

„CRED, DOAMNE, AJUTĂ NECREDINȚEI MELE...”

EXERCIȚII TEOLOGICE

ISBN 978-606-8520-57-5

Ciprian Iulian Toroczkai

**„CRED, DOAMNE,
AJUTĂ NECREDINȚEI MELE...”**

EXERCITII TEOLOGICE

EDITURA ASTRA MUSEUM
SIBIU – 2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
TOROCZKAI, CIPRIAN IULIAN

**Cred, Doamne, ajută necredinței mele ... : exerciții
teologice** / Ciprian Iulian Toroczka. - Sibiu : Astra Museum,
2013

ISBN 978-606-8520-57-5

23

Prefață

În anul 1996 intram la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, secția Teologie Pastorală. Nefiind absolvent de seminar teologic, poate unii s-ar fi așteptat să am anumite dificultăți la studiu și examene; nu a fost cazul, întrucât venisem de la un liceu de mare ținută pedagogică, recunoscut pe plan național, Liceul Teoretic „Radu Negru” din Făgăraș, secția Filologie-Istorie. Exigența profesorilor, studiul asiduu și lecturile frecvente, cu program zilnic – mergând de la literatură română și universală, filozofie, istorie și până la ... literatură SF (sic!) – îmi formaseră „gustul pentru citit”, dublat și de o neostovită sete de cunoaștere. Drept urmare, „blindat” cu lecturi, atunci când am fost nevoit să învăț Dogmatică pentru examenul de admitere la facultate, nu am avut nicio dificultate în a parcurge celebrul „manual galben”, adică „Dogmatica” scrisă de Pr. Prof. Ioan Zăgorean.

Intrat la facultate, am fost profund dezamăgit de primul an de studiu. Materiile erau destul de anoste, iar profesorii puneau accent mult mai mult pe reproducerea informațiilor decât pe capacitatea studentului de a înțelege ceea ce i se predă. (Și acum rămâne ca o culme a inutilității presesiunea pe care a trebuit să o dăm la Istoria Bisericii Ortodoxe Române... Singurul merit al acestui așa-zis examen – în fapt, o lungă listă bibliografică de memorat, fără nici un înțeles în ceea ce privește sensul și dinamica istoriei creștinismului românesc – era acela că te puneă în gardă pentru alte multe examene în care trebuia aplicată aceeași „metodă pedagogică”, dar la o scară mai redusă!)

Revolta mea s-a manifestat prin decizia ca, în afară de cursuri, să nu citesc nicio altă carte teologică. Lecturile mele, după același program strict ca și în liceu, au continuat cu literatură, filozofie, istorie și orice altă carte care nu era prea scumpă... (Îmi aduc aminte că citisem o mulțime de cărți de la editura Hasefer, nu atât pentru că aş fi fost interesat de istoria și cultura iudaică, ci pentru că acestea se găseau la prețuri mai mult decât accesibile. Această regulă neimpusă a continuat, de altfel, și mai târziu în timpul facultății, deopotrivă cu avantaje și dezavantaje: pe de o parte, puteai găsi cărți extraordinare la prețuri de nimic – spre exemplu, la librăria Arhidiecezană foarte multă vreme volumul omagial pentru Părintele Stăniloae, „Persoană și Comuniune...”, s-a găsit la prețul de

7000 lei, adică mai puțin decât costul unui pachet de țigări; pe de altă parte, lectura aceasta neregulată ar fi putut la un moment dat „să mă piardă” în erudiția de dragul erudiției. Totuși, chiar și astăzi, cu toate că sunt mult mai atent la ce citesc, încerc pe cât posibil să nu mă restrâng doar la teologie, fiind perfect conștient de necesitatea unui teolog de a cunoaște cât mai mult din lumea socio-culturală și religioasă în care trăiește.)

Situația s-a schimbat în vacanța de după anul I. Uitându-mă într-o zi în vitrina librăriei arhidiecezane, atenția mi-a fost atrasă de titlul unei cărți: „Sacrul”, de Rudolf Otto. În acel moment ieșea din librărie unul dintre profesorii mei mai tineri, actualul episcop al Tulcii, P.S. Visarion, pe atunci diacon la catedrala mitropolitană și profesor de limbi clasice la facultate. La întrebarea mea, „se merită citită cartea?”, el mi-a recomandat-o călduros. Am cumpărat și parcurs cartea lui R. Otto cu mare interes, după care am mers să-i povestesc impresiile mele și „revelația” mea (că și teologia poate fi interesantă) unui alt tânăr cadru didactic, Părintele Constantin Necula. Acesta ne luase în grija sa pe mine și pe alți câțiva colegi care se nimerise să stăm în aceeași cameră de cămin (cu 11 paturi!!!): Doru Vulpe și Nistor Laurențiu (cu un an mai mari), iar din același an Delcă Valentin, Talpă Petru și Paul Stănculescu (ultimul trecut recent, prea devreme, în lumea celor drepti). Părintele Necula mi-a recomandat o altă carte, asigurându-mă că aceasta o să fie o provocare și mai mare: „Iisus Hristos sau restaurarea omului”, de Părintele Dumitru Stăniloae. Mai târziu am aflat că fostul profesor de Dogmatică al Părintelui, Păr. Prof. Ioan Ică sen., le-o recomanda studenților săi ca „piatră de încercare” la începutul anului III. În ceea ce mă privește, lectura acestei cărți a fost o revelație. Și mai important, ea mi-a deschis ochii asupra importanței teologiei pentru a înțelege care este rostul tău în lume. Consecința a fost că, deși am continuat să fiu dezamăgit de modul în care se predau materiile din anul II, am început, cu același program intens și sistematic, să citesc cât mai multă teologie. Nu insist prea mult aici asupra lecturilor din acea vreme, dar trebuie să precizez că, de exemplu, fiecare apariție de la editura Deisis era imediat achiziționată, parcursă și subliniată cu creionul în mână, iar apoi discutată cu unii dintre colegi în aspectele ei importante. La fel, cărțile Părintelui Stăniloae și ale lui Vladimir Lossky au ajuns în ochii mei culmea și modelul absolut al modului în care trebuie să se facă teologie (deși atât de diferiți ca stil, cei doi erau și rămân, în opinia mea, complementari).

Anii III și IV au reprezentat pentru mine întâlnirea cu adevărata teologie. Materii ca Dogmatica, Morala sau Filosofia Religiei m-au făcut să mă îndrăgostesc și mai mult de studiul teologiei. Notele mele au crescut substanțial, iar discuțiile cu unii profesori, în clasă sau în afara ei, m-au dus la decizia că ar trebui să studiez teologia și pe mai departe. (Paradoxal, după ce în urma unor încercări

personale, în anul IV am fost aproape decis să renunț la facultate....)Lucrarea de licență, cu titlul „Nihilismul în opera lui Dostoievski” ,a fost redactată sub îndrumarea P.S. Irineu (Popa) Slătineanul, actualmente Î.P.S. Irineu, arhiepiscopul Craiovei și mitropolitul Olteniei, la catedra de Teologie Morală și Spiritualitate. Lucrarea a fost notată cu calificativul maxim (nota 10), fiind apreciată în timpul susținerii și de ceilalți membrii ai comisiei de licență: Pr. Prof. Dr. Dorin Zosim Oancea, Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel și Conf. Dr. Sebastian Moldovan.

Ciclul de studii aprofundate, la secția Teologie Sistematică, a fost finalizat în anul 2001 cu disertația „Dogmă și spiritualitate în gândirea lui Vladimir Lossky”, îndrumător fiindu-mi Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, titularul catedrei de Dogmatică (și această lucrare a primit nota maximă, 10). În același an am dat examen pentru admitere la doctorat. Intenția mea fusese de a face un doctorat în Dogmatică, dar nefiind un îndrumător la această materie la Facultatea din Sibiu, am ales Teologia Morală. Îndrumătorul meu a fost Părintele Profesor Ilie Moldovan, iar cu sprijinul (în special) al Pr. Prof. Dr. Dorin Zosim Oancea, am beneficiat de mai multe burse de studiu la Berna (Elveția), respectiv la Erlangen (Germania). Reîntors de la studii din străinătate, am terminat teza de doctorat sub noua îndrumare a Arhidiacon. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr. Cu titlul „Aspecte teologice-spirituale ale Bisericii la Părintele Georges Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neo-patristice contemporane”, aceasta a fost susținută în anul 2007, fiind notată cu calificativul *magna cum laudae*.

Anul 2007 a fost unul plin de împliniri atât pe plan personal, cât și profesional; este anul în care m-am căsătorit cu Iov Maria Loredana, și este anul în care dl. conf.dr. Sebastian Moldovan mi-a arătat deplina încredere și susținere în a mă lua ca asistent al său la disciplina Teologie Morală. Rememorând acest pas, cred că a fost unul nu atât de surprinzător pe cât mi s-a părut atunci: cu dl. Sebastian Moldovan avusesem o serie de discuții pe diverse teme teologice – câteodată chiar în contradictoriu –pe perioada a mai mulți ani, astfel încât el era poate cel mai în măsură să judece (să aprecieze?) interesele și nivelul de cercetare academico-teologică la care mă găseam.

Posibilitatea de a preda la facultate a însemnat pentru mine o mare responsabilitate. Pe lângă predare, am considerat că un bun profesor trebuie să fie la curent cu tot ceea ce se publică în domeniul său (și acum mă supăr pe mine când un student îmi spune despre o carte teologică pe care eu nu am ajuns să o parcurg încă), să ia parte la cât mai multe simpozioane și conferințe, astfel încât să poate să-și cunoască „punctele tari și punctele slabe” în dialogul cu colegii, dar mai ales să scrie și să publice sistematic. Acest program a rămas valabil până astăzi, și sper să nu-și piardă valabilitatea niciodată...

Am evocat datele biografice de mai sus pentru a se înțelege mai bine unde-și are originea volumul de față. El cuprinde o parte din ceea ce am scris pe parcursul a peste un deceniu. Ne-am dori ca cei care îl citesc să fie seminariști, studenți, masteranzi, doctoranzi și, de ce nu, chiar profesori de teologie care să aibă ilustrat modul de a face teologie. Am dat subtitlul de „exerciții teologice” fiindcă aici se regăsesc studii, rezumate, articole, recenzii-eseu, recenzii propriu-zise și notițe bibliografice pe care le-am publicat de-a lungul vremii în publicații de specialitate: *Revista Teologică*, *Revista Ecumenică Sibiu*, *Telegraful Român* și *Îndrumătorul Bisericesc (Sibiu)*, *Mitropolia Olteniei (Craiova)*, *Teologia (Arad)*, *European Journal of Science and Theology (Iași)*, *Ecumenical Review (Geneva)* ș.a.

Scopul volumului de față este de a reaminti celor interesați că o școală teologică fără studiu temeinic este inutilă. Dogmele Bisericii pot părea grele, dar ele necesită un efort de raționare și de explicare din partea teologului fiindcă sunt absolut necesare pentru formarea – în ultimă instanță pentru mântuirea – fiecărui creștin. În nici un caz nu trebuie crezut că rațiunea e un obstacol în calea mântuirii, că doar celor inculți le este deschisă calea Împărăției cerurilor... O facultate de teologie nu e o „școală de meserii” unde studenții învață să fie preoți „buni” – adică să știe doar să cânte, să facă slujbele, să țină contabilitatea bisericii și (eventual) să și predice, mai mult sau mai puțin coerent... După cum sublinia Părintele Georges Florovsky, sarcina este mult mai grea: „Avem nevoie de o școală de profeți care să aibă tărie spirituală și intelectuală (s.n.), în stare și dornici de a ieși în lume purtând cu ei adevărata cunoaștere, adevărata înțelegere, convingerea aprinsă și puterea de persuasiune ... Ortodoxia nu e un lucru care se păstrează din inerție. Nicio tradiție nu poate supraviețui dacă nu e continuată de un efort creativ. Mesajul lui Hristos e veșnic și întotdeauna același, dar trebuie reinterpretat iarăși și iarăși în așa fel încât să devină o provocare pentru fiecare nouă generație ... Nu e îndeajuns să păstrăm moștenirea trecutului, trebuie să facem totul pentru a o prezenta celorlalți ca pe un lucru viu...”¹.

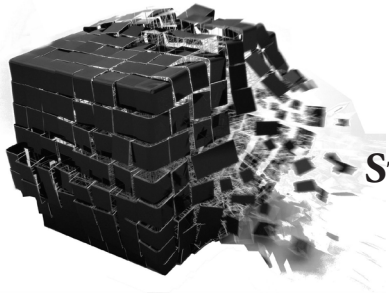
Citatul de mai sus mi-a adus aminte de ceea ce ne spunea și Părintele Ion Bria despre

„harisma teologului”, despre imensa responsabilitate ce atârnă pe umerii celor care doresc să-I slujească lui Dumnezeu prin cuvânt. De aceea strig: „Cred, Doamne, ajută necredinței mele...”

Sibiu,
12.09.2013

Autorul

¹ Vezi Andrew Blane, *Părintele Georges Florovsky – schiță biografică*, trad. Nectarie V. Dărăban, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p. 121:



STUDII DE TEOLOGIE

„Ateismul în opera lui Dostoievski”*

„Toată viața mea am fost obsedat de Dumnezeu!”¹, afirmă Kirilov („Demonii”), și credem că aceste cuvinte i se potrivesc foarte bine și lui Dostoievski însuși. Acesta, în urma experienței de la ocnă, își dă seama că ateismul este cea mai înspăimântătoare crimă, cauza tuturor relelor ce se produc în această lume. Făcând parte din nobile, el este întâmpinat cu ostilitate de colegii săi de suferință, iar în „Crimă și pedeapsă” (unde Raskolnikov, după ce este condamnat și trimis în Siberia, are parte de același tratament) ne este dezvăluit și motivul: „Necredinciosule! Nu crezi în Dumnezeu, strigau ei. Ar trebui să fii ucis!”² Iată deci motivul: „inteligenția” (pe care o va acuza mereu și Dostoievski de acum înainte), sub influența nocivă a Apusului, s-a îndepărtat de credința poporului și s-a infestat de această cumplită boală, ateismul.

Problema existenței lui Dumnezeu este tema discuției și „la un păhărel de coniac” (titlul unui capitol din „Frații Karamazov”), în care Fiodor Karamazov le adresează teribila întrebare celor doi fi ai săi (unul Ivan, intelectual „de modă nouă”, sceptic, răzvrătit, rațional, și celălalt, Alioșa, inocent, care a urmat calea mănăstirii și se află sub ascultare la un mare stareț, părintele Zosima): „există Dumnezeu sau nu există?”

Răspunsurile sunt categorice, atât de o parte, cât și de cealaltă:

„- Nu, nu există Dumnezeu, declară Ivan.

-Alioșka, există Dumnezeu?

-Există”³.

Dar așa cum intuise încă dinainte de a pune întrebarea, bătrânul Fiodor știa că „Ivan nu poate fi sincer. E prea trufaș pentru asta”⁴.

* Studiu publicat în *Anuarul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”* - Sibiu (2000-2001), Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001, ISSN: 1582-8980, p. 300-305.

¹ F.M. Dostoievski, *Demonii*, trad. de Marin Preda și Nicolae Gane, Editura Cartea Românească, București, 1970, p. 121.

² Idem, *Crimă și pedeapsă* vol. I, trad. de Ștefana Teodoreanu și Isabella Dumbravă, Editura Biblioteca pentru toți, București, 1962, p. 206.

³ Idem, *Frații Karamazov* vol. I, trad. de Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă, Editura RAO, București, 1997, p. 209.

⁴ *Ibidem*, p. 208.

Nichifor Crainic consideră „Legenda Marelui Inchizitor” (un alt capitol, oarecum autonom, din „Frații Karamazov”) ca lucrul cel mai grandios care se poate citi în literatura universală, pentru că „în ea e întrupată concepția atee despre lume și univers a lui Ivan”⁵. Fără a reda aici cuprinsul acestuia, pledoaria Marelui Inchizitor – cel care-L acuză pe Hristos că nu a cedat celor trei ispite din pustiu ale diavolului și că a lăsat neatinsă libertatea omului, chiar cu prețul de se ridica împotriva Lui – nu ascunde altă taină decât aceea că el nu crede în Dumnezeu (chiar dacă poartă „vechea lui rasă călugărească, făcută din pânză groasă”, și este un ascet, lucru vizibil din ținuta lui „înaltă și dreaptă, cu fața suptă și ochii adânciți în orbite”). De altfel, de acest lucru își dă seama chiar și inocentul Alioșa, care-i spune lui Ivan: „Inchizitorul tău nu crede în Dumnezeu, asta-i tot secretul lui!”⁶

În romanul „Demonii”, alte două personaje antagonice, episcopul Tihon și Nikolai Stavroghin, au aceeași discuție:

„- Credeți în Dumnezeu? aruncă brusc întrebarea Stavroghin. - Cred în Dumnezeu”⁷, răspunde Tihon, și imediat vine ispita din partea demonului (să nu uităm că „diabolos” se traduce din greacă cu „clevetitorul, ispitorul”), care îl întreabă dacă poate să mute munții...

Deși Stavroghin, ca și Marele Inchizitor, mărturisesc că ei nu cred în Dumnezeu, dar cred în diavol („în dracu personal, și nu alegoric”, spune primul, iar al doilea recunoaște în fața lui Iisus că nu mai e cu El, ci cu „puternicul și iscusitul duh”), totuși Tihon face o afirmație ce poate părea surprinzătoare: „Ateul desăvârșit ocupă penultima treaptă care precedă credinței desăvârșite”, spune el, opunându-l pe acesta indiferentului, cel care și-a pervertit până la cea mai de jos treaptă chipul lui Dumnezeu ce i-a fost dat la creație. Dostoievski crede că, de fapt, și un ateu crede în Dumnezeu, pentru că nu există propriu-zis atei ci doar credincioși la negativ. „Necredința este o imposibilitate. Există numai credință care poate lua diferite forme: pozitive sau negative”⁸.

Iată deci că pot fi catalogate două tipuri de atei: deicizii (cei care „l-au ucis pe Dumnezeu”, după spusa lui Nietzsche, adică „luptătorii” împotriva lui Dumnezeu, cei activi) și indiferenții (numiți de Dostoievski „căldiceii”, adică cei care nici măcar nu-și pun problema existenței lui Dumnezeu, pasivii). Pentru scriitorul rus, mai vinovați sunt cei din ultima categorie, în care este inclus și Stavroghin. Cei asemeni lui nu vor putea să treacă niciodată linia ce desparte răul de bine (căci așa cum se poate și urcă de la bine la rău, de la credință la necredință,

⁵ N. Crainic, *Dostoievski și creștinismul rus*, Editura Anastasia, București, 1998, p. 93.

⁶ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* vol. II, p. 407.

⁷ Idem, *Demonii*, p. 708.

⁸ Ioan Mânzat, *Psihologia creștină a adâncurilor (F.M. Dostoievski contra S. Freud)*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 199.

la fel de ușor se poate și urca de la rău la bine, de la necredință la credință, conform principiului „extremele se ating”): „eu nu înțelegeam și nu simțeam Binele și Răul”⁹, mărturisește Stavroghin.

Presimțind pericolul care-l paște pe cel care nu mai crede în Dumnezeu, Pulheria Raskolnikova îl întreabă într-o scrisoare pe fiul ei: „Oare te mai închini lui Dumnezeu, Rodea, așa cum făceai altădată, și crezi în bunătatea fără de margini a Creatorului și Mântuitorului nostru? Tare mă tem, în sufletul meu, să nu fi căzut și tu în mrejele necredinței, atât de răspândită azi!”¹⁰ Din nefericire, într-adevăr căzut în necredință și lipsit de frica de Dumnezeu, Raskolnikov va comite două crime ... Va fi nevoie de întâlnirea cu Sonia pentru ca el să-și recunoască păcatele și să revină la credința ce fusese sădită în inima lui încă din copilărie. La scuza lui Raskolnikov că „eu am vrut să cutez, și am ucis ... n-am vrut decât să cutez”, ea îi strigă în față adevărul: „Te-ai depărtat de Dumnezeu și Dumnezeu te-a lovit, te-a lăsat pe mâna diavolului!”¹¹ (La fel va face și Lizaveta Prokofievna, în romanul „Idiotul”, cu grupul de nihilști veniți la prințul Mișkin „să-și ceară drepturile”: „Nebuni și descreierați! Niște vanitoși plini de orgoliu! N-au credință în Dumnezeu, n-au credință în Hristos! Vă roade trufia și vanitatea până într-atât, încât veți ajunge să vă sfâșiați unii pe alții, v-o prezic eu”¹².)

Feodor Mihailovici Dostoievski consideră că ateismul are drept cauză catolicismul roman, care a denaturat creștinismul de pe adevăratul lui fâgaș, transformându-l în ceva strict pământesc ce are drept conducător pe papă și nu pe Hristos: „Catolicismul roman e chiar mai rău decât ateismul, iată părerea mea! Da! asta e părerea mea! Ateismul, de fapt, se mărginește la negare, reduce totul la zero, pe când catolicismul merge mai de parte: predică un Hristos denaturat, un Hristos ponegriț și profanat, un Hristos care este contrariu celui adevărat! Catolicismul îl predică pe Antihrist, să asigur, v-o jur! ... Catolicismul roman crede că Biserica nu poate să trăiască pe pământ dacă lumea întreagă nu este supusă puterii sale politice ... Papa a pus stăpânire pe pământ, pe un tron terestru și a luat sabia; de atunci totul merge așa, numai că sabiei i-au mai adăugat minciuna, intriga, falsitatea, fanatismul, superstiția, ticăloșia și crima ... Cum să nu fi dat ea naștere ateismului? Ateismul izvorăște din însăși esența catolicismului roman! Acolo zace de fapt geneza ateismului. Ateismul e chiar în ei, căci puteau ei oare să creadă sieși? Ateismul s-a hrănit din dezgustul pe care-l inspirau”. Dacă în Rusia ateismul a atins doar pătura intelectualilor, tragedia este că aici, în Apus, „chiar la masele cele mai largi ale poporului, credința s-a șubrezit – întâi și întâi

⁹ F.M. Dostoievski, *Demonii*, p. 721.

¹⁰ Idem, *Crimă și pedeapsă* vol. II, p. 48.

¹¹ *Ibidem*, p. 179.

¹² Idem, *Idiotul*, trad. De Nicolae Gane, Editura RAO, București, 1996, p. 380.

din ignoranță și din urzeala de minciuni, iar acum din fanatism, din ură față de Biserică și față de creștinism!”¹³

Bineînțeles că aceste acuze virulente la adresa catolicismului își au fundamentul în concepția slavofilă, ce era atunci la modă în Rusia, dar putem alătura citatele de mai sus cu afirmațiile unui teolog grec contemporan, Christos Yannaras, din care rezultă aceeași idee: „...edificiul metafizicii europene a fost înălțat pe temeiul premisei existenței lui Dumnezeu, dar cu excluderea progresivă a prezenței lui Dumnezeu în lume...”, fenomen care a avut loc „pe durata a aproape un mileniu”¹⁴. Deci „răspunzătoare de moartea Dumnezeului tradiției metafizice europene occidentale este însăși lumea creștină occidentală. Ea a generat nu numai negarea metafizică a divinității lui Dumnezeu, ci și negarea problemei metafizicii ca atare, a generat repulsia ori numai indiferența față de orice cercetare metafizică, a făcut să apară, pentru prima dată în istoria omenirii, un fenomen până acum necunoscut, acela al indiferentismului religios de masă, ce caracterizează secolul nostru”¹⁵.

Dacă Marele Inchizitor raționa conform principiului „Pro Satana et contra Deum”, în schimb Ivan Karamazov îl dezvoltă pe cel de „Pro Mundo et contra Deum”¹⁶. Într-o discuție cu Alioșa, el recunoaște că e absurd să-ți pui întrebarea dacă există Dumnezeu sau nu, deoarece „sunt lucruri ce depășesc posibilitățile unei inteligențe inițial înzestrată cu noțiunea celor trei dimensiuni spațiale”¹⁷, însă, chiar dacă-l acceptă pe Dumnezeu, refuză să accepte „lumea asta a lui Dumnezeu în finalitatea ei, ...lumea plăsmuită de El, această creație divină”¹⁸. Care să fie motivul acestei răzvrătiri?

Ivan prezintă în continuare una dintre cele mai sensibile chestiuni la care trebuie dat răspuns (teodiceea), și anume suferința copiilor. Dacă adulții sunt vinovați de păcatul de a fi mușcat din mărunț, crede Ivan, copiii în schimb „n-au apucat să se înfrupte din el și deocamdată nu au niciun păcat”¹⁹. Exemplele citate de el sunt cu atât mai cutremurătoare dacă ne gândim că Dostoievski s-a inspirat tocmai din cazuri reale, relatate în presa vremii. Și strigătul lui Ivan că nici

¹³ *Ibidem*, p. 716-717.

¹⁴ Chr. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. de Nicolae Tanașoca, Editura Anastasia, București, 1996, p. 10. Aceste convingeri vor fi preluate, printre alții, și de Sf. Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, trad. de Adrian Tănăsescu, Editura Mănăstirii Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, 2002, p. 107 ș.u.; Idem, *Om și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. de Ioan Ică și Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 170 ș.u.

¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

¹⁶ Paul Evdokimov, *Gogol et Dostoievsky ou la descente aux enfers*, Edition Desclée de Brouwer, Bruges, 1961, p. 259.

¹⁷ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* vol. I, p. 364.

¹⁸ *Ibidem*, p. 364.

¹⁹ *Ibidem*, p. 367.

un preț de pe lumea aceasta nu merită lacrimile unei copile nevinovate reflectă adevărul (până și inocentul Alioșa, după ce-i este povestit cazul generalului care și-a asmuțit câinii să ucidă un biet copil, cere împușcarea acestui călău). Greșeala apare însă atunci când este învinovățit pentru toate acestea Dumnezeu (căruia Ivan „se grăbește să-i restituie biletul de intrare” în această lume a suferinței nedrepte), pentru că afirmația lui – „cred că oamenii sunt singurii vinovați” – e totuși adevărată. Suferința e o consecință a răului, care se perpetuează nu din voia lui Dumnezeu ci prin îngăduința Sa, El nevroid să anuleze libertatea creaturilor, pentru a nu spori răul deja existent (căci, orice s-ar crede, oprirea răului prin mijloace rele nu conduce decât la înmulțirea răului în lume). Iată deci că, de fapt, sintagma „Pro Mundis et contra Deo” nu conduce decât tot la „Pro Satana et contra Deum”: a fi contra lui Dumnezeu înseamnă a fi al lui Satana. A-l judeca pe Dumnezeu după logica umană nu înseamnă altceva decât că El este creat după chipul omului, și deci Ivan are dreptate. E adevărat că răul trebuie pedepsit și că nu e drept „ca mama să-l îmbrățișeze pe ucigașul odorului ei, pe cel care a pus câinii să-l sfâșie”, dar el „vrea absolutul în relativ”²⁰. Greșeala se comite atunci când se afirmă că „teoretic, firește, poți să-ți iubești aproapele, dar numai așa, de la distanță, niciodată însă când e în preajma ta”²¹. În fapt, tocmai acesta e motivul suferinței în lume: lipsa dragostei între oameni și pentru Dumnezeu.

În încheierea acestui sub-capitol, și ca o concluzie a celor prezentate până acum, vom trata opinia sociologului Petre Andrei, care, pe baza afirmațiilor lui E. Stadtler, susține că la baza revoltei metafizice a poporului rus ar sta doar poziția geografică și influența climei. „Clima continentală extremă, cu iernile sale lungi, aspre și verile sale scurte și arzătoare, fără tranzițiile blânde și conciliante ale unei simpatice primăveri (!?), ale unei toamne însorite, nu puteau rămâne fără efect asupra caracterului poporului. Acea trăsătură moale, fatalistă, care îl caracterizează pe rus, e negreșit un reflex fiziological presiunii, pe care o poate exercita frigul și căldura extremă asupra omului. În același timp aceste salturi climaterice de la un frig extrem la o căldură extremă bruscă, nemijlocită, neorganică, condiționează acel caracter radical și revoluționar, care numai în aparență contrazice caracteristica pasivă, în realitate îl completează foarte natural”²². Noi nu credem însă că aceasta ar fi cauza apariției nihilismului, el avându-și originea mult mai adânc, în chiar sufletul omului. „Nihilismul rus este un apocalism rusesc denaturat”²³,

²⁰ Paul Evdokimov, *Dostoiesky et le probleme du mal*, Edition Desclée de Brouwer, Bruges, 1978, p. 236.

²¹ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* vol. I, p. 365.

²² Petre Andrei, *Sociologia revoluției. Studii de sociologie politică*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 26.

²³ Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, trad. de Radu Părpăușă, Editura Institutului European, Iași, 1992, p. 11.

afirmă N. Berdiaev, și omul contemporan nu dorește altceva decât să fie el un om-dumnezeu (opus lui Hristos, Dumnezeu-omul), uitând că, „dacă nu există Dumnezeu, dacă el însuși e Dumnezeu, atunci nu este nici om, piere și chipul său”²⁴. Dostoievski nu va face decât să arate că „și cel mai curat om (de exemplu Kirilov, din romanul „Demonii”), care l-a refuzat pe Dumnezeu și a dorit el însuși să fie zeu, este sortit pieirii, își pierde libertatea. El este posedat. e în puterea duhurilor a căror natură nu o cunoaște”²⁵. Ivan Karamazov, în discuția cu Alioșa, decide că nu există Dumnezeu, dar nici diavolul, pentru ca, în urma unei vedenii, acesta din urmă să-i rădă în nas și să-i contrazică afirmația că „diavolul nu există și este numai o născocire a omului, plăsmuit după chipul și asemănarea lui”²⁶.

În concluzie la originea nihilismului stă, mai presus de orice cauză externă, o cauză internă, acțiunea diavolului în lume (și mai ales în sufletul omului), iar ispita omului modern este aceeași cu a lui Adam în rai: să fi „ca Dumnezeu” dar fără Dumnezeu, adică „să devii dumnezeu creând în sine elementul demonic”²⁷.

²⁴ *Ibidem*, p. 35.

²⁵ *Ibidem*, p. 51.

²⁶ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* vol. I, p. 369.

²⁷ Paul Evdokimov, *Dostoievky et le probleme du mal*, p. 173.

Libertatea absolută și «supraomul» ateu și nihilist în viziunea lui F.M. Dostoievski*

Într-o succintă prezentare a istoriei filosofiei, Jeanne Hersch, referindu-se la cei doi mari „revoltați” ai secolului XX, S. Kierkegaard și Fr. Nietzsche, afirmă că „nu există gândire modernă care să se poată sustrage de la trecerea prin nihilism sau prin imposibilul filosofic”¹. Orice încercare de a înțelege omul de astăzi înseamnă a pătrunde și în această parte tenebroasă. Încercarea aceasta grea a fost asumată de F.M. Dostoievski (1821-1881), cel care, fiind doar un adolescent în vârstă de optsprezece ani, scria fratelui său Mihail: „Omul este o taină. Dar această taină trebuie dezlegată. De te vei trudi o viață întreagă ca s-o pătrunzi, să nu zici că ți-ai pierdut vremea în zadar. Eu mă ocup cu această taină, pentru că vreau să fiu om”². Dostoievski ar putea să fie supranumit „profetul nihilismului”: el nu expune doar în principii teoretice nihilismul, ci îl telurizează, îl dezvrăjește de aura lui mistificatoare, dezvoltându-i vacuitatea. În studiul de față dorim să facem o scurtă incursiunea în universul etico-literar al marelui romancier rus din sec. XIX, cu accent tocmai pe evidențierea a două componente esențiale ale nihilismului: afirmarea libertății absolute și, ca o consecință directă, afirmarea „supraomului” modern ca opus lui Dumnezeu, precum ca în final să amintim pe scurt principalul remediu: credința în Creator și în puterea Lui mântuitoare.

Prima idee ce trebuie așadar reținută este tocmai aceea că nihilistul își motivează revolta împotriva lui Dumnezeu pe o libertate absolută; „Să nu fie nimic deasupra mea!”³, strigă Stirner, și imediat fundamentele moralei nu mai sunt

* Studiu publicat în *Anuarul academic 2010-2011, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”- Sibiu*, XI, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2011, ISBN: 978-606-12-0221-8, ISSN: 1582-8980, p. 107-125.

¹ Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, trad. Drăgan Vasile, Editura Humanitas, București, 1994, p. 331.

² Paulin Lecca, *Frumosul divin în opera lui Dostoievski*, Editura Discipol, București, 1998, p. 28.

³ Vezi Mădălina Diaconu, *Pe marginea abisului. Sören Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea*, Editura Științifică, București, 1996, p. 63.

teocentrice ci devin antropocentrice: „Ce este binele? Cele de care mă pot folosi. Ce îmi este, în mod legitim, permis? Toate cele de care sunt capabil”⁴.

În închisoare însă, Dostoievski ajunge să cunoască adevăratul preț al libertății, așa după cum mărturisește el însuși: „Aș vrea să spun aici, în treacăt, că din pricina izolării și a lipsei unui contact permanent cu viața din afară, închipuirea noastră exaltată ne arată libertatea mult mai liberă decât este ea în realitatea de toate zilele. Ocnașii înclină întotdeauna să exagereze conținutul adevărat al libertății (sau să-l prețuiască la valoarea sa reală? n.n.) de dincolo de zidurile închisorii și aceasta se întâmplă cât se poate de firesc oricărui deținut”⁵. La capătul însemnărilor Dostoievski ne povestește o întâmplare-parabolă, care subliniază tocmai importanța libertății. Un vultur rănit, care trăia în curtea închisorii, este eliberat de deținuții ce privesc îndelung după el:

„– Ia te uită! zise gânditor unul.

– Nici n-a întors capul, adăugă altul. O singură dată nu l-a întors, îi dă înainte!

– Dar tu ce-ai crezut : că o să se întoarcă să-ți mulțumească? îl ironiză al treilea.

– Ehei, ce-ți e și cu libertatea asta!...Acu s-a simțit liber!

– Mare lucru e să te știi liber”⁶.

În *Casa morților* cele mai grele suferințe veneau din suprimarea libertății și nu din suferințele fizice (gălăgia, fumul, putoarea, frigul...) – „nu există un chin mai mare pentru om decât lipsa de libertate”⁷. Dostoievski a încercat să dezlege taina omului, dar omul e o taină tocmai datorită libertății sale, provenite din crearea după chipul lui Dumnezeu. „Limitele persoanei umane sunt extrem de largi. Se întind departe și avansează în timp și în afara timpului, în veșnicie”⁸. Este o idee comună „gândirii ruse”, după cum atestă și Tomas Spidlik. Acesta arată că, în gândirea rusă, persoana e mai presus de orice determinare, dovedind „ireductibilitatea persoanei”. De asemenea, același autor crede că „problematica omului nu este în nici o altă parte tratată cu o asemenea profunzime ca la Dostoievski”⁹, căci el a surprins până în cele mai mici detalii ceea ce-l definește pe om, libertatea¹⁰.

⁴ Vezi Albert Camus, *Omul revoltat*, Editura Sophia, Oradea, 1994, p. 76.

⁵ F.M. Dostoievski, *Amintiri din Casa morților*, trad. Nicolae Gane, Editura Moldova, f.l., f.a., p. 358.

⁶ *Ibidem*, p. 300.

⁷ Cf. Paulin Lecca, *op. cit.*, p. 189.

⁸ Kallistos Ware, *Împărăția lăuntrică*, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1996, p. 35.

⁹ Tomas Spidlik, „L’Homme, sa personnalité, sa liberté dans la pensée russe”, în Ioan I. Ică jr. (ed.), *„Persoană și comuniune”. Prinos de cinstitre Păr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, p. 565.

¹⁰ Această viziune se regăsește formulată și de unul dintre cei mai de seamă teologi ortodocși ai sec. XX, Vladimir Lossky (1903-1958). Din dorința de a surprinde caracterul absolut nedeter-

Ființa umană este așadar, mai întâi de toate, o făptură liberă. Dostoievski o amintește cu putere în *Frații Karamazov* prin figura Marelui Inchizitor care recunoaște că darul adus de Hristos omenirii este libertatea: Fiul lui Dumnezeu a venit pentru a ne face liberi (In. 8, 36). Dar această libertate este, după părerea bătrânului cardinal, o povară prea grea pentru oameni, o sabie prea ascuțită ca să poată fi mântuită; seminția umană ar fi mai fericită dacă i s-ar lua acest dar. „V-am corectat opera” – îi spune Inchizitorul lui Iisus. În anumite privințe are, fără îndoială, dreptate: libertatea se dovedește adesea un dar teribil. Dar, cu cât omul este mai puțin liber, cu atât este și mai puțin om. Ceea ce-l deosebește de animale și îi conferă demnitate este, înainte de toate, conștiința de sine, liberul arbitru, capacitatea de a lua decizii morale. El alege – și „numai exercitându-și liberul arbitru devine omul cu adevărat uman”¹¹.

Însă Nikolai Berdiaev distinge între două feluri de libertate: cea primară și cea finală, adică o libertate irațională (a alege între bine și rău) și o libertate rațională (alegerea binelui)¹². Libertatea adevărată, va arăta Dostoievski, este libertatea în Dumnezeu, „libertatea în har sau harică” (N. Crainic). Iată raportul dintre cele două, așa cum este descris de Nichifor Crainic: „în stadiul libertății prime, sau a liberului arbitru, închipuiți-vă pe om singur, fără ajutorul lui Dumnezeu, căutând singur să aleagă, să decidă între bine și rău, căutând singur să descopere adevărul. În stadiul acesta de libertate, libertatea umană însăși e contrariată de o altă realitate pe care o găsim în ordinea naturii și care e necesitatea. Libertatea și necesitatea sut, prin urmare, cele două puteri care caută să se domine una pe alta la acest stadiu al primei libertăți. În cazul al doilea nu mai este vorba de necesitate, de autonomia dintre libertatea umană și necesitate, fiindcă aici se presupune că necesitatea, care constă în legile și ordinea naturii este înfrântă. Înfrântă cum? Nu prin puterea omului, ci prin puterea care se adaugă omului prin harul dumnezeiesc, prin grația divină. Libertatea spirituală, în sensul acesta mare, dacă voiți, în sensul absolut, și harul, iată două mari noțiuni, al căror raport constituie una dintre cele mai grele probleme de precizat din câte au apărut vreodată în domeniul cugetării”¹³.

minat al persoanei, spre deosebire de individ, Vladimir Lossky va ajunge să vorbească despre o „metaontologie” a persoanei. El afirmă, conform principiului „libertății absolute” a ființei umane create „după chipul” lui Dumnezeu – liber în mod absolut –, că deși „nu există substanță nepersonală, după cum nu există persoane nonconsubstanțiale”, totuși caracteristica principală a persoanei este faptul că „rămâne ireductibil la *ousia*”, adică e cineva care poate și trebuie să depășească neîncetat noțiunea de ceva, enipostaziind și depășind neîncetat natura sa. Vezi Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea*, trad. Anca Manolache, Editura Humanitas, București, 1988, p. 74, 114.

¹¹ Kallistas Ware, *op. cit.*, p. 36.

¹² Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, trad. Radu Părpăușă, Editura Institutului European, Iași, 1992, p. 43.

¹³ Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 102-103.

Libertatea înțelesă doar ca facultate de a alege între bine și rău „se preface în arbitrar, într-o afirmare de sine revoltată. Libertatea lui Stavroghin și Versilov este goală și fără obiect, libertatea lui Svidrigailov și Feodor Pavlovici Karamazov corupe personalitatea. Libertatea lui Raskolnikov și Piotr Verhovenski ajunge la crimă. Libertatea ca fenomen arbitrar se autonomizește, se preschimbă în opusul ei, corupe și distruge pe om. O astfel de libertate interioară duce la sclavie”¹⁴.

Pentru a fi cu adevărat liber, omul trebuie să se dezrobească de patimi (e sugestiv exemplul dat de Dostoievski, care a întâlnit în închisoare un deținut închis pentru convingerile lui politice, dar care ar fi renunțat acum imediat la ele, și aceasta doar în schimbul unei țigări...). Robit de patimi, Raskolnikov se crede un Napoleon care are libertatea de a face orice, chiar de a comite o crimă (de fapt, deviza ce s-ar potrivi acestor nihilști e „*Après moi, le déluge!*” - „După mine, potopul!”¹⁵), pentru ca în final să recunoască, sub influența Soniei, că „pe mine m-am ucis”. Acum, chiar în închisoare, el va putea să-și reîncepă, în mod liber, o nouă viață, pentru că, purificat, va ști să privească în alt fel oamenii și lucrurile: „acum, la ocnă, în libertate (sic!, n.n.)..., admitea mai curând că se supusese forței brutale a instinctului, căruia era prea slab și nemernic să i se poată împotrivi. Se uita la tovarășii lui de ocnă și se minuna: cât de mult iubeau viața, cât o prețuiau! I se părea că tocmai la închisoare viața e mai iubită, mai prețuită, mai scumpă decât în libertate”¹⁶. (Sfatul primit de la Svidrigailov de Raskolnikov, „să nu întreprinzi niciodată nimic când te orbește patima”¹⁷ e valabil și pentru eroul romanului *Adolescentul*, cel care e obsedat de ideea de a ajunge un Rotschild, de a avea foarte mulți bani, și nu din avariție ci pentru că așa crede el că va ajunge liber. Crezul lui este: „pun mai presus de orice libertatea individului, cu alte cuvinte, pe a mea, iar de altceva nu vreau să știu”¹⁸).

Marele Inchizitor se mândrește că „oamenii poartă în ei mai adânc ca ori-când înrădăcinată convingerea că sunt liberi, cu desăvârșire liberi, deși chiar ei ne-au oferit libertatea lor, depunând-o smeriți la picioarele noastre”, dar chiar și el își dă seama că nu aceasta e adevărata libertate¹⁹, întrebându-L pe Iisus: „Asta e ceea ce am izbutit noi să facem, dar, te întreb, asta e oare cu adevărat libertatea dorită de Tine, libertatea pe care ai visat-o?”²⁰

¹⁴ Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 47

¹⁵ Fraza aceasta, devenită celebră, e atribuită regelui Franței Ludovic al XV-lea (1710-1774).

¹⁶ F.M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă* vol. 2, trad. Ștefana Teodoreanu și Isabella Dumbravă, Editura Biblioteca pentru toți, București, 1962, p. 340.

