată ereditatea pozitivă a filosofiei reprezentată de soția și servitoarele lui Abimuleh va fi ferită de sterilitate și va da fii bisericii.¹⁸ Învingătorii de la Ierihon vor trebui să curețe doctrinele filosofice de tot ce este în ele, după cum luptătorul trebuie să pregătească prin curățenie pe roaba sa care-i va deveni soție.¹⁹ Această alegorie va străbate întreg Evul Mediu. Origen nu refuză tinerilor creștin frecventarea școlilor filosofice, dar cu condiția ca aceștia să dispună de mijloacele de a întrece o astfel de învățătură prin studiul cărților sfinte.²⁰

Ca și Filon și Clement, Origen atribuie filosofiei sale un rol propedeutic și unul apologetic în legătură cu creștinismul. Primul aspect este ilustrat în scrisoarea adresată discipolului său Grigorie, viitorul Taumaturg cu o alegorie care va deveni faimoasă, aceea a “*destrăbălării egiptene*”.²¹ Evreii părăsind Egiptul au construit Tabernacolul cu obiectele pe care le luaseră. Tot așa, științelor imprimare înțelepților acestei lumi creștinismul va construi “*filosofia divină*” a creștinismului.

Disciplinele puse la punct de păgâni vor servi prin urmare drept *ancillae theologiae*, drept ajutoare a științei construite pe baza Scripturii.²²

Al doilea aspect, de natură apologetică are următoarea orientare în conceptul lui Origen: studiul filosofilor va servi în a arăta

¹⁶ Origen, *Omilia la Levitic*, VII.6 la H. Crouzel, *op. cit.*, p. 193.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 193.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Această idee o vom găsi mai târziu și la Sf. Vasile cel Mare care în *Omilia către tineri* și sfătuiește pe aceștia să *culeagă* din învățăturile filosofice tot ceea ce este bun, la fel ca albină polenul din flori.

²¹ H. Crouzel, *op. cit.* p. 193, în aceeași Omilie citată.

²² Prin aceasta Origen reia într-un astfel de mod al abordării ceea ce afirmaseră cei doi predecesori alexandrini ai săi.

superioritatea creștinismului și în a-l apăra împotriva atacurilor venite din mediile filosofice. Totodată pentru a se apăra bine creștinismul este nevoie să cunoască de unde vin obiecțiile împotriva sa pentru a le putea respinge prin intermediul argumentării.

Prin exegezele sale, Origen dă câteva sfaturi privitoare la întâlnirea creștinism-filosofie: cunoașterea filosofiei îi va permite creștinului să poarte cât mai mult discuția pe terenul filosofic și astfel să păstreze inițiativa. În acest fel va putea chiar să distrugă argumentele adversarilor săi, unele prin altele.

Științele umane însă nu trebuie să-și abandoneze rolul de slujitoare, deoarece doctrina dumnezeiască provine dintr-o sursă mai înaltă care este Scriptura. Dar totuși uzul științelor umane rămâne periculos: e mereu la pândă pericolul ereziei care constă în aplicarea metodei filosofice Scripturii, fără a ocroti întâietatea Cuvântului lui Dumnezeu. Doctorul autentic al Bisericii predă gândirea pe care Dumnezeu a pus-o în gura sa, în vreme ce ereticul, falsul profet vorbește din "*propria inimă*".²³ În acest context, Origen își sfătuiește discipolii să se întărească în harul lui Hristos, care este capabil să susțină omul în iubirea unicei filosofii a lui Hristos.

În această privință, ajutându-se de elementele furnizate de filosofie, creștinul are posibilitatea să construiască "*filosofia divină a creștinismului*", pe baza Scripturii, care este singura dovadă în acest sens, spre deosebire de Celsus, care o consideră știință creștină destinată să substituie pe cea a lumii.²⁴

Origen prezintă așadar aceeași deschidere mentală a lui Clement, față de aspectele filosofiei elene, de care se servește în mod continuu. Însă pare mai critic și mai reticent în judecata sa despre această problemă. Prin urmarea nu pare a se întrevedea, spre deosebire de Clement, o filosofie compusă din tot ceea ce diversele sisteme conțin cu adevărat.

²³ Din această idee reiese caracterul revelatoriu al creștinismului care învață adevărul pus de Dumnezeu în mintea, sufletul și gura celui ce învață spre deosebire de conceptul păgân, care nu are această relevanță și în același timp transcendență.

²⁴ IPS Dr. Nicolae Corneanu, *Origen și Celsus, confruntarea creștinismului cu păgânismul*, Editura Anastasia, București, 1999, p. 195.

2. Influența lui Filon și opoziția față de gnostici

Influența lui Filon din diverse aspecte este prezentată la Origen ca și la Clement Alexandrinul. Dacă nu menționează ca și predecesorul său în *Stromata I* aproape literal “*De Congressii*”²⁵ totuși se observă la el urme ale influenței lui Filon. Cât despre gnosticii eretici el se află într-o polemică continuă cu ei. Vorbește des despre triada, Varilide – Valentin – Marcion, dar polemizează mai ales cu ultimii doi. Astfel multe idei doctrinare teologice ale lui Origen sunt determinate mai mult sau mai puțin de opoziția sa față de gnostici.

În acest sens, doctrina preexistenței sufletelor, se explică înainte de toate prin voința de a apăra bunătatea lui Dumnezeu Creatorul împotriva atacurilor marcionilor, care distingându-l de “*Tatăl lui Iisus*” îl reprezentau ca drept, dar nu bun. Doctrina preexistenței și a vinei precosmice avea ca scop, în gândirea lui Origen privarea sau scoaterea de la Dumnezeu a responsabilității inegalității creaturilor umane în momentul nașterii lor.²⁶ De asemenea, aceasta se explică în opoziție cu doctrina naturilor susținută de către valentinieni, pentru care oamenii erau solvați sau condamnați din cauza naturii lor și nu din cauza faptelor lor. Împotriva acestora Origen susține asemănarea perfectă a creaturilor raționale la origine. Doar profunditatea căderii primare a liberului arbitru, deja în preexistență, îi distinge în oameni, îngeri și demoni și pe lângă acest aspect în diferite nivele în interiorul acestor trei categorii. Din acest motiv, Origen redactează faimosul capitol din “*Principii*” despre liberul arbitru,²⁷ noțiune pe care doctrina naturilor o pune în pericol.

Aici mai trebuie semnalate și alte aspecte. De pildă, Valentin, după Origen, consideră generațiile divine după modelul generațiilor umane, sau animale și acesta duce la presupunerea că Dumnezeu este un corp, Crolatio, în limba latină.

²⁵ Henry Crouzel, *art. cit.*, p. 195.

²⁶ Teză a marcionitilor împotriva lui Dumnezeu Creatorul, cf. H. Crouzel, *op.cit.*, p. 195.

²⁷ Textul complet al acestei contribuții a lui Origen este regăsit în *Πεπτι Αρχων* în felul următor; Despre liberul arbitru: rezolvarea și tălmăcirea textelor biblice care s-ar părea că l-ar tăgădui.

Când se făcea paralela Clement – Origen, se menționa că acesta, diferit de Clement nu va adopta niciodată pentru a desemna spiritualul termenul de gnostikos, termen pe care predecesorul său îl folosește în mod constant. Aceasta este o intenție evidentă de a se distinge total de gnosticiei eterodocși. Clement gândea într-un mod diferit, voind să demonstreze că “*adevăratul gnostic*”²⁸ nu era cel pe care îl prezentau ereticii, ci cel pe care îl propunea în scrierile sale.

Folosirea termenului de către unul, refuzul din partea celuilalt, aveau motive care erau în realitate foarte apropiate. Totuși însă pentru a exprima cunoașterea, Origen nu putea utiliza alt termen decât cel de, γνωσις termen comun.²⁹

3. Cunoașterea la Origen

Această ultimă analiză anticipează de fapt o altă direcție doctrinară a teologiei lui Origen care este legată de problema cunoașterii.

Această problemă are diverse aspecte comune cu gândirea lui Clement. Ca și cunoașterea clementină și cea a lui Origen face parte din credință și o depășește. Totuși concepția origenistă este mult mai precisă și mult mai ușor de analizat.³⁰

Unica cunoaștere care îl interesează cu adevărat pe Origen este cea pe care el o califică drept “*mistică*”, adică cea care are ca obiect misterul. Aceasta nu îl împiedică însă să manifeste în exegezele sale o curiozitate profundă pentru fapăturile acestei lumi, care sunt considerate imaginile misterelor divine. Întrucât aceste fapături sunt imaginile realității divine, ca pentru Platon, acestea participă la “*idei*”. Omul însă este mai mult decât aceasta, deoarece a fost creat după chipul lui Dumnezeu și acest chip dumnezeiesc este Fiul Său - Cuvântul. Or există o strânsă legătură între imagine și cunoaștere: din moment ce omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu el poate într-o

²⁸ Vezi H. Crouzel, *art. cit.*, p. 195-196.

²⁹ Diversele atitudini în privința lui gnostikos împiedică pentru a respect intențiile lui Origen să folosim termenul de gnosi.

³⁰ În privința cunoașterii vezi H. Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu*, Coll. Theologie 34, Aubier, Paris, 1956; Idem, *Origene et la connaissance mystique*, Coll. Museum Lessianum, ted. 56, Des clees de Browwer, Bruges- Paris, 1961.

anumită măsură să-l cunoască pe Dumnezeu, pentru că îl regăsește în sine însuși, în acest chip și mai mult. Acest aspect privește progresul spiritual în efortul cunoașterii. Pentru Origen, cunoașterea devine întâlnirea dintre două libertăți : libertatea divină, deoarece Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin revelație, unde este comprimată acea revelație primogenă care ne-a creat, după chipul Său; libertatea umană datorită dorinței pe care omul o are de a-L cunoaște pe Dumnezeu, așa cum se manifestă pentru viața morală și ascetică, care-l face pe om apt de a primi harul cunoașterii. În primul rând în acest proces virtutea deține un loc important, pentru că Origen o leagă de problema cunoașterii; de puritatea inimii, care evită orice lipsire de păcat.³¹

Obiectul cunoașterii rezidă prin urmare în mister adică în realitățile divine la care participă fapăturile acestei lumi și care formează lumea inteligibilă.³² Un mod de cunoaștere desăvârșit îl reprezintă momentul Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, care potrivit Sfintei Evanghelii îl face cunoscut oamenilor pe Dumnezeu Tatăl.³³ Mai multe texte biblice relevă această realitate (cf. *Ioan 1, 18; 1 Ioan 3,2*) a cunoașterii. Acestea par să atribuie drept scop al existenței umane o cunoaștere care să fie o vedere cu fața descoperită. Dumnezeu, deci nu este fundamentul invizibil vederii sale, de asemenea nu I se cunosc decât două limite: cea a condiției prezente și cea a capacității umane a cărei vedere oricât de nemijlocită va fi nu va putea viza totalitatea vederii lui Dumnezeu.²⁹³ Din punctul de vedere teologic relevat de conceptul lui Origen în această privință este cert că o așteptarea “*vederii fericitoare*” definește un stil de gândire în acord cu o cunoaștere intelectuală întemeiată pe o anumită punere în valoare a ființei.³⁴ Cunoașterea nu este niciodată inutilă, chiar dacă rămâne

³¹ Este evidentă ideea lui Origen, care vrea să demonstreze că a-L cunoaște pe Dumnezeu trebuie să implice o viață virtuoaasă a omului. Prin lipsirea de păcat omul nu mai are posibilitatea acestei cunoașteri.

³² H. Crouzel, *La Scuola di Alessandria...*, p. 197.

³³ Acest aspect al cunoașterii este vizibil la Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii*, Traducere de Maria Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 407-408.

293 *Ibidem*, p. 407.

³⁴ Tot ce poate fi cunoscut aici despre Dumnezeu și despre misterul Lui este deja o apropiere de fericire.

foarte îndepărtată și puținul care poate fi spus este o hrană pentru dorința dezvoltării ultime.³⁵

Vorbind de această cunoaștere trebuie să o înțelegem și în sens biblic, poate mai mult decât în sens intelectual. Pentru aceasta teologia va folosi mai degrabă simboluri și mai puțin concepte, stând sub semnul unului mai mult decât sub semnul ființei.³⁶

Origen arată însă că simbolul trebuie depășit. Dumnezeu a vorbit oamenilor prin intermediul simbolurilor³⁷ însă în raport cu ascensiunea spirituală simbolurile își pierd din opacitate și oferă tot mai mult din misterul pe care ele îl exprimă. În acest caz Origen arată de ce simbolul trebuie depășit: oprirea la simbol, ca și cum aceasta ar fi misterul căutat, ce consideră un absolut într-o creatură care nu este decât o imagine, constituie pentru marele gânditor alexandrin elementul esențial al păcatului sau o idolatrie. Totuși această problemă nu se pune la fel pentru Vechiul Testament și Noul Testament.³⁸

Prin urmare nu ne putem opri la litera Vechiului Testament, literă care este decăzută în ceea ce privește legislația și cultul. Aici este nevoie să întrezărim în literă voința Duhului, sensul vrut de către Dumnezeu care este cel spiritual, legea spirituală, cea considerată în această accepțiune.³⁹ Dar aceeași lege spirituală este depășită de Evanghelie și Hristos însuși o conduce spre perfecțiune.

Noul Testament ridică, spre deosebire de cel vechi problematici mult mai profunde. Printr-o de texte se arată că acesta a adus adevărul care pune capăt imaginilor. Astfel se creionează încă o dată ideea lui Origen potrivit căreia simbolul trebuie depășit. Referindu-se la aceleași aspecte în spiritul nou testamentar, Origen vorbește de o

³⁵ Ghislain Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jesus Christ? Problematique cert*, Paris, 1969, aici se poate vedea mai pe larg această problemă a cunoașterii lui Dumnezeu.

³⁶ G. Lafont, *O istorie teologică a Bisericii*, p. 408.

³⁷ Aceasta este consecința corporalității pământene cea care rezultă din căderea primordială.

³⁸ O înțelegere mai largă a se vedea în contribuția lui H. Crouzel, *art. cit.*, p. 198-199.

³⁹ *Ibidem*, p. 198.

“*evanghelie temporară*”⁴⁰ pe care noi o trăim în această lume, care este încă imagine în legătură cu evanghelia eternă, cea a fericirii.⁴¹

O sinteză a acestei gândiri este relevată de următorul aspect: nu există decât o singură evanghelie pe care noi o trăim “*prin oglindă, în mister*”, pe care o vom trăi “*față către față*”. Cele două evanghelii (temporară și eternă) prin urmare formează o singură unitate. Evanghelia temporară sau vremelnică are o posesie reală a misterului, deși aceasta este în esență imperfectă. Distincția între evanghelia temporară și cea eternă conține deja în germenele său ceea ce constituie sacramentalismul creștin, adică posesia realității divine sub rolul imaginii.

Drumul cunoașterii în contextul celor prezentate are următorul “*itinerar*”: începe cu Vechiul Testament de unde duce la Hristos întrupat (pentru exegeza spirituală care vede în el cheia vechilor scripturi), de la Hristos cel istoric trece la Hristos prezent în suflet, cu exegezele spirituale ale Noului Testament care descoperă sau revelează creștinului tot ceea ce se spune despre Hristos; urmează apoi Hristosul contemplat pe muntele Schimbării la Față, simbolul celei mai înalte contemplări care poate fi dobândită aici în această lume pentru a-l atinge în viziunea fericită pe Hristos, lume inteligibilă conținând în sine toate misterele. O altă expresie a acestui drum este cea a celor trei harisme distincte ale Apostolului Pavel: credința, discursul cunoașterii, discursul înțelepciunii.⁴²

Cunoașterea este ca și la Clement perfecțiunea credinței, dar aceasta presupune credință drept bază și început al acestei cunoașteri. Trebuie să crezi pentru a cunoaște, dar cunoașterea presupune într-o anumită măsură un contact direct, care nu posedă simpla credință, cu Hristos și tainele pe care El le posedă. Din aceasta se naște o evidență mai mare a realităților suprafirești, o experiență a lui Dumnezeu prezentă în inteligență.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ Pentru a înțelege mai bine conceptul de evanghelie în perspectiva cunoașterii la Origen a se vedea N. C. Buzescu, *Conceptul de Evanghelie la Origen*, în *Studii Teologice*, 1987, nr. 3-4, p. 224-226.

⁴² Conform textului paulin de la I. Corinteni 12, 8-9.

Diferența dintre cunoaștere și înțelepciune este mai dificil de perceput și de explicat. Înțelepciunea, participare la primul titlu al lui Hristos⁴³ care face din El lumea inteligibilă a misterelor, pare a câștiga mai degrabă o stare în timp ce cunoașterea se raportează la un act, o stare, adică un habitus în sensul scolastic conferind o anumită conaturalețe cu realitățile divine, ceea ce permite în acest mod cunoașterea.⁴⁴ În orice caz, omul din această lume trebuie să înceapă de la Cuvântul (Logos) întrupat pentru a ajunge la Cuvântul-Dumnezeu.⁴⁵ Fiecare om îl cunoaște pe Dumnezeu prin Fiul său, în funcție de gradul creșterii spirituale în care se găsește și percepția divinității. Aceasta prin umanitatea lui Hristos se obține în grade diferite, cu alte cuvinte Hristos este perceput sub forme diferite. Dacă Origen face distincția între “*cei mai simpli*” între spirituali sau perfecți, o astfel de distincție nu implică nici un dispreț al masei creștinilor, dar este în realitate constatarea că nu toți sunt la același nivel spiritual.

Ca atare analiza actului cunoașterii arată sau exprimă clar caracterul său mistic: viziune sau contact.⁴⁶ Actul cunoașterii depășește dualitatea subiectului și a obiectului înainte de toate în ceea ce acesta presupune o analogie, o participare între cei doi. După aceea acesta este o uniune și chiar “*amestec*” a celor două spirite care devin unul fără a înceta să fie doi.

Fiind uniune cunoașterea este dragoste și ultima definiție se găsește în textul de la Geneză 4,1: “*Adam se unește cu Eva, soția sa.*” Cum bărbatul și femeia sunt doi într-o “*singură carne*”, Dumnezeu și credinciosul devin doi într-o “*același spirit*”. Coincidența unității cu dualitatea îndepărtează orice panteism. Mai ales, această concepție a actului cunoașterii ne permite să vedem în Origen un mistic în sensul autentic al cuvântului în ciuda puținelor indicații despre confidențe personale. În acest context *Omilia la Cântarea Cântărilor* este foarte clară. Un alt argument în această privință este influența exercitată

⁴³ În mod evident acest titlu este Înțelepciunea.

⁴⁴ Origen, *Omilia la Numeri*, XVII, 4, vezi la Henry Crouzell, *art. cit.*, p. 199.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ De aici reiese medierea semnului, a imaginii, a cuvântului care provine din condiția noastră corporală.

asupra spiritualității posteroare, căreia el a furnizat pentru temele mistice o bună parte a limbajului său: tema căsătoriei mistice; nașterea și creșterea lui Hristos în suflet; lumina și viața etc.⁴⁷

Din toate aceste direcții se observă că Origen acordă un spațiu însemnat aspectului legat de cunoaștere care la el îmbracă haina mistică, și este înțeleasă în modul cel mai clar prin Întruparea Cuvântului (Logosului) care face cunoscut întregii umanități pe Dumnezeu Tatăl.

4. Origen și Scriptura

Origen înainte de toate este un exeget și cea mai mare parte a operelor sale este compusă din comentarii, predici și sholii, unde explică Scriptura verset cu verset.⁴⁸ Pentru că se ia în considerare mai ales exegeza sa spirituală sau alegorică se uită de obicei că el este cel mai mare exeget critic și textual al perioadei preniceene. Exeget critic este mai ales pentru gigantica sa operă *Hexapla* din care ne-au parvenit doar fragmente numeroase. El a transcris pe șase coloane și pentru unele scrieri până la opt sau nouă coloane textul ebraic al întregului Vechi Testament.

Adesea se discută despre motivele care au determinat o astfel de muncă: facilitatea discuțiilor între creștini și iudei, pentru a arăta ceea ce ultimii acceptau sau nu; încercarea de a regăsi mai departe diverse stări ale textului primitiv. Origen nu pare să fi făcut ceva asemănător pentru Noul Testament, dar totuși în mod frecvent în comentarii și în predici semnaleză diferite aspecte descoperite în alte manuscrise și le dă explicația de rigoare.

Exegeza literală, în predici și comentarii are un rol variabil, dar stă adesea la baza celei alegorice și este prezentată astfel pe scurt sau uneori mai amplu. Origen o concepe totuși într-un mod diferit de moderni: aceasta nu corespunde după uzul actual cu ceea ce autorul

⁴⁷ Vezi H. Crouzel, *art. cit.*, p. 200; vezi și J. Lebreton, *Les degres de la connaissance religieuse d'après Origene*, Recherches de science Religieuse 12, 1922, p. 265-292.

⁴⁸ Pentru un context general al acestei probleme a se vedea H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Coll. Theologie, 16, Aubier, Paris, 1950, p. 35.

sacru a vrut să exprime, ci materialității, dacă ar fi posibil oricărei întrupări.⁴⁹

Când Scriptura folosește un limbaj figurat, lucru destul de frecvent, aceasta nu are, după Origen un sens istoric. O astfel de afirmație a provocat între moderni un scandal total de neînțeles. Așa în cazul parabolilor, ceea ce astăzi este considerat drept sensul literal (textual), semnificația parabolei va fi pentru Origen sensul spiritual.⁵⁰ În afara limbajului spiritual, cazurile când Origen contestă sensul literal au o importanță scăzută și el crede în istoricitatea Bibliei mult mai mult decât oricare exeget conservator contemporan.⁵¹ Origen cercetează sensul literal cu toate resursele pe care I le vor oferi știința timpului său și formația filologică pe care o primise în tinerețe și o învățase în primii ani de învățământ.

Justificarea esențială a exegezei spirituale a Vechiului Testament reprezintă afirmația că Hristos este cheia vechilor Scripturi, că acestea sunt toate profeții despre Hristos și nu doar câteva pasaje unde se poate vedea o profeție directă.⁵² În contextul celor afirmate Origen arată că Vechiul Testament posedă doar “*umbra*” misterelor.

Teologic vorbind exegeza spirituală vechi testamentară se poate înțelege sub următorul aspect: înainte de a fi Scriptură, Revelația este Hristosul, Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu care le vorbește oamenilor. Biblia nu este revelație decât indirect: aceasta pentru că ea vorbește de Hristos. Or, fragmentele care pot fi considerate drept profeții directe despre Hristos și era mesianică sunt puțin numeroase. Prin urmare nu rămâne decât să considerăm întreg Vechiul Testament

⁴⁹ *Ibidem*, p. 85.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Principalele texte se regăsesc în epistolele pauline: *I Corinteni* 10,1-11, fragment care prezintă anumite fapte din Exod ca figuri ale sacramentelor Botezului și euharistiei ; *Gal.4*, 21-31, unde Sara și Agar simbolizează pe de o parte noul popor al creștinilor, iar pe de altă parte poporul iudeu după venirea Domnului;discursul Pâinii Vieții arată în mână figura lui Iisus care hrănește sufletul cu aluzie la Euharistie; ucenicilor pe drumul Emausului Iisus le face exegeze spirituale începând de la Moise și parcurgând toți profeții, interpretează toate Scripturile tot ceea ce îl privea pe El. La aceste exemple se mai adaugă și alte pasaje mai scurte:ale Sfântului Evanghelist Ioan și ale sinopticilor care arată în faptele vechiului legământ prefigurarea celui nou. Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 85-86.

ca o profeție despre Hristos, arătând prin faptele și prin pildele vechilor Scripturi simbolul realităților lucrurilor noi.⁵³

Pentru Origen, ca și pentru alți Părinți din vechime, dacă Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu, atunci Scriptura este și Cuvântul lui Dumnezeu. Cum Dumnezeu nu are două cuvinte ci unul atunci se regăsește o identificare a lui Hristos cu Scriptura care este deja o întrupare a Cuvântului în literă analoagă cărnii: nefiind o altă întrupare, aceasta este total legată de întruparea unică, povestind-o sau profetizând-o. Prin urmare trebuie căutat un sens hristologic în fiecare detaliu al vechilor scripturi și să nu ne mulțumim cu cele care au fost valorificate din Noul Testament. În mod sigur multe exegeze ale lui Origen pleacă de la informațiile ce dau noile Scripturi, dezvoltându-le sau extinzându-le. Dar el caută și un sens spiritual în lucrurile care nu sunt aplicate lui Hristos în Evanghelii și epistole. Astfel Predicile sale la Levitic dau un sens spiritual multor detalii ale cultului vechi. Cu toată frumusețea explicațiilor oferite, procedura de redare are un aer artificial și arbitrar.⁵⁴ În această privință pentru a-i înțelege lui Origen mai bine orientarea, în acest scop ne vom referi întâi la argumentele contra, iar pe urmă la cele pro.

Origen avea ca mulți alții dintre vechii Părinți o concepție insuficientă despre inspirație pe care o considera mai mult sau mai puțin o dictare școlară. Sfântul Duh era considerat într-un anume fel unicul autor al Bibliei și autorului uman îi era acordată o importanță minoră.⁵⁵

Când Origen vrea să știe sensul simbolic al vreunui element îl caută prin toate exemplele prezente în Scriptură, procedeu care ar fi acceptabil dacă autorul uman ar fi fost unic. Vizavi de acest concept noi putem face afirmația că inspirația nu privează autorul uman de obiceiurile sale personale de limbaj și de compoziție și că la fel cum Hristos este în același timp Dumnezeu întreg și Om întreg, la fel și Scriptura este divină în întregime și umană în întregime. Din acest

⁵³ Vezi Nicolae Neaga, *Principii ermeneutice în Omiliile biblice ale lui Origen*. Cu referire specială la Vechiul Testament în *Mitropolia Ardealului*, nr.10-12, 1981, p.757-763.

⁵⁴ J. Quasten, *Initiation aux Peres de l'Eglise*, II, Paris, 1958, p. 55.

⁵⁵ N. Neaga, *art. cit.*, p.759.

motiv ea trebuie studiată cel puțin în primă instanță ca orice carte omenească. La Origen această atitudine este și mai deconcertantă în ceea ce privește dura sa polemică împotriva montaniștilor pentru a ocroti conștiința și libertatea profetului, atunci când aceștia credeau că Duhul Sfânt lua locul inteligenței profetului, care era astfel redus la un simplu instrument pasiv.

Dar după argumentele contrare trebuie puse în valoare și cele favorabile pentru că lui Origen nu-i lipsesc argumente pentru a se apăra. În acest context ne vom referi la exegeza alegorică a lui Origen, care nu se înțelege decât în contextul vieții spirituale în sensul mai autentic al termenului ca și gnoza lui Clement Alexandrinul. În cele de mai sus însă ne-am referit la exegeza vechi-testamentară, prin urmare este nevoie pentru a avea o înțelegere plenară a acestei problematici a face referiri și la exegeza nou-testamentară în concepția teologică a lui Origen.

Această exegeză o putem exprima prin două propoziții:

- a) ea aplică creștinului tot ceea ce se spune de Hristos.
- b) face din toată conduita creștinului o imitare a lui Hristos.

Aceasta profetizează lumea fericirii, dar este o profecție care este deja o realizare progresivă referitoare la “*evanghelia temporară*”, cea înfățișată la timpul prezent. Prin urmare nu este decât o singură realitate cu “*evanghelia eternă*” a fericirii. Dar dacă Origen pune la contribuție toate științele vremii sale pentru a explica sensul literal este nevoie ca Scriptura să nu rămână “*cartea închisă*” (cf. Isaia 29.11; Apocalipsă 5,1) în care un cuvânt intim al lui Dumnezeu se face înțeles sufletului cu ocazia lecturii sale: astfel pentru a-l înțelege pe Isaia sau pe Daniel este nevoie să avem în sine Duhul care l-a inspirat pe profeți întrucât harisma interpretului este aceeași cu cea a autorului.⁵⁶ Și pentru a-l înțelege pe Sfântul Ioan, pe care Iisus, pe cruce l-a numit fiul Mariei, avem nevoie de voș, numită de Origen “*mentalitatea lui Hristos*”.⁵⁷ Inspirația Scripturii este percepută de către cititor, care observă, citind-o o “*urmă de entuziasm*”, cuvânt care exprimă etimologic faptul că Dumnezeu este acolo: “*Cine studiază cu grijă și atenție cuvintele prorocilor, acela va resimți de la prima citire*

⁵⁶ J. Quasten, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁷ Henry Crouzel, *art. cit.*, p. 204.

*urme de entuziasm și apoi se va convinge prin experiență proprie că cele în care credem sunt cuvinte dumnezeiești, iar nu lucrări scrise de oameni... ”.*⁵⁸ Deci ca să cunoști trebuie să fii asemănător. Dumnezeu este perceput în Scriptură legat de faptul că noi am fost creați după chipul Său și această percepție este foarte mare după dezvoltarea acestei participări cu practica unei vieți virtuozose. Interpretarea spirituală nu poate fi înțeleasă întru totul decât în contextul contemplării și al rugăciunii. Nu este cazul să credem că Origen își prezintă exegezele sale drept singurele interpretări posibile, cel puțin până când acesta nu le-a găsit în Noul Testament. Chiar el afirmă uneori că dacă cineva găsește alte idei mai bune el este gata să-i accepte părerea.⁵⁹ Ascultătorilor predicilor sale le furnizează ocazii de contemplare.⁶⁰ Prin urmare nu este vorba de o interpretare definitivă și validă universal, ci de o încercare personală, dar comunicabilă pentru a atinge sensul profund, cu ajutorul harului divin, care oferă un punct de plecare pentru înțelegere și rugăciune.

Aceste referiri asupra exegezelor spirituale constituie legătura sau cu alte cuvinte punctul central pentru fiecare din cele două Testamente. În ceea ce privește interpretările patristice se distinge clar exegeza alegorică greacă în direcția explicării miturilor lui Homer și a lui Hesiod, întrezărind expresia adevărului filosofic. Astfel se diferențiază de exegeza biblică a lui Filon, care nu l-a cunoscut, nici recunoscut pe Hristos. Aceasta nu vrea să însemne că acestea nu au o influență imediată asupra tipurilor de exegeze, cum este și cazul interpretărilor rabinice. Acestea din urmă l-au influențat și pe Sfântul Apostol Pavel și pe Origen, care îi întreabă pe prietenii rabini despre tradițiile iudaice. Uneori, putem presupune existența acțiunii asupra exegezei sale din perspectiva unor mituri gnostice. Aici amintim viziunea exemplară asupra lumii bazată pe revelația imaginii cu modelul care stă la baza întregii acestei exegeze, lucru care îl

⁵⁸ *De principiis* IV,1,6, în textul citat întâlnim termenul *ενδουσιασμος* care este interpretat ca tresăltare tainică resimțită de cititorul Scripturii. Termenul arată că Dumnezeu hărăzit prin mijlocirea Fiului pe temeiul principiului “*simile a simili*” (I Corinteni 2, 16).

⁵⁹ Această idee este exprimată mai bine în *Comentariul la Numeri* XIV, 1.

⁶⁰ Cf. *Omiliei la Luca*, XXIII la Crouzel, *art. cit.*, p. 205.

aseamănă pe marele teolog alexandrin cu Platon. De aici decurg diverse încercări pentru a face o anumită ordine în varietatea sensurilor. Cel care ni se pare cel mai apropiat realității este doctrina sensului cvadruplu, care nu a fost teoretizată de Origen, ci mai târziu de Casian și a avut succes în timpul întregului Ev Mediu după schema: exegeză literală-exegeză alegorică din care apar două ramuri: exegeza tropologică și exegeza analogică.

Exegeza alegorică este afirmarea lui Hristos drept centru al istoriei și “cheie” a Vechiului Testament.⁶¹ Noi nu înțelegem acest termen între tipologie și alegorie deoarece acesta dă acestui ultim termen o semnificație contrară privitoare la doctrina sensului cvadruplu. De la exegeza alegorică construită pe baza exegezei literale pornesc două direcții: exegeza tropologică ce privește conduita morală a creștinului ca imitare a lui Hristos și exegeză anagogică, presentimentul misterelor fericirii și realizarea lor incoativă în această lume.

5. Câteva elemente doctrinare ale teologiei lui Origen

Teologia lui Origen nu este cunoscută din “*ereziile semnalate de către polemicile origeniste*”, ci mai degrabă din opera sa, ce ni s-a păstrat. Este adevărat din vasta sa operă nu ni s-au păstrat multe lucrări, dar acestea sunt totuși considerabile în efortul de a cunoaște direcțiile doctrinare pe care le propune Origen în veacul al treilea.

În doctrina sa se semnalează și unele erori care I-au fost atribuite de posteritate. De fapt singura doctrină dezagreabilă care este într-adevăr fondată este cea a preexistenței sufletelor. Această doctrină în acea vreme nu putea fi considerată ca eretică, cu toate că Biserica nu avea nici o învățătură fixă asupra originii sufletelor. Se susținea afirmația că sufletele au fost create de Dumnezeu, lucru spus și de Origen. Erau în vigoare două poziții diferite între creștini⁶²:

⁶¹ H. Crouzel, *art. cit.*, p. 205.

⁶² Mărturii de acest gen ne oferă *Apologia pentru Origen* a martirului Pamfil al Cezareei.

- unii numiți **traducianişti**, printre care Tertulian⁶³, afirmau că fie sufletul, fie corpul, era derivat din sămânța paternă.

Potrivit opiniei cele mai frecvente în antichitate, omul întreg provenea din tatăl, iar mama era doar locul unde el se dezvoltă. Unei astfel de păreri s-au făcut diferite obiecții: cum este posibil ca acest suflu divin, care este sufletul insuflat de Dumnezeu asupra lui Adam poate proveni dintr-o sămânță materială sau dacă trupul este muritor cum este posibil atunci ca sufletul care are aceeași origine să nu fie?

- alții, așa ziși **creaționişti**, se gândeau la o creație – directă și nu doar indirectă ca și cei de dinainte – a sufletului de către Dumnezeu în momentul dezvoltării embrionului. Această părere suscită obiecția marcioniștilor care nu ezitau să-L acuze pe Dumnezeu de cruzime: Dumnezeu este vinovat de inegalitatea între condițiile umane la naștere și între bolile cu care uneori se nasc copiii.

Origen credea că putea să se sustragă acestor obiecții prin ipoteza sa a preexistenței sufletelor, ipoteză provenită din platonism, dar asumată din rațiuni creștine. Toate *“inteligențele”*, adică ființele raționale au fost create împreună într-o asemănare completă. Acestea au fost create într-un moment al timpului, au început să existe: ele nu trebuie confundate cu lumea inteligibilă a ideilor (platonice) sau a rațiunilor (stoice) create de către Tatăl la nașterea Fiului său. Acestea constituie creația coeternă lui Dumnezeu așa cum vorbește și lucrarea lui Origen *De Principii*.⁶⁴ Acestea erau reîmbrăcate în corpuri de aer, deși numai Sfânta Treime este fără de corp, atâta vreme cât corpul este semnul condiției creaturii, în aceasta aflându-se inteligența unită cu Cuvântul. Fiind absorbite de Dumnezeu cea mai mare parte s-au îndepărtat în josnicia fervorii, de unde decurge concepția origenistă a vinei primordiale. Aceasta din urmă le-a subîmpărțit după profunzimea căderii și caracterul său iremediabil sau nu, în îngeri, oameni și demoni. Dumnezeu a creat lumea sensibilă pentru a fi un

⁶³ N. Dumitrașcu, *Concepția despre sufletul uman al lui Hristos în primele veacuri creștine*, în *Revista Teologică*, nr. 3, 1999, p. 63-65; Gh. Vlăduțescu, *“Anima” și “Animus” la Tertulian*, în volumul său *Filosofia primelor secole creștine*, Editura enciclopedică, colecția Biblioteca enciclopedică de filosofie, București, 1995, p. 67-80.