¹⁷ *Ibidem*, p. 256.

¹⁸ Idem, *Adolescentul*, trad. Emma Beniuc, Editura RAO, București, 1998, p. 69.

¹⁹ Un alt scriitor rus, Vladimir Volkoff, *Struțocâmila*, Editura Anastasia, București, 1993, descrie o viitoare societate totalitară, în care unul din „instrumentele puterii” își dă și el seama că „e pueril să domnești asupra acțiunilor oamenilor – sufletele lor trebuie aservite” (p. 152).

²⁰ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* vol. 1, trad. Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă, Editura RAO, București, 1997, p. 389.

Acești „noi” sunt cei care vor înălța un nou Turn Babel, cei care vor dărui „fericirea silită”, cei care vor predica oamenilor că „nu vor putea ajunge cu adevărat liberi decât atunci când vor renunța de bunăvoie la libertatea lor în favoarea noastră și când ni se vor supune cu desăvârșire nouă.”²¹ Urmarea acestui fapt nu poate fi decât tragică, puterea în libertate, puterea neîndiguită de rituri sau de justificări ideologice ale societății, este agresivitate în stare pură, după cum arată Dostoievski în romanul *Demonii*. Aici unul dintre personaje, Șigailov, va născoci o teorie ce-i poartă numele, șigailovismul, în care un grup de oameni, puțini la număr („aleșii”, după cum se exprimase Marele Inchizitor), vor conduce în mod tiranic mare masă a oamenilor. Iată cum descrie Piotr Stepanovic lui Stavroghin această societate viitoare: „fiecare membru al societății îl supraveghează pe celălalt și este obligat să denunțe. Fiecare aparține tuturor, și toți fiecăruia în parte. Toți sunt sclavi și egali în sclavie. În cazuri extreme calomnia și omorul, esențialul însă este egalitatea. Mai întâi și întâi scade nivelul culturii, științelor, talentelor. Un nivel înalt al științelor și talentelor este accesibil numai unor capacități superioare, dar nu e nevoie de capacități superioare! Capacitățile superioare totdeauna acaparează puterea și devin despoți. Capacitățile superioare nu pot să nu fie despotice și întotdeauna au adus mai multă pervertire decât folos; ele trebuie eliminate sau executate. Lui Cicero i se taie limba, lui Copernic i se scot ochii, un Shakespeare este omorât cu pietre, iată ce este șigailovismul! Sclavii trebuie să fie egali: fără despotism n-a existat încă libertate, nici egalitate, dar în turmă trebuie să domnească egalitatea. Și iată deci șigailovismul!”²² Din nefericire, răsul demonic ce a urmat acestei demonstrații a unei perversități de neînchipuit, la care poate cădea omul dezmarginat în rău, va apărea peste mai puțin de un secol pe fața unui Stalin sau a altor dictatori, ce cu ușurință pot fi catalogați ca maeștrii ai teoriei amintite ...

„Calea omului către libertate începe cu individualismul extrem, cu solitudinea și revolta împotriva ordinii exterioare. Ia amploare un egoism excesiv, se descoperă subteranul. Omul de la suprafață trece în subterană. Apare un om ciudat, infernal, care își exprimă propria dialectică”²³. Dar „în libertatea omului din subterană germinează sămânța morții”²⁴ – atunci când „libertatea nestăvilă se transformă în obsesie, ea nu mai există. Când omul începe să se demonizeze, el își pierde autonomia și libertatea”²⁵. Opus celorlalți, lumii, lui Dumnezeu și

²¹ *Ibidem*, p. 402.

²² Idem, *Demonii*, trad. Marin Preda și Nicolae Gane, Editura Cartea Românească, București, 1970, p. 437-438.

²³ Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 31.

²⁴ *Ibidem*, p. 51.

²⁵ Ioan Mânzat, *Psihologia creștină a adâncurilor (F.M. Dostoievski contra S. Freud)*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 212.

chiar lui însuși, „nihilistul își revendică autonomia, vrea să-și dea singur legi, iar consecința vine de la sine: el nu poate ajunge decât la o «libertate» negativă, unde negativitatea se manifestă în două forme, cea a caracterului iluzoriu și cea a distructivității”²⁶.

Mai poate așadar să ne mire credința lui Kirilov că omul va atinge libertatea doar atunci când va atinge „scopul final”, când se va sinucide? „Libertatea deplină va veni abia atunci când omului îi va fi absolut egal dacă trăiește sau dacă nu trăiește. Iată scopul final”²⁷.

N. Berdiaev scria următoarele: „Dostoievski a lăsat omul să înainteze pe calea adoptării libere a aceluia Adevăr care ar trebui să-l facă definitiv liber. Dar calea trece prin întuneric de nepătruns, prin dedublare și tragedie. Nu e deloc dreaptă și netedă. Pe ea omul orbecăie, ademenit de viziuni spectrale, de lumini înșelătoare, care-l mistuie într-un întuneric și mai mare. E o cale lungă, care nu cunoaște o linie ascendentă. E o cale a încercărilor, a experienței, calea cunoașterii pe baza experimentului binelui și răului. Această cale ar putea fi scurtată sau înlesnită prin limitarea sau răpirea demnității umane”²⁸, dar așa cum am mai arătat, acest fapt ar însemna și anularea persoanei umane.

Din cele expuse până aici credem că se susține opinia lui Paul Evdokimov că „liberalismul este doar o etapă în istoria nihilismului”²⁹, precum și o alta, și anume că „ideea dominantă a filosofiei lui Dostoievski este ideea de libertate”³⁰.

Libertatea neîngrădită, afirmarea supremației omului față de orice principiu exterior lui – inclusiv față de Dumnezeu și semenii – constituie calea ce duce la ideea supraomului: „În fața lui Dumnezeu! - Dar acum Dumnezeul acesta a murit! Oameni superiori, Dumnezeul acesta a fost cea mai mare nenorocire a voastră. *N-ați înviat decât de când zace în mormânt. De abia acum se face ziua mai mare, acum abia a ajuns stăpân omul superior* (s.n.)!... Dumnezeu a murit: voim acum să viețuim Supraomul”³¹. Într-adevăr, afirmarea nelimitată a libertății coincide cu deificarea (mai exact, auto-deificarea) omului: dacă până acum viziunea asupra lumii fusese teocentrică, de acum ea devine antropocentrică. Fr. Nietzsche, căruia îi aparține citatul de mai sus, nu va face altceva decât să împartă omenirea în două categorii, pe de o parte supraomul, posesorii unei „morale de stăpâni”, și pe de altă parte oamenii „slabi”, sclavii, cei care nu posedă o „natură de elită”. „Cine poate porunci, cine prin natură este stăpân...acela nu se uită la contracte! Cu ase-

²⁶ Mădălina Diaconu, *op. cit.*, p. 64.

²⁷ F.M. Dostoievski, *Demonii*, p. 127.

²⁸ Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 45.

²⁹ Paul Evdokimov, *Dostoievsky et le probleme du mal*, Edition Desclée de Brouwer, Paris, 1979, p. 333.

³⁰ Ioan Mânzat, *op. cit.*, p. 208.

³¹ Friederich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Antet, București, 1997, p. 264-265.

menea ființe nu se contractează; ele vin ca hazardul, fără motiv, fără rațiune, fără șovăire, fără pretext și, întocmai ca trăznetul, prea îngrozitor, prea repede, prea cu totul altfel pentru a fi măcar timp să le urască cineva ... Unde asemenea ființe superioare apar – apare și ceva cu totul nou, o plămuire de stăpân, care trăiește și se leagă unitar în toate părțile, și funcțiunile sale. Asemenea organizatori înnașcuți nu cunosc nici ce e vina, nici ce e responsabilitatea, nici ce e respectul pentru alții; în ei se găsește acel neîndurat egoism de artist, care lucește ca bronzul și se vede perpetuat pentru eternitate în operă ca o mamă în copilul său”³².

Acești „oameni de bronz” se întâlnesc descriși și în opera lui Dostoievski, care i-a întâlnit la ocnă și i-a descris în *Amintiri din Casa morților*, stând la baza unor viitoare personaje din romanele sale (chiar Nietzsche cita această lucrare dostoievskiană în opera sa – e vorba de *Amurgul zeilor* – și o considera una din cărțile sale preferate). Unul dintre aceștia, Gazin, i-a pus chiar autorului viața în primejdie, fiind descris ca o monstruoasă ascunsă sub chip uman: „Gazin era un om înfiorător. Băga spaima în toți numai prin simpla lui înfățișare. Întotdeauna am avut senzația că nu putea fi pe lume o faptură mai crudă, mai monstruoasă. Avusesem prilejul să-l văd la Tobolsk pe faimosul tâlhar și ucigaș Kamenev; mai târziu, în arestul preventiv am dat ochii cu fiorosul asasin Sokolov. Dar nici unul dintre ei nu mi-a provocat un dezgust mai mare ca acest Gazin. Uneori, privindu-l, mi se părea că am în față un păianjen uriaș de mărimea unui om... Se spunea despre el că omorâse din plăcere copilași, pe care îi atrăgea în locuri ferite; acolo, după ce îl îngrozea pe bietul micuț și îl chinuia cu o cruzime nemaipomenită îmbătându-se de frica și înfiorarea lui, îl înjunghia bestial, încet, cu deliciu, cu o voluptate sadică. Cu toate acestea, nu era lipsit de inteligență, fiind un om șiret, dar toată înfățișarea lui era aspră și batjocoritoare și de pe față ori din Zâmbetul lui nu dispărea niciodată o expresie de orgoliu și cruzime”³³.

Un alt deținut, Orlov, era înzestrat cu o voință extraordinară, conștient de puterea lui fizică, dar mai ales intelectuală. În timpul discuțiilor cu Dostoievski, când acesta a încercat să ajungă la conștiința lui și să observe o cât mai mică părere de rău, Orlov „mi-a aruncat o privire atât de disprețuitoare și arogantă încât părea că devenisem dintr-odată, în fața lui, un băiețș oarecare, mic și prostuț, cu care nici nu poți discuta așa cum discuți cu niște oameni mari. Se uita la mine ca la o ființă supusă, slabă, jalnică și, față de el, inferioară sub toate raporturile”³⁴. Această atitudine nu era altceva decât urmarea faptului că Orlov „era întruchiparea deplină a izbânzii, voinței asupra trupului. Se vedea cât de colo că omul

³² Constantin Rădulescu-Motru, *F.W. Nietzsche. Viața și filosofia sa*, Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1997, p. 48-49.

³³ F.M.Dostoievski, *Amintiri din Casa morților*, p. 60-61.

³⁴ *Ibidem*, p. 73.

acesta, cu disprețul lui față de orice chinuri și pedepse știe să se stăpânească, să dispună nelimitat de energia, forțele și acțiunile lui și că nu se teme de nimic pe lume³⁵. Se simțea în el o nesecată energie, o dorință de activitate, de răzbunare, o voință neînduplecată în fața țelului de atins. Îi privea pe toți de sus, fără a avea aerul omului încrezut, totul fiind la el firesc. Eu cred că nu era ființă pe lume care ar fi putut acționa asupra lui numai cu o simplă autoritate³⁶.

După ce-l descrie pe deținutul A., „un exemplu care ne arată până unde poate ajunge o singură parte a trupului omenesc, neînfrânată lăuntric de nici o normă, de nici o lege”, un „monstru, un Quasimodo moral”, autorul spune că „hotărât lucru: decât să-i da drumul unui astfel de om în societate, e mai bine să vină peste noi focul, ciuma și foametea!”³⁷

Motivul napolenian la Dostoievski (care-l va obseda atât de mult pe Raskolnikov) își are de fapt originea în *Amintiri din Casa morților*, unde unul dintre deținuți, Petrov, îl interoghează pe viitorul romancier despre Napoleon. Acest Petrov ajunsese la ocnă pentru că-și înjunghiase colonelul, care îl jignise, și era poate, cel mai primejdios dintre toți deținuții: „Ar fi în stare de orice, nimic nu-l oprește când e vorba de o toană. Vără cuțitul și în dumneata, dacă așa-i trăsnește; uite vezi, din senin, o să te înjunghie fără șovăire, fără pic de căință”. Era un om „care n-ar fi îndurat nici un fel de constrângere”³⁸. Referitor la acest subiect, Hans Präger crede că sâmburele gândirii dostoievskiene este format din două concepte antagonice, individualismul abstract și universalismul iubirii. Primul concept este astfel definit: „Individualismul abstract este acea atitudine a insului singularizat, întrupat în diferite personaje din opera lui Dostoievski, bunăoară în personajul Raskolnikov din «Crimă și pedeapsă», în personajul Piotr Verhovenski, în Nikolai Stavroghin, în Kirilov și în Șigailov din «Posedații», sau în Ivan Karamazov din romanul «Frații Karamazov». Aceste personaje reprezintă o concepție individuală a vieții, o atitudine a cărei rădăcini stau în egocentrism. Eul individual al acestor personaje devine un fel de centru al lumii și nu ei sunt făcuți pentru lume, ci lumea e considerată ca fiind creată pentru ei, la dispoziția lor”³⁹.

Tema napoleniană, întâlnită și în nuvela *Domnul Proharcin* – Makar Ivanovici îl întrebă pe Semion Ivanovici Proharcin, pe care toți îl credeau sărac, în timp ce el strânsese o avere frumușică: „Dar în definitiv, ce-i fi fiind dumneata? ... Ce? Ești singur pe lume? Nu cumva ți se pare că lumea-i făcută numai pentru

³⁵ Avem de-a face oarecum cu o „asceză demonică”, în sensul în care, deși „stăpânirea trupului” este mijlocul de dobândire a sfințeniei, în acest caz „supra-omul” urmărește un scop egoist, nu altruist, unul rupt de semenii sau chiar îndreptat împotriva lor, nu pus în slujba comuniunii cu ei.

³⁶ *Ibidem*, p. 72.

³⁷ *Ibidem*, p. 96.

³⁸ *Ibidem*, p. 127-128.

³⁹ Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 100-101.

dumneata? Te crezi, poate, vreun Napoleon oarecare? Ce ești? Cine ești? Un Napoleon, hai? Spune: ești Napoleon ori ba?...” –, își găsește cea mai explicită formulare în romanul *Crimă și pedeapsă*. Raskolnikov, personajul principal, spune că „trebuie să fiu tare, tare - fără putere nu poți face nimic; și numai puterea naște putere”⁴⁰, fiind obsedat de ideea că e un om superior, asemănător cu Napoleon, și că oamenilor cu voință („voința de putere” va fi o altă expresie a lui Nietzsche) le este permis orice. „Nu, oamenii aceia-s făcuți din alt aluat; adevăratul cârmuitor, căruia îi este permis orice (s.n.), distrugé Toulon-ul, face un măcel la Paris, uită o armată în Egipt, pierde o jumătate de milion de oameni în campania din Rusia, scapă cu un calambur la Vilna; iar după moarte i se înalță statui, prin urmare, totul îi este permis. Nu, astfel de oameni nu sunt din carne și oase, sunt din bronz!”⁴¹⁸³ Se poate opri un astfel de om în fața unei bătrâne cămătărese, care mai e și rea pe deasupra, un „păduche”? Și pe baza acestui raționament urmează crima și justificarea ei ...

Și eroul nuvelei *Noapți albe* se simte „atât de bogat prin viața lui cu totul aparte (s.n.)”⁴², iar în romanul *Idiotul*, Dostoievski amintește de omul care, deși „cinstit și bun pe deasupra”⁴³, susținător de familie”, e gata să comită și câte o mârșăvie, doar din dorința de a fi original. De unde acest paradox? Din faptul că „nimic nu poate fi mai jignitor pentru un om din zilele noastre și de pe la noi, decât să i se spună că este lipsit de originalitate, că e slab de caracter, că nu are talente deosebite și că deci e un om de duzină”⁴⁴.

Un astfel de om „original”, va fi măcinat de „visul trufiei” (titlul unui capitol din nuvela *Smerita*), va deveni adeptul șigaliovismului, aplicat însă în caz individual. Bărbatul „smeritei”, care o „salvase” pe aceasta din tirania la care fusese supusă în casa părintească, nu va cere însă, la rândul său, decât același lucru din partea ei, să fie sclava lui (să schimbe deci un „stăpân” cu altul): „primind-o în casa mea, pretindeam din partea-i un respect absolut. Voiam să mi se închine pentru suferințele mele, căci meritam așa ceva. O, întotdeauna am fost un om mândru, întotdeauna am râvnit ori totul ori nimic! Și tocmai de aceea, pentru că nu înțeleg să împart cu nimeni fericirea, am vrut să am totul...”⁴⁵.

Acești oameni, ascunși sub armura trufiei, nu sunt de fapt decât niște „oameni izolați, nefericiți realmente”⁴⁶, după cum reiese din însemnările „omului din subterană”. Acesta, respins de oameni, suferă în singurătate, se obișnuiește cu

⁴⁰ F.M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă* vol. 1, p. 240.

⁴¹ *Ibidem*, p. 348-349.

⁴² Idem, *Noapți albe*, trad. Nicolae D. Gane, Editura Meridiane, București, f.a., p. 35.

⁴³ Idem, *Idiotul*, trad. Nicolae Gane, Editura RAO, București, 1996, p. 609.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 168.

⁴⁵ Idem, *Noapți albe...*, p. 126-127.

⁴⁶ Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 117.

această stare și chiar devine mândru de ea, declarând că „omului , oricând și oriunde, orice ar fi fost el, i-a plăcut să acționeze după bunul lui plac... Omul n-are nevoie decât de vrere de sine stătătoare, oricât l-ar costa ea și oriunde l-ar duce”⁴⁷. Și adaugă: „pentru ca să fiu lăsat în pace, aș fi în stare să vând toată lumea, chiar acum, pe o copeică. Să se dărâme lumea, sau eu să nu-mi beau ceaiul? Dacă-i pe-așa, zic: dărâm-se lumea, dar eu să-mi pot bea ceaiul întotdeauna”⁴⁸.

Comentând chiar citatul de mai sus, Albert Camus spune că „simțim aici bucuria sumbră a acelora care fac să se nască apocalipsuri într-o cocioabă”⁴⁹. Deși vrea să o salveze pe prostituata Liza, un astfel de personaj nu poate renunța la individualismul său extrem, nu se poate salva nici măcar pe sine însuși, după cum va demonstra Lebedev în romanul *Idiotul*: „dar un prieten al omenirii cu principii morale șubrede devine un dușman de moarte, canibal al omenirii, fără să mai vorbim de orgoliul lui; căci e de ajuns să-l atingi cumva în orgoliul lui pe vreunul dintre acești nenumărați binefăcători ai omenirii și îl și vezi cum dintr-o meschină pornire de a-și răzbuna amorul propriu atins, este gata să ațâțe focul în cele patru colțuri ale lumii...”⁵⁰.

Afirmarea nelimitată a libertății proprii, ce conduce direct la negarea existenței unui principiu superior, Dumnezeu, nu înseamnă pentru om o sporire a ființei ci tocmai o cădere în „singurătatea interioară a nihilistului”⁵¹. Uitănd că „orice transformare reală de sine necesită mai întâi recunoașterea propriilor limite”⁵², individualistul va cunoaște neantizarea, procesul înstrăinării de sine, al dedublării. „A avea contur înseamnă implicit a avea limită. Conturul este limita specifică. De aceea fuga din fața limitei devine fugă de ființa specifică”, spune Romano Guardini⁵³. „Omul Fugii vrea să aibă totul, pentru că nu știe de ce are nevoie”⁵⁴, și de aceea, negându-l pe Dumnezeu, el devine un altul. „În procesul de individuare, de descoperire a Sinelui ca centru de ordine și sens interior apare o diferențiere între Sine și alter ego, între Sinele real și persona (masca publică a personalității)”⁵⁵.

„Spiritul nu vrea să răsuflă în sufletele mortificate, osificate religios. Sufletele trebuie să se topească, să se supună celui de al doilea botez de foc pentru ca

⁴⁷ F.M. Dostoievski, *Însemnări din subterană*, trad. Emil Iordache, Editura Timpul, Iași, 1996, p. 51-52.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 184.

⁴⁹ Albert Camus, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁰ F.M. Dostoievski, *Idiotul*, p. 496.

⁵¹ Mădălina Diaconu, *op. cit.*, p. 54.

⁵² *Ibidem*, p. 61.

⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 61.

⁵⁴ Max Picard, *Fuga de Dumnezeu*, Editura Anastasia, București, 1998, p. 22.

⁵⁵ Ioan Mânzat, *op. cit.*, p. 164. Citatul acesta ne trimite la una dintre cele mai importante teme ale gândirii lui Dostoievski, cea care face mai ales din acesta un filosof și un psiholog al „adâncurilor” sufletului omenesc: tema dublului.

spiritul să respire din nou”⁵⁶. Aceasta este convingerea lui Dostoievski, la care ajunge în urma unui îndelung proces spiritual: de la convingerile sale ateist-socialiste la criza resimțită datorită suferinței îndurate (nu atât fizic, cât mai ales la nivelul conștiinței morale), și de aici, în special prin extraordinara sa operă literară, la Înviere.

„Dostoievski este totuși un antinihilist!”⁵⁷ – acest strigăt este cel care ne face să ne dăm seama de excepționala valoare a operei dostoievskiene. „Dostoievski îi prezintă pe nihilști de pe o poziție a slavofilului ortodox care speră depășirea nihilismului prin activarea credinței creștine. Dostoievski marchează momentul unei sinteze extrem de originale între portretizarea literar-psihologică a nihilștilor, incursiune în teoriile și modul de gândire și de acțiune nihilist, și propria sa atitudine de condamnare a nihilștilor ruși”⁵⁸. Făcând o comparație cu Lev Tolstoi, N. Berdiaev exprimă cu claritate aceași idee: „Dostoievski a înțeles până la capăt natura nihilismului rus. Iar dacă a negat ceva, acesta a fost nihilismul. El este antinihilist. Acest fapt îl deosebește de Lev Tolstoi care a fost contagiat de negația nihilistă”⁵⁹.

Feodor Mihailovici Dostoievski a fost un artist care a predicat prin opera lui: dacă viața îi servește material pentru creațiile lui literare, acestea la rândul lor se verifică tot în funcție de viață⁶⁰. Această concordanță între operă și viață îl face pe Dostoievski să fie unul dintre cei mai iubiți scriitori din literatura universală. El nu scrie pur și simplu, el convertește. Konstantin Leontiev afirmă: „Desigur, nu putem afla pe câți tineri și pe câte tinere i-a îndepărtat de recea răutate politică a nihilismului și le-a pus în acord cu totul altfel mintea și inima; însă e sigur că aceștia sunt foarte mulți”⁶¹. Deși nihilismul este o gravă maladie spirituală, poate cea mai gravă prin care poate să treacă omul contemporan, având la esență demonicul, totuși Dostoievski afirmă cu tărie că acest rău poate fi învins. „Dostoievski nu-l ajută pe om, nu-l măgulește și nu-l reconfortează, ci îl biciuiește ca să-l trezească; dar nici nu se erijează în judecător al semenilor săi de pe o poziție de forță sau de suficiență automulțumitoare”⁶².

Metoda sa este a pune pur și simplu personajele întunecate față în față cu cele luminoase, lăsându-le să se confrunte, tacit sau dimpotrivă, într-o polemică ce ne amintește de dramatismul teatrului antic gercesc: Raskolnikov cu Sonia,

⁵⁶ Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁷ Ioan Mânzat, *op. cit.*, p. 231.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 230.

⁵⁹ Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁰ Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 196.

⁶¹ Konstantin Leontiev, „Despre iubirea universală”, în *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 30.

⁶² Ioan Mânzat, *op. cit.*, p. 14.

Ivan și Dmitri Karamazov cu Alioșa, Mâșkin cu Rogojin... Efectul? Personajele negative fie se retrag în sine, în starea de păcătoșenie în mod definitiv, fie caută și până la urmă, în urma unui drum destul de greu și de îndelungat, ajung să se transforme, să atingă lumina. Paulin Lecca spune de aceea că, de exemplu: „dintr-o scânteie mică, dintr-o feștilă fumezândă, sufletul lui Raskolnikov s-a aprins de flăcările Duhului Sfânt, care l-au dus la învierea cea launtrică, la refacerea chipului celui asemenea lui Dumnezeu”⁶³. În concepția ortodoxă, pentru un păcătos există mereu cale de întoarcere: creator al unei tulburătoare satano-dicee, totuși Dostoievski nu uită să-i opună mereu teodiceea.

În partea a doua a acestui studiu ne vom referi, foarte pe scurt, tocmai la unul dintre remediile împotriva ateismului și nihilismului, așa cum se desprinde el din opera lui Dostoievski. Este vorba de fundamentul renașterii, reprezentat de credință (la care se adaugă, printre altele, rugăciunea, împreună cu faptele bune, Evanghelia și scrierile Sfinților Părinți, spovedania și paternitatea duhovnicească, suferința acceptată pentru rolul ei purificator, responsabilitatea personală pentru toate relele săvârșite în această lume și ca o culme a tuturor celor enumerate până acum, Frumosul divino-etic).

Referitor la problema lipsei credinței în lumea contemporană, un autor scris: „Fenomenul Fugii e unica certitudine, așa cum în lumea Credinței unica certitudine e Dumnezeu... E imitat Dumnezeu ca fundal al existenței ei. Așa cum în lumea Credinței Dumnezeu e fondul pe care se mișcă omul și numai pe fundalul care este Dumnezeu devine limpede apariția omului, tot astfel fenomenul Fugii e fundalul omului. Însă omul nu devine limpede prin ea, el devine nestatornic, fără contur și se aruncă mereu înainte, fuge mereu mai rapid, pentru că Fuga și mai rapidă, să iasă în evidență față de aceea mai lentă din urma ei. Fenomenul Fugii e peste tot: e imitată omniprezența lui Dumnezeu”⁶⁴. Și Dostoievski a fost un „om al Fugii”, însă – după cum am mai arătat – în închisoare el s-a întâlnit cu Cel de care fugea, cu Hristos⁶⁵. Convertirea sa e evidentă din discuția pe care o are aici cu Bielinski (unul dintre socialiștii atât de prețuiți anterior de Dostoievski). Deși sunt de acord în ceea ce privește injustiția socială („Chestiunile naționale cele mai vii sunt astăzi în Rusia abolirea sclaviei și suspendarea pedepselor corporale”), totuși ceva îi desparte în mod esențial: „El l-a înjurat pe Hristos în fața mea”, și aceasta Dostoievski nu putea „nici să suporte, nici să o ierte”. Însuși Bielinski scrie, fără să înțeleagă însă, că „de fiecare dată când eu făceam aluzie la Hristos, fizionomia lui se schimba ca și cum ar

⁶³ Paulin Lecca, *op. cit.*, p. 146.

⁶⁴ Max Picard, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁵ Iar aici asemănarea cu Saul, cel ce a devenit tot în urma unei „fugi” după Hristos și discipolii Lui, Sf. Ap. Pavel, este frapantă.

fi vrut să plângă⁶⁶. Câtă diferență între Dostoievski și Tolstoi! „Spre sfârșitul vieții, Tolstoi căuta din ce în ce mai monomaniac înțelepciunea supremă și mântuitoare. O căuta în sine, în mujici, în gândurile oamenilor înțelepți. Frecventa vechea filosofie chineză, indiană, ebraică, creștină. Îi chema în ajutor pe Buddha, Lao-Zi, Isaia, Iisus⁶⁷. Totuși, pe de altă parte Tolstoi chiar îl critica pe Dostoievski pentru „acest soi de raportare mistică... Hristos, Hristos!”⁶⁸.

La ieșirea din ocnă, dându-și seama însă că – după cum mărturisește unul din personajele viitoarelor sale romane, Raskolnikov – „viața nouă nu se capătă de pomană, că trebuie răscumpărată cu preț mare, plătită cu îndelung eroism...”, tot despre „libertate, viață nouă, învierea din morți...” va striga și Dostoievski⁶⁹. În temniță, Raskolnikov ajunge să spună , în legătură cu Sonia, „oare poate, acum, credința ei să nu fie și credința mea?”⁷⁰ *Căci Sonia „este o ființă prin excelență paradoxală, ea este «sfânta prostituată» sau «prostituata mântuitoare»*⁷¹. Astfel, în ciuda faptului că Raskolnikov credea că „are trei drumuri: să sară în apă, să ajungă la balamuc, sau ... să se arunce în sfârșit în brațele desfrâului, aceluia desfrâu care amețește gândirea și împietrește inima”⁷², el ajunge în final să aleagă „calea cea bună”. Căci într-adevăr, o altă cale era aceea a Soniei, calea credinței, dar Raskolnikov, prea „sceptic, tânăr și obișnuit să gândească abstract” nu putea încă s-o cunoască pe aceasta; la întrebarea lui „Așadar, te rogi mult lui Dumnezeu, Sonia?”, aceasta din urmă rostește cu tărie: „Ce-aș fi fără Dumnezeu?”⁷³ Dumnezeu o susține, îi dă putere de a îndura rușinea, pentru a-și hrăni frățiorii, și mai ales face ca prostituția să nu o atingă decât „numai mecanic”, căci ține să o spună chiar autorul, „nici o picătură de desfrâu nu-i pătrunsesese încă în suflet: era limpede, o vădea întreaga ei ființă...”⁷⁴.

Dostoievski mai povestește despre o femeie care, văzându-și pruncul râzând pentru prima dată de la naștere, își face semnul crucii și spune că „uite așa, după cum se bucură o mamă când își vede pentru prima dată pruncul zâmbind, tot așa se bucură și Dumnezeu, sus în cer, când vede un păcătos înălțând spre El o rugă pornită din inimă”⁷⁵. Aceasta este „o idee în care se cuprinde tot fondul

⁶⁶ Paul Evdokimov, *Gogol et Dostoievsky ou la descente aux enfers*, Edition Desclée de Brouwer, Bruges, 1961, p. 195.

⁶⁷ Ion Ianoși, *Dostoievski*, Editura Teora, București, 2000, p. 504.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 505.

⁶⁹ F.M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă* vol. 2, p. 348.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 348.

⁷¹ Vezi Ioan Mânzat, *op. cit.*, p. 70.

⁷² F.M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă* vol. 2, p. 59.

⁷³ *Ibidem*, p. 60.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁷⁵ Idem, *Idiotul*, p. 293.

creștinismului, cu alte cuvinte, ideea unui Dumnezeu care pentru noi este un adevărat părinte și care se bucură pentru un om așa cum un tată se bucură pentru propriul său copil! Acesta este fundamentul învățaturii lui Hristos!”⁷⁶

Iată deci cum e posibilă întoarcerea nihilistului la Dumnezeu, căci „conținutul sentimentului religios, în esența lui, scapă oricăror considerații și raționament și nu poate fi știrbit de nici o abatere, de nici o crimă, de nici un fel de ateism”⁷⁷. Omul are nevoie de credință, chiar dacă este de tipul lui Rogojin, solitar, trist, cufundat în propria răutate: „Rogojin nu-i numai un suflet pasionat; e și om de acțiune totuși, un luptător; vrea să-și recâștige prin luptă credința răătăcită. În momentul de față, el resimte atât de dureros, atât de chinuitor lipsa unei credințe. Are nevoie de ea ca de aer, ca de apă! ... Da! Omul are nevoie să creadă în ceva! Să creadă în cineva!”⁷⁸.

În romanul *Demonii*, Stepan Trofimovici ne arată și motivul credinței în Dumnezeu: „Dragii mei, zise el, am nevoie de prezența lui Dumnezeu fie chiar și pentru faptul că este singura ființă care poate fi veșnic iubită...”⁷⁹. Da, iubirea îl face pe om să fie fericit, iar „pentru om mult mai necesar decât conștiința propriei sale fericiri este să știe și clipă de clipă să creadă că undeva există deja o fericire perfectă și netulburată pentru toți și pentru toate... Întreaga lege a existenței umane constă numai în posibilitatea pentru om de a se închina în fața a ceva infinit de măreț. Lipsește-i pe oameni de acest infinit măreț, ei nu vor accepta să trăiască și vor muri pradă disperării. Incomensurabilul și infinitul sunt tot atât de necesare omului, ca și acea mică planetă pe care el viețuiește...”⁸⁰. Această credință și dragostea de viață l-au oprit și pe Raskolnikov de la sinucidere, Dunea, sora lui, spunându-i: „Slavă Domnului! Ce teamă mi-a fost, mie și Sofiei Semionova, că ai să faci un asemenea act necugetat! Așadar, tu mai crezi în Dumnezeu: Slavă Domnului! Slavă Domnului!”⁸¹. Deși seminaristul Rakitin îi spusese că Dumnezeu e doar o închipuire a oamenilor, Dmitri Karamazov știe că atunci „totul e posibil”, că nu mai e nici o diferență între bine și rău: „dacă Dumnezeu nu există înseamnă că omul e stăpânul pământului, al întregului univers. Minunat! Dar mai poate fi virtuos fără Dumnezeu? Asta-i întrebarea! Mereu mă întorc în același punct. Fiindcă pe cine va mai iubi atunci omul?”⁸².

Dostoievski este preocupat și de raportul dintre minune și credință. Pentru el, nu minunea conduce la credință, ci credința conduce la acceptarea minunii.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 293.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 294.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 307.

⁷⁹ *Idem*, *Demonii*, p. 686.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 687.

⁸¹ Cf. Paulin Lecca, *op. cit.*, p. 146.

⁸² F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* vol. 2, p. 408.

Descriindu-l pe Alioșa, el spune că „trăind printre călugări, nu se putea să nu creadă și el în minuni; după părerea mea însă, minunile nu vor reuși niciodată să-l descumpănească pe un realist. Nu datorită minunilor un realist va ajunge credincios ... În sufletul unui realist nu credința este aceea care se naște din minune, ci minunea ia naștere din credință”⁸³.

Dostoievski face în iunie-iulie 1877 o vizită, împreună cu Vladimir Soloviov (care-i va fi un prototip al lui Alioșa Karamazov), la faimoasa sihăstrie Optina, „în care înflorește prin starețul Ambrozie mișcarea de renaștere spirituală isihastă a «stărețismului»» (*starcestvo*) paisian⁸⁴. Aici îl găsește pe Dumnezeu în spiritul ortodox autentic – chiar dacă V. Rozanov îi scrie lui K. Leontiev că „monahismul său e născocit”, iar la „Sihăstria Optina, romanul «Frații Karamazov» nu este recunoscut drept o operă literară ortodoxă», întrucât starețul Zosima nu seamănă câtuși de puțin cu starețul Ambrozie nici prin învățătură, nici prin caracter”⁸⁵ –, dar mai ales își dă seama că „certitudinea nu are absolut nimic în comun cu adevărul”⁸⁶. El opune adevărurile lumii acesteia Adevărului absolut, Care este o persoană, Iisus Hristos, și strigă: „Să opunem Occidentului adevărul Întrupat în Hristos al nostru, adevăr pe care noi l-am păstrat în timp ce ei nici nu l-au cunoscut măcar!”⁸⁷. Nu întâmplător Dostoievski păstrează așadar amintirea mamei lui, care l-a dus să se împărtășească, amintire exprimată prin vocea „Adolescentului”: „iar despre dumneata, mamă, am păstrat o singură amintire limpede, clipa când m-ai ridicat în brațe ca să primesc împărtășania și să sărut potirul; eram în biserică din sat, vara, și un porumbel a trecut în zbor pe sub cupolă, de la o fereastră la alta...”⁸⁸. Această unire cu Hristos nu este încă un simplu fapt memorialistic, ci îl va urmări pe autor de-a lungul întregii sale vieți: „aici nu-i vorba de memorie. De întâmplările acestea nu-i nevoie să-mi amintesc, pentru că le-am avut prezente în minte toată viața”⁸⁹ – ni se spune prin vocea aceluiași personaj. Iată de ce Dostoievski poate să afirme: „dacă există ceva care ocrotește societatea, chiar în vremurile noastre, îl îndrumază ... și face din el alt om, este numai și numai legea lui Hristos, lege care vorbește prin glasul conștiinței sale”⁹⁰.

⁸³ *Ibidem* vol. 1, p. 45.

⁸⁴ Vezi Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Studiu introductiv și trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. XXII.

⁸⁵ Cf. „Din scrisorile lui K. Leontiev către V. Rozanov”, în *Marele Inchizitor. Dostoievski - lecturi teologice*, p. 166-167.

⁸⁶ Lev Șestov, *Revelațiile morții*, trad. Smaranda Cosmin, Editura Institutului European, Iași, 1993, p. 18.

⁸⁷ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* vol. 2, p. 718.

⁸⁸ *Idem*, *Adolescentul*, p. 138.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁹⁰ *Idem*, *Frații Karamazov* vol. 1, p. 103.

Dostoievski atrage atenția însă și asupra unor pericole ce se pot naște din înțelegerea greșită a credinței. În primul rând, „oamenii mândrii sunt înclinați să creadă în Dumnezeu, mai ales când se cred superiori celorlalți”, nu din dragoste față de Dumnezeu sau pentru oameni, ci tocmai pentru că îi urăsc pe aceștia: ei cred într-o idee abstractă despre Dumnezeu pentru a nu-i crede și sluji pe semenii, „în loc să se închine înaintea semenilor, îl preferă pe Dumnezeu – firește în mod inconștient – căci astfel se simt mai puțin umiliți”⁹¹. (De altfel tocmai această „umilire”, smerire îi împiedică pe nihilști să creadă în Dumnezeu-Creatorul, superior tuturor creaturilor.) În al doilea rând, deși spune că poporul rus este teofor, purtător de Dumnezeu, Dostoievski refuză să realizeze o coincidență între Dumnezeu și popor. El critică narodnicismul în romanul *Demonii*, unde Șatov afirmă că „Dumnezeu e personalitatea sintetică a unui popor, de la începutul până la sfârșitul lui”. Ce înseamnă însă acest fapt? „Înseamnă că acest Dumnezeu nu e decât o idee în care se concretizează de jos în sus geniul unei națiuni, o creație imaginară, după chipul și asemănarea poporului respectiv”⁹². Deși putem recunoaște și anumite pasaje în care caracterul mesianic e uzurpat de Dostoievski poporului evreu și trecut poporului rus, totuși el știe că „Biserica nu este o împărăție din lumea aceasta”: „Împărăția cerurilor nu este bineînțeles din lumea aceasta, stăpânirea ei se află în slavă, deci nu putem ajunge la ea decât prin mijlocirea Bisericii, ale cărei temelii au fost puse aici, pe pământ, unde s-a statornicit”⁹³.

Importanța pe care o acordă Dostoievski credinței reiese și din următorul îndemn pe care el ni-l adresează: „neclintit fii în credința ta până la capăt, crede chiar dacă toți oamenii de pe pământ s-ar fi lepădat de credință și numai tu, unul care-ai umblat până la urmă pe cărările Lui”⁹⁴. În concluzie, așa cum în problema libertății omul trebuie să aleagă mereu între bine și rău, tot așa el nu poate să fie niciodată singur. Creat după chipul lui Dumnezeu, ca o ființă comunitară, individul trăiește fie cu Dumnezeu, în libertate, fie sub robia diavolului chinându-se pe sine și crezând, asemeni lui Ippolit Terentiev, că „oamenii sunt făcuți să se chinuiască unii pe alții”⁹⁵. Dar „lecția” predată de extraordinarul Dostoievski a fost cu totul alta: omul rămâne om doar acceptând cu credință voia divină și iubind pe Creatorul și pe semenii lui.

⁹¹ Idem, *Adolescentul*, p. 74.

⁹² Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 232.

⁹³ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov* vol. 1, p. 99.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 501.

⁹⁵ Idem, *Idiotul*, p. 521.

Cunoaștere și sfințenie la Vladimir Lossky (1903-1958)*

„În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între mistică și teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și dogma afirmată în Biserică.”¹ Aceasta a fost convingerea intimă la care a ajuns, în urma studierii asidue a Sfinților Părinți, „cel mai citit și influent teolog al secolului” XX în Biserica Ortodoxă, Vladimir Lossky (ținând seama de „forța și profunzimea investigațiilor istorice, rigoarea și claritatea remarcabilă a viziunii dogmatice de mare stabilitate și rafinament precum și transparența cristalină și concizia clasică a stilului”² său, înțelegem de ce Părintele Dumitru Stăniloae afirmase categoric - „cu Lossky apare un altfel de a scrie dogmatică”³).

Valoarea emblematică pe care a avut-o și o are opera teologului de origine rusă pentru teologia ortodoxă contemporană transpare chiar din mutația adusă de el în perceperea rolului dogmelor și a funcției pe care o are cunoașterea teologică în viața eclezială – nu ca scop în sine, ci ca atribut al sfințeniei.

„Gândirea teologică este menită să predisună la preamărire și să exprime contemplația”⁴, scria Lossky, și de aceea teologia, situată între *gnosis* și *episteme*, trebuie înțeleasă ca *sophia* (înțelepciune). Aceasta, deși se exprimă rațional, trebuie să treacă întotdeauna dincolo de concepte, să deschidă gândirea spre o altă realitate decât cea creată. Căci obiectul teologiei este de fapt Subiectul prin excelență (Cel care are inițiativa în raport cu umanul), de aceea această cunoaștere este comuniune: cunosc în măsura în care sunt cunoscut.

Implicând răspunsul libertății și al dragostei omului la inițiativa lui Dumnezeu, credința este cea care stă la temelie gândirii teologice. În teologie cunoaș-

* Studiu publicat în *Îndrumător Bisericesc*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p. 309-322.

¹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 6.

² Ioan I. Ică jr., „VI. Lossky și Vederea lui Dumnezeu”, în Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. XIII-XIV.

³ Dumitru Stăniloae, „Cu Lossky apare un alt fel de a scrie dogmatica”, în *Cotidianul*, supl. Alfa și Omega, nr. 41 (19 febr. 1993), p. 5.

⁴ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Remus și Lidia Rus, prefață Gh. Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 15.

terea este divino-umană (teocentrică); astfel, deși sursa filozofiei este experiența existenței umane în plenitudinea ei” (implicând omul cu partea sa intelectuală, afectivă și volitivă), totuși nu trebuie uitat că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, de aceea „crența nu este o atitudine psihologică, o simplă încredere, ea este o *relație ontologică* (s.n) între Om și Dumnezeu.”⁵ Pornind de la textul I Ioan 2, 20, 27 („iar voi ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate ... ungerea pe care ați luat-o de la El rămâne întru voi și n-aveți trebuință ca să vă învețe cineva, și precum ungerea Lui vă învață despre toate ... rămâneți întru El, așa cum v-a învățat.”), Lossky surprinde foarte bine rolul pe care îl au Tainele de inițiere (Botez, Mirungerea, Euharistie) în cunoașterea teologică (o cunoaștere ecleziastică, personalistă și comunitară, și nu una individualist-exclusivistă ca în protestantism, sau impusă din exterior, arbitrar, de „magisteriul infailibil papal”, ca în romano-catolicism). „Ungerea – *chrisma* - semnifică prezența Duhului Sfânt, creștinii fiind cei unși, Hristoșii Domnului. Prin urmare, nimeni nu ne poate învăța adevărul dacă această prezență, care ne deschide toate posibilitățile de cunoaștere, nu este deja în noi... Cei în care Mirungerea nu vorbește, cei care nu sunt învățați launtric de Duhul Sfânt pleacă întotdeauna neînvățați ... Numai Învățătorul Launtric ne învață. Acolo unde Mirungerea Sa lipsește, cuvintele care ne asaltează din afară nu au nici un răsunet în urechi.”⁶ Taina Mirungerii deci nu este o simplă harismă, ci Taina prin care credinciosul primește Duhul Sfânt însuși (o „Cincizecime personală”), împreună cu toate darurile Sale (inclusiv cel al „teologiei”) - ca urmare a primirii, pe lângă demnitatea împărătească și cea sacerdotală a Mântuitorului, și pe cea a slujirii profetice; este vorba de o „hirotonie a laicilor” (A. Homiakov), de dobândirea unei „preoții universale a poporului lui Dumnezeu.”⁷ Orice diferențiere artificială între clerici și laici dispare deci. Fiecare creștin este chemat să-și exprime opinia asupra dogmelor Bisericii, și aceasta nu în virtutea unei democrații (care îi era străină gândirii lui Lossky), a unui universalism impus în mod mecanic, ci datorită criteriului unic al adevărului, prezența Duhului Sfânt intim în fiecare credincios: „A gândi teologic nu înseamnă a gândi despre această revelație, ci a gândi cu ajutorul ei.”⁸ De asemenea, nu este vorba

⁵ *Ibidem*, p. 16

⁶ *Ibidem*, p. 17- 18.

⁷ Iată de ce Lossky se ridică împotriva unui primat papal infailibil, căci cunoașterea teologică trebuie să trimită spre inefabilul dumnezeiesc și nu spre o autoritate pământească individuală: Biserica, Trupul tainic al lui Hristos, este o „icoană a Sfintei Treimi” și de aceea singura formă de conducere a Bisericii a fost, este și va trebui să fie cea sinodală. „Nimeni nu își poate aroga dreptul suprem de a învăța în Biserică. Duhul este dat tuturor, ungerea - singurului Învățător, lui Hristos. Duhul ce îl inspiră pe învățător trebuie să se găsească și în cei ce îl ascultă, altminteri, ei nu vor auzi nimic. În acest fel, ei vor fi nu numai auditori, ci și judecători. Fiecare trebuie să devină martor al adevărului”. *Ibidem*, p. 19.

⁸ *Ibidem*, p. 19.

aici de o uniformitate monotonă, căci „în interiorul conținutului dogmatic, cunoașterea tainei revelate pe care o va putea atinge un membru al Bisericii, treapta «gnozei» creștine va fi diferită, potrivit măsurii spirituale a fiecăruia”⁹.

Celebra apoftegmă evagriană „cel care are o rugăciune curată este teolog adevărat, iar cel care este teolog adevărat are o rugăciune curată” exprimă însăși relația intimă dintre cunoaștere și preamărire. Din acest motiv, conștient de pericolul reprezentat de ispita de a despărți una de cealaltă, Lossky spunea despre gândirea teologică: „Trebuie să ne ferim însă ca ea să devină o evadare din «constrângerea» necesară a rugăciunii și să înlocuiască taina trăită în tăcere cu scheme mentale, desigur, ușor de aplicat și a cărei folosire poate să încânte, dar care sunt, în ultimă analiză, lipsite de conținut”¹⁰.

Nu întâmplător Lossky va acorda o atenție foarte mare gândirii lui Sfântului Dionisie Areopagitul, cel care a realizat sinteza tuturor elementelor prezente la autorii creștini ce i-au precedat, rezultând un sistem de gândire foarte bine articulat în relieful dimensiunii apofatice a teologiei. Cu toate că teologul rus a recunoscut influența lui Plotin asupra lui Dionisie¹¹, el a subliniat în același timp că între cei doi există și diferențe esențiale. Cea mai importantă este cea a distincției/identității dintre ființa și atributele lui Dumnezeu, care conduce la diferențierea dintre Dumnezeul lui Pavel viu, personal și Dumnezeul necunoscut al filosofilor din Areopag¹². Este vorba de diferența dintre ființa incognoscibilă a lui Dumnezeu (*ousia*) și energiile care se manifestă (*energia, dynamis*) – în ultima instanță între o catabază, căci „orice act al iconomiei divine urmează această linie descendentă: de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt”¹³, și o anabază, o urcare către izvorul oricărei energii care se manifestă, către monarhia Tatălui”¹⁴. Sfinții Părinți vor face distincție între *theologia* (ceea ce poate fi „spus” despre Dumnezeu în El însuși) și *iconomia* (Dumnezeu care se revelează) iubirii dumnezeiești. Aceste „ieșiri” (*prodoi*) eterne ale iubirii Sfintei Treimi sunt completate de extazul făpturilor create, rezultând un „imn al dragostei”, un „cerc etern”: „noi putem constata un

⁹ Idem, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 156.

¹⁰ Idem., *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 14.

¹¹ Idem, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 16. În urma anumitor critici ce i-au fost aduse, Vl. Lossky scrie: „Sunt gata să recunosc aici dreptatea reproșului ce mi s-a făcut și anume că am marcat prea mult diferența între Plotin și Dionisie, în ceea ce privește momentul mistic al apofazei lor, adică însăși calea unitivă ca atare.”

¹² Vezi evoluția receptării losskiene a lui Dionisie în cele două studii, „La notion des <<Analogies>> chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, în *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* nr. 5 (1930), p. 279-309, respectiv „La Théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite”, în *Revue des Sciences philosophique et théologique*, nr. 2 (1939), p. 204-221.

¹³ Idem, *După chipul și asemănarea...*, p. 7.

¹⁴ *Ibidem*, p. 8.

paralelism între revoluția iubirii divine și cele două căi teologice; teologia afirmativă răspunde procesiunii Divinității în virtuți, care se manifestă în lume prin Iisus Hristos (*theophania*), și teologia negativă, corespunzând ascensiunii creaturii spre îndumnezeire (*theosis*), sau altfel spus, în răpirea lor în extazul care apare ca *theosis*, prin Duhul Sfânt¹⁵.

O altă precizare importantă privind apofatismul la Vladimir Lossky este următoarea: acesta nu considera calea apofatică un „retuș” speculativ făcut căii catafatice de cunoaștere a lui Dumnezeu (între „via negationis”, utilizată de teologia scolastică apuseană, și apofatismul răsăritean, bazat pe trăire, pe unire mistică, nu există puncte de legătură)¹⁶. Nu întâmplător distincția dionisiană dintre esența și lucrările lui Dumnezeu va servi ca bază dogmatică învățăturilor despre vederea lui Dumnezeu în teologia ulterioară, și mai ales în secolul al XIV (când va avea loc o altă sinteză importată în teologia Răsăriteană, cea a Sfântului Grigorie Palama). Lossky percepea apofatismul în primul rând ca o transcendere a categoriilor intelectuale ale realității create, și, prin urmare, îl echivala cu o experiență, cu „o întâlnire cu Dumnezeu personal al Revelației”¹⁷. Apofatismul „nu este în mod necesar o teologie a extazului. Este înainte de toate o dispoziție a minții care refuză să-și formeze concepte cu privire la Dumnezeu. Acest lucru exclude cu desăvârșire orice teologie abstractă și pur intelectuală, care ar voi să adapteze la limitele cugetării omenești tainele înțelepciunii lui Dumnezeu. Aceasta este *atitudinea existențială* (s.n.) care îl angajează pe om în întregime: nu există teologie în afară de trăire; trebuie să te schimbi, să devii un om nou. Spre a-L cunoaște pe Dumnezeu trebuie să te apropii de El; nu ești teolog dacă nu urmezi calea unirii cu Dumnezeu. *Calea cunoașterii lui Dumnezeu este neapărat aceea a îndumnezeirii* (s.n.) ... În acest sens, orice teologie adevărată este în mod absolut o teologie apofatică”¹⁸.

Preocupat de evidențierea teologiei ca experiență ascetico-mistică și eclezială, Lossky va scrie o serie de articole despre stăreția Optina și diverșii, *stareți* ce au condus-o (ceea ce, cu alte cuvinte, se cheamă „paternitatea spirituală”)¹⁹. Aici, după ce se evocă pe scurt istoria schitului și așezarea lui, se amintește rolul fun-

¹⁵ Idem, „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Areopagite”, în *Revue des Sciences philosophiques et théologique* nr. 28 (1939), p. 221.

¹⁶ Vl. Lossky va face distincție și între experiența apofatică a întunericului ce se întâlnește la Sfântul Ioan al Crucii (ca stare pasivă) și la Sfântul Grigorie de Nyssa (ca o stare de epectază, de continuă depășire a stării create); vezi *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 30.

¹⁷ Idem. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 31.

¹⁸ *Ibidem*, p. 34-35.

¹⁹ Aceste studii au fost reunite în volumul cunoscut Vladimir Lossky și Nicolas Arseniev, *La Paternité spirituelle en Russie aux XVIII-ème et XIX-ème siècles*, Introduction par Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine, 1997, p. 91-147 (col. Spiritualité Orientale nr. 21).

damental pe care l-a avut în renașterea filocalică Sfântul Paisie Velicikovsky, cel care face să renască vechea tradiție a Bizanțului, „această unire indisolubilă între spiritualitate și știință, între sfințenie și speculație filozofică”²⁰. Linia aceasta a fost deschisă de Sfântul Vasile cel Mare: el putea să strige cu îndrăzneală catolică, „cine nu este cu noi, ne este cu Adevărul”, tocmai pentru că în el se regăsesc împletite aceste elemente. Spiritul său, înzestrat cu puritate morală, detașare de lucrurile lumii acesteia și o mare iubire pentru oameni, l-au făcut să fie capabil „să se despartă de trupul său”, literalmente, pentru un *iota*. Evident, acest *iota* definea consubstanțialitatea Fiului cu a Tatălui, în opoziție cu simpla similitudine de esență (*homoousios* - *homoiousios*), de aceea el nu era indiferent pentru viața duhovnicească a creștinilor. Acest exemplu ne arată că „experiența morală poate servi ca verificare și confirmare a adevărurilor credinței creștine, și reciproc: este clar că întreg conținutul acestor adevăruri revelate de Dumnezeu este, prin însăși esența sa, legat de perfecționarea morală”²¹. Mai mult ca sigur la un Vasile cel Mare se gândea Lossky atunci când afirma: „campionii catolicității sunt cei ce au conștiința unității Trupului lui Hristos, a tradiției apostolice comune tuturor, cei care duc o luptă neistovită pentru ca Adevărul catolic să biruiască în toate conștiințele”²².

Atunci când vorbim de cunoaștere teologică trebuie să avem mereu în vedere următorul aspect: pe lângă (termenul „pe lângă” având sensul de complementaritate) ierarhia instituțională - clerul în cele trei trepte: episcop, preot, diacon - mai există și o ierarhie harismatică - sfinți, mucenici, etc. -, fără ca acest fapt să conducă la o divizare a Bisericii. Văzând în Tradiție mai mult decât o colecție de cărți, vom înțelege că puterea vie a Duhului ce se găsește în ea cere și o altă transmitere a Tradiției, tainică, interioară, experimentală, personală și eclezială deopotrivă. În primul rând, Adevărul Revelației nu este un concept, ci o Persoană vie; în al doilea rând, Lossky atrăgea atenția asupra faptului că, văzând în mistică un domeniu rezervat, ceva privilegiat de care s-ar bucura doar o parte restrânsă a Bisericii, în vreme ce mulțimea credincioșilor trebuie să se mulțumească cu o supunere mai mult sau mai puțin oarbă față de dogme și autoritate (ce acționează ca o autoritate coercitivă), se poate ajunge la un conflict între mistici și teologi, între duhovnici și prelați, între sfinți și Biserică²³.

Valoarea considerațiilor lui Lossky ies și mai pregnant în evidență dacă prezentăm succint viziunea unuia dintre colegii săi din emigrația rusă pariziană, N.

²⁰ *Ibidem*, p. 93.

²¹ Vezi Mitru. Antonie, *L'idée morale des dogmes de la T.S. Trinité de la divinité de Jesus Christ et de la Redemption*, trad. A.M. du Chalya, Paris, 1910, p. 9-10.

²² Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 186.

²³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 6.

Berdiaev. În opinia acestuia antropologia patristică e „limitată” și „negativă”, fiind rezultatul conștiinței păcatului și a luptei pentru eliberarea de patimi (ceea ce a dus la „înjosirea omului și la prăbușirea forței lui creatoare”²⁴). „Azi ascetismul sfinților Părinți a devenit o otravă de hoit pentru omul nou, pentru vremurile noi ... un izvor de moarte”²⁵. Asceza negativă, calea „smeritei supunerii”, trebuie depășită de asceza „pozitivă” a genialității și creativității; pentru Berdiaev nu Hristos și Biserica ci un Duh Sfânt detașat de Hristos îl va aduce pe om la statura de Dumnezeu, căci „nu creștinismul Nouului Testament reprezintă adevărul religios deplin și desăvârșit”²⁶, căci abia în era Duhului Sfânt omul va fi „îndumnezeit” - omul apărând nu ca fiu al lui Dumnezeu ci ca simetric egal cu Acesta, con-creator cu El (Duhul fiind cel ce dăruiește libertate și creativitate). Neînțelegînd Tradiția patristică ortodoxă, Berdiaev va spune chiar că „există la Sfinții Părinți o învățătură despre «îndumnezeirea» (*theosis*), dar în aceasta *theosis* omul e total absent. Problema omului nici nu se pune, omul se îndumnezeiește numai pe calea amuțirii a tot ce e uman, a dispariției omului și a apariției în locul lui a Dumnezeirii”²⁷. Autorul se întreabă chiar (declarând că „veșnica lamentare datorită neputinței de a fi sfânt e nedemnă”) dacă nu cumva „de sclerozarea vieții creștine sunt azi răspunzători nu cei mai răi, ci cei mai buni ortodocși, s-ar putea ca răspunderea cea mai mare s-o poarte tocmai Sfinții Bătrâni, stareții” căci idealul moral al Sfinților Părinți, idealul „stărețismului” (*starcestvo*), e o negare a „tinereții, a inițiativei și elanului creator al omului”²⁸.

Vladimir Lossky, cunoscând cuvintele mitropolitului Filaret al Moscovei despre Tradiție (aceasta „nu constă numai dintr-o transmitere vizibilă și verbală a învățaturii, a regulilor, a instituirilor și a riturilor: ea este în același timp și o comunicare invizibilă de har și de sfințenie”²⁹), va accentua, în totală opoziție cu opiniile negativiste ale lui Berdiaev, rolul paternității duhovnicești (unul pozitiv) în transmiterea mistagogică a conținutului dogmelor, căci prin paternitatea spirituală este deschis accesul la Paternitatea dumnezeiască (orice cunoaștere teologică urmând calea unei anabaze - prin Fiul, în Duhul Sfânt, la Tatăl).

Și iarăși trebuie adus aici în discuție faptul că, în paralel cu succesiunea apostolică a episcopilor, există și succesiunea sfinților și a bărbaiților duhovnicești, succesiune văzută nu ca o instituție ci mai mult ca o harismă. „Cele două succesiuni sunt esențiale pentru adevărata funcționare a Trupului lui Hristos, și numai prin

²⁴ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercări de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, prefață Andrei Pleșu, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 88.

²⁵ *Ibidem*, p. 161.

²⁶ *Ibidem*, p. 100.

²⁷ *Ibidem*, p. 91.

²⁸ *Ibidem*, p. 237.

²⁹ Vezi Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 147.

acțiunea lor conjugată se realizează integral viața Bisericii pe pământ³⁰. Figurile harismatice ale stareților pe care Lossky îi evocă (stareții Moise, Leonida, Macarie, Ambrosie), nu sunt o hagiografie în sensul prost înțeles, de legendă, presărată cu întâmplări incredibile (necesare captării credinței unei mulțimi ignorante de credincioși), ci au rolul de a demonstra valabilitatea afirmației că dogma este capabilă să producă o stare duhovnicească, să schimbe chiar și sufletul credincioșilor. Teologia, văzută ca gnoză, ca iluminare, este strâns legată deci de părintele duhovnicesc, cunoscătorul și transmițătorul unei experiențe personale a misterului Revelației creștine, care are loc însă chiar pe tărâmul sigur al dogmelor și vieții Bisericii.

La prima vedere, plecând de la premiza că filozofia antică grecească nu a fost atât un mod de a gândi ci de a trăi³¹, poate exista tentația de a se vedea o continuitate între raportul dintre maestru și ucenic în Antichitate și în creștinism. Totuși, la o analiză mai atentă se va observa că în primul caz relația aceasta este privită la modul exterior și elitist (filozofia, adoptată ca mod de a fi, aparține doar unor aleși, unor inițiați, un fel de supraoameni), care putea să cunoască chiar forme extreme, ca pederastia (H. Marrou evoca sintagma „comunicarea cunoașterii trebuie rezervată doar celui ce o merită”, precum și superioritatea învățământului oral față de cel scris, impersonal, dar recunoștea și faptul că relația maestru - ucenic, bazată pe un „atașament pasionat”, a „alunecat adesea spre ceva mai tulbur și mai carnal”, Grecia cunoscând o „întregă galerie de amanți celebri”³²). În creștinism această paternitate se interiorizează, dobândește semnificații spirituale (fără ca trupul însă să fie exclus, dar „exercițiile spirituale” au rolul ascetic de despățimire și ne de realizare a extazului dionisiac, al iraționalului), după cuvintele Sfântului Apostol Pavel – „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip (formă) în voi” (Gal. 4, 19). Relația stareț - discipol nu mai este exclusiv o conlucrare umană, ci este o conlucrare umană în Duhul Sfânt, o sinergie între smerirea voinței umane și acțiunea harului - de aici și mulțimea harismelor pe care le are părintele duhovnicesc (acesta, după cum arată și Kallistos Ware, nu se impune ca un maestru ci tocmai fiii duhovnicești sunt cei care îl descoperă pe „bătrân” -uneori chiar și lui însuși! - după modelul clasic al mișcării de „retragere” și de „întoarcere”³³).

³⁰ Irénée Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, prefață Kallistos al Diokleei, postfață Tomas Spidlik, trad. Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 8.

³¹ Vezi în acest sens Pierre Hadot, *Ce este filozofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Țipuriță, prefață Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași 1997, p. 243: „Filozofia nu este doar un discurs, ci alegerea unui mod de viață, o opțiune existențială și un exercițiu trăit, deoarece ea e aspirația le înțelepciune”.

³² Henri- Irénée Marrou, *Istoria educației în Antichitate* vol. 1, trad. și cuvânt înainte Stella Petete, Ed. Meridiane, București, 1997, p. 69.

³³ Vezi I. Hausherr, op. cit., p. 8-9.

Prima harismă pe care Lossky o socotește a fi definitorie pentru un părinte harismatic este *clarviziunea și discernământul*, adică a străbate intuitiv până la realitățile spirituale cele mai adânci ale credinciosului, a înțelege resortul ascuns al faptelor unui om (pe care poate nici acesta însuși nu-l cunoaște). Evocând figura stareșului Leonida, care prin prezența sa comunica tuturor un sentiment de liniște, de pace, de bucurie interioară, Lossky spune că în fața acestuia orice griji, orice gânduri murdare dispăreau imediat, inimile deschizându-se către Dumnezeu. Darul acestor stareși constă înainte de toate în facultatea de cunoaștere a gândurilor, căci, prin lucrarea harului, profunzimile ființei umane se deschid ochilor acestor *startsî*, descoperind toate lucrurile ascunse al sufletului, toate secretele, tot ceea ce rămâne ascuns în fața cunoașterii obișnuite a oamenilor.³⁴ În virtutea unui dar special, Leonida făcea pe fiecare să-și deschidă profunzimile sufletului fără însă a-i sili voința; această lucrare harismatică nu solicita doar cunoașterea profundă a naturii umane, ce se dobândește printr-o lungă experiență, ci și o viziune a persoanei, căci o persoană nu poate fi cunoscută decât printr-o revelație. Sub îndrumare acestui stareș Leonida și urmașul său, stareșul Macarie, va dobândi darul cunoașterii spirituale, al înțelepciunii duhovnicești – rezultatul unei imense smerenii, care era însă, în același timp, și o putere căreia nici demonii nu-i putea rezista, cu atât mai puțin oamenii -. Despre stareșul Ambrozie se spune că „citea în suflet ca într-o carte”, știind despre fiecare vizitator, chiar înainte de a vorbi, starea sufletului său, motivul pentru care a venit la Optina.³⁵ La aceasta se mai adăuga și iubirea, izvorul clarviziunii sale, căci doar identificându-se cu celălalt stareșul Ambrozie putea să-i dea sfaturile cele mai bune, sub inspirația Duhului Sfânt (călăuzit, de voința dumnezeiască, el cunoștea planurile providențiale, conform cărora îndruma pe credincios).³⁶

A doua trăsătură a acestor stareși era așadar capacitatea de *a –i iubi* pe ceilalți, de a-și face ale lor suferințele celorlalți. Această iubire izvorăște din credință și se vedește prin fapte: ea este o iubire „de aproapele”, concretă, și nu o iubire „de departe”, abstractă. Departe de a fi o simplă cale meditativă, inactivă, instituția monahală răsăriteană este una a sintezei dintre rugăciune și lectură, dintre

³⁴ Vl. Lossky - N. Arseniev, *La paternité spirituelle...*, p. 107-108.

³⁵ *Ibidem*, p. 130-131. Spre exemplu, o tânără a venit și ea să-l vadă pe „bătrânul ipocrit”, tocmai de la Moscova, și aștepta, împreună cu ceilalți vizitatori la poartă, sosirea stareșului Ambrozie. Acesta, de cum a văzut-o a strigat: „A! Dar aceasta e Vera, care a venit să-l vadă pe bătrânul ipocrit!” Întâmplarea care a avut loc, ca și convorbirile ulterioare cu stareșul, care i-au schimbat opinia despre el au făcut ca mai târziu Vera să devină călugăriță la Chamordino, mănăstire înființată chiar de stareș.

³⁶ *Ibidem*, p. 142: „Ochii negri ai stareșului se fixau asupra celui ce vorbea iar acesta simțea această privire pătrunzându-l până în adâncul sufletului, din care nimic nu îi putea rămâne ascuns; în același timp, el simțea un sentiment de binefacere, de înălțare interioară, de bucurie.”

studiu și activitate manuală. Starețul Moise, format în cercul de discipoli ai lui Paisie Velicikovsky, afirma, datorită unei condescențe pentru întreaga comunitate, că „erorile, păcatele și greșelile fraților mei sunt și ale mele”. Această asumare izvora și se alimenta din dragostea dumnezeiască, căci în tot ce făcea el se baza pe sfatul Evangheliei, pe voința divină. Astfel, în orice făcea, starețul Moise conta pe sprijinul lui Dumnezeu; la fiecare nouă lucrare pe care o întreprindea, el era întrebât de frații săi „practici”: „Aveți bani, părinte?” Surâzând, Moise le arăta cincisprezece sau douăzeci de ruble. „Dar nu se poate! Construcția costă mii!” Răspunsul său era însă: „Și Dumnezeu, pe El L-ați uitat? Dacă eu nu am bani, El are întotdeauna”³⁷. La rândul său, Starețul Leonida era zilnic deranjat de o mulțime de vizitator, fără a-și pierde însă serenitatea și concentrarea, căci el practica neîncetat rugăciunea interioară, un izvor de viață și blândețe. Pentru un stareț, fiecare persoană avea un destin unic, și de aceea el încerca să țină cont de vocația acestuia, de problemele singulare pe care le are. Fie că vindeca, fie că scotea demoni, Leonida sublinia de fiecare dată faptul că „aceasta nu vine de la mine: Dumnezeu acordă iertare fiecăruia după credința sa.” Este vorba aici de o relație personală, concretă, după chipul relațiilor de iubire ale Persoanelor Treimice. „Nici un păcat omenesc, nici o greșeală nu putea să fie obstacol în calea iubirii starețului Ambrozie - mai spune Lossky -, căci înainte de a judeca, el înțelegea și iubea”. O iubire abstractă? Desigur nu, căci el „avea darul de a iubi fără limită pe fiecare persoană care se găsea înaintea lui, uitând chiar de sine însuși.” Niciodată, în fața dificultăților materiale, starețul Ambrozie n-a spus: „Această nu mă privește; eu mă ocup doar de suflet”³⁸. El a întemeiat o mănăstire de maici la Charmodino, pe lângă care a construit un ospiciu pentru femeile în vârstă, un orfelinat și o școală. „Starețul a creat aici o mare familie unită prin rugăciune și muncă.” În plus, zilnic el primea până la treizeci – patruzeci de scrisori; depuse în fața sa, el le alegea, cu toiagul, fără să le deschidă, pe cele la care trebuia să le răspundă imediat. „Pentru fiecare, părintele Ambrozie găsea cuvintele cele mai potrivite, cuvinte care mergeau drept la inimă, hrănind viața spirituală a credincioșilor”³⁹.

A treia harismă a părintelui duhovnicesc era puterea de *a transfigura* mediul în care își ducea existența, „fiindcă monahul ajută lumea nu prin cele pe care le spune sau le face, ci prin însăși existența sa, prin starea de rugăciune neîncetată care se identifică cu sinea lui cea mai lăuntrică”⁴⁰. Prin harisma vindecării, printr-o dragoste atotcuprinzătoare, prin purificarea minții și a simțurilor, starețul e capabil să transforme întreaga creație într-o lume a harului și a frumuseții (afir-

³⁷ *Ibidem*, p. 98.

³⁸ *Ibidem*, p. 132-133.

³⁹ *Ibidem*, p. 138-139.

⁴⁰ I. Hausherr, *op. cit.*, p. 9.

mașia dostoievskiană „Frumosul va salva lumea” are în vedere tocmai frumusețea chipului lui Hristos, frumusețea sfințeniei). Frumusețea exterioară a locului în care a fost construită Optina era completată și de frumusețe interioară a călugărilor: „prezența acestor *startsî*, care locuiau în schit tăcuți, își făcea simțit prezența peste tot; ea crea în viața mănăstirii acea atmosferă specifică de reculegere și de serenitate care-i pătrundea pe toți pelerinii ce veneau la Optina.”⁴¹ Despre părințele Moise se spune că, înainte de moartea sa („în vârstă de 80 de ani, suferind, el nu era mai puțin activ ca înainte”), peste patru mii de persoane au defilat prin fața lui pentru a primi binecuvântări. Figura stareșului Leonida comunica celor din jur blândețe, liniște și iubire, ca și figura stareșului Macarie („o față luminoasă, strălucind de bunătate, ca și de o lumină pală ce izvora din interior”⁴²). La fiecare oră din zi și din noapte, porțile chiliei sale erau deschise ucenicilor care veneau să se spovedească. El a reușit chiar să facă din schit o „grădină de flori magnifice”, iar zilnic la ora unsprezece, se plimba singur prin grădină, oprindu-se pentru a admira îndelung fiecare floare.

Sihăstria Optina însă nu era doar un loc de rugăciune, contemplație și pelerinaj, ci ea era deschisă și culturii, vieții sociale și politice a Rusiei, pe care însă stareșii le judecau dintr-o perspectivă spirituală, profetică. La mănăstire nu venea doar oameni simpli, ci și înalte persoane din lumea politică și culturală (Gogol, Soloviev, Kirievski, Tolstoi, Dostoievski, Leontiev ș.a). Activitatea culturală a călugărilor de la Optina de a publica și traduce operele ascetice ale Părinților nu era destinată să facă deliciul câtorva erudiți; aceste texte vechi, rezultatul contemplațiilor din Egipt, Siria, și Grecia, trebuiau să devină izvoare pentru noi experiențe mistico-ascetice, să servească drept ghid pentru o nouă renaștere spirituală⁴³.

Pentru Lossky, așa după cum s-a văzut, Tradiția patristică este vie căci spune el, „sfințenia timpurilor trecute revine la viață, renaște în sfințenia modernă, sub forma acestei *starcestvo*, într-o credință tradițională și totuși nouă”⁴⁴. Din acest motiv el îi va critica și pe Dostoievski și pe K. Leontiev pentru că au denaturat sensul autentic al vieții monahale de la Optina: primul, datorită unei sensibilități malade, dionisiace, ar fi prezentat un „creștinism în culori roz”, neapreciind sobrietatea spirituală, în timp ce al doilea, căutând în Biserică doar mântuirea individuală, idealul ascetic, ar fi pierdut din vedere tocmai „transfigurarea creației”⁴⁵.

„A fost necesar să se ajungă la o anumită sciziune între experiența personală și credința ortodoxă, între viața individuală și viața Bisericii pentru ca spiritua-

⁴¹ Vl. Lossky - N. Arseniev, op. cit., p. 94.

⁴² *Ibidem*, p. 118-119.

⁴³ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 141.

litatea și dogma, mistica și teologia să devină două domenii deosebite.”⁴⁶ Evo-când această ruptură tragică între teologie și experiență, Vl. Lossky arata tocmai necesitatea de a reveni la viața duhovnicească a Tradiției Sfinților Părinți, în care cunoașterea avea la bază trăirea ascetică și mistică, realizată tocmai în cercul trasat de învățătura Bisericii, în limitele dogmei care îi modelează persoana. „Nu vom putea înțelege niciodată o spiritualitate dacă nu vom ține seama de dogma care îi stă la temelie”⁴⁷ – linie directoare în prezentarea unei spiritualități răsăritene, în care teologia este în primul rând preamărire și contemplație, protejarea tainei credinței – printr-o formulare apofatică și antinomică -, fără însă a o ascunde. Dogma își atinge deci scopul atunci când este trăită și împlinită mistic în comuni-tatea Bisericii (privită sub ambele ei aspecte, instituțional și evenimential): cu toții suntem sfințiți prin har, dar trebuie să devenim sfinți în faptele și întreaga noastră viață.

Noțiunea de „chip” a fost una din temele predilecte ale teologiei lui Lossky, de care se leagă toate celelalte aspecte ale antropologiei creștine: raportul natură - persoană, gnoseologia teologică, îndumnezeirea. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul trebuie să-și însușească roadele Întrupării, care îi sunt dăruite prin Botez, și să tindă spre asemănarea cu Hristos, prin harul Duhului Sfânt. Acest har coincide însă cu energiile divine necreate; „prin Cuvântul divin, lumea este suspendată deasupra propriului său neant, existând un cuvânt pentru fiecare lucru, care reprezintă regula existenței sale, dar și calea spre transfigurare.”⁴⁸ Sfântul, a cărui voință creată conlucrează liber cu voința-idee a lui Dumnezeu va percepe lumea „ca pe un aranjament muzical”, căci în fiecare lucru el aude un cuvânt al Cuvântului. În inima sa purificată, el poate cuprinde întreaga creație, regăsindu-și chemarea originară de „inel” (*syndesmos*) al creației; după modelul lui Iisus Hristos, el va realiza sinteza dintre necreat și creat, dintre inteligibil și sensibil, dintre cer și pământ, dintre Paradis și lume, dintre bărbat și femeie. „Sfințenia, ca sfințire activă a oricărei ființe și asimilare liberă a naturii umane în natura lui Dumnezeu, se poate manifesta doar după lucrarea lui Hristos, prin înțelegerea conștientă a acesteia”⁴⁹. Schimbarea la Față este cea care ne arată posibilitatea transfigurării naturii umane prin impregnarea ei, fără desfințare, de către energiile divine necreate. Kenoza Mântuitorului – care nu constă în renunțarea la natura divină ci tocmai în asumarea naturii umane - dă posibilitatea deci de participare la harul dumnezeiesc (căci, spune Lossky, „natura autentică se afirmă numai prin har”). Fiecare credincios este chemat la sfințenie, la „sta-

⁴⁶ Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 17.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 18

⁴⁸ Vl. Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 77.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 119.

tura bărbatului desăvârșit” („viața în Hristos”), și de aceea „sfinții răsăriteni au fost transfigurați de lumina lăuntrică a harului necreat și au devenit strălucitori ca Hristos în timpul Schimbării la Față”⁵⁰.

Traducând în limba franceză convorbirea Sfântului Serafim de Sarov cu ucenicul său Motovilov, Lossky a vrut să demonstreze, pe de o parte, continuitatea Tradiției patristice despre vederea luminii dumnezeiești, iar pe de altă parte actualitatea acestei „teme” mistice, ca o condiție obligatorie de dobândire a harului, în mod conștient și în condițiile noastre precare de existență. „Regăsim la el (la Sfântul Serafim de Sarov, n.n), cincisecole după «sinoadele palamite», într-un mediu cultural foarte diferit de cel din Bizanț, într-un colț de provincie rusească din primul sfert al secolului al XIX-lea, aceeași «teologie a Luminii», pusă în valoare prin experiență, puternic afirmată ca fundament și criteriu al vieții mistice, al unei cunoașteri a harului, care este Dumnezeu însuși ce ni se revelează”⁵¹. Lossky afirmă chiar că această experiență conștientă, cu ochi trupești, a harului sub forma luminii necreate, „nu este un *ekstaz*, stare trecătoare care răpește, care smulge ființa omenească din experiența sa obișnuită, ci este o viață conștientă în lumină, în neîncetată comuniune cu Dumnezeu”⁵². Așa după cum s-a spus în mod corect, Lossky nu redă acest pasaj din patriotism, ci pentru a sublinia legătura dintre *theopraxia*, *theophania*, *theopatia* și *theognosia*: chipul primit la Botez, prin conlucrarea noastră conștientă cu harul, ne conduce la cunoașterea lui Dumnezeu, care este însă în primul rând o vedere în unire cu El. „Nu sfântul strălucește, nu Sfântul Serafim strălucea, asemenea Mântuitorului schimbat la Față pe munte, nici nu reflectă în vreun fel strălucirea lui Hristos, ci Hristos Însuși strălucește în cel sfânt”⁵³.

Realitățile veacului viitor, arată Lossky, se arată ca mistere pe care nu le pot cunoaște decât sfinții, căci ei participă încă de aici la ele, trăiesc în unire cu Dumnezeu, sunt transformați prin har, aparținând deci „mai degrabă veacului viitor decât vieții pământești.”⁵⁴ Sfințenia realizată este deci pentru Lossky însăși angajarea eshatologică în vederea comuniunii cu Dumnezeu din Împărăția cerurilor - un Eshaton care nu apare însă ca un termen static, ca o limită, ci mai degrabă ca „începutul, mereu înnoit, al unui drum nesfârșit de unire îndumnezeitoare, drum pe care se împlinesc stăpânirea lui Dumnezeu și chemarea creaturii”⁵⁵. Este vorba aici de o „eshatologie prezenteistă”, de o vedere „în parte”

⁵⁰ Idem, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 220.

⁵¹ Idem, *După chipul și asemănarea ...*, p. 61.

⁵² Idem, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 258.

⁵³ Vezi Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a părintelui profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, 2000, p. 209.

⁵⁴ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 148.

⁵⁵ Idem, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 217.

ce nu exclude însă plenitudinea Duhului lui Dumnezeu. Prin „rugăciunea smeritului Serafim”, ucenicul a primit și el darul vederii Luminii lui Hristos, prin har, dar „bucuria”, „în parte și scurtă”, completată de o „bunătate nesfârșită” și alte „negraite desfătări”, este doar începutul unui drum nesfârșit și nu capătul lui. Sfântul Serafim de întrebă îl și întrebă pe Motovilov: „Dacă pârga bucuriei viitoare umple deja sufletul nostru de o asemenea blândețe, de o asemenea bucurie, ce vom spune despre bucuria care așteaptă în Împărăția Cerească pe toți cei ce plâng aici pe pământ?” Starea în care se aflau cei doi o regăsim descrisă de Lossky și la părintele Ambrozie, care nu lăsa pe nimeni să intre în chilia sa în timp ce se ruga. „Persoanele care îndrăzneau să intre îl vedeau așezat în genunchi, cufundat în rugăciune; chipul său exprima o bucurie de nedescris; prezența lui Dumnezeu era atât de manifestă încât vizitatorii nu reușeau să mai rămână în chilie. Într-o zi, un ieromonah de la schit, intrând la părintele Ambrozie în timpul rugăciunii, văzu fața stareșului răspândind o lumină insuportabilă privirii umane”⁵⁶.

Experiența mistică a „vederii luminii”, deși este unică, nu este uniformă. Expunând noțiunea de „analogie” la Dionisie Areopagitul, Lossky arată că acest termen are o semnificație dublă, desemnând raportul creaturilor cu Dumnezeu (iubirea și voința de îndumnezeire), precum și raportul lui Dumnezeu cu ființele create (ideile divine și teofaniile). Între aceste două planuri se găsește semnificația termenului „analogie”, ceea ce face ca semnificația lui să fie plurivalentă. Foarte interesant aici e faptul că, referindu-se la relația Dumnezeu - om, acest cuvânt nu are o semnificație filozofică ci existențială. Unirea, și deci cunoașterea, lui Dumnezeu se face prin „analogie”, adică pe măsura ideilor divine (*proorismoi, paradeigmata*) după care au fost create făpturile. Concepția ierarhică a întregului univers, inteligibil și sensibil, are la bază tocmai analogiile creaturilor, care se unesc cu paradigmele divine prin *syngenia* (deci analogiile create au o facultate dinamică, tinzând spre unirea cu Dumnezeu în iubire). Dacă după căderea în păcat „analogia” făpturilor create nu mai corespunde cu „analogia” divină, unirea dintre ele are loc în Persoana Dumnezeului – Om, și astfel fiecare creatură poate să-și atingă asemănarea cu Hristos (*bristoeidos*). Așadar, noțiunea de „analogie” este cea care, fără a desființa diferența ontologică dintre Creator și creatură, face posibilă unirea (fără confuzie) a fiecărei creaturi în parte, a rațiunii după care a fost creată (și care implică deci libera voință a sa) cu rațiunile lui Dumnezeu, veșnice, necreate⁵⁷.

Deși Lossky cunoaște faptul că în timpul vieții pământești voința diavolului lucrează, afectându-i chiar și pe membrii Bisericii, totuși el nu se sfiiește să spună că aceștia sunt „dincolo de sabia de foc a heruvimului care închide intrarea în

⁵⁶ Vl. Lossky - N. Arseniev, *La paternité spirituelle...*, p. 143.

⁵⁷ Idem, „La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo- Aréopagite”, în *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* nr. 5 (1930), p. 308-309.

raiu pământesc a urmașilor celui dintâi Adam.”⁵⁸ Parusia înseamnă prezență, căci Hristos, după Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Sa, e prezent mereu în Biserică, care se găsește chiar în inima planului de mântuire al Sfintei Treimi. Deși acest scop este unic, îndumnezeirea, totuși lucrarea înțelepciunii, plină de o bogăție de posibilități, este „multiformă” (*polypoikilos*), ceea ce îl poate face pe Lossky să vorbească de dimensiunea antropologică a dogmei Bisericii. Comunitatea Bisericii este o comuniune de persoane și nu o conștiință exterioară ce ar governa, supraumană și infailibilă, pe credincioși, de aceea în „cerul nou și pământul nou” (care nu este raiul pământesc al lui Adam) „persoanele îndumnezeite vor străluci ca stele, în jurul Astrului unic - Hristos, împreună cu care vor domni în aceeași slavă a Sfintei Treimi, slavă comunicată fiecăruia, fără măsură, de Sfântul Duh.”⁵⁹ Deși se vorbește mult de Împărăția (*Basileia*), totuși în Noul Testament apar foarte rar termenii „stăpânire” (*kyriotes*) sau „a stăpâni” (*kyriein*), iar Lossky își încheie celebra lucrare „*Essai ...*” cu imaginea unui „ospaț al credinței”, dintr-o omilie a Sfântului Ioan Hrisostom, citită în fiecare an la utrenia zilei de Paști. Vom reda și noi în încheiere câteva rânduri, în dorința de a exprima frumusețea unei teologii ce depășește toate concluziile (de la latinescul *con + claudere* = a închide) raționaliste, impersonale, și deschide cărarea unei „teopoetici” a sfințeniei, a comuniunii personale cu Creatorul a toate:

„De este cineva binecredincios și iubitor de Dumnezeu, să se îndulcească de acest praznic bun și luminat.

De este cineva slugă înțeleaptă, să intre întru bucuria Domnului Său.

De s-a ostenit cineva postind, să-și ia acum dinarul...

Că milostiv fiind Stăpânul, primește pe cel din urmă ca pe cel dintâi; odihnește pe cel din al unsprezecelea ceas ca și pe cel ce a lucrat din ceasul întâi; pe cel din urmă îl miluiește și pe cel dintâi îl mângâie; aceluia plătește și acestuia dăruiește; faptele le primește, voința o cuprinde; El cinstește osteneala, laudă buna odihnă...

Masa este plină, ospătați-vă toți! Vițelul este mare, nimeni să nu iasă flămând. Toți să vă îndulciți de ospațul credinței; toți să luați bogăția bunătății!...

Sculatu-S-a Hristos și au căzut dracii.

Înviat-a Hristos și se bucură îngerii.

Înviat-a Hristos și nici un mort nu este în groapă.

Că Hristos înviind din morți S-a făcut începutul Învierii celor adormiți.

Aceluia este slava și cinstea în vecii vecilor. Amin”⁶⁰.

⁵⁸ Idem, *După chipul și asemănarea*, p. 214-215.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 218.

⁶⁰ Vezi Idem, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 223- 225.

Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*

Teologia rusă, în pofida numărului mare de traduceri, nu este receptată, în opinia noastră, la adevărata sa dimensiune și valoare. Cauzele acestui fapt sunt multiple – reticența față de marele (și de cele mai multe ori) agresivul „vecin de la Răsărit”, slaba cunoaștere a limbii ruse, în opoziție cu impunerea sa în școli în regimul comunist, nuanța mistică ce o face greu adorabilă, consecință probabilă a abisurilor „sufletului rus” etc. Lucrarea de față are ca scop declarat chiar umplerea, măcar și parțial, a acestei lacune, iar subiectul îl constituie gândirea eclezială a unuia dintre cei mai de seamă reprezentanți ai teologiei ortodoxe din secolul XX, Părintele Georges Florovsky. Schița sa bio-bibliografică este precedată de o succintă prezentare a mișcării nepatristice ortodoxe, în paralel cu mișcări asemănătoare din romano-catolicism și protestantism: preotul Georges Florovsky (1893-1979) și Vladimir Lossky (1903-1958) în diaspora rusă, arhimandritul Iustin Popovici (1894-1979) în Biserica Ortodoxă Sârbă, preotul Dumitru Stăniloae (1903-1993) în Biserica Ortodoxă Română, preotul Ioannis Romanidis (1927-2001) și teologul laic PanayotisNellas (1936-1986) în Biserica Ortodoxă Greacă

Viața acestui teolog, patrolog, istoric și slavist rus cunoaște patru etape esențiale:

1) Tinerețea și formarea sa intelectuală și morală în Rusia (1893-1920) – demn de amintit aici este mediul propice unei asemenea *Bildung*, geneologia lui Florovsky prezentând mai multe generații de clerici și profesori universitari în Odessa, atât pe linie paternă (tatăl, Vasili Antonovici, este *rektor* la Seminar și „decan” la Catedrala de aici), cât și maternă. Drept urmare, tânărul Gheorghii Vasilievici va urma strălucite studii la Gimnaziul nr.5 și la Facultatea de istorie

* Versiunea în limba română a rezumatului tezei de doctorat: Ciprian Iulian Toroczka, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, ed. a II-a, Ed. ASTRA Museum / Ed. Andreiana, Sibiu, 2012, p. 443-472.

și filologie din Odessa și în paralel va învăța mai multe limbi străine, moderne și clasice: engleză, franceză, germană, latină, greacă și ebraică. Va debuta foarte devreme, la vârsta de 16 ani, publicând o recenzie amplă în foaia Academiei Teologice Kievene.

2) Deși în anul 1919 este numit *privat docent* la Universitatea din Odessa, tulburările ce au urmat Revoluției din 1917 și instaurării unui regim bolșevic ateist l-au făcut pe G. Florovsky să emigreze, împreună cu alți membri ai familiei, la Sofia și apoi Praga. Începe astfel o perioadă grea (1920-1926), în special din punct de vedere material, nu lipsită însă de evenimente importante: aderarea și apoi despărțirea de gruparea „eurasienilor”, căsătoria cu Xenia Ivanova-Simonova, pictoriță și traducătoare, susținerea unui curs de Istoria literaturii ruse la Institutul Comercial din Praga sau absolvirea cursurilor de magisteriu (cu teza „Filozofia istorică a lui Herzen”).

3) O perioadă mult mai fastă în viața familiei Florovsky debutează odată cu mutarea la Paris (septembrie 1926). Aici Păr. Florovsky va preda Patrologia alături de alți străluciți colegi ai emigrației ruse, la Institutul „St. Serge”. Activitatea de studiere a istoriei bisericești și a Părinților se va concretiza în masivele volume „Părinții răsăriteni din secolul IV” și „Părinții bizantini din secolele V-VIII”. Participarea la Primul Congres al Facultăților de Teologie (Atena, 1936) și publicarea opusului „Căile teologiei ruse” vor marca opțiunea metodologică pe care Florovsky o va păstra cu consecvență de-a lungul întregii sale vieți: „întoarcerea la Părinți” și promovarea elenismului, în opoziție cu speculațiile și „originalitățile” filozofiei religioase ruse din secolul al XIX-lea (vezi slavofilismul, mesianismul rus ș.a.m.d.) și începutul secolului XX.

4) Poziția Păr. Georges Florovsky în cadrul Institutului Teologic din Paris devine așadar precară (reticenței lui S. Bulgakov, adept al „sofiologiei”, i se adaugă recenzia dură a lui N. Berdiaev, o altă „voce” impozantă a diasporei ruse, la „Căile teologiei ruse”) și, în consecință, profitând și de noile contacte pe care și le-a făcut în urma implicării în Mișcarea Ecumenică, el emigrează în anul 1948 în SUA. Apropierea pe plan canonic de Patriarhia Ecumenică va fi dublată de o intensă activitate didactică la diverse institute și universități americane: inițial Seminarul „St. Vladimir” din New-York, apoi Institutul „Holy Cross” din Brookline, „Harvard Divinity School” (tot la Harvard va ține și seminarii de slavistică), iar din 1964 la Universitatea din Princeton (catedra de teologie și limba și literatura rusă). Prestigioasa sa activitate, recunoscută și în mediul ecumenic, va fi recompensată cu diverse onoruri și distincții: membru al Academiei Americane de Știință, director al Institutului ecumenic din Ierusalim, membru al Academiei Regale din Atena, membru corespondent al Aca-

demiei Britanice de Științe, *Doctor honoris causa* la Universitățile din Boston, Thessalonik, Yale sau Princeton.

Părintele Georges Florovsky se stinge din viață la 11 august 1979, fiind îngropat în cimitirul „St. Vladimir” din Hamilton, alături de soția sa care murise cu doi ani înainte.

Amploarea preocupărilor și diversitatea temelor abordate de G. Florovsky transpare în mod elocvent și din simpla parcurgere a cuprinsului celor 14 volume din excepționala realizare pe care o reprezintă ediția sa de „Opere complete”¹ (*în mare parte realizată chiar sub îndrumarea Păr. Florovsky însuși*). *Lucrările consistente amintite mai sus („Părinții răsăriteni...” „Căile...”) sunt completate de alte volume colective în care sunt grupate studii și articole vizând tematica filozofică (centrate pe combaterea influențelor idealismului german asupra gândirii ruse), literară (cu insistență pe activitatea celor trei mai titani ai literaturii ruse: Cehov, Dostoievski și Tolstoi) sau teologică (Revelația și Tradiția, hristologia, mariologia, eshatologia, ecleziologia). Traducerea în limba engleză a fost efectuată de foști elevi sau colegi ai Păr. Florovsky de la diversele facultăți americane unde a predat: R. Haugh, R.L. Nichols, Cl. Witte, C. Boyle ș.a.*

În opoziție cu cantitatea mare a operei lui G. Florovsky, traducerea ei în limba română este redusă: sunt de menționat doar câteva studii traduse de I. Bodogae și Ioan I. Ică jr. Abia în 2005 a apărut un volum² ce cuprinde 19 studii florovskiene – după cum mărturisesc însăși editorii-traducători în prefață, „prima traducere consistentă în limba română din Pr. George Florovsky” (sunt de semnalat însă și unele stângăcii și imprecizii).

Partea a II-a a lucrării (sistematică) este grupată sub titulatura *TotusChristus, caput et corpus*, care vrea să sugereze accentul hristologic puternic pus de Păr. Florovsky asupra ecleziologiei. Cu alte cuvinte, natura și rolul Bisericii nu pot fi înțelese la adevărata lor dimensiune decât privite prin prisma Întrupării Fiului lui Dumnezeu, a cauzelor și consecințelor ei (în celebra formulă florovskiană: „teologia Bisericii nu este decât un capitol al hristologiei”, dar un capitol capital, fără de care „hristologia însăși nu ar fi completă”).

Dimensiunea hristologică a creației constituie punctul de plecare al viziunii florovskiene - tributară mai ales Sfântului Atanasie cel Mare - și transcendența lui Dumnezeu în raport cu creația, respectiv distanța ontologică absolută dintre

¹ *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989.

² George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos* -, traducere Florin Caragea și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005. După încheierea lucrării de față a debutat, la editura „Reîntregirea” din Alba-Iulia, proiectul de tipărire a celor 14 volume din ediția engleză a „Operei complete” florovskiană.

Creator și creatură. Aceasta din urmă, apărută în și o dată cu timpul, nu este o emanație a ființei divine, ca în sistemul de gândire origenist; pe urmele altor Sfinți Părinți, cum ar fi Metodiu de Olimp, Pseudo-Dionisie sau Maxim Mărturisitorul, Părintele Florovsky plasează actul creator în sfera voinței libere, nu a ființei lui Dumnezeu: modelele (*logoi*) divine ale elementelor lumii create nu coincid cu esența lor. Apoi, și mai important, aceste modele (Nume dumnezeiești) sunt cuprinse în Logosul ceresc – a Doua Persoană Treimică, Fiul lui Dumnezeu.

Creat „după chipul”, posedând așadar o constituție hristologică, omul nu este doar un „microcosmos”, ci și un „macrocosm”; pe de o parte, în el se reflectă întregul univers, văzut și nevăzut, pe de altă parte, tinzând spre „asemănare”, el are ca misiune să reunească, să sintetizeze toate părțile creației pentru a le aduce, într-o atitudine sacrificială, spre comuniunea deplină cu Creatorul. Demnitatea omului nu ține așadar de vreo calitate ființială (ca de ex. nemurirea sufletului), ci de posibilitatea atingerii unei uniri harice cu Dumnezeu ca exercitare a libertății și conștiinței personale.

Nu „starea de creaturalitate” a persoanei umane trebuie să fie privită drept cauză a eșecului împlinirii destinului său amintit anterior. Exercițarea libertății în sens contrar chemării spre comuniune cu Creatorul stă de fapt la baza căderii protopărinților și la propagarea răului din universul creat spiritual în universul creat material. Problema răului nu este însă alta decât cea a morții – consecința lui cea mai gravă.

Dacă apariția răului și a morții în lume ține de caracterul personal și liber al omului, eliberarea din această sferă a mortalității – în care trebuie inclusă chiar și supraviețuirea la un nivel biologic – reclama cu stringență intervenția directă și personală a Creatorului, cu alte cuvinte Întruparea. În perspectiva mântuirii ea are atât un aspect negativ, cât și un aspect pozitiv: în primul rând, Întruparea a avut loc „pentru noi și pentru a noastră mântuire”, adică în vederea eliberării din robia păcatului (prin viața de ascultare și sfințenie) și a morții (prin Răstignire și Înviere); în al doilea rând, condiția ființei umane la care este adusă prin opera de răscumpărare a lui Iisus Hristos nu este aceeași cu cea a lui Adam din rai. Preluând o idee maximiană, G. Florovsky arată că Întruparea nu ține exclusiv de cădere (o „*felix culpa*”, după opinia lui Anselm de Canterbury), ci ea era conținută în însăși actul creației, ca ținând de planul veșnic al Sfintei Treimi. Mai exact, Întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie nu atât eliberarea de păcat și consecințele sale nefaste (restabilirea „chipului” originar), cât fundamentarea premizelor pentru unirea dintre necreat și creat, dintre Creator și cea mai de seamă creatură a Sa, omul. Crucea necesită în mod absolut Învierea și Înălțarea, și doar în acest mod pot fi înțelese la adevărata lor dimensiune răscumpărarea și îndumnezeirea. Reluând firul ideilor de mai sus, soteriologia ortodoxă pune

accent mai mult pe noțiunile de viață și moarte, și nu pe cele de vină și iertare. Opera răscumpărătoare a Fiului Întrupat („mântuirea obiectivă”) reclamă și se cere completată de asumarea ei liberă de către om („mântuirea subiectivă”); Întruparea este deci cea care reface comuniunea cu Dumnezeu, îi dă posibilitatea omului de a-L iubi pe El și pe semenii săi. Iubirea divină (*agape*) coboară pentru a susține iubirea umană care urcă (*eros*) spre Dumnezeu, iar termenul cheie aici este cel de sinergie ce implică următoarele elemente: împreună-lucrarea dintre cele două voințe (așadar o relație personală, între doi subiecți distincți); inițiativa care aparține întotdeauna lui Dumnezeu, omul fiind cel care doar răspunde chemării irezistibile a harului; importanța libertății, care îi oferă omului posibilitatea de a accepta sau refuza comuniunea cu Dumnezeu; dinamismul spiritualității creștine, căci unirea omului cu Dumnezeu și participarea la viața treimică apare ca un proces nesfârșit; centralitatea dimensiunii ascetico-mistice creștine pe lucrarea și persoana lui Hristos, profunzimea ideii de sinergie descoperindu-se în a pătimi, muri și învia împreună cu El. Și mai exact transpune sensul acestui proces dacă este pus în paralel cu un alt termen central al soteriologiei răsăritene: îndumnezeirea (*theosis*). El reprezintă, pentru marea majoritate a Părinților, scopul existenței omenești. Fără a fi vorba de un transfer ontologic de la starea creaturală la cea dumnezeiască, *theosis* înseamnă o întâlnire personală a omului cu Dumnezeu. Acum se împlinește „asemănarea” (trasată ca destin al omului încă de la creație), adică unirea harică și veșnică în trepte din ce în ce mai înalte (epectază), începând din această lume și continuând în Împărăția lui Dumnezeu.

Înțelegem acum mai bine că acest cadru/mediu în care se extinde lucrarea răscumpărătoare și îndumnezeitoare a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, la ceilalți oameni este Biserica. Începuturile ei țin de lucrarea Duhului Sfânt, iar momentul acesta îl constituie Taina Cincizecimii; Cincizecimea reprezintă plinătatea și izvorul neîntrerupt al tuturor tainelor și lucrărilor eclezialo-sacramentale, continuitate asigurată, după cum vom vedea în continuare, de succesiunea apostolică.

Conștiința primilor creștini din Ierusalim era aceea că ei sunt „adevăratul Israel”, „rămășița” binecredincioasă ce continuă Vechiul Legământ printr-unul Nou. Cu toate acestea, încă de timpuriu o altă convingere i-a animat pe cei care făceau parte din „adunarea” (*ekklesia*) Bisericii: aceea că „Vestea cea Bună” (Evanghelia) nu se adresa doar iudeilor ci tuturor oamenilor, având așadar un caracter universal. Membrii Bisericii constituie un nou „popor” (*tertiumgenum*), pe lângă iudei și păgâni, ce posedă, în viziunea Părintelui Florovsky, următoarele elemente definitorii: Biserica este o comunitate deopotrivă mesianică și apostolică, fiind întemeiată de Hristos Însuși și consolidată prin cei Doisprezece Apostoli (Lc. 6, 13; Mc. 3, 15; Mt. 10, 1; F. Ap. 2, 42); comunitatea eclezială posedă o forță uni-

ficatoare, exprimată de iubirea fraternă (In. 13, 35), care are ca centru pe Hristos și ca izvor pe Duhul Sfânt (vezi harismele); modul de realizare al acestei unități este reprezentat de Sfintele Taine, nu doar de unicul mesaj mântuitor (formula *sermentum-sacramentum* relevă tocmai acest aspect); în fine, fără a accepta opinia „dublei iconomii” a colegului său din diaspora, Vladimir Lossky, Păr. Georges Florovsky subliniază caracterul hristologico-pnevmonic al Bisericii, în sensul în care „iconomia Duhului” nu limitează, reduce sau pur și simplu înlocuiește „iconomia Fiului”, ci o desăvârșește (altfel spus, chiar și după Cincizecime Hristos este prezent în viața Bisericii).

În încercarea de a evita considerarea Bisericii drept o simplă „societate harismatică” (așa cum lasă să se înțeleagă gândirea slavofilă a lui A. Homiakov), G. Florovsky va insista asupra imaginii (reale!) Bisericii ca „Trup viu al lui Hristos” ca exprimarea cea mai adecvată a naturii sale (din această cauză celelalte expresii și simboluri ecleziale nou-testamentare – Cetatea lui Dumnezeu, Noul Ierusalim, poporul lui Dumnezeu, familie etc. – sunt, deși valide, parțiale). Structura sacramentală dovedește chiar acest lucru: mai mult decât o corporație, o adunare, Biserica este cu adevărat un organism, un corp, Trupul lui Hristos. Formula augustiniană *Totus Christus, caput et corpus*, mult utilizată de teologul rus, nu exclude însă, ci presupune aspectul pnevmatologic, exprimat de termenul „plenitudine” (*Pleroma*): comunitatea eclezială este într-adevăr o comunitate sacramentală centrată în jurul lui Hristos, Capul Bisericii, dar numai prin lucrarea harului Duhului Sfânt (și astfel se vedește și caracterul eshatologic, membrii Bisericii trăind între „deja” și „nu încă”).

Puternicul accent hristologic al ecleziologiei determină și relația strânsă pe care aceasta din urmă o are cu mariologia. Demnitatea Fecioarei Maria se reflectă din cele două atribute ale sale, de „Maică a lui Dumnezeu” (*theotokos*) și „Pururea Fecioară” (*aeiparthenos*). În perspectivă ecleziologică, mult mai sugestivă este însă *theotokologia*: esențiale nu sunt atât calitățile personale ale Mariei (Pururea Fecioara sau viața de sfințenie și deplină ascultare), cât nașterea lui Iisus Hristos, deopotrivă om adevărat și Dumnezeu adevărat. Intimitatea mamă-fiu, prezentă la nivel strict uman, dobândește o dimensiune și mai profundă în cazul acesta, de unde și rolul mijlocitor al Maicii Domnului: fiecare credincios trebuie să reia, în viața sa proprie, răspunsul aprobator de la Bunavestire (*fiat*) și să parcurgă calea Maicii Domnului. Ea este „plină de har”, la fel cum este și viața Bisericii, iar coincidența *Virgo Mater – Mater Ecclesiae* transpare din aceea că Iisus Hristos, Capul Bisericii, și-a luat trupul chiar de la Fecioara Maria.

Din viziunea ecleziologică a Părintelui Florovsky nu putea să lipsească un capitol dedicat conceptului de *sobornost*, și aceasta în pofida criticilor aduse slavofililor în lucrarea „Căile teologiei ruse”, a căror influențe sunt însă evidente (de

ex. VI. Soloviov sau A. Homiakov). Există însă și o diferență esențială: fidel demersului său hristologic în ceea ce privește ecleziologia, teologul și patrologul rus va arăta că cel de-al treilea atribut al Bisericii, așa cum a fost el definit în Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan, exprimă „unitatea în diversitate” tocmai ca o prelungire a faptului că Biserica este una pentru că și Capul ei, Hristos, este unul. Regimul catolic al vieții ecleziale este așadar o consecință a vieții deschise de Întruparea Fiului lui Dumnezeu și Pogorârea Duhului Sfânt. „Unu” și „catolic” sunt două aspecte ale unei singure realități, iar fiecare credincios le receptează deopotrivă ca „dar” (*Gabe*) și „misiune” (*Aufgabe*), fiecare credincios trebuie să reflecte în viața sa proprie, pe măsura posibilităților sale, comuniunea dintre Hristos – Mirele – și Biserică – Mireasa.

Printr-o atentă analiză etimologică și printr-o scurtă privire retrospectivă a utilizării termenului *kath'olon* în perioada neo-testamentară și cea patristică imediată, Georges Florovsky va sublinia următorul aspect: încă de la început „catolicitatea” Bisericii nu era echivalentă cu universalitatea, sensul ei fiind deci unul calitativ – referindu-se la ortodoxie și ortopraxie – și nu unul cantitativ – spațio-geografic. Acest ultim aspect putea fi luat în calcul cel mult ca o consecință sau o manifestare a aspectului prim al Bisericii, integritatea și plenitudinea sa interioară. (În opinia teologului rus, o mutație nefericită, cu alunecarea sensului termenului catolic spre o accepție exterioară, cantitativă, s-a produs în Apus prin gândirea Fer. Augustin.) Un celebru citat, reluat și de alți teologi ortodocși contemporani, va evidenția elocvent catolicitatea/sobornicitatea ca o calitate intrinsecă a Bisericii: „Biserica lui Hristos nu a fost mai puțin catolică în Ziua Cincizecimii, când era restrânsă, toată, într-o mică încăpere din Ierusalim, sau mai târziu când comunitățile creștine nu erau încă decât niște insuleperate și aproape pierdute în oceanul necredinței și al superstițiilor păgâne. Și, pe de altă parte, Biserica va rămâne în chip absolut (*souverainement*) catolică până la sfârșitul veacurilor [...]”³.

Prezentarea catolicității drept un dat obiectiv și o sarcină subiectivă va scoate la iveală o altă idee extrem de importantă a gândirii florovskiene despre Biserică (reluată apoi de cei mai de seamă reprezentanți ai „ecleziologiei euharistice”, N. Afanasiev, A. Schmemmann sau I. Zizioulas): Biserica nu este sobornicească numai în întregul său, sau, altfel spus, atributul catolic nu trebuie atribuit doar Bisericii ca noțiune generală, globalizantă, ci și fiecărei „părți” a ei. Fiecare Biserică locală este catolică în virtutea faptului că, prin săvârșirea Euharistiei în jurul episcopului, ea îl are ca centru al ei pe Hristos Unic și Total. Astfel pătrunde în viața

³ *Idem*, „Le Corps du Christ vivant. Uneinterprétationorthodoxe de l’Eglise”, în *La Saint EgliseUniverselle – ConfrontationOecuménique*, Neuchatel, 1948, p. 26.

eclezială dimensiunea eshatologică a Împărăției viitoare – dar și exigență pentru toți membrii Bisericii. Aceștia trebuie să releve, printr-o iubire frățească, caracterul deplin comunitar (*koinonia*) al „adunării” (synaxei) euharistice. Sugestivă este imaginea, reluată și de Florovksy, a turnului format din „pietre vii”, așa cum apare ea în lucrarea anonimă „Păstorul lui Herma”. În fapt, mesajul transmis de aceasta este chiar relația *askesis-theosis*: prin convertire și renunțare la egoism (sinele propriu închis, nedisponibil la comuniunea cu celălalt) are loc o „transfigurare catolică a personalității”, fără ca astfel să aibă loc o abolire, o dizolvare a ei în mulțimea impersonală. Dimpotrivă, lepădarea de sinele egoist lărgeste orizontul personalității noastre, determină o cuprindere a multitudinii în eu-l nostru, după modelul lui Hristos. În această lucrare neîncetată de „re-catolicizare” Biserica în întregime și fiecare membru al ei în parte trebuie să aibă înaintea icoana Sfintei Treimi, modul suprem de „unitate în diversitate” a Persoanelor iubitoare (bineînțeles, datorită acestui fapt lucrarea treimică se revarsă mereu, ca har, asupra Bisericii, omul primind astfel în tot ceea ce face ajutorul divin).

Dimensiunea obiectivă a Bisericii, de care am amintit anterior în expunerea atributului sobornicesc al Bisericii, se reflectă, în viziunea Părintelui Florovsky, în special în Tainele Bisericii. Într-un chip contrar față de metoda adoptată în manualele „de școală” ortodoxe (redactate sub influențe occidentale), teologul rus va urma o metodă ce poate părea „originală”, dar care în esență corespunde cu o convingere veche a Sfinților Părinți că: toată viața și toate lucrările Bisericii sunt un „mijloc de sfințire pentru credincioși, și nu doar cele „Șapte Taine” în sens restrâns; o importantă covârșitoare în viața fiecărui credincios o au mai ales „Tainele de inițiere” – Botez, Mirungere, Euharistie; în fine, decisivă pentru o înțelegere corectă a unei teologii sacramentale este înțelegerea ei mistagogică, simbolul ca deschidere spre o altă dimensiune existențială, nu ca o metaforă – și nu descrierea exterioară a ritualului liturgic (referire la săvârșitor, forma și materia Tainei etc.). În consecință, cele două mari Taine ale vieții creștine, Botezul și Euharistia, vor constitui nucleul prezentării florovskiene, cu referire la semnificația Morții și Învierii lui Iisus Hristos.

1) *Botezul* este relaționat cu Crucea, ambele lucrări savârșind curățirea de păcate. La fel cum sângele sacrificial al Mântuitorului a spălat natura umană, prin apa și harul baptismal fiecare persoană umană este curățită de păcatul strămoșesc și păcatele personale. „Cu moartea pe moarte călcând” – cuvintele troparului se aplică și Botezului, care are ca efect însăși eliminarea mortalității: de acum înainte se moare „spre Înviere”; moartea nu mai este un sfârșit implacabil ci o nouă „naștere” în Împărăția cerească. Totuși, mai mulți Sfinți Părinți (Chiril al Ierusalimului, Grigorie de Nyssa și mai ales Maxim Mărturisitorul) au insistat nu doar asupra aspectului „simbolic” al Botezului ca moarte și înviere împreu-

nă cu Hristos, ci și asupra unui nou „Botez” care urmează celui propriu-zis, un „Botez” al nevoițelor, al iubirii jertfelnice, al activării darurilor baptismale ce au fost pecetluite de Duhul Însuși în Taina Mirungerii, pentru a se ajunge la „vârsta deplinătății lui Hristos”.

2) *Euharistia* constituie pentru Păr. Florovksy nu o repetare sau o reprezentare a Cinei de Taină ci însăși punerea în lucrare a aceleiași Cine celebrată întâia oară de Însuși Dumnezeuiescul Mare Preot, Iisus Hristos. Dincolo de Euharistie „nu se poate merge mai departe, nu mai este nimic de adăugat” (Sf. Nicolae Cabasila), întrucât ea este punctul maxim de unire al credinciosului cu Capul Bisericii. Văzând în Euharistie „centrul” vieții ecleziale, Florovsky se face înainte-mergătorul „teologilor euharistici” care i-au urmat, elementele esențiale ale veritabilei sale „teologii a Euharistiei” fiind: aspectul anamnetic, adică săvârșirea în memoria lui Hristos și a Cinei Sale celei de Taină (dar nu ca repetare); săvârșitorul veșnic al Euharistiei este Însuși Hristos, Sacrificiu și Sacrificator deopotrivă; aducerea darurilor euharistice de către credincioși echivalează cu consacrarea întregului cosmos, cu o „nouă agricultură” (Sf. Ioan Damaschin) prin care întreaga creație primește „medicamentul nemuririi” (Sf. Ignatie al Antiohiei); Euharistia relevă taina Noului Legământ, taina unității și iubirii, marcând și „calea” ce trebuie urmată de membrii Trupului lui Hristos; în legătură cu cele spuse anterior, Euharistia este Taina Bisericii, „taina adunării” și „taina participării” la unica viață hristică; în consecință, Euharistia este Taina care reflectă în cel mai înalt grad, ca „Taină a sobornicității”, viața Sfintei Treimi; extrem de important, ca „icoană” a lui Hristos, este rolul episcopului, în jurul căruia se adună comunitatea eclezială (fără a fi, așa după cum vom vedea, doar o „voce” pasivă, un simplu ornament acompaniator); unitatea Bisericii nu este însă doar una în rugăciune, ci o unitate ontologică, ceea ce face ca Biserica să fie deplină atât în totalitate, cât și în fiecare „parte”; ritualul exterior al acestei unități este constituit de proscomidie, în care lumea, văzută și nevăzută deopotrivă, este unită cu Trupul și Sângele lui Hristos Înviat (limitele spațio-temporale sunt depășite); Euharistia este deci un imn adresat „Hristosului total”, Întrupat, Răstignit, Înviat și Înălțat, precum și celei din care El și-a luat trupul și care prezidează corul îngeresc, Maica Domnului; aspectul eshatologic, Euharistia fiind o anticipare a unirii depline cu Hristos din Împărăția cerurilor – „icoană a veacurilor ce vor să vie” (Sf. Maxim Mărturisitorul); în fine, tocmai această dimensiune determină și opoziția între „sfânt” și „lumesc”, poziția antinomică a Bisericii în lume (intenția Păr. Florovsky va fi însă de a atrage atenția că de aici decurge însăși misiunea Bisericii în lume, participarea ei activă la eliminarea răului și nedreptăților sociale, precum și căutarea unității tuturor creștinilor ca o sporire a lucrării de propovăduire și aplicare a mesajului evanghelic).

Deși în general se afirmă că *lex orandi* are prioritate față de *lex credendi*, Părintele Florovsky a subliniat cu diverse ocazii că, în ciuda unor opinii provenind atât din afara, cât și din cadrul Ortodoxiei, bogăția liturgică a Răsăritului nu a fost niciodată un impediment în calea precizării aspectului doctrinar al Bisericii: pe de o parte, toate Tainele (și în special Taina Euharistiei) sunt „Taine ale incorporării” – ceea ce exclude căderea într-un pietism sau ritualism individual – , pe de altă parte, păstrarea credinței comune sub aspectul Tradiției a constituit o trăsătură caracteristică a Ortodoxiei de-a lungul istoriei sale. Așadar, pe lângă slujirea sacramentală, succesiunea apostolică a reprezentat mereu un factor decisiv în păstrarea și continuarea aspectului obiectiv al Bisericii, de unde și rolul important al episcopului în cadrul comunității ecleziale.

Episcopul are un rol deosebit de important în Biserică – imaginea folosită de Florovsky este cea a sângelui într-un corp animal -, el fiind garantul succesiunii apostolice nu atât ca un „schelet canonic”, cât mai ales ca un „principiu harismatic”. Hirotonit deopotrivă *in persona Christi* și *in persona ecclesiae*, el asigură integritatea Bisericii locale în calitatea sa de „cap” al comunității (deopotrivă din punct de vedere sacramental și doctrinar). În același timp însă, fără a se desființa ministeriul sacerdotal, trebuie accentuată și funcția activă a adunării ecleziale: în opoziție cu opiniile apusene, Părintele Florovsky se va opune deosebirii nete între „Biserica celor care învață” și „Biserica celor ce sunt învățați”; astfel, deși se recunoaște că dreptul de a învăța și a mărturisi aparține doar ierarhiei, se afirmă concomitent că acest drept nu are loc în afară sau *deasupra* Bisericii, ci înăuntrul și în numele Bisericii. Sobornicizarea vizează, așa cum am mai precizat, pe fiecare credincios și fiecare credincios poate și trebuie să depună mărturie despre Adevăr (desigur, nu în sens schismatic, izolat, ci ca membru al comunității ecleziale). Întregul popor al Bisericii – clerici și laici laolaltă – formează vocea *ex consensuecclesiae*. Mai mult, la fel cum episcopul nu reprezintă o autoritate dincolo de „turma” sa, și instituția sinodului, cu toată valoarea ce i se acordă în Răsărit, nu se situează mai presus sau dincolo de Biserică. „Sinodul tâlhăresc” de la Efes (449) este un exemplu că, în pofida condițiilor exterioare de universalitate, adevărul nu ține de un sufragiu, de număr. Toate hotărârile dogmatice episcopale și sinodale sunt receptate tacit (dar sigur!) de Biserică în întregimea ei, care le acceptă sau respinge în funcție de conformitatea lor cu dogmele anterioare. În continuare vom vedea că formula „Urmând deci Sfinților Părinți...” nu era întâmplătoare: ea sublinia necesitatea de a exprima tocmai învățătura anterioară pe care Biserică o receptase deja ca autentică, de care ținea însăși validitatea sau nevaliditatea sinodului convocat acum. Plecând de la convingerea nestrămutată că Hristos Însuși este izvorul și criteriul Adevărului, Păr. Florovsky va sublinia atât importanța Părinților – „martori” ai Lui –, cât și consensul eclezial, în care instituția sinodului

constituie doar *unul* din modurile de exprimare al doctrinei autentice a Bisericii (și în nici un caz *ex sese*).

Și mai pe larg se tratează problema doctrinară a Bisericii în studiile și articolele ce au ca subiect relația dintre Scriptură, Biserică și Tradiție – adică ceea ce un exeget al teologiei teologului rus numea „conștiința Bisericii” (cf. Y.-N. Lelouvier). Esența mesajului se găsește într-un studiu timpuriu al Părintelui Florovsky, redactat după audierea unui curs ținut la Bonn de Karl Barth în anul 1931.⁴ Acesta debutează cu afirmarea lui Dumnezeu ca un *Deus revelatus*, și nu ca un *Deus absconditus*, precum și cu formularea „paradoxului Revelației” ca dialog divino-uman, legământul celor doi parteneri (în care însă Dumnezeu are întotdeauna inițiativa) ce constituie de fapt taina cuvântului uman transformat și transfigurat pentru a primi și transmite teofania divină. Deși în greacă cuvântul este la plural, *ta biblia* formează o singură „carte sfântă” în care este transpusă istoria sfântă (*Heilsgeschichte*) a legământului dintre Dumnezeu și om. Importanță este deci teleologia Scripturii, problema perspectivei alexandrine – care vedea în textul biblic mai mult un „sistem” de simboluri și alegorii – sau a perspectivei antiohiene – care accentua relatarea istorică a textului – fiind una secundară. Hermeneutica biblică a Sfinților Părinți a cunoscut ambele moduri de interpretare, ele fiind complementare și nu antagonice. În orice caz, după Părintele Florovsky importanța Scripturii (ea stă „un în citire, ci în înțelegere”, Sf. Ilarie de Poitiers) se relevă numai și numai în cadrul Bisericii. Biblia este „cartea Bisericii” pentru că ea a fost scrisă, păstrată, citită și înțeleasă în cadrul ei, sub asistența Duhului Sfânt. În fine, „criteriul adevărului” este întotdeauna Iisus Hristos, Care este și Capul Bisericii.

Referindu-se la structura rațional-discursivă a mesajului evanghelic și a interpretării și aplicării sale în și prin dogmele creștine, Georges Florovsky introduce în expunerea sa problema „elenismului creștin”, înțeles în sensul următor: încă de la început, Biserica a resimțit ca o necesitate internă – și nu ca prilej de speculație metafizică, pur intelectuală – nevoia de a interpreta cuvintele Scripturii ca mărturie a experienței sale duhovnicești, și tot de la început această hermeneutică eclesială s-a realizat în matricea elenismului. Fără a avea de-a face cu o nouă Revelație, dogma a constituit deci mărturia aceleiași Revelații, a aceleiași Adevăr pe care l-a transmis și Evanghelia.

Din această cauză nu s-a acceptat în teologia ortodoxă formularea „evoluția dogmelor”, accentuându-se în schimb alte aspecte: neschimbabilitatea și inviolabilitatea dogmelor după formularea și promulgarea lor (în special de un cadru

⁴ Idem, „Offenbarung, Philosophie und Theologie”, în *Zwischen den Zeiten*, Heft 6, München, 1931.

sinodal, dar nu numai), precum și importanța „aspectului formal”, rațional, al lor. Scopul dogmelor a fost unul dublu: negativ, de delimitare față deerezii (vezi sensul primar al termenului *horoi*, „graniță”), dar și pozitiv, de expunere într-un cadru conceptual (deși mereu relativ, căci taina dumnezeiască nu se lasă niciodată epuizată de rațiunea omenească – de unde corectivul teologiei catafactice prin teologia apofatică) a credinței. Tot ca o împlinire a vocației religioase a omului și ca un mod de exprimare a ei s-a ivit și „elenismul creștin” al Bisericii: „îmbisericirea (*Verkirklichung*) elenismului” (în chip contrar opiniei lui A. von Harnack, care privea acest fapt exact dintr-un punct de vedere contrar), în primul rând, consecința trecerii Revelației de la poporul ales, cel iudeu, la „neamuri” (universalitatea Evangheliei), și de aici necesitatea accesibilității ei. În mod firesc, cadrul cel mai propice (și providențial, în opinia lui Florovsky) l-a reprezentat filozofia elenă, care va deveni o categorie veșnică în existența Bisericii (o *philosophia perennis*). Mai sunt de menționat două aspecte asupra cărora marele teolog și patrolog rus a ținut să atragă atenția: mai întâi, este indubitabil că „Evanghelia ne-a fost dată tuturor și pentru totdeauna în limba elenă” (ceea ce nu înseamnă că ea este intraductibilă, ci că ea „se traduce întotdeauna din limba greacă”); apoi, încreștinarea elenismului nu a echivalat de fel cu „eternizarea” unui anume sistem filozofic, căci, deși au fost preluate teme și termeni din filozofia elenă, tocmai prin această receptare ele au fost modificate sau li s-a dat un nou sens. Nu este vorba deci de o imitare servilă, ci de o *convertire* profundă, iar câteva exemple utilizate de Păr. Florovsky dovedesc acest lucru: ideea creaturalității lumii; intuiția creștină a istoriei ca împlinire creatoare unică, în sensul unei mișcări de la un început către un sfârșit; înțelegerea omului ca persoană, de neconceput în gândirea greacă, pentru care *prosopon* era o simplă mască; în fine, mesajul Învierii cu trupul, ce provoca de-a dreptul „spaimă” elenilor (vezi discursul Sfântului Apostol Pavel în areopag). Totuși s-au adus, în ciuda unei coerențe aparente a discursului, și anumite critici acestui „elenism creștin” promovat de teologul rus, dintre care amintim două: în primul rând, în ce fel s-a manifestat „elenismul” în cazul unor Părinți și scriitori bisericești ne-eleni, cum ar fi cei de factură siriacă?; în al doilea rând, așa-zisul consens patristic (datorat, în parte, tocmai acestui „elenism” unificator) s-a dovedit a fi mai mult teoretic și nu real în istoria Bisericii, în sens contrar fiind de neînțeles apelul formulat cu ocazia Congresului de la Atena (1937).

Dacă prima critică este pe deplin îndreptățită, în opinia noastră cea de-a doua pornește de la o neînțelegere și poate fi ușor respinsă tocmai printr-o mai atentă lecturare a naturii Tradiției și a rolului Sfinților Părinți în opera florovskiană. Delimitându-se de opiniile romano-catolice și protestante, Păr. Florovsky va afirma valoarea pozitivă a Tradiției, pe care însă nu o va privi prin prisma celor „două izvoare” de transmitere a Revelației divine – unul scris și unul oral. În ace-

lași timp el va refuza și identificarea Tradiției cu un soi de arheologie spirituală: aceasta este nu „vocea trecutului, ci a eternității”, iar fidelitatea față de Tradiție înseamnă, în chip paradoxal, o eliberare în report cu trecutul, ca față de un criteriu formal exterior. Căutându-se o definiție cât mai exactă, Tradiția trebuie înțeleasă ca o mărturisire a Duhului ce revelează și reînnoiește continuu mesajul mântuirii pe care-l oferă Biserica. Același Duh al Evangheliei lucrează și în Tradiție, propovăduind pe Unul și Același Hristos. De aici decurge și dificultatea aplicării unor criterii formale Tradiției: expresia vicentină „ceea ce a fost crezut pretutindeni, întotdeauna și de către toți” (*ubique, semper, ab omnibus*) conține, în opinia lui G. Florovsky, o tautologie, căci *semper* și *ubique* nu se cer înțeluse literal și empiric, iar *ab omnes* nu-i include pe toți cei care se pretind a fi creștini, ci doar pe cei „adevărați” (adică cei care păstrează adevărata învățătură a Bisericii și o interpretează corect). Desigur, toate aceste considerații trebuiesc relaționate cu sensul sobornicității Bisericii – un sens calitativ, nu cantitativ. Doar astfel poate fi înțeles accentul pus de Păr. Florovsky asupra rolului jucat în edificarea și transmiterea izvoarelor Tradiției de către cei care au atins „măsura sobornicească” a Bisericii, Sfinții Părinți. Aceștia activau nu ca niște personalități separate, ci mai curând ca *virieclesiastici*; ei redau nu atât experiența lor individuală, cât experiența eclezială. *Consensuspatrum*, sau perspectiva holistică a teologiei ortodoxe în ceea ce privește gândirea Părinților, nu provine dintr-o percepție uniformatoare, incapabilă să sesizeze nuanțele sau accentele personale, ci are ca premiză reflectarea cugetului Bisericii Catolice și Universale (*toekklesiastikonphronema*) de către Sfinții Părinți. Și un ultim aspect: „epoca Părinților” nu reprezintă un capitol încheiat în istoria Bisericii, răsfrânt la primele cinci sau opt secole; etosul Bisericii este, chiar și astăzi, animat de Duhul Sfânt, de unde actualitatea Părinților pentru epoca noastră și epocile viitoare, precum și necesitatea întoarcerii la „mintea” patristică – singurul mod de (re)integrare în plenitudinea liturgico-dogmatică a Bisericii.

Dacă până acum ne-am preocupat de ceea ce se cheamă „esența” Bisericii, secțiunea următoare a lucrării noastre are ca subiect „rolul” Bisericii (între cele două aspecte existând, de altfel, o strânsă legătură). Realitatea eclezială este anti-nomică, creștinul duce o „viață duală” (*duas vitae*), experiază o dublă dimensiune – eshatologică și temporală – și fiecare dintre acestea își pune decisiv amprenta asupra existenței sale. Orice accentuare unilaterală asupra Bisericii *in patria* sau a Bisericii *in via* înseamnă o reducere inacceptabilă a plenitudinii Bisericii ca Trup al lui Hristos – „Dumnezeu adevărat și om adevărat”. Chiar dacă inițial, reduși la o mică „frățietate” (*koinonia*) în Ierusalim, creștinii s-au simțit „pelereni” (*paroikousa*) în această lume, posedând un acut sentiment mesianic, foarte curând aceștia au vădit caracterul comunitar al creștinismului – Tainele Bisericii fiind „sacramente sociale”, „sacramente ale incorporării” - , precum și misiunea de a

reclădi societate umană pe o nouă bază. Astfel spus, modul de organizare al comunității creștine, care tindea spre armonia inter-personală a Sfintei Treimi, trebuia să se reflecte în întreg cosmosul – un ideal care, în opinia Păr. Florovsky, deși constituie o „moștenire comună” a întregii Biserici, apare ca un „ethos distinctiv” în special în cadrul Bisericii Ortodoxe Răsăritene. Fidel vocației sale istorice, desigur că G. Florovsky nu putea să nu fie conștient de transpunerea doar parțială în practică a acestor idealuri sociale⁵ de-a lungul timpului. Rezumând, pot fi identificate două asemenea încercări majore, denumite „Imperiul” și „deșertul”.