⁶⁴ H. Crouzel, *art. cit.*, p. 207.

mijloc de corectare și răscumpărare pentru om, al cărui trup reîmbrăca o calitate sensibilă.⁶⁵

Celelalte două puncte importante prin care Origen a fost acuzat de erezie nu susțin examenul tuturor textelor origeniste. Din dispreț pentru vreun fragment, a cărui stângăcie se explică prin faptul că înainte de primul Sinod ecumenic de la Niceea (325) nu se putea avea sensibilitatea atât de prudentă vizavi de problematica pusă, “subordinaționismul”⁶⁶ lui Origen nu poate fi considerat eterodox. Fiul este în același timp asemănător Tatălui, și subordonat Tatălui, poziție adoptată și de unul dintre marii apărători de la Sinodul Niceea I, Ilarie de Poitiers. Tatăl este primul înainte de toate pentru că El este Tatăl, originea celorlalte două peroane divine: după aceea El este într-un oarecare mod centrul deciziei divinității trimițând în misiune pe Fiul și pe Duh. Dar El e mereu în Fiu și Fiul în Tată, Tatăl îl “hrănește” constant pe Fiul, comunicând propria Sa natură divină, este subiectul și obiectul aceleași iubiri a Fiului și multe afirmații asemănătoare. În ceea ce privește Duhul Sfânt teologia lui Origen nu este atât de dezvoltată ca și cea despre Dumnezeu-Fiul. După “Principii” este o ființă distinctă de Dumnezeu, iar după *Comentariul la Ioan* el primește de la Fiu și prin Fiu de la Tatăl tot ceea ce el este.⁶⁷

Se poate adăuga la toate acestea că Origen anticipează clar generația eternă a Fiului și după aceeași mărturie ca și a Sfântului Atanasie, o exprimă cu faimoasa frază referitor la care arienii vor spune contrariul: “Nu a existat un moment în care să nu fi existat”.⁶⁸

Pe lângă punctele doctrinare amintite până acum mai regăsim în peisajul teologic al lui Origen și doctrina apocatastazei. Această doctrină sau restaurarea finală a tuturor lucrurilor⁶⁹ nu prezintă nici o caracteristică ce ar defini-o ca eretică: nu este nici incorporală, nici

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ În lucrarea *Contra lui Celsus* 8,15 în această problemă Origen înțelege o ierarhie în Treime: “Noi care afirmăm că lucrurile vizibile sunt sub controlul Celui ce le-a Creat, afirmând că Fiul nu este mai mare decât Tatăl, ci inferior Lui”.

⁶⁷ A se vedea Origen *Comentariu la Ioan*, II, 10 (6), 73-88, apud. H. Crouzel, *art. cit.*, p. 207.

⁶⁸ *Ibidem*, referitor la aceasta arienii vor arăta că a fost un timp când Fiul nu a existat.

⁶⁹ Aici trebuie să se țină cont de toată opera lui Origen.

panteistă, nici în mod clar universală cu întoarcere în sfera demonilor și a condamnaților. Referitor la primul aspect în lucrarea *De Principiis* distingem patru direcții despre corporalitate sau incorporalitate:

a) prima direcție vizează acest aspect în perspectiva concepției creștine sau grecești după genul literar și intenția acestei opere și ideea că starea viitoare a sufletelor ar fi incorporală (lucru ce nu se găsește în nici o altă parte a scrierilor lui Origen).

b) A doua direcție sau punct, acela al inexistenței unui panteism pretins este arătat suficient în critica origeniste a panteismului stoic.⁷⁰

c) Pentru al treilea punct, caracterul universal al apocatastazei și conversiunea diavolului⁷¹ este în mod clar și energic refuzat de Epistola către prietenii din Alexandria,⁷² păstrată de Rufin și Grigorie în momentul cel mai acut al polemicii lor.

d) În fine cea mai mare parte a altor acuze se reduc la nonsensuri ale acuzațiilor.

Dacă ar fi să rezumăm punctele doctrinare atinse de Origen în lucrările sale am avea următoarea schiță: Triadologia - Hristologia, Cosmologia (îngeri, om, demoni).

Toate acestea, așa după cum am văzut reflectă convergența dintre filosofie și teologie, tratate de marele teolog alexandrin și gânditor alexandrin într-o epocă de transformare și în curs de sedimentare a adevărilor de credință.

Cu toate că și-a desfășurat activitatea într-o vreme când Biserica încă nu-și precizase în dogme învățătura ei, totuși Origen reușește cu unele excepții să păstreze o doctrină⁷³, conformă cu învățătura tradițională a Bisericii.

⁷⁰ Aceasta direcție este relevată mai bine în lucrarea *Contra lui Celsus*.

⁷¹ Doctrina respectivă presupune se pare un text din *De Principiis*.

⁷² Vezi pentru acest aspect H. Crouzel, *A letters from Origen to Friends in Alexandria in The Heritage of the Early Church*, Orientalia Christiana Analecta, 195, Roma, 1973, p. 135-150.

⁷³ Această doctrină este mai relevantă în *Contra lui Celsus*, fapt care a dus ulterior la prelucrarea acestei lucrări în cadrul Filocaliei.

Cu excepția subordinaționismului său condamnat la Sinodul V ecumenic³³⁵, hristologia origenistă este în conformitate cu învățătura Bisericii, așa cum a fost ea consfințită ulterior în sinoadele ecumenice. De altfel trebuie precizat și faptul că nu întotdeauna Origen admite acest subordinaționism cum este cazul într-un fragment din comentariul la epistola către Romani.⁷⁴

Mai mult putem adăuga că hristologia lui Origen are o dimensiune ecumenistă. Pornind de la ideea că Iisus Hristos nu și-a asumat un om oarecare, ci a asumat ființa umană, adică omenitatea eternă realizată printr-o unitate ființială trup și suflet – o umanitate care nu poate fi separată de Logosul, de Fiul lui Dumnezeu, așa cum s-a petrecut cu umanitatea lui Hristos înălțată în Sfânta Treime, Origen trage concluzia că biserica este Trupul lui Hristos⁷⁵, după concepția Sfântului Apostol Pavel, deci este ecumenică și forma și structura Ei, unită cu Hristos și în El. Origen pledează scripturistic pentru unitatea Bisericilor în Hristos, după structura sa ipostatică: neîmpărțite și nedespărțite.⁷⁶ Criza dimensiunilor contemporane dintre marile confesiuni și denominațiuni creștine este o realitate tristă pe care eforturile ecumenice se încumetă să o depășească. În gândirea sa Origen ridică această gravă problemă a unității accentuând că *“oricare ar fi credincioșii, ei sunt membrii Trupului lui Hristos, ai Bisericii privită ca un tot.”* Acest trup unic a fost însuflețit de Fiul lui

³³⁵ Cf. Teodor M. Popescu, *Tratatul împăratului Iustinian contra lui Origen*, Studii Teologice, seria F, V (1939), p. 54-55.

⁷⁴ Origen arată aici: *“cum ar putea în adevăr să fie numit inferior Fiul, El care este tot ceea ce este Tatăl? Căci El a zis ‘Părinte! Tot ce este al Tău este și al Meu’ când e vorba deci de supunerea Fiului către Tatăl trebuie să se înțeleagă că este vorba de natura lui omenească, iar nu de cea dumnezeiască. El este supus Tatălui în persoana credincioșilor pe care El îi pune sub puterea sa, căci El este în fiecare dintre ei. În ei El simte foame, sete, e gol, primește hrană și veșminte.”* Vezi textul pe larg la acest comentariu la Ovidiu Musceleanu, *Origen. Viața. Scrierile și doctrina lui*, București, 1896, p. 107-108.

⁷⁵ Această legătură Hristos-Biserică, este reliefată în al său comentariu la Cântarea Cântărilor.

⁷⁶ Cf. N.C. Buzescu, *Hristologia lui Origen*, Mitropolia Olteniei, nr. 3-4, 1984, p. 180.

Dumnezeu și numai menținerea și potențarea acestei însuflețiri a sa poate să readucă darul iubirii și al uniunii de viață.⁷⁷

În ceea ce privește cosmologia, Origen greșește într-adevăr presupunând după concepția platonice, că toate ființele spirituale au fost create la început egale și că sufletele oamenilor ar fi preexistat trupurilor unde ar fi intrat numai ca urmare a căderii, ipoteze combătute pe larg cu citate din scrierile Sfinților Părinți de împăratul Iustinian în *Tratatul împotriva lui Origen*, tratat aprobat de Sinodul V ecumenic.⁷⁸ În schimb doctrina sa despre îngeri și demoni despre libertatea omului va fi preluată de urmașii lui⁷⁹, intrând astfel în patrimoniul Bisericii universale.

CONCLUZII

Referitor la receptarea teologiei origeniste mai trebuie precizate două aspecte:

a) majoritatea învățăturilor sale, Origen le-a emis ca ipoteze de lucru încercând prin ele să umple golul resimțit în teologia creștină a primelor veacuri. Însă trebuie subliniat că el nu consideră ipotezele și opiniile sale drept formule dogmatice, ci simple puncte de vedere și silințe de a umple lacune, încercări umane de a lumina întrucâtva tainele Revelației și totodată exerciții ale minții sale mereu cercetătoare. Din acest punct de vedere El se declară întotdeauna gata să le revizuiască să le schimbe sau să le retracteze și să le înlăture de îndată ce i s-ar arăta că nu sunt în armonie cu adevărata învățătură a Bisericii. Însăși el afirmă în cadrul acestei probleme că numai acel adevăr trebuie crezut care nu se abate într-un nimic de la tradiția bisericească și apostolică.⁸⁰ La toate acestea se mai adaugă faptul că toate citatele condamnate în *Tratatul lui Iustinian împotriva lui Origen* au fost reproduse din lucrarea *De Principiis* și se știe faptul că

⁷⁷ *Ibidem*, p. 181, pentru un context mai amplu al problemei vezi și Celsie George, *Aspecte hristologice esențiale în operele lui Origen*, Credința Ortodoxă, nr. 3, 1996, p. 118-135.

⁷⁸ Traducerea acestui tratat o regăsim la T.M. Popescu, *art. cit.*, p. 32-40.

⁷⁹ Între urmașii săi amintim pe: Grigorie Taumaturgul, Evagrie Ponticul, Grigorie al Nyssei, Vasile cel Mare, etc.

⁸⁰ Isidor Todoran, *art. cit.*, p. 545.

multe din ipotezele expuse în această lucrare au fost reelaborate de Origen. Prin urmare opera sa trebuie să fie considerată în întreg, nu în părți componente.

b) la cele menționate până acum mai adăugăm faptul că unele scrieri i-au fost corupte încă din timpul vieții, că formulele dogmatice nu erau oficial proclamate, iar terminologia dogmatică era în curs de formare. Se poate afirma că Origen așa după cum arată pr. Prof. Isidor Todoran *“poate fi considerat doar un eretic material. Dar ereticul material nu este propriu zis un eretic...”*⁸¹

Concluzionând cele spuse până acum apelăm la ideea unui mare patrolog al zilelor noastre în legătură cu personalitatea și orientarea doctrinară a lui Origen: *“A fost un geniu creator al teologiei științifice. Opera sa, deși cu multe erori, a influențat pe toți marii Părinți și scriitori ai Bisericii, care au venit după el...A deschis drumuri noi în cugetarea creștină și conștient de micimea omului (și a puterilor lui raționale) în fața măreției lui Dumnezeu a dat conceptelor sale doar valoare de “încercări și exerciții” și nu de dogme, lucru aproape uitat de către cei care l-au condamnat în secolul al VI-lea ca eretic. Dincolo de toate acestea, Origen a fost un Luceafăr pe “cerul credinței noastre” a cărui strălucire n-a încetat niciodată”*.⁸²

⁸¹ *Ibidem*, p. 547.

⁸² Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, Nicu Dumitrașcu, *Patrologie, manual pentru Seminarile Teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 117-118.

Caius Cuțaru

Originalitatea și specificul metodei eliadiene în studiul Istoriei Religiiilor

Abstract

The study presents the origin, the originality and the specific of Eliade's methodology in dealing with the religious phenomenon, a very complex phenomenon which requires different methods. That is why, M.Eliade combined the historical method with the phenomenological one and the comparative one. They all contributed to the originality of the writer's methodology in dealing with the religious phenomenon.

Some critics denied the scientific value of Eliade's methodology, but their opinions are debatable and their number is not important.

Key words: the historical-phenomenological method, religious compartment, Mircea Eliade, historicism and anti-historicism, the history and philosophy of religions

I. Observații generale

Orice abordare științifică presupune utilizarea unei metode de studiu, care permite ordonarea materialului după anumite criterii. Mai mult chiar, problema metodologiei este una fundamentală, deoarece în funcție de metoda aplicată în cercetarea științifică se poate ajunge, uneori, la rezultate diferite. În știința religiilor se folosesc mai multe

metode pentru abordarea și decriptarea fenomenului religios. Printre acestea amintim: metoda filologică, metoda antropologică-etnologică, metoda comparativă, metoda istorică sau metodele psihologică și sociologică, fiecare dintre acestea avându-și reprezentanții lor de seamă.¹

Referindu-se la perioada pe care o străbătea, la momentul Crizelor (cu majusculă), Mircea Eliade arăta că istoricul (fenomenologul) religiilor trebuie să înfrunte *the methodological challenges* (provocările metodologice). Dar să le înfrunte ca istoric al religiilor, cunoscând izvoarele și bibliografia a cel puțin trei religii primitive și ale tuturor religiilor „istorice”. Acestea erau exigențele lui Eliade în materie de metodologie și de cuprindere a arealului religios necesar istoricului religiilor contemporan.

În ce privește metoda eliadiană, Ioan Petru Culianu afirma, într-un interviu din anul 1981, că Eliade, ca cel mai mare istoric al religiilor în viață, este probabil ultimul realizator al unei sinteze originale constant perfecționate de-a lungul întregii sale vieți. În cadrul fenomenologiei religiilor, a fost promotorul unei direcții numite de el însuși „morfologică”. În *Istoria credințelor și a ideilor religioase* a revenit la o perspectivă istoric-culturală, cu un pronunțat caracter personal.

Savantul român nu a fost adeptul folosirii unei singure metode în studierea fenomenului religios, datorită complexității acestuia. Așa se explică preferința sa pentru îmbinarea metodei istorice cu cea fenomenologică, la care se adaugă comparatismul. Dacă ar fi să dăm o denumire metodei eliadiene, denumirea cea mai proprie ar fi aceea de metodă istorico-fenomenologică. Mai mult decât atât, Mircea Eliade a rămas unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai acestui tip de metodă.

Însă utilizarea corectă a acestor metode și integrarea rezultatelor disciplinelor învecinate propriei arii de studiu, pune istoria religiilor într-o poziție privilegiată, după cum arăta Eliade însuși: „Mai mult decât orice altă disciplină umanistă (adică mai mult decât psihologia,

¹ A se consulta în acest sens Diac. Prof. Univ. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Editura Didactică și Pedagogică, R. A., București, 1998, p. 13-15.

antropologia, sociologia etc.), istoria religiilor poate să deschidă calea unei antropologii filosofice, căci sacrul este o dimensiune universală și începuturile culturii au rădăcini în experiențele și credințele religioase.² În plus, chiar după ce au fost radical secularizate, creațiile culturale și instituțiile sociale, tehnologia, ideile morale, artele etc., nu pot fi corect înțelese dacă nu li se cunoaște matricea religioasă, originară, matrice pe care ele au criticat-o, în mod tacit, au modificat-o sau au respins-o, devenind ceea ce sunt acum: valori culturale profane”³

Drumul spre „centru”, este specific nu numai lui *homo religiosus*, care caută acolo izvorul Ființei, ci și istoricului religiilor care dorește să surprindă descoperirea centrului unei tradiții religioase, a esenței, căci fiecare religie are un „centru” al ei, o concepție care organizează în jurul ei întregul ansamblu de mituri, rituri și credințe. Drumul spre „centru” nu reprezintă decât una din universalitățile pe care le caută savantul român și care pun în legătură diferite tradiții religioase. Eliade arăta că există unii specialiști care nici măcar nu individuează existența acestui centru al unei religii și încearcă să ordoneze valorile religioase în funcție de o anumită modă culturală. În acest mod eronat au fost înțelese aproape trei sferturi de secol religiile „primitive”, fiind numite fie animiste, fie fetișiste, totemiste sau predominând cultul strămoșilor, etc.

II. Mircea Eliade și metoda istorico-fenomenologică

A existat încă de la început polaritatea: fenomenologie religioasă – istoria religiilor⁴, polaritate care tinde în ultimul timp spre unitate, tocmai din dorința de a oferi o viziune unitară asupra omului religios.

² Antropologia filosofică se referă la surprinderea permanenței, a situației existențiale specifice omului, căci a deveni conștient de propriul mod de a fi, a-și asuma propria prezență în lume, constituie pentru om o experiență „religioasă”. Istoricul religiilor este cel care, prin demersul său hermeneutic, ajunge să experimenteze o multitudine de situații existențiale și să descopere un mare număr de ontologii presistemice.

³ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, Trad. de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994, p. 25-26.

⁴ În sensul lor cel mai larg, termenul de fenomenologie îi include pe acei savanți care urmăresc studiul structurilor și al semnificațiilor fenomenelor religioase, iar istoria pe aceia care caută înțelegerea fenomenelor religioase în contextul lor istoric, a cauzalității istorice și a evoluției prin timp (în mod diacronic) a acestora.

Această polaritate se poate traduce prin tensiunea de ordin metodologic între demersurile care vizează o mai mare specializare și cele care au ca scop realizarea marilor sinteze și generalizări. Cele două abordări corespund unor temperamente filosofice deosebite – este de părere M. Eliade – și ar fi imposibil să dispară definitiv tensiunea dintre cei care încearcă să înțeleagă esența și structurile și cei a căror preocupare vizează istoria fenomenelor religioase. O astfel de tensiune este creatoare și datorită ei știința religiilor va putea să scape de dogmatism și de stagnare.⁵ O adecvată înțelegere a lui *homo religiosus* depinde și de rezultatele acestor două operații intelectuale, căci dacă „fenomenologii” sunt interesați de semnificația datelor religioase, „istoricii”, la rândul lor, încearcă să arate cum au fost experimentate și trăite aceste semnificații în diverse culturi și în diverse momente istorice, cum s-au transformat ele, îmbogățindu-se sau sărăcind în decursul istoriei. Sau altfel spus, dacă demersul istoricului pun accentul pe unicitatea și specificitatea condițiilor istorice și culturale în care se prezintă un fenomen religios, fenomenologul religiilor, căutând să descopere structurile universale și procedând pentru aceasta la analize sistematice, tinde spre generalizare. Propunerea cu care vine istoricul român al religiilor vizează necesitatea integrării istoriei semnificațiilor religioase în preocupările mai vaste ale istoriei spiritului uman, dar nu numai atât.⁶

II.1. Istoricism și antiistoricism la M. Eliade

Cu multă obiectivitate Mircea Eliade observă avântul pe care l-au luat științele istorice în ultimele două secole, căci secolul al XIX-lea a fost secolul istoriei,⁷ iar secolul al XX-lea a fost secolul sociologiei și al etnografiei, iar aceste științe sunt și ele, prin excelență, istorice. E de remarcat că de o sută de ani încoace, «eforturile gândirii

⁵ M. Eliade, *Nostalgia originilor...*, p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ Deși aceasta este înțelegerea comună - secolul al XIX-lea ca secol al istoriei, de fapt, mentalitatea din acest secol era una total antiistorică, pentru că acum avem de-a face cu cea mai slabă solidarizare cu eforturile de cunoaștere ale omenirii. Or, aceasta înseamnă lipsă de „perspectivă istorică”. Oamenii secolului al XIX-lea credeau, de exemplu, că știința începe cu ei. Eliade arată cum în acest secol exista o incapacitate organică de a înțelege istoria, nefiind vorba despre o cercetare inadecvată a documentelor. Perspectiva istorică va fi o creație a veacului XX, în care primatul istoriei încetează. De abia acum s-a înțeles că progresul începe cu civilizațiile preelnice și nu sfârșește niciodată.

occidentale converg către aceeași țință: să cunoască și să explice trecutul. Toate științele umaniste s-au integrat disciplinei istorice, iar progresele realizate de acestea în ultimul timp se datorează în primul rând aplicării metodei istorice. Secolul al XX-lea a învățat să aplice metodele istoriei mai ales în domenii în care lipsesc ceea ce se numește „documente istorice”⁸. Impresia pe care i-o lasă savantului român această explozie a preocupărilor istorice este aceea că Europa se află la un sfârșit de ciclu și în acest moment, conștiința europeană re trăiește, ca un film mental, istoria universală, după cum un muribund în ultimele clipe ale vieții își re trăiește întreaga existență. Așa s-ar explica și efortul de a repertoria toate epocile omenirii, trecutul istoric, etapă cu etapă. În această cheie interpretativă trebuie să vedem și descoperirile arheologice fără precedent din ultimele două secole. Și tot în această grilă hermeneutică trebuie să încadrăm și nașterea metodelor de investigație științifică a trecutului sau impunerea unei „perspective istorice”.⁹ «Niciodată omenirea nu a avut, simultan, conștiința trecutului ei – de la preistorie la evul mediu și de la „primitivi” la societățile desăvârșite ale Renașterii – așa cum a dobândit-o Europa în ultima sută de ani, spunea Eliade».¹⁰

Savantul român se înscrie și el în acest efort cultural de decriptare a trecutului istoric îndepărtat sub raport religios, un trecut lipsit de documente scrise, dar bogat în fapte religioase și folosește instrumentele pe care i le pune la îndemână un asemenea tip de abordare.

Chiar dacă manifestă mari rezerve față de utilizarea singulară a metodei istorice, Mircea Eliade a fost un adept al acestei metode de

⁸ Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 109.

⁹ M. Eliade considera că în nici un caz nu poate fi vorba despre o perspectivă istorică în sec al XIX-lea, pentru că în acest veac oamenii credeau că progresul este o invenție recentă, că din tot trecutul Europei numai câțiva mari savanți au contribuit real la progresul cunoașterii omeniești. Și tot el se întreba ce fel de metodă „științifică” este aceea care, aprioric, exclude miracolul din istorie. O metodă obiectivă trebuie să constate; în nici un caz ea nu poate exclude o anumită serie de fapte ca „imposibile”. A se vedea în acest sens M. Eliade, *Fragmentarium*, p. 126. Nu trebuie să uităm, însă, că secolul al XIX-lea a fost nu numai secolul istorismului, ci și al pozitivismului, iar acesta din urmă nu lăsa loc misterului. Așa se și explică transferul preocupării pentru mister în sfera literară, așa s-a născut Romantismul: ca reacție la raționalismul exagerat promovat de pozitivism.

¹⁰ M. Eliade, *Fragmentarium*, p. 110.

cercetare în sfera sacrului, dar numai în sintonie cu alte modalități de abordare a fenomenului religios, cum ar fi cea fenomenologică și comparativă. Aceasta pentru că cercetarea începe cu o anchetă istorică, un temei solid pentru edificiul științelor religioase. Diferitele hierofanii nu sunt consemnate niciodată în stare pură, ci sunt trăite de culturi determinate, iar acest lucru îl aduce pe istoric în fața unor materiale eterogene. Fiecare element al dosarului este un document ce trebuie studiat în contextul istoric și cu ajutorul tuturor resurselor oferite de metoda istorică.¹¹

Ar fi momentul să ne întrebăm ce înțelege M. Eliade prin abordarea fenomenului religios din perspectivă istorică, cum înțelege el utilizarea metodei istorice? Se încadrează el în perspectiva cronologică de abordare a lui *homo religiosus*? Savantul român arată că nu trebuie făcută în mod automat identificarea dintre istoria religiilor și istoriografia religiilor, deoarece scriind istoria unei religii oarecare specialistul în domeniul religios nu este capabil (datorită vastității materialului de specialitate ce trebuie cercetat sau a izvoarelor produse de religia respectivă sau chiar datorită complexității fenomenului) să surprindă tot ce s-a petrecut într-o perspectivă cronologică. De fapt, menirea istoricului religiilor nici nu este aceea de a face istoriografie, arată el. În realitate, ceea ce convine disciplinei noastre este sensul general și filosofic al termenului de istorie. „Faci istorie a religiilor în măsura în care te străduiești să studiezi faptele religioase ca atare, adică în planul lor specific de manifestare: acest plan specific de manifestare este întotdeauna istoric, concret, existențial, chiar dacă faptele religioase nu sunt întotdeauna și nici integral reductibile la istorie”.¹² Această specificitate a faptului religios (care trimite simultan la istoric și la metaistoric) este indicată de el însuși și nu este inventată de istoricul religiilor, iar un adevărat istoric al religiilor nu poate face abstracție de aceasta. Poate exista un reduționism al istoricului religiilor însuși, când acesta se vede doar ca istoric, și nimic altceva, și atunci poate să-și permită să facă doar istoriografie, să abordeze fenomenul religios

¹¹ Julien Ries, *Sacrul...*, p. 214.

¹² Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Trad. de Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1997, p. 11.

doar dintr-o perspectivă cronologică, ignorând dimensiunea trans-istorică a respectivului fenomen. Un adevărat istoric al religiilor nu va putea ignora trimiterea înspre un plan superior planului istoric al fenomenului religios, și pentru că este familiarizat cu un număr mare de hierofanii. Aceasta este nota în care înțelege M. Eliade să facă istoria religiilor.

Critica istoricismului

Dacă ar fi să exprimăm critica istoricismului printr-un motto eliadian, acela l-ar putea constitui următoarea remarcă din prefața la cartea *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*: „Orice istorie este, într-o oarecare măsură, o cădere din sacru, o limitare și o micșorare”,¹³ dar, în continuarea frazei se poate găsi și modalitatea de izbăvire din istorie realizată tot prin istorie, una care îi oferă sacrului cadrul de manifestare (prin hierofanie).¹⁴

Reproșul pe care Eliade îl aduce metodei istorice vizează particularizarea excesivă, apărând pericolul imposibilității emiterii unor afirmații cu un grad mai ridicat de generalizare.¹⁵ Într-o abordare foarte strictă, din perspectiva metodei istorice, se consideră că fenomenul religios este unul concret și el se manifestă în istorie prin intermediul timpului istoric și din acest considerent el este condiționat spațio-temporal. De aceea sunt respinse abordările și expresiile ce presupun un grad mai mare de abstractizare, cum ar fi, de exemplu, expresia „accesul ritual la nemurire”.

Nu există fapt religios pur, situat în afara timpului și spațiului istoric, deoarece acestea sunt cadrele generale în care se derulează existența umană. Indiferent de mesajul religios, de experiența mistică,

¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ Căci afirmă Eliade: „Dar sacrul nu încetează să se manifeste și cu fiecare nouă manifestare el își reia tendința inițială, aceea de a se manifesta total și plener... La fel de adevărat este și faptul că această istorie nu ajunge să paralizaze spontaneitatea hierofaniilor: în orice moment rămâne posibilă o revelație și mai completă a sacrului”, cf. M. Eliade, *Șamanismul...*, p. 13-14.

¹⁵ A se vedea în acest sens lucrarea lui Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Trad. de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas București, 1994, p. 37.

de comportamentul cel mai general uman – toate acestea se singularizează, se delimitează de cum se manifestă.¹⁶

Din punctul de vedere al unei concepții istoriciste, al cărui precursor a fost Kant, omul trăiește „în situație”, existența lui autentică realizându-se în istorie, în timp, iar acest timp este unul cât se poate de personal. El nu se confundă cu timpul altor persoane din vremea sa, și din această perspectivă este dificil să vorbim despre comportamentul omului în general. Acest om este o simplă abstracțiune, deoarece omul real este o ființă personală, istorică, concretă, cu o existență și un univers specific doar acesteia și nu unul generic. Aceasta ar fi critica istoricistă pe care istoria religiilor trebuie să o surmonteze și ea reprezintă un tip de condiționare istorică a vieții spirituale umane, ce se poate încadra tipologic în alte condiționări de natură economică, socială etc.

Observația lui M. Eliade referitoare la faptul religios și, de fapt, critica sa adusă acestui istoricism exagerat, a fost aceea că faptul religios nu reprezintă doar o realitate istorică, cu tot ce presupune aceasta, ci are înglobată în sine o componentă metaistorică, face trimitere la un comportament ce vizează un dincolo.¹⁷ *Homo religiosus* nu trăiește cantonat doar în lumea aceasta, în universul material, ci faptele sale au o semnificație neepuizată de contextul istoric în care se derulează. Prin aceasta, istoricul religiilor se și deosebește de istoricul în general, care se ocupă cu analiza faptelor strict istorice, a căror semnificație se înscrie doar în orizontul

¹⁶ Exemplul pe care-l dă Eliade aici este cel al Fiului lui Dumnezeu Care S-a întrupat în persoana istorică a Mântuitorului Iisus Hristos. Acesta s-a născut într-o anumită cultură, a trebuit să vorbească o anumită limbă, să respecte anumite obiceiuri și să se supună unor practici religioase specifice religiei mozaice. El a și afirmat în acest sens: „N-am venit să stric Legea, ci să o împlinesc”. „Mesajul său religios, oricât de universal a fost – spune Eliade – era condiționat de istoria veche și contemporană a poporului evreu. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-ar fi născut în India, mesajul său oral ar fi trebuit să se conformeze structurii limbilor indiene și tradiției istorice și preistorice ale acestui conglomerat de popoare.”, cf. M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 39.

¹⁷ Eliade recunoaște condiționarea istorică a oricărui fenomen religios și atrage atenția asupra faptului că această condiționare nu epuizează total respectiva manifestare a sacralului, deoarece – afirma el – „istoria unui fenomen religios nu ne poate revela tot ceea ce acest fenomen încearcă, prin chiar faptul manifestării sale, să ne arate”, cf. M. Eliade, *Șamanismul...*, p. 9-10.

sublunar. În acest sens, savantul român afirma următoarele: «Dacă este adevărat că omul se găsește permanent „în situație”, această situație nu este neapărat totdeauna istorică, adică determinată exclusiv de momentul istoric contemporan. Omul integral (de fapt o altă denumire pentru *homo religiosus*, n.n.) cunoaște și alte situații, pe lângă condiția lui istorică, precum starea de vis ori de reverie sau de melancolie și de detașare ori de încântare estetică sau de evadare etc. – nici una dintre ele nefiind „istorică”, deși toate sunt la fel de autentice și de importante pentru existența umană ca și situația ei istorică».¹⁸

Ritmul temporal al omului nu este unidirecționat către timpul istoric, ci în acest timp pot apărea „rupturi de nivel”, momente de grație, prin care el accede din dimensiunea temporală spre alte dimensiuni, calitativ diferite. O astfel de dimensiune este cea a timpului subiectiv, dar și cea a timpului sacru. Aceasta deoarece timpul istoric poate fi asimilat timpului profan, un timp omogen, obositor și care învechește ființa umană, însetată de tot mai multă viață. Or, celelalte ritmuri temporale satisfac setea de Ființă a ființei umane, a lui *homo religiosus*, care prin manifestarea sa religioasă caută să se transpună într-o realitate metaistorică. De fapt, trăirea timpului reprezintă experiența cea mai dramatică a ființei umane, gestionarea bugetului de timp concesionat acesteia, lupta cu clipa ce nu poate fi oprită în loc spre a fi înveșnicită, priceperea de a accede cât mai des la alte ritmuri temporale, care-l construiesc pe acest *homo religiosus*. Setea de Ființă, setea de situare în real poate fi echivalată, din acest punct de vedere, cu setea de un timp infinit, cu setea de veșnicie. Despre aceste ritmuri temporale care irump în dimensiunea timpului istoric, și care îl fac pe om să retrăiască nostalgia timpului paradisiac, Eliade afirma următoarele: „Omul cunoaște de altfel mai multe ritmuri temporale, nu numai timpul istoric, adică timpul său, contemporaneitatea istorică. E de ajuns să asculte o muzică bună ori să se îndrăgostească sau să spună o rugăciune, ca să iasă din prezentul istoric și să-și reintegreze prezentul etern al iubirii și al religiei. Îi e de ajuns chiar numai să deschidă un roman sau să asiste la un spectacol

¹⁸ M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 40.

dramatic, pentru a găsi alt ritm temporal – l-am putea numi timp contractat – care, oricum, nu este ritmul timpului istoric”.¹⁹

Unii au exagerat rolul conștiinței istorice, fapt ce îl determină pe Eliade să le atragă acestora atenția că acest tip de conștiință nici nu joacă un rol pregnant în conștiința umană, că mai sunt și alte zone ale conștiinței umane care nu se încadrează conștiinței istorice, cum ar fi zonele inconștientului, ce aparțin și ele omului integral. Concluzia savantului român este aceea că: „Cu cât o conștiință este mai trează, cu atât își depășește propria istoricitate”.²⁰

O altă consecință a unei viziuni istoriciste asupra religiilor o reprezintă specializarea excesivă a istoricilor religiilor în arii de preocupări foarte restrânse, consimțind astfel la propria inhibiție și sacrificându-și, până la urmă, vocația de istorici ai religiilor.²¹

II.2. M. Eliade ca fenomenolog al religiilor

Fenomenologia religiilor își propune să studieze ceea ce fenomenele religioase, în ciuda diversității lor, au în comun și cum influențează ele comportamentul lui *homo religiosus*. Acest comportament pe care istoricul și fenomenologul religiilor îl studiază este unul arhaic și integral și, în acest context, rolul cercetătorului n-ar trebui să se reducă la înregistrarea manifestărilor istorice ale acestuia; ci ar trebui să facă efortul de a-i pătrunde semnificațiile adânci. Din acest punct de vedere ni se impune importanța demersului fenomenologic, care trebuie să dubleze demersul istoric. Observând un fenomen religios în aria lui de răspândire și în perioada sa maximă

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 40-41.

²¹ Despre inhibiția istoricului religiilor în fața vastității propriului domeniu de studiu a se consulta Mircea Eliade, *Mefistofel și androgenul*, cap. *Inhibițiile specialistului*, Trad. de Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995, p. 185-187. Tot în acest subcapitol Eliade își exprimă concepția asupra a ceea ce trebuie să fie istoricul religiilor: „Ceea ce trebuie să facă e să se informeze asupra progreselor realizate de specialiștii din fiecare dintre aceste domenii. Nu ești istoric al religiilor pentru că stăpânești un număr de filologii diverse, ci pentru că ești capabil să ordonezi faptele religioase într-o perspectivă generală. Istoricul religiilor nu se comportă ca un filolog, ci ca un exeget, ca un interpret”, cf. M. Eliade, *Mefistofel și androgenul*, p. 186.

de difuzare, istoricul religiilor trebuie să clarifice o sumedenie de aspecte. Dacă etnologul se poate declara mulțumit și cu conștiința împăcată studiind relațiile dintre anumite complexe religioase și forme de cultură, precizând etapele difuzării lor, istoricul și fenomenologul religiilor va trebui să integreze aceste date oferite de etnolog în ansamblul unor considerații mult mai nuanțate. El va trebui să clarifice următoarele probleme: „De ce un anume mit, simbol sau ritual au putut fi difuzate? Ce dezvoltău ele? De ce anumite detalii, chiar foarte importante, se pierd în timpul difuzării, pe când altele supraviețuiesc și în zilele noastre? În esență: la ce au oferit răspuns aceste mituri și aceste simboluri ca să se fi bucurat de o asemenea răspândire?”²² și de ce mai degrabă într-un anumit timp istoric și nu în altul?²³

Acestea sunt rigorile, complexitatea și profunzimea muncii unui fenomenolog al religiilor, căci analiza sa trebuie să fie una sectorială, nu una care să se reducă la catalogarea unor observații, a unor date istorice culese pe teren și care în urma acestui demers, ce ține de statistică, oferă concluzii mai mult sau mai puțin pertinente. Această analiză nu trebuie lăsată pe seama psihologilor, a sociologilor sau a filosofilor, aceștia neavând instrumentele necesare oferirii unui răspuns pertinent, deoarece analiza faptului religios trebuie să se facă cu instrumente religioase și pornind de la o premisă religioasă, una care să ia în calcul manifestarea sacralului, hierofania.

Fenomenologia religiilor încearcă, înainte de toate, să înțeleagă și să descrie ceea ce se află în însăși inima „realității religioase”, iar fenomenologul trebuie să respecte caracterul absolut al diverselor credințe pe care le analizează. Și mai trebuie făcută o precizare: prin termenul de „fenomenologie a religiilor” trebuie să înțelegem atât o metodă științifică, cât și o știință autonomă.

Dacă ar fi să amintim câteva personalități ale direcției fenomenologice de cercetare, ar trebui să-i nominalizăm pe N.

²² M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 42.

²³ Din acest punct de vedere ar fi interesantă declanșarea unui demers cognitiv autoreferențial în privința apariției și dezvoltării disciplinei înseși de istoria religiilor. De ce a apărut aceasta în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, unul pozitivist și s-a dezvoltat, cu precădere, în secolul al XX-lea?

Söderblom și R. Otto, care au fost inițiatorii acestui curent ce se va axa pe cercetarea esenței și structurii fenomenelor religioase, și își va afla reprezentanții de marcă în persoana lui J. Wach și G. Van der Leeuw.²⁴ În acest curent se va insera și Mircea Eliade, îmbogățindu-l cu noi date și precizându-i metoda. El se consideră atât istoric, cât și fenomenolog al religiilor și în sinteza acestor două perspective rezidă unul din punctele originale ale contribuției sale la știința religiilor.²⁵ Însă, Douglas Allen îl consideră pe Eliade nu numai un eminent specialist în fenomenologia religiilor, ci cel mai important dintre toți, demersul eliadian marcând un progres considerabil în raport cu ceilalți fenomenologi precum R. Otto, van der Leeuw sau Kristensen în privința hermeneuticii pe care se bazează interpretarea sa fenomenologică. Convingerea sa se bazează pe argumente de ordin metodologic. Pe Eliade îl considerăm un fenomenolog al religiilor nu atât datorită analizelor sale morfologice sau tipologice, sau interesului pe care îl arată studiului structurilor și semnificațiilor, ci pentru că, în calitate de istoric al religiilor, el folosește o metodă fenomenologică foarte bine pusă la punct. Iar succesul savantului român în utilizarea acestei metode de cercetare depinde în mare măsură și de știința sa de a evita capcanele în care au căzut înaintașii săi din dorința lor de generalizare. Este cunoscută delimitarea permanentă a lui Eliade atât

²⁴ Lui G. van der Leeuw îi aparține prima lucrare autentică de fenomenologie a religiei intitulată *Fenomenologia religiei*, apărută la Tübingen în anul 1933. El va pune bazele acestei metode și chiar discipline de cercetare a religiilor. Lucrarea sa pune în prim plan divinitatea ca obiect și omul ca subiect al religiilor, iar cultul și evlavia apare ca formă de comuniune între subiect și obiect. O viziune asemănătoare vom întâlni și la Nae Ionescu, maestrul român al lui M. Eliade. Van der Leeuw rămâne dependent, totuși, de părintele fenomenologiei filosofice, Edmund Husserl.