1) *Imperiul* este termenul folosit pentru a desemna ceea ce a fost numită sinteza bizantină dintre Stat și Biserică sau – într-un mod impropriu în opinia Păr. Florovsky - cezaro-papism. Trecerea de la mica „adunare frățească” din Ierusalim la o religie în plin avânt ce începea să domine spațiul elenistico-roman prin activitatea misionară extrem de fructuoasă a Sfinților Apostoli și a ucenicilor acestora, demonstrând caracterul voit universal al creștinismului, a fost marcată de edictul constantinian de la Milano (313). Mutația, simbolizată de transferul rangului de capitală de la vechea Romă păgână la Constantinopol, „Noua Romă” creștină, este din ce în ce mai mult consolidată de basilice: spre sfârșitul secolului al IV-lea, Teodosie cel Mare consacră creștinismul ca religie oficială a Imperiului și dezavuează prin lege păgânismul; la rândul lui, împăratul Iustinian consfințește prin *Novela VI* (16 martie 535) noul sistem politic – o *Civitas Respublica Christiana*. Acest *Christian Commonwealth* nu a reprezentat însă niciodată un model atât de unitar și armonios (așa cum s-a dorit) între stat și Biserică. Fără să fie vorba de aservirea acesteia din urmă, pretențiile unor împărați de a decide în alegerea unor patriarhi sau chiar de a se pronunța în chestiuni doctrinare s-au lovit, nu de puține ori, de rezistența clericilor, de la patriarhul însuși și până la simplii monahi, ceea ce ne trimite la următorul model. Înainte de aceasta ar mai fi însă ceva de spus, ca o concluzie: faptul că împărații erau cu adevărat conducătorii *Commonwealth*-ului creștin nu îi plasa *deasupra* Bisericii, ca o autoritate supremă, și nici nu transforma Biserica într-un „departament liturgic al Imperiului”.

⁵ Iată care sunt idealurile, principiile creștine fundamentale relevante în orice context istoric: 1) recunoașterea egalității între oameni: „Înlăuntrul Trupului Bisericii Răsăritene nu e loc pentru nicio discriminare socială sau rasială [...]” 2) „Hristosul Tradiției Răsăritene este Hristosul umil”, adică atenția acordată celor nevoiași și dezavantajați; compasiunea universală a Bisericii face din aceasta „mai curând un spital decât o reședință pentru cei desăvârșiți. Etica Bisericii este strâns legată de dogmele Bisericești, căci acestea sunt mai mult decât niște scheme elaborate în vederea unei societăți ideale. Rolul lor este unul practic, care se traduce prin slujirea celor săraci și nevoiași”; 3) în fine, „tradiționalismul” Bisericii Ortodoxe, care nu înseamnă însă conservatorism. Dimpotrivă, sensul său este unul dinamic, trimite la continuitate și echivalează cu cea că „ethosul Bisericii Răsăritene este același ca în primele veacuri”.

2) *Pustia* este sintagma care reflectă, în viziunea Părintelui Georges Florovsky, atitudinea de protest a unui grup al Bisericii (monahii) față de realitatea istorică a „încreștinării” Imperiului. În pofda unei aparente binefaceri, monahii au fost cei care, mânați de un spirit „reacționar”, au simțit nevoia să se retragă din această „societate hibridă” pentru a (re)găsi și realiza idealurile creștine. În fapt, mișcarea lor nu era una anti-socială – în deșert se căuta însăși constituirea „Noii Societăți” creștine autentice, ca o reaccentuare, prin legămintele monahale, a legămintelor baptismale – și nici nu pretindea a fi o comunitate „a celor aleși”, o elită a Bisericii. Sfinții Vasile cel Mare sau Ioan Hrisostom au atras atenția asupra pericolului secularizării, a confuziei dintre „Împărăția lui Dumnezeu” și „Împărăția Cezarului”, dorind să le ofere *tuturor* creștinilor modelul organizării societății pe temelia practicării virtuților și a depășirii egoismului – fără a fi împotriva posesiunii, ei au subliniat că aceasta este justificată doar prin folosința ei convenită (totul provine de la Dumnezeu-Creatorul și trebuie folosit spre slava Lui).

În mod contrar a ceea ce credea A. Nichols, Păr. Florovsky a arătat că cele două soluții prezentate anterior nu numai că nu au dus la o sinteză viabilă, dar au și pus Biserica în pericolul unui dublu extremism: pe de o parte, opoziția față de lume (exemplul oferit este „republica monahală” de la Muntele Athos!), pe de altă parte, sucombarea în fața „lumii acesteia” (vezi pretențiile fie universaliste ale Imperiului bizantin, fie cele naționaliste ale Rusiei, cu auto-declararea ei ca a „Treia Romă”). În nici un caz acest eșec (dureros, e adevărat) nu trebuie să conducă la o atitudine pesimistă sau redactară față de misiunea socială a Bisericii: creștinismul autentic, fundamentat pe sentimentul responsabilității comune, pe spiritul reciprocității, smereniei și al compasiunii, are drept criteriu de valabilitate însăși acțiunea socială. În consecință, G. Florovsky se va revolta împotriva predării Bisericii în fața unui *Polizei-Staat*, așa cum era cazul în regimul totalitar comunist instaurat în țara natală, precum și a formelor de opoziție a creștinului față de societate și cultură: pietismul, puritanismul, existențialismul și, în fine, opoziția „omului simplu”. Tuturor acestora el le opune „darul discernământului” de care trebuie să dea dovadă creștinul, alegând „cele bune” și renunțând la „cele rele” (mereu având însă ca bază ideea că „destinul culturii omenești nu este irelevant pentru destinul final al omului”).

Vorbind despre rolul activ al Bisericii în lume, Păr Florovsky nu putea să ocolească delicatul subiect al relației dintre ecleziologie și ecumenism: intensă sa participare la dialogul inter-religios trebuia deci să se reflecte și în opera și gândirea lui, ultimele două volume din colecția de *Opere complete* având ca temă chiar problema unității creștine.

Ch. Künkkel a sistematizat astfel activitatea ecumenică în perspectiva florovskiană: punctul de plecare trebuie să fie unitatea tuturor creștinilor în Hristos,

după care se trece la identificarea și analizarea schismei dintre Biserici, a legături Bisericii Ortodoxe cu acestea și, în fine, căutarea pașilor ce trebuie urmați pe drumul (re)unirii Bisericilor.

Situația tragică în care se găsesc creștinii astăzi – o situație de „schismă” – este reală; în același timp, din punct de vedere ortodox paradoxal este că această situație intră și mai mult în contradicție cu imaginea Bisericii de Trup *unic* al lui Hristos. Cauza tuturor dezbinărilor este dublă: atât o „lipsă de iubire” (*lack of love*), consecință a păcatului și răului, cât și problemele doctrinare, dovadă a „inadecvării” minții umane în fața tainei divine. Convingerea intimă a Păr. Florovsky era însă aceea că Trupului lui Hristos nu poate fi împărțit; după el singura Biserică adevărată și continuatoarea Bisericii primare este Biserica Ortodoxă, celelalte culte și denominațiuni nefiind decât rezultatul unor „forțe de disociere” și „divizare” în raport cu Biserica unică a lui Hristos. În același timp, făcând o subtilă exegeză a gândirii Fer. Augustin și a Sf. Ciprian de Cartagina, celebrul teolog și patrolog reliefa că limitele harismatice nu coincid în mod invariabil cu cele canonice. Deși și în cazul ecumenismului trebuie aplicată „acrvia”, anumite practici ecleziale (de ex. „botezul sângelui”) și recunoașterea unor Taine săvârșite în afara Bisericii Ortodoxe constituie o dovadă a posibilității existenței harului și *extra ecclesia*. Rămâne încă o problemă deschisă în ce măsură ele sunt la fel de „eficace” ca și Tainele săvârșite în limitele canonice ale Ortodoxiei; totuși, importanța unei astfel de perspective rezidă în posibilitatea ca ea să stea la baza unui dialog fructuos cu ceilalți creștini. Altfel decât modelele de unire romano-catolice (prin recunoașterea primatului papal) sau protestante (vezi „teoria ramurilor”, *branchtheory*), modelul ortodox – insistă Geroges Florovskysy – trebuie să fie nu unul al „ecumenismului în spațiu”, ci al „ecumenismului în timp”. Mai exact, învățătura de credință nu poate fi în nici un caz relativizată sau chiar înlăturată pentru a se favoriza „intercomuniunea euharistică”, pentru că acest act ar rămâne unul strict exterior, fără o consecință interioară. În vederea unității plene decisivă este și căutarea comună a Adevărului, adică a Aceluiași Iisus Hristos Care Se oferă în Euharistie. În orice caz, drumul ecumenismului este unul anevoios, plin de obstacole ce nu pot fi depășite prin simple activități sociale, prin compromisuri sau gesturi spectaculoase. În viziunea florovskiană, ecumenismul nu ține doar de voința omenească, ci mai mult de „ghidul sigur și infailibil” – Mângâietorul, Duhul Adevărului.

Ultima secțiune a lucrării noastre urmărește să așeze concepția ecleziologică a Părintelui Florovsky în matca sa „firească”, adică în cadrul mișcării neo-patristice ortodoxe contemporane. Aceste nu este un demers facil întrucât principalele reprezentanți ai mișcării – Vladimir Lossky (1903-1958), Panayotis Nellas (1936-1986), Iustin Popovici (1894-1979) și Dumitru Stăniloae (1903-1993)

– nu au avut doar legături și puncte comune, ci, în unele din temele teologice abordate, ei au tratat dintr-o altă perspectivă același subiect, ajungându-se chiar la critici explicite. (O cauză a acestei stări de fapt o reprezintă chiar condițiile istorice în care și-au dus ei existența: de exemplu, în ceea ce privește concepția despre catolicitatea Bisericii, se pot deosebi clar două linii directoare opuse, una specifică teologilor ruși și diaspora, alta specifică teologilor de dincolo de „cortina de fier”.) Autori prolifici, traducători și exegeți neoboșiți ai Sfinților Părinți, teologii ortodocși la care ne-am referit au lăsat în urmă o operă grandioasă extrem de greu de sintetizat, chiar și numai în ceea ce privește „capitolul ecleziologic”. Ne vom limita deci aici să redăm doar punctele evaluării finale care, deși rezumativă, redă concludent atât punctele comune, cât și pozițiile divergente:

1) În primul rând, este demnă de remarcat la toți teologii neopatristici centrarea ecleziologiei pe hristologie și accentul pus pe simbolul Bisericii ca Trup al lui Hristos. Trebuie spus că simbolul are aici nu un sens metaforic, ci deplin real: Hristos este Capul Bisericii, iar credincioșii sunt „pietre vii” care zidesc acest Trup al Său, mădulare ce primesc prin Sfintele Taine (și mai ales prin Taina Euharistiei) simțirea și funcțiile spirituale ale Capului. În acest sens, începând de la Botez, se constituie începutul „vieții în Hristos”, creșterea spre măsura vârstei depline a lui Hristos, adică „îndumnezeirea” (*theosis*) sau hristificarea. Acest proces, început în această lume, nu este însă unul natural, necesar sau ontologic; dimpotrivă, este unul personal, adică implică voința liberă și conștientă a omului, reflectată în sinergie (conlucrarea omului cu harul divin). În consecință, fără a se ajunge la concepția lui Lossky despre „dubla iconomie” – de care Florovsky sau Stăniloae s-au delimitat explicit – trebuie recunoscută și lucrarea Duhului Sfânt în cadrul vieții ecleziale. Taina Cincizecimii conferă posibilitatea dobândirii harului, necesar pentru atingerea hristificării sau îndumnezeirii. De fapt, Biserica este o „icoană” a întregii Sfinte Treimi: credinciosul este înfiat de Tatăl prin Duhul în Hristos.

2) Mântuirea credincioșilor în Biserică nu este însă doar un ideal abstract, ci transpare cu pregnanță din exemplul sfinților, și mai ales al Maicii Domnului. Mariologia ortodoxă, spre deosebire de cea romano-catolică, nu pune accentul atât pe desăvârșirea personală (imaculata concepție sau ridicarea cu trupul la cer), cât pe calitatea Fecioarei de Maică a Domnului Întrupat. La toți autorii tratați „Pururea-Fecioria” este completată de *theotekologie*: dacă Biserica este Trupul lui Hristos, iar Acesta și-a luat trupul omenesc de la Fecioara Maria, rezultă că aceasta este și „Maica Bisericii” (*Materecclesiae*). Cinstirea acordată Maicii Domnului și poziția sa privilegiată în cultul ortodox, deși par extrem de îndrăznețe, trebuiesc privite întotdeauna prin prisma relației sale „privilegiate” – de tipul mamă-fiu – cu Hristos. De aici decurge și rugăciunea pe care i le adresează credincioșii: fără a fi *co-redemptrix*, Maica Domnului a atins cea mai mare intimitate, prin umanita-

tea lui Hristos, cu dumnezeirea, și acest fapt o face „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii.”

3) Una dintre trăsăturile caracteristice ale teologiei ortodoxe constă în „definirea”, mai exact expunerea, ființei Bisericii pe baza celor patru atribute ale sale amintite în Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan: una, sfântă, sobornicească și apostolică. Se recunoaște că singurul izvor al lor este tot Sfânta Treime, de unde și relația lor strânsă. Totuși, un punct divergent îl constituie sensul pe care-l primește „catolicitatea”. Recunoscând în mod unanim că el nu coincide cu universalitatea (vezi reticențele față de canonul vincentin), teologii ortodocși de orientare neo-patristică s-au pronunțat asupra faptului dacă principiul etnic (național) este sau nu relevant în Biserică. Răspunsul oferit a fost unul antagonic: pe de o parte, teologii ruși din diaspora sau socotit că a fi creștin este o condiție supra-națională, Părintele Florovsky afirmând că „elenismul creștin” este o constantă veșnică a creștinismului (de unde și criticile sale aduse filosofiei și teologiei ruse), în timp ce Lossky a identificat și denunțat filetismul în Ortodoxie. În sens contrar s-au pronunțat cei doi teologi „de după cortina de fier”: Părintele Popovici a dezvoltat conceptul de *svetoslavje* al predecesorului său, ep. Nikolai Velimirovici, declarând că sârbii au de îndeplinit un rol mesianic în lumea contemporană (a opus „umanismului” lumii occidentale pe Dumnezeu-Omul și cultura, teologia, societatea etc. specifică Lui). Părintele Stăniloae a subliniat, pe de altă parte, poziția unică a românilor ca „punte între Orient și Occident” și identitatea românilor cu creștinismul specific acestei „matrice spirituale” (vezi etnogeneza poporului român, ce a coincis cu încreștinarea).

4) Teologia sacramentală ocupă un loc important în ecleziologia neo-patristică ortodoxă, fără ca ea să „îmbrace” aceleași forme ca în teologia apuseană (ce a influențat și manualele „de școală” ale unor autori ortodocși). Ideea de bază este aceea că *toată* viața Bisericii este o Taină, că omul se sfințește nu doar prin cele șapte Taine. Apoi, o altă idee esențială este aceea că centrul vieții Bisericii îl reprezintă așa-numitele „Taina de inițiere”, și mai ales Taina Euharistiei – modul maxim de unire cu Hristos în această lume. Cu excepția lui I. Popovici și a lui D. Stăniloae, ceilalți autori și-au restrâns prezentarea doar la aceste trei Taine – Botez, Mirungere, Euharistie –, cu sublinierea (pe urmele Sf. Nicolae Cabasila) centralității Euharistiei ca Taină a Bisericii (Stăniloae și Florovsky au arătat cel mai elocvent relația tuturor celorlalte Taine cu Euharistia).

5) Unul dintre eforturile teologiei neo-patristice a constat în încercarea de „de-clericalizare” a Bisericii, adică de reconsiderare și reevaluare a funcției și rolului laicilor în cadrul acesteia. Fără a relativiza ierarhia sacramentală – consfințită de Hristos Însuși, Marele Arhiepiscop, nu de vreo autoritate umană, și transmisă prin succesiunea apostolică ce își are izvorul în Taina Cincizecimii –, toți autorii

au insistat că nu există o opoziție între clerici și laici. De aici au decurs mai multe consecințe, printre care și aceasta: deși episcopul conduce Biserica locală, prezidând, în numele lui Hristos, Euharistia, laicii nu au doar un rol decorativ, ci sunt co-participanți, co-litughisitori. Dacă Biserica nu poate exista fără episcop, nici episcopul nu poate exista fără Biserica întreagă, clerici și laici. Mai mult chiar, nici chiar un sinod (fie el și ecumenic) nu are valoare autoritativă fără a fi receptat de întreaga Biserică (înțelegând aici și laicii).

6) Proclamând neîncetat Vestea cea Bună (Evanghelia) ca Tradiție, Biserica are de jucat un rol decisiv în lume. (Aceasta din urmă nu este de altfel demonizată, ci i se acordă valoarea ce i se cuvine în calitatea sa de creație a lui Dumnezeu.) Tensiunea antinomică a Bisericii – situată „în lume”, dar nefăcând parte „din această lume” – nu exclude misionarismul, ba chiar dimpotrivă, ține de ființa sa. Ea trebuie să demaște neîncetat răul, să lupte împotriva nedreptăților sociale, fără a recurge însă decât la mijloacele sale specifice. Se poate ajunge însă în acest mod (și aici meritul Părintelui Florovsky este mai mare) la situații ambigue, la încercări (eșuate) de a împăca Biserica cu lumea, sau, în sens contrar, de a părăsi radical lumea. Ambele soluții, de nereconciliat, sunt în cele din urmă false, iar Biserica trebuie să fie o prezență activă, implicată social, militând pentru promovarea valorilor creștine (nu ca o societate umană caritabilă, ci ca inaugurare a Împărăției cerești încă de aici și acum).

7) Tot în categoria misionară este inclus și ecumenismul. În general teologii ortodocși neo-patristici nu sunt refractari dialogului cu frații și surorile de altă credință, dar ei susțin fără concesiilor câteva linii directoare: Biserica Ortodoxă este adevărata și unica Biserică a lui Hristos, în calitatea sa de continuatoare a Bisericii primare; despărțirea creștinilor este reală (ca schismă), nu doar aparentă sau superficială; deplinătatea harului e deținută doar de Biserica Ortodoxă, fără însă a echivala astfel în mod necesar granițele harismatice cu cele canonice; modul de unire al tuturor creștinilor nu trebuie să minimalizeze sau să excludă învățătura de credință în favoarea practicii inter-comuniunii; pentru ortodocși singurul mod de unire este reîntegrarea în Tradiția Sfinților Părinți, regăsirea ethosului lor. Poziția Părintelui Popovici este una și mai radicală: singura Biserică este Biserica Ortodoxă – toate celelalte culte sunt erezii, iar cu ereticii canoanele interzic orice dialog. Unitatea eclezială (afectată mai ales de neo-arianismul contemporan și de „căderea” papei, comparabilă cu cea a lui Iuda) nu înseamnă altceva decât revenirea imediată și necondiționată la Ortodoxie, fapt echivalent cu regăsirea Dumnezeu-Omului Hristos ca unic criteriu al Adevărului.

În încheiere ne vom rezuma a reda, într-o singură frază, ceea ce considerăm noi a fi principalul merit al lucrării noastre: acela de a constitui, plecând de la ecleziologie, prima prezentare sistematică a operei lui Georges Florovsky în limba

română. Meritul este cu atât mai mare cu cât avem de-a face cu unul dintre cei mai importanți teologi ortodocși ai secolului al XX-lea, promotorul mișcării de „renaștere spirituală”, de inspirație patristică – vocea sa primind astfel și o inspirație „profetică” –, și un „purtător de cuvânt universal recunoscut în mișcarea ecumenică” (A. Schmemmann), preocupat să prezinte nu vreo tradiție locală (răsăriteană) ci însăși Tradiția universală a Ortodoxiei.

Părintele Georges Florovsky, precursor al „eclesiologiei euharistice”*

Argument: o întâlnire providențială

Numele Părintelui Ioan I. Ică sen. este recunoscut ca cel al unuia dintre cei mai importanți teologi ortodocși romani ai zilelor noastre. Pentru multe generații de absolvenți ai Facultăților de Teologie din Sibiu și Cluj-Napoca – monahi, preoți, profesori și ierarhi – Preacucernicia sa a întruchipat în mod exemplar disciplina numită Dogmatică. A-l omagia printr-un asemenea *Festschrift* este așadar nu atât un semn de prețuire, cât mai ales de recunoaștere a talentului didactic și a vocației sale sacerdotale.

Semnatarul acestui studiu încearcă un sentiment de regret: nu a avut șansa de a-l avea ca profesor pe Părintele Ică! Cu toate acestea, îl consideră unul dintre îndrumătorii săi profesionali și spirituali. De ce aceasta? Credem că nu este lipsit de interes să prezentăm ce are la bază această afirmație, schițând în câteva cuvinte modul în care a avut loc o întâlnire providențială.

Întors de ceva vreme de la o bursă de cercetare la Facultatea de Teologie Vechi-catolică și Evanghelică din Berna (Elveția), mă confruntam cu „dilemele existențiale” ce îl cuprind probabil pe fiecare absolvent: lipsa unui loc de muncă. Totuși, printr-un concurs de împrejurări am avut ocazia de a fi angajat la librăria „Humanitas” din Sibiu. Într-una din zile, la telefon, cineva care s-a recomandat ca fiind „Părintele Ică” m-a rugat să xeroxez câteva pagini dintr-o carte și să le aduc, după orele de serviciu, la adresa pe care mi-a comunicat-o.

Zis și făcut. Profitând de ocazie, am adus cadou și o carte a subsemnatului, ce avea ca subiect *Teologia rusă din diaspora*. Nu mică mi-a fost surpriza să aflu că părintele cumpărase deja cartea, o citise – „Pot să-ți arăt, e subliniată!” – și îi și plăcuse.

Pornind de la această ocazie am avut privilegiul de a mai fi primit ca oaspete al Părintelui Ică și al soției sale, fiind mereu primit și tratat cu căldură. Câștigul

* Studiu publicat în volumul *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. h. c. Ioan Ică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 243-261.

a fost imens, căci părintele s-a dovedit a fi un excelent pedagog și, mai ales, un partener de dialog în cel mai pur spirit socratic – mereu dornic să-i releve interlocutorului calea cea mai scurtă și corectă în descoperirea Adevărului. Desigur, cei care au trecut, la rândul lor, prin acest veritabil „examen” (sau, după cum ironic spune Părintele Ică însuși, „au fost puși la exerciții impuse”), nu vor putea uita niciodată ochii adânci și pătrunzători, tresărirea nervoasă la fiecare ezitare sau imprecizie a „novicelui” sau discursul abrupt și neconținut, asemenea apelor vijelioase ale unei cascade ... În orice caz, un lucru nu poate fi negat: Domnia Sa te silea să gândești, să iei poziție, să încetezi a mai fi „căldicel”, iar câștigul era imens chiar și atunci când discuțiile deveneau „dispute”, trădând diversitatea școlilor teologice (și Ioan Petru Culianu vorbește, cu referire la maestrul său milanez, Ugo Bianchi, de „luxul disputei și al disensiunii”, de „savoarea unică a acelor lungi discuții în care se confruntă puncte de vedere și se caută soluții”¹).

În cadrul unei astfel de discuții atenția noastră s-a îndreptat asupra așa-numitului curent „neopatristic” – tema tezei mele de doctorat din acea vreme –, dar și a tendințelor promovate de un alt curent dominant în teologia de astăzi (și nu doar ortodoxă), „eclesiologia euharistică”. La sfârșitul întrevederii Părintele mi-a pus la dispoziție și un studiu redactat de el, „Implicațiile eclesiologiei euharistice privind unitatea Bisericii din perspectivă interconfesională”, care încă de la primele sale rânduri dorea să sublinieze originalitatea acestei direcții: „Re-nașterea ortodoxă din secolul XX, precum și participarea la Mișcarea ecumenică de apropiere și redescoperire a unității, au condus o serie de teologi ortodocși contemporani, îndeosebi din diaspora rusă, să depășească viziunea îngustă a manualelor de școală despre Biserică și Euharistie, ca două entități separate și să le regândească în unitatea lor originară, trinitară, hristologică și pnevmatologică, inseparabilă. Așa s-a ajuns la conceptul nou al eclesiologiei euharistice, în care Biserica, ca și comuniune euharistică și trup eclezial al lui Hristos, prin împărțirea de trupul euharistie al lui Hristos, prin harul Duhului Sfânt, participă la însăși viața de comuniune a Sfintei Treimi, fiind o unitate deplină la nivel local și universal”. De asemenea, studiul reamintea un fapt pe care Părintele Ică sen. mi-l reamintise și în chip oral – faptul că primii pași în dezvoltarea concepției „eclesiologiei euharistice” se regăsesc chiar la unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai mișcării neo-patractice ortodoxe din secolul XX, marele teolog și patrolog rus al emigrației, Părintele Georges V. Florovsky (1893-1979). Fiind vorba de unul dintre puținii teologi care nu aveau opera – de altfel, de mare anvergură – tradusă la acea vreme în limba română, am decis să-mi restrâng aria de cercetare doctorală de la mișcarea neo-patractică în general la gândirea acestuia, schimbând conco-

¹ Cf. „Cuvânt de mulțumire”, în Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, trad. Maria-Magdalena și Șerban Angheliescu, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 7.

mitent și subdomeniul de la Teologie Morală la Spiritualitate. (Poate tot în chip providențial, noul meu îndrumător a fost cel care poate a fost și este singurul care se poate mândri că a beneficiat în chip maxim de talentul pedagogic și grija părintească – de data aceasta la propriu – a Părintelui Ioan Ică sen.: P.C. Arhid. Ioan I. Ică jr.). În orice caz, beneficiul pe care l-am avut de la cei trei îndrumători – mă grăbesc să-l amintesc aici și pe P.C. Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan – a fost decisiv în cunoașterea și receptarea viziunii eclesiale a Părintelui Florovsky, care reprezintă subiectul secțiunii ce urmează a studiului nostru.

Originalitatea viziunii eclesiale a Părintelui Georges Florovsky

A vorbi despre părintele Florovsky ca despre un „precursor al eclesiologiei euharistice” presupune, în opinia noastră, a evidenția, pe de o parte, modul diferit în care acesta a privit doctrina despre Biserică în raport cu predecesorii săi ruși, atât din țară cât și din emigrație, iar, pe de altă parte, a reliefa o așa-numită „teologie sacramentală” a sa, centrată pe Sfânta Taină a Euharistiei.

Un prim aspect esențial pe care-l evidențiază părintele Florovsky este acela că Biserica reprezintă „nodul vital al tainei mântuirii”, „noua creație a lui Dumnezeu, un *rezumat viu* (s.n.) al operei mântuitoare a lui Hristos”. Drept consecință, Biserica se confundă cu „ansamblul creștinismului” – „creștinismul, aceasta este Biserica” – și prezintă, asemeni precizărilor din formula hristologică de la Calcedon, un caracter antinomic, „a două realități, divină și umană, fără fuziune (amestecare), dar într-o unitate indivizibilă și perfectă”². Oricât ar părea de surprinzător, se poate deci afirma negreșit că „teologia Bisericii nu este decât un capitol al hristologiei”, dar un capitol capital, fără de care „hristologia însăși nu ar fi completă”³.

Dar chiar dacă Părintele Florovsky pleacă în analiza sa eclesiologică de la realitatea Întrupării, adică de la hristologie, el nu neglijează rolul Duhului Sfânt în constituirea Bisericii ca o realitate terestră, istorică, și acordă importanța cuvenită întemeierii sale văzute în Taina Cincizecimii⁴. Astfel, acest moment al Pogorârii Duhului Sfânt asupra comunității creștine abia înfripate în Ierusalim se constituie ca izvorul unității eclesiale, „ziua tainicei întemeieri și consfințiri a Bisericii”. Acum Duhul Sfânt, Cel trimis de Iisus Hristos după înălțare spre a desăvârși și lucrarea Sa răscumpărătoare și mântuitoare, intră în lume și devine „izvorul

² G. Florovsky, „*Le Corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Eglise*”, în *La Saint Eglise Universelle – Confrontation Cœcuménique*, Neuchatel, 1948, p. 12-13.

³ *Ibidem*, p. 12.

⁴ Idem, „The Sacrament of Pentecost”, în *CW III*, p. 189-200 (*CW=Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989).

atotoputernic al transfigurării și îndumnezeirii”. Ca act unic și irepetabil, Taina Cincizecimii reprezintă „plinătatea și izvorul tuturor tainelor și lucrărilor sacramentale, unica și nepuizabila fântână a întregii vieți duhovnicești și mistice a Bisericii”, iar „a locui sau a trăi în Biserică implică o participare la Cincizecime”⁵. Din această cauză însăși victoria Crucii și slava învierii stăteau încă sub *umbracula legis*, iar mărturisirea lor mântuitoare s-a realizat deplin abia la Cincizecime. Iată de ce viața Bisericii este fondată pe aceste două taine corelative: Taina Cinei celei de Taină și Taina Cincizecimii – o dualitate se regăsește pretutindeni în existența Bisericii⁶.

Relația celor două Persoane din Sfânta Treime este, în opinia lui Florovsky, atât de intim legată, încât el ajunge să afirme că „lucrarea Duhului Sfânt în credincioși este exact încorporarea lor în Hristos, botezarea lor în unitatea trupului lui Hristos”⁷.

Citatul acesta este elocvent în ilustrarea faptului că părintele Florovsky se distanțează în mod categoric de concepția „dublei iconomii” a colegului său din emigrația pariziană rusă, Vladimir Lossky⁸. Duhul Sfânt este Duhul Fiului (In. 16, 13-14) și nu se poate accepta ideea că „iconomia Duhului” ar limita sau reduce „iconomia Fiului”, la fel cum nu se poate accepta distincția netă între „unitatea naturii” – ce ar ține de „iconomia Fiului” – și „multiplicitatea ipostaselor umane” ce ar ține de „iconomia Duhului”. Lossky încerca să evite pericolul unei excluderi a participării personale, libere, a omului în „organismul teandric” al Bisericii, dar prin distincția absolută între lucrarea lui Hristos și lucrarea Duhului Sfânt se poate ajunge la un alt pericol: a vedea aspectul hristologic al Bisericii doar prin prisma „necesității”, atribuindu-se dinamismul vieții eclesiale doar lucrării Duhului. „Biserica, ca Trup al lui Hristos, pare a fi în interpretarea sa (a lui VI. Lossky, n.n.) doar o «structură» statică, și numai în «aspectul ei pnevmatologic» Biserica posedă un «caracter dinamic». Acest fapt, în practică, ar implica că *Hris-*

⁵ *Ibidem*, p. 189.

⁶ Idem, „Le corps du Christ vivant”, p. 18-19.

⁷ *Ibidem*, p.19. Aici este citat Sf. Atanasie al Alexandriei, *Epist. I ad Serapionem*, P.G. XXVI, col. 576A: „Adăpându-ne cu Duhul, noi primim pe Hristos”. Într-o întrunire a Comitetului „Faith and Order”, de la Clarens, în 1939, Florovsky a afirmat chiar că termenii „sacramental” și „harismatic” se pot substitui unul altuia, întrucât în esență exprimă aceeași realitate – ceea ce provocă mirarea lui Ch. Küngel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, p. 177, nota 82.

⁸ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, f.l., 1998, p. 157: „Astfel, omul va fi în același timp o parte, un mădular al Trupului lui Hristos prin firea sa; dar el va fi, de asemenea, ca persoană, o ființă care cuprinde în ea totul. Sfântul Duh care Se așează ca o ungeră împărătească peste firea umană a Fiului, Capul Bisericii. [...] Biserica fiind lucrarea lui Hristos și a Sfântului Duh, eclesiologia are o bază dublă: ea este înrădăcinată în hristologie și totodată în pnevmatologie”.

tos nu este prezent în mod dinamic în Biserică (s.a.)”. Florovsky, în mod firesc, se opune categoric unei asemenea concluzii și arată că modelul (*pattern*) losskian – Biserica, una în Hristos și multiplă prin Duhul – trebuie corectat prin afirmarea centralității lui Hristos în viața Bisericii; în caz contrar, se poate ajunge la grave distorsiuni și erori în teologia sacramentală, existând și riscul pericolului de a reduce aspectul hristologic al doctrinei eclesiale⁹.

Doctrina florovskiană despre Biserică s-a îndreptat însă nu doar împotriva viziunii exclusiviste a unui coleg de-al său din emigrația rusă pariziană, ci și împotriva unui predecesor slavofil al lui. Astfel, în paralele cu tendința de a minimaliza aspectul hristologic al Bisericii, părintele Florovsky identifică în teologia actuală o tendință de supra-accentuare (*over-emphasize*) a aspectului pnevmatologic, care poate duce la pericolul de a identifica doctrina eclesială cu un soi de „sociologie harismatică”. Acest pericol survine, în opinia lui Florovsky, în gândirea slavofilului Aleksei Homiakov, având la bază considerațiile din lucrarea *Die Einheit in der Kirche* a lui Johann Adam Moehler. Aici se susține viziunea primordială a Bisericii ca o „comunitate” sau *koinonia* constituită prin lucrarea harului Duhului Sfânt; după Florovsky însă, care sublinia că nu există nici o contradicție între „în Hristos” și „în Duhul”, trebuie avută mereu în minte ideea că „unitatea în Duhul” a creștinilor înseamnă tocmai „încorporarea” lor în Hristos, care reprezintă „realitatea” ultimă a existenței creștine”. Chiar dacă de multe ori doctrina despre Biserică a fost tratată fără nici o relație organică cu întruparea și jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului – văzând, astfel, în Biserică mai degrabă o comunitate a celor ce cred și Îl urmează pe Hristos, decât însuși „Trupul” Său, în care Hristos este prezent și lucrează neîncetat, „prin Duhul”, în vederea „recapitulării” tuturor în El Însuși –, această metodologie teologică este în contradicție cu viziunea scripturistică și patristică. În consecință, deși recunoaște că și alte imagini și simboluri, pe care le regăsim în Sfânta Scriptură, sunt valide în a exprima viața și realitatea Bisericii – Împărăție, Cetatea lui Dumnezeu, Noul Ierusalim, poporul lui Dumnezeu, familie¹⁰ etc. –, G. Florovsky crede că toate

⁹ Vezi Idem, „Christ and His Church. Suggestions and Comments”, în *L'Eglise et les Eglises* II, Editions de Chevetogne, 1955, p. 168-170.

¹⁰ „Eclesiologia Sf. Ap. Pavel admite un număr de interpretări” – recunoaște Părintele Florovsky – dar, în același timp, nu se poate înlocui imaginea Bisericii ca Trup cu cea de „familie”, așa cum a încercat să facă un alt membru al diasporei ruse din Paris, mitropolitul Casian (Bezobrazov). Citându-l pe acesta, Florovsky subliniază că oamenii sunt „adoptați” de către Tatăl tocmai „în Hristos”, și că „taina adopției” de către Tatăl este însăși „taina morții cu Hristos și a co-învierii cu El și în El”, sau, cu alte cuvinte, taina incorporării în Hristos. Cf. *Ibidem*, p. 165-166. În contradicție cu viziunea florovskiană, mitr. Casian insistase asupra înlocuirii imaginii „trupului” cu cea a „familiei”, întrucât astfel s-ar exprima cel mai bine relația Bisericii cu Dumnezeu-Tatăl. În acest mod s-ar evidenția aspectul eclesial teocentric (și nu doar hristocentric) al mântuirii. Insistând

aceste imagini trebuie completate cu noțiunea inclusivă, sintetică, de „Trup”¹¹. Ea are o importanță capitală în gândirea Sf. Ap. Pavel și nu poate fi evitată cu ușurință de teologia sistematică¹²; mai mult decât o simplă metaforă, expresia paulină „un trup” (*en soma*) este mai degrabă „un rezumat al credinței și experienței” eclesiale, reprezintă „cea mai bună mărturie” (*le meilleur temoignage*) a unirii creștinilor cu Hristos prin Duhul Sfânt (vezi Col 3, 4). Printre alte imagini și analogii ce desemnează unitatea organică între Domnul nostru Iisus Hristos și credincioși – Mireasa Domnului și „unirea tainică” (*noce mystiques*) în Hristos și credincioși, lăcașul construit din pietre multe și vii, care se prezintă însă ca o „unică piatră”, trunchiul și ramurile sale etc. – s-a insistat în scrierile Sf. Ap. Pavel asupra termenului *soma* probabil datorită conotațiilor sale sacramentale evidente. Așa cum atestă textul din 1 Co 10,17, G. Florovsky crede că viziunea paulină se fundamentează pe experiența euharistică: „Biserica lui Hristos este una în Euharistie, căci Euharistia este Hristos însuși, Noul Adam și Mântuitorul trupului, Care rămâne *sacramental* în Biserică, și Biserică este Trupul Capului. Biserică este cu adevărat un corp, un *organism*, mai mult decât o adunare (*compagnie*) sau o corporație. Este chiar organismul *lui Hristos* (s.a.), în care viața Sa slăvită este continuată și răspândită”¹³.

Intercomuniunea personală dintre Hristos și membrii Trupului Său, Biserică, determină legătura intimă dintre ceea ce se cheamă „Trupul sacramental” (*Corps sacramentel*) și „Trupul tainic” (*Corps mystique*). De altfel, recursul la imaginea biologică în detrimentul imaginii sociologice se constituie ca un simbol polyvalent, „deschis”, și nu, așa cum poate s-ar crede, ca unul iremediabil închis interpretării: Sf. Ap. Pavel utilizează termenul „Trup” aproape întotdeauna în cadrul unui „binom” în care al doilea termen variază – fie Capul, fie Duhul, fie membrele, fie pleroma¹⁴. Acest ultim termen este și ales de G. Florovsky ca exemplu elocvent al faptului că, în acest „binom”, cei doi termeni nu sunt într-un

asupra semnificației profunde a rugăciunii „Tatăl nostru”, el aducea în sprijinul afirmației sale diverse mărturii scripturistice: epistolele pauline încep cu o binecuvântare a lui Dumnezeu-Tatăl, „din Care sunt toate și noi întrul El” (1 Co 8, 6; Ef 2, 18); textul de la Ef 3, 14, unde reapare ideea de familie (tradusă în grecește prin termenul „patria”) și paternitatea cu valoare universală, raportată la întreaga creație (Rom. 8, 9); apoi, Hristos însuși a afirmat filiația (Mt 12, 50), numindu-i pe ucenicii Săi frați (In 20, 17). Pentru detalii vezi Nicolas Koulomzine, „Monseigneur Cassien (1892-1962), sa vie et son oeuvre”, în *La Pensée Orthodoxe* XII, p. 107-124, aici p. 120-122; E. Lanne, „Le mystère de l’Eglise dans la perspective de la théologie Orthodoxe”, în *Irénikon*, (1962), nr. 2, p. 171-212, aici p. 178-179.

¹¹ Cf. Y.-N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l’Église. Un théologien contemporain: Georges Florovsky*, Editions du Centurion, Paris, 1968, p. 61.

¹² G. Florovsky, „Christ and His Church”, p. 166.

¹³ Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 19-20.

¹⁴ Y.-N. Lelouvier, *op. cit.*, p. 73-74.

raport de opoziție, ci de complementaritate. Redând cuvintele Sf. Ap. Pavel din Ef 1, 23 – „Care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate într-un tot” –, el accentuează corelația dintre „Trup” (*to soma*) și „Pleroma” (*te pleroma*): „Biserica este Trupul lui Hristos pentru că și pe cât este întregirea (*complement*) Lui.” Apoi, fidel modului său de teologhisire, se recurge la exegeze patristică, în speță la Sf. Ioan Hrisostom: „Biserica este întregirea (*complement*) lui Hristos în același fel în care capul întregeste (completează) trupul și trupul este întregit (completat) de către cap”. Și iarăși: „Remarcați cum el (adică Sf. Ap. Pavel, n.n.) îl prezintă (pe Hristos, n.n.) ca înainte-salvatorul (*ayant besoin*) tuturor membrilor. Aceasta înseamnă că Acest Cap va copleși trupul când el se va desăvârși, când noi vom fi adunați, co-uniți și legați împreună”¹⁵. Cu alte cuvinte, Biserica este prelungirea și „plenitudinea” Întrupării, sau, mai exact, a vieții întrupate a Fiului, „cu tot ceea ce a împlinit pentru mântuirea noastră: Crucea și mormântul, învierea de a treia zi, înălțarea la cer, șederea de-a dreapta Tatălui (Anafora Sfântului Ioan Hrisostom). Iar comentariul părintelui Florovsky se îndreaptă în aceeași direcție: „întruparea se continuă deci și se împlinește în Biserică. într-un fel, Biserica este însuși Hristos, în plenitudinea sa ce îmbrățișează totul (cf. 1 Co 12, 12)”¹⁶.

Vorbind atât de mult despre „originalitatea” viziunii eclesiale a părintelui Georges Florovsky – de fapt, este vorba despre regăsirea unor accente și direcții prezente în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți ce se pierduseră, sub acțiunea unor influențe eterodoxe, din teologia ortodoxă a celui de-al doilea mileniu creștin – se poate cădea în capcana unei despărțiri categorice a sa de moștenirea „sufletului slav” pe care el o posedă. În ce măsură este corectă o asemenea perspectivă (căci să nu uităm că păr. Florovsky însuși a promovat cu insistență elenismul creștin și bizantinismul ca unica sinteză validă a Bisericii din toate timpurile) rămâne de văzut în urma cercetării accepțiunii termenului specific rus de sobornost în gândirea sa.

Cel de-al treilea atribut al Bisericii, cuprins în formula dogmatică niceo-constantinopolitană (325; 381), catolicitatea, a fost tradus în limba rusă prin

¹⁵ G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant”, p. 21. Trimiterea, inexactă, se face la *In Ephes. hom.* III, P.G. LXII, col. 29. Ch. Kiinkel, *Totus Christus*, p. 183 nota 109, este de opinie că Florovsky ar fi avut în minte un alt citat din Sf. Ioan Hrisostom, ce se găsește însă la col. 26: „După cum împlinirea capului este trupul, tot așa împlinirea trupului este capul”. Un alt citat, scripturistic de data aceasta, din Ef 1, 23, stă la baza reflecțiilor sale, fapt care nu este singular în teologia neo-patristică: de exemplu VI. Lossky face o exegeză a acestui citat în *Teologia misticii a Bisericii de Răsărit*, p. 166, interpretându-l însă într-un sens diferit, prin prisma concepției sale despre „dubla iconomie”: „Biserica este firea noastră recapitulată de Hristos, cuprinsă în ipostasul Său; este un organism teandric, divino-uman; totuși, dacă firea noastră se află încrustată în trupul lui Hristos, persoanele omenești nu sunt nicidecum atrase în procesul fizic și inconștient al unei îndumnezeiri”.