²⁵ Juan Martín Velasco, *Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacrului. Locul lui Mircea Eliade în știința religiilor*, în *Eliadiana*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 47. A se vedea în acest sens și Ion Cordoneanu, *Mircea Eliade și semnificația antropologică a simbolismului religios*, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. V, 15 (Winter, 2006), p. 25, unde afirmă că: “este lesne de observat că situarea cea mai fidelă scopurilor mărturisite de Eliade însuși ține de aria fenomenologiei religiei în care autori precum N. Söderblom, Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw ori R. Pettazzoni au legitimat această ramură a Religionswissenschaft”.

față de Otto, cât și față de van der Leeuw și de ceilalți fenomenologi de marcă în anumite aspecte.

La începutul anilor '80 fenomenologia era cel mai recent și mai important punct de vedere metodologic în studiul religiilor. Disciplina istoriei religiilor a beneficiat, în opinia lui Douglas Allen, grație fenomenologiei, de un studiu sistematic, ea fiind cea răspunzătoare, în mare parte, de chipul de atunci al Istoriei religiilor.²⁶ Chiar dacă au fost unii (Charles J. Adams și John Saliba) care au identificat istoria religiilor cu fenomenologia religiilor în mod voit, cele două metode de abordare a fenomenului religios sunt diferite și complementare.

Una din caracteristicile fenomenologiei religiilor cu care toți specialiștii sunt de acord este aptitudinea sa de generalizare. „O tipologie se construiește puțin câte puțin. Fenomenologul se interesează în esență de cea care îi pare a fi cea mai generală, cea mai stabilă în timp și atât cât e posibil cea mai universală”.²⁷ Acest demers prin care se încearcă cuprinderea ansamblului fenomenelor religioase folosește operații mentale cum ar fi sistematizarea.

La ora actuală, direcția fenomenologică se prezintă sub trei forme diferite: cea a școlii descriptive, care se rezumă la a descrie, a clasifica și a ordona fenomenele religioase; cea a școlii tipologice, care caută să definească și să facă distincție între diferitele tipuri de fenomene religioase și religii, și cea a școlii fenomenologice propriu-zise, care caută să surprindă ființa, semnificația și structura fenomenelor religioase.²⁸ Potrivit școlii descriptive, fenomenologul religiilor caută să înțeleagă și să descrie credința credinciosului, adică ceea ce se află în mijlocul „realității religioase”. Principiul de la care trebuie să pornească orice observație este acela că: „credinciosul are întotdeauna dreptate”, religia sa putând fi înțeleasă.²⁹ Deoarece credincioșii acordă valoare absolută propriei credințe și fenomenologul trebuie să respecte

²⁶ Douglas Allen, *Eliade și istoria religiilor*, în „*Dosarul*” *Mircea Eliade. Vol. XIII 1982. Conspirația tăcerii*, Editura Curtea veche, București, 2007, p. 343.

²⁷ Willard Gurdon Oxtoby, *Religionwissenschaft Revisited*, în *Religions in Antiquity*, p. 596, cf. „*Dosarul*” *Mircea Eliade XIII...*, p. 344.

²⁸ A se vedea în acest sens Nicolae Ahimescu, *Între știința și teologia religiilor*, în „*Teologia*” 2 (2008), p. 10; C. Jouco Bleeker, *The Contribution of the Phenomenology of Religions*, p. 49, în „*Dosarul*” *Mircea Eliade XIII...*, p. 344-345.

²⁹ „*Dosarul*” *Mircea Eliade XIII...*, p. 346.

caracterul absolut al propriilor lor povestiri. După ce a urmat toți acești pași, cercetătorul poate să încerce să claseze fenomenele religioase după tipurile lor dominante și să procedeze la evaluarea lor comparată. Din acest punct de vedere, metodologia lui Eliade se aseamănă, în anumite aspecte, cu metodologia lui Kristensen, dar și depășește restricțiile pe care le impune acesta în demersul fenomenologic, căci pentru Eliade clasificările tipologice și evaluările comparate chiar aparțin domeniului fenomenologiei religioase; însă savantul român nu se oprește la acest nivel al cercetării fenomenului religios.

Principiile școlii tipologice au fost enunțate printre alții de Ake Hultkrantz și de Joachim Wach, care nu-i dădeau fenomenologiei înțelesul dat de Husserl sau de Scheler, ci prin acest termen desemnau studiul sistematic și nu istoric al anumitor fenomene, cum ar fi rugăciunea, sacerdoțiul, sectele etc. Diferitele lor tipuri constituie ceea ce istoricul religiilor trebuie să definească.³⁰ În viziunea lui Eliade studiul sistematic al diferitelor tipuri de fenomene religioase nu reprezintă o prioritate, nu este ultimul cuvânt pe care îl are de spus istoria religiilor, deoarece demersul fenomenologic presupune și alte deschideri.

Cea de-a treia școală este axată pe cercetarea esenței și a structurilor fenomenelor religioase și îi are ca reprezentanți de seamă pe R. Otto³¹, G. van der Leeuw și Mircea Eliade. Savantul român nu

³⁰ Cf. Joachim Wach, *Sociologia religiei*, Trad. de Florin Iorga, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 241-247.

³¹ R. Otto a contribuit la reinnoirea istoriei religiilor prin două aporturi metodologice complementare: prin demersul experimental, care implică determinarea structurilor fundamentale ale fenomenelor religioase, cercetând ceea ce au ele în comun, și prin atitudinea antireducționistă, prin care experienței religioase i se conferă un caracter *numinos*, termen creat în mod special. Această experiență numinoasă *sui generis* avea caracteristici radical diferite (*ganz andere*) și se prezenta ca un *mysterium tremendum* sau *fascinans*. A se vedea în acest sens R. Otto, *op. cit.*, p. 12-14. Dacă Otto își propunea să definească o structură fenomenologică universală inerentă experienței religioase în termenii care să-i permită fenomenologului să analizeze și să organizeze manifestările religioase particulare, Eliade își propune să confere structurilor simbolice universale baze fenomenologice. De pe aceste baze și împărțind refuzul lui Otto în privința oricărei interpretări unilaterale, M. Eliade identifică sarcina fenomenologiei în câmpul religiilor în încercarea de a revela structurile lăuntrice ale fenomenelor religioase pentru a surprinde intenționalitatea lor, adică semnificațiile.

este de acord cu concepția mult prea îngustă a demersului fenomenologic al lui R. Otto, care a făcut greșeala de a asimila religiosul cu iraționalul și nici nu a propus un cadru hermeneutic suficient de larg, care să țină seama de diversitatea și complexitatea fenomenelor religioase. Van der Leeuw a încercat să sistematizeze un număr mare de expresii istorice și să le ordoneze diversitatea. Pentru el fenomenologia trebuie să se sprijine pe istorie și nu reprezintă decât un artificiu și o activitate gratuită atunci când evită criticile istorice.³²

În legătură cu aceste trei direcții fenomenologice, trebuie făcută o precizare deoarece există o țesătură terminologică constituită în principal din trei termeni folosiți în mod nediferențiat cu același înțeles, deși semnificația lor este diferită. Trebuie făcută distincția între „tipologie”, „morfologie” și „fenomenologia” religiilor, căci a reduce fenomenologia religiilor la o simplă tipologie a religiilor reprezintă un grav reduționism.³³ Ugo Bianchi afirmă că există istorici ai religiilor care folosesc acești termeni în sensuri foarte învecinate, iar dacă la domeniul fenomenologie îi încadrează pe savanți precum Wach, van der Leeuw sau Bleeker, pe M. Eliade îl consideră aparținând domeniului morfologiei religioase. Spre deosebire de U. Bianchi, Douglas Allen consideră că la Eliade analiza morfologică face parte din metoda sa fenomenologică, «căci datorită ei poate să reinsereze fiecare manifestare particulară într-un sistem structurat de asociații simbolice... cei mai mulți dintre cei care văd în Eliade un „morfolog” nu l-au judecat decât după aparențe, considerând că structurile esențiale pe care el a știut să le pună în evidență s-au manifestat în mod spontan și ca prin farmec».³⁴

M. Eliade și perspectiva sistemică asupra religiilor

Având ca punct de pornire identificarea acestor structuri profunde la care răspunde religia, I.P. Culianu vorbește despre direcția structuralistă prezentă în preocupările lui Mircea Eliade, deoarece una din preocupările savantului român a fost aceea de a răspunde la întrebarea „În ce mod religia agregă în sistem?” Specialiști cu orientări diferite în sfera științei religiilor au adoptat ideea că religia

³² „Dosarul” Mircea Eliade XIII..., p. 350.

³³ A se vedea în acest sens „Dosarul” Mircea Eliade XIII..., p. 357.

³⁴ *Ibid.*, p. 358.

răspunde anumitor structuri profunde. După felul în care istoricii, fenomenologii sau sociologii religiilor au răspuns la această întrebare se pot clasifica în două categorii. În prima categorie se înscriu specialiști precum Émile Durkheim, Georges Dumézil sau Marcel Mauss. É. Durkheim, de exemplu, „exprimă ideea că sistemul religios este eterogen, în sensul că el codifică un alt sistem: sistemul relațiilor sociale în interiorul unui grup”.³⁵ În aceeași notă interpretează și G. Dumézil mitul văzut ca o expresie dramatică a ideologiei fundamentale a oricărei societăți umane. În cealaltă categorie se înscriu savanți precum Claude Lévy-Strauss și Mircea Eliade, primul ajungând la o concluzie diametral opusă lui É. Durkheim și G. Dumézil. El afirmă că mitul lui Asdiwal, relatat de indienii tsimshian de pe coasta de N-V a Americii de Nord, transpune toate aspectele realității sociale într-o perspectivă paradoxală, ceea ce înseamnă că sistemul religiei este autonom în raport cu sistemul social.³⁶ Eliade și Lévy-Strauss, deși abordează diferit fenomenul religios, ambii pun în evidență și valorifică „regulile” după care se „construiește” religia, caracterul sistemic al acesteia, subliniind în același timp autonomia religiei în raport cu societatea.

I.P. Culianu explică apoi modalitatea de concretizare a caracterului sistemic al religiei, arătând că datele religiei sunt sincronice și că distribuirea lor diacronică este o operație careia nu trebuie să i se analizeze cauzele. Ne întoarcem din nou, prin acest mod de abordare, al religiei la o viziune antiistoricistă, deoarece religia se revelează ca fiind lipsită de istorie, iar istoria la un moment istoric determinat nu se poate defini printr-o religie, ci doar prin vestigiile incomplete ale unei religii. Datorită caracterului său sistemic deosebit de complex, o religie nu poate fi surprinsă de un observator în mod exhaustiv, care să reveleze toate dimensiunile ei, ci doar fragmentar, surprinzând acele părți din sistemul religios care au supraviețuit în cursul istoriei sale. Pentru a înțelege această teorie sistemică a religiei I.P. Culianu dă și un exemplu: «„Acum”-ul budist este mai puțin decât

³⁵ Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, Trad. de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1996², p. 16.

³⁶ Claude Lévy-Strauss, *Paroles données*, p. 122, cf. M. Eliade, I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 16.

ce a fost (și continuă să fie) budismul, iar acesta, la rândul său, este mai redus decât sistemul ideal al budismului (cuprinzând toate ramnificațiile posibile ale fractalului rezultând din premisele lui, din condițiile lui de existență etc.).»³⁷

Există o situație când Eliade se delimitează, în mod clar, de fenomenologie. Este vorba despre limitarea autoimpusă de fenomenolog în propriul său demers științific de a folosi metoda comparativă.³⁸ Prin citatul de la nota anterioară Eliade arată că se delimitează de fenomenologie, dar numai în măsura în care fenomenologia existențială respinge fenomenologia transcendențială a lui Husserl. Dar în disputa istorie versus fenomenologie, Eliade se situează constant de partea fenomenologiei. El arată că obiectul principal al cercetărilor sale rămâne analiza fenomenologică a semnificației datelor de care dispune. În viziunea sa, istoricul religiilor este în aceeași măsură și un fenomenolog în virtutea necesității de a găsi semnificații care „îi sunt furnizate de intenționalitatea structurii”. Tot în acest sens el mai afirmă că: „Deoarece caută semnificații, istoricul religiilor trebuie să devină într-o anumită măsură, un fenomenolog al religiilor. Fără hermeneutică istoria religiilor nu este decât o istorie dintre cele mai banale cu o aliniere a faptelor îngrijit ordonate”.³⁹

Rolul pe care îl are fenomenologia la M. Eliade, măsura în care demersul său științific este legat de fenomenologia filosofică nu pot fi determinate decât prin analiza operei sale și cu precădere prin analiza simbolului, deoarece în jurul acestei analize se construiește propria sa fenomenologie și hermeneutică.

³⁷ M. Eliade, I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 17.

³⁸ A se vedea cuvântul înainte la lucrarea M. Eliade, *Șamanismul...*, p. 7-16, una din cele mai bune expuneri eliadiene asupra problemelor metodologice. În acest cuvânt înainte Eliade afirmă că: “Fenomenologul își interzice în principiu comparația, se limitează la a aborda fenomenul religios și la a-i dezvălui sensul, în timp ce istoricul religiilor nu ajunge la înțelegerea unui fenomen decât după ce l-a comparat cum se cuvine cu mii de fenomene asemănătoare sau diferite, decât după ce l-a situat printre ele”.

³⁹ M. Eliade, *The Sacred in the Secular World*, în *Cultural Hermeneutics*, I (1937), p. 101, 103, 106-107, în „*Dosarul*” *Mircea Eliade XIII...*, p. 360.

III. Originea metodologiei eliadiene

Se pun următoarele întrebări: cine au fost mentorii lui Eliade în materie de orientare metodologică? Cât de accentuate sunt influențele externe în adoptarea unui demers metodologic propriu? Încercând un răspuns la aceste întrebări putem constata, din cele expuse anterior, că R. Pettazzoni nu se poate înscrie între acești mentori, deși a fost maestrul savantului român – după cum însuși mărturisește.

Încercând o interpretare originală, Părintele Wilhelm Dancă susține rolul preponderent pe care l-a avut Nae Ionescu în formarea filosofică a tânărului Eliade.⁴⁰ În același timp, și în materie de metodologie este susținută dependența istoricului religiilor de metoda empirico-formală și antireducționistă a lui Nae Ionescu, cu ajutorul căreia va compara fenomenele religioase.⁴¹ Punctul de pornire, în acest demers metodologic, îl constituie un dat antropologic fundamental: în omul întreg, trup și spirit, cerința de libertate și de mântuire este consubstanțială, originară, omul neputând să trăiască fără referința la o Realitate Ultimă.⁴²

Metoda lui Nae Ionescu îmbină două perspective în studierea fenomenelor religioase: una istorică și cealaltă fenomenologică. Punctul de plecare îl reprezintă realitatea în care se întâlnesc fenomenele religioase, adică experiența concretă, care presupune un subiect (umanul) și un obiect (divinul), cu dubla mișcare între cei doi poli. Apoi se trece la clasificarea formelor spirituale ca să se ajungă în cele din urmă la esența sau structura fenomenelor religioase, la

⁴⁰ Eliade însuși recunoaște influența pe care a exercitat-o asupra formării sale filosofice Nae Ionescu în *Cuvântul înainte* al cărții *Yoga. Nemurire și libertate*, Trad. de Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 14: „Învățăturii celui dintâi (lui Nae Ionescu, n.n.) îi datorăm inițierea și orientarea noastră filosofică”. Această carte era dedicată, printre alții și filosofului român de care-l lega o puternică prietenie.

⁴¹ Wilhelm Dancă, pentru a ilustra acest împrumut metodologic, folosește o deducție discutabilă. Iată ce afirmă Părintele W. Dancă în acest sens: „Mircea Eliade recunoaște că depinde din punct de vedere filosofic de învățătura lui Nae Ionescu. În cazul acesta, suntem îndreptățiți să credem că dependența se extinde și la metoda istoriei formelor spirituale, deși autorul nostru s-a oprit îndeosebi la formele religioase, iar Nae Ionescu a aplicat metoda în discuție la toate creațiile dotate cu sens.” A se consulta Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade – definiție sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998, p. 60.

⁴² W. Dancă, *op. cit.*, p. 9.

descoperirea unei forme care poate descrie fenomenul religios. Dar ceea ce este particular la Nae Ionescu este faptul că formele, tipurile și structurile fenomenelor religioase există cu adevărat, au consistență metafizică, au o substanță ontologică.⁴³ Rezumând deci, putem afirma că în această metodă pot fi identificate următoarele etape: morfologică, tipologică și structurală.

Prima premisă metodologică ionesciană este cea antireducționistă, prin care se arată că viața spirituală nu se poate explica prin alte cauze exterioare, decât prin cele spiritual-religioase, deoarece este o realitate de sine stătătoare și pentru înțelegerea acestui gen de experiențe există un subiect cunoscător, o ființă spirituală.⁴⁴ Și metoda eliadiană este antireducționistă, deoarece se opune abordării fenomenului religios dintr-un alt punct de vedere decât cel religios, insistând asupra necesității situării faptului religios în propriul său plan de referință, viața spirituală având propria sa autonomie, cum ar spune N. Ionescu. Elementul spiritual la Nae Ionescu sau elementul sacru la Eliade înseamnă realitatea obiectivă ce nu poate fi redusă la alte componente ale subiectului vieții spirituale. Astfel, sacrul se impune ca o categorie obiectivă, indicând unul din polii experienței religioase.

A doua premisă o reprezintă considerarea lumii din punct de vedere calitativ. O asemenea perspectivă accentuează limbajul simbolic. Având ca principal criteriu raportarea la simbol, Nae Ionescu își manifestă preferința pentru lumea antică, o lume care valorizează mai mult decât cea modernă simbolul și existența. Și tot lumea antică pune accentul pe mister.⁴⁵ Însă, Eliade va fi cel care va valoriza ceea ce ține de modul religios de viețuire al omului societăților arhaice și va impune în mediul istoricilor religiilor logica

⁴³ Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teorie cunoștinței metafizice*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 84-92.

⁴⁴ «Există o ființă a noastră spirituală: ea există ca o realitate, care este un fel de măsură, un fel de criteriu de apreciere, un fel de piatră de încercare a tot ce există». Cf. Nae Ionescu, *Prelegeri de Filosofia Religiei*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1994, p. 70.

⁴⁵ «Toți oamenii trăiau «într-un mister continuu, de la naștere până la moarte. De la naștere până la moarte totul era mister (...) pentru că, la spatele realității, al aparenței, se ascundea sensul adevărat al existenței. Atunci toată lumea trăia în simbol»», cf. N. Ionescu, *Curs de istoria logicii*, p. 65, cf. W. Dancă, *op. cit.*, p. 63.

internă a sistemelor religioase arhaice, combătând înțelegerile iluminist-raționaliste ale unor noțiuni cum ar fi mitul, simbolul, misterul etc.

Nae Ionescu vorbește apoi despre metoda morfologică prin care încearcă să stabilească analogii structurale între diferitele faze ale istoriei. Prin această metodă, N. Ionescu nu vrea să ajungă la evenimentul în sine, ci la forma tipică de viață istorică. El dă un alt înțeles conceptului de istorie, prin care pune în evidență nu atât evenimentele istorice în ele însele, ci rolul lor de suport pentru anumite luări de poziție în fața existenței și a universului.⁴⁶ El vorbește despre o istorie spirituală în care este valorificat nu faptul în sine, ci profilul sau formula spirituală, care poate fi doar sugerată. M. Eliade pare mai puternic influențat de viziunea ionesciană asupra istoriei, văzută ca un suport pentru viața spirituală și care refuza timpului un conținut substanțial, decât de viziunea lui Pettazzoni a cărei teorie asupra istoriei se situa aproape de poziția idealistă, împrumutată de la Benedetto Croce.⁴⁷

Ultima supoziție a metodei ionesciene este înțelegerea cu ajutorul tip-ului, deoarece noi vedem mai întâi tipul unui obiect și apoi obiectul însuși. Acest fapt înseamnă că omul poate înțelege un lucru fără să-l cunoască, deoarece cunoașterea se sprijină pe analiză, iar înțelegerea pe experiență.

Bazându-se pe aceste considerente, W. Dancă va susține că metoda ionesciană care vorbește despre „antireducționismul vieții spirituale, despre lumea calitativă a omului primitiv centrată pe existența care participă simbolic la o semnificație ascunsă, despre conceptul de istorie care accentuează aspectul spiritual și înțelegerea cu ajutorul tip-ului ce implică experiența unui obiect sau a unui eveniment”⁴⁸ îl va fi influențat pe M. Eliade în demersul său

⁴⁶ W. Dancă, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁷ Despre corespondența Eliade-Pettazzoni în privința înțelegerii noțiunii de istorie a se consulta M. Eliade – R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondence 1926-1959*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 158-159.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 65.

metodologic.⁴⁹ Există, însă, un semn de întrebare asupra dependenței lui Eliade de metodologia lui Nae Ionescu într-o așa mare măsură, chiar dacă, argumentația Părintelui Dancă este corectă din punct de vedere logic. Cum se face că Eliade atunci când ia poziție față de anumite reduționisme sau când își expune opinia în materie de metodologie nu îl amintește pe Nae Ionescu? În ce ne privește, suntem parțial de acord cu opinia împărtășită de Părintele W. Dancă, deoarece, chiar dacă, indubitabil, a suferit și o influență ionesciană, metodologia lui Eliade se va contura, se va cristaliza și preciza mai ales prin luările de poziție față diferitele tipuri de reduționisme ale istoricilor, sociologilor, psihologilor, antropologilor sau etnologilor religiilor din trecut și contemporani cu savantul român.⁵⁰

IV. Specificul metodologiei eliadiene

IV.1. Studiarea fenomenului religios în propriul plan de referință

Una dintre cele mai importante contribuții eliadiene la abordarea fenomenului religios de pe poziții cât mai adecvate acestei realități inedite în peisajul preocupărilor umane, o reprezintă și postularea imperativului situaării și studierii acestui fenomen în propriul său plan de referință, adică în mediul religios care-i este propriu. Iată ce spunea Eliade în acest sens: „... ni se pare că un dat religios își revelează semnificația sa profundă doar atunci când este considerat în planul său de referință și nu când este redus la unul sau altul din contextele sau aspectele sale secundare”.⁵¹ Justețea acestui demers metodologic i-a fost confirmată savantului român cu mult timp înainte de redactarea acestor rânduri din lucrarea *Nostalgia originilor*, apărută în anul 1970. Era vorba despre scrisoarea pe care o primește de la R. Pettazoni, în februarie 1949, în urma publicării *Tratatului de istorie a religiilor*, în

⁴⁹ Iată concluzia la care a ajuns teologul catolic în această privință: “Am putea spune că aspectele fundamentale ale metodei ionesciene au intrat și au rămas neschimbate în toată opera lui M. Eliade”, cf. W. Dancă, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁰ De fapt, W. Dancă recunoaște faptul că Eliade citise lucrarea *I Misteri* a lui Raffaele Pettazoni cu un an înainte de a-l întâlni pe N. Ionescu, „carte hotărâtoare pentru cariera lui de istoric al religiilor”. A se vedea W. Dancă, *op. cit.*, p. 70.

⁵¹ M. Eliade, *Nostalgia originilor...*, p. 21.

care îi spune: „Dragă Prietene, iată în sfârșit un Tratat de istorie a religiilor scris dintr-un punct de vedere religios! Tocmai de așa ceva duceam lipsă, chiar după Fenomenologia lui Van der Leeuw”.⁵² Pentru a ilustra această modalitate de abordare a fenomenului religios, M. Eliade dă exemplul mișcărilor mesianice și milenariste moderne ale popoarelor coloniale (*cargo-cults* etc.) care nu pot fi explicate pe deplin doar identificând și analizând condițiile istorice care au făcut posibile asemenea mișcări.

Această modalitate de abordare a fenomenului religios îl particularizează pe savantul român în mediul select al istoricilor religiilor, însă îi și aduce numeroase neplăceri din partea detractorilor săi care îl vor acuza de misticism și aplecare spre teologie sau filosofie.

IV.2. Pericolul unei abordări reducționiste. În viziunea savantului român religia, fiind un fenomen deosebit de complex, poate fi abordată din punct de vedere istoric, social, psihologic, cultural etc., deci poate fi abordată din unghiuri de vedere diferite. Dar, din același motiv, nici una din aceste științe nu poate să se propună ca exclusivă fără să cadă într-un reducționism ce neagă dimensiunile constitutive ale religiei.⁵³ De aceea, Mircea Eliade apreciază fiecare dintre științele regionale ale religiei, însă consideră indispensabilă o evaluare ulterioară care să țină cont de bogăția și complexitatea fenomenului religios și să dea seamă de aceasta în totalitate; să utilizeze, cum ar spune el, o hermeneutică totală.⁵⁴

⁵² M. Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, p. 105.

⁵³ În același sens se exprimă și Julien Ries atunci când arată că deși o experiență religioasă se realizează într-un context istoric și cultural determinat, „acest lucru nu înseamnă însă că experiența religioasă ar putea fi redusă la un dat istoric, psihologic, socio-cultural”, cf. J. Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, p. 213. De aceea, istoria religiilor nu se reduce la un studiu de texte, doctrine, inscripții sau fapte, cum ar face o disciplină istorică. Orice document religios reprezintă urma vizibilă a unei experiențe religioase a aceluși tip uman pe care l-am numit *homo religiosus*.

⁵⁴ A se vedea în acest sens M. Eliade, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, Trad. de Cezar Baltag, Editura Științifică, București, 1991, vol I, p. 165-188; 330-351, vol. II, p. 227-253; 302-330; 331-361.

Dorința de a nu lipsi un fapt religios de polivalența sensurilor pe care le incumbă, îl va determina pe M. Eliade să se exprime deosebit de critic față de unele aspecte ale științei religiilor din secolul al XIX-lea, cum ar fi obsesia pentru origini,⁵⁵ etalonul evoluționist,⁵⁶ tendința către reduccionism și parcelarea specializărilor în mod excesiv. Acestei viziuni, M. Eliade îi opune o știință a religiilor globală, respectând sensul său specific, imprimat printre alții și de R. Pettazzoni, o știință în care cel ce observă e în acord cu intenția subiectului, o respectă în particularitatea ei și captează înțelesul pe care-l oferă faptelor. Din acest punct de vedere „datele trebuie situate în propriul plan de referință” – afirmă și J.M. Velasco.⁵⁷ De fapt, în această sentință se află centrul de greutate, specificitatea concepției eliadiene despre modul în care trebuie abordat fenomenul religios, și anume, din perspectivă religioasă, nu sociologică, nici psihologică, antropologică, etnologică sau filosofică, ci dintr-una pur religioasă, situată în același plan de referință cu fenomenul studiat.⁵⁸ Orice reducere de tip sociologic, psihologic sau de orice alt gen este o intervenție care sărăcește, căci nu ia în seamă planul de referință în

⁵⁵ Opiniile istoricilor religiilor despre forma originală de religiozitate au variat foarte mult, fie că se punea la originea religiei animismul, magia, mana, totemismul etc. Datorită imposibilității de a stabili în mod precis momentul prim al manifestărilor religioase (și în lipsa informațiilor pe perioade îndelungate de timp), M. Eliade propune ca această problematică să rămână preocuparea predilectă a filosofilor și teologilor.

⁵⁶ În viziunea evoluționistă, religiile erau prezentate progresiv, începând cu cele mai rudimentare și încheind cu expunerea specificului religiilor monoteiste, considerate culmea manifestării religioase, prin dezvoltarea unei concepții teologice și morale superioare. M. Eliade atrage atenția asupra demnității și caracterului profund rațional al reprezentărilor religioase trăite de *homo religiosus* al așa-numitelor religii „primitive”, nume impropriu dat acestora, după opinia sa. Concepția evoluționistă din sfera religioasă reprezenta o modă culturală, acoperindu-se perfect cu evoluționismul darwinist, aflat la mare vogă pe atunci.

⁵⁷ J.M. Velasco, *art. cit.*, în *Eliadiana*, p. 48.

⁵⁸ Julien Ries amintește despre diferitele reduccionisme care s-au manifestat în studierea fenomenului religios la sfârșitul secolului al XIX-lea. Este vorba despre acei sociologi și etnologi care au surprins în studiile lor doar dimensiunea socială a religiei. Împotriva acestora a luat atitudine Rudolf Otto, iar mai târziu M. Eliade va aduce dezbateră pe adevăratul ei teren, adică pe terenul științei religiilor, cf. J. Ries, *Sacral în istoria religioasă a omenirii*, p. 214.

care se derulează faptele omului religios, iar acest plan este unul pur religios. *Homo religiosus* trăiește experiența credinței, ori, acest lucru nu face obiectul științei. Omul își descrie experiența printr-un discurs, iar discursul lui devine obiect de studiu pentru fenomenolog. Acesta încearcă să-l studieze ca să înțeleagă experiența trăită de *homo religiosus*.

IV.3. Aportul disciplinelor complementare

Chiar dacă apreciază contribuția unor discipline adiacente istoriei religiilor la sporirea interesului pentru studierea comportamentului omului religios, și aici amintim psihanaliza și psihologia abisală, cu care M. Eliade era foarte familiarizat, rămâne valabilă atenționarea legată de pericolul reduționismului.⁵⁹ Savantul român aduce o seamă de critici psihologilor, care în analiza informațiilor socio-religioase au exagerat de multe ori, ajungând la comparații forțate, sau la afirmații insuficient argumentate, însă critica eliadiană se îndreaptă și în direcția istoricilor religiilor, care nu au abordat propriul obiect de cercetare dintr-o perspectivă mai spirituală, făcând efortul de a pătrunde mai adânc simbolismul religios arhaic, așa cum a făcut-o de exemplu J.G. Frazer.⁶⁰ Dacă istoricii religiilor și-ar fi luat în serios

⁵⁹ În numeroase lucrări, Eliade insistă asupra noutăților aduse în acest domeniu de Freud și Jung, manifestându-și preferința pentru cel din urmă. La Freud Eliade apreciază epocala descoperire a inconștientului și a metodei analitice, dar îl vede ca pe un personaj legat totuși de secolul XIX prin întreaga sa metodologie, prin atitudinea pozitivistă și prin prejudecățile asupra originii și evoluției religiilor. În schimb, C.G. Jung a avut marele merit de a considera experiența religioasă semnificativă, dar a și decelat la pacienții săi structurile universale, la fel ca cele ce se regăsesc în religiile arhaice.

⁶⁰ În acest sens se exprima și Georges Dumézil în prefața sa la lucrarea eliadiană *Imagini și simboluri*, unde amintea deficiențele înregistrate în sfera hermeneuticii simbolurilor religioase la începutul secolului al XX-lea, apreciind în același timp justa măsură folosită de M. Eliade: «Reprezentau vechii cretani pe pereții lor un scut bilobat, o secure cu două tăișuri, care păreau că plutesc în aer? Păstrau romanii o lance care vibra singură în Casa Regelui? Era vorba numai de un scut, de o secure, de o lance, fără nimic nevăzut, dincolo de ele: hoplolatrie. Numeau spartanii Dioscuri două bărne paralele? „Adevăratul” cult nu viza deci, „la începuturi”, decât simple bărne, alterate „mai târziu” de concepție antropomorfică a „sacrului”. Am depășit stadiul acesta... Eliade însă, aplicând o filologie riguroasă, a păstrat justa măsură», cf. M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 5.

propria vocație, nu s-ar fi ajuns la aceste derapaje din partea reprezentanților unor discipline înrudite.

Tot în acest context se cuvine să amintim și aportul antropologiei și etnologiei la studierea fenomenului religios, disciplină față de care Eliade își arată recunoștința, deoarece îi oferea materialul brut despre religiile arhaice și primitive, nefiind el însuși obligat să facă munca de teren.⁶¹ Dar el trebuia să integreze în propria sa metodologie toate resursele oferite de antropologie și etnologie. Adevărul este că din rândul antropologilor s-au ridicat cei mai virulenți critici ai lui Eliade, iar antropologia secolului al XX-lea este caracterizată de două aspecte metodologice, care contestă concepțiile lui M. Eliade.⁶² Este vorba despre perspectiva istorico-culturală, care respinge orice concepție nonistorică și naturalistă în studiul fenomenelor religioase, punând accent pe nonreductibilitatea fenomenelor istoriei și perspectiva care pune accentul pe originalitatea culturală și pe incidentele pluralității și relativității în materie de cultură. Nici M. Eliade nu este de acord cu demersul metodologic al antropologilor, pe care-l consideră învechit și-i acuză de reducționism și de specializarea excesivă, despre care amintit.

Cât privește etnologia, aceasta are sarcina de a situa un fenomen religios în contextul cultural în care se manifestă. Exemplul pe care Eliade îl dă în legătură cu aportul etnologului în studierea fenomenului șamanic este cât se poate de sugestiv: «Încercând să precizeze „istoria” cutărui sau cutărui element constitutiv al șamanismului (a tobei sau a folosirii drogurilor în timpul extazului șamanic), etnologul, dublat în cazul acesta de comparatist și de istoric, va ajunge să ne arate circulația motivului respectiv în timp și în spațiu; el va preciza, în măsura posibilului, centrul de expansiune, etapele și cronologia difuzării acestuia. Pe scurt, etnologul va deveni el însuși „istoric”...».⁶³ Cu toate acestea, nu revine etnologului sarcina de a dezvălui

⁶¹ Despre informarea la zi a lui Eliade cu ceea ce oferă antropologia în materie de studiu al religiilor a se consulta lucrările M. Eliade, *Religions australiennes*, Trad. par Laurent Jospin, Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1972.

⁶² A se vedea în acest sens „*Dosarul*” *Eliade*..., p. 334.

⁶³ M. Eliade, *Șamanismul*..., p. 8.

semnificația profundă a fenomenelor religioase, de a le preciza simbolistica și de a le încadra în istoria generală a religiilor.

Nici progresele înregistrate de sociologie nu-i sunt indiferente lui M. Eliade, chiar dacă unii sociologi s-au exprimat reduționist în privința religiilor pe care le-au asimilat unui fenomen pur social.⁶⁴ Émile Durkheim, de exemplu, vede în religie o manifestare naturală a activității omenești și definește fenomenul religios pornind de la observarea comportamentului social al omului. Trebuie să precizăm, însă, că Durkheim nu a adoptat niciodată o atitudine negativă față de fenomenul religios. În viziunea sa, religia este un fenomen social integral, atât prin origine, cât și prin conținut sau finalitate. Cauza obiectivă, universală și eternă a experiențelor religioase o constituie societatea. Așadar, Durkheim se dovedește a fi reduționist în privința abordării fenomenului religios, dar nu negativist.

Fiecare dintre aceste discipline are propriul câmp de aplicare, numai că nici un detaliu obținut nu dă seamă de totalitatea fenomenului religios, ci reprezintă doar anumite bucăți din puzzle-ul pe care-l poate rezolva istoricul și fenomenologul religiilor, singurul care are o viziune de ansamblu asupra lui. Numai știința religiilor, ca disciplină totală, care-l studiază pe omul religios ca om total, trebuie să folosească, să integreze și să articuleze rezultatele dobândite de diversele discipline, cu metodele de abordare a fenomenului religios care le sunt proprii. Nu este suficientă doar sesizarea semnificației fenomenului religios și descifrarea mesajului; este necesară studierea și înțelegerea „istoriei”, dezvăluirea schimbărilor și a modificărilor și, în ultimă instanță, elucidarea contribuției sale la cultură în ansamblu.⁶⁵

⁶⁴ Putem consemna în acest sens atitudinea lui Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Trad. de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 22, unde se exprimă în felul următor: „Concluzia generală a cărții pe care urmează să o citiți este că religia e un lucru eminentamente social. Reprezentările religioase sunt reprezentări colective; riturile sunt moduri de acțiune care iau naștere doar în sânul grupurilor reunite și care sunt destinate a suscita, a întreține sau reface anumite stări mentale ale grupului”. Pe Lucien Lévy-Bruhl Eliade îl combate mai ales în ce privește existența unei „mentalități primitive”, prelogice, care ar fi de altă natură decât cea a mentalității logice a omului de astăzi, în schimb îi evaluează pozitiv pe savanții care provin din școala lui Max Weber.

⁶⁵ M. Eliade, *Nostalgia originilor...*, p. 24.