¹⁶ *Ibidem*, p. 21

sobornost (de la rădăcina *s-br* = a aduna), un neologism prin care gândirea rusă a încercat să desemneze o caracteristică proprie nu doar Bisericii, ci care se poate extinde la toate facultățile, la toate nivelurile și la toate funcțiile existenței umane. În cazul nostru, părintele Florovsky își începe considerațiile despre catolicitatea Bisericii ca o prelungire a celor despre dimensiunea hristocentrică a acesteia¹⁷: „Biserica este una. Nu există decât o singură Biserică a lui Hristos. Căci Biserica este Trupul Său. Și Hristos nu este niciodată divizat. În Hristos, Domnul întrupat și înălțat, unitatea umanității, compromisă odinioară prin cădere și desfigurată prin păcat, a fost pe deplin restaurată. Prin crearea Bisericii creștine a fost inaugurat un regim existențial cu totul nou. Un *regim catolic*, s-ar putea spune, în opoziție cu starea funestă de separare și fragmentare în care umanitatea întregă a fost închisă prin păcatul originar. Biserica *una* nu este doar o *nota ecclesiae* particulară printre altele, ci natura sa însăși. Și funcția principală a Bisericii în lume este tocmai readunarea indivizilor separați și dispersați și încorporarea lor în unitatea organică și vie a lui Hristos”. Atributul unității eclesiale apare în viziunea lui G. Florovsky ca fiind un atribut esențial, un „principiu dinamic”, existențial, deopotrivă „dar” (*Gabe*) și „misiune” (*Aufgabe*), fundament și scop. Unitatea constituie deci atât un „indicativ”, cât și un „imperativ”: unitatea organică a trupului viu, ce are Cap pe Hristos însuși, este, de asemenea, „unitatea Duhului” (Ef 4, 3), căci Trupul este „legat” și „crește” (Col 2,19) chiar prin lucrarea Duhului Sfânt, Care conferă „legătura păcii” printr-un sinergism între harul Său și credința omenească. Unitatea Bisericii înseamnă așadar „sobornicitatea” sau „catolicitatea” Bisericii: „unu” și „catolic” sunt două aspecte ale aceleiași realități vii¹⁸.

Printr-o analiză etimologică – nu facilă, căci originile sale sunt „obscure” – părintele Florovsky încearcă să releve care a fost sensul exact al celui de-al doilea termen amintit puțin mai sus, „catolic”. Utilizat în vechile simboluri de credință ca un adjectiv (vezi *ekklesia katholike*), el derivă de la *kath'olon* și ar avea sensul de „împreună”, „în unul” sau chiar „în întregime”. În orice caz, în opinia părintelui Florovsky *kath'olon* nu a fost echivalat cu *kata pantos*, căci el nu ținea de sfera fenomenală sau empirică, ci de planul noumenal și ontologic; descria însăși esența, deplinătatea (*pleroma*) acesteia, nu manifestările exterioare¹⁹. Expresia *ekklesia katholike* nu a fost folosită deci niciodată într-un sens cantitativ, pentru a desemna întinderea geografică, expansiunea spațială a Bisericii, ci într-un sens calitativ, ce viza integritatea credinței sau a doctrinei, fidelitatea Bisericii față de Tradiția plenară și primară, în opoziție cu tendințele sectare ale ereticilor, care se separau din

¹⁷ Corectă deci poziția lui Ch. Künkel, *Totus Christus*, p. 187 și urm.

¹⁸ G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant”, p. 24; vezi și Idem, „The Catholicity of the Church”, în *CWI*, p. 39.

¹⁹ Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 39-40.

această „plenitudine originală” (catolicitatea). *Katholike*, mai arată Florovsky, era echivalent mai degrabă cu „ortodoxia” decât cu „universalitatea” Bisericii, în sprijinul acestei idei putându-se aduce importante mărturii patristice. Spre exemplu, Sf. Ignatie de Antiohia exprima „taina adunării laolaltă” (*mysterion tes synaxeos*) în jurul lui Hristos (Mt 18,19-20) prin cuvintele „acolo unde este Hristos, acolo e și Biserica Catolică” (*Smyrn.* 8, 2), iar mai târziu, într-o formulă de sinteză, Sf. Chiril al Ierusalimului va arăta că Biserica este „adunarea laolaltă a tuturor într-o comuniune”, într-o „adunare” (*ekklesia*), și că ea se cheamă „catolică” pentru că „există pe toată suprafața pământului, de la un capăt la celălalt”, dar mai ales pentru că „ea predă în chip integral și fără omisiune (*katholikos kai anelleipos*) toate dogmele” (*Cateh.* 18,23, P.G. XXXIII, col. 1044)²⁰. Înțeleasă din nou ca o însușire internă a Bisericii, catolicitatea nu poate fi așadar automat echivalată cu universalitatea Bisericii. Sensul corect este acesta: „Extensiunea geografică universală nu este decât o manifestare sau o urmare a acestei integrități interioare, a plenitudinii spirituale a Bisericii”²¹.

O mutație de la semnificația primară a termenului „catolicitate”, în sensul desemnării unei universalități spațiale, a avut loc, în opinia lui G. Florovsky, în Apus, la Fericitul Augustin, care l-a folosit în opoziție cu provincialismul geografic al ereticilor donatiști²². Pe această filieră augustiniană ecuația catolic = universal a fost adoptată în vocabularul teologic, atât în Occident, cât și în Orient²³. Aceasta reprezintă „o reducere reductibilă a mării idei catolice, o mutilare nefericită a concepției primare”²⁴, fiindcă nu doar s-a limitat conceptul, ci el a și fost făcut „mai puțin viu”, accentul căzând pe forma exterioară și nu pe conținutul interior²⁵. Dar adevărata catolicitate este „dinăuntru” (*du dedans*), o calitate intrinsecă a Bisericii, și nu „dinafară” (*du dehors*): „Biserica lui Hristos nu a fost mai puțin catolică în Ziua Cincizecimii, când era restrânsă, toată, într-o mică încăpere din Ierusalim, sau mai târziu când comunitățile creștine nu erau încă decât

²⁰ Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 25. Aceeași Sfinți Părinți și aceleași texte ale lor sunt citate și în Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 40-41.

²¹ *Ibidem*, p. 25; vezi și Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 40: „Universalitatea Bisericii este consecința sau expresia, dar nu cauza sau temeiul catolicității sale”.

²² Florovsky îl citează pe unul dintre exegeții lui Augustin, Pierre Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920. Cf. Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 41. În „Le Corps du Christ vivant”, p. 25 nota 5, este citată ediția a V-a (1929) a lucrării lui Batiffol.

²³ În Biserica Ortodoxă Rusă acesta a fost cazul unui profesor de Noul Testament, N.N. Glubokovsky, al cărui articol, publicat (anonim) în limba rusă, „Ce semnifică formula: «Biserica sobornicească» din Simbolul de credință”, în *Gazeta Bisericească* 2 (1906), p. 49-54, este, după cum scrie G. Florovsky, „simptomatic pentru uitarea profundă a adevăratei Tradiții vechi”, cf. „Le Corps du Christ vivant”, p. 26 nota 1.

²⁴ *Ibidem*, p. 26.

²⁵ Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 41.

niște insule disperate și aproape pierdute în oceanul necredinței și al superstițiilor păgâne. Și, pe de altă parte, Biserica va rămâne în chip absolut (*souverainement*) catolică până la sfârșitul veacurilor [...]”²⁶.

Un alt argument în favoarea deosebirii calitative²⁷ dintre „catolicitate” și „universalitate” este acela că termenul trebuie atribuit nu doar Bisericii ca noțiune generală, globalizantă, ci și fiecărei „părți” din ea. Redând fraza mitr. Filaret al Moscovei – „Dacă un oraș sau o țară oarecare se separă de Biserica universală, Biserica va rămâne cu toate acestea un corp integral și incoruptibil” –, Florovsky afirmă că aici importante nu sunt noțiunile cantitative: „nu numărul decide, ci calitatea”. Deși uneori pare că ereticii covârșesc numărul credincioșilor fideli Tradiției Bisericii primare autentice – aceștia din urmă fiind siliți să fie reduși la o „cantitate neglijabilă”, sau chiar să se retragă în „pustie” sau în catacombe –, aceste epoci istorice constituie doar niște „accidente istorice care nu schimbă cu nimic catolicitatea esențială a Bisericii, nici nu o reduc”. Concluzia: catolicitatea nu depinde de succesul misionar al Bisericii²⁸. Nefiind un „nume colectiv”, catolicitatea se situează dincolo de aceste condiții exterioare și vizează fiecare Biserică locală: „Biserica nu este catolică numai în adunarea tuturor comunităților locale. Ea este catolică în toate elementele sale, în toate actele și în toate momentele vieții sale. Structura întregă, țesătura (*tissu*) vie a corpului ei este catolică”. De aici și scopul pe care-l are de îndeplinit fiecare membru al organismului eclezial: „Și fiecare membru al Bisericii este și trebuie să fie «catolic». Întreaga existență creștină trebuie să fie în mod organic «catolicizată», adică reinteegrată, concentrată, centralizată ființial”²⁹.

Sfintele Taine și centralitatea Euharistiei

În acest punct al prezentării noastre vom face un pas și mai important spre punctele comune ale și concepției ecleziale florovskiene cu concepția reprezentanților „eclesiologiei euharistice”, căci în mod obiectiv Biserica este catolică în Tainele ei. Acestea, în pofida varietății lor, constituie „acte de încorporare și de integrare”³⁰. Harul este o putere unificatoare care săvârșește o triplă

²⁶ Idem, „Le Corps du Christ vivant”, p. 26.

²⁷ În această privință Florovsky trebuie să recunoască meritele lui Homiakov, „primul teolog din Rusia care a oferit termenului catolic amploarea sa calitativă”. Cf. *Ibidem*, p. 26 nota 2.

²⁸ În nici un caz această frază a părintelui Florovsky nu trebuie înțeleasă ca pretext pentru a se renunța la activitatea misionară a Bisericii Ortodoxe, ci pur și simplu că aceasta se nu constituie doar ca un „corp misionar”. La fel ca și raportul „universalității” față de „catolicitate”, misionarismul este o consecință a dimensiunii sobornicești – o însușire internă, esențială, a Bisericii – nu o cauză a ei.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 27. Vezi și Idem, „The Catholicity of the Church”, p. 41-42.

³⁰ *Ibidem*, p. 27.

acțiune: Duhul Sfânt ne unește cu Domnul, încorporându-ne în Trupul Său, în umanitatea Sa sfântă; ne unește întreolaltă, făcându-ne un „organism catolic”; apoi, în fiecare suflet credincios Duhul devine un izvor viu de pace și „simplitate spirituală”. Din nou, lucrarea Duhului Sfânt nu exclude lucrarea Mântuitorului: „El însuși realizează în trupul Său această unitate slăvită, ce constituie o imagine unică a Sfintei Treimi [...]”; El însuși este Arhiereul ceresc (vezi Evr 3, 1), Care intră în comuniune cu membrii Trupului Său prin Taine³¹. În același timp, așa după cum am văzut, izvorul vieții sacramentale a Bisericii este chiar Pogorârea Duhului Sfânt, Cincizecimea; altfel spus, Tainele sunt mijloacele prin care „Cincizecimea este continuată și perpetuată în Biserică”.

Georges Florovsky, care nu a expus o teologie sacramentală în sensul unui tratat sistematic apusean (sau ortodox, redactat sub influență „scolastică”), se referă în opera sa doar la cele trei Taine „de inițiere” – Botez, Mirungere, Euharistie –, urmând astfel unor Sfinți Părinți, citați chiar de către teologul rus, cum ar fi Sf. Ioan Damaschin sau Sf. Nicolae Cabasila. Modul de tratare a acestor Taine este și el unul specific ortodox, fără a se face referire la săvârșitor, forma și materia ei etc., iar atenția sa se îndreaptă cu precădere asupra Botezului și Euharistiei, așa după cum vom vedea în continuare.

A. *Botezul*: În expunerea pe care G. Florovsky o face semnificației Crucii și învierii în viața lui Iisus Hristos și a oamenilor, observă Ch. Küngel, acesta își întrerupe în mod repetat argumentația pentru a se referi la cele mai importante Taine din viața creștinului, Botezul și Euharistia³². O consecință logică a acestui fapt este că, în viziunea teologului rus, Tainele nu sunt altceva decât prelungirea eclesialo-sacramentală a unor evenimente din viața pământească a Mântuitorului. Însuși părintele Florovsky întărește această concluzie, la care s-a ajuns în mod deductiv, prin afirmarea directă, într-un lung pasaj, a relației dintre Cruce și Botez: textul scripturistic de la Lc 12, 49-50 se referă la „foc” – Duhul Sfânt – și la lucrarea Botezului. Iar Botezul este „însăși moartea pe Cruce și vărsarea sângelui [...] Moartea pe Cruce ca Botez al sângelui reprezintă adevărata esență a tainei mântuitoare a Crucii. Botezul este o curățire. Și Botezul Crucii a fost și este curățirea naturii umane, care a urmat calea restaurării în Ipostasul Cuvântului întrupat. Aceasta este o spălare a naturii umane prin preacuratul sânge sacrificial al Mielului dumnezeiesc. Și înainte de toate o spălare a trupului: o spălare nu doar

³¹ *Ibidem*, p. 28. Se poate spune chiar că „Biserica este circumscrisă de Taine”.

³² Vezi Ch. Küngel, *Totus Christus*, p. 146. Acest fapt este valabil atât pentru studiul „Redemption”, în *CW* III, p. 149-159, unde ultimele două părți sunt dedicate „Simbolismului baptismal și realității mântuitoare” și „Euharistiei și mântuirii”, cât și pentru studiul „Nemurirea sufletului” (în *CW* III, p. 213-242): și aici, după câteva subcapitole ce tratează natura sufletului sau lucrarea mântuitoare a lui Hristos, singura ce poate să-i ofere acestuia nemurirea, se trece la analiza Botezului și a Euharistiei (*Ibidem*, p. 236-241).

de păcate, ci și de toate infirmitățile umane și de mortalitatea însăși. Este o curățire ce pregătește învierea viitoare: o curățire a întregii naturi umane, o curățire a întregii umanități în persoana noului și tainicului său întâi-născut, în «al doilea Adam». Aceasta este Botezul prin sânge al întregii Biserici³³.

Curățirea „microcosmosului” care este omul a însemnat și curățirea întregii lumi, a „cosmosului cel mare”. Moartea pe Cruce a Mântuitorului, Care nu a fost un simplu om ci însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, a dat Răstignirii o dimensiune cosmică. Accentuarea acestui aspect nu este ceva ieșit din comun în literatura patristică³⁴ și, deși se pot face anumite paralele, este lipsită de teme încercarea de a crede că premisa acestei concepții îi aparține lui S. Bulgakov³⁵: deși Florovsky a fost coleg al acestuia la Institutul „Saint Serge” din Paris, pozițiile și direcțiile dintre cei doi erau antagonice; în plus, studiul în care părintele Florovsky susține pentru prima oară această idee a apărut cu patru ani înaintea publicării lucrării bulgakoviene *Sfântul Graal*³⁶.

B. *Sfânta Euharistie*: Ca și mai târziu la Alexander Schmemmann, în gândirea florovskiană „simbolul” dezvăluie aspectul anamnetic al Tainei, care trebuie înțeles nu metaforic, nu doar ca o reamintire a ceva din trecut, a unui eveniment care s-a petrecut și care nu mai are nicio legătură cu prezentul. Adept al unui „simbolism realist”, părintele Florovsky scrie: „Ceea ce a avut loc «în trecut» a fost un început al «Veșniciei». Sub toate aceste «simboluri» sacre, și în ele, se dezvăluie și se transmite cu adevărat Realitatea ultimă”. Împlinirea deplină a Revelației a avut însă loc în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, deci acest „simbolism hieratic” culminează în darurile euharistice de pe Sfântul Altar. „Sfânta Euharistie este inima Bisericii, Taina Mântuirii în cel mai înalt sens. Este mai mult decât o «imitare», sau decât o simplă «comemorare». Este Realitatea însăși, în același timp învăluită și dezvăluită în Taină. Este «Taina desăvârșită și ultimă» (*to teleutaion*

³³ G. Florovsky, „Redemption”, în *CW III*, p. 133; Idem, „The Immortality of the Soul”, în *CW III*, p. 227.

³⁴ Vezi de ex. Sf. Grigorie de Nazianz, citat de Părintele Florovsky: „O purificare nu doar pentru o mică parte din lumea omului, nici pentru un scurt timp, ci pentru întregul univers și pentru veșnicie.” (*Orat.* 45,13) Cf. *Ibidem*, p. 134.

³⁵ K.Ch. Felmy, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1984, p. 402 și urm.

³⁶ Cf. Ch. Künkel, *Totus Christus*, p. 147 nota 148. Apărută în anul 1932, lucrarea lui Bulgakov *Sfântul Graal* ține de trilogia „teologiei euharistice”, care mai este formată din *Dogma euharistică* (1930) și *Sacrificiul euharistic* (scris în 1940). Ideea de bază a cărții este aceea că imaginea Graalului reflectă cel mai bine sfințirea întregii lumi prin crucificarea lui Hristos. Versetul iohanic „unul din ostași cu sulița a împuns coasta Lui și îndată a ieșit sânge și apă” (In. 19, 34), citit, nu întâmplător, în ritualul proscomidiei, arată că lumea a primit sânge și apă din Trupul lui Hristos și beneficiază, ca și omul, de roadele mântuirii euharistice.

mysterion), după cum spune Cabasila, «și nu se poate merge mai departe, și nu mai este nimic de adăugat». Este «limita vieții» (*zoēs to peras*). «După Sf. Euharistie nu mai este nimic de dorit mai mult, ci trebuie să rămânem aici și să învățăm cum putem să păstrăm această comoară până la sfârșit» (*De vita* IV, I, 4,15). Euharistia este Cina Ultimă însăși, iarăși și iarăși, cum se spune, pusă în lucrare, fără a fi însă repetată, căci nu doar reprezintă, cu adevărat *este aceeași* «Cină de Taină» care a fost celebrată pentru întâia oară de către însuși Dumnezeuiescul Mare Preot [...]»³⁷.

Am redat acest lung citat pentru că în el este sintetizată expunerea teologiei Euharistiei cuprinsă într-unul dintre primele studii florovskiene, „Euharistie și sobornicitate”³⁸, redactat în limba rusă. Aici, după cum corect sublinia K.Ch. Felmy³⁹, se găsesc *in nuce* principalele idei care vor constitui punctul de plecare a aceea ce va fi cunoscut ca „teologia euharistică” ortodoxă contemporană, ce îi are ca principali reprezentanți pe Nikolai Afanasiev, Alexander Schmemmann, Paul Evdokimov sau Ioannis Zizioulas⁴⁰. Dar iată care sunt aceste coordonate care constituie o adevărată „teologie a Euharistiei” ortodoxă:

1) Sfânta Euharistie este săvârșită (*enacted*) în memoria lui Hristos sau, și mai exact, în memoria Cinei celei de Taină, când Domnul însuși a fundamentat și a realizat Sfânta Taină a Noului Legământ înaintea ucenicilor Săi, poruncindu-le: „aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea”. Dar această „pomenire” nu are sensul unei simple anamneze: deși Ultima Cină a fost săvârșită o singură dată, ea se continuă și în zilele noastre și se va continua până la a Doua Venire a Mântui-

³⁷ *Ibidem*, p. 156-157, și Idem, „The «Immortality» of the Soul”, p. 237-238.

³⁸ Idem, „Evcharistija i Sobornost”, în *Put'* 19 (1929), p. 3-22 (reluat ca „The Eucharist and Catholicity” în *CWXIII*, p. 46-57).

³⁹ K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Introducere și traducere de pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 211-212.

⁴⁰ Vezi N. Afanasiev, *The Lord's Supper*, traducere Michael J. Lewis, SVSP, Crestwood, New York, 1988; Idem, *L'Eglise du Saint-Esprit*, traducere Marianne Drobot, Les Editions du Cerf, Paris, 1975; Alexander Schmemmann, *Euharistia – Taina împărăției*, traducere Boris Răduleanu, Editura Bonifaciu, București, 2003; Idem, *Introducere în teologia liturgică*, traducere Vasile Bârzu, Editura Sophia, București, 2002; Idem, *Din apă și din Duh*, traducere Ioan Buga, Editura Symbol, București, 1992; Idem, *Postul Mare*, Ediția a II-a, traducere A. și L. Constantin, Editura Doris, București, 1998; Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, traducere Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996; Idem, *Creația ca Euharistie*, traducere Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999; Idem, *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premières siècles*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994. De asemenea Peter Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanasiev (1893-1966)*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1980; Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasiev (1893-1966)*, Cambridge University Press, 1989; Michael Plekon, „Always everyone and always together. The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanasiev's The Lord's Supper Revisited”, în *SVTQ* 41 (1997), nr. 2-3, p. 141-174.

torului. Așa cum am mai arătat, Euharistia continuă dar nu repetă Cina, pentru că sacrificiul este unul, sacrificatorul este unul – Hristos, în calitatea Sa de Mare Preot, este Cel ce oferă și Cel ce Se oferă; „fiecare Euharistie este un fel de împlinire a Cinei de Taină, descoperirea și realizarea ei în lume și în timp. Fiecare celebrare euharistică este o reflectare completă a unicei și măreței Euharistii săvârșită de Mântuitorul nostru prin suferințele Sale binevoitoare de la Cina cea de Taină”. De aceea, „fiecare Euharistie este sacrificiul total” al lui Hristos⁴¹.

2) în calitatea ei de „continuatoare” a Cinei de Taină, Euharistia este, în formularea celebrului liturgist Nicolae Cabasila, „mereu celebrată pentru noi” de către Mântuitorul, Preotul din veșnicie, „nu în sensul că El Se coboară, cu Trupul Său înălțat, din ceruri”. Situat de-a dreapta Tatălui, Hristos săvârșește Taina Euharistiei prin lucrarea tainică a Duhului Sfânt, trimis de Fiul de la Tatăl. Fără a fi vorba de o repetiție, Mielul sacrificat, euharistic, este primit pe altarul ceresc, iar pâinea și vinul de pe altarul Bisericii se prefac în însăși trupul și sângele Domnului⁴².

3) Aducerea la Biserică a darurilor euharistice, a pâinii și a vinului, echivalează cu o consacrare a întregului cosmos, cu un fel de „nouă agricultură” (expresia îi aparține Sfântului Ioan Damaschin) ce se face prin puterea Duhului Sfânt. „În Sfânta Euharistie pământul devine chiar astăzi rai”, scrie părintele Florovsky, ceea ce nu înseamnă că ar fi vorba de un „miracol natural”, de natură fizică. Taina Euharistică are ca fundament natura umană a Logosului întrupat, și numai din această cauză ea este „medicamentul nemuririi” (*pharmakon adagias*), în cuvintele Sf. Ignatie al Antiohiei. „Ea este o mâncare incoruptibilă și nemuritoare pentru om. Euharistia este celebrată pentru a fi consumată. Este în primul rând și mai presus de orice o cină. Și primind trupește Euharistia, noi ne unim cu adevărat cu Hristos, cu Hristos Dumnezeu-Om”⁴³.

4) Mântuitorul, în calitatea Sa de „noul Adam” sau „al doilea Adam”, a stabilit la Cina cea de Taină un Nou Legământ, Euharistia fiind Taina unității și a iubirii. Hristos este „Calea” pe care omul trebuie să o urmeze pentru a ajunge înaintea Tatălui, așa cum însuși Domnul a spus: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el. Precum M-a trimis pe Mine Tatăl cel viu și Eu viez pentru Tatăl, și cel ce Mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine” (In 6, 56-57).

5) Un alt text din Sfânta Scriptură – „Că o pâine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine” (1 Co 10,17)” – relevă un alt aspect al Euharistiei: ea este cea care realizează Trupul lui Hristos, ea este Taina Bisericii,

⁴¹ G. Florovsky, „The Eucharist and Catholicity”, în *CW*XIII, p. 46.

⁴² *Ibidem*, p. 46-47.

⁴³ *Ibidem*, p. 47.

„taina adunării” sau „taina participării” (*mysterion synaxeos, mysterion holnionias*) la viața Lui. Unirea credincioșilor nu este însă doar o unitate morală sau spirituală, o unitate a experienței, voinței sau sentimentului; este o unitatea ontologică și reală, o unitate organică pe care Sfinții Părinți nu au ezitat să o catalogheze drept „naturală” sau „fizică”. Duhul Sfânt este factorul unificator, cel care le oferă tuturor membrilor Trupului mistic viața lui Hristos⁴⁴.

6) Citându-l pe Fer. Augustin, părintele Florovsky declara că Euharistia este „Taina sobornicității, Taina păcii și iubirii, și de aici a unității” (*myterium pacis et unitatis nostrae*). Porunca iubirii, rostită de Mântuitorul însuși (In 13, 34) constituie însăși esența relațiilor intra-personale (In 15, 9) și demonstrează că unirea în Biserică este o icoană a unității Treimice (In 17, 21, 23). „Pentru noi, separați și dezbinați, această unire și unitate după chipul Treimii, consubstanțial și nevăzut, este posibilă numai în Hristos, în iubirea Sa, în unitatea Trupului Său, în împărțirea din Paharul Său. În unitatea Bisericii sobornicești se reflectă tainic consubstanțialitatea trinitară; și din consubstanțialitatea Treimii și pătrunderea Vieții Divine în multitudinea de credincioși inima și sufletul mulțimii este una (FA 4, 32). Și Biserica realizează această unitate și sobornicitate în primul rând în Taina Euharistiei. Se poate spune că Biserica este o icoană a Sfintei Treimi în Creație”⁴⁵.

7) Taina Euharistiei este și o rugăciune catolică și comunitară (*publica et communis oratio*, Sf. Ciprian al Cartaginei). Poporul se adună la celebrarea euharistică în jurul preotului, rezultând Biserica, ansamblul credincioșilor. Deși preotul este cel care mijlocește, el se roagă nu doar pentru sine ci pentru toată adunarea eclezială; mai mult, aceasta din urmă nu doar asistă în mod pasiv, nu are un rol decorativ, de acompaniament. Credincioșii, așa cum o arată utilizarea rugăciunilor la persoana I plural, au un rol activ, concelebrează în mod „simbolic” cu preotul (proestosul) care depune mărturie pentru întreaga Biserică. Altfel spus, „într-un singur glas și cu o singură inimă”, în rugăciunea comună se relevă unitatea spirituală a Bisericii, sobornicitatea sa nevăzută, și fiecare persoană nu se roagă numai în sens individual, ci și comunitar, ca un membru al Bisericii, conștient de apartenența la organismul eclezial⁴⁶.

8) Unitatea eclezială nu este însă, adaugă G. Florovsky, doar o unitate în rugăciune: „În Euharistie se revelează, nevăzut dar real, plinătatea Bisericii. Fiecare Liturghie este săvârșită în legătură cu întreaga Biserică și oarecum în numele ei, nu doar a poporului care stă de față. Și aceasta se face prin autoritatea conferită preotului de a săvârși Tainele, o autoritate primită prin succesiunea apostolică, de la Apostolii însăși, de la întreaga Biserică, de la Hristos însuși. Fiindcă fiecare

⁴⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 49-50.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 50.

«Biserică mică» este nu doar o parte, ci un microcosmos al întregii Biserici, inseparabilă de plenitudinea și unitatea ei. De aceea, în orice Liturghie e prezentă și ia parte în chip mistic, dar real, întreaga Biserică. Săvârșirea sacramentală a Liturghiei este un fel de Epifanie reînnoită. Și în ea îl contemplăm pe Hristos Dumnezeu-Om, ca întemeietor și Cap al Bisericii, și împreună cu El întreaga Biserică. În rugăciunea euharistică, Biserica se vede și se cunoaște pe sine ca Trupul întreg și unic al lui Hristos⁴⁷.

9) Ritualul exterior al acestei unități este cel al proskomidiei (*proskomidia*) – dovadă că unitatea întregii Biserici în Taina Euharistiei este cu adevărat reală, nu doar „simbolică”. Fiecare particică este unită cu Trupul și Sângele lui Hristos, asupra ei se pogoară harul Duhului Sfânt și „imediat devine o parte a consacrării”. Desigur, nu este vorba de un „act magic”, ci toți cei pomeniți participă la harul mântuitor al Crucii pe măsura deschiderii și purității lor. În orice caz, important este că fiecare credincios este unit cu întreaga Biserică, atât pământească, cât și cerească; orice limită este depășită, însăși „granițele morții” sunt desființate în Euharistie. „Rugăciunea euharistică pentru cei bolnavi sau decedați nu este doar o reamintire, ci o viziune, o contemplare a participării apostolice în Hristos”. Biserica se roagă pentru toți, sau, mai exact, întreaga Biserică se roagă. Limitele spațiale și temporale sunt depășite⁴⁸.

10) Ca urmare a celor afirmate mai sus, Euharistia trebuie privită mai degrabă ca un imn decât ca o rugăciune (aceasta fiind și sensul primar al cuvântului, „mulțumire”). „Desigur – scrie părintele Florovsky – ea este Golgota și pe tronul Mielui înjunghiat, Trupul rănit și sângele vărsat. Dar Golgota este o taină a bucuriei nu a fricii, o taină a slavei și iubirii. Acum El este Fiul Omului preaslăvit (In. 12, 23)”. Mitropolitul Filaret insistase chiar asupra faptului că în Euharistie este Hristos „de la început, de la mijloc și de la sfârșit”, adică Hristosul total: întrupat, Răstignit, înviat și înălțat. Drept urmare, Euharistia este un fel de „revelare ontologică” a lui Hristos, de unde și „tonul triumfant și laudativ” al tuturor rugăciunilor și slujbelor bisericesti. „Aceasta este intrarea în împărăția Slavei. Noi ne amintim și contemplăm nu doar Golgota [...], nu doar pe Hristosul suferind și răstignit, ci și pe Hristosul înviat și ridicat la slavă – Stăpânul Vieții, învingătorul morții. Euharistia este semnul victoriei, semnul salvării din descompunere, victoria asupra morții. Aceasta este Taina împăcării iubitoare, nu iertării sau amnistiei, nu a judecării”. Celebrarea vieții și a victoriei lui Hristos pe Cruce îmbrățișează, după cum am mai spus, întreg cosmosul. Bucuria este universală, dar în primul rând darurile mântuirii se adresează făpturilor raționale, și în special celei din care Hristos a luat trupul omenesc, Maica Domnului. „în Euharistie, scrie G.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 52-53.

Florovsky, noi ne împărtășim cu Trupul luat din ea – și într-un fel, și din trupul ei (sic!!!, n.n). Și astfel noi devenim în chip tainic fii ei și ea, Maica Bisericii și Maica lui Hristos, devine Capul Bisericii”. În Liturghie noi ne rugăm cu corul îngerilor, condus de „cea mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii”. „Astfel în Euharistie toate formele de existență sunt unite și intersectate: cosmice, umane, îngerești. În ea lumea este relevantă ca un cosmos unic și unitar, total și universal”⁴⁹.

11) Afirmând că „în Euharistie începutul și sfârșitul sunt unite, la fel de bine ca și memoria evanghelică și profeția apocaliptică”, părintele Florovsky evidențiază cele două aspecte complementare ale Euharistiei: cel anamnetic și cel eshatologic. Hristos este Stăpânul Vieții, iar în Euharistie este anticipată deplinătatea Bisericii ca „împărăție a cerurilor”. Euharistia este baza și prefigurarea învierii, în acord cu cele spuse de Mântuitorul însuși: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viața veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (In 6,54). Sf. Maxim Mărturisitorul scria și el că Liturghia este o icoană a veacurilor ce vor să vie – ceea ce nu intră în contradicție cu faptul că în Euharistie noi trăim deja într-o lume transfigurată, intrăm în împărăție, „atingem” viața viitoare⁵⁰.

12) Dimensiunea eshatologică a Euharistiei determină o opoziție între „ceea ce este deja transformat și ne-transformat, între sfânt și lumesc”. Imaginea Bisericii este a „unei insule în lumea de zi cu zi”, o insulă care „strălucește, radiază”, căci asupra sa „strălucește și arde Fiul Dumnezeuiesc al Iubirii, *sol salutis*”. Dihotomia Bisericească – lume nu trebuie însă să conducă la opinia că singura atitudine validă a creștinului este starea de solitudine, de contemplație, departe de „grijile lumești”; dimpotrivă, el trebuie să fie mânat de iubirea pentru întreaga creație – și iubirea „nu poate tolera inactivitatea” –, de „patosul pentru unitate” tuturor în Biserică. „Lucrarea iubirii este continuarea slujirii liturgice, a slujirii și laudei lui Dumnezeu-Iubire. Astfel, Euharistia deschide calea slujirii mundane (*every day action*) a grijii lumii pentru lume”. Rolul Bisericii în lume, ceea ce în general este exprimat prin sintagma „Liturghia după Liturghie”, vizează atât misiunea socială, cât și activitatea ecumenică. Împărtășirea din „paharul păcii” îi face pe credincioși co-părtași la lucrarea iubirii lui Hristos pentru întreaga lume, dincolo de orice disensiune, și, deși orice am face pentru „unitatea tuturor” se vedește a fi mult prea puțin, speranța tuturor creștinilor trebuie să fie aceea că în eshaton toți vom fi împreună, celebrând pe Același Hristos⁵¹.

Convingerea părintelui Florovsky era aceea că unitatea vieții harismatice, taina sobornicității Bisericii, are ca sursă atât în mod obiectiv în slujirea sacra-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 54-55.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁵¹ *Ibidem*, p. 56-57.

mentală, precum și în continuitatea ierarhiei, în succesiunea apostolică. Dacă până acum am analizat primul aspect (Sfintele Taine), în cele ce urmează ne vom opri pe scurt asupra celui de-al doilea aspect (ministeriul Bisericii), subliniind dintru început legătura intimă și indisolubilă dintre cele două, așa cum remarcă părintele Florovsky însuși: „Euharistia este centrul mistic și izvorul spiritual al Bisericii și al unității sale catolice. Și ministeriul Bisericii este în primul rând «ministeriul sacramentelor» și, într-o asemenea perspectivă, ministeriul întreg (sau ierarhia) este un *organ al unității* (s.n.). El este pentru Biserică ceea ce circulația sângelui este pentru un corp animal. Și fiecare preot este săvârșitorul unității în comunitatea lui particulară. Comunitatea este reunită și integrată prin ministeriul său, care funcționează pentru ea, desemnată pentru această slujire prin harisma sacerdotală. Dar comunitățile rămân cu toate acestea separate unele de altele și nu sunt integrate într-o unitate mai largă și completă decât prin oficiul episcopal. Funcția specială a episcopilor este ministeriul succesiunii”⁵².

Sacerdoțiu și ierarhie sacramentală

În viziunea părintelui Florovsky, Cincizecimea se continuă în succesiunea apostolică – nu atât ca un „schelet canonic al Bisericii”, ci mai ales ca un „principiu harismatic”. Funcția eclesială a ierarhului este una esențială: chiar dacă în administrarea Tainelor, inclusiv a Euharistiei, episcopul „nu are nimic în plus față de preot”, poziția sa unică, centrală, în cadrul adunării eclesiale constă în faptul că în el este inclusă toată această sinaxă pe care o prezidează (iar preotul poate săvârși Euharistia doar printr-o „delegare” de la episcop)⁵³. Biserica își păstrează unitatea, tainica sobornicitate, în și prin ministeriul său, adică în virtutea succesiunii apostolice. Hirotonirea episcopului de către cel puțin alți trei episcopi, în numele episcopatului întreg (vezi can. 1 apostolic), subliniază relația dintre „Biserica locală” și „Biserica universală”, căci „*prin și în* (s.a.) episcop fiecare Biserică locală sau particulară este inclusă în totalitatea Bisericii catolice”. Și din această cauză nu au fost recunoscute și acceptate hirotoniile „abstracte” sau „secrete”: alegerea și hirotonia episcopului trebuie să se facă pentru o comunitate precisă și în numele (adică înaintea și cu concursul activ al) membrilor acestei comunități. Participarea poporului, *axios*-ul sau *amen*-ul său, mai subliniază un aspect: faptul

⁵² G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant”, p. 36. Într-o notă de subsol Florovsky remarcă: „în Biserica veche ministeriul ordinar și normal a tuturor Tainelor era al episcopului, care prezida mai ales cultul euharistie, dar înconjurat întotdeauna de preoții sau presbiterii care concelebrau cu el”. Această imagine va fi preluată și dezvoltată de reprezentanții „eclesiologiei euharistice” – Nikolai Afanasiev, dar mai ales Ioannis Zizioulas – în „teoria proestosului” (singurul săvârșitor al Euharistiei în Biserica primară era episcopul, în calitatea sa de „chip” al lui Hristos și conducător al unei Biserici locale).

⁵³ Și această idee se regăsește în „eclesiologia euharistică”.

că membrii acestei comunități, în calitatea lor de „popor” (*laos*) al lui Dumnezeu, nu reprezintă un simplu „acompaniament mut”, un „observator”, ci prezența lor este o adevărată „mărturie”. Episcopul acționează *in persona ecclesiae*, nu numai *in persona Christi*. Cu alte cuvinte, episcopul, deși nu este hirotonit de comunitate, de către „popor”, ci „de sus”, de la Duhul Cincizecimii, în virtutea succesiunii apostolice, el este instituit în slujirea sa specială (*harisma*) în și pentru credincioși, în și pentru Biserică. Iar aceste două aspecte nu pot fi separate: *Christus* și *ecclesia*, Hristos și Biserica, Capul și Trupul, în ultimă instanță „slujirea sacramentală (*l'ordre*)” și „jurisdicția”⁵⁴.

Accentuarea, specific ortodoxă⁵⁵, a caracterului relațional al slujirii sacerdotale, în sensul structurii ierarhice și a diversității slujirilor întregului popor al lui Dumnezeu, transpare la părintele Florovsky în special atunci când vorbește despre modul în care este păstrată și continuată în Biserică învățătura sa de credință. În articolul „Taina Cincizecimii” el a afirmat că „dreptul de a învăța și de mărturisi în Biserică este dat doar ierarhiei”⁵⁶, dar, pentru a nu lăsa impresia că împărtășește distincția (de influență scolastică) între clerici – ca cei ce învață – și laici – ca cei ce sunt învățați – în sensul unei opoziții, Florovsky ține să revină asupra acestui aspect într-o notă explicativă. Astfel, în primul rând, „aceasta nu înseamnă că Biserica și laicatul sunt pur și simplu destinate unei supunerii necondiționate și formale față de episcop. În mod similar, nu implică faptul că «dreptul de a învăța» este conferit episcopului separat de popor”. Dimpotrivă, se reaccentuează că episcopul posedă „puterea de a învăța numai în Biserica lui Hristos, doar în sobornicitatea concretă a poporului și turmei sale”, fiindcă fiecare credincios este chemat nu doar la ascultare, ci și la înțelegere. „Re-catholicizarea” este scopul urmărit de *fiecare* membru al Trupului lui Hristos; de aceea, el are obligația unei responsabilități personale, echivalentă cu „sălășluirea în adevăr”; apoi, el este chemat un doar „să asculte”, ci și „să încuviințeze”; este chemat „să fie un exemplu și un martor viu al credinței și încrederii, spre a învăța și ajuta pe fiecare”⁵⁷.

În al doilea rând, puterea și slujirea ierarhiei de a învăța nu se acordă printr-un „automatism harismatic”. Episcopului i se acordă dreptul de a vorbi „într-un mod sobornicesc”, adică în comunitatea și cu consultarea comunității eclesiale pentru care a fost hirotonit (și prin ea cu a întregii Biserici sobornicești). Eventuala obiecție, referitoare la „nevrednicia” episcopului, este în esență lipsită de substanță: pe de o parte, el poate să-și aleagă un sprijin (vezi exemplul lui Eusebiu

⁵⁴ Vezi G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant”, p. 37-38.

⁵⁵ Cf. Ch.K. Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, p. 295 și urm.

⁵⁶ G. Florovsky, „The Sacrament of Pentecost”, în *CW III*, p. 195.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 198-199.

de Cezareea, al cărui „prim-consilier” a fost Sf. Vasile cel Mare); pe de altă parte, Biserica în totalitate trebuie să primească (inclusiv cu sensul de „să corecteze”) hotărârile episcopatului sau al sinodului episcopal. Ecuația corectă ar arăta deci astfel: „faptul de a mărturisi în numele Bisericii este dat numai episcopului”, dar „dreptul la o opinie și la un sfat este dat tuturor” (bineînțeles, „întru fraternitatea neatinsă a sobornicității”)⁵⁸.

Concluzii

În studiul Părintelui Ică amintit, „Implicațiile eclesiologiei euharistice privind unitatea Bisericii din perspectivă interconfesională”, Preacucernicia sa semnală relevanța deosebită pe care „eclesiologia euharistică” poate să aibă în viața creștinilor, „deschiderea” în abordarea problemelor dificile controversate. În acest fel se împlinește și dezideratul ecumenic al lui Georges Florovsky, artizanul unui *ecumenism în timp* ce urmărește realizarea unității prin revenirea la Biserica – Trupul lui Hristos – din primele veacuri creștine, adică redescoperirea valorilor perene ale epocii apostolice și patristice. Pe baza unei asemenea viziuni iată care ar fi câteva dintre liniile directoare ale unei adevărate doctrine despre Biserică, Taine și ierarhie – linii directoare ce au fost preluate și dezvoltate și de teologi ca N. Afanasiev, A. Schmemmann sau I. Zizioulas și care pot sta la baza unei unități reale, ce trece dincolo de limitele confesionale: „1) Fundamentul unității Bisericii ca Trup al lui Hristos este hristologic și pneumatologic. Ea este dar dumnezeiesc în Hristos prin Duhul Sfânt, dar și misiune de realizat, de creștere a tuturor în Hristos [...], spre zidirea Trupului lui Hristos; 2) Euharistia e Taina unității depline a Bisericii locale și universale, pentru că Biserica se realizează în sinaxa euharistică prezidată de episcop-presbiter [...]; Prin Euharistie Biserica locală este Biserica lui Hristos în toată plenitudinea sa și nu o parte a Trupului lui Hristos”, dar aceasta pentru că ea se află, prin întâistătătorul ei, întotdeauna în comuniune cu celelalte Biserici locale, în unitatea de credință și în Taine. Concluzia finală a Părintelui Ică, cu trimitere la generațiile viitoare de teologi: „Posibilități și disponibilități deci sunt. Să nu le irosim”.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 199. În acest context G. Florovsky simte nevoia să abordeze și problema „teologilor laici” din Rusia. El arată, similar cu considerațiile sale negative din opusul *Căile teologiei ruse* (*Ways of the Russian Theology* 2 vol., în *CWV* și VI), că aceștia *nu* au puterea de a învăța în numele întregii Biserici. Deși „vocea laicului trebuie să se audă în corul ortodox” și există diferite daruri, numai episcopul „este rânduit păstor” și numai lui „îi este încredințat toiagul”: „Si oile merg după el, căci cunosc glasul lui” (In 10, 4). Vezi *Ibidem*, p. 200.