Din acest deziderat eliadian (istoria religiilor ca disciplină integrală) deducem trei aspecte. În primul rând, viziunea de ansamblu care i se cere istoricului religiilor nu vrea să descurajeze specializările foarte punctuale ale reprezentanților diferitelor ramuri care compun știința religiilor sau chiar a specializărilor din interiorul acestei discipline⁶⁶ (orientaliști, egiptologi, islamologi etc.). M. Eliade nu este pentru deprecierea erudiției, iar exemplul personal în acest sens este edificator, însă el dorește să atragă atenția asupra faptului că erudiția singură nu poate duce până la capăt sarcina istoricului religiilor. Munca istoricului religiilor nu se încheie odată cu reconstituirea continuității cronologice a unei religii sau odată cu degajarea contextului socio-politic și economic sau cultural al acesteia. De aceea se impune o abordare pluridisciplinară.

În al doilea rând, este vorba despre deschiderea culturală pe care o presupune studierea religiilor lumii, a particularităților fenomenelor religioase ce pot fi întâlnite peste tot în lume și la intervale temporale mari. M. Eliade era de părere că înțelegerea religiilor exotice și arhaice va impulsiona în chip deosebit dialogul cultural cu reprezentanții acestor religii.

În al treilea rând, acestei discipline i-ar reveni marea onoare de a contribui la nașterea „omului nou”, a lui *homo religiosus*, unul mai autentic și mai complet. Pe acest om nou îl visa marele istoric al religiilor atunci când vorbea despre noul umanism, menit a salva ființa umană de orizontul întunecat, alienant al viețuirii într-un univers desacralizat și secularizat. Prin studierea vechilor tradiții religioase, omul modern ar redescoperi un comportament arhaic, dar, mai mult decât atât, ar conștientiza bogăția spirituală pe care un astfel de comportament o implică și situarea în sens a acestui om, situare care îl scutea de crizele spirituale din prezent.

⁶⁶ M. Eliade e de părere că la această specializare exagerată s-a ajuns pentru că abordarea strict fenomenologică nu a fost coroborată cu abordarea istorică a religiilor. S-a mers unidirecțional, fără a avea o viziune de ansamblu avizată asupra întregului ansamblu religios al umanității. De fapt, la acest deziderat este și foarte dificil de ajuns datorită proliferării studiilor de istorie a religiilor, a unei creșteri exponențiale a materialului religios brut, prelucrat. Așa s-a ajuns ca istoricii religiilor să alcătuiască lucrări de o acrivie științifică exagerată, ce vor fi citite doar în cercul lor restrâns, fiind interzise publicului larg datorită specializării excesive.

IV.4. Identificarea structurilor religioase universale

Ceea ce Eliade își propune, din punct de vedere metodologic, este o reînnoire hermeneutică a fenomenului religios. Trăsăturile cele mai importante ale acesteia pot fi rezumate astfel: prin studiul diferitelor fenomene religioase, știința religiilor trebuie să caute structurile religioase universale care se manifestă în respectivele fapte singulare.⁶⁷ Raționamentul utilizat în acest caz este unul deductiv, metoda deductivă constând în formularea unor afirmații cu un grad mare de generalitate și cu o valabilitate universală, pornind de la numeroase observații particulare, de la multiple studii de caz.

În efortul fenomenologic de identificare a structurilor religioase universale, M. Eliade se dovedește intransigent cu observații precum cea a teologului catolic H. de Lubac, care exagera importanța particularităților istorice, în detrimentul unei viziuni de ansamblu, specifice doar istoricului religiilor. Iată observația lui de Lubac: «Dar toată problema e să știm care sunt, în fiecare caz, natura și gradul de originalitate a „versiunii particulare”»,⁶⁸ la care Eliade răspunde: «La atât să se rezume oare întreaga problemă? Suntem oare efectiv condamnați să ne mulțumim numai cu analiza exhaustivă a „versiunilor particulare”, care reprezintă, până la urmă, o istorie locală? Să nu deținem nici un mijloc de a aborda Imaginea, simbolul, arhetipul în însăși structura lor, în acea *totalitate* care îmbrățișează toate „istoriile”, păstrându-le totuși individualitatea?».⁶⁹ Și din acest exemplu, care ne trimite cu gândul la problematica fenomenologiei, ne putem da seama de exigențele pe care le reclamă munca istoricului și fenomenologului religiilor în viziunea lui M. Eliade, căci specialistul în știința religiilor nu trebuie să se mulțumească cu surprinderea „versiunii particulare”. Versiunea la care face trimitere Eliade și pe care o dorește realizată este una totalizatoare, holistă. Această viziune totalizatoare poate fi aplicată tuturor sau unei majorități religioase pe baza multiplelor analize făcute unor cazuri particulare. Numai în contextul generalizării, specifice fenomenologului religiilor, se poate

⁶⁷ M. Eliade, *Nostalgia originilor...*, p. 49. Este vorba despre străvechea căutare a universalilor.

⁶⁸ Henri de Lubac, *Aspects du Buddhism*, Paris, 1951, p. 169, cf. M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 201.

⁶⁹ M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 201.

vorbi despre unitatea spirituală a omenirii, de exemplu, sau despre anumite imagini, simboluri, mituri sau ritualuri valabile în multe (sau aproape în toate) tradiții religioase. Am arătat deja că între demersul metodologic ce tinde spre specializare (propriu istoricului) și cel care tinde spre sinteză și generalizări (propriu fenomenologului) există o permanentă tensiune. Că Eliade a optat în mod deschis pentru tendința spre generalizare este un fapt evident, dar, mai mult decât atât, nu a încetat să le ceară istoricilor religiilor să depășească limitările impuse de ei înșiși și să realizeze sinteze și generalizări fecunde. El spunea în acest sens: „Istoricul religiilor nu trebuie să se substituie diversilor specialiști care domină filologiile respective. Ești istoric al religiilor nu pentru că stăpânești un număr oarecare de filologii, ci pentru că ești capabil să ordonezi faptele religioase într-o perspectivă generală”.⁷⁰

În spatele fenomenului religios, Eliade caută morfologia sacralului, formele permanente care se manifestă în aceste episoade sau, cum spune în alți termeni, coerența internă care-l caracterizează. Este vorba de a descoperi structurile semnificative, fiindcă dincolo de descrierea și explicarea fenomenelor, trebuie să se ajungă la înțelegerea acestora. Tocmai această realizare (descoperirea structurilor religioase universale, căutarea universalilor) îi este negată istoricului român al religiilor de către Daniel Dubuisson și de ceilalți detractori.

IV.5. Experiență religioasă - istoria religiilor – o distincție necesară

M. Eliade atrage atenția și asupra unui alt aspect: studierea teoretică a istoriei religiilor, care presupune studierea fenomenelor religioase, prin intermediul bogatei metodologii despre care s-a amintit anterior, nu trebuie să se confunde cu experiența religioasă înșăși și cu atât mai puțin cu experiența credinței,⁷¹ chiar dacă mărturisește că îndelungata studiere a trecutului religios al omenirii și-a pus amprenta asupra sa. Însă speranța acestuia este că maieutica prin intermediul simbolismului arhaic își va da roadele chiar și pentru o

⁷⁰ M. Eliade, *Mefistofel și andrginul*, p. 244-245.

⁷¹ În acest sens, amintim preocuparea constantă a lui Eliade de a face distincțiile necesare între demersurile specifice diferitelor tipuri de abordare a fenomenului religios, cum ar fi abordarea teologului, a psihologului religios sau a istoricului religiilor: „Însă misterul credinței interesează experiența creștină, teologia și psihologia religioasă, și depășește cercetarea noastră”, cf. M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 197.

conștiință creștină.⁷² Aceasta deoarece creștinismul a moștenit o veche și complexă tradiție religioasă, ale cărei structuri au supraviețuit în interiorul Bisericii, chiar dacă valorile spirituale și orientarea teologică s-au schimbat. Nimic din ceea ce în Cosmos constituie o manifestare a slavei nu-l poate lăsa indiferent pe credincios.⁷³

V. Lipsa de metodă la Eliade. Discuții și controverse

V.1. Admiratori și detractori ai metodei eliadiene

Dacă metodologia unor mari istorici ai religiilor nu a fost pusă în discuție, întreaga lume științifică fiind de acord în privința demersului științific al acestora, metodologia eliadiană a fost criticată, vorbindu-se chiar despre un vid metodologic la savantul român.

Într-o scrisoare trimisă lui I.P. Culianu la 3 mai 1977, M. Eliade spunea: „Mă bucur mult că stăpânești deja toate instrumentele care îți vor permite să aperi și să ilustrezi nefericita noastră disciplină. Personal, ca și Granet și Dumézil, n-am fost obsedat de metodologie – deși, cred, toți trei am încercat să interpretăm sistematic documentele”.⁷⁴ Dar, de la această mărturie și până la a-l acuza pe Eliade de lipsă de metodă sau de lipsă de acrivie științifică este o cale lungă.

Specialiștii din domeniul istoriei religiilor, în special din mediul cultural francofon și anglo-saxon, care au analizat opera eliadiană, pot fi împărțiți în două categorii, în funcție de raportarea lor la metodologia savantului român. Grupul detractorilor din mediul anglo-saxon este compus, printre alții, din B. Ray, care afirma că trebuie depășite

⁷² Ar fi interesant de studiat în ce măsură demersul științific eliadian în domeniul istoriei religiilor poate influența gândirea teologică a perioadei ulterioare, deoarece critica lui Eliade la adresa teologilor morții lui Dumnezeu este una foarte acidă, iar sistemul său se dorește a constitui o contrapondere la aceste abordări teologice. Acesta ar reprezenta aportul adus de istoria religiilor la progresul gândirii teologice și ilustrarea sugestivă a îmbogățirilor ce pot exista între cele două domenii.

Despre modalitatea în care gândirea eliadiană a influențat teologia catolică și, în general, reflecția creștină din ultimul secol a se consulta J.M. Velasco, *Eliade și teologia creștină – câteva repere*, în M. Eliade, *Întâlnirea cu sacralul*, p. 127-133.

⁷³ Cf. M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 45. Eliade vorbește în mai multe rânduri despre creștinismul cosmic păstrat la popoarele ortodoxe din Răsăritul Europei.

⁷⁴ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Trad. de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1995, p. 8.

anumite paradigme propuse de J. Wach și de M. Eliade, cum ar fi dihotomia sacru-prof়an sau ideea că istoria religiilor este o disciplină autonomă care tratează un fenomen sau o „realitate” *sui generis*, dar și din specialiști precum E. Leach, B.C. Wallace,⁷⁵ J.A. Saliba.  n opoziție cu acești cercetători ai domeniului religios se înscrie lucrarea lui Douglas Allen al cărei scop este tocmai acela de a demonstra, dimpotrivă, caracterul profund organizat și seriozitatea științifică a savantului român.⁷⁶ în același registru se înscrie și opinia lui Mac-Linscott Ricketts, biograful lui Eliade  n Statele Unite, care afirma următoarele: „dacă Istoria religiilor posedă acum o metodologie proprie o datorează lui Eliade și că dacă ar trebui desemnat un șef necontestat, el ar trebui numit, căci la el se referă cu prioritate istoricii religiilor”.⁷⁷ Și tot în acest context îl mai putem aminti pe Harvey Cox, care spunea despre Eliade că: „este cea mai mare autoritate mondială în materie de Istorie a religiilor”⁷⁸ sau pe T. Altizer, care  i dedică lui Eliade prima carte din mediul anglo-saxon: *Mircea Eliade and the Dialectic of the sacred* și care datează din anul 1963.⁷⁹

⁷⁵ At t E. Leach, c t și B.C. Wallace se opun lui Eliade din rațiuni de ordin metodologic, consider nd că argumentarea sa nu ar fi nici empirică, nici istorică, ci că este impregnată de subiectivitate, de misticism și de teologie.

⁷⁶ A se vedea în acest sens articolul *Eliade și istoria religiilor*, în “*Dosarul Mircea Eliade...*”, p. 316-366. Cu toate acestea, D. Allen este de părere că M. Eliade însuși dă prilej criticilor care îl acuză de a nu avea o metodologie clară și de a folosi metode lipsite de spirit critic. El susține că istoricul religiilor a fost întotdeauna foarte discret în privința propriei sale metodologii și s-ar putea găsi puține aluzii la metodele ce trebuie alese pentru abordarea istoriei religiilor. Mai mult chiar, a refuzat să-și formuleze metodologia într-o manieră sistematică, iar atunci c nd era întrebat cum a ajuns la anumite concluzii, răspundea că a formulat ca și concluzie ceea ce  i părea ca o evidență sub aspectul datelor religioase, deci mai mult la nivel intuitiv.

⁷⁷ Mac Linscott Ricketts, *In Defence of Eliade: Toward Bridging the Communications... between Anthropology and the History of Religions*,  n *Religion Journal of Religion and Religions*, 3 (1973), p. 14.

⁷⁸ „*Dosarul Mircea Eliade...*”, p. 316.

⁷⁹ T. Altizer deși consideră că reflexia fenomenologică a lui Eliade este „mistică”, „romanescă”, fără nimic „rațional” sau „științific”, el adaugă totuși că Eliade poate fi admirat ca „profet”, „vizionar” și „șaman”, ceea ce s-a și  nt mplat în Occident cu t n ra generație, care l-a văzut pe savantul român tocmai în această tușă. A se vedea în acest sens Thomas Altizer, *Myths for Moderns*,  n *The Times Literary Supplement*, 3-337 (10 feb.1966), p. 102.

Unii specialiști francezi ai istoriei religiilor și miturilor, cu excepția notabilă a lui G. Dumézil și M. Meslin,⁸⁰ au manifestat și mai manifestă și astăzi o anumită mefiență față de demersul științific al lui Eliade, reproșându-i o așa-zisă lipsă de metodă și de rigoare sau de contact cu terenul prin anchete antropologice. În mod deosebit, între aceștia îl amintim pe Daniel Dubuisson, a cărui opinie o vom prezenta mai pe larg.

De mai multă obiectivitate se bucură M. Eliade în Italia, unde categoriile eliadiene sunt folosite de A. Brelich și de unii din ucenicii săi, dar și de Alfonso M. di Nola (savant de tendință istoricistă, după modelul lui E. Di Martino), în timp ce Ugo Bianchi are sentimente împărțite în ce-l privește de Eliade.⁸¹

În ce-i privește pe savanții români, aceștia sunt mai puțin critici față de persoana și opera lui M. Eliade, excepție făcând cei care, provenind din mediul iudaic, îl acuză de antisemitism.⁸² Între cei care s-au ocupat de receptarea savantului român în țară și străinătate îi amintim pe Ioan Petru Culianu, Mircea Handoca (cel care s-a ocupat de difuzarea operei eliadiene în România), Adrian Marino, Sergiu Al. George, Mircea Itu, Cristian Bădiliță, Gheorghe Glodeanu etc., iar dintre teologi îi amintim, în special, pe Părintele Prof. Nicolae Achimescu și pe Părintele Wilhelm Dancă. I.P. Culianu, care a fost discipolul preferat al lui Eliade, are o poziție echilibrată în analiza metodei și a operei eliadiene în general. El susține că este departe de a găsi în opera lui Eliade o *summa* definitivă, abstrasă de orice contingentă și, de aceea, de neatins. Deși o consideră importantă pentru lumea modernă - și fără îndoială mult mai importantă decât orice altă operă de istorie a religiilor, tocmai pentru că transcende cu mult limitele culturale ale acestui tip de opere - el este convins și de

⁸⁰ Acesta din urmă, în lucrarea *Pentru o știință a religiilor* îi acordă un loc însemnat între reprezentanții din această sferă a cunoașterii din secolul al XX-lea.

⁸¹ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 21.

⁸² Este vorba despre Norman Manea, Leon Volovici sau Teșu Solomonovici, care insistă asupra identificării lui Eliade cu idealurile Mișcării legionare și care insistă asupra antisemitismului acestuia, fără a-i nega, însă, valoarea operei literare sau științifice.

necesitatea unei abordări noi și mult mai exigente, științific vorbind, decât abordarea eliadiană.⁸³

În privința metodei eliadiene, I.P. Culianu este parțial de acord cu critica pe care John Saliba o aduce metodei deductive a lui Mircea Eliade. O altă autoritate intelectuală a secolului XX, Karl Popper, nu era de acord, din punct de vedere logic, cu justetea unor propoziții universale la care se ajunge prin inferență, pornind de la propoziții particulare, oricât de numeroase ar fi ele, deoarece o atare concluzie la care se ajunge ar putea fi falsă. Foarte obiectiv, I.P. Culianu arată că în unele opere eliadiene, cum ar fi *Tratatul de Istorie a religiilor, Sacrul și profanul*, etc., Eliade recurge doar parțial la metoda deductivismului logic, acolo unde vorbește despre difuzarea „universală” sau „aproape universală” a unui motiv sau simbol. E adevărat că e dificil să deduci din operele lui Eliade o metodologie științifică explicită – afirma I.P. Culianu, iar „cercetătorul este adesea confruntat cu această stânjenitoare distanță dintre rezultatele fenomenologiei religioase și exigența de științificitate”.⁸⁴ În acest context, lui Culianu i-a apărut ca neverificabilă, dar nu falsă, teoria eliadiană a „arhetipurilor”.

Părintele Profesor N. Achimescu, vorbind despre *Omul religios în viziunea lui Mircea Eliade*, ne oferă o concluzie cât se poate de pertinentă în privința metodologiei eliadiene, surprinzând perfect specificul acesteia, cu cele două dimensiuni ale sale: una orizontală - interdisciplinară, iar cealaltă verticală – fenomenologică. Iată ce spunea Părintele profesor în acest sens: „În demersul său spre *homo religiosus*, Eliade nu a negat, dar nici nu a acceptat pe deplin metodele utilizate de științele umaniste, naturale sau teologice. În viziunea sa, omul religios nu poate fi redescoperit decât prin interdisciplinaritate. Un astfel de studiu trebuie să completeze și să dea substanță științelor umane. Nu este o simplă dorință, ci un principiu indispensabil. Datorită metodei folosite, Eliade a contribuit consistent la extinderea

⁸³ I.P. Culianu este de părere că știința sistematică a religiilor trebuie să urmeze căi diferite de cele urmate până acum. Trebuie remarcat și faptul că această disciplină nu a reușit să răspundă exigențelor pe care le reclamă o știință, de aceea el și ezită să folosească termenul de „științific” referindu-se la această disciplină sau îl folosește în accepțiunea de academic.

⁸⁴ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 24.

acestui domeniu: pe orizontală, în sensul că a inclus tot ceea ce vizează istoria și culturile umanității; iar pe verticală, în sensul că a reușit, ca nimeni altul, să exploreze structurile profunde ale omului și relația sa cu Dumnezeu”.⁸⁵

VI. Concluzii

După cum însuși mărturisește, Mircea Eliade nu a fost obsedat de metodologie, nici nu a fost un teoretician al demersului metodologic în istoria religiilor. Cu toate acestea, nu suntem de acord cu cei care exagerează, incriminând vidul metodologic la savantul român și nici cu cei care îl acuză de lipsă de acrivie științifică, de minuțiozitate în alcătuirea documentației necesare susținerii unor teorii cu privire la universalii (*homo religiosus*, *arhetipul*, *sacralul* etc.).

Viziunea eliadiană integratoare, holistă, asupra demersului istoricului religiilor, dar și importanța de care trebuie să se bucure acesta între ceilalți specialiști care se ocupă cu studiul fenomenului religios, îl plasează pe savantul român în avangarda istoricilor religiilor care susțin modalitatea antireducționistă de abordare a lui *homo religiosus*, un om total, care impune adoptarea unei metode integrale și integratoare a tuturor domeniilor adiacente istoriei religiilor (psihologia, antropologia, etnologia, sociologia religiilor) pentru a-i surprinde specificitatea.

Metoda istorico-fenomenologică și comparativă, cu direcția ei morfologică, impusă de savantul român, se propune ca o modalitate optimă de a cerceta și a descrie esența, structura, tipologiile și metamorfozele pe care le îmbracă fenomenele religioase de-a lungul timpului, dar și în funcție de tradițiile religioase în care se manifestă.

Exigențele în materie de metodologie sunt unele deosebite în prezent și prin acestea se caută găsirea unei direcții proprii de cercetare a disciplinei de istoria religiilor, care să o individualizeze între celelalte preocupări din sfera studierii fenomenului religios. Cu siguranță, direcția metodologică propusă de Mircea Eliade nu a însemnat încheierea oricăror preocupări în acest domeniu, putând fi

⁸⁵ Nicolae Achimescu, *Omul religios în viziunea lui Mircea Eliade*, în vol. *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică la împlinirea vârstei de 75 de ani (1932-2007)*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 533.

depășită (după alții este deja depășită), însă ea a atras atenția asupra cuplării direcției istorice de studiu cu cea fenomenologică și comparatistă.

De asemenea, savantul român a arătat că nu trebuie să dezertăm de la identificarea unor manifestări universale, a unor tipologii general valabile înregistrate pretutindeni și care pun în evidență unitatea neamului omenesc din punct de vedere religios. Căutarea universalilor nu este specifică doar Renașterii, ci ea trebuie avută în vedere și în sfera metodologiei religioase actuale.

Pin metodologia sa, M. Eliade a afirmat că fenomenul religios nu trebuie studiat doar în relație cu manifestările comportamentale individuale sau sociale pe care le provoacă, ci el se naște datorită unei revelații, a unei manifestări a sacrului, este consecutiv hierofaniei. Savantul care face abstracție de această realitate religioasă, întemeietoare a oricărui comportament religios, dovedește o gravă neînțelegere ce se va repercuta în ulteriorul demers hermeneutic. Situarea fenomenului religios în propriul său plan de referință reprezintă contribuția originală a lui Eliade în acest domeniu, chiar dacă și-a atras critici dintre cele mai severe. Specificul teologic, mistic sau metafizic de care a fost acuzată metodologia eliadiană nu reprezintă, în acest context, decât tot atâtea calificative, atribute pozitive, deoarece nimic nu este mai propriu unei manifestări religioase decât analizarea ei de către un savant transformat lăuntric prin îmbrățișarea unei hermeneutici creatoare și transformatoare. *Homo religiosus* este cel mai în măsură să înțeleagă fenomenul religios în dinamica manifestării sale.

Ciulinaru Costel

Conștiință morală și libertate morală

Abstract

The study deals with the problem of moral consciousness and freedom, both reflecting God's image in man. Consciousness is a function of God's image in man, and that is why we speak, from a theological point of view, about teandrisms as an inner reality or as a presence of God's will in the human being. The loss of the pure state of consciousness has as consequence the limitation of its abilities to signal out the natural moral states and we can speak about a perverted consciousness. Freedom is the special gift of the person as it comes as from the supreme Freedom and is one of the qualities that make man a spiritual creature.

Key words: Moral Theology, moral consciousness, moral freedom, libertinage

Introducere

Conștiința și libertatea sunt două dintre subiectele asupra cărora au meditat din cele mai vechi timpuri gânditorii neamului omenesc. Antichitatea elenă și romană, evul mediu european, perioada modernă și postmodernă – deși atât de diferite ca mod de gândire și manifestări – au păstrat totuși, ca pe o caracteristică perenă, încercarea de a defini conștiința și libertatea.

Ce este conștiința? Ce este libertatea? Pe parcursul istoriei, aceste întrebări au primit o sumedenie de răspunsuri, mai mult sau mai puțin mulțumitoare. Mulțimea de răspunsuri – unele chiar în contradicție cu altele formulate anterior –, în loc să lămurească problema, sporesc mai degrabă nedumerirea. Există la aceste două întrebări și răspunsuri, care pleacă de la faptul că omul este chip al lui Dumnezeu, iar scopul vieții omenești este asemănarea cu Dumnezeu, în vederea căreia omul a fost zidit. Fără Dumnezeu, atât omul, cât și întregul univers devin de neînțeles. Prin actul creației, omul este dăruit cu demnitate morală, devenind persoană, calitate prin care își lucrează devenirea duhovnicească în timp și sub vreme, spre plinirea binelui, aflat în sine întru așteptarea lucrării sale. Omul este astfel ființă morală, constituindu-se ca singură purtătoare de valori și împlinitoare a valorilor dăruite de Dumnezeu. Pe acestea, el le lucrează întru sine și în afară, lucrând la propria sa clădire duhovnicească, dar contribuind, în calitate de ființă socială, așezat în societate împreună cu alți semeni, creați și ei după același chip și la întărirea aproapelui întru aceeași devenire interioară.

Studiul de față – intitulat **Conștiință și libertate morală** – își propune să prezinte, cu argumente biblice și patristice, poziția teologiei morale ortodoxe față de aceste două subiecte etice, care pot fi abordate din variate puncte de vedere – al eticii neteologice, al filosofiei, al sociologiei, al psihologiei etc.

I. Despre conștiință și libertate în general

„Cea mai importantă descoperire științifică a epocii noastre va avea loc dacă o persoană sau un grup de cercetători vor afla răspunsul la următoarea întrebare: *Cum anume este produsă conștiința de către procesele neurobiologice din creier?*”¹ Am redat acest citat pentru a arăta importanța deosebită și, mai ales, dilemele pe care le presupune analiza psiho-fizio-filosofică a conștiinței pentru cercetătorii de azi. Abordând teme ce țin de realitatea subiectivă – ca natura eului și a sufletului, libertatea voinței și determinarea deciziei –, orientările

¹ John R. Searle, *Problema conștiinței*, în „Există oare conștiință?”, volum colectiv editat și îngrijit de G.G. Constandache, Editura BIC ALL, București, 2000, p. 45.

acestor cercetări pot fi schematizate astfel: „Variante ale naturalismului sau fizicalismului, care tind să reducă mentalul și conștiința la funcții corporale (funcționalismul), respectiv neuronale (conexionismul), sau la influențele mediului (contextualism), apoi variante ale holismului mentalist sau emergenist, care evidențiază o structură psiho-lingvistică și un comportament intențional ireductibil, ca și interacțiunea factorilor cognitivi cu cei sociali în construcția actelor mentale”².

În ciuda unei aparente complexități, în realitate aceste abordări ale conștiinței nu au reușit să ofere un răspuns valid la problematica pe care o presupune conștiința umană. Ambiguitatea în care acest posibil răspuns variază este demonstrată, de exemplu, de accepțiunile primite de la un alt cercetător contemporan, Daniel C. Dennett. Deși el aduce unele lămuriri pozitive, evidențiind faptul că omul posedă un eu biologic – respectiv suntem organisme autoprotejate genetic –, și că omul este singurul reprezentant al unei specii vii care poate să-și creeze un „eu secund”, „eul eului” (este utilizată expresia „reprezentarea de sine”), totuși, simultan, tot el sugerează că eul este un fel de abstracție, similară cu centrul de greutate din fizică. De aceea, încercând să definească eul ca ficțiune teoretică, Dennett va folosi denumirea de „*centru al gravitației narrative*”³ (sic!).

Viziunea pe care o presupune abordarea teologică a problemei conștiinței este, spre deosebire de abordarea științifică, una integrală, care are ca obiect de cercetare ființa umană în ansamblul ei, adică ființă compusă din trup și suflet. Aici omul nu este redus la una din funcțiile sale psiho-somatice, ci este redat la adevărata sa dimensiune, de creatură înrudită cu celelalte creaturi, dar, deopotrivă, și cu Creatorul lui, Dumnezeu. În cele ce urmează, vom analiza conștiința și libertatea umană tocmai dintr-o asemenea perspectivă, cu accent pe elementele pozitive atât ale sufletului, cât și ale trupului uman, conștienți că doar comuniunea cu Dumnezeu poate să fructifice aceste daturi ontologice.

Aspirația spre libertate este o trăsătură generală a neamului omenesc. Cuvântul grecesc pentru „om” este *ανθρωπος*, ceea ce s-ar

² *Ibidem*, p. 7.

³ *Ibidem*, p. 11-12.

putea traduce prin „cel ce privește în sus”⁴. Aceasta ne arată că, la vechii greci, omul era definit ca ființa care caută în sus, spre cele mai presus de lumea aceasta, luptând să se elibereze de robia limitărilor impuse materiei⁵.

Preocuparea spiritului omenesc de a înțelege ce este libertatea datează din cele mai vechi timpuri. Istoria religiilor dovedește căutarea libertății și explicarea ei în toate religiile. Astfel, o serie de mituri aparținând diferitelor culturi păstrează rămășițe ale unei revelații primordiale în care ni se descrie o stare originală fericită și liberă de suferință și de constrângeri – cum ar fi bolile și moartea. În această stare s-au aflat cei dintâi oameni, dar ulterior această fericire a fost pierdută.

Filosofii greci (Socrate, Platon, Aristotel) au încercat să pătrundă sensul libertății și fundamentele ei, dar concepția lor despre libertate a fost una exterioară, fără a ține seama de aspectele interioare ale ființei umane⁶. Platon, de exemplu, susținea că „omului nu libertatea îi este necesară, ci ordinea și o guvernare luminată”⁷.

Aspectele legate de libertate au fost analizate apoi de filosofia Evului Mediu și de cea a perioadei moderne și post-moderne, cu concluzii diferite, uneori contradictorii, sau, în cel mai bun caz, completându-se reciproc. Abraham Lincoln, concluzionând oarecum în legătură cu efortul umanității de a înțelege și explica libertatea, spune că „lumea n-a avut niciodată o definiție bună a libertății”⁸. Acest impas al gândirii omenesci de a găsi o accepțiune unitară în privința libertății ne îndreaptă în mod firesc atenția asupra datelor Revelației.

⁴ Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 271.

⁵ Lavinia Betea, *Sfârșitul libertății*, Editura Mirton, Timișoara, 1993, p. 10.

⁶ Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății*, trad. Lucian-Dumitru Dârdală, Editura Institutului European, Iași, 1998, p. 208.

⁷ Platon, *Republica*, apud. Nicolae Iorga, *Evoluția ideii de libertate*, Editura Meridiane, București, 1987, p. 19.

⁸ Apud. Speranța Sofian, *Filosofia libertății*, Editura Arvin Press, București, 2003, p. 8.

Așa după cum vom vedea în continuare, punctul de plecare al considerațiilor antropologice ale Sfinților Părinți îl va constitui, de cele mai multe ori, tema creației omului ca și „chip al Chipului”⁹. Baza acestei perspective hristologice este scripturistică: omul este creat „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu (Facerea 1, 26), iar „Chip al Dumnezeului cel nevăzut” (Coloseni 1, 15) este Hristos.

Constituția hristologică a omului este evidentă și din analizarea câtorva dintre atributele sale specifice: omul este o ființă rațională, cuvântătoare (*λογικος*), pentru că a fost creat după chipul lui Hristos, Care e Rațiunea sau Cuvântul ipostatic al Tatălui; omul e creator (*δημιουργος*), pentru că e chipul Rațiunii creatoare prin excelență; omul e stăpân (*κυριαρχος*), pentru că Hristos este Domn și Împărat Atoateșitor; este liber (*ελευθερος*), pentru că e chip al libertății absolute; în plus, el mai este și o natură compusă din trup și suflet, persoană – care face concretă și revelează natura –, existență conștientă de sine și, prin toate acestea, „responsabil pentru creație, ca unul ce este recapitulare și conștiință (*ανακεφαλαιοσις και συνειδησις*) a întregii creații, pentru că Arhetipul lui, Hristos, este Recapitularea și Mântuitor a toate”¹⁰.

În continuare ne vom referi mai pe larg la două dintre atributele amintite mai sus, și care țin de caracterul iconic al omului: conștiința și libertatea sa.

II. Conștiința morală

Conștiința a fost numită al șaselea simț, simțul intim căruia noi îi datorăm cunoașterea vieții noastre interioare: „Nu există un singur moment în care omul să nu simtă că trăiește: el simte că trăiește grație acestei senzații interne”¹¹. Ea ar fi o intuiție pe care spiritul o are despre propriile sale stări sau despre propriile sale acte; ar putea fi

⁹ Preot Ion M. Stoian, *Dicționar religios*, Editura Garamond, București, 1994, p. 22.

¹⁰ Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ediția a II-a, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 65.

¹¹ Ioan G. Savin, *Apologetica. Elemente de filosofia religiunii creștine*, București, 1929, p. 62.

numită și conștiința fenomenelor interioare și raportarea lor la eu. Dacă în general există o diferențiere între un subiect care cunoaște și obiectul cunoașterii, în cazul conștiinței avem de-a face cu ceva inedit: obiectul se reduce la propriile modificări ale subiectului¹².

Deosebim două forme ale conștiinței: conștiința spontană, sau psihologică, și conștiința reflectată, sau morală. Cercetările psihologice și sociologice, moderne și contemporane¹³, insistă pe

¹² A. Chollet, *Conscience*, în „Dictionnaire de Théologie Catholique”, tomul al III-lea, partea I, Paris, 1923, col. 1174.

¹³ a) Din punct de vedere sociologic, conștiința nu privește decât organizarea dinamică a vieții psihice a omului ca relație cu sine, cu alții și cu mediul, și se definește drept o stare de problematizare și analiză, în cunoștință de cauză, a evenimentelor, trăirilor sau experiențelor, posibile sau reale. - Vezi *Dicționar de sociologie*, coordonat de Cătălin Zamfir și Lazăr Vlăsceanu, Editura Babel, București, 1993, p. 133-135. b) Școlile psihologice raționaliste au văzut conștiința drept un atribut al rațiunii; cele asociaționist-introspecționiste – cu reprezentanți ca James Mill, John Stuart Mill, Herbart, Spencer, H. Taine – dezvoltă ideea conștiinței definite ca suma trăirilor nemijlocite; în behaviorism, J. B. Watson arată că introspecția conștiinței este o ficțiune. În domeniul cercetării parapsihologice, se vorbește tot mai mult despre „stările modificate ale conștiinței”, ca explicație pentru acoperirea gamei largi a condiției umane situate în afara stării de conștiință fizico-mentală: „căderile în transă”, disocierile, somnul, meditația etc. - Vezi Brian Inglis, *O enciclopedie a fenomenelor psihice*, Editura Valdo, București, 1993, p. 317-322. c) Din punct de vedere filosofic, la modul general, se vorbește despre conștiință ca de o cunoaștere spontană sau reflexivă, pe care omul o are despre gândurile, sentimentele și actele sale; ea a fost pusă în raport cu libertatea mai ales de către existențialiști. - A se vedea *Filosofia de la A la Z*, traducere de Magdalena Mărculescu-Cojocă și Aurelian Cojocă, Editura ALL Educational, București, 2000, p. 90-92. d) Între curentele contemporane, îl amintim mai ales pe cel reprezentat de Jürgen Habermas, din Școala de la Frankfurt (care promova o versiune a marxismului necontaminată de pozitivism și materialism), prin care sunt atacate problemele referitoare la natura comunicării, la conștiința de sine și la determinarea de către ele a acțiunii sociale. - Vezi Jürgen Habermas, *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, Editura ALL, București, 2000.

Mai nou, cercetarea conștiinței se face în conexiune cu științele cognitive și cu fenomenele mentale, încercându-se reducerea ei la o funcție corporală. O asemenea atitudine este cea a americanului John R. Searle, profesor de filosofie a mentalului, care afirmă: „Mai presus de orice, conștiința este un fenomen biologic. (...) Stările conștiente sunt determinate de procesele neurobiologice de nivel inferior ce au loc în creier, dar ele însele reprezintă caracteristici de nivel superior ale creierului” (John R. Searle, *op. cit.*, p. 48). Într-o atare abordare, este firească afirmarea independenței conștiinței față de comportament, ca și imposibilitatea ei de a judeca stările devenirii interioare a omului: „Greșeala caracteristică în studiul conștiinței este aceea de a

cercetarea conștiinței psihologice (*consionsenss, conscience, bewusstsein* – ce s-ar putea traduce prin „conștiință”), care este darul de a vedea în sine, de a „simți” gândind, lucrând și trăind propriul eu. Prin intermediul conștiinței psihologice, omul are posibilitatea de a raporta faptele sale la un eu, care stabilește legăturile dintre diferitele fapte¹⁴. În acest înțeles, noțiunea de conștiință este echivalentă cu „știința împreună”, sau mai precis cu trăirea faptelor psihice, trăire ce se leagă de un eu personal. Ca atare, acolo unde nu există legătură între eu și fapte, adică unde eul nu trăiește faptele respective, nu există nici conștiința psihologică, iar faptele sunt inconștiente sau subconștiente¹⁵. Caracteristic pentru conștiința psihologică a omului este faptul că ea ne dă o conștiință a evenimentelor vieții noastre interioare fără a le raporta la legea morală. Ea ne informează asupra stărilor și actelor sufletești ale propriului nostru eu, îndeplinește un oficiu de constatare și înregistrare, fără să le aprecieze valoarea lor morală¹⁶.

Conștiința morală o implică pe cea psihologică. Conștiința morală cercetează și controlează conformitatea faptelor cu legea morală. Atâta vreme cât noi nu urmărim decât să cunoaștem ceea ce se petrece și ne mărginim la constatarea existenței unuia sau altuia din fenomenele interioare, fără să le raportăm la o normă, ne găsim în domeniul conștiinței psihologice; dacă mergem însă cu cercetarea mai departe și judecăm actul în raport cu ideea de bine, trecem din sfera conștiinței psihologice în sfera conștiinței morale.

Specificul conștiinței morale este conferit de raportarea acestui simț la o lege morală scrisă ori descoperită în regulile nescrise

ignora subiectivitatea ei esențială, și de a încerca să o trateze ca și când ar fi un fenomen obiectiv, la persoana a treia. În loc să se recunoască despre conștiință că este un fenomen în esență subiectiv și calitativ, mulți autori presupun greșit că esența acesteia constă dintr-un mecanism de control, sau dintr-un anumit grup de dispoziții pentru comportament.” (*Ibidem*, p. 55-56).

¹⁴ Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, trad. Doina Lică, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 29.

¹⁵ Alexandru Roșca, *Psihologia generală*, Editura Enciclopedică, București, 1966, p. 89.

¹⁶ Nicolae Iuga, *Etica creștină privită dinspre filosofie*, Editura Proema, Baia-Mare, 2000, p. 103.

dinăuntru nostru, de legătura ei cu valorile morale, și a fost definită ca „judecata practică a rațiunii sau judecata practică a sufletului, care valorifică actele noastre, le clasifică și le apreciază dacă sunt sau nu în conformitate cu legea morală”¹⁷. Împreună cu spiritualitatea omului, ea este dar al lui Dumnezeu, îi aparține naturii umane, omul se naște cu ea, și reprezintă pentru el un for lăuntric specific personalității morale, o lumină care evaluează faptele sale și îl așează în raport cu Dumnezeu și cu semenii.

Importanța lucrării conștiinței reiese din numeroasele exemple cuprinse în Sfânta Scriptură: neliniștea lui Cain rezultată în urma muștrărilor conștiinței, după ce l-a ucis pe fratele său, Abel¹⁸ (Facerea 4, 13-14); procesul de conștiință îl determină pe Iuda să se sinucidă (Matei 27, 5; Faptele Sfinților Apostoli 1, 18); Petru se întristează și plânge după ce Îl vinde pe Mântuitorul (Matei 26, 75; Marcu 14, 72; Luca 22, 62) etc. Tot aici se afirmă și existența unei legi morale naturale minime pe care o au și păgânii, astfel că acțiunea conștiinței se lucrează și în cei care nu împărtășesc credința în Hristos și cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu, descoperită direct de Fiul Său: „Căci când păgânii, care nu au lege, din fire fac ale legii, ei fără să aibă lege, își sunt loruși lege; ei arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau chiar îi apără” (Romani 2, 14-15).

Pentru Sfinții Părinți, conștiința este: veșmântul vrednic de nunta dumnezeiască¹⁹, acuzatorul din tine²⁰, făgăduința nemincinoasă a

¹⁷ Ion Bunea, *Fenomenologia conștiinței morale*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 16.

¹⁸ O interesantă radiografiere a acțiunii conștiinței în cazul primului fratricid, ca și a urmărilor păcatului lui Cain, o găsim la Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Glafire* (“Părinți și scriitori bisericești”, vol. 39), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 19-31.

¹⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea cântărilor*, (“Părinți și scriitori bisericești”, vol. 29), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 118.

²⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (II)*, (“Părinți și scriitori bisericești”, vol. 22), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 118.

odihnei și frânghia împletită de gânduri muștrătoare²¹, o carte naturală²², mărturie a cugetului²³, e pârâș, dar e și sfântă²⁴, e învățător sincer, iar cel care ascultă de ea petrece fără greșală²⁵.

Conștiința este o funcție a chipului lui Dumnezeu în om, și de aceea se vorbește – din punct de vedere teologic – despre teandrisim ca resort lăuntric al ei sau ca prezență și implicare neconstrângătoare a voii dumnezeiești în existența umană²⁶. Căderea în păcat a primului om este urmată de semnul văzut al unei schimbări interioare: omul se descoperă pe sine gol (cf. Facerea 3, 10), dar goliciunea fizică este semnul concret al celei interioare. Procesul de cunoaștere a stării autentice ce-i urmează păcatului (introspecția adamică asupra poziției duhovnicești proprii față de Dumnezeu) este în fond primul semn al acțiunii conștiinței, ca sens al descoperirii direcției greșite către care umanitatea întreagă a făcut cel dintâi pas. Eșecul uman existențial duce la instaurarea insesizabilă în om a conștiinței ca funcție divină, luminează lăuntrică pe care păcatul următor, chiar dacă o poate întuneca, nu o va stinge niciodată. Lipsei „plimbării” lui Dumnezeu în răcoarea

²¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, (“Părinți și scriitori bisericești”, vol. 80), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 333.

²² Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, („Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii”, ediția a II-a, vol. 1), Editura Harisma, București, 1993, p. 307.

²³ Vezi „Rugăciunea a patra” a Sfântului Simeon Metrafastul și „Rugăciunea a noua” a Sfântului Ioan Gură de Aur din „Rânduiala Sfintei Împărății”, în *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 324-333.

²⁴ Cuviosul Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, („Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, ilumina și desăvârși”, vol. 12), Editura Harisma, București, 1991, p. 213.

²⁵ Talasie Libianul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, („Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, ilumina și desăvârși”, ediția a II-a, vol. 4), Editura Harisma, București, 1994, p. 17.

²⁶ Mai vechea și greșita idee a apariției conștiinței ca o necesitate a viețuirii omului în societate, prin efectul educației familiale și a comunității, își găsește încă susținători. A se vedea, în acest sens, H. D. Kittsteiner, *La naissance de la conscience morale*, Cerf, Paris, 1997.

serii din grădina Edenului i se substituie prezența dinamică, veșnic nelipsită, a Cuvântului Său din conștiință²⁷.

Neascultarea poruncii divine a făcut cunoscut primilor oameni că dependența lor de divinitate era de fapt libertate, că doar în aceasta vor crește, deopotrivă, întru și către dumnezeirea harică. Referatul biblic al căderii duce la concluzia indubitabilă că prima trăire a conștiinței greșelii este percepută ca o conștiință a cauzei păcatului. Cea dintâi reacție a lui Adam cel căzut este aceea de a-și justifica actul: conștiința îl făcea să se simtă vinovat de ruperea de Dumnezeu, de surparea comuniunii cu El²⁸. Conștiința nu îi descoperă lui Adam fapta în sine, ceea ce reprezintă ea intrinsec în derularea făpturii, ci îi dezvăluie că voința sa este cauză a greșelii. Aspectul menționat este de maximă importanță pentru demersul nostru, deoarece cauzalitatea²⁹ faptei este cel dintâi element care implică și responsabilitatea pentru ea. Fără să-și dorească sau chiar încercând să fugă de glasul conștiinței

²⁷ Este permanentă și subtila chemare interioară a omului către comuniunea cu ceilalți semeni ai săi și cu Dumnezeu, acțiune care își are începuturile tocmai în prezența Cuvântului în conștiință și în lucrarea pe care o realizează aici, de unde provine și valoarea „banalului” cuvânt rostit de către persoană: „În realizarea comuniunii dintre Dumnezeu și om în general în relațiile interpersonale, Cuvântul e mijlocul prin care Dumnezeu ni Se descoperă și ne cheamă la mântuire” (Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă*, în „Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani”, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, p. 342).

²⁸ A. Molinaro, *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Editura Marietti, Torino, 1977, p. 592.

²⁹ Specifică metafizicii, cauzalitatea se prezintă drept relație a două sau mai multe evenimente care se condiționează, se implică și se determină într-o curgere mai mult sau mai puțin normală. În filosofie, problematica privind raportul cauză-efect vizează felurite aspecte: în ce măsură omul își bazează activitatea pe credința că puterile cauzale sunt sigure; cum prezentul, care există, este efect al trecutului, care nu mai există; cum se stabilește ordinea cauzală etc. - Vezi Simon Blackburn, *Dicționar de filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999.

Responsabilitatea juridică urmărește întotdeauna raportul de cauzalitate înțeles ca legătură necesară între cele două fenomene, cauza precedând și determinând efectul, acesta putând să fie determinat de mai multe cauze principale sau secundare, directe sau indirecte. Încercând să stabilească răspunderea materială în cazul producerii unor fraude materiale, *dreptul muncii* nu impută decât pagubele care sunt consecința directă a faptelor ilicite, caz în care se aplică totuși mai multe forme de responsabilitate: directă și indirectă, cea din urmă putând fi subsidiară și solidară. - A se vedea Prof. univ. Dr. Ioan Oprean, *Control și audit financiar-contabil*, Editura Intelcredo, Deva, 2002, p. 121-126.

ce-i solicită un răspuns pentru greșeală, creatura rațională trebuie să primească și să accepte realitatea că prin voința sa este cauză a păcatului, și că a răspunde pentru ea este inevitabil: „Conștiința ne descoperă fiecareia prezența eului nostru individual, ca centru determinant al faptelor noastre”³⁰.

Venită de la Dumnezeu, conștiința îi aparține omului și se manifestă asemenea unui for de judecată, care conferă și justifică stări de mulțumire sau de regret, în funcție de faptele săvârșite. Ea urmărește întotdeauna săvârșirea binelui, așa cum Dumnezeu Însuși îl dorește, ca prin plinirea lui să fim împliniți în Dumnezeu: „Fără nor nu vine ploaie, iar fără conștiință bună nu poți plăcea lui Dumnezeu”³¹. Conștiința nu dispare niciodată, dar păcatul și mai ales patima pot atenua caracterul obiectiv al acțiunii conștiinței: „Când cineva face un păcat pentru prima dată, simte o oarecare mustrare și se mâhnește. Dacă îl repetă pentru a doua oară, simte mai puțină mustrare și, dacă nu ia aminte și continuă să păcătuiească, conștiința i se face nesimțitoare”³². Pierderea stării de curățenie a conștiinței are ca efect limitarea calităților sale de a semnala stările morale firești, în acest caz fiind vorba despre o conștiință rătăcită, ale cărei acțiuni sunt îndoielnice, câteodată chiar greșite, justificarea faptelor fiind făcută în sensul admiterii și susținerii greșelilor – prin argumente nevalabile –, și al diminuării aspectului causal, prin mutații false la nivel logic și psihologic: „Simțul răspunderii este în funcție de conștiința morală. Funcționarea corectă a lui depinde de starea sănătoasă a conștiinței morale”³³. Chiar în această stare însă, glasul ei se face auzit din străfundurile sufletului, *Patericul* ilustrând elocvent „revenirea întru

³⁰ Magistr. Ierod. Irineu Crăciunaș, *Responsabilitatea morală*, în „Studii teologice”, an VII (1955), nr. 3-4, p. 184.

³¹ Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, („Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii”, ediția a II-a, vol. 1), Editura Harisma, București, 1993, p. 319.

³² Cuviosul Paisie Aghioritul, *Nevoia duhovnicească*, Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2001, p. 130.

³³ Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Învățătura creștină despre libertate și responsabilitate*, în „Ortodoxia”, an XXVI (1974), nr. 4, p. 672.

sine”³⁴ a multor păcătoși. Părintele Stăniloae scria: „Conștiința e oglinda ta lăuntrică, în care te vezi așa cum ești. Alți oameni îți pot spune lucruri bune despre tine; dar ei nu ne cunosc așa de bine cum ne cunoaștem noi înșine, privindu-ne în conștiința noastră. Sau ne amăgesc, lăudându-ne din cine știe ce interese. Conștiința e o oglindă de o negrăită finețe, limpezime și sinceritate. Niciodată nu ajunge viața noastră să nu mai arate nici o pată în oglinda conștiinței noastre. De aceea, ea îndeamnă neîncetat și pe sfinți la pocăință”³⁵.

Nerecunoașterea situației că voința umană este la un moment dat cauză a faptelor rele, depășirea stării de acuzare a conștiinței prin motivații injuste, încercarea de a muta centrul de greutate al cauzei propriului păcat către o altă persoană, de a transfera vina spre conjunctural și, în consecință, de neasumare a răspunderii, periclitează starea morală obiectiv bună a omului, întrucât acomodarea cu starea rea din punct de vedere moral crează o lume paralelă a conștiinței, adică starea de duplicitate morală, de dedublare a celui mai intim for

³⁴ „Răspunsul omului la chemarea adresată de Dumnezeu pentru a reveni la conștiința autentică de sine, trebuie să fie căutat în primul rând în conștientizarea și recunoașterea stării sale degradante... Este imposibil ca cineva să se elibereze de starea degradantă în care se află, fără să-și dea seama că se găsește într-o asemenea stare” - Prof. I. Kornarakis, «*Criza de identitate*» după Sfântul Ioan Sinaitul (*Scărarul*), trad. Asist. Dr. Ion Chivu, în „Altarul Banatului”, an 1 (1990), nr. 1-2, p. 40.

³⁵ Vezi *Nota 200* la Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, („Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, ilumina și desăvârși”, vol. 9), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 114-115.

În patristica răsăriteană, s-a accentuat foarte mult necesitatea recunoașterii stării de cădere pentru ajungerea la smerenie și primirea cât mai cu vrednicie a lui Hristos; mai ales Sfântul Simeon Noul Teolog este cel care a creat o adevărată *teologie a conștiinței*, accentuând tocmai recunoașterea stării întinate și permanenta verificare a stării în care se află conștiința. El afirmă că simțirea și trăirea lui Dumnezeu se face condiționat de aceasta, întrucât conștiința devine imagine a păcatului sau a lui Hristos Însuși: „Când se vor deschide cărțile conștiinței fiecăruia, în inimile și conștiințele păcătoșilor se va afla închipuirea de sine, sau slava deșartă, sau erezia, sau pizma, sau altceva din acestea... Iar când se vor deschide cărțile conștiinței sfinților – ia aminte! – va străluci Hristos Dumnezeu, Cel ascuns acum întru ei” - Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, („Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, ilumina și desăvârși”, vol. 6), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 174.

interior, stadiul de înșelare a omului de către sine însuși³⁶. Așa se explică sfatul duhovnicesc de a fi mărturisite chiar și cele mai mici dintre păcate, căci altfel acestea pot fi urmate de altele și mai mari³⁷. Moralistul Vladimir Jankélévitch scrie: „Această conștiință strâmbă, ce nu este nici oarbă, nici clarvăzătoare..., conștiința aceasta este de fapt o conștiință mioapă. (...) Orice conștiință poate emana o conștiință mai conștientă, ce o înglobează la rândul-i: să numim **supraconștiință** această conștiință a conștiinței... Supraconștiința minciunii suferă pentru faptul că minte, și nu este pură decât cu condiția de a ignora virtuțile purificatoare ale unei conștiințe vinovate”³⁸.

III. Libertatea morală

Libertatea este datul și darul de referință al persoanei – fiindcă vine ca o prelungire a Libertății supreme de existență –, și reprezintă una din calitățile prin care omul este ființă spirituală. Omul, ca subiect al acțiunii, săvârșește acțiunea în mod liber, nedeterminat, neconstrâns, el fiind stăpân liber al actului pentru care se decide și capabil de cuprindere a urmărilor posibile care-i vor urma³⁹. Libertatea

³⁶ A se vedea, în acest sens, pertinenta lucrare a psihologului Jacques Sarano: *L'homme double. Dualité et duplicité*, Edition de L'Epi, Paris, 1979. Vezi, sub semnătura aceluiași autor: *La culpabilité*, A. Colin, Paris, 1957, și *L'équilibre humain*, La Centurion, Paris, 1966. Nikolai Berdiaev scria: „Această personificare a răului are drept efect slăbirea sentimentului de vină și a responsabilității personale” - Nikolai Berdiaev, *Despre sclavia și libertatea omului*, Editura Antaios, București, 2000, p. 59.

³⁷ Isihie Preotul învață: „Faptele noastre de fiecare zi trebuie să le cântărim, să le observăm în fiecare ceas și în fiecare seară, să le facem pe cât putem noi mai ușoare prin pocăință, dacă vrem ca împreună cu Hristos să biruim răutatea” - Dimitrios G. Tsamis, *Patericul sinaitic*, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 110.

³⁸ Vladimir Jankélévitch, *Pur și impur*, Editura Nemira, București, 2001, p. 210-211. În continuare, el scrie: „Dar cum dezbateră este infinită și infinită este și supralicitărea dialectică, nimic nu împiedică o nouă conștiință, încă și mai subtilă, să o dubleze pe precedentă: super-conștiința survolează conștiința machiavelică și complezentă, după cum supra-conștiința survola semi-conștiința, adică așa cum conștiința minciunii survola conștiința mincinoasă” (*Ibidem*, p. 212). A se vedea aceeași idee și în Vladimir Jankélévitch, *Paradoxul moralei*, trad. Janina Ianoși, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1997, p. 62 ș.u.

³⁹ Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002, p. 48.

este tocmai „aptitudinea autodeterminării, capacitatea de a alege”⁴⁰, primită de om din partea lui Dumnezeu, Care creează totul din iubire și în mod liber, și Care așează la temelia ființării umane, ca și „chip” al Său, libertatea ca dat ontologic, nu numai ca asemănare și identificare, ci ca „putere creatoare, ca forță de automanifestare, în baza unei legături intime cu Binele și Adevărul”⁴¹.

Sfântul Apostol Iacob numește Noul Legământ „legea cea desăvârșită a libertății” (Iacob 1, 25), și spune că cel care s-a făcut împlinitor al acesteia, fericit va fi în lucrarea sa. Prin aceste cuvinte el leagă idealul fericirii de împlinirea poruncilor lui Dumnezeu.

Acest punct de vedere al Noului Testament a fost preluat și de Sfinții Părinți, care acordă și ei în scrierile lor un spațiu larg atât libertății omului de a urma sau nu voia lui Dumnezeu, cât și consecințelor acestei alegeri. Libertatea desăvârșită o află omul în ascultarea poruncilor lui Dumnezeu, care sunt date nu pentru a îngradi libertatea omului, ci pentru a-l ajuta să o păstreze și să sporească în libertate⁴². Poruncile sunt izvorâte din dragostea lui Dumnezeu pentru om și de aceea scopul lor este de a arăta omului calea unirii tot mai depline cu Dumnezeu prin lucrarea virtuților. Marcu Ascetul numește poruncile „porunci ale libertății”⁴³ sau „legea libertății care învață tot adevărul”⁴⁴. Cuvintele lui își trag seva din cuvintele Mântuitorului care zice: „Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei; și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (Ioan 8, 31).

Pentru o viziune de ansamblu asupra unei teme atât de largi cum este cea a libertății vom recurge la scrierile patristice, ca un sprijin pentru tâlcuirea corectă a Noului Testament. Omul a fost creat liber, adică stăpân pe voința proprie și având puterea de a voi în felul în care dorește, nefiind supus nici unei necesități. Libertatea (*ελευθερία*) este

⁴⁰ Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *op. cit.*, p. 667.

⁴¹ Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină*, în „Studii teologice”, an XXXVII (1985), nr. 1-2, p. 139.

⁴² Ieromonah Savatie Baștovoi, *Două conferințe despre curaj și libertate în Ortodoxie*, Editura Sophia, București, 2002, p. 49.

⁴³ Marcu Ascetul, *Despre Botez*, („Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii”, ediția a II-a, vol. 1), Editura Harisma, București, 1993, p. 353.

⁴⁴ Idem, *Despre legea duhovnicească*, p. 288.

una dintre însușirile firii dumnezeiești și, creându-l pe om după chipul Său, Dumnezeu a pus în el această însușire: „Dacă sila ar fi aceea care ne-ar diriguia viața, atunci de bună seamă că chipul din om n-ar mai fi unul dumnezeiesc, ci fals, înstrăinat, și fără asemănare cu originalul”⁴⁵.

Conferind naturii umane libertatea, Dumnezeu a voit s-o facă astfel părtașă propriei Sale desăvârșiri: „Libertatea îl arată pe om făcut după chipul lui Dumnezeu, căci a nu depinde de nimic și a avea toate de la Sine este propriu preafericitei Dumnezeiri”⁴⁶.

Obișnuitei obiecții că Dumnezeu n-ar fi trebuit să-l facă pe om liber, pentru ca, astfel, să nu poată cădea în păcat, îi răspunde Sfântul Irineu de Lyon: „Având binele de la sine, și nu prin liberă alegere (...), omul n-ar fi înțeles mărșăria acestui bine și nici nu s-ar fi putut bucura de el”⁴⁷. Sfântul Macarie Egipteanul spune și el: „Când zici că omul cel bun este lipsit de libertate, îl lipsești de laudă. Cel ce este, din fire, bun, chiar dacă dorește aceasta, nu este vrednic de laudă. Pentru că nu este vrednic de laudă (...) dacă nu îmbrățișează binele în chip liber”⁴⁸. „Nu este virtute ceea ce se face silit”, spune Sfântul Ioan Damaschin⁴⁹.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că pentru om „libertatea constă în punerea de acord a voinței sale personale, sau a voinței gnomiche (socotință) (*θελήμα γνομικόν*) cu voința sa firească (*θελήμα φυσικόν*) care tinde spre bine, și în desăvârșirea firii sale în Dumnezeu, Care este obârșia și țelul”⁵⁰.

Stă în firea omului să tindă spre Dumnezeu, ca să devină „dumnezeu”. Așa că numai păstrându-și toate însușirile conforme cu

⁴⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios*, („Părinți și scriitori bisericești”, vol. 30), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 113.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Mitrop. Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Pronostic, București, 1995, p. 37.

⁴⁸ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, („Părinți și scriitori bisericești”, vol. 34), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 101.

⁴⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993, p. 83.

⁵⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capetele teologice (gnostice)*, („Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii”, vol. 2), Editura Harisma, București, 1993, p. 177.

firea, îndreptate spre Dumnezeu, și numai ajungând la asemănarea cu Logosul, omul este cu adevărat om; numai așa el poate să acționeze conform cu propria fire, nefiind determinat de nimic din afară sau străin de el. Viețuind în chip virtuos, omul acționează în conformitate cu Dumnezeu Însuși. Omul unit cu Dumnezeu prin virtute este astfel îndumnezeit, fiind liber după chipul libertății lui Dumnezeu, adică este părtaș la „libertatea mării fiilor lui Dumnezeu”, despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel (Romani 8, 21).

„Libertatea... se arată în voirea sufletului rațional care este gata să se miște spre orice ar vrea”⁵¹, spune Sfântul Diadoh al Foticeii. Aceasta este libertatea pe care a avut-o Adam în rai. Cunoscând adevăratul bine și numai pe el voind să-l cunoască, Adam se îndrepta spre el fără nici o șovăială; el nu pune în câmpul minții binele și răul, supunerea și împotrivirea. Știind unde se află binele adevărat și respingând cu totul răul, el nu alegea între ele, în sensul propriu, nu examina mai multe posibilități, nu delibera. Adam a fost creat de Dumnezeu în stare de înaintare spre îndumnezeire și tinzând de la sine spre bine. El stăruia pe această cale în chip liber, căci, în afară de puțința „de a rămâne și a progresa în bine, ajutat fiind de harul dumnezeiesc”, o avea și pe aceea de a se „întoarce de la bine și să ajungă la rău (...), pentru motivul că omul era înzestrat cu liberul arbitru”⁵²; el „putea și să cedeze atacurilor diavolului, și să nu cedeze, și avea puterea să o facă”⁵³. Dumnezeu i-a dat, odată cu libertatea, și cunoștința bunei ei folosiri și a funcției ei normale. Prin porunca de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și a răului (Facerea 2, 17), i-a arătat mijlocul de a o exercita în chip desăvârșit.

Totuși, omul era în mod constant ispitit de diavol să-și folosească libertatea altfel decât îi arătase Dumnezeu. Atâta vreme cât Adam nu ceda ispitei, aceasta avea un rol pozitiv: ea făcea ca îndumnezeirea să fie cu adevărat dorită de om. „Trebuia ca omul să fie încercat mai întâi”, arată Sfântul Ioan Damaschin, „căci un bărbat neispitit și neîncercat nu este vrednic de nimic. Și în încercare să se

⁵¹ Sfântul Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, („Filocalia sfinților nevoințe ale desăvârșirii”, vol. 1), p. 439.

⁵² Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 90.

⁵³ Marcu Ascetul, *Despre Botez*, p. 348.

desăvârșească prin păzirea poruncii, ca astfel să primească nemurirea drept răsplată a virtuții”⁵⁴. Prin ispită, libertatea se arată cu adevărat a fi libertate, pentru că, pe de o parte, omului i se descoperă și alte posibilități, iar, pe de alta, pentru că prin ea îi este probată voința; și prin forța cu care respinge, liber, tot ceea ce încearcă să-l îndepărteze de Dumnezeu, se arată în ce măsură omul Îl iubește pe Acesta.

În ciuda tuturor bunurilor pe care Dumnezeu i le-a pus înaintea, omul a cedat în fața ispitei diavolului. El și-a folosit libertatea de voință pentru a se îndepărta de Dumnezeu și a se face părtaș păcatului, lăsând păcatul să pătrundă în el și în creație. Toți Sfinții Părinți insistă asupra faptului că răul – în om, dar și în lume – este un rezultat al relei folosințe a libertății. „Răul stă în alegerea greșită”⁵⁵, spune Sfântul Grigorie de Nyssa; „nimic rău nu există, dacă nu iese prin voință”; „pricina relor... (este) prostia noastră de a alege răul în locul binelui”⁵⁶.

Înstrăinându-se de Dumnezeu, Adam încetează de a mai avea o libertate asemănătoare cu cea a Arhetipului său dumnezeiesc. Se împlinește astfel vicleana făgăduință a Șarpelui: el este ca Dumnezeu; el dobândește într-adevăr o formă de libertate care îi permite să se determine într-un mod independent, raportându-se numai la sine, și care-i dă impresia că este absolut autonom, că își este suficient sieși și că se poate defini după o măsură proprie⁵⁷. Prin această libertate, el face din sine însuși un „dumnezeu”, care se vrea cu totul independent de adevăratul Dumnezeu. Dar el nu face decât să se amăgească în mod profund. Căci libertatea care apare după cădere și prin care stăruie în cădere este o libertate care-l duce la pierzanie, iar nu – așa cum credea el – la suprema împlinire. Prin această libertate decăzută, el este ca Dumnezeu, dar nu este „dumnezeu”, în timp ce libertatea pe care o avea la început, care-l mâna spre Dumnezeu, îl făcea, dimpotrivă, să devină „dumnezeu” prin har. Omul căzut nu înțelege că n-a fost făcut

⁵⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁶ Idem, *Omiliile la Ecclesiast*, („Părinți și scriitori bisericești”, vol. 30), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 88.

⁵⁷ Preot Dr. Liviu Rotaru, *Sensul libertății creștine*, Editura Național, București, 2001, p. 42.

numai pentru a se mișca, ci ca să se miște către cele spre care trebuie. De aceea și glasul apostolului ne atrage luarea-aminte: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos” (1 Corinteni 6, 12).

Atunci când – în starea dintâi – Adam nu voia să cunoască decât pe Dumnezeu și nu voia să trăiască decât pentru a-I fi asemenea, liberul său arbitru – după cum am văzut – era în deplin acord cu voința sa firească, nu se depărta de la norma firii sale și se îndrepta de la sine spre Bine. Dobândind prin păcat cunoștința binelui și a răului, omul nu-și mai exercită în chip simplu liberul său arbitru, ci se pierde în dualitatea confuză a binelui și a răului. Întunecat de patimi și amăgit de gânduri, omul nu mai cunoaște imediat binele; confundând binele și răul, luând cel mai adesea răul drept bine iar binele drept rău, el este supus în mod constant – în alegerile pe care le face – riscului de a se înșela⁵⁸.

Libertatea care stă în deliberare este o formă alterată a libertății pe care o avea la început, când se afla în legătură cu Dumnezeu. Este chiar negarea libertății, de vreme ce omul căzut, separând-o de voința lui naturală, care tindea spre bine, o folosește pentru a face răul, făcând-o astfel – în mod paradoxal – să slujească la propria lui înrobire⁵⁹.

Prin reaua folosire a libertății sale, omul devine rob al păcatului (Ioan 8, 34; 2 Petru 2, 19), subjugat de poftele și desfătățile simțurilor spre care s-a plecat (Tit 3, 3), slujitor al „dumnezeilor” pe care și i-a făcut din creaturi (Galateni 4, 3, 8-9). Sfinții Părinți subliniază faptul că, atunci când se credea mai liber, omul era, de fapt, cu totul înrobît. „Sfârșitul neașteptat al acestei libertăți ne-la-vreme este robia”⁶⁰, spune Sfântul Isaac Sirul. Omul căzut, care se crede liber, trăiește de fapt ținut de trup, stăpânit de legea acestuia, supus simțurilor, și este

⁵⁸ Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 64.

⁵⁹ Tito Fritjof Colliander, *Calea asceților*, Editura Scara, București, 2002, p. 53.

⁶⁰ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfințele nevoițe*, („Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii, vol. 10), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 70.

slavul căutării plăcerii și al temerii de suferință. Acestea exercită asupra omului o adevărată tiranie, care-i înrobește sufletul⁶¹.

Dar omul nu este numai robul patimilor sale, ci și al diavolului și al demonilor acestuia. El nu mai este doar ispitit, ci stăpânit și zdrobit de tirania Celui Rău. Sfântul Isaac Sirul spune că „cel care nu și-a supus voia sa lui Dumnezeu, va fi supus potrivnicului”⁶².

În această stare, nu mai rămâne mare lucru din libertatea inițială a omului. În Dumnezeu și în lucrarea virtuților, omul se mișcă el însuși potrivit firii sale și se făcea părtaș voinței suverane a lui Dumnezeu; înstrăinându-se de Acesta și trăind contrar firii, în fapt nu mai acționează el, ci o natură străină care a pus stăpânire pe el – cea a patimilor –, care, prin păcat, a acoperit cu totul firea sa autentică, tiranizând-o și trăind pe seama ei⁶³.

IV. Raportul dintre conștiința și libertatea morală

A trata raportul dintre conștiință și libertate morală implică în mod necesar câteva distincții: în primul rând, trebuie privită constituția umană imediat după cădere, în starea paradisiacă; apoi, condiția de la care decade omul prin păcatul strămoșesc; și, în fine, restaurarea celor două atribute ființiale, conștiința și libertatea, în Persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu Întrupat. A nu lua în considerare iconomia divină, de la creație și până la „zilele cele din urmă”, echivalează cu a avea o perspectivă incompletă și denaturată asupra naturii și funcțiilor spirituale ale omului.

Depășirea prin har a condițiilor „naturale” – în fapt, pervertite după cădere – se bazează tocmai pe manifestarea chenotică a lui Dumnezeu în iconomia inițiată de Întruparea Fiului lui Dumnezeu⁶⁴. Dacă însăși creația omului poate fi privită ca un act de „coborâre a lui Dumnezeu în manifestarea puterii Sale” (căci El Își pune în lucrare

⁶¹ Preot Drd. Nicolae Rădulescu, *Păcatul și eliberarea după Noul Testament*, în „Studii Teologice”, an XXVI (1976), nr. 7-10, p. 672.

⁶² Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 71.

⁶³ Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgărean, *Morala creștină – manual pentru seminariile teologice*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 53.

⁶⁴ Pr. Gheorghe Popa, *Introducere în teologia morală*, Editura Mitropolitană Trinitas, Iași, 2003, p. 61.

puterea Sa pentru a crea persoane limitate în ființă și în puterea lor firească), prin Întrupare se săvârșește acest act chenotic divin, prin excelență manifestare a libertății: „Dumnezeu Se coboară și Se slăvește în mod liber, adică nesilit în manifestările Sale, nici de o lege interioară, nici de una exterioară, pentru a da subiecților create puțința manifestărilor lor libere, puțința acceptării libere a comuniunii cu Sine. Căci **condiția comuniunii** e libertatea celor ce o realizează. Chiar această coborâre benevolă în vederea extinderii binelui sau a comuniunii este semnul libertății și al puterii Sale absolute... Numai o Persoană absolută poate aduce la existență din nimic persoane absolute care, deși create, sunt și ele absolute (în virtutea calității lor de subiecte libere și conștiente), putând să se opună în mod liber chiar Lui”⁶⁵. Din nefericire, această posibilitate tragică s-a și împlinit prin neascultarea protopărinților Adam și Eva, care, după cădere, pentru a putea supraviețui în această nouă stare „anaturală” sau „paranaturală”, sunt îmbrăcați în „haine de piele” (Facerea 3, 21). Acestea reprezintă natura noastră actuală, starea biologică brută, și exprimă o deviere pătimasă a funcțiilor spirituale ale chipului lui Dumnezeu din om către materialitate, adică o întunecare și o pervertire a conștiinței morale din starea primordială. Păcatul a condus la schimbarea vieții în supraviețuire, la supremația naturii iraționale în om⁶⁶, iar un exemplu elocvent pentru căderea funcțiilor psihice ale conștiinței în funcții trupești, corporale, îl reprezintă citatul biblic din capitolul VII al Epistolei către Romani.

În omul căzut predomină deci „scindarea”: în loc să mai fie un inel al creației (*συνδεδεσμος*), omul devine „dedublat”, iar conștiința sa nu mai poate să aleagă liber între patimi și virtuți.

Una din contribuțiile cele mai importante ale lui Panayotis Nellas la antropologia ortodoxă o constituie tocmai sublinierea aspectului dublu (*διμορφη*) al „hainelor de piele”. Acestea nu sunt doar o pedeapsă, ci și un leac (*φαρμακον*), Dumnezeu transformându-le în binecuvântare și dându-le un caracter etic. Spre exemplu, rolul Legii

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 153.

⁶⁶ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 89.

iudaice a fost tocmai de a trezi conștiința căzută a omului despre realitatea păcatului, oferindu-i simultan și dorința și nădejdea mântuirii.

Caracterul autoreferențial și în același timp relațional al subiectului uman este restaurat prin unirea ipostatică a celor două firi, umană și divină, în Iisus Hristos, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit (vezi formula dogmatică de la Calcedon). Desăvârșirea „chipului” divin din om, primită la creație, se împlinește așadar în Hristos⁶⁷, urmând ca în Biserică fiecare credincios să activeze în mod liber harul primit prin Tainele de inițiere, să practice virtuțile, să evidențieze puterea credinței luminată de harul dumnezeiesc.

Conștiința funcționează ca o intuiție și ca un barometru nedisimulat al vieții interioare, caracterizat drept al șaselea simț, cu dublă valență: cunoașterea vieții interioare, și judecarea oricărui act gândit sau realizat în funcție de motiv, derulare, scop și efecte. Conștiința este cea care-i amintește omului, în curgerea cotidiană, că voința sa, prin libertate, este sau nu cauză a faptei săvârșite⁶⁸.

Conștiința de sine ca act spiritual este în același timp libertate. Dumnezeu este libertate, și ne-a creat ca ființe spirituale libere. Dumnezeu este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este și libertatea (II Corinteni 3, 7); ca ființă spirituală, omul își poate cumpăni și alege liber destinul. Conștiința și libertatea îl definesc pe om ca și spirit⁶⁹.

⁶⁷ „Înșușirea fundamentală a chipului Fiului lui Dumnezeu imprimat în oameni este caracterul de subiect conștient de sine, propriu în comuniunea iubitoare cu semenii (...), după asemănarea comuniunii între Persoanele Sfintei Treimi” (Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1959, p. 162).

⁶⁸ Mitrop. Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrea, *Teologia morală ortodoxă pentru facultățile de teologie*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, p. 83.

⁶⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Creație și Providență*, în „Îndrumător bisericesc”, nr. VII, 1988, Editura Episcopiei Buzăului, p. 40.

În virtutea darului libertății⁷⁰, responsabilitatea omului se vedește direct în fața lui Hristos, mai întâi pentru că libertatea este câștigată virtual de către El, iar apoi pentru că omul se împărtășește de sfințenie și nepătimire, întrucât în libertate împărtășirea se face de fapt din dinamismul Persoanei divine care a exclus răul: „Libertatea restaurată nu este o nouă pendulare între bine și rău a unei subiectivități claustrate, lipsite de deschidere spre transcendent, ci aceea care fără ezitare și fără răutate răspunde continuu «*Fie voia Ta!*» harului care totdeauna o cheamă, știind că o face în acord cu natura și cu scopul ei”⁷¹. De aici permanenta sfățuire de rămânere nu lângă, ci întru Hristos, în acțiunea mulțumitor-euharistică de regăsire a sinelui omului în Hristos, act ce na va conferi intimitatea comuniunii: „Rămâneți întru El, pentru ca atunci când El Se va arăta, să avem îndrăznire, și la venirea Lui să nu stăm rușinați înaintea-I” (1 Ioan 2, 28).

Adus la existență printr-un act liber al lui Dumnezeu, omului i-a fost arătată – în mod intim și personal, așezat în simțirile ființei sale – și scopul pentru care a fost creat: îndumnezeirea, lucrată prin forța libertății, căci „taina mântuirii se lucrează numai în cei ce vor, nu și în cei ce rămân sub stăpânirea care-i robește”⁷².

Noi suntem liberi să credem în Hristos sau nu, să intrăm în comuniune cu El sau să o refuzăm pe aceasta⁷³. Credința este „poarta” prin care intrăm în comuniune cu El⁷⁴, astfel stabilindu-se o relație între noi și Iisus Hristos. Iar relația cu Hristos înseamnă revărsarea

⁷⁰ „Omul a primit puterea de a-și stăpâni firea și de a se supune cui îi place. Eu zic că acest dar i-a fost conferit omului în vederea obținerii unor daruri și mai mari, anume pentru a se face vrednic să primească din partea lui Dumnezeu ceva în plus față de ce are acum [în momentul creării, n.n.]” - Metodiul de Olimp, *Despre liberul arbitru*, („Părinți și scriitorii bisericești”, vol. 10), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 229.