Unde malum? Cadrele creației și problema răului*

„Față de monoteismul constrângător, dualismul este un principiu ordonator mai lax și mai popular, fiind mai ușor de perceput. Într-o lume dualistă, guvernată de fenomene bipolare (zi – noapte, cald – frig, bine – rău, viață – moarte, ordine – haos etc.), Dumnezeu nu poate să existe singur, fără perechea sa malignă, Dracul. În plus, lumea este mai ușor de explicat și de înțeles printr-o grilă dualistă. Principala întrebare la care trebuie să răspundă orice doctrină religioasă este *Unde malum?* («De unde vine răul?»). Cu alte cuvinte, care este originea răului? Dacă Dumnezeu este omnipotent și omniscient, unic și perfect, cum se face că a creat o lume imperfectă? Cum au apărut pe lume moartea, durerea, întunericul, frigul, seceta, cutremurele, furtuna etc.?! Spre deosebire de monoteism, dualismul nu are probleme să explice pe limba poporului obârșia răului din lume. Scenariul mitic este extrem de simplu: Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor bune, iar Diavolul a tuturor lucrurilor rele”¹.

Cu aceste cuvinte evalua un autor modern, Andrei Oișteanu, ponderea diverselor mituri cosmogonice dualiste ce au circulat și – sub o formă mai mult sau mai puțin camuflată – mai circulă încă în conștiința credinciosului simplu din această parte a Europei. Oricât ar părea de surprinzător, cauza ce duce la ponderea însemnată este aceea că viziunea dualistă, printr-o anume *lejeritate* a ei, poate oferi un răspuns mai inteligibil posibilității și cadrelor existențiale în care a apărut răul. Același autor este chiar de opinie că „și religiile monoteiste sunt obligate adesea să recurgă la explicații dualiste”, iar trimiterea pe care el o face este „pilda semănătorului” (*Mt* 13, 24-43): aici întrebarea „de unde are grâul neghina?” ar reprezenta o formulă particulară a însăși întrebării generale *unde malum?*; răspunsul oferit extinde structura dualistă la nivelul întregului cosmos: „Țarina este lumea. Cel ce seamănă sămânța cea bună este Fiul omului. Dușmanul care seamănă neghina este Diavolul” (*Mt* 13, 38-39).

* Studiu publicat în „*Ale Tale dintru ale Tale*”. *Prinos de cinstitie adus ÎPS Dr. Laurențiu Streza la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Editura Andreiană, Sibiu, 2007, p. 629-641.

¹ Andrei Oișteanu, „Diavolul și bunul Dumnezeu. Problema dualismului religios în Europa de Sud-Est: de la Gaster și Hasdeu la Eliade și Culiănu”, în *Religie, politică și mit: texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culiănu*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 154.

Să fie însă perspectiva dualistă cea care oferă soluția corectă, răspunsul pertinent la întrebarea privitoare la apariția răului în lume? Din punct de vedere creștin ortodox nu se poate, în nici un caz, fundamenta acest lucru, iar „dualismul” anumitor texte scripturistice nu a însemnat defel postularea a două principii duale antagonice veșnice și egale. Pentru mai multă claritate și pentru a contracara unele tendințe difuze ale (în special) religiozității populare de a vedea soluționată problematica în direcția dualismului, ne vom opri pe scurt asupra gândirii unuia dintre cei mai de seamă teologi ortodocși din secolul XX, Părintele Georges V. Florovsky (1893-1979). Acesta, printr-o serie de studii², a expus cu argumente biblice și patristice cadrele creației și ale căderii omului în păcate – eveniment originar prin care răul a intrat în lume –, păstrând însă o linie riguros monoteistă.

Cadrele creației

Doctrina despre creație a Părintelui Georges Florovsky se centrează pe trei aspecte: 1) contingența tuturor creaturilor, 2) libertatea lui Dumnezeu și 3) transcendența Lui față de creație, respectiv distanța ontologică absolută dintre Creator și creatură, inclusiv cea de natură spirituală³.

1) Contingența creației survine din aceea că ea este creată, adică a apărut din nimic (*ex nihilo*), odată cu timpul.⁴ Ca o consecință directă, ea este supusă schimbării⁵, iar temporalitatea nu coincide cu eternitatea: în formularea Fericitu-

² Georges Florovsky, „St. Athanasius Concept of Creation”, în *CW IV*, p. 39-62 (*CW = Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Belmont, Mass., 1972-1989), Idem, „Creation and Creaturehood”, în *CW III*, p. 43-80, Idem, „L'idée de la Création dans la Philosophie Chrétienne”, în *Logos. Revue Internationale de la Pensée Orthodoxe* nr.1/1928, p. 3-30 (trad. engl. în *Eastern Churches Quarterly* nr. 3/1949, vol. VIII, p. 53-77), Idem, „The «Immortality» of the Soul”, în *CW III*, p. 213-240, Idem, „Maximos und der Origenismus”, în *Diskussionsbeiträge zum XI. Internationalen Byzantinistenkongress (München, 1958)*, München, 1961, p. 38-40; Idem, „Redemption”, în *CW III*, p. 95-159, Idem, „The Last Things and the Last Events”, în *CW III*, p. 243-268, Idem, „*Tenebrae Noctium*. Position d'un Chrétien de l'Eglise Orthodoxe Russe”, în H. Daniel-Rops, *Le Mal est parmi Nous*, Paris, 1949, p. 251-264 (reluat ca „The Darkness of Night”, în *CW III*, p. 81-91).

³ Cf. Ch. Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, p. 280.

⁴ G. Florovsky, „Creation and Creaturehood”, în *CW III*, p. 43 și urm. Referințele patristice ale Părintelui Florovsky sunt: Sfântul Maxim Mărturisitorul, „timpul se socotește de la creația cerului și a pământului” (*Lib. de div. nomin. schol.*, V, 8, *PG IV*, col. 336); Fericitul Augustin, „cel mai probabil este ca timpul să fi început de la creație și nu de la creația în timp; ambele își au începutul de la Dumnezeu” (*De Genesi c. Manich.* I.2, P.L. XXIV, col. 174, 175; *De Civ. Dei*, XI, P.L. XLI, col. 321), „lumea nu a fost creată «în timp», ci «odată cu timpul»” (*Confess.* XI, 13, *PL XXXII*, col. 815-816).

⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa: „însăși existența creației își datorează începutul schimbării” (*Hexaemeron, Omil.* 1, nr.6, P.G. XXIX, col.16); Sfântul Ioan Damaschin: „căci lucrurile a căror

lui Augustin, „totalitatea timpului” (*omne tempus*) nu înseamnă în mod necesar „întotdeauna” (*semper*). Atunci când lumea nu era, nu era nici timpul, dar odată scoasă din neființă, lumea își are în *fiat*-ul creator un fundament și un suport imuabil al existenței sale, care îi oferă atributul veșniciei: „la Dumnezeu nimic nu încetează, nimic nu dispare” (mitr. Filaret al Moscovei), și drept urmare lucrurile și-au primit ființa nu doar spre a exista în timp, ci au fost create pentru veșnicie⁶. Creația a început, dar nu va înceta.

Radicala contingentă a lumii este determinată de un factor dublu: mai întâi, faptul că lumea a început să existe demonstrează că ea ar fi putut să nu existe; apoi, faptul că existența creaturală nu-ți este sieși suficientă și independentă arată că la nașterea ei s-a aflat o voință suverană și absolută, un Creator ce putea să nu o creeze.⁷ Într-un mod ce poate părea surprinzător, Păr. Florovsky recurge, pentru o înțelegere mai exactă a cadrelor creației, la formula hristologică de la Chalcedon, care exprimă aceeași idee esențială: „ceea ce este creat este în afara lui Dumnezeu, dar este unit cu El.”⁸

2) Apariția lumii se datorează în totalitate lui Dumnezeu, Care creează dintr-o și într-o libertate absolută⁹. Ideea creației reprezintă de aceea o „inovație creștină”, de neconceput în filozofia greacă, pentru că existența reală apare pentru prima oară ca o taină, un miracol al libertății dumnezeiești¹⁰. Totuși, datorită influențelor platonice, au existat în creștinism și voci ce au cedat „tentației seducătoare” de a privi apariția creației în virtutea unei „necesități” interne a lui Dumnezeu, cea mai autoritară în acest sens fiind cea a lui Origen. După el, Dumnezeu Atotputernic și Pantocrator nu ar putea exista dacă nu ar exista fapte asupra cărora să-și exercite puterea (atributele divine sunt chiar ființa divină în mișcare). Pentru a putea apăra perfecta imuabilitate dumnezeiască, el postulează în mod necesar co-eternitatea fapturilor cu Dumnezeu; dacă afirmăm că nu a fost un timp când Dumnezeu nu era atotputernic, atunci trebuie să recunoaștem că trebuie să fi existat întotdeauna niște lucruri sub stăpânirea Sa, peste care El să fie Domn¹¹. „În sistemul origenist ființa eternă a Sfintei Treimi și existența eternă

existență a început prin schimbare (*apo tropes*) sunt cu siguranță supuse schimbării, fie prin stricăciune, fie prin schimbare în chip liber” (*Dogmatica* I, 3, PG XIV, col. 796). Vezi *Ibidem*, p. 44.

⁶ *Ibidem*, p. 45. Ch. Künkel, op. cit., p. 284, folosește expresia *creatio continua* și utilizează acest concept ca încă un argument al contingenței lumii: chiar și după momentul inițial al creării ei, aceasta rămâne dependentă de voia și lucrarea lui Dumnezeu (*I Pt* 1, 25).

⁷ Idem, „St. Athanasius’...”, p. 40. Aici se vorbește chiar de o „dublă contingență” a creației.

⁸ Idem, „Creation and Creaturehood”, p. 47.

⁹ G. Florovsky remarcă „precizia” formulărilor lui Duns Scotus, „Doctor subtilitas”, în acest sens.

¹⁰ Idem, „St. Athanasius’...”, p. 41.

¹¹ Vezi Idem, „Creation and Creaturehood”, p. 53-55.

a lumii sunt indivizibil și indisolubil legate: amândouă stau și cad împreună¹². Așadar, atât Fiul, cât și creația, sunt co-eterne, țin de unica voință a Tatălui (*voluntas Patris*). Preluând un parte din acest sistem de gândire, Arie va merge mai departe și va declara că Fiul este doar o creatură; în fapt, el pur și simplu nu a avut nimic de spus despre viața lui Dumnezeu, în afară de implicarea Lui în creație¹³.

Cu toate că există o „tensiune nerezolvabilă”, o „contradicție inerentă” în sistemul lui Origen¹⁴, „capcanele gândirii” acestuia nu sunt ușor de evitat, crede G. Florovsky, căci afirmarea neschimbabilității dumnezeiești pare să presupună și necesitatea realizării eterne a deplinătății și a tuturor potențelor puterii dumnezeiești. Provocarea, fie ea pusă sub formă afirmativă¹⁵ sau interogativă¹⁶, a fost înlăturată de Metodiul de Olimp, dar mai ales de Sf. Atanasie cel Mare. Cel dintâi a accentuat că atotperfecțiunea divină nu depinde de nimic în afară de Dumnezeu Însuși, de propria Lui natură. Într-adevăr, Dumnezeu creează nu dintr-o necesitate a firii, ci numai din bunătatea Sa, un „celălalt”, ca receptacul și obiect al acestei bunătății. Creația nu poate fi deci introdusă în viața intratrinitară ca un principiu co-determinant: deși „ideea” lumii, planul și voința lui Dumnezeu privind lumea, este evident „eternă”, totuși ea nu este, într-un anumit sens, co-eternă. Florovsky va insista în continuare că ideea dumnezeiască este veșnică „într-un alt fel” decât veșnicia naturii dumnezeiești, fapt explicabil doar pe baza distincției dintre ființa și voința lui Dumnezeu: ideea lumii își are fundamentul nu în ființa, ci în voința lui Dumnezeu¹⁷.

3) Cel care va aduce o contribuție decisivă în disputa cu gândirea lui Origen și, pe urmele sale, cu cea a lui Arie, va fi însă Sfântul Atanasie cel Mare¹⁸. În viziunea atanasiană există o prăpastie, un *hiatus* total între ființa absolută a lui Dumnezeu și existența contingentă a lumii; ele sunt două moduri de existență radical diferite și total „neasemănătoare” (*disimilar*): pe de o parte ființa divină eternă și imuabilă, nemuritoare și „incoruptibilă”, pe de altă parte fluxul lumii, intrinsec „schimbător” (*mutable*) și „muritor”, expus transformării și „corupției”¹⁹.

¹² Idem, „St. Athanasius...”, p. 44.

¹³ Ceea ce face ca în acest punct gândirea lui să fie „profund arhaică”. Cf. *Ibidem*, p. 47-48.

¹⁴ Eroarea sa a constat în eșecul de a distinge între dimensiunea ontologică și cea cosmologică, ajungându-se astfel la respingerea contingenței lumii. *Ibidem*, p. 42-43.

¹⁵ „*Era posibil și ca lumea să nu fi existat – lucru posibil în înțelesul deplin al cuvântului numai dacă Dumnezeu poate și să nu creeze.*” Idem, „Creation and Creaturehood”, p. 54.

¹⁶ „Imaginea lumii nu rămâne oare *ea însăși* eternă și pururi dăinuitoare în cunoașterea și voința dumnezeiască, participând în mod neschimbat și inevitabil la deplinătatea cunoașterii de Sine și autodeterminării dumnezeiești?” Vezi *Ibidem*, p. 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 56.

¹⁸ *Ibidem*, p. 57-60, 69-70 și Idem, „St. Athanasius...”, p. 49.

¹⁹ Idem, „St. Athanasius...”, p. 49.

Referitor la realitatea dumnezeiască, Sfântul Atanasie a insistat asupra neschimbabilității ființei lui Dumnezeu, în care nu apare inițiere – nu se poate spune că Dumnezeu „a început” să creeze –, devenire și succesiune. Și totuși, întâlnim un fel de „ordine” (*taxis*), în virtutea faptului că există un „principiu prim” sau un „izvor” al dumnezeirii, așa cum există și enumerarea de „Prima, a Doua și Cea de-a Treia Persoană”. Sf. Atanasie cel Mare obișnuia să spună că „a crea, pentru Dumnezeu, este secundar, iar a naște, faptul primordial” sau că „ceea ce este din fire precede ceea ce este din voință” pentru a arăta că „structura Trinitară este antecedentă voinței și cugetării lui Dumnezeu, deoarece voința dumnezeiască este voința comună și indivizibilă a Atotsfintei Treimi, după cum este antecedentă și tuturor actelor și lucrărilor dumnezeiești. Mai mult decât atât, Treimea este revelarea de Sine, internă, a naturii dumnezeiești. Predicatele lui Dumnezeu sunt și ele revelații în același fel, însă în dezvoltarea lor specială, Dumnezeu este liber.”²⁰ „Realitatea ultimă” este Dumnezeu-Treimic, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, iar voința de a crea aparține voinței comune a Sfintei Treimi, ceea ce face ca lumea să nu fie extinderea ființei divine „în afară”²¹. Deși noțiunea de „creație ideală” este oarecum ambiguă, ea definește distincția dintre necesitatea frii și libertatea voinței lui Dumnezeu. Raportând această distincție la creație, Florovsky crede că „s-ar putea spune, printr-o cutezanță permisă (sic!, n.n.), că în ideea dumnezeiască a creației există un fel de contingență, și că dacă aceasta este eternă, nu este o *eternitate a esenței*, ci o *eternitate liberă*.”²²

„Modele lumii” nu adaugă nimic naturii divine și ele trebuie privite ca „plăsmuire” ale supra-abundenței iubirii Treimice. Apariția lor are drept cauză gândirea lui Dumnezeu, care devine faptă. „Sfatul cel mai dinainte de veci și neschimbat”, deopotrivă „fără de început” (*anarhos*), constă în aceste modele sau prototipuri ale lucrurilor care urmează să fie create. Sf. Ioan Damaschin îl denumește „chipul lui Dumnezeu, a doua formă a icoanei, chipul întors spre creație” (*Despre Sfintele Icoane*, I, 2, PG XCIV, col. 1240-1241), trimiterea făcându-se la Dionisie Areopagitul (*Despre numele divine*, V, n. 8, PG III, col. 824). Sfântul Maxim Mărturisitorul echivala aceste modele cu rațiunile (cugetările) dumnezeiești atotperfecte și veșnice, atrăgând atenția asupra unui aspect esențial: ideea

²⁰ Idem, „Creation and Creaturehood”, p. 58.

²¹ Idem, „St. Athanasius...”, p. 52-53.

²² Idem, „Creation and Creaturehood”, p. 59. Mult mai corect ar fi însă a plasa această distincție în domeniul apofatismului, posibilitate enunțată și de Păr. Florovsky însuși. Deși în general abordarea apofatică este atribuită doar tradiției răsăritene, el îl citează pe Fer. Augustin, care exprimase aceeași idee prin cuvintele: „nimic nu este mai mare decât voia lui Dumnezeu; cauza ei însă nu trebuie cercetată (*non ergo causa quaerenda est*).” (*De div. quaest.*, întrebarea 28, PL XLVII, col. 18).

dumnezeiască a creației nu este însăși creația, nu este substanța creației. Nucleul creat al lucrurilor trebuie distins în mod riguros de ideea dumnezeiască despre lucruri²³. Așadar, „gândul unui lucru și planul-gândul Dumnezeiesc privind un lucru nu sunt «esența» sau nucleul său chiar dacă esența însăși este caracterizată de *logos* (*logikos*). Modelul dumnezeiesc din lucruri nu este «substanța» sau «ipostasul» lor; nu este vehiculul calităților și condițiilor lor. Ar putea fi numit mai curând *adevărul lucrului, entelehia sa transcendentală*. Însă adevărul unui lucru și substanța unui lucru nu sunt identice.”²⁴

Utilizând o impresionantă cantitate de citate patristice, Georges Florovsky va evidenția faptul că distincția de mai sus nu face altceva decât să redevină distincția primară dintre „teologie” și „iconomie”. În sinteza sa dogmatică, Sf. Ioan Damaschin va scrie că ceea ce spunem în mod afirmativ (catafatic) vizează „nu firea, ci cele ce sunt în jurul (relaționate) firii, ceva ce însoțește firea.” (*Dogmatica*, I, 4, PG XCIV, col. 797) De fapt, aici sunt reluate ideile Părinților Capadocieni²⁵, cu accentuarea asupra următorului aspect: atributele lui Dumnezeu nu sunt numai semne sau caracteristici inteligibile sau cognoscibile, nu sunt abstracții sau formule conceptuale, ci „lucrări, puteri, activități, manifestări reale, esențiale, de viață dătătoare, ale Vieții dumnezeiești – adevărate icoane ale relației lui Dumnezeu cu creația, legate de icoana creației din cunoștința și sfatul veșnic al lui Dumnezeu.”²⁶

Privind cu reticență, sau chiar respingând de-a dreptul, distincția făcută de Dionisie Areopagitul²⁷ între acele „Nume Divine” care se referă la viața Treimi-

²³ *Ibidem*, p. 61-62. În acest fel era depășită tendința panteistă, promovată de Platon și stoici, a rașunilor seminale (*spermatikoi logoi*). Sfântul Maxim a arătat că ființele doar participă, nu sunt realitatea divină. Într-o altă formulare, mult mai cuprinzătoare, Părintele Florovsky scria: „«trecearea» de la «plan» (*ennoema*) la «act» (*ergon*) nu constituie un progres înăuntrul ideii Dumnezeiești, ci manifestare, structurare și realizare a unui alt substrat, a unei multiplicități de subiecte create. Ideea Dumnezeiască rămâne neschimbată, nu este implicată în procesul de formare. Rămâne întotdeauna în afara lumii create, transcendând-o. Lumea este creată, este în conformitate cu ideea, potrivit cu modelul – este realizarea modelului – însă acest model nu este subiect al devenirii. Modelul este un tipar și scop stabilit în Dumnezeu. Această distincție și distanță nu este niciodată abolită, și prin urmare, eternitatea modelului, care este stabilit și nu e niciodată implicat într-o schimbare temporală, este compatibilă cu începutul temporal, cu intrarea – în – existență a purtătorilor poruncilor exterioare.” Este citat, ca exprimând aceeași idee, și Augustin, care denumea rașunile „modele sau specii” (*formas vel specie*). Vezi *Ibidem*, p. 61-62.

²⁴ *Ibidem*, p. 62. Vezi și Ch. Künnel, *op. cit.*, p. 291-292.

²⁵ Sf. Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, I, 2, 32, PG XXIX, col. 648; *Ad Amphil.*, PG XXXII, col. 869 A-B; Sf. Grigorie de Nazianz, *Omil. 38 la Botez*, PG XXXVI, col. 317; Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, PG XLIX, col. 1013 B; *La Ps.* II, 14, PG XLIV, col. 585.

²⁶ *Ibidem*, p. 65.

²⁷ Florovsky recunoaște caracterul pseudo-epigrafic al corpusului areopagitic, dar crede că acest fapt nu-i diminuează în nici un fel valoarea, recunoscută și atestată de autoritatea Părinților

că și cele care exprimă relația lui Dumnezeu *ad extram*, teologia apuseană nu a (re)cunoscut, pe urmele lui Augustin, doctrina despre esență și lucrările-energii dumnezeiești. Dimpotrivă, în teologia răsăriteană ea se va perpetua până la Sfântul Grigorie Palama, care o va utiliza ca bază a învățaturii despre îndumnezeirea omului. Recapitulând, fundamentul acestor „purcederi” îl constituie iubirea și bunătatea divină; ele constituie principiile, prototipurile esențiale ale lucrurilor create, fără însă a se amesteca cu ele; totuși, acestea din urmă participă și trebuie să se împărtășească cu „rațiunile” (*logoi*) divine, care reprezintă nu doar „principiul” și „cauza”, ci și „provocarea” și ținta lor finală²⁸.

Constituția și destinul omului

Expunând învățătura folorovskiană despre creație și posibilitatea apariției și existenței răului, trebuie să mai scoatem în evidență încă un aspect: poziția centrală și rolul deosebit pe care îl ocupă și pe care trebuie să-l joace ființa umană în cadrul creației. Omul este un „microcosmos”, în care se regăsesc toate elementele lumii, și astfel el poate să o ducă pe aceasta spre Dumnezeu sau să o devasteze, îndepărtând-o de El²⁹.

Dintru început vom spune că, reprezentând un act al voinței libere a lui Dumnezeu și nu a necesității frii Sale, lumea reflectă aceste atribute – libertatea creaturală și autonomia absolută (autodeterminarea). Fără ele creația nu ar putea să-și împlinească în mod real scopul, adică înaintarea și unirea cu Dumnezeu prin propriile eforturi și împliniri. Ca și în Sfânta Treime, al Cărei chip și este întipărit asupra lumii³⁰, ființa și voința nu coincid în creație. Deși capabilă de „sinucidere metafizică”, ea este în fapt indestructibilă. Cu toate acestea, vocația ei primordială și ultimă constă în participarea la viața dumnezeiască, singura ce poate să îi ofere deplinătatea și autenticitatea unei existențe plene³¹: create „după chipul” lui Dumnezeu, cu atât mai mult reflectă ipostasurile omenești atributele divine și exprimă chemarea și disponibilitatea lor spre comuniune. De fapt, sintetizând

bisericești. Mai mult, el cere o nouă investigare și evaluare istorico-teologică a lor. Vezi *Ibidem*, p. 67, nota 75. O evaluare a contribuției Părintelui Florovsky în ceea ce-l privește pe Dionisie în Alexander Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, traducere și prezentare Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 106-132.

²⁸ *Ibidem*, p. 67.

²⁹ Idem, „Redemption”, în *CW III*, p. 106.

³⁰ „Prin devenire temporale, creația trebuie să înainteze prin propriul său urcuș liber potrivit cu măsura pe care iconomia dumnezeiască i-a hotărât-o, în acord cu norma chipului pre-temporal și predeterminării acesteia.” Și aceasta pentru că „în icoana și sfatul cel dumnezeiesc este cuprinsă fiecare creatură – adică fiecare ipostas creat, în forma sa nepieritoare și de nedescris.” Vezi Idem, „Creation and Creaturehood”, p. 72.

³¹ *Ibidem*, p. 48-50.

felul în care Părintele Florovsky descrie constituția omului, chiar pe baza categoriilor personale și de comuniune, vom putea să degajăm și mai bine scopul pentru care el a fost creat.

În teologia și filozofia modernă, arată mai întâi Florovsky, s-a ivit un curent de gândire care, nu fără a întâmpina opoziție, a reliefat faptul că în creștinism accentul a fost pus nu asupra „nemuririi sufletului”, așa cum s-ar crede, ci mai degrabă pe „Învierea trupului” (Anders Nygren); „creștinismul fără o nemurire a sufletului nu este cu totul de neconceput”, dar „ceea ce este, din contră, absolut de neconceput, este creștinismul fără o Înviere a omului” (Etienne Gilson); așadar, creștinismul nu a fost preocupat atât de „nemurirea naturală”, cât de „comuniunea supranaturală cu Dumnezeu” (Henry Dodwell)³².

Această idee nu este însă nouă, ci, după cum susține Păr. Florovsky, ea reprezintă o evidentă întoarcere la poziția Părinților epocii primare: de exemplu, Sf. Iustin Martirul și Filosoful, în *Dialog cu iudeul Trifon*, afirma că n-ar trebui să numim sufletul nemuritor, căci astfel ar însemna că el e și necreat (*athanatos esti kai aggenetos*), susținând în acest mod teza platonicienilor. Creat, sufletul este „coruptibil”, nu este viață prin sine, numai „participă” la viață. Singur Dumnezeu este viață, și de aceea sufletul poate doar să aibă viață (*Dial.* 5 și 6). Caracterul contingent al creației se răsfrânge așadar și asupra componentei celei mai „înalte” a omului, sufletul. El este „nemuritor” nu prin fire, ci prin har, ceea ce exclude prezența sa în sfera „divinității” – a spune că „sufletul este nemuritor” însemna pentru un elin același lucru cu a spune „este necreat”, adică etern și „divin”³³.

Poziția aceasta se regăsește și la Sfântul Teofil din Antiohia, cel care a insistat asupra caracterului „neutru” al omului („prin natură” acesta nu este nici „nemuritor”, nici „muritor”, ci „capabil de ambele”, *dektikos amphoteron*). Tațian a mers chiar mai departe, spunând că sufletul în sine este muritor, fiindu-i cu toate acestea „cu puțință să nu moară” (*Oratio ad Graecos*, 13). Deși gândirea apologetilor timpurii nu era lipsită de contradicții și neclarități, totuși G. Florovsky crede că în ea esențiale erau două aspecte, strâns legate între ele: în primul rând, problema nemuririi se cerea abordată în contextul doctrinei despre creație, și, în al doilea rând, „nemurirea” nu era pur și simplu un atribut natural al sufletului, ci ceva ce depindea de relația concretă a omului cu Dumnezeu.³⁴ Importanța acestei viziuni se desprinde și din faptul că ea se continuă și la Sfinții Părinți următori. Sfântul Irineu de Lyon respinge argumentul potrivit căruia, pentru a rămâne în existență sufletele trebuie să fie „necreate” (*immor-*

³² Idem, „The «Immortality» of the Soul”, în *CW* III, p. 213-214.

³³ *Ibidem*, p. 216.

³⁴ *Ibidem*, p. 217.

tales), în caz contrar ele trebuind să moară odată cu trupul (*cum corpore mori*). În calitate de creaturi, „sufletele dăinuiesc atâta timp cât Dumnezeu voiește ca ele să dăinuiască” (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*): dacă singur Dumnezeu este Viața, sufletul nu este viață, ci participă la viață, prin darul lui Dumnezeu (*sic et anima quidem non este vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam*) (*Adversus Haereses* II, 34). La rândul lor, Sf. Clement Alexandrinul va reaminti, în ciuda platonismului său, că sufletul nu este nemuritor „prin natură” (*non est naturaliter anima incorruptibilis*), Sf. Atanasie, deși va declara nemurirea sufletului cu argumente întâlnite încă la Platon, va insista foarte puternic că tot ce este creat este „prin natură” instabil și supus dizolvării (*physin reusten ousan kai dialyomenen*), Fer. Augustin va califica sufletul deopotrivă ca nemuritor și muritor, Sf. Ioan Damaschin va declara că până și îngerii sunt nemuritori nu prin natură, ci numai prin har (*ou physei alla hariti*), iar Sf. Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, va condamna, în scrisoarea „sinodală” citită la Sinodul al VI-lea Ecumenic (681), eroarea origenistă despre pre-existența sufletelor și apocatastază, afirmând deschis că „fințele intelectuale” (*ta noeta*), deși nu mor, nu sunt „nemuritoare prin natură”, ci numai prin harul lui Dumnezeu³⁵.

În opoziție cu teoriile platonice și neo-platonice³⁶, creștinismul a pus accent pe două aspecte inter-relaționate în ceea ce privește constituția umană: în primul rând, moartea, privită ca separare a sufletului de trup, nu este o „eliberare”, o întoarcere în sfera spiritelor, ci o „catastrofă”, o consecință a păcatului, căci – și acesta reprezintă al doilea aspect – omul a fost creat deopotrivă cu trup și suflet, ca o unică entitate vie. Scopul pentru care el a fost creat – existența veșnică – presupune în mod necesar continuitatea vieții cu cele două componente (de unde și importanța învățăturii despre „învierea trupurilor”) –, iar „presupunerea fundamentală a întregii argumentări este aceea că trupul aparține în mod intrinsec deplinătății existenței omenești.”³⁷

Nu trebuie niciodată pierdută din vedere ideea că, după cum corect subliniază Păr. Florovsky, creștinii nu sunt atașați de nici o doctrină filozofică asupra nemuririi, ci insistă mereu asupra împlinirii destinului uman trasat încă de la creație, comuniunea cu Creatorul. Termenul prin care Părinții au exprimat această realitate, cel de „îndumnezeire” (*theosis*), nu are nici o nuanță „naturalistă” sau panteistă³⁸. Sfântul Atanasie insista că lumea aceasta, și omul inclusiv, poate scăpa

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 218-219.

³⁶ Părintele Florovsky amintește de Porfiriu (*Viața lui Plotin*, I), care scria: „Plotin, filozof din vremea noastră, se purta ca și când îi era rușine că avea trup.”

³⁷ *Ibidem*, p. 221-222.

³⁸ Vezi *Ibidem*, p. 239-240.

din „mortalitate” și „coruptibilitate” doar prin harul divin și prin participarea la energiile Logosului, „Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu”³⁹.

Distincția între ființa și energiile dumnezeiești, între *theologia* și *oikonomia*, poate aduce desigur noi și binevenite clarificări aici. Aceasta a fost și convingerea Sfântului Grigorie Palama, care a descris „distribuirea indivizibilă” a harului sau lucrării lui Dumnezeu, „ipostatică în miriade de chipuri” (*PG CI*, col. 941). Caracterizată de Florovsky ca o „expresie îndrăzneță”, afirmația de mai sus urmărește să arate că „fiecare ipostas, în propria sa ființă și existență, este pecetluită de o rază aparte a bunei plăceri a iubirii și voii lui Dumnezeu.” Creaturile sunt în Dumnezeu, dar în „chip – icoană” (*en idea kai paradigmati*) și nu în natură: distanța între Necreat și creat, infinită, este „umplută”, depășită de „puntea iubirii dumnezeiești”. Este o „asemănare”, un „reflex în oglindă” al Proto-Chipului (Arhe-Chipului), Care strălucește ca o chemare, ca un model: „Există în creație o țintă provocatoare supranaturală, care se află deasupra propriei sale firi⁴⁰, finalitatea provocatoare, întemeiată pe libertate, a unei libere participări la dumnezeire și a unirii cu Dumnezeu. Chemarea transcede natura creată, însă numai răspunzând ei își descoperă această natură propria deplinătate. Această țintă chemătoare este un scop care poate fi realizat numai prin *auto-determinare* și eforturile creaturii. Prin urmare, procesul devenirii create este, în libertatea sa, real, și, în realitatea sa, liber, și tocmai prin această devenire, ceea-ce-nu-era își atinge împlinirea și desăvârșirea. Căci este călăuzit de țelul chemător.”⁴¹

Într-un anumit sens, este postulată aici o opoziție între fire (natură) și finalitate.⁴² Omul, tinzând spre „comuniunea” lui Dumnezeu în virtutea unui „elan” aflat în „sinele” său, nu se realizează pur și simplu „în afara sinelui”, ca împlinire a unui proces natural, căci „finalitatea depășește firea, este o invitație la o întâlnire liberă și vie cu Dumnezeu”. Procesul acesta nu este, în consecință, o dezvoltare, o simplă desfășurare și manifestare a scopurilor „naturale” înnăscute. Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că suprema auto-determinare a naturii umane iese la iveală în însăși impulsul de „a se depăși pe sine” (*kinesis hyper phy-*

³⁹ Idem, „St. Athanasiu's...”, p. 50.

⁴⁰ E clară aici distincția între Logos și creație: primul e creator tocmai pentru că El este Dumnezeu adevărat și deplin, „Chipul nevăzut” al Tatălui, și de aceea ființa Lui este total independentă în raport cu lumea creată. Vezi și *Ibidem*, p. 51.

⁴¹ Idem, „Creation and Creaturehood”, p. 73-74.

⁴² Vezi *Ibidem*, p. 74: „Într-un anume sens, finalitatea este «firească» și proprie celui care face acte creatoare, astfel că atingerea acestei finalități este, pe undeva, împlinirea de sine a subiectului însuși. Și totuși, «Eu»-l care se realizează și care este realizabil prin creativitate nu este «Eu»-l «natural» și empiric, de vreme ce orice astfel de realizare de «sine» presupune o ruptură – un salt de la nivelul firii la cel al harului, pentru că această împlinire este dobândirea Duhului Sfânt, este participare la Dumnezeu.”

sin): finalitatea devenirii creaturale este „îndumnezeirea” (*theosis*) sau „deificarea” (*theiosis*), ca încoronare a vocației și efortului făpturii și a lucrării sfințitoare a harului (așadar, deopotrivă ca acțiune „internă” și „externă”)⁴³.

În fine, mai trebuie spus că îndumnezeirea nu anulează „prăpastia” imuabilă dintre natura creată și natura necreată: orice „transsubstanțiere” a creaturii este exclusă. Calea „înfierii”, „participarea” (*metousia*) la viața și darurile divine, îi face pe oameni „asemănători”, „conformi” chipului dumnezeiesc sau prototipului lor, ca unii „unși și pecetluiți de către Duhul”; dar ei devin, în și prin Hristos, fii adoptivi, „după har” - nu are loc aici o „amestecare” a celor două firi, fiecare păstrându-și proprietățile și ființa. Nu întâmplător Părintele Florovsky este de opinie că acest concept, *theosis*, s-a cristalizat doar atunci când doctrina despre „lucrările-energiile” lui Dumnezeu s-a definitivat. Sfinții Anastasie Sinaitul (*PG* LXXXIX, col. 77) și mai ales Maxim Mărturisitorul (*Ad Ioann. Cubic.*, P.G. XCI, col. 639) identificaseră deja în mod direct harul îndumnezeitor cu bunăvoința dumnezeiască privind creația, cu *fiat*-ul creator. Dar Sfântul Grigorie Palama va sintetiza învățătura patristică anterioară, scriind la rândul său că „Ființa este absolut neîmpărtășibilă și inaccesibilă creaturilor. Făpturile au acces la și comunică doar cu Energiile Dumnezeiești. Însă prin această participare ele intră într-o reală și desăvârșită comuniune și unire cu Dumnezeu; primesc «îndumnezeirea»” (*PG* CL, col. 1173)⁴⁴.

Cadrela căderii: problema răului

„Este necesar să avem grijă să nu identificăm slăbiciunea firii «căzute» cu nedesăvârșirea inerentă tuturor făpturilor create. Nu există nimic morbid sau bolnăvicios în «nedesăvârșirea firească» a naturii create, în afara a ceea ce este insuflat «de deasupra», după evenimentul căderii. În firea de dinaintea căderii s-ar putea probabil vorbi despre lipsă și imperfecțiune. Însă în lumea căzută există ceva în plus – pervertire, răzvrătire, blasfemie, violență. Este spațiul uzurpării.”⁴⁵

Cu aceste cuvinte atrăgea atenția Părintele Florovsky asupra pericolului de a confunda condiția supusă urmărilor căderii protopărinților Adam și Eva cu starea de creaturalitate „naturală” a omului. În același timp, el accentua tocmai „apostazia” și „răzvrătirea” ca elemente ce demonstrează realitatea Căderii, fără

⁴³ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 68. Palama pleacă de la o întreită „distingție” în Dumnezeu: cea a esenței-firii, cea a lucrării-energiei și cea a Treimii ipostatice. Unirea cu Dumnezeu „după fire” (*kaïousia*) este imposibilă, căci firea este „neparticipabilă” (*amethekton*); unirea „după ipostas” (*kath' ypostasin*) este specifică doar Cuvântului Întrupat; în fine, unirea „după energii” (*kath' energieia*) se adresează făpturilor create și coincide cu „îndumnezeirea” (*theosis*).

⁴⁵ Idem, „The Darkness of Night”, în *CW* III, p. 86.

de care „mesajul fundamental al Noului Testament, adică mesajul mântuirii, ar fi absolut de neînțeles”⁴⁶. Din acest motiv teologul și patrologul rus îl va critica pe Emil Brunner, căci, deși distinge net între creaturalitate, care provine de la Dumnezeu, și păcat, care provine dintr-o „sursă opusă”, acesta refuză a privi Căderea ca pe un eveniment concret. În acest mod, însă, nu poate fi înțeleasă nici „Taina Lucrurilor de pe Urmă”, nici paradoxul fundamental al Creației (adică întreaga istorie a mântuirii)⁴⁷.

Pe scurt, scopul creației îl reprezintă chiar manifestarea libertății, urmare a „limitării” lui Dumnezeu, Care cheamă la existență, „alături de El”, lumea. Aceasta poate să-I slujească, să fie supusă Lui, după cum poate fi și nesupusă. În consecință, modul existenței creaturale este determinat, pe de o parte, de contextul planului veșnic dumnezeiesc – acesta îi conferă timpului un scop final (*telos*), îl transformă într-un „proces teleologic”, istoria urmând să se „împlinească”, să se „desăvârșească” în eternitatea comuniunii cu Creatorul –, pe de altă parte de existența păcatului – care se poate perpetua, prin răzvrătire și iubire de sine, până în eternitatea iadului. Cel de pe urmă aspect îl prezintă pe om ca fiind „mereu în stare de revoltă”, abuzând de libertatea sa. După Întrupare, fiecare om este chemat, fără putință de eschivare, să facă alegerea radicală între cer și iad, la fel cum a făcut-o și Adam⁴⁸.

Plasarea eshatologiei într-o „sferă a antinomiilor” îl face pe G. Florovsky să sublinieze că acestea sunt înrădăcinate și întemeiate în taina fundamentală a creației. Argumentând, el scrie mai apoi că Dumnezeu creează în perfectă libertate (*ex mera libertate*) o lume în care se reflectă darul Său liber, al „dragostei nepătrunse”. În mod analogic, taina creației constă tot în realitatea libertății creaturale; răspunsul omului la chemarea spre comuniune cu Dumnezeu trebuie deci să fie mai mult decât o „simplă rezonanță”. Creatorul respectă libertatea umană până într-atât încât acceptă chiar și „cea mai vizibilă manifestare” (Sf. Irineu) a ei, revolta și neorânduiala. Deși s-a vorbit în acest caz de un „eșec” al planului divin, de un „risc divin” (J. Guittou), Părintele Florovsky consideră mai degrabă că libertatea omului, care poate merge până la negarea absolută (concretizată în existența iadului), reprezintă însăși manifestarea kenozei divine, dovada iubirii infinite a lui Dumnezeu⁴⁹.

Înainte de a trece la analiza „esenței” răului vom mai trata în continuare consecința cea mai tragică a Căderii: moartea. Deși era cu putință „existența întru

⁴⁶ Idem, „The Last Things and the Last Events”, în *CW* III, p. 248.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 248-249.

⁴⁸ Vezi *Ibidem*, p. 246-249.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 263-265. O dovadă în acest sens este Învierea universală. Toți oamenii vor învia, fără excepție. Apoi, existența iadului nu depinde de voința lui Dumnezeu, Care nu trimite niciodată pe nimeni în iad. Acesta este opera creaturilor însele, rezultatul voinței lor proprii.

moarte”, cea din urmă nu ține de ordinea creației. Doar neascultarea lui Adam a dus la întreruperea adevăratei vocații la care a fost chemat omul – „asemănarea”, unirea cu Dumnezeu și participarea la viața Sa. A rezultat astfel o „sinucidere metafizică”, ce nu echivalează însă cu auto-anihilarea. Creația este indestructibilă, „elementele” ei sunt imuabile, iar expresia „haina lumii acesteia trece” (*I Cor 7, 31*) arată că proprietățile și calitățile ei sunt schimbătoare. Răul instituie o nouă lege de existență pentru creație (mai exact, o anti-lege), introduce în lume „noi calități”, adaugă „ceva” realității create de Dumnezeu, făcând-o pe aceasta subiectul deșertăciunii, stricăciunii și robiei (*Rom 8, 20-21*). Și totuși, nu se poate atribui răului o putere anti-creatoare care să depășească puterea lui Dumnezeu (răul există doar pentru că este îngăduit de El): „prin devastarea existenței, răul nu anulează existența.”⁵⁰ El nu duce înspre ne-ființă, ci spre moarte (*Rom 5, 12*: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii [...]”), iar aceasta nu înseamnă sfârșitul existenței, ci o „separare” – separarea sufletului de trup, separarea creației de Dumnezeu⁵¹.