⁷¹ Drd. Vasile Răducă, *Voința și libertatea în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa*, în „Studii teologice”, an XXXV (1983), nr. 1-2, p. 63.

⁷² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, („Filocalia sfințelor nevoite ale desăvârșirii”, vol. 10), Editura Harisma, București, 1993, p. 265.

⁷³ Pr. Eugen Drăgoi, *Cunoaștere și libertate în Dumnezeu*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997, p. 32.

⁷⁴ Preot Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament A-Z*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 38.

iubirii Lui în noi, a puterilor Lui divine, a harului divin, prin Sfintele Taine⁷⁵. Noi participăm astfel la viața lui Hristos și, prin botez, devenim creaturi noi. În creștinul creat din nou prin har, voința este înnoită, întărită și capabilă de a realiza binele, căci harul nu se dă spre a ridica libertatea voinței, ci spre a o întări⁷⁶.

Dăruită omului în scopul desăvârșirii sale, libertatea este – prin definiție – decizia omului pentru lucrarea binelui. Nu este o decizie cu caracter de obligativitate, pentru că atunci nu am mai avea libertate, dar nu este nici decizie pentru lucrarea răului, căci atunci am lucra împotriva țintei așezate în adâncurile ființei noastre: îndumnezeirea prin har, participând prin binele nostru la binele celorlalți semeni și la Dumnezeu-Binele.

Chemat la existență în mod liber și dăruit cu libertate în lucrările sale, omul nu este sclavul așezat în comoditatea spațiului și a acțiunii total finalizate. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul și altor părinți bisericești, continuarea creației sau statutul de co-creator al omului prin săvârșirea binelui, se vădește și în aceea că el are nevoie de o renunțare, dar nu la libertatea ca și calitate a spiritului său, ci la o libertate arbitrară, la arbitrariul situațiilor prin care – în urma căderii în păcat și, prin aceasta, a întunecării rațiunii – este obișnuit să aleagă. Omul creează în continuare binele din lume numai în măsura în care, aparent paradoxal, libertatea sa „a cedat cu totul lui Dumnezeu, împărțind cum se cuvine, prin faptul că primește să fie împărțită și încetează să mai vrea ceva deosebit de ceea ce vrea Dumnezeu”⁷⁷. A te mișca prin binele tău spre Binele Creatorului, a voi ceea ce El voiește, este – surprinzător – sensul autentic al afirmării libertății, întrucât ea ne este dată pentru ceea ce este propriu firii și existenței noastre: îndumnezeirea, lucrarea libertății întru bine, care este cauză a

⁷⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Semnificația soteriologică a Botezului Domnului*, în „Ortodoxia”, an VII (1955), nr. 4, p. 525.

⁷⁶ Olivier Clement, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate – Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 70.

⁷⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 75. Pentru ca cititorii să nu fie surprinși de afirmațiile sale, Sfântul Maxim Mărturisitorul explică: „Nu spun că se va produce o suprimare a libertății, ci mai degrabă întărirea ei în fixitate și neclintirea cea după fire, sau o cedare liberă, ca, de unde avem existența, de acolo să dorim a primi și a ne mișca” (*Ibidem*, p. 76).

creării omului și scop al voinței divine pentru creatura Sa rațională. Făcând, liberi, voia lui Dumnezeu, săvârșim ceea ce și noi voim ca și scop al nostru, dar pe acesta îl sesizăm de cele mai multe ori difuz și distorsionat, din pricina păcatului. Iată ce le scria Sfântul Apostol Pavel romanilor: „Știu că în mine, adică în trupul meu, nu locuiește ceva bun. Că a vrea binele se află în mine, dar a face nu-l află; căci nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl săvârșesc” (Romani 7, 18-19).

Libertatea față de lume nu implică o disprețuire a lumii, ci o privire a ei în adevărul și în valoarea ei autentică, prin ochii Ziditorului. Printr-o astfel de eliberare de lume, omul nu va face altceva decât să iubească lumea; el o va sluji curat, o va sfinți, nu o va întina. Confruntat fără încetare cu o alegere necesară, omul se înstrăinează de Dumnezeu, dacă pășește pe calea răului, sau se întărește în virtute, dacă persistă pe calea binelui. Dumnezeu, făcându-ne conștienți, răspunzători și liberi, ne-a făcut părtași la comuniunea prin iubire, iar în iubire e implicată plenar libertatea. Manifestarea libertății crează astfel comuniunea între Dumnezeu și om, dar și între om și om. Părintele Constantin Galeriu spunea: „Libertatea nu este ființă, ci un atribut al ființei raționale, nu ea își dă sens, ci caută pretutindeni sensul. Conținutul libertății îl constituie valorile, iar fapta creatoare îi este sensul. Binele însăși e condiția libertății și a naturii adevărate”⁷⁸.

Concluzii

Psihologia și filosofia contemporană caută să releve relația dintre conștiință și procesele neurologice din creierul uman, fără a fi însă capabile să ofere un răspuns concludent la ceea ce înseamnă de fapt conștiința. Teologia ortodoxă pune însă la baza analizelor sale antropologice „teologia chipului”, în care conștiința și libertatea umană apar ca fiind atribute naturale conforme cu „chipul” Sfintei Treimi în om.

În general se face distincție între conștiința psihologică și conștiința morală. Prima are ca obiect raportarea fenomenelor

⁷⁸ Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1991, p. 71.

exterioare și interioare la eu, în timp ce a doua cercetează și controlează conformitatea faptelor cu legea morală. Conștiința morală o include pe cea psihologică și îi este superioară, nu doar prin aceea că este un etalon al ei, distingând între bine și rău, ci și pentru că implică rațiunea, adică un atribut ființial specific doar omului.

Instrumentul cu care noi înșine aplicăm legea morală la propriile fapte pentru a le evalua în moral-bune și moral-rele, este conștiința morală, norma subiectivă a moralității. Ea este glasul lui Dumnezeu în om, sau reflexul imediat al Legii morale în viața noastră⁷⁹.

Conștiința morală nu are un aspect exclusiv individual, ci unul obiectiv, care trimite la aspirația sa de comuniune cu semenii și cu Dumnezeu, Creatorul lumii. Încă de la creație, Dumnezeu i-a lăsat omului un etalon după care să se conducă – legea morală –, iar conștiința personală a fiecăruia nu trebuie decât să-i urmeze acesteia pentru a-și putea atinge scopul - îndumnezeirea. Conștiința este deci forul judecător al omului în viața morală, ea putând fi întărită prin credință, rugăciune și practicarea virtuților, dar deopotrivă putând și să decadă și să se întineze prin săvârșirea răului. Prima situație îi este mai naturală omului și conformă cu aspirația sa de a fi într-o comuniune armonioasă cu Creatorul său și cu întreaga creație, în timp ce a doua situație reprezintă o pervertire, o întoarcere de la menirea sa.

Ca și conștiința, libertatea ține de crearea omului după „chipul lui Dumnezeu”. Acesta l-a creat pe om înzestrat cu autonomie și capacitate de autodeterminare, putând să aleagă în mod liber între bine și rău.

Libertatea implică responsabilitate, iar omul trebuie să guverneze asupra lumii nu în mod irațional, tiranic, ci ca și co-creator cu Dumnezeu. Prin păcatul strămoșesc, omul s-a întors de la destinul pentru care a fost creat, decăzând din libertate în libertinaj.

Mecanismul prin care se exercită libertatea trimite la voință și la momentele ei specifice: deliberarea, decizia și executarea hotărârii. Actele umane se împart în involuntare și voluntare; primele au început să predomină în omul căzut, ceea ce demonstrează că libertatea nu coincide cu „liberul arbitru”. Deși contingent, omul poate să-și aleagă

⁷⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Morala creștină și Psihiatria*, în „Ortodoxia”, an XLVI (1994), nr. 4, p. 42.

liber „destinul”. Dar atingerea desăvârșirii nu poate avea loc decât în comuniune armonioasă cu Creatorul. Libertatea adevărată implică binele, în timp ce a voi răul coincide cu o deficiență a libertății, cu un abuz și cu o pervertire a ei.

Libertatea umană, ajunsă „liber arbitru” prin cădere, a fost restaurată în Iisus Hristos, în Care natura umană și natura divină lucrează sinergic, prima urmând-o în mod liber pe a doua. În și prin Hristos, fiecare credincios poate să atingă adevărata libertate, nu doar ca model, ci și ca izvor de putere duhovnicească.

Justinian Tibil

Diaconia ca funcție esențială a Bisericii

Abstract

The diaconate is one of the fundamental dimensions of the Church made secretly by Lord Jesus Christ in His body and revealed to the people at the Pentecost. The distinction between its secret-being aspect and its functional-visible one is only a didactic distinction, the Church being one in essence and manifestation. Nevertheless, the diaconal aspect of the Church follows the diaconal model of Jesus Christ, a God who came to serve the world and not to be served.

Key words: diaconate, the ecclesiological dogma, magisterium and the diaconate of the Church ,the triple diaconate of the Redeemer and of the Church

I. Premisele ecleziologice ale diaconiei (slujirii)

a) Întemeierea Bisericii. – Biserica a fost întemeiată pentru slujire de însuși Domnul nostru Iisus Hristos. Ea trebuia să-L continue mai departe aici pe pământ, după înălțarea Sa la ceruri, atât din punct

de vedere ființial-tainic, cât și din punct de vedere funcțional-vizibil¹. Cu alte cuvinte, Mântuitorul nu putea lăsa la voia întâmplării nici noua comunitate religioasă pe care o întemeiase, nici opera Sa care consta din învățătura Sa dumnezeiască și din mântuirea obiectivă. Prin însăși faptul venirii Domnului nostru Iisus Hristos în lume, la „plinirea vremii” (Galateni 4, 4), începea opera de mântuire obiectivă, care s-a realizat prin moartea Sa pe cruce.

Moartea de pe cruce a Domnului nostru Iisus Hristos îndeplinea condițiile întemeierii și funcționării Bisericii, deoarece prin moartea de pe cruce se îndeplinea mântuirea obiectivă și putea începe efectiv și lucrarea mântuirilor subiective, adică însăși diaconia sau slujirea Bisericii.

Dacă Biserica n-ar fi avut înaintea sa această diaconie, iar toți credincioșii n-ar fi trebuit să realizeze mântuirea lor subiectivă, Mântuitorul n-ar fi întemeiat Biserica Sa. Atunci învățătura Sa ar fi fost o învățătură ca oricare altă învățătură religioasă. Acest lucru, însă, nu s-a întâmplat în cazul Bisericii creștine. Noua realitate religioasă care apărea fusese din vreme organizată de Mântuitorul Hristos: El își alesese Apostoli și ucenici și-i îndrumase; în jurul Său luase ființă și funcționa noua comunitate religioasă². În acest stadiu Mântuitorul era prezent real, era viu în comunitatea religioasă pe care o conducea.

Această prezență reală trebuia continuată și după înălțarea Sa la ceruri, ca să se asigure stabilitatea și durabilitatea noii realități religioase create din punct de vedere ființial și funcțional³. Acest lucru nu se putea realiza cu o instituție religioasă abstractă, golită de

¹ A se vedea pe larg Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Biserica Trupul tainic al Domnului*, București, 1942.

² Asupra organizării Bisericii, a se vedea punctul de vedere ortodox, la Nicolae Mladin, *Pe calea unității Bisericii lui Hristos*, în „Ortodoxia”, anul XV (1963), nr. 3-4, p. 456-472; Idem, *Biserica în planul lui Dumnezeu*, în „Ortodoxia”, anul XV (1963), nr. 3-4, p. 311-362; Pr. Dr. Sabin Verzan, *Preoția ierarhică sacramentală în Biserica Ierusalimului*, în „Ortodoxia”, anul XLII (1990), nr. 1, p. 15-93; punctul de vedere protestant în lucrarea colectivă: *Le probleme de l'Eglise*, Paris, 1947; iar punctul de vedere romano-catolic la: K. Adam, *Le point de vue catholique*, trad. franc. par Boyer, Paris, 1990.

³ Vezi și Dumitru Stăniloae, *Sinteză ecleziologică*, în „Studii Teologice”, anul VII (1955), nr. 5-6, p. 276; Liviu Stan, *Probleme de ecleziologie*, în „Studii Teologice”, anul VI (1954), nr. 5-6, p. 295-315.

conținut, adică numai cu „o firmă care să reprezinte o instituție”, existentă numai în funcție de numele său. Prezența vie a Mântuitorului trebuia continuată tainic și în Biserica nouă printr-o identificare ființială a lui Hristos cu ea.

Se asigură, astfel, o „realitate ființială” cu totul alta Bisericii; ea nu era o formă lipsită de conținut, nici ceva nou, structural deosebit de comunitatea hristică. Iisus Hristos a rămas o realitate vie și mai departe în Biserică; El era prezent tainic, cum a fost prezent și istoric. Noua comunitate religioasă își avea asigurată unitatea și identitatea veșnică cu Întemeietorul ei, adică cu Mântuitorul Hristos. Din acest punct de vedere, cei ce alcătuiau această comunitate, sau membrii ei, erau în unitate și identitate ființială cu Întemeietorul ei. Diaconia Bisericii s-a realizat la maximum posibil: membrii Bisericii continuau fiecare în parte și toți împreună să slujească așa cum a slujit Mântuitorul Hristos. Prezent ființial-tainic în fiecare dintre ei, Mântuitorul a fost prezent în fiecare dintre ei și funcțional, prin slujire.

b) *Ființa Bisericii din punct de vedere funcțional.* Biserica nu a avut în nici un caz o menire „pur instituțională”⁴ în intențiile Întemeietorului ei, iar noi trebuie să pornim, atunci când căutăm esența diaconiei ei, chiar de la aceste intenții realizate în noua realitate religioasă. Biserica nu a fost întemeiată, nici nu a existat numai instituțional. Din cauza aceasta, ea nici nu poate deveni „o instituție abstractă”, nici nu poate fi transformată „numai într-o instituție”, reliefându-se exclusiv caracterul ei instituțional vizibil.

Mai întâi, Biserica a realizat o unitate ființială, teandrică, a Mântuitorului Hristos cu membrii ei, căci Biserica este, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel, Trupul tainic al Domnului (Romani 12, 4, 5; I Corinteni 12, 27; Efeseni 1, 22-23; Coloseni 1, 18; 2, 19), apoi și cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi, cu Dumnezeu Tatăl și cu Dumnezeu Duhul Sfânt. Biserica este, deci, comuniunea persoanelor Sfintei Treimi cu credincioșii; este mediul de viață în care se realizează „împărăția lui Dumnezeu”, ceea ce este foarte important pentru slujirea ei. Se evidențiază, astfel, nu numai unitatea ființială a credincioșilor cu Biserica, dar și esența ei tainică, teandrică,

⁴ A se vedea instituționalismul la M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. I, ed. II, Paris, 1927, p. 19 și u.

intratrinitară⁵, cu toate implicațiile doctrinale⁶, și unitatea ființială și funcțională a credincioșilor întreolaltă.

Biserica nu este și nu poate fi numai o instituție cu caracter formal sau juridic, deoarece în această situație n-ar ieși în evidență întreaga adâncime a diaconiei sale. Caracterul instituțional menține Biserica pe un plan pur formal sau juridic; Biserica ar avea și ar îndeplini atribuții exterioare, mecanice, fără ca ele să rezulte din însăși structura sa, din elementele sale componente, din totalitatea credincioșilor și a intereselor lor religioase, din prezența ființială teandrică, din harul mântuitor, din doctrina revelată, din cult și din morala creștină. Din punct de vedere ființial Biserica fiind o realitate religioasă mai complexă decât cea exclusiv instituțională, slujirea sa trebuie raportată la întreaga complexitate, nu numai la un fragment ființial sau noțional.

În acest sens, Biserica nu poate fi definită numai ființial-tainic, dar nici numai instituțional-vizibil, deoarece nu se poate cuprinde întreaga sa complexitate⁷. Apoi limitarea Bisericii numai la un aspect sau altul are consecințe doctrinare ecleziologice. Aspectul limitativ instituțional-vizibil scoate în evidență caracterul juridic-formal al Bisericii, Biserica-instituție, Biserica-autoritate, Biserica din punct de vedere reprezentativ. Aspectul acesta este necesar în precizarea locului, al drepturilor și al datoriilor Bisericii ca persoană juridică, în recunoașterea sa mai cu seamă în exterior, în relațiile cu alte instituții și religii. Dar bine înțeles Biserica nu se poate reduce numai la acest aspect, deoarece atunci se goleşte de coninutul său ființial teandric.

Nici aspectul limitativ ființial-tainic, care reduce Biserica numai la „Trupul tainic” al Domnului nostru Iisus Hristos nu este mai puțin complex în implicații ecleziologice⁸. Acest aspect insistă asupra

⁵ Asupra acestor aspecte se insistă în mod special la H. Muhlen, *Una mystica persona*, Munchen, 1988, p. 100-115.

⁶ A se vedea pe larg aceste implicații la A. S. Khomiakoff, *L'Eglise Latine et la protestantisme au point de vue l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1972, p. 196.

⁷ Aceste limitări ființiale și funcționale intervin în diferite manuale de dogmatică și simbolică creștine, unde domină un punct sau alt punct de vedere confesional cu toate urmările doctrinale inerente. Vezi Prof. dr. Nicolae Mladin, *Biserica în planul lui Dumnezeu*, p. 326-333.

⁸ Vezi L. Deimel, *Leib Christ*, Freiburg im Br., 1940, p. 17.

valorilor ființiale ale Bisericii, asupra identității și unității intratrinitare teandrice, asupra realităților care decurg din acestea pentru credincioși, dar trece ușor peste celălalt aspect, ori Biserica nu poate fi limitată numai la constituția sa tainică și la o interiorizare ființială sau ontologică, la o contemplație a adâncimii sale duhovnicești. Biserica este slujire și slujirea sa este funcția esențială, căci pentru aceasta a fost întemeiată, nu pentru a exista ca o instituție abstractă sau pasivă.

Numai împletirea acestor două aspecte poate reuși să contureze satisfăcător noțiunea și diaconia sau slujirea Bisericii. Aspectul ființial-tainic îi dă adâncime ontologică, iar aspectul instituțional-vizibil îi acordă operativitate. Dacă primul aspect insistă asupra ființei, cel de-al doilea pune accentul pe funcțiunea Bisericii; aspectul ființial nu-l poate ignora deci pe cel funcțional. Ținând seama de aceste considerații, Biserica se poate defini, din punct de vedere ființial, ca Trupul tainic al Domnului, care cuprinde pe toți creștinii în unitatea sa de viață și de credință, iar din punct de vedere instituțional ca un așezământ de mântuire și de sfințire, întemeiat de Mântuitorul pe cruce (Faptele Apostolilor 20, 28), care-i cuprinde pe toți cei ce au aceeași credință și se împărtășesc din aceleași Sfinte Taine⁹.

Limpezirea noțională, ființială și funcțională a Bisericii atrage după sine și limpezirea altor termeni cu circulație ecleziologică actuală, cum sunt: „*Biserica în planul lui Dumnezeu*” și „*Biserica în planul istoric*”¹⁰. Cel dintâi pune accentul pe o realitate ființială și funcțională ideală, adică așa cum ar fi trebuit să fie Biserica și cum este numai în planul lui Dumnezeu. Această formulă ecleziologică este folosită pentru a forma un contrast ființial și funcțional cu ceea ce este de fapt Biserica în realitate, adică o Biserică cu toate caracteristicile locale și temporale, intervenite în decursul procesului de realizare a mântuirii subiective a credincioșilor sau a înseși slujirii sale. Sensurile încep, astfel, a se limpezi. Fără slujire, n-ar fi existat nici „*Biserica în planul istoric*”.

Deosebirea acestora sunt însă arbitrară, dacă se ține seama de ființa și slujirea Bisericii, căci nu pot exista două Biserici, ființial și funcțional, deosebite: una în planul divin, alta în planul istoric, ci una

⁹ Prof. dr. Nicolae Mladin, *Biserica în planul lui Dumnezeu*, p. 314.

¹⁰ *Ibidem*, p. 311-314.

și aceeași, care există și pe plan divin și pe plan istoric, căci Biserica nu poate fi concepută numai ființial-divin, fără slujirea sa efectivă în istorie. Ceea ce a intervenit în decursul procesului de realizare a mântuirilor subiective, sau de slujire a Bisericii, nu-i schimbă ființa sa, nici nu o desparte în două.

Este drept însă că „*planul ecleziologic istoric*” trebuie raportat permanent „*Planului ecleziologic divin*”¹¹, adică intențiilor Întemeietorului Bisericii, structurii sale tainice teandrice, învățăturii revelate, scopului său, pentru ca să nu intervină, istoric și confesional, cum au intervenit alte intenții ființiale, alte învățături ecleziologice și alte scopuri, străine de cele inițiale și permanente. Numai așa diaconia Bisericii va fi cea autentică și va fi ferită de orice alunecări de la învățătura Întemeietorului Său, Domnul nostru Iisus Hristos.

c) Alcătuirea Bisericii din punct de vedere ființial și funcțional. – Biserica este alcătuită din elemente naturale și supranaturale, divine și umane (teandrice), văzute și nevăzute. Acest lucru rezultă din însăși structura sa, care ne arată împlinirea ființială teandrică a Bisericii. Vii și active în Biserică sunt, astfel, toate elementele sale componente: și membrii ei văzuți și Sfânta Treime și harul sfințitor, văzut și nevăzut în Sfintele Taine, și doctrina revelată. Totul se împletește armonic într-o diaconie unitară și eficace a Bisericii, fără eliminarea unor elemente sau ignorarea acestora.

Aceste precizări au importanța lor, deoarece diaconia Bisericii nu se poate reduce numai la elementele vizibile, cum se întâmplă uneori, adică numai la diaconia membrilor Bisericii sau a credincioșilor, ori numai la slujirea ierarhiei bisericești.

Dacă s-ar reduce diaconia Bisericii numai la atât, atunci caracterul său ar fi exclusiv vizibil-natural, iar slujirea sa ar fi instituțională-formală și juridică, fără importantele implicații de ordin ființial ecleziologic. Fără aceste realități ecleziologice componente, diaconia Bisericii ar fi fără nicio eficacitate soteriologică, ori Biserica nu este o instituție naturală, compusă numai din elemente naturale, ci ea este „deținătoarea tuturor harurilor și puterilor”; ea este o „comuniune cu Dumnezeu”; ea este însuși „trupul tainic al

¹¹ *Ibidem.*

Domnului”; „templul sau casa Domnului”; „ogorul lui Dumnezeu”; „zidirea” și „fecioara curată” (Romani 12, 4-5; I Corinteni 3, 9; 12, 27; Efeseni 1, 22-23; 2, 19-22; 4, 11-15; Coloseni 1, 18; 2, 19 etc.).

În felul acesta vom înțelege mai bine de ce Biserica, fiind „Trupul tainic al Domnului”¹², continuă viața și activitatea Mântuitorului, prelungește diaconia sa până ce se va realiza mântuirea subiectivă a tuturor, fiindcă fără Hristos, deci „fără Biserica Sa, nu există mântuire”, cum zice Sfântul Ciprian, și „cine n-are Biserica de mamă, nu poate avea pe Dumnezeu de tată”¹³. Credincioșii sunt adunați în Biserică și deci sunt adunați în Hristos, lucrându-și fiecare mântuirea până la „măsura bărbatului desăvârșit care este Hristos” (Efeseni 4, 13). Fără această unire organică și tainică cu trupul Domnului nostru și cu celelalte mădulare ale acestui trup nu există posibilitate de mântuire pentru nici unul dintre credincioși.

Diaconia sau slujirea Bisericii are o continuitate vie, organică, în credincioși, fiecare credincios devenind pentru sine și pentru ceilalți „un Hristos” care slujește mai departe în Biserică. Domnul își continuă întruparea Sa în timp în fiecare credincios, care-și realizează mântuirea sa subiectivă. Continuându-se întruparea și slujirea în fiecare credincios, Biserica – totalitatea acestor credincioși – este și expresia în actualitate a Domnului nostru Iisus Hristos și a diaconiei Sale. Iată de ce Biserica nu poate abdica de la diaconia sa și trebuie să o continue, după măsura Întemeietorului ei.

Diaconia Bisericii este în strânsă legătură cu elementele sale componente teandrice. Ele se împletesc armonic, realizând scopul pentru care a fost întemeiată Biserica: mântuirea¹⁴. În eclesiologia ortodoxă, elementele naturale nu acționează fără cele supranaturale și invers: cele supranaturale fără cele naturale. Diaconia Bisericii este indestructibil legată de transformarea calitativă duhovnicească a credincioșilor. Din punct de vedere ființial Biserica a fost întemeiată și există în funcție de credincioșii săi și de mântuirea lor. Mântuirea credincioșilor trebuie înfăptuită și pentru aceasta colaborează armonic toate celelalte elemente supranaturale eclesiologice, căci harul începe

¹² Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Biserica, Trupul tainic al Domnului...*, p. 9.

¹³ Sfântul Ciprian, *Despre unitatea Bisericii sobornicești*, 6, în P. L., IV, 502 și u.

¹⁴ Cf. Șt. Saghin, *Dogma soteriologică după doctrina Bisericii Ortodoxe*, București, 1903, p. 25.

mântuirea subiectivă, o continuă cu voia liberă, cu credința și cu faptele bune ale credinciosului și o desăvârșește. Elementele ecleziologice supranaturale nu acționează independent de credincioși și în afara lor, căci aceasta este o imposibilitate.

Acțiunea elementelor ecleziologice supranaturale se conjugă cu cele naturale¹⁵; deci cele văzute cu cele nevăzute, având drept urmare modificări intime, structurale, pe ambele planuri; Biserica nu se reduce în mod simplist numai la caracterul său văzut sau nevăzut, ci le împletește armonice, reciproc. Asemenea modificări structurale sunt specifice adevăratei diaconii a Bisericii, și nu numai celei instituționale formale sau juridice.

În felul acesta și hotarele duhovnicești ale Bisericii nu se vor reduce numai la aspectul sau caracterul său nevăzut, nici numai la cel văzut, natural, căci adâncimea ființială și funcțională a sa este globală¹⁶. Această capacitate de cuprindere și de acțiune este arătată precis și de cuvintele Apostolului Pavel: „unde nu este elen și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob, liber, ci toate și întru toți Hristos” (Coloseni 3, 11). Acest „Hristos în toate și întru toți” nu poate fi realizat decât simfonic, global, total și nu parțial, fragmentar, în Biserici divizate sau „ramuri”¹⁷ ale aceleiași Biserici.

c) *Înșușirile Bisericii în raport cu diaconia ei.* Înșușirile Bisericii¹⁸ rezultă organic din ființa și din diaconia ei. Ele trebuie să reprezinte, ființial și funcțional, realitățile de mai sus.

¹⁵ Vezi pe larg Constantin C. Pavel, *Opera mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și slujirea Bisericii Sale*, în „Ortodoxia”, anul XV(1963), nr. 3-4, p. 424-455.

¹⁶ A se vedea lucrările ecleziologice mai recente, care vădesc o nouă stare de spirit ecumenic F. J. Lenhardt, R. Prenter, A. Richardson și C. O. P. Spicq, *La sainte Eglise universelle*, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestle, 1989; A. M. Hunter, *Un Seigneur, une Eglise, un Salut*, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestle, 1990; L. Newbigin, *L'Eglise, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit*, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestle, 1998.

¹⁷ A se vedea Gheorghe Alexe, *Teoria protestantă a ramurilor*, în “Mitropolia Banatului”, anul XIII (1963), nr. 5-8, p. 324-326.

¹⁸ Asupra însușirilor de consultat Nicolae Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în „Studii Teologice”, anul VII (1955), nr. 3-4, p. 150 și u.; O. Bucevschi, *Ecumenicitatea*, în vol. ”Cincizeci de ani de existență. Almanah jubiliar al Academiei Ortodoxe”, 1935, p. 162; Isidor Todoran, *Apostolicitatea Bisericii*, în „Mitropolia Ardealului”, anul VII (1962), nr. 3-6, p. 313-324; Nicolae Mladin, *Biserica în planul lui Dumnezeu...*, p. 333-352.

Biserica este *una*, fiindcă unic este Trupul său tainic, fiindcă una este ființa sa și una este diaconia sa, unul este Domnul său, una este credința și unul este Botezul (Efeseni 4, 5).

Biserica este *sfântă*, fiindcă Întemeietorul ei este Domnul nostru Iisus Hristos și fiindcă sfântă este ființa sa teandrică și sfântă este lucrarea sa mântuitoare.

Biserica este *apostolică*, fiindcă are o continuitate nedezmănițită de la Domnul nostru Iisus Hristos prin Sfinții Apostoli, atât instituțional cât și doctrinal-funcțional. Biserica este ecumenică, fiindcă amplitudinea sa nu este știrbită de nimic.

Diaconia Bisericii este unitară, aplicând aceleași principii în tot decursul desfășurării ei. Unitatea de acțiune este asigurată de unitatea ființială a Trupului tainic și de unitatea doctrinară. Diaconia Bisericii trebuie să se desfășoare, deci, în aceste cadre ecleziologice, fără încălcarea unității, care ar primejdi îndeplinirea misiunii sale.

Diaconia Bisericii este *sfântă*, în consonanță cu Întemeietorul ei, cu harul sfințitor și cu învățătura revelată; ea nu poate fi aservită altor scopuri. Sfințenia rămâne nu numai nota dominantă a Bisericii, dar și nota dominantă a diaconiei sale. Interesele individuale sau de altă natură n-au ce căuta în diaconia sau slujirea Bisericii. Noțiunea sfințeniei este, în accepțiunea ortodoxă, activă și constructivă, nu pasivă sau distructivă. Diaconia credincioșilor trebuie să fie pe aceeași linie de conduită. Nimic nu trebuie să intervină care să umbrească sau să știrbească această însușire a Bisericii.

De asemenea, *apostolicitatea* Bisericii trebuie înțeleasă funcțional, ca o continuitate nedezmănițită a învățaturii și a slujirii de la Domnul nostru Iisus Hristos și de la Sfinții Apostoli până astăzi, fără întreruperi păgubitoare sau schimbări principiale și doctrinare revelate. Învățătura trebuie să rămână aceeași și diaconia trebuie să rămână aceeași ca pe vremea Mântuitorului Hristos și a Sfinților Apostoli.

Numai așa se va realiza și o *ecumenicitate reală și efectivă*¹⁹, care trebuie să pornească de la realitățile ecleziologice evidențiate mai

¹⁹ Cf. Yves Congar, *Chrețienii desunși. Principes d'un oecumenisme catholique (Unam Sanctam)*, I, Paris, 1937, p. 51; Nicolae Mladin, *Adevărata cale spre refacerea unității Bisericii lui Hristos*, în „Ortodoxia”, anul XIV (1962), nr. 3, p. 325.

sus. Chiar dacă ecumenicitatea, din punct de vedere instituțional vizibil, trece printr-o stare specific confesională, din punct de vedere ființial-tainic ea a rămas aceeași de totdeauna a Bisericii, deasupra circumstanțelor realizării mântuirii subiective în timp.

II. Biserica și diaconia ei

Scopul întemeierii Bisericii este diaconia sau slujirea, nu instituționalismul abstract sau pasivitatea. Întemeiată pe o învățătură precisă, cu un program de viață ca al Mântuitorului nostru Iisus Hristos, cu o sarcină soteriologică, obligatorie pentru toți credincioșii, Biserica a devenit activă prin excelență, slujitoare în mod permanent și organizat, continuatoarea activității Domnului nostru Iisus Hristos. El este modelul acestei diaconii.

Activitatea Domnului nostru Iisus Hristos, cât a fost prezent între uceniciei Săi²⁰, s-a desfășurat pe toate planurile religioase, care rămân obligatorii și pentru așezământul întemeiat pe cruce. Slujirea Mântuitorului a fost întreită: profetică sau învățătoarească, arhierescă și taumaturgică sau împărătească. Aceste trei demnități ale Mântuitorului s-au împletit armonic în decursul întregii Sale activități²¹.

Această activitate a Domnului nostru Iisus Hristos este, în esența sa, o activitate mântuitoare²², adică este subordonată în întregime mântuirii obiective și tot ce face Domnul se îndreaptă spre această țintă supremă, culminând în atingerea ei. Pentru aceasta, El a trebuit să vină cu o învățătură nouă și desăvârșită. Activitatea Sa are o temelie doctrinară trainică. Față de revelația Vechiului Testament, revelația

²⁰ Emile Mersch, *Le Christ, l'homme, l'univers. Prolegomenes a la theologie du corps mystique*, Paris, Desclee de Brouwer, 1962, p. 59 ; Heinz Zahrnt, *The historical Jesus*, London, Collins, 1963; Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, London, 1960; James M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zurich und Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, p. 92-143.

²¹ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 112-194.

²² F. Prat, *Jesus Christ, sa vie, sa doctrine, son ouverte*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 6.

Noului Testament, adică revelația adusă de Iisus Hristos, a fost o împlinire.

Domnul nostru Iisus Hristos slujește ca învățător într-un chip desăvârșit; El fiind „profetul profeților” și „învățătorul învățătorilor”. Slujirea Sa învățătoarească se desfășoară în două direcții: El învață mulțimile care se îmbulzeau în jurul lui, arătându-le calea, adevărul și viața; totodată El învață și pe cei doisprezece Apostoli, apoi pe cei șaptezeci de ucenici în mod special, spre a-I continua opera după înălțarea Sa la cer. Procesul de propovăduire al Mântuitorului a fost desăvârșit, căci El ținea seamă de specificul ascultătorilor Săi, învățându-i progresiv și folosind toate mijloacele și darurile Sale personale.

De-a lungul anilor Săi de activitate, Mântuitorul Iisus Hristos învață cu demnitate și autoritate oricând I s-a oferit prilejul: pe drumuri, pe țărmul mării, din corabie, în case, în sinagogi, pe munte și în grădini. Mulțimile se țineau după El și-L ascultau zile întregi, încât flămânzeau și însetau, iar Iisus Hristos predica Evanghelia fără încetare, conturând și precizând în mintea ucenicilor învățătura Sa. Așa după cum a crescut El însuși cu vârsta și cu înțelepciunea, tot așa își creștea și ucenicia (Luca 2, 40).

Dând toată importanța acestui oficiu doctrinar, Iisus Hristos a lăsat moștenire Bisericii cel mai scump tezaur de adevăruri revelate, deoarece el cuprindea adevărurile religioase absolute despre Dumnezeu și despre voia Sa. Pe temelia aceasta doctrinară se putea clădi Biserica, iar ea își putea îndeplini diaconia, fiind în stăpânirea normei adevărului de credință și de viață.

Prin demnitatea Sa arhierescă, Mântuitorul Hristos împacă pe Dumnezeu-Tatăl, realizând mântuirea obiectivă. Pentru aceasta El s-a întrupat, a suferit umilințe și chinuri și a murit pe cruce. Inima slujirii arhieresti este jertfa răscumpărătoare. Învățătura Domnului nostru Iisus Hristos este sigilată cu viața Sa. Acest aspect important al slujirii Mântuitorului ne arată că însăși viața Sa a fost o învățătură vie și o slujire, căci El se aducea pe Sine însuși ca jertfă de răscumpărare.

Învățătura descoperită de Mântuitorul Hristos are deci o continuitate perfectă în viața Sa, mergând până la identificarea cu ea. Slujirea arhierescă este îndeplinită de Iisus, așa după cum s-a hotărât

din veci. În felul acesta se realiza mântuirea obiectivă și Biserica primea în dar o dată cu tezaurul doctrinar și tezaurul soteriologic, ca să poată continua activitatea Întemeietorului ei.

Chemarea Sa de învățător și de arhiereu au fost însoțite de activitatea taumaturgică, adică Mântuitorul și-a însoțit învățătura și slujirea arhierească de minuni și profeții pentru a dovedi demnitatea Sa și implicit a religiei creștine. Această demnitate taumaturgică a întărit pe celelalte două, arătând că Întemeietorul Bisericii este însuși Fiul lui Dumnezeu, ceea ce conferă o valoare dumnezeiască și acestui așezământ, precum și slujirii Sale în continuare.

Căci, într-adevăr, mai apoi Sfântul Apostol Pavel va arăta că „i s-a dat harul de a binevesti și a lumina pe toți, care este iconomia tainei celei ascunse din veci în Dumnezeu, cel care a ridicat toate prin Iisus Hristos, ca să se facă acum cunoscută prin Biserică” (Efeseni 3, 8-10), căci Dumnezeu Domnului nostru Iisus Hristos „toate le-a supus sub picioarele Lui și pe El L-a dat mai presus de toate cap Bisericii, care este trupul Lui, împlinirea Celui ce plinește toate întru toți” (Efeseni 1, 22-23). Iată, deci, că Biserica este „împlinirea celui ce plinește toate întru toți”. Această împlinire trebuie înțeleasă nu numai ființial-ontologic, ci și funcțional. Biserica, împlinită de Domnul nostru Iisus Hristos trebuia să aducă la îndeplinire și întreita sa slujire.

a) *Magisteriul ca diaconie a Bisericii.* – Unul dintre cele mai importante aspecte ale diaconiei Bisericii este magisteriul său. Biserica se află în stăpânirea tezaurului revelat și trebuie să aibă grijă de el și să-l propovăduiască credincioșilor. Lor Biserica trebuie să le arate calea cea adevărată a mântuirii, calea pe care a arătat-o Mântuitorul. Biserica trebuie să învețe credincioșii cu dragoste, cu demnitate și cu autoritate, așa cum a făcut și Întemeietorul ei.

În acest proces al magisteriului intră o serie de factori decisivi, care s-au ivit după înălțarea Mântuitorului Hristos la cer. Acțiunea de conducere spre tot adevărul, după El, și de sfințire este continuată de Duhul Sfânt: „Iar când va veni Acela, Duhul adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și va vesti” (Ioan 16, 13-14). Adică, acești factori sunt determinați de împrejurările acestei diaconii. Cea dintâi grijă a Bisericii a fost,

astfel, sub asistența Duhului Sfânt (*jure divino*), să păstreze unitatea și puritatea învățaturii Domnului nostru Iisus Hristos față de „ereziiile” și „răstălmăcirile” ce se iveau și care erau inerente dezvoltării doctrinare a noii religii (II Corinteni 11, 13; II Petru 3, 16).

Învățătura Domnului nostru Iisus Hristos a fost în întregime orală. Această oralitate a fost, la început, și caracteristica Bisericii, fiind bine cunoscute manifestările sale primare. Apărând mai apoi Sfânta Scriptură, s-a făcut distincție între ea și Sfânta Tradiție, mai veche și rămasă în cea mai mare parte tot orală. Dacă fixarea în scris ridica probleme critice de text, de autenticitate și de canonicitate, oralitatea Sfintei Tradiții implica o atenție deosebită față de aspectul său static și dinamic²³.

Adevărul descoperit de către Mântuitorul Hristos se cristalizează în parte în scris, ceea ce a fost o garanție a neschimbabilității sale, dar viața Bisericii ridica chestiuni doctrinare noi. Adevărurile revelate intrau pe calea dezvoltării lor dogmatice, sub atenta grijă a Bisericii.

Existând un corectiv revelațional scris, Sfânta Scriptură, dezvoltarea dogmatică implica discuție asupra unor aspecte ale unor adevăruri nedevelopate. Statica tradițională trebuia împletită armonic cu dinamica doctrinară, care reprezenta însăși viața Bisericii, și de aici s-au născut sarcini destul de grele pentru magisteriul Bisericii, căci dezvoltarea doctrinară impunea cea mai mare grijă pentru noul așezământ, căci de unitatea și puritatea doctrinară depindeau însăși viața și diaconia sau slujirea Bisericii.

În acest sens, Biserica a precizat că izvoarele revelației divine sunt egale cu valoarea doctrinară și nu au prioritate unul asupra altuia. Biserica nu putea fi pusă înaintea acestor izvoare revelaționale, acordându-i-se drept de prioritate, deoarece tezaurul doctrinar era dat în seama Bisericii și ea îndeplinea slujirea ori a altuia aducea, adeseori, grave prejudicii unității și purității credinței. Acest lucru a fost valabil și cu privire la ierarhia bisericească²⁴. Aceasta nu era

²³ A se vedea, Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Scriptură, Tradiție și Tradiții*, în „Ortodoxia”, anul XV (1963), nr. 3-4, p. 363-423.

²⁴ A se vedea pe larg, Pr. Dr. Sabin Verzan, *Preoția ierarhică sacramentală în Biserica Ierusalimului*, în „Ortodoxia”, anul XLII (1990), nr. 1, p. 15-93; Prof. Dr. Iustin Moiescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, lucrare îngrijită de Liliana

creatoare de doctrină, nici nu avea drepturi discreționare asupra ei²⁵. Dezvoltarea dogmatică nu a fost o dezvoltare de cuprins, o creare de noi adevăruri doctrinare, față de revelația divină a Noului Testament, ci o dezvoltare organică a adevărilor revelate existente pentru mai buna lor înțelegere și însușire de către credincioși.

Când Biserica, adunată în sinoadele ecumenice, ajungea la o formulare precisă a acestor adevăruri, atunci ea le dogmatiza ca obligatorii pentru toți credincioșii. Așa s-au născut dogmele, care sunt dovezile palpabile ale eforturilor Bisericii în practicarea magisteriului. Aceste eforturi s-au concretizat, în special, în dogma hristocentrică, în dogma soteriologică și în dogma ecleziologică, care s-au dezvoltat mai mult decât celelalte.

În felul acesta, Biserica a continuat și continuă diaconia sau slujirea învățătoarească a Mântuitorului Hristos, asigurând îndeplinirea mântuirii subiective a credincioșilor pe temelia puternică a învățăturii revelate.

b) *Diaconia mântuitoare și sfințitoare a Bisericii.* Prin propovăduirea sa, Biserica arată credincioșilor calea spre mântuire. Mântuirea devine sarcina religioasă cea mai de seamă a Bisericii²⁶. Fiecare credincios devine un individ nou, renăscând la altă viață, căci în fiecare dintre ei Hristos repetă mântuirea Sa de pe cruce; fiecare credincios trebuie să se identifice complet, adică să trăiască toate câte le-a trăit pentru el Hristos. Biserica lui Hristos este, astfel, un drum către Hristos, ea cuprinde o modalitate nouă de viață pentru credincios, cum și o realitate duhovnicească²⁷. Biserica este cuprinzătoare tuturor sfințirilor subiective ale credincioșilor uniți în Hristos din trecut, prezent și viitor.

Comănescu, Episcopia Argeșului și Muscelului, Editura Anastasia, București, 2002, passim.

²⁵ Asupra autorității, a se consulta H. Dietzfelbringer, *Autoritat der Kirche*, Munchen, Claudius Veri, 1993, p. 70.

²⁶ A se vedea în această privință, studiul Prof. dr. Nicolae Chițescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în „Ortodoxia”, anul XI (1959), nr. 2, p. 197 și u.

²⁷ Vezi și *Teologia dogmatică și simbolică. Manual pentru Institutetele teologice*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, p. 767 și u.

Scopul esențial al Bisericii, misiunea sa, mai întâi este de ordin soteriologic și numai în legătură cu îndeplinirea lui și de alt ordin. Toate celelalte manifestări și slujiri ale Bisericii în viața credincioșilor sunt numai mijloace pentru lucrarea mântuirii, care rămâne țelul ei suprem²⁸. Pentru ca să realizeze mântuirea obiectivă, a venit Iisus Hristos, ne-a învățat și a murit pe cruce; tot pentru aceasta a întemeiat El și Biserica, pentru ca fiecare credincios să-și însușească această mântuire.

Dacă Biserica nu ține seama de această realitate esențială, ea se îndepărtează de la misiunea sa. De aceea ea trebuie să pună în vederea realizării acestui scop toate eforturile sale, toate darurile și puterile, căci ea este doar „împlinirea celui ce împlinește toate în toți” (Efeseni 1, 23). În vederea atingerii acestui scop, Biserica învață calea spre mântuire.

În al doilea rând, Biserica își îndeplinește misiunea sa prin administrarea Sfințelor Taine, ca organe ale harului²⁹ și săvârșirea sfințelor slujbe îndătinat, asigurându-i buna desfășurare a cultului divin cu respectarea tipicului, cântării și ritualului, mijloace importante pentru sfințirea credincioșilor. Biserica arată și învață cum trebuie să ne rugăm, cum trebuie să trăim, după învățătura Domnului, și cum trebuie să ne mântuim. Ea este o călăuză neadormită a credincioșilor, împreună-rugătoare și silitoare.

În strânsă legătură cu acestea, trebuie de precizat că nu există mai multe mântuiri obiective, ci numai una. Mântuirea subiectivă variază de la credincios la credincios după intensificarea trăirii și conformării sale religioase; mântuirea obiectivă nu poate varia. Ea este una pentru toți credincioșii. O „mântuire în Biserică” și o „mântuire în Hristos”, terminologii curente actuale, nu trebuie să ducă la concluzia că ar exista două mântuiri obiective, ci este vorba de una și aceeași. Incontestabil că în Biserică există mântuirea în Hristos; dar mântuirea în Hristos se poate obține numai în Biserică, în afara căreia nu poate exista așa ceva. O mântuire în Hristos, în afara Bisericii (*extra*

²⁸ Nicolae Mladin, *Biserica în planul lui Dumnezeu*, p. 320.

²⁹ Cf. Karl Rahner, *Kirche und Sakramente*, II, Aufl., Freiburg-Basel-Wien, Herder Verl., 1963, p. 102.

Ecclesiam) nu este și nici nu poate fi concepută în ecleziologia Bisericii Ortodoxe.

Slujirea mântuitoare a Bisericii încununează, astfel, întreaga activitate a acestui așezământ, întemeiat de Domnul nostru Iisus Hristos și lăsat să-i continue opera.

c) *Diaconia Bisericii și problemele lumii contemporane.* Diaconia Bisericii cu aspectele sale doctrinare și soteriologice se face în folosul credincioșilor. Ei formează elementul natural, care este învățat și care este sfințit de către Biserică. Diaconia Bisericii are, deci, ca efecte imediate și transformarea structurală calitativă a acestor credincioși, asupra cărora acționează învățătura Mântuitorului Hristos și valorile soteriologice ale mântuirii obiective. Această transformare se exercită asupra fiecărui credincios în parte și prin aceasta asupra tuturor. Prin prisma învățăturii Domnului nostru Iisus Hristos și a lucrării mântuirii subiective, și problemele lumii contemporane au o înfățișare specifică a lor, determinată de cele de mai sus.

Diaconia Bisericii este, astfel, în ultimă analiză, slujirea credincioșilor în condiții optime. Mântuitorul Hristos a fost îndeaproape interesat de viața și de problemele fiecărui adept al Său, de aceea și Biserica trebuie să meargă pe același drum. Ea trebuie să se intereseze de viața credincioșilor săi și să realizeze cu mijloacele specifice fericirea lor. A nu urmări aceasta cu toate puterile și darurile sale, înseamnă a se îndepărta de slujirea Domnului nostru Iisus Hristos, al cărui model de viață și de slujire trebuie să-l urmeze.

Una dintre problemele religioase care solicită omenirea contemporană este tendința sa spre unitate, spre înțelegere, spre înfrățire³⁰. Diaconia Bisericii nu poate deveni un mijloc de diferențiere a credincioșilor, ci invers: un mijloc de adunare a lor în jurul acelorași realități religioase. Creștinii din lumea întreagă realizează o unitate mai eficientă, cu cât își însușesc mai complet valorile soteriologice ale Bisericii. Din punctul acesta de vedere, credincioșii cei mai buni sunt cei ce militează activ pentru desăvârșirea vieții lor și a semenilor lor.

³⁰ Vezi și Pr. Prof. dr. Liviu Stan, *Premise și perspective pentru unirea Bisericilor*, în „Ortodoxia”, anul XV (1963), nr. 3-4, p. 621-629; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în „Ortodoxia”, anul XV (1963), nr. 3-4, p. 544-589.

Pentru aceasta, Biserica va căuta ca diaconia să se coordoneze nu numai cu învățătura Domnului nostru Iisus Hristos și cu mântuirea subiectivă a fiecăruia, ci și cu năzuințele legitime ale credincioșilor pentru îmbunătățirea vieții și desăvârșirea lor, care nu se resping, nu se contrazic cu cele dintâi.

Biserica trebuie să se străduiască pentru crearea unui climat prielnic slujirii sale în inimile credincioșilor săi și să contribuie cu mijloacele sale specifice la rezolvarea problemelor care solicită pe fiecare credincios și creștinătatea în general. Diferențierile între credincioși nu ar mai trebui să se facă decât numai atunci când se are în vedere binele lor, îmbunătățirea vieții lor, adică să-l ridici pe cel de pe o treaptă mai joasă pe una mai înaltă. În niciun caz diaconia Bisericii nu poate fi pusă în slujba unor interese potrivnice credincioșilor.

Tot ce coboară demnitatea credincioșilor, menținându-i în separații individualiste, ridicându-i pe unul împotriva altuia, și coborându-i în bigotism, obscurantism, trebuie să dispară din slujirea Bisericii; asemenea manifestări religioase, evident nocive și negative, trebuie înlocuite cu lumina învățăturii adevărate a Mântuitorului Hristos, cu dragostea față de semen, cu interesul pentru nevoile și aspirațiile lui, cu contribuția activă pentru o viață mai bună și mai fericită în liniște și pace.

În universalitatea iubirii, diaconia noastră îmbrățișează toate nevoile umane: dreptatea socială, respectul demnității umane și al calității vieții, respectul mediului natural și protecția lui, funcționarea vieții publice și a educației, siguranța și integralitatea națională, primejdiile naționale, etica socială. Această extensiune nu înseamnă profanarea diaconiei, ci realizarea ei. Căutările semenilor noștri, chiar dacă nu sunt colorate creștin, nu încetează adeseori să ascundă o teologie foarte profundă. Căutând în spațiul societății dreptate și pace, omul caută inconștient pe Acela care este Dreptatea și Pacea întrupată (Efeseni 2, 14).

Mai concret, oferta clericului – după Pr. Prof. dr. Gheorghios Metallinos – se mișcă aproximativ în următorul cadru: «Mai întâi este o *diaconie a adevărului*. Dacă „facem adevărul în iubire” (Efeseni 4, 15), atunci însăși prezența noastră va fi o mărturie vie a adevărului:

„Câți sunt ai lui Hristos, câți și-au răstignit trupul, împreună cu patimile și poftetele lui” (Galateni 5, 24) constituie o mărturie vie a lui Hristos în lume. Mărturia aceasta poate să ia și aspecte concrete: poate să devină o mărturie profetică ca protest împotriva nedreptății, a demonizării lumii și a structurilor ei. Și în paralel o provocare a mesajului mântuitor al Bisericii pentru lume și societatea ei»³¹.

Este apoi o *diaconie a iubirii* la toate nivelurile societății. De la filantropie și întemeierea unor instituții de utilitate comună până la propuneri de natură juridică și economică. În acest mod Biserica îl „asumă” pe om ca întreg și în epoca industrială actuală, așa cum a acceptat mai înainte și omul rural cu întreaga lui viață.

Diaconia clericului se transformă într-o diaconie a iubirii când n-are niciun caracter de putere, nici nu servește unor oportunități proprii. Oferta noastră nu se poate exprima ca o guvernare, nici ca o combatere și critică a tuturor, pentru că astfel și credința se transformă într-o ideologie omenească paralelă cu celelalte³².

În sfârșit, o *diaconie a judecării*. Prezența adevăratului cleric în lume este în același timp și o judecată a lumii. Adevărul nostru e cel care judecă lumea și mântuiește lumea. Judecă lumea care se sinucide și autodistruge pierzând viața adevărată. O critică însă într-un mod diferit de cel în care o critică judecătorii lumii. O critică cu durerea, cu lacrimile și cu jertfa lui pentru lume. Prezența unui cleric smerit și luminat într-o parohie este un reproș permanent pentru popor și conducătorii lui. Așa cum observă Sfântul Isidor Pelusiotul: „Dumnezeu aprinde preotul ca o făclie, ca văzând poporul razele acestui sfeșnic viu să se îndrepte spre el”. Prin această identificare ecleziologică se cuvine ca fiecare credincios să fie conștient că trebuie să slujească lui Dumnezeu și semenilor săi, așa cum ar fi slujit însuși Domnul nostru Iisus Hristos.

³¹ Gheorghios D. Metallinos, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, Traducere de pr. Prof. Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 94-95.

³² *Ibidem*, p. 96-97.

NOTE, COMENTARIU, VOCI ÎN ACTUALITATE

Situația Bisericii Ortodoxe Române și legăturile ei ecumenice în contextul noii Europe (1989-2009)

Biserica Ortodoxă Română este, după Biserica Ortodoxă Rusă, cea de-a doua Biserică Ortodoxă din lume în ceea ce privește numărul de credincioși. Potrivit ultimului recensământ (2002), 86.7% din cei 21.794.793 de locuitori ai României s-au declarat creștini ortodocși. După ce a devenit autocefală la 25 aprilie 1885, Biserica Ortodoxă Română a fost ridicată la rangul de Patriarhie la 25 februarie 1925.

Biserica noastră, la fel ca multe alte Biserici din Răsăritul Europei, a trebuit să treacă în a doua parte a secolului al XX-lea prin „Marea Roșie a comunismului”, ajungând la limanul libertății după aproape o jumătate de secol de existență sub dictatură atee.

Situația Bisericii Ortodoxe Române în noul context european

Imediat după căderea cortinei de fier, Biserica Ortodoxă Română s-a aflat în fața unor imense provocări, determinate de noua realitate politică a țării și a Europei. Noul context european, caracterizat prin secularizare crescândă și fenomenul de globalizare, a devenit evident și în țara noastră în ultimii ani, astfel că Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a fost nevoit să emită documente și hotărâri cu privire la multitudinea problemelor de etică și bioetică, care frământă lumea contemporană: avortul, eutanasia, transplantul de organe, ingineria genetică, clonarea etc. Biserica a trebuit să se transforme rapid dintr-o instituție careia i-a fost permis să activeze doar *intra*

muros, într-o instituție capabilă să răspundă necesităților societății *extra muros*.

Astfel, prin eforturile susținute ale ierarhilor, preoților, profesorilor de teologie, monahilor și cu sprijinul laicului și al milioane de credincioși români, s-a reintrodus religia în școală, au fost redeschise vechile Facultăți de Teologie desființate de comuniști și au fost înființate altele noi, s-a început rezidirea bisericilor demolate de comuniști și ridicarea a sute de biserici la sate și în special în orașe, în cartierele construite în timpul regimului comunist, unde nu existau locașuri de cult și s-au redeschis și înființat sute de noi mănăstiri. Lucrarea social-filantropică a Bisericii s-a extins în unități ale statului ca: spitale, unități militare, penitenciare. Biserica și-a creat propriile instituții sociale de caritate - cantine pentru săraci, cămine pentru copii și bătrâni, dispensare, centre medicale etc. - înțelegând Tradiția într-un mod viu și creator și oferind câmp misionar credinței lucrătoare prin iubire.

Pentru a susține această nouă situație în cadrul statului și societății române, Biserica Ortodoxă Română a trebuit, după 1990, să aducă peste 100 de amendamente vechiului Statut pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, publicat în 1948, și să elaboreze unul nou, adoptat în ședința Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din data de 13 februarie 2007, dezvoltându-se constant și consecutiv în mai multe domenii de activitate: pastoral-liturgic, cultural-misionar, social-filantropic, economic-financiar și patrimonial-imobiliar.

Printre notele specifice ale noului Statut, dorim să evidențiem puternica accentuare a legăturii dintre libertate și responsabilitate, dar și autonomie și cooperare, la toate nivelurile bisericesti, accentuarea sinodalității, cooperarea dintre cler și mireni la realizarea misiunii Bisericii în lume, prezența activă a Bisericii în viața societății, mai buna administrare a bunurilor bisericesti și dinamizarea misiunii în rândul diasporei ortodoxe române. Toate acestea constituie elemente esențiale ale identității și activității Ortodoxiei românești la începutul secolului al XXI-lea, în context european și panortodox¹.

¹ † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Libertate și responsabilitate pentru comuniune în Biserică”, prefață la Statutul pentru organizarea și funcționarea

Cele aproape 2000 de biserici construite în România în ultimii 20 de ani sunt o mărturie a rodirii libertății, dar și a evlaviei, dărniceii și hărniciei preoților și credincioșilor ortodocși din țara noastră, urmași ai marilor voievozi români, ctitori de biserici și mănăstiri. Evlavia profundă a poporului nostru poate fi măsurată și dacă se are în vedere faptul că Biserica Ortodoxă Română are azi 637 de mănăstiri și schituri, cu peste 8.000 de monahi și monahii, multe dintre acestea fiind redeschise sau înființate după 1989.

În interiorul granițelor țării, Patriarhia Română este împărțită administrativ în 6 Mitropolii, formate din Arhiepiscopii și Episcopii, cu un total de 13.527 parohii și filii, deservite de 14.513 preoți și diaconi, care slujesc în 15.218 lăcașuri de cult. În ultimii doi ani, la inițiativa Noastră au fost create noi eparhii pentru românii ortodocși din diaspora, în vederea intensificării lucrării pastoral-misionare în rândul acestor comunități aflate în Europa apuseană, dar și pe alte continente. Anul trecut au fost înființate patru noi eparhii în diaspora: Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei, Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord și Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande. În prezent, Biserica Ortodoxă Română are 3 Mitropolii în Europa (constituite din 3 Arhiepiscopii și 7 Episcopii) și o Arhiepiscopie pe continentul american. Au fost înființate recent două noi parohii Ortodoxe Române în Japonia (Tokyo și Osaka) și una în Siria, la Damasc. La acestea se adaugă Biroul Patriarhiei Române pe lângă instituțiile europene (Bruxelles).

În plan social-filantropic, Biserica noastră a înțeles că este necesară o legătură specială între Liturghie și Filantropie, avându-i ca modele pe Sfântul Vasile cel Mare și pe Sfântul Ioan Gură de Aur. Căci, despărțirea rugăciunii și a spiritualității de social duce la pietism, iar despărțirea socialului de spiritualitate conduce la secularizare.

Biserica Ortodoxă Română este conștientă că cel mai credibil discurs despre iubirea lui Dumnezeu pentru această lume sunt faptele vizibile de iubire.

Fidelă acestei înțelegeri, Biserica noastră a dezvoltat după 1990 un sistem organizat de asistență socială, care a cunoscut o dinamică deosebită, în special în ultimii ani. Astfel, în Patriarhia Română funcționează în prezent 345 așezăminte social-filantropice, dintre care: 109 așezăminte pentru copii, 51 așezăminte pentru vârstnici, 106 cantine și brutării sociale, 23 cabinete medicale și 2 farmacii sociale, 11 centre de diagnostic și tratament medical pentru persoane cu nevoi speciale, 33 centre de consiliere, 2 centre pentru victimele traficului de ființe umane și 19 centre pentru asistența familiilor în dificultate. De serviciile și proiectele sociale desfășurate în eparhiile Patriarhiei Române beneficiază peste 400.000 de persoane (familii sărace, copii și bătrâni din așezămintele sociale ale Bisericii și ale Statului, persoane cu diferite dizabilități și deficiențe, șomeri etc.)².

În data de 2 octombrie 2007, imediat după întronizarea Noastră ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, am încheiat Protocolul de cooperare în domeniul incluziunii sociale între Guvernul României și Patriarhia Română, pentru ca la data de 24 iulie 2008, Patriarhia Română și Ministerul Sănătății Publice să semneze Protocolul de cooperare privind parteneriatul în domeniul asistenței medicale și spirituale. De asemenea, în scopul dezvoltării și extinderii activităților social-filantropice, în cooperare cu mai multe eparhii, a fost înființată în anul 2007 Federația Filantropia a Patriarhiei Române.

Deoarece nevoile sunt mult mai mari, dorim să extindem și să intensificăm această activitate socială, mai ales astăzi, când criza economică produce multă sărăcie și suferință umană, iar Bisericile sunt chemate să aducă bucurie și speranță acolo unde este tristețe și incertitudine.

În întreaga ei lucrare pastoral-misionară, Biserica Ortodoxă Română este sprijinită azi spiritual și de rugăciunile celor 97 de Sfinți Români înscrși în calendarul ortodox român. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a canonizat după eliberarea de dictatura comunistă 36 de noi Sfinți Români și a extins cinstirea a 42 de Sfinți Români, preluați din sinaxare mai vechi sau cu cinstire locală, la

² Cf. Cuvântul Preafericitului Părinte Patriarh Daniel rostit la deschiderea lucrărilor Consultației pe tema diaconiei sociale, organizată de Consiliul Mondial al Bisericilor, Palatul Patriarhiei, 18-20 mai 2009. www.basilica.ro/ro/documente/.

nivelul întregii Patriarhii Române - ierarhi, preoți, cuvioși și cuvioase, domnitori și țărani.

Pentru a susține întreaga lucrare pastorală, catehetică și misionară a Bisericii Ortodoxe Române, am reușit să înființăm, cu ajutorul lui Dumnezeu, la data de 27 octombrie 2007, „Centrul de Presă BASILICA” al Patriarhiei Române, din care fac parte: postul de televiziune TRINITAS TV, postul de radio TRINITAS, publicațiile Ziarul Lumina, Lumina de duminică și Vestitorul Ortodoxiei, Agenția de știri BASILICA și Biroul de Presă și Comunicații al Patriarhiei Române. Acest centru mass-media reprezintă o lucrare de mare importanță misionară, întrucât prin intermediul său sunt transmise în direct slujbele liturgice și principalele evenimente din viața Bisericii noastre, dar, în același timp, sunt reflectate din punct de vedere creștin toate aspectele vieții sociale, politice, economice și culturale în noul context european multi-religios, multi-etnic și multi-cultural.

Aderarea României la Uniunea Europeană a fost susținută de Biserica noastră încă de la început, Biserica Ortodoxă Română aflându-se printre semnatarii Declarației Cultelor privind integrarea României la Uniunea Europeană (Snagov, 16 mai 2000). Având în vedere viața religioasă intensă a credincioșilor săi, Biserica noastră s-a angajat, alături de celelalte culte din România, „să contribuie la îmbogățirea patrimoniului spiritual și cultural european, reafirmând respectul pentru viața, demnitatea persoanei umane, dreptul la proprietate, valoarea familiei și a solidarității umane”³, pentru a mări valoarea tezaurului spiritual și cultural european. Conștientă de faptul de a fi cea mai numeroasă Biserică Ortodoxă a unui stat membru al Uniunii Europene, Biserica noastră a organizat conferințe pastoral-misionare în întreaga țară, cu privire la exigențele, problemele și perspectivele integrării europene, conștientizând faptul că integrarea înseamnă o șansă, dar și o mare responsabilitate⁴.

³ Cf. Miruna Tătaru-Cazaban, „Declarația Cultelor privind integrarea României în Uniunea Europeană”, în: Biserica Ortodoxă Română, nr. 4-6/2000, pp. 121-122.

⁴ Cf. Conferința pastoral-misionară „Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană. Exigențe, probleme și perspective”, în: *Candela Moldovei*, an XV, nr. 8-9, august-septembrie 2006, p. 11.

Legăturile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în contextul noii Europe

În perioada dictaturii comuniste s-a dezvoltat în România „un ecumenism sub cruce”⁵. După 1990 relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române cu alte Biserici au fost influențate de noile evoluții europene, dar și de provocările din interiorul țării. Implicarea ecumenică a Bisericii Ortodoxe Române se desfășoară la trei niveluri: național, european și mondial.

La nivel național, Biserica Ortodoxă Română este din 1991 membră a Asociației Ecumenice a Bisericilor din România (AIDRom), susținând proiectele inițiate de aceasta cu privire la continuarea dialogului teologic între Bisericile din România, formarea ecumenică, dezvoltarea comunitară a minorităților religioase și etnice din țara noastră și programele pentru femei, dar și dezvoltând proiecte comune în domeniul diaconiei.

Din anul 1992, Biserica Ortodoxă Română este membră a Societății Biblice Interconfesionale din România, din care fac parte 12 Biserici, contribuind, în spirit de deschidere ecumenică, la răspândirea cuvântului lui Dumnezeu în școli, penitenciare, cămine de copii sau bătrâni. Societatea Biblică se află în pragul de a finaliza transpunerea în format Braille a Sfintei Scripturi, cât și o traducere interconfesională în limba română a Noului Testament.

O recomandare majoră a celei de-a doua Adunări Ecumenice Europene de la Graz, din anul 1997, se referea la necesitatea implicării Bisericilor noastre în depășirea situațiilor de conflict în duhul dragostei creștine. Astfel, în ultimii ani s-au născut concepte ca „vindecarea memoriilor” sau „memorii reconciliate”. Ca urmare a acestei recomandări, chiar Fundația Pro Oriente din Viena, în colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia, a demarat un proiect de cercetare științifică a istoriei relațiilor dintre Biserica Greco-Catolică și Biserica Ortodoxă din Transilvania.

⁵ † Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Exigențele ecumenismului actual din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Române”, conferință susținută în Aula Senatului Universității Ludwig-Maximilian din München (9 mai 2003), în: *Biserica Ortodoxă Română*, CXXI (2003), nr. 1-6, p. 29.

Un alt proiect intitulat „Vindecarea rănilor trecutului” a debutat în România, tot în Transilvania, în 2005, fiind mai apoi extins la nivelul întregii țări. Este vorba de o abordare interconfesională cu scopul de cunoaștere reciprocă a istoriei tuturor confesiunilor creștine, la care au participat mai multe instituții: eparhii ortodoxe, alte confesiuni creștine, opt Facultăți de Teologie, două Facultăți de Istorie, o Facultate de Psihologie și două Facultăți de Sociologie.

Pe lângă aceste proiecte interconfesionale, Biserica Ortodoxă Română împreună cu celelalte Biserici din România a fost gazda celei de-a treia Adunări Ecumenice Europene, organizată de Conferința Bisericilor Europene și de Consiliul Conferințelor Episcopale Europene, desfășurată în perioada 4-9 septembrie 2007, la Sibiu. Acesta a fost cel mai important eveniment ecumenic european al anului 2007.

Tema dezbătută la Sibiu: „Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranță pentru reînnoire și unitate în Europa”, are relevanță deosebită pentru viața Bisericilor și a creștinilor din Europa. Lumina lui Hristos strălucește în Biserici, în viața familiilor creștine, acolo unde dragostea și solidaritatea înving egoismul individual și colectiv, unde cercetarea științifică se întâlnește cu căutarea sensului vieții și al sfînțeniei, în pasiunea pentru adevăr, în lupta pentru dreptate, pace și reconciliere, la nivel local și în întreaga lume⁶.

Această orientare ecumenică a Bisericii Ortodoxe Române este evidentă în cooperarea strânsă pe care o avem cu Conferința Bisericilor Europene în multe din proiectele de anvergură europeană ale acesteia, dar și cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Din anul 1979, Biserica Ortodoxă Română a dezvoltat un dialog teologic actual cu Biserica Evanghelică din Germania, ultima sesiune cu tematică ecleziologică desfășurându-se la Eisenach, în anul 2006.

Cu aceeași deschidere ecumenică pentru dialog, Biserica Ortodoxă Română este reprezentată constant în Comisia mixtă internațională pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Acordul teologic ortodoxo-catolic de la

⁶ Cf. Mihai Săsăujan, „A III-a Adunare Ecumenică Europeană de la Sibiu (4-9 septembrie 2007)”, în: Studii Teologice, Seria a III-a, III (2007), nr. 3, pp. 181-182.

Ravenna (8-15 octombrie 2007) aduce speranță pentru continuarea dialogului⁷.

Printre marile realizări ecumenice ale celor 20 de ani de libertate se numără vizita Papei Ioan Paul al II-lea la București, în mai 1999, precum și a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul României, la Vatican, în octombrie 2002. Aceasta a fost prima vizită a unui Papă al Romei în România, dar și prima vizită a unui Papă într-o țară majoritar ortodoxă, deschizând, astfel, calea pentru noi întâlniri în alte țări de tradiție ortodoxă (Georgia, noiembrie 1999, Grecia, mai 2001, Ucraina, iunie 2001, Bulgaria, mai 2002). Aceste vizite au marcat relațiile dintre ortodocși și catolici în mod profund.

În acest an (8 mai 2009), ortodocșii și catolicii din România au celebrat împreună 10 ani de la această vizită istorică, îndeosebi pentru că „Papa Ioan Paul al II-lea a fost un apostol al păcii și al unității”⁸.

Fiind moștenitori și păstrători ai civilizației și culturii creștine a continentului european, și situându-ne geografic la întâlnirea dintre Răsărit și Apus, noi românii avem vocația de-a promova dialogul și cooperarea în Europa. În acest sens considerăm însă că unitatea Europei nu trebuie să se reducă numai la nivelul economic și politic, ci trebuie extinsă și la valorile spirituale și morale creștine. Într-o lume a pieței și a profitului material cu orice preț, Bisericele au vocația de-a mărturisi și promova adevărurile fundamentale ale Evangheliei iubirii lui Hristos, demnitatea persoanei umane, ce poartă în ea chipul lui Dumnezeu, darul sacru al vieții, identitatea etnică a fiecărui popor și solidaritatea între popoare, pentru a ieși din situațiile de criză spirituală și materială.

Deși între Ortodoxie și Catholicism există încă deosebiri și obstacole în refacerea unității eclesiale, totuși aceste două Biserici majore percep, proclamă și promovează, în comun sau în paralel,

⁷ Cf. Arhid. Ioan I. Ică jr., „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității pe marginea celei de-a X-a sesiuni plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Ravenna, 8 - 15 oct. 2007”, în: Studii Teologice, Seria a III-a, III (2007), nr. 3, pp. 227-256.

⁸ *Recunoștință și speranță* - Mesajul Preafericitului Părinte Patriarh Daniel adresat participanților la Simpozionul aniversar „Întâlnire în lumina Învierii”, Palatul Patriarhiei, 8 mai 2009. www.basilica.ro/ro/documente/.

transcendența persoanei și sfințenia vieții, demnitatea și eternitatea umanului iubit de Dumnezeu și iubitor de Dumnezeu. Valorile autentice și mari nu pot fi închise în frontiere și tipare înguste. Ca și lumina, ele se revarsă dincolo de sursa sau contextul care le-a generat. Ceea ce este profund uman, luminează sau frumusețe spirituală a chipului lui Dumnezeu în om, se împărtășește și se recunoaște pe plan universal, devenind patrimoniu spiritual al umanității, care deodată include și transcende specificul individual, național, religios și cultural. Aceste valori spirituale universale trebuie să fie mereu în centrul reflecției și misiunii Bisericii lui Hristos, întrucât Biserica trăiește din Sfânta Euharistie ca prezență și iubire a lui Hristos, Mântuitorul lumii.

† DANIEL
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BIROUL DE PRESĂ AL PATRIARHIEI ROMÂNE

Acest document a fost preluat de pe site-ul www.basilica.ro

Prinos de cinstire Părintelui Prof. Dr. Acad. Dumitru Popescu

Miercuri, 10 iunie 2009, în Aula Magna a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad a avut loc festivitatea de decernare a celui mai înalt titlu academic, Doctor Honoris Causa, Părintelui Profesor Dr. Dumitru Popescu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București și membru de onoare al Academiei Române.

Festivitatea a fost deschisă prin intonarea imnului arhieresc și a imnului *Gaudeamus igitur*, în interpretarea corului bărbătesc al Facultății de Teologie din Arad. A urmat cuvântul de deschidere al Părintelui Decan al Facultății, Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan. Părintele Decan a elogiat personalitatea Părintelui Prof. Dumitru Popescu, afirmând că sfinția sa „reprezintă o personalitate de primă mărime a teologiei românești contemporane”.

În cuvântul său ierarhului locului, Preasfințitul Părinte Episcop Dr. Timotei Sevcicu, a transmis salutul și prețuirea din partea Episcopiei Aradului și Hunedoarei. Preasfinția Sa a evocat, în cuvinte sensibile, momentele speciale de apropiere pe care le-a întreținut cu Părintele Prof. Dr. Dumitru Popescu. A evocat, de asemenea, contribuția Părintelui Profesor la afirmarea culturii creștine în societatea contemporană.

A urmat cuvântul D-nei Rector a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, care, în mod sintetic, a apreciat meritele Părintelui Profesor Dumitru Popescu, structurându-le pe trei paliere: savantul, profesorul de vocație și liderul generației sale, în contextul culturii și societății contemporane.

Laudatio a fost rostit de către Părintele Decan al Facultății, Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan, care a prezentat activitatea Părintelui Dumitru

Popescu, bogata sa operă teologică, precum și viziunea teologică a acestuia.

A urmat decernarea înaltului titlu academic, precum și disertația solemnă a Părintelui Profesor Dumitru Popescu pregătită pentru acest moment, având ca tematică „Creaționismul și evoluționismul”. A fost impresionantă mărturisirea făcută la începutul disertației, în care Părintele Profesor afirma că „Pentru mine, Dumnezeu nu a fost un simplu obiect de speculație, ci a fost o realitate vie întrupată, un temei real de profundă meditație interioară”.

Corul Facultății a interpretat câteva piese corale sub conducerea Conf. Univ. Dr. Mircea Buta.

La sfârșitul manifestării, Părintele Decan a prezentat volumul publicat de Facultatea noastră de Teologie ca prinos de cinstire pentru profesorul elogiat. Volumul este intitulat, în chip sugestiv, *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Acad. Dumitru Popescu*, el reunind reflecții teologice ale profesorilor de teologie din țară asupra contribuției remarcabile a Părintelui Profesor la dezvoltarea și aprofundarea teologiei ortodoxe în contextul provocărilor lumii contemporane, precum și alte studii și contribuții, reunite într-un capitol aparte al lucrării, intitulat *Miscelanea*. De remarcat faptul că la începutul acestui volum sunt așezate cuvintele de prețuire la adresa Părintelui Academician, ale Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, precum și ale altor ierarhi ai Sfântului Sinod.

Pr. Lucian Farcașiu

Simpozionul internațional de Teologie Dogmatică (11-13 iunie) la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad

Joi, 11 iunie 2009, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad a început desfășurarea celei de-a doua întâlniri a teologilor dogmatişti din întreaga Ortodoxie, sub genericul *Tradiție și Dogmă: ce fel de Teologie Dogmatică propunem pentru zilele noastre?*

Manifestarea a început în Capela Facultății prin săvârșirea Te-Deum-ului de mulțumire, la care a participat și Întâistătătorul Eparhiei Aradului și Hunedoarei, Preasfințitul Părinte Episcop Dr. Timotei Sevciciu, care la momentul potrivit a rostit un scurt cuvânt de salut și de învățătură, subliniind importanța unei astfel de întâlniri, de la care se așteaptă rezultate promițătoare pentru lucrarea și mărturia Ortodoxiei în lumea de astăzi.

Lucrările Simpozionului au început în Aula Magna a Facultății noastre, prin prezentarea și cuvântul de salut transmis tuturor participanților la această manifestare, îndrăznim să spunem, panortodoxă, pentru că ea reunește profesori de teologie de la centrele universitare din țara noastră, dar și din țările ortodoxe și din diaspora. Amintim în acest sens, prezența profesorilor de Teologie Dogmatică de la Universitățile din țară (București, Sibiu, Cluj, Craiova, Constanța, Oradea și Arad), dar și din țările ortodoxe (Rusia, Bulgaria și Grecia) și din diaspora ortodoxă (Statele Unite, Franța și Germania).

Prezentarea participanților și cuvântul de salut a fost adresat de către Părintele Decan al Facultății de Teologie din Arad, Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan, Președintele Asociației Internaționale a Dogmatiştilor Ortodocși, organizație care a luat ființă la cea dintâi

întâlnire de acest fel, care a avut loc tot la Arad, în anul 2007. Părintele Decan a amintit, de asemenea, faptul că pregătirea unui Simpozion de o asemenea anvergură la Arad a început cu aproape doi ani în urmă, Sfinția sa implicându-se în mod direct în organizarea acestei manifestări panortodoxe alături de colegul său, Conf. Univ. Dr. Cristinel Ioja. A urmat citirea mesajului de salut *Dogmatica Ortodoxă – fidelă Tradiției și înnoitoarea Tradiției* adresat participanților la acest Simpozion internațional de către Preafericitul Părinte Dr. Daniel Ciobotea, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Mesajul de salut a fost citit de către părintele Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din București, Prof. Univ. Dr. Ștefan Buchiu. A urmat apoi, cuvântul de întâmpinare al Preasfințitului Părinte Episcop Dr. Timotei Sevcicu al Aradului și Hunedoarei, care și-a exprimat speranța că dezbaterile din cadrul acestui Simpozion vor oferi soluții concrete care să contribuie la păstrarea unității sobornicești a Ortodoxiei de pretutindeni, numind din această perspectivă întâlnirea de la Arad „una providențială”. A luat cuvântul și D-na Prorector a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, Prof. Univ. Dr. Florentina Munteanu, care a transmis cuvântul de salut și de felicitare, participanților la lucrările acestui Simpozion. Profesorul Michel Stavrou de la Institutul „Saint Serge” din Paris, vicepreședintele Asociației Internaționale a Dogmatiştilor Ortodocși, a transmis mesajul domniei sale, arătând că profesorii de teologie ortodoxă au nevoie de întâlniri regulate, care să contribuie la găsirea unor soluții concrete la marile probleme cu care este confruntată teologia în lumea contemporană. De asemenea, profesorul Peter Buteneff de la Institutul „Sf. Vladimir” din Statele Unite, cel de-al doilea vicepreședinte al Asociației Internaționale a Dogmatiştilor, a mulțumit Bisericii Ortodoxe Române, și în mod special părintelui Prof. Dr. Ioan Tulcan, pentru faptul că au prilejuit o astfel de întâlnire, subliniind din această perspectivă rolul Patriarhiei Române în păstrarea unității panortodoxe. La sfârșitul acestei prime părți, dedicate deschiderii festive a lucrărilor Simpozionului internațional, Corul Facultății a interpretat un buchet de piese corale sub conducerea Conf. univ. Dr. Mircea Buta, profesorul de muzică de la Facultatea arădeană.

În partea a doua a zilei a urmat expunerea referatelor participanților la acest Simpozion. Prima susținere a fost cea a Prof. Dr. Dimitrios Tselengidis de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic, Grecia, având ca tematică „*Urmând Sfinților Părinți*”- o sintagmă cu caracter diacronic în învățătura dogmatică a Bisericii. A urmat referatul Prof. Dr. Michel Stavrou, de la Institutul Teologic „Saint Serge” din Paris, Franța, cu tema *Reconcilierea dogmei creștine cu viața*. Ultimul referat al acestei prime părți a Simpozionului a fost cel prezentat de Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, fiind intitulat *Valoarea definițiilor canonice. Dogmă sau mărturie?*

În după-amiaza acestei prime zile a lucrărilor Simpozionului au susținut referate următorii profesori din țară și din străinătate: Prof. Dr. Peter Buteneff, de la Seminarul Ortodox „St. Vladimir’s” din New York, Statele Unite ale Americii, care a prezentat referatul *Evoluție vs. Creație? Exegeza Ortodoxă contemporană la Geneză 1-3*; Prof. Dr. Despina Prassas, de la Providence College, USA, care a vorbit despre *Omilia 50 la Matei a Sfântului Ioan Gură de Aur. Unde se întâlnește dogma și tradiția?*; Părintele Prof. Dr. Ștefan Buchiu, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, cu referatul *Relația dintre Dogmă și Teologie în gândirea Părintelui Stăniloae*; Prof. Dr. Aristotle Papanikolaou, Centrul Teologic din Lincoln, Fordham University, USA, care a prezentat susținerea cu titlul *Tradiție sau politici identitare? Rolul Vestului în Teologia Ortodoxă contemporană*. Ultimul referat al acestei prime zile a Simpozionului Internațional de la Arad a fost Prof. Dr. Fadi Georgi, de la Facultatea de teologie din Balamand Liban, care a prezentat lucrarea cu titlul *Sfântul Grigorie Palama: o cheie esențială pentru a preda Dogmatica azi*.

Toate referatele susținute în această primă zi a Simpozionului au stârnit discuții aprinse, cei prezenți antrenându-se într-un dialog constructiv, ridicând probleme deosebit de interesante și de actuale, referenții răspunzând la întrebări și lămurind în felul acesta multe aspecte care n-au fost suficient de dezvoltate și de nuanțate în prezentarea referatelor lor, din iconomie de timp.

În a doua zi a Simpozionului Internațional începutul l-a făcut Prof. Dr. Svetoslav Ribolov, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă

din Sofia (Bulgaria). Lucrarea prezentată de domnia sa a avut ca temă *Teologia Dogmatică în Bulgaria în sec. XX*. Cea de-a doua comunicare a fost cea a părintelui Prof. Dr. Valer Bel, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, care a prezentat referatul cu tema *Revelația, Tradiția, Dogma și interrelația lor în viața și misiunea Bisericii*. A urmat prezentarea părintelui Adrian Niculcea de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Constanța, având ca temă *Revelație și confesionalism*. Următoarele comunicări științifice au fost: Prof. Dr. Pyotr Mihailov, de la Universitatea Umanistă Ortodoxă „Sf. Tihon” din Moscova, Rusia, care a prezentat lucrarea *Predica euharistică astăzi*; Prof. Dr. Alexey Fokin, de la Institutul Filosofic din Moscova, Rusia, care a prezentat tema *Diferite abordări dogmaice cu privire la originile sufletului uman*; Pr. Prof. Dr. Dumitru Megeheșan, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea, prezentând referatul *Dimensiunea pnevmatologică a Sfintei Tradiții într-un context ecleziologic*; Prof. Dr. Daniel Munteanu, de la Facultatea de Teologie din Erlangen, Germania, care a prezentat lucrarea *Dogmă și cultură. Contribuția principală a Ortodoxiei la teologia publică*; Pr. Prof. Dr. Vasile Citirigă, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Constanța, prezentând referatul cu tema *Teologia Dogmatică ortodoxă - expresie a experienței eclezial - liturgice*; Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, care a susținut referatul *Către o înțelegere mai adâncă a rânduiei Tainei Sfântului Botez*; Pr. Asist. Dr. Nicolae Răzvan Stan, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova, care a prezentat lucrarea *Relația între doctrină și spiritualitate în gândirea Părintelui Stăniloae*; Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, a prezentat referatul *Natura ecleziologic - soteriologică a dogmei în Tradiția Ortodoxă* iar Conf. Dr. Cristinel Ioja, de la aceeași Facultate de Teologie Ortodoxă, a susținut lucrarea *Interdisciplinaritatea dogmei. Mărturia credinței Bisericii într-un context postmodern*.

La fel ca și în ziua precedentă, referatele susținute în cea de-a doua zi a Simpozionului internațional de la Arad, au stârnit discuții ample și productive, participanții lansând provocări deosebit de interesante referențelor. Discuțiile au fost deosebit de bogate și de

dinamice, ceea ce ne conduce spre certitudinea faptului că organizarea unui astfel de Simpozion internațional a fost deplin justificată și foarte bine venită, pentru un real progres al teologiei contemporane.

Preot Lucian Farcașiu

RECENZII

Ph. D. Cristinel Ioja, *Reason and Mystic in Orthodox Theology*, University „Aurel Vlaicu” of Arad, 467 p.

Cristinel Ioja



*Rațiune și Mistică
în Teologia Ortodoxă*



chapters are preceded by an Introduction and a Preface the work having a rich biblical-patristic bibliography and of contemporaneous theology. Thus – as the author affirms - we emphasized this relation between reason and mystic on what concerns the basic dogmatic

The present work, *Reason and Mystic in Orthodox Theology*, by its profoundness and vastness, by its interdisciplinary, lends itself to some conclusions, which must be understood as multiple aspects that create the image of the relation between reason and mystic in Orthodox Theology. The present work is structured on six ample chapters; each of them encloses other smaller chapters, which try to render the relation between reason and mystic at the level of basic aspects of Dogmatic Theology, as well as a brief approach of this relation in the vision of the other Christian confessions and especially of European culture. As well, this

aspects: gnoseological, triadological-christological, cosmological, anthropological and ecclesiastical-sacramental, with eschatological implications. We also mentioned the apologetic dimension of Orthodox Theology regarding the approach of Western theology and European culture in its assembly which has some inexactitudes and reductions accumulated, in one way or another, during the history of Christianity. The correlation and interdependence of Dogmatic Theology's essential aspects, presented in this work, represent a novelty of rendering the relation between reason and mystic in Orthodox Theology. Hence, on what concerns the relation between reason and mystic, each aspect of Orthodox Dogmatic is approached and thoroughly considered in relation with the others, the triadological-christological aspect of this relation being permanently situated in the centre, as supreme criterion.

In the first chapter of this work, the author insist upon the unity between theology and mystic, dogma and spirituality in Orthodoxy, demonstrating that we cannot conceive a theology without mystic and a dogma void of spirituality, a dogma which is not lived and practised, the Church's cult being above all the environment of practising our dogma. In Orthodoxy the cult becomes doxology, and the dogmatic tradition becomes worshipful tradition, doxological, accessible and strongly present within Christians' collective and personal life. This relation, between dogma and cult, dogma and Liturgy avoids the separation between the rational aspect and the liturgical content of dogmas, as within our dogma coexists in harmony both the rational aspect and the mystic one. Although *lex orandi* does not replace theology, however, the essential aspects of Orthodoxy have been experimented in the ecclesiastical environment by *lex orandi*, before being structured on concepts. Thus, the Liturgy becomes, above all, the existential crucible of theology, being in fact an embodied theology. The theological reflection was always nourished in East by Church's living tradition, by its Liturgy, which created the environment of a Christian life, where all new teachings which appeared were clarified and all heresies destroyed, precisely by this ecclesiastical life and not by simple words, or by a Christian system separated from Church's experience and finally void of life. Those

premises emphasize the fact that theology and mystic are not opposite, do not exclude each other, but are complementary in that Theology is Mystic and Mystic is Theology. Church's doctrine is in the same time Theology and Mystic and only through a mystic theology we can consciously and deeply realise our ecclesiastical affiliation.

Also in this chapter, is underlined the necessary distinctions between Orthodox mystic, pietism (as an overbid of individual faith to the detriment of reason and Church's faith), secularisation (as overbid of autonomous reason in the detriment of Church's faith) and mysticism (as behaviour separated from Church's faith and confession, which in most cases sideslips into irrational), from the perspective of the relation between reason and mystic as it is understood in Orthodox theology. Furthermore, is highlighted the prophetic dimension of theology as against contemporary science going deeply with two aspects which belong to anthropology and cosmology: the transfiguration of man and cosmos through light and the rational structure of matter.

In the second chapter, the author makes a short presentation of the stresses that Church's Saint Fathers had given to gnoseological aspect in the Christian East, beginning with the Apostolic Fathers and the apologists, until Saint Gregory Palamas in the fourteenth century. On what concerns the gnoseological aspect of the relation between reason and mystic, Orthodox theology states that there is no separation between natural and supernatural, but a permanent interdependence and implicitly between apophatic and cataphatic, the genuine knowledge being realised in the context of a personal communion. This complementarity of the two dimensions of revelation, natural and supernatural, emphasizes the fact that everything that exists is not only rational and not only mysterious, but rational and mysterious in the same time, because the difference between the natural revelation and the supernatural one is not based on kind, but on rank

Consequently, Orthodox theology pleads for an equilibrated gnoseology, within which the relation between cataphatic and apophatic is not one of exclusion, but of complementarity and reciprocal implication. The old dilemma and separation between reason and experience, reason and mystic is actually dissolved by this

synthesis between cataphatic and apophatic and it is shown that the perspective of a vision within the cataphatic and the apophatic are seen together leads to an antinomic reality within rationality and mystic coexists. The rationality contents the mystery and vice versa, both in God and in creation, the proportions being kept.

Starting also from this way of thought, Orthodox theology approaches the relation between culture and faith, which finds its supreme model in the expression of Christological dogma of Chalcedon. It is not allowed any confusion between culture and faith, in conformity with the Monophysite model, neither the culture's separation from faith in conformity with the Nestorian model. If the cultural Monophysitism cancels faith's transcendence and the revelation, faith's Monophysitism cancels man's and cosmos' integrality, the former being endowed with reason and the later with rationality. It is necessary to discover the relation between faith and culture, settled centuries ago in the Christian East, according to Christ's person model, as in Christ, the manhood had been enhypostasiated in His divine hypostasis and thus it had been united with His divinity unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably.

On what concerns the triadological-christological aspect of the relation between reason and mystic, presented in the third chapter, the author shows that for the Eastern Christianity, the revelation's adequation to reason meant finally to accept its transformation into a beautiful philosophy, but which remained limited to human power of thought, which is indeed necessary but insufficient on what concerns soteriology.

Furthermore the author underlines the fact that the Christianity would have risked being confused with a lot of conceptions and philosophical systems of the time, by changing the trajectory from transcendental to immanent and thus giving up forever to be the dimension of life which offers man the possibility to transgress death and become immortal in and through Jesus Christ. It is very well known that the appearance of heresies is due precisely to the adequation of the revelational gift to reason and to rendering relative and subjective the revelation using reason's means. Thus, mystery was

put in danger, rendered relative and limited to the narrow patterns of human thought by adequating revelation to reason, while by adequating reason to revelation the former was given the possibility to open towards a superior and profounder dimension, not by its own exclusion, but by overtaking itself. On what concerns the comprehension of Trinitarian or Christological mystery, there are two directions: the direction of rationalisation, as method of *enstatic* intellect, which implies the simplification or reduction of divine mystery to the human reason's possibilities, and the direction of dogmatizing, as method of *ecstatic* intellect, which implies the synthesis of oppositions, although this operation requests overtaking human ordinary logic and conforming it to the mystery of God. Thus, the former direction refers to mystery's accommodation to human reason and the latter refers to human reason's accommodation to mystery. Heresy appeared every time someone embraced the former direction as approach to mystery, due to human reason's incapacity of entire comprehension and to distortion that it operated in those conditions. Furthermore the author shows that the distinctions and antinomies from triadology, Christology, until those from anthropology and cosmology, cannot be grasped in their profoundness through the rational way of knowledge, which would separate them, putting the stress on one aspect or another, and not being able to conceive them together, fact that makes heresies appear. Church's Fathers managed to grasp and dogmatize the fundamental aspects of the revelation through a comprehensive knowledge, which does not exclude and does not separate either reason or mystic. The presence of antinomies and paradoxes implies not an irrational knowledge, which means darkness and ignorance, but a supernatural knowledge, which overtakes reason but does not cancel it.

All these confusions and separations, present both within heresies and within Western theology, are consequences of a distorted comprehension of Logos' theology. Thus, on what concerns Christology, patristic theology sustained that the manhood was enhypostasiated in the pre-existent hypostasis of Christ the Logos, the two natures – the divine one and the human one – and the two wills and energies, which are specific to the two natures, being united

unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably within Christ's Person. From the very beginning, we can notice the antinomies which could not be understood only through human reason, as they overtook it, but they could be understood through faith, through an apophatic and mystic approach. According to the divine revelation, God and man are not in opposition, but are supremely and in the same time unconfusedly, unchangeably, indivisibly and inseparably united in Jesus Christ. Those four attributes from Chalcedon dogma – undivided, inseparable, unmixed, unchanged - become the model of the paradoxical union between reason and mystery and determine with great precision the relations between Church and world, Church and history, Church and culture

On what concerns the cosmological aspect of the relation between reason and mystic presented in the fourth chapter, Orthodox theology, based on patristic theology, speaks about Son's and Holy Spirit's role during the event of creation and using the two concepts, *logos* and *pneuma*, states that the world, in its inner structure, is "speaking" by its relation with the Word and "spiritual" by its relation with the Holy Spirit. The Logos has a central position in creation, as all reasons of things, which form the visible and invisible universe, arise from Logos through the uncreated divine energies and return in Logos.

From this perspective, the author tells that there are two levels of creation's rationality: one that can be perceived by human mind's rational capacity and the other, which is more profound and perceived by intuition. In other words, the first level is a material one, perceived by the analytical reason and it must lead further towards the more profound senses of things, which man can infer, as there is no gnoseological abyss between strict reason and intuition. In this context, creation's inner rationality highlights both God's transcendence towards creation and His immanence. Thus, the premises of the relation between reason and mystic in the process of knowing the world and implicitly its Creator are created. The divine or supernatural aspect of the world, given by the divine uncreated energies and the natural aspect of the world, manifested in the created energies and in the creation's inner rationality, reveal the fact the world is rationality and mystery in the same time. Orthodox theology,

having patristic theology as base and model, strongly emphasises the presence of divine uncreated energies within creation. In this way it overtakes, on the one hand, the dualism of Greek thought – whose effects are still felt by a part of Christian theology – between the sensible world and the intelligible one, between spirit and matter, and on the other hand, it avoids the opposition between reason and mystic in the process of knowing man and the world. Starting from here, Eastern theology always wanted to transfigure man and his culture in Christ and in Church, through Saint Ghost's power, as creation's transfiguration or its disintegration represent the consequences of man's free choice between two cosmologies, which imply two destinies of creation and which have as typology the Adam – Christ parallel: the theonomous cosmology and the autonomous one.

On what concerns the anthropological aspect of the relation between reason and mystic, elaborate in the fifth chapter, Orthodox theology shows that an integral anthropology can be realised only by comprehending the functional relation between heart-reason-mind on the one hand, as well as the relation between soul and body on the other hand. Human person's integrity consists in the harmonious relation of these two spiritual faculties – mind and heart - as heart's intuitions remain obscure impulses without intelligence's participation and the intelligent mind remains powerless without the heart. Therefore, it is necessary to find again the harmonious relation between mind and heart.

Of course, the person's paradox requires necessarily a harmonization, an equilibrium, which must be maintained and emphasized, between rational knowledge and the knowledge of mystery, between reason and mystic. In this way, if we cancel one of those aspects which, considered together, offer us the image of a paradox, we risk falling into unilaterality and not to have an authentic vision about a person's being. This is why, we can distinguish a special relation between reason and mystic also at anthropological level, where man, in order to achieve an authentic vision of himself, must use both the knowing means of his reason and the way of knowing which overtakes those, which is realized through an ontological-mystic approach. So, during the process of knowing, man

must take into account a balanced synthesis between the cataphatic and apophatic aspect of reality, either on what concerns the anthropological or the cosmological dimension of reality, here the author trying to struggle for the comprehension of man and creation. We can avoid unilateral approaches only if we consider together those two aspects which are different only on what concerns the way we can know them and their profoundness and which we can find at all levels of existence. Thus, we can comprehend creation and man, not only in their rational, analytical, material aspect, but especially in their theonomous, mystic, mysterious dimension.

On what concerns the ecclesiastical-sacramental aspect of the relation between reason and mystic, presented in the sixth chapter we can notice that the Church – as theandric organism, as Christ’s Body extended in history – offers to us the model of coexistence and relation between reason and mystery according to Christ’s model, but at a much higher level than the cosmological and anthropological one. Thus, reason and mystery, human and divine, are so united in the Church, that one cannot be perceived without the other and we cannot speak about one without mentioning the other. The presence of uncreated energies and their working within the Church has an antinomic character, being expressed both as light and mystery. Furthermore the author approaches in this chapter the iconographic issue from the perspective of the relation between reason and mystic, showing that both elements related to cataphatism and rationality and elements related to apophatism and mystery harmoniously and distinctly coexist at icon’s level.

This is why, the theonomous knowledge proposes a type of knowledge, which without cancelling reason’s natural powers, overtakes them and implants reason in Christ’s thought. Thus, beyond any separation between object and subject, this kind of knowledge becomes the experimental method of communion with God and in this way man participates to eternity. Due to this participation, man becomes an organic member of Christ’s Body, the Church, according to Saviour’s words: “I am the vine, you are the branches” (John 15, 5). “Abide in Me and I in you. As the branch cannot bear fruit by itself, unless it abides in the vine, neither can you unless you abide in Me”

(John 15, 4). Starting from here Orthodox theology states that in the relation between truth and knowledge, the truth always precedes knowledge in that knowledge always means participation to the Truth. Church's Fathers show, on the base of their experience, that only in an authentic ecclesiastical environment human reason finds indeed its vocation and becomes free of all cosmic determinisms, which continuously try to exclusively draw it towards the analytical and material dimension of reality. To examine creation outside the space of love and not in relation with its Creator, will not deliver man from relativism and conventionality. It will rather lead to an approach of things which cannot see in them God's presence, also to the opposition between the subject, who is in the process of knowing and the object of knowledge; it will implicitly lead to man's renouncing to authentic knowledge's means and his own vocation.

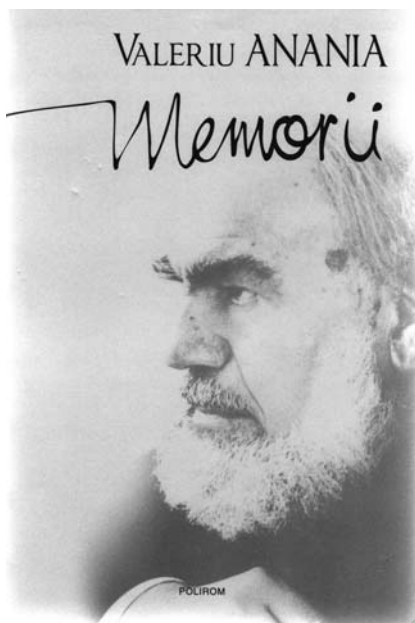
Knowing creation's mysteries and knowing God is related to our participation to the state of grace brought by Jesus Christ. Consequently, man has the possibility to discern the signs of God's presence in the world by his mind's metanoia and to experiment God's presence in his own life by reuniting his heart, reason and mind. On what concerns Church's Sacraments, Orthodox theology, unlike scholastic theology, which conceives matter as a symbol separated from grace, does not conceive the existence of some separations between reason and mystic, between the visible part and the invisible one, between the matter, gestures and words of the Sacrament and Christ's grace, which is transmitted through the matter, as Sacrament's words and gestures are full of divine power and divine presence. In scholastic theology, beyond any theandric vision, a separation is made between Sacrament's form, which is the visible part, and Sacrament's essence, which is the invisible, gracious part. Orthodox theology's theandricism opposes to the dichotomy matter-spirit, form-essence and sign-reality by definition. The relation between heart, reason and mind is restored through Church's Sacraments. Receiving them, man participates to Life in his being's integrality and knows not through a reductionist, conceptual and abstract method, which has reason in its centre, but through a personal way which includes reason and even overtakes it. The truth of things

overtakes man's measures. Man discovers a wider world through Church's Sacraments; he discovers this world's foundation, to which man is called to participate with his own life engrafted in Christ, the Head of the Church.

The book *Ration and mystic in the orthodox theology* constitutes in a remarkable synthesis of an inedited, wide thematic and with interdisciplinary openings. As well, within this throughgoing study, the author opens unknown perspectives as for the theological research in main both and for the theology relationship with the contemporary science and philosophy throwing sunbeam at the existence and the life of the contemporaneous man crushed by the consequences of an secularised and autonomic vision on the world and history. We remark the force of analysis and synthesis, the density of the ideas, the capacity of the author to surprise the main problems of the approach study, the clear style and the will of the author to present the approach equal thematic throwing the connection to the contemporary culture and to the others big Christian confession position

Rev. Ph.D. Constantin Rus

Mărturia unei lumii și a unui suflet Valeriu Anania – Memorii



La Editura Polirom din Iași, în anul 2008 a apărut volumul de „Memorii” semnat de Valeriu Anania. Este vorba despre Înalțul Prea Sfințitul Bartolomeu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului, Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului.

I.P.S. Bartolomeu s-a născut în Județul Vâlcea în anul 1921. Urmează și absolvă Seminarul Teologic Central din București. Se călugărește în anul 1942; urmează Facultatea de Medicină și Conservatorul din Cluj. Este arestat de mai multe ori ca „legionar” în timpul regimului antonescian și al celui comunist. Eliberat din detenție în anul 1964, între ani 1966-1976 este trimis în Statele Unite ale Americii unde îndeplinește diferite funcții în cadrul Arhiepiscopiei Ortodoxe din America. După 1989 face parte din Grupul de Reflecție pentru Înnoirea Bisericii. În 1993 este numit arhiepiscop, iar din 2006 este mitropolit la Cluj-Napoca.

Personalitate de seamă a Bisericii Ortodoxe Române, I.P.S. Bartolomeu este cunoscut și ca reprezentant al literaturii contemporane române, domeniu în care este apreciat și premiat. Cred

că cea mai de seamă realizare a I.P.S. Sale este noua ediție a Bibliei, cu note și comentarii, apărută în 2001.

I.P.S. se impune și azi în cadrul Bisericii Ortodoxe Române, a Sfântului Sinod, dar se face cunoscut și prin acest volum de „Memorii”, carte care, pe parcursul a 700 de pagini, ne prezintă viața unui om (al Bisericii și al literaturii, ne descrie aspecte retorice, literare și religioase din timpul dictaturii antonesciene și a celei comuniste. Aflăm viața unui om care s-a lăsat în voia lui Dumnezeu și care a căutat să facă voia lui Dumnezeu după puterile sale, folosindu-se de toate împrejurările. Memoriile sunt povestite cu măiestrie dar și cu scopul de a face cunoscută cititorului o epocă, o pagină de istorie națională și bisericească. La „Cuvânt înainte” spune: „Vine o vreme când viața ta se cere rostită și astfel decât în cadrul convențiilor sociale, mai adevărat adică și mai de-a dreptul, și atunci, de-a rostogolul, ca apa muntelui poticnită-n pietre, și o duci până unde poți” (p. 7).

Perioada descrisă în „Memoriile” Înalt Preasfințitului Bartolomeu începe cu „adolescența verzuie”, cu unele amintiri de la școală despre „Frăția de cruce” și se oprește la chemarea „bătrânului oștean” sub drapelul Bisericii Ortodoxe Române, la Mitropolia Clujului, o viață de om într-o lume deosebită. Începutul acestei vieți este considerat frumos și promițător. „Era frumoasă viața noastră pe atunci, măcar că eram săraci lipiți pământului, dar eram tineri și râdeam de sărăcia noastră și ne băteam joc de ea și ne simțeam mândri. Ne visam servitori temniți cu nume și renume - măcar că nu aveam să întemeiem o „școală” sau un „curent”. Dar vremurile s-au năpustit asupra noastră, crâncene, și ne-am risipit și ne-am împușinat idealurile. Cei mai mulți dintre noi și-au ratat aspirațiile (p. 26). Și continuă... „Ne dăruiam visului - și visam mult și frumos - în timp ce stăpânitorii lumii acesteia își ascuțiseră armele și porniseră măcelul (p. 27).

Acest sentiment l-a întărâtat în gândul de a ține mâna pe condei: „și a-i dăruii vieții - ca și morții - mele un înțeles de care să nu mă rușinez nici în fața oamenilor și nici la scaunul de judecată al lui Dumnezeu” (p. 27).

Din mulțimea de evenimente, autorul alege pe cele mai semnificative și explicite pentru viața și evoluția sa. O întâmplare - care pentru mulți bucureșteni nu a avut nici o importanță - petrecută în august 1941, prilejuită de înmormântarea lui Horea Codreanu la cimitirul Pătrunjel, îi aduce arestarea. Cu această ocazie i se întocmi o fișă cu date personale, care consemna, calificativul politic precis, „legionar”. Intra astfel într-o epocă, în care individul devine om fișă, om dosar, om cazier, om amprentă digitală” (p. 32). Fără să fi activat în misiunea legionară, fișa aceasta va fi documentul în baza căruia va fi considerat „dușman al poporului” sau „bandit”.

Un capitol aparte se referă la evenimentele de la Cluj din anul 1946. Student de medicină, tânărul Bartolomeu Anania se impune ca un student serios și bun organizator și astfel ajunge conducătorul studențimii clujene, într-un moment deosebit – provocarea maghiară, de la căminul studențesc Victor Babeș care a fost urmată de greva studențească. Cele 40 de pagini care descriu „Studențimea transilvană” și Generația academică Cluj '46, sunt nu numai mărturii de istorie, dar și descrierea într-o frumoasă limbă românească a tot ce a fost și s-a întâmplat în acei ani în inima Ardealului românesc dar și în inimile generației de tineret, de studenți mai ales. Considerat ca reprezentativ pentru lumea studențească, evenimentele și oameni îl transformă pe tânărul student în liderul tineretului român clujean. I.P.S. Sa afirmase cu alt prilej că uneori „viața te împovărează oricum și că totul este dacă povara ei, acceptată cu umilință sau purtată ca un blestem, îți proiectează în veșnicie un grumaz de zimbru sau o cocoasă de cămilă” (p. 75). Și a purtat cu demnitate și curaj crucea în acel moment. A urmat pironirea pe cruce, pribegia, permanenta urmărire și supraveghere câtă vreme a lucrat la patriarhie pe lângă Justinian, Patriarhul, apoi procesul, condamnarea și închisorile comuniste.

Istoricul, cercetătorul acestei epoci, găsește în „Memorii” pagini deosebite privind personalitatea patriarhului Justinian, viața de la Patriarhie, relațiile Patriarhiei și Bisericii cu guvernul Groza, cu prim ministru, cu alte personalități ale epocii.

Literatura detenției din anii comunismului cuprinde multe pagini scrise cu amintiri de sânge de către diferiți oameni care au suferit detenție în trecut. Î.P.S. Sa, în vreo 100 de pagini, sintetizează, în

cuvinte scrise cu durere - dar și cu o atenționare - făcând din fiecare eveniment un prilej de meditație - nădejdea ce biruia în omul lăsat în voia lui Dumnezeu. Într-o exprimare despre natură și timp, se exprimă starea sufletească a deținutului: „Vara se potolea într-un timp de toamnă” (p. 255). Un crâmpeli din natură, văzut într-un timp scurt între anchete și proces. Va fi condamnat la ani grei de închisoare pentru motive inventate de anchetatori. Va cunoaște închisorile comuniste renumite pentru condițiile deosebit de grele. Oriunde se află, are în fața sa pe Dumnezeu, creează o atmosferă de rugăciune, de permanentă legătură cu Divinitatea. Când lumea creștină era supusă tăcerii, doar clopotele Bisericii, aduceau aminte de duminicile și sărbătorile creștine. Și Dumnezeu culegea nectarul credinței din florile rugăciunilor celor din libertate, dar mai ales al celor din ocne, mine sau celule. Iată răspunsul la întrebările unora din anii '90. Unii „revoluționari” de atunci repetau mereu întrebarea: „Ce a făcut Biserica Ortodoxă în ani comunismului. Indirect, dar concret o spune Î.P.S., în aceste pagini de jurnal.

După „iarna” comunistă a începuturilor, a urmat dezghețul din 1964-1965. În acele condiții, Î.P.S. Sa ajunge din nou la Patriarhie, apoi la Episcopia Română din America. Bucurii și amărăciuni. Bucuria cunoașterii românilor de peste ocean - tristeți: legate de neînțelegerile din interiorul exilului românesc. Sunt prezentați episcopii Valerian Trifa și Victorin Ursache, o serie de personaje și personalități dintre care amintim pe G. Uscătescu, Mircea Eliade, Mihai Iancu, I. Cârja, Palade etc., diferite aspecte din viața culturală ale exilului românesc, presa românească- religioasă și literară-activitatea în atelierul literar din Honolulu.

Interesante sunt și paginile despre vizitele și participările la întâlnirile cu caracter ecumenic de la Upsala, din India și Etiopia. De reținut – pentru înțelegerea unei epoci - și pentru răspunsurile unor comentarii rău voitoare; sunt paginile referitoare la relațiile Î.P.S. Sale cu securitatea între anii 1965-76.

Spirit critic față de relele vremii și ale oamenilor, Î.P.S. Sa nu este învinuitor. Din nou la Patriarhie, apoi la Văratec - perioadă descrisă în puține pagini. Cititorul așteaptă mai multe informații despre anii '90, despre elaborarea unei noi ediții a Sfintei Scripturi. Cu smerenie trece

peste această perioadă. Îmi amintesc că preoții și intelectualii hunedoreni căutau cu disperare despre cărțile Î.P.S. Sale, mai întâi „Rotonda plopilor aprinși”, apoi „Noul Testament” cu note și explicații.

Cred că prin aceste „Memorii”, Î.P.S. Sa și-a atins scopul: Deși are cuvinte smerite la adresa sa, rămâne un veritabil erou al timpurilor noastre. Eroi nu se laudă, ei nu au dreptul să plângă” (p. 124), dar celui în suferință „îi vine să culeagă lacrimile cu inima” (p. 146). Nu reclamă, nu cere răzbunare, dar reproduce cuvintele unui fugar întâlnit la Honolulu - și el victimă a comunismului: „Eu nu-i osândesc pe comuniști, de vreme ce ei nu au făcut nimic împotriva mea fără îngăduința lui Dumnezeu” (p. 462).

Unii cititori sunt, poate, nedumeriți de faptul că lipsesc comentariile religioase referitor la diferitele evenimente din viața Î.P.S. Sale. Dar folosește diferitele prilejuri – cu discernământ și cu convingere - pentru realizarea educației religioase ortodoxe a cititorului. Vorbind despre Gandhi - conducătorul Indiei - spune că acesta a biruit Imperiul Britanic cu o singură armă: asceza. Și continuă „dacă adepții lui Hristos ar respecta doar principiile enumerate în Predica de pe Munte, ar trebui să fie toți sfinți” (p. 444).

Se știe că Î.P.S. nu a fost legionar. Și explică: „un cleric adevărat nu poate fi în același timp și legionar” (p. 39). A dovedit că este un trăitor al vieții creștine, nu numai în viața proprie ci și a mitropoliei. Cu mult înainte de a fi mitropolit, un preot din Baia de Arieș se plânga episcopului Clujului, Colan: „cu moții mei fac mai ușor o revoluție decât o mănăstire” (p. 148). Ni se umple inima de bucurie „cât o zare” (p. 149) când vedem în toată zona păstorită de Î.P.S. Sa, numeroase și frumoase Biserici și mănăstiri ridicate de moți, clujeni, sălăjeni, sătmăreni, maramureșeni.

Dorim multă sănătate Î.P.S. Sale, Mitropolitului Bartolomeu și dorim ca trăirile sale de la sfârșitul secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea să fie amplu descrise în a doua ediție a „Memoriilor”.

LISTA AUTORILOR

Baba, Teodor, Pr. Dr., Conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Breda, Nicu, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Ciulinaru, Costel, Drd., Doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Ovidius” din Constanța

Cuțaru, Caius, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Murg, Adrian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Popescu, Ion, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Muceniță Filoteia” din cadrul Universității din Pitești

Rus, Constantin, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Stan, Nicolae Răzvan, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Craiova

Tibil, Justinian, Ierom., Masterand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad

Tulcan, Ioan, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Aurel Vlaicu” din Arad