În contextul viziunii teologice a constituției umane ca organism psihosomatic, moartea constituie sfârșitul unui proces de descompunere ce are drept cauză păcatul. „Povara păcatului consta nu numai în muștrările de sine ale conștiinței omenești, nu numai în conștiința vinovăției, ci și într-o extremă dezintegrare a întregii alcătuirii a naturii omenești. Omul căzut nu mai era om, el era în mod fundamental «degradat». Iar semnul acestei «degradări» era mortalitatea omului, moartea omului. În starea de separare față de Dumnezeu, natura umană devine instabilă. «Unirea» sufletului și trupului devine nesigură. Sufletul își pierde puterea sa vitală, nu mai este capabil să însuflețească trupul. Trupul se preschimbă în mormântul și închisoarea sufletului. Iar moartea fizică devine inevitabilă.”⁵² Și aici relevante sunt categoriile personale și comunitare: în esență mortalitatea exprimă ruperea relației cu Dumnezeu, Care este singurul Dătător de viață, și decăderea într-o stare „subumană”. Din acest motiv, „a accentua mortalitatea omenească nu înseamnă a oferi o interpretare «naturalistă» a tragediei omului, ci, din contră, înseamnă a urmări condiția umană până la ultimele sale rădăcini religioase”⁵³.

Problema răului

Apariția și existența răului reprezintă una dintre cele mai dificile probleme teologice, ținând cont că acesta „este exact ceea ce nu se supune lui Dumnezeu și

⁵⁰ Idem, „Creation and Creaturehood”, p. 49-50.

⁵¹ *Ibidem*, p. 49.

⁵² Idem, „The «Immortality» of the Soul”, p. 223-224.

⁵³ *Ibidem*, p. 224.

„Îi stă împotriva”, „este ceea ce nu a fost creat de Dumnezeu”⁵⁴. Calitatea sa de „fenomen cu totul nefundamentat” (*phaenomenon omnio non fundatumnum*), lipsit de orice rațiune care să-i justifice existența – el este o lipsă, o imperfecțiune, un *defectus* – , nu împiedică răul să fie o „forță reală”, o „lucrare violentă”; fenomen extrem de activ în lupta contra voinței divine, răul reprezintă un „pericol ontologic” ce „afectează Binele” și „alterează” armonia lumii create de Dumnezeu. Astfel, structura sa este una antinomică: „Răul este un gol al nimicniciei, însă un gol care există, înghițind și devorând existențe. Răul este neputincios; nu creează niciodată, însă energia lui distructivă este uriașă”⁵⁵.

Dincolo de nivelul pur filozofic sau etic al discursului, în opinia Părintelui Georges Florovsky problema răului își dezvăluie adevăratul caracter exclusiv la un nivel religios. Sfânta Scriptură este cea care prezintă cauza apariției sale: păcatul, opoziția față de Dumnezeu. „Păcatul strămoșesc nu a însemnat o simplă alegere eronată, o simplă opțiune pentru direcția greșită, ci mai curând un refuz din partea omului de a urca spre Dumnezeu, o părăsire a slujirii lui Dumnezeu.”⁵⁶ Oricât ar părea de ciudat, exercitarea libertății adamice în grădina raiului nu a coincis cu alegerea între bine și rău, deoarece răul încă nu exista ca potențialitate ideală, ci cu o alegere a omului între Dumnezeu și el însuși, adică între „slujire și indolență”. Prima constituia însăși vocația omului primordial, chemat să-L iubească pe Dumnezeu cu dăruire filială și să-L slujească în lume ca profet, preot și împărat; cea de-a doua exprimă „tragedia unei iubiri greșit orientate”, limitarea la sine a omului, un „delir”, „o obsesie auto-erotică”, un „narcisism spiritual” (adică exact ceea ce Părinții vor desemna ca *flavtia*). Egoismul în care a decăzut omul a însemnat o de-spiritualizare a existenței umane, consecințele sale fiind stricăciunea firii și moartea. Nu trebuie uitat că această „negare primordială” nu demonizează materia (ca în platonism); căderea a avut loc inițial în „sfera spiritului” (lumea îngerilor) și a avut aceeași semnificație ca în cazul omului – autoerotism, mândrie și vanitate; abia după aceea sa produs „proiecția” răului în lumea materială. Așadar, „răul vine de deasupra și nu de dedesubt; de la spiritul creat și nu de la materie.”⁵⁷

Extrem de importante sunt în gândirea Părintelui Florovsky despre rău categoriile de libertate și persoană. Generat de factori personali, răul „există doar în persoane sau în creațiile și operele lor.” Și mai exact, răul apare ca o „activitate personală perversă”, cu o imensă forță distructivă; el duce inevitabil spre impersonal, „depersonalizează” persoana însăși. Dar totuși, există o limită peste care nu se poate trece: despărțită de Dumnezeu, „izvorul vieții”, persoana este cuprinsă de

⁵⁴ Idem, „The Darkness of Night”, p. 81.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 86.

o „sterilitate spirituală”, fără însă a se autodistrage (chiar și demonii nu încetează niciodată să fie individualizați). Personalitatea ține de calitatea sa de ființă creată „după chipul lui Dumnezeu” și nu poate dispărea. Starea sa rămâne, în egoism, una duală, divizată de tensiunea între două solicitări interioare: „eu-l și ceva impersonal”, reprezentat de instincte și patimi⁵⁸.

Patimile sunt dovada elocventă că răul, deși are un caracter prin excelență personal, se răsfrânge și asupra naturii omenești. Fiind întotdeauna impersonale, ele pot fi definite ca „o concentrare de energii cosmice care fac persoana umană prizonieră lor, sclavă lor.”⁵⁹ Părinții, ca „dascăli ai vieții duhovnicești”, au făcut din patimi „spațiul, reședința răului dinăuntru persoanei”, cele care prind persoana ca într-o capcană și îi pervertesc libertatea. Oricât ar părea de activ și energic, „omul patimilor” este de aceea descris ca o ființă „deloc liberă”, căzut într-o „sferă” de influențe impersonale. El posedă o „libertate închipuită” – „caracterul arbitrar nu înseamnă libertate” – care în realitate generează numai sclavia⁶⁰.

Răul are un caracter universal, căci îi afectează pe toți oamenii și se manifestă pretutindeni în lume sub forma suferinței și întristării. Este vorba de o „durere cosmică”, de „durerea universală” (A. Schopenhauer) care determină „întortocheata problemă” a Teodiceei – definitorie, de exemplu, pentru întreaga operă a lui F.M. Dostoievski: analizele acestuia au evidențiat întunericul „subteran” din om, „plin de cruzime și amăgire”, care duce la o lume dură, crudă și nemiloasă, cunoscută încă din Antichitate ca înfricoșătoare și cumplită (vezi expresia „străvechea teroare”, *terror antiquus*). Și mai tragic este faptul că noi suntem conștienți că nu doar suferim din cauza răului, ci chiar noi facem răul⁶¹.

G. Florovsky crede că Origen nu se situa departe de adevăr atunci când declara că la originea răului a stat „plictiseala și trândăvia în urmarea binelui” (*desidia et laboris taedium in servando bono*), o oarecare saturare de contemplarea și iubirea dumnezeiască (*De Principiis* II, 9, 2 și 8, 3). Starea la care el se referea coincide cu ceea ce am numi astăzi auto-erotism, caracterizat de închiderea în sine, de ignoranță (*agnoaia*) și insensibilitate, de „orbirea rațiunii și împietrirea inimii”. Ea este cauza unică a răului, ce poate însă îmbrăca forme multiple, haotice: spectrul pornește de la o formă agresivă, sadismul sau „voința de putere” (*der Wille zur Macht*), până la o formă solipsistă, indiferența omului cu „inima rece”⁶².

Dinamismul răului, caracterul său confuz, fluctuant, schimbător, produce în om o pervertire, o dedublare. „Paradoxul răului – arată Păr. Florovsky – constă

⁵⁸ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 87-88.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 88.

⁶¹ *Ibidem*, p. 89.

⁶² *Ibidem*, p. 90.

exact în această scindare a existenței omenești și a întregii structuri a lumii; constă în ruptura dinamică în două, o ruptură rezultată din separarea de Dumnezeu. Este ca și cum ar exista două suflete înăuntrul fiecărei persoane. Binele și răul sunt în mod straniu amestecate”⁶³. Bineînțeles însă, între aceste două elemente nu poate avea loc niciodată o sinteză, răul existând doar „pe baza Binelui” (*ex ratione boni*), ca o existență parazitara. Fără a cita textul din *Rom.* cap. 7, Părintele Florovsky surprinde, ca și Sf. Ap. Pavel, realitatea și efectul nociv al răului. Deși nu distruge chipul lui Dumnezeu din om ci doar îl întunecă, răul „sleiește” energiile umane și face ca „cel care a coborât din voia sa în abisul răului” să nu poată „revină de acolo singur”. Identitatea metafizică nu este distrusă nici chiar printre demoni, și cu atât mai mult omul, creat „după chipul”, mai păstrează după cădere „un receptacul ontologic pentru chemarea dumnezeiască, a harului dumnezeiesc.” Îndreptarea cere așadar intervenția lui Dumnezeu în istorie, Întruparea, singura care poate asigura conlucrarea vie a omului cu Dumnezeu Însuși⁶⁴.

Concluzii

Studiul de față și-a propus să evite capcanele anumitor tendințe dualiste în explicarea apariției și a esenței răului în lume, recurgând în acest sens la gândirea teologică a unui teolog rus al emigrației din secolul trecut, Georges V. Florovsky. Analiza doar a câtorva studii a acestui prolific autor credem că a scos în mod clar în evidență următoarele aspecte, decisive în înțelegerea autentic creștină a cadrelor creației și a posibilității ca, într-o lume creată de Dumnezeu, să „rămână loc” și pentru alte fapte alături de El, inclusiv unele care să I se opună:

- 1) dintr-o perspectivă autentic creștină, creația trebuie privită prin prisma a trei elemente esențiale: contingența tuturor creaturilor, fie ele de natură spirituală sau materială, adică existența lor sub acțiunea temporalității și a transformării; libertatea lui Dumnezeu în raport cu lumea creată (acesta din urmă nu a apărut dintr-o necesitate intrinsecă naturii divine); transcendența absolută a Creatorului, „prăpastia ontologică” dintre necreat și creat: deși există niște „modele” veșnice sau prototipuri ale creației („sfatul cel din veșnicie” treimic), ele nu sunt creația însăși – fără a fi „substanța creației”, aceste „idei” dumnezeiești reprezintă cauza și scopul întregii creații.

⁶³ *Ibidem*, p. 91.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 91, unde se scrie că „numai harul lui Dumnezeu poată să biruiască acest impas omenesc (răul, n.n.)” Pentru detalii privind scopul și rolul Întrupării în eliminarea păcatului și morții din lume vezi studiul florovskian „*Cur Deus Homo? The Motif of the Incarnation*”, în *CW* vol. III, p. 163-170.

- 2) o poziție cu totul specială în sânul lumii create o ocupă omul, „inel” de unire între creația inteligibilă și cea sensibilă. Prin constituția sa („microcosmos”), omul este chemat și la o misiune specială, aceea de a „sintetiza” în sine toate și a le aduce ca dar lui Dumnezeu („macrocosm”). Pentru a-și atinge scopul pentru care a fost creat, era deci absolut necesar ca omul să fie înzestrat cu rațiune, voință și, mai ales, libertate; în caz contrar dobândirea nemuririi – care, după cum minuțios demonstrează Părintele Florovsky, nu este un atribut natural al sufletului omenesc, ci „dar” primit prin participarea la viața eternă a iubirii intra-trinitare – s-ar produce în chip mecanic, ceea ce distruge comuniunea personală. Mai exact, împlinirea scopului creației omului (ceea ce Sfinții Părinți au circumscris prin semantica termenului theosis, „îndumnezeire”) nu coincide cu transformarea creatului în necreat: „prăpastia” ontologică rămâne, dar ea este „depășită” prin „puntea de aur” a lucrării iubirii harice a lui Dumnezeu (de unde deosebita importanță a cristalizării învățăturii despre „distanța” dintre ființa și energiile dumnezeiești, veșnice și necreate).
- 3) sub nici o formă însă nu trebuie făcută o echivalare între starea de creaturalitate și păcat. Spre exemplu, deși s-a vorbit de un „eșec” al creației, de un „risc divin” – înțelegându-se prin acesta înzestrarea creaturilor raționale cu libertatea de a alege atît conformarea cu voia divină, cât și posibilitatea de a se opune ei -, lumea „bună foarte” de după cele șase zile ale Facerii reflecta, cu toate „imperfecțiunile” ei (în fapt, potența de a atinge perfecțiunea în chip liber), kenoză iubirii atotperfecte a Creatorului. Căderea lui Adam a avut ca și consecință ultimă, prin tragismul ei, moartea, care nu făcea însă parte din planul creației lui Dumnezeu. Acest fapt reiese din aceea că moartea nu este absolută: nici măcar în iad ființele răzvrătite față de El nu încetează să subziste, tocmai în virtutea faptului că sunt creaturi ale lui Dumnezeu, Care nu-și retrage darurile ci doar le revendică (vezi „pilda talanților”).
- 4) produsă mai întâi în lumea îngerească și apoi în cea a oamenilor, căderea în păcat a atras după sine prezența răului deopotrivă în lumea nevăzută și văzută. Răul este un defectus lipsit de rațiune justificativă și de fundament ontologic; ca stare parazită, el are un aspect antinomic: nu creează niciodată, însă energia lui distructivă este uriașă (ca prime efecte sunt de amintit anularea libertății și depersonalizarea). Sub diversele sale forme, pornind de la indiferență și până la negarea absolută, agresivă, răul își vedește caracterul universal, precum și necesitatea înfrângerii sale prin lucrarea directă a lui Dumnezeu în lume, Întruparea. Prin

nașterea Sa din Fecioara Maria, prin viața de ascultare, moartea pe Cruce, Înviere și Înălțare, Fiul lui Dumnezeu înomenit a relevat puterea iluzorie a păcatului și morții. De aici și optimismul ascetic – neprezent într-o viziune dualistă –, încrederea în capacitatea creștinilor de a-I urma exemplul și a lupta neîncetat cu răul exterior și mai ales interior. Căci, după cum reamintea Păr. Georges Florovsky, „o analiză formală a răului nu este suficientă”: „Existența răului este o realitate în planul religios. Și numai prin nevoințe duhovnicești poate cineva să înțeleagă și să rezolve acest paradox, să depășească acest scandal, să pătrundă taina Binelui și Răului”⁶⁵.

⁶⁵ Idem, „The Darkness of Night”, p. 94

Pr. Prof. Ion Bria și harisma teologului*

Pe părintele Ion Bria (1929-2002) am avut privilegiul să-l avem ca profesor de Teologie Dogmatică și Ecumenism atât în anii terminali (perioada 1998-2000), cât și la cursurile de Studii Aprofundate din cadrul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, unde domnia sa a activat în calitate de profesor asociat.

Atunci când el venea de la Geneva pentru a-și susține prelegerile sau a audia studenții la examene, fiecare dintre noi simțeam cu adevărat prezența unui dascăl ce se impunea tocmai prin discreția sa: pe de o parte, se impunea prin profundul respect pentru studenți – formula de adresare era întotdeauna prin pronumele de politețe – și simultan prin disponibilitatea mereu afirmată spre dialogul sincer cu aceștia – trăsături, de altfel, specifice spațiului academic occidental pe care părintele Bria îl cunoștea îndeaproape –, pe de altă parte prin nivelul înalt al discursului teologic care vădea profunda cunoaștere a Tradiției biblico-patristice ortodoxe, o Tradiție marcată - în pofda unor prejudecăți provenind deopotrivă din Răsărit și Apus ce insistă exclusiv asupra caracterului ei holistic - de *unitate în diversitate* (de exemplu, el este cel care ne interoga, afișând un surâs abia schițat, asupra semnificației unei iconografii *ortodoxe* în care Mântuitorul Iisus Hristos, Maica Domnului sau sfinții sunt ... negrii, sau asupra relevanței soteriologice a unei tradiții liturgice și monahale deosebită de cea marcată de spiritul bizantin, cum ar fi cea etiopiană).

În cadrul unui dintre aceste cursuri ni s-a vorbit și despre responsabilitatea pe care, în calitatea noastră de „teologi cu diplomă”, o vom avea în lumea secularizată de astăzi. Nu trebuie uitat că Biserica le-a acordat titulatura de „Teolog” doar Sfântului Evanghelist Ioan, Sfântului Grigorie de Nazianz (m. 390) și, în fine, Sfântului Simeon Noul Teolog (949-1022), iar acest fapt nu este lipsit de importanță. El atrage atenția că cei trei – modele pentru toate generațiile - sunt *teologi* în măsura în care nu vorbeau despre Dumnezeu ca despre un obiect al cunoașterii umane (*teologi*), ci mărturiseau ceea ce îi învățase Cuvântul prin excelență (vezi cuvintele lui Iisus Hristos, „Eu sunt calea, *Adevărul* și viața...”). Cu

* Studiu publicat în volumul *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, p. 535-549.

alte cuvinte, pentru aceștia teologia nu se reducea la un discurs abstract, nu era o teorie. Adevărata teologie, reprezentată de sfinții Ioan, Grigorie și Simeon, se baza pe experiența unirii cu Dumnezeu, experiență ce o preceda și o fundamenta. Prin aceasta, gândirea lor devenea un izvor și criteriu al Tradiției, ilustrând ceea ce părintele Bria numea „harisma teologului” – nu ca simplu exercițiu personal, ci ca întruchiparea în limbaj a experienței Bisericii dintotdeauna.

Pornind de la sintagma de mai sus și de la viziunea pe care ea o exprimă, în studiul de față ne propunem să schițăm liniile directoare ale concepției părintelui Bria despre rolul teologiei, ceea ce ne trimite și la alte teme esențiale gândirii sale: tema raportului dintre Scriptură și Tradiție, tema inculturației, a hermeneuticii teologice ș.a.m.d.

Revelație, Scriptură, Tradiție

Părintele Bria a fost preocupat de problematica și rolul teologiei, de izvoarele Revelației și de raportul între Scriptură și Tradiție încă de la începutul activității sale didactico-publicistice, dovadă stând unele dintre primele sale studii publicate în revistele bisericești ale vremii, iar această preocupare a rămas o constantă de-a lungul întregii sale vieți¹.

Ideea principală este aceea că Dumnezeu se descoperă oamenilor, și nu numai printr-o comunicare de învățături, căci această descoperire sau revelație (lat. *revelatio*, *-are* = a dezvălui) se face numai prin cuvânt, ci și prin fapte, evenimente, lucrări, semne și minuni (In. 20, 30). Revelarea lui Dumnezeu este mărturisită de însăși Sfânta Scriptură (*Evr* 1, 1): deși El este veșnic și nevăzut (*Col* 1, 15; *1 Tim* 1, 17), necunoscut și necuprins de minte omenească în ființa Sa (*In* 1, 18; *1 Tim* 6, 18), totuși din iubire față de oameni binevoiește să se arate acestora și să le vorbească (*Iș* 33, 11; *In* 15, 14-15), voind astfel ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului (*1 Tim* 3, 4).

Înainte de Întrupare, Dumnezeu S-a descoperit pe Sine „în multe rânduri și în multe feluri” (*Evr* 1, 1)². Vechiul Testament, cu 39 de cărți redactate în limba ebraică și altele în limba greacă (*anaginoskomena*), vorbește de făgăduința făcută Evei după căderea protopărinților în păcat (*Fac.* 3, 15), de legămintele încheiate

¹ Vezi „Teologie și Teologie”, în *GB* 12 (1958), nr. 1-2, p. 168-172, „Tradiția ortodoxă după Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848”, în *O* 13 (1961), nr. 2, p. 314-320, „Revelația dumnezeiască”, în *GB* 23 (1964), nr. 3-4, p. 183-187 ș.a.m.d. În fapt, putem afirma că și teza sa de doctorat se înscrie în această tematică, căreia păr. Bria îi oferă încă de pe acum o relevanță ecumenică (ceea ce va rămâne o constantă a gândirii sale): „Aspecte dogmatice al unirii Bisericilor creștine”, în *ST* 20 (1968), nr. 1-2, p. 3-170. Dintre ultimele contribuții amintim cursul post-universitar *Hermeneutica teologică*, Sibiu, 1999, asupra căruia vom reveni mai în detaliu.

² Vezi importantul capitol „Revelația Logosului lui Dumnezeu întrupat ca istorie a mântuirii”, în *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, România creștină, București, 1999, p. 64 ș.u.

cu patriarhii poporului lui Israel sau de faptele, semnele, minunile, profețiile săvârșite prin proorocii veterotestamentari. Țelul primordial al tuturor acestor evenimente mântuitoare – între care un loc special îl ocupă oferirea celor zece porunci lui Moise pe muntele Sinai (*Decalogul*, *Iș* 20, 1-17, *Dt* 5, 6-21) – era acela de a conduce poporul ales, de a-l pregăti să primească pe Mesia (*Mt* 13, 17 – de aceea Sf. Ap. Pavel numește Legea „călăuză spre Hristos”, *Gal* 3, 24).

La „plinirea vremii” Fiul lui Dumnezeu S-a arătat în trup (*1 Tim* 3, 16), luând chip de om („Și Cuvântul trup s-a făcut”, *In* 1, 14). Revelația divină în Iisus Hristos este „Evanghelia mântuirii”, sfârșitul și plinirea Revelației (*Ef* 1, 13; *Ap* 14, 6); „Cuvântul lui Dumnezeu rămâne în veac” (*1 Ptr* 1, 25). Iisus Hristos este mijlocitorul unui Nou Legământ în care se împlinesc definitiv toate făgăduințele făcute anterior de Dumnezeu (*2 Co* 1, 20); prin nașterea, viața, moartea, învierea și înălțarea Fiului lui Dumnezeu Întrupat se realizează însăși iconomia mântuirii, ceea ce face ca Noul Testament să fie în raport cu Vechiul într-un raport nu atât de continuitate, cât de desăvârșire - Noul Testament îi descoperă sensul adevărat, cel de pregătire (vezi *Mt* 5, 17-19; *1 Co* 15, 3-4; *2 Co* 3, 14; *Rm* 3, 21).

De-a lungul vieții Sale pământești Mântuitorul Iisus Hristos a avut ca „martori” direcți pe Sfinții Apostoli, cei dintâi mijlocitori direcți ai Evangheliei (*1 Co* 15, 1; *Ga* 1, 12): ei au fost aleși și trimiși de Hristos, de la Care au primit prin Duhul Sfânt puterea slujirii apostolice spre a fi martori și slujitori ai Cuvântului și propovăduitori ai Evangheliei Lui (*2 Co* 2, 17; 5, 20; *In* 6, 70; *Lc* 10, 16; *Rm* 1, 16; *Flp* 1, 16). Întrucât propovăduirea lor stă la baza credinței Bisericii, având ca „piatra din capul unghiului” pe Însuși Iisus Hristos (*Ef* 2, 20), odată cu moartea ultimului Apostol se încheie și descoperirea dumnezeiască.

La început, Sfinții Apostoli au propovăduit Evanghelia prin viu grai, folosind ocazional și scrisul (*2 Tes* 2, 15). Totuși, încă din primul secol creștin Biserica a fost preocupată de alcătuirea și reținerea într-un „canon” a unor scurte îndreptare de credință (*Rm* 6, 17) sau chiar mărturisiri de credință (*1 Co* 12, 3; *FA* 8, 37; *Rm* 10, 9; *1 Tim* 6, 20), a unor imnuri liturgice (*1 Tim* 3, 16; *Ef* 5, 14; *Flp* 2, 6-11; *Ap* 5, 13), doxologiilor (*1 Co* 14, 6; 16, 22; *2 Co* 1, 20; *Ap* 22, 20), formule liturgice ca cele de la Euharistie sau de la Botez (*Mc* 14, 22-25, respectiv *Mt* 28, 19). Chiar și fără a cuprinde în sine toată Tradiția apostolică orală, în toate amănuntele ei, așezarea în scris sub forma Noului Testament a acesteia rămâne una definitivă și normativă pentru Biserică. Ea a fost concentrată și cuprinsă în scris de Apostoli sau de ucenici ai acestora, iar esențial rămâne faptul că toate cărțile alese de Biserică pentru a constitui canonul Noului Testament (el cuprinde 27 cărți scrise în limba greacă: patru Evanghelii, Faptele Apostolilor, mai multe epistole și Apocalipsa) sunt inspirate, adică sunt alcătuite prin insuflarea Sfântului Duh asupra autorilor.

În același timp, Tradiția a continuat să circule în viața bisericească și pe cale orală, împreună cu cărțile scrise nou testamentare, păstrând în ea mărturii despre învățături, rituri și instituții esențiale ale Evangheliei (Sfintele Taine, slujirea apostolică, preoție, predică, viața moral creștin sau organizarea bisericească). Acest lucru îl atestă în secolul al IV-lea Sf. Vasile cel Mare, care în cap. 27 al lucrării sale *Despre Duhul Sfânt* scrie: „Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din *Tradiția apostolilor*. Ambele (forme de transmitere) au aceeași putere pentru credință. Și oricine are o inițiere cât de mică în chestiunile bisericești nu va ridica obiecții..., fiindcă, dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temei scris), ca și când n-ar avea mare însemnătate, am greși, păgubind Evanghelia în cele esențiale. De exemplu ... ce temei scris au cei care speră în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu semnul crucii? Din ce scriere am învățat să ne întoarcem spre răsărit în timpul rugăciunii? Care din sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei, care se rostesc în timpul sfințirii pâinii (Sfintei) Euharistii, și a potirului binecuvântării? ... În virtutea căror scrieri binecuvântăm apa Botezului, untdelemnul Ungeriei și pe cel care se botează? Nu în virtutea *Tradiției* (transmise) în mod tainic? ... Nu (provin toate acestea) din învățătura părinților noștri păstrată în taină?”³.

Care este atunci raportul dintre Biserică, Scriptură și Tradiție? În primul rând, așa după cum subliniază părintele Ion Bria, „canonul Sfintei Scripturi este o *harismă a Bisericii* (s.n.)”. Același Duh Sfânt Care a pogorât la Cincizecime și a întemeiat Biserica văzută i-a insuflat și pe cei care au dat mărturie în scris despre Adevăr. Nu greșim deloc așadar dacă afirmăm că Biblia este cartea Bisericii, care se folosește de ea în toate formele sale de activitate, și mai ales în cult. Cu toate acestea, grija Bisericii a fost și este aceea de a păstra și transmite mesajul biblic nealterat: ea „nu a îndrăznit să schimbe sau să forțeze înțelesul cuvintelor, ci le-a păstrat așa cum au fost transmise (tot în și prin mediul eclezial, n.n.), cu diversitatea și, uneori, cu insuficiența lor”⁴. În al doilea rând, Biserica este garantul păstrării Evangheliei și cu trimitere la alte fapte mântuitoare care „nu sunt scrise în cartea aceasta” (In. 20, 30), adică în privința Tradiției (*paradosis*). Rezultată inițial din circulația mesajului evanghelic pe cale orală, precum și prin explicarea

³ Sf. Vasile cel Mare, Scrieri, partea a III-a: *Despre Sfântul Duh. Corespondență*, trad., introd., note și indici C-tin Cornițescu și T. Bodogae, (PSB 12), EIBMBOR, București, 1988, p. 79-80. Citat în *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 69. Sublinierile din text îi aparțin părintelui Bria.

⁴ Vezi I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 72. Ultima afirmație demonstrează că Biblia nu este privită în infailibilitatea sa în spirit coranic (strict literar). Ea prezintă unele pasaje complexe, cuvinte „greu de înțeles”, texte cu unele nepotriviri accidentale, rămânând însă tot în sarcina Bisericii să mediteze și să explice credincioșilor, interpretând aceste pasaje prin exegeții ei ce sunt insuflați în această lucrare de Același Duh Sfânt.

și interpretarea celui scris, această Tradiție ține de Biserică. Ea este o Tradiție primită, dar și transmisă și de transmis, iar discernământul acestor acte aparține Bisericii, „stâlpul și temelie adevărului” (1 Tim 3, 15)⁵.

Această complementaritate între termenii Biserică, Scriptură și Tradiție determină și o altă viziune asupra celei din urmă, care nu mai este considerată un al doilea izvor, oral, *alături* de cel scris – Scriptura – al Revelației dumnezeiești. În prezentarea sa de sinteză asupra Tradiției din *Dicționarul de Teologie Ortodoxă*, primul de acest gen publicat în teologia română, părintele Bria expunea dublul sens pe care îl are aceasta: 1) *întreaga* operă a lui Iisus Hristos în timp, adică mesajul Apostolilor trimis Bisericii (1 Co 11, 23) – „credința, care a fost dată sfinților odată pentru totdeauna” (Iuda 3); 2) modul de transmitere al Revelației dumnezeiești în istoria Bisericii, nu ca simplă trecere de la o generație la alta, ci ca o „succesiune în care Biserica, în același timp, continuă și înnoiește credința de la început (In 16, 13).” „În acest sens – subliniază deci I. Bria – Tradiția nu este o altă sursă a Revelației, alături de Sfânta Scriptură, ci principiul, criteriul și mediul ei permanent. Biblia și Tradiția formează un țesut, sau două șuvițe ale unei frânghii de rezistență, nu două verigi succesive ale unui lanț”⁶.

Referitor la această înnoire a Bisericii în Tradiție, în Biserica Ortodoxă rămâne încă destul de puțin evidențiat modul în care se realizează și, în opinia noastră, aici intervine meritul cel mai mare al contribuției părintelui Bria. Acest fapt va constitui subiectul subcapitolului ce urmează, iar pentru a realiza trecerea de la cele expuse anterior și acesta se cuvine a mai reda încă trei accepțiuni ale termenului Tradiție, așa cum se regăsesc în același articol al dicționarului amintit. Iată primul aspect: „Caracterul ortodox, dinamic și creator al Tradiției vine nu numai din capacitatea și necesitatea Bisericii de a interpreta în mod continuu Sfânta Scriptură, ci mai ales din faptul că Duhul Sfânt descoperă în fiecare timp o rază a adevărului”. Cu alte cuvinte, există o aplicare și o aprofundare a mesajului evanghelic în Tradiție pentru a satisface nevoile spirituale ale credincioșilor din fiecare nouă generație a Bisericii, de unde și „noi iluminări ale dogmelor vechi”. Formele Tradiției țin deci de viața Bisericii, unde se îngemănează atât forma „apostolică”, continuitatea permanentă a celor de la început, cât și forma „istorică”, contextualizarea culturală și diversitatea teologică a mesajului Evangheliei în timp și spațiu.

Al doilea aspect arată că nu există nici un principiu formal, exterior care să guverneze Biserica în articularea Tradiției, nici măcar un sinod ecumenic (după cum scria păr. Bria, „succesiunea apostolică nu este infailibilă în mod automat;

⁵ *Ibidem*, p. 79-81, cu identificarea unor diferențe în problema raportului dintre Biblie și Tradiție în cadrul diferitelor Biserici creștine, dar și a unor puncte comune ce pot constitui baza viitoarelor discuții ecumenice.

⁶ Idem, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1994, p. 401.

există episcopi care nu stau în contextul Tradiției”). Este vorba mai exact de recepțarea unei noi dogme de conștiința întregii Biserici, impunându-se astfel factorii interni ai acesteia – lucrarea Duhului Sfânt! Importanța majoră are experiența eclezială, și părintele Bria atrage atenția că „nu trebuie să se confunde dezvoltarea dogmatică cu procesul de formulare sau articulare doctrinară. Biserica Răsăriteană a dat o mare importanță tradiției liturgice și experienței sfinților, în care se păstrează multe învățături care n-au primit o formulare conciliară expresă...”⁷.

Al treilea aspect: privită în relevanța sa ecumenică, viziunea ortodoxă impune în mod necesar și o nouă evaluare a continuității și diversității în Tradiție. Decisivă este contextualizarea, singura ce poate elimina autosuficiența și reducționismul și poate asigura „evaluarea unor noi funcții ale tradiției – ca «tradiții» – în sensul că în sânul aceleiași comunități a apărut o pluralitate de poziții și opțiuni sociale (și nu numai, n.n.), pornind de la același temei biblic...”⁸.

Hermeneutica biblică și tema inculturației

Una dintre probleme teologice expuse de părintele Bria în cadrul cursurilor universitare și post-universitare care m-au intrigat și incitat la reflecție a fost cea a inculturației. De aceea, în prefața scurtei lucrări⁹ pe care am întocmit-o și dezvoltat-o pe baza unui referat ca doctorand îmi exprimam uimirea față de anumite afirmații ale părintelui, totul pornind de la ceea ce credeam atunci a fi „intenția unor teologi de a identifica specificul ortodoxiei românești, în opoziție cu teologia rusă (și greacă)”. Ca exemplu îl dădeam tocmai pe p. I. Bria. El îi critică pe acei „*passeurs*” - „mediatorii Ortodoxiei în Occident în prima jumătate a secolului (n.n. secolul XX), în majoritatea lor teologi ruși emigrați în Franța și Anglia” – care, compunând un „profil accesibil” al Ortodoxiei pe structura tradiției ruse și bizantine, ar fi realizat câteva „convertiri tardive” (sic!), reducând însă Ortodoxia (definită prin universalitate și polifonie culturală) la câteva trăsături caracteristice, cum ar fi iconografia bizantină, monahismul athonit, isihasmul sau teologia și filozofia religioasă rusă. În plus, astfel s-ar fi selectat și „lexicul ortodox”, cei mai folosiți termeni fiind apofatism, personalism, existențialism, eshatologie, filocalie etc. Urmărilor ar consta în: elaborarea unor concepții ce își au, sub „umbrela teologiei mistice-orientale”, originea în filosofia religioasă rusă (*sobornost*, *sofiologia*, mesianismul rus etc.); confesionalizarea Ortodoxiei, prin reducerea ei la filonul

⁷ În chip firesc, trimiterea se face la textul Sfântului Vasile cel Mare, text ce conține implicit această idee. Vezi *Ibidem*, p. 402-403.

⁸ *Ibidem*, p. 404.

⁹ C.I. Toroczkai, *Teologia rusă din diaspora. Context istoric; principalii reprezentanți și originalitățile lor teologice*, Agnos, Sibiu, 2005.

rus sau grecesc, pierzându-se deci din vedere funcția inculturației în misiune. Concluzia este aceea că nu au fost realizate sinteze viabile, lucru datorat tocmai reducerii Ortodoxiei la o constelație mistico-ascetică greco-ruso-bizantină, precum și a prezentării ei, în raport cu catolicismul, ca două doctrine inverse, ca două civilizații opuse. „Ori Ortodoxia este vastă și diversă și nu trebuie să fie redusă la o singură expresie sau model. Există școli și curente care au emis opinii și orientări legitime, care nu pot fi cuprinse în apelația devenită clasică «Teologia mistică a Bisericii Răsăritene» dată de Vladimir Lossky”¹⁰.

La toate acestea răspundeam atunci astfel: „în opinia noastră, la baza celor două atitudini amintite mai sus stau o confuzie și o exagerare. Oricât de mari ar fi resentimentele, nu se poate face o identificare între valoroasele realizări artistice, literare, filozofice și teologice ruse și acțiunea devastatoare a dictaturii unui Lenin, Stalin sau Hrușciiov, care a lăsat în urmă zeci de milioane de victime. Apoi, considerațiile păr. Bria ni se par a fi exagerate: exilul a fost privit de mulți gânditori ruși ca un prilej profetic de a practica o misiune capabilă să redea caracterul ecumenic și universal al Ortodoxiei; categoriile teologice, cum ar fi «personalism, eshatologism, ascetism, apofatism», sunt legitime (de altfel, ele sunt definitorii pentru întreaga mișcare neo-patristică, fiind folosite și de Iustin Popovici sau Dumitru Stăniloae) atâta timp cât nu se pierde din vedere și dimensiunea socială, politică, economică ș.a. a Bisericii. Este adevărat că filozofia religioasă rusă a promovat și unele speculații și experimente ideologice, dar reprezentanții curentului neo-patristic fie s-au delimitat și au condamnat aceste inovații, fie au încercat să le integreze în echilibrul riguros al Tradiției. În ce privește «convertirile tardive», afirmația ni se pare a fi răutăcioasă și neadevărată; ar însemna să ignorăm rolul jucat de teologia rusă din diasporă în convertirea unor nume sonore ale teologiei creștine: anglicanii Kallistos Ware sau Andrew Louth, lutheranul Jaroslav Pelikan (mai recent și Karl Christian Felmy, n.n.), catolicii John McGuckin și Bernard Bonnet (azi Makarios Simonospetritul) ș.a. În fine, promovarea unei teologii cu specific românesc credem că nu se poate realiza decât într-un dialog creator cu filozofia și teologia contemporană, atât occidentală, cât și greacă sau rusă”¹¹.

Trebuie să recunosc, recitind astăzi ceea ce scrisesem în urmă cu câțiva ani îmi produce un zâmbet condenscent asupra teribilismelor unui tânăr aflat la începutul sinuosului drum al cercetării teologice din punct de vedere academic ... Cu siguranță, trăind timp îndelungat în Occident, părintele Bria se confruntase direct cu pericolul identificării Ortodoxiei exclusiv cu filonul grec sau rus, precum și cu reducerea Tradiției acesteia strict la unele teme de factură ascetico-mistică, neglijându-se imperativul misionar socio-comunitar prezent mereu în Biserica

¹⁰ I. Bria, *Hermeneutica teologică*, p. 63, 76, 80, 85.

¹¹ C.I. Toroczka, *op. cit.*, p. 13-15.

Ortodoxă și estompat în secolul XX doar datorită condițiilor grele pe care le impusese regimul comunist ateu. De asemenea, acum sunt absolut sigur ca în nici un caz părintele Bria nu a intenționat vreodată să evidențieze specificul teologiei românești în opoziție cu teologia rusă sau greacă – trebuie făcută deci o diferențiere între riscurile potențiale și cele reale ale unei anumite opinii teologice... Adăugând și pericolul asupra căruia mi-a atras atenția și părintele profesor Dorin Zosim Oancea, acela de a pune reflecțiile mele dure la adresa gândirii părintelui Bria pe seama unei antipatii personale sau a viza prin ele toată opera domniei sale (aspecte pe care eu nu le avusesem în vedere și nu le intenționasem defel!), cred că prezentarea la dimensiunile sale corecte ale expunerii păr. Ion Bria vizavi de tema hermeneuticii teologice și a inculturației reprezintă un act reparatoriu necesar și binevenit față de unul dintre cei mai originali teologii ortodocși români din secolul XX (și poate din această cauză, cel mai expus unor critici).

Ca și alți teologi ortodocși, părintele Bria își definește disciplina pe care a reprezentat-o, dogmatica, ca disciplina teologică ce „tratează *didascalica* – doctrina sau învățătura de credință constantă a Bisericii, adică adevărurile divine eterne, revelate .. prin profeți și prin Iisus Hristos, transcrise sub inspirația Duhului Sfânt în scrierile canonice ale Vechiului și Noului Testament, păstrate și transmise de tradiția apostolilor, interpretate și expuse critic de Părinții și de teologii Bisericii, formulate de-a lungul secolelor în mod conciliar, prin consens universale”. La rândul ei, având un caracter stabil și ecleziologic, dogma este definită astfel: ea „este forma conceptuală a unui adevăr revelat atemporal, atestat direct de Sfânta Scriptură, confirmat de Tradiția Apostolilor (*paradosis*), receptat în mărturisirea, în cultul și în disciplina Bisericii”¹².

Constituirea acestui „depozit” doctrinar prin dogme stabile nu face însă din acesta un *depositum* static, ci prin excelență unul dinamic. Creația dogmatică nu se suprapune Bibliei, „îndreptând-o sau completând-o”, căci reflecția teologică are mereu o bază scripturistică. Astfel, dogmatica presupune o dublă operație teologică, inductivă și deductivă: pe de o parte formulele de credință nu provin pur și simplu din cercetare, ci, asemenea textului biblic, prin inspirație divină (vezi formula Sinoadelor ecumenice, reluând-o pe cea de la sinodul apostolic de la Ierusalim, „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă...”), pe de altă parte ea reclamă mereu descoperirea de noi sensuri ale adevărilor infinite, tot ca învățare nu de la oameni, ci de la Dumnezeu. Factorii ce determină istoria dogmaticii sunt: nevoia internă de a rezuma credința creștină într-un crez simplu; nevoia de a explica și apăra adevărurile de credință, în consens cu Scriptura și Tradiția, în fața atacurilor și deformărilor unor eretici; nevoia de a sistematiza, pentru satisfacerea nevoilor teoretico-spirituale ale credincioșilor, revelația creștină în ansamblul ei;

¹² I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 11.

procesul de inculturație sau contextualizare, prin accentuarea și scoaterea la lumină a unor sensuri noi care să răspundă tocmai acestor nevoi; în fine, nevoia de a răspunde la convergențele teologice cu caracter ecumenic (exemplul cel mai elocvent: documentul BEM – Botezul, Euharistia, Preoția)¹³. Prin aceasta dogmatica are relevanță atât din punct de vedere doctrinar, cât și din punct de vedere liturgic, moral, misionar și ecumenic.

Într-un studiu publicat în anul 1973¹⁴, se revine de către părintele Bria la ceea ce înseamnă „dezvoltare teologică” în Ortodoxie. Sunt evocate aici câteva momente importante din constituirea și evoluția acesteia: plecându-se de la constituirea ritului „bizantin” (sec. VI-VIII), sinteza teologică a Sf. Ioan Damaschin (sec. VIII), activitatea misionară a fraților Chiril și Metodiu (sec. IX), rezistența împotriva sinoadelor „unioniste” (Lyon, 1274, Ferrara-Florența, 1438-1439), înnoirea isihastă din sec. XVI (care relua și întărea gândirea unor Sfinți Părinți ca Maxim Mărturisitorul – sec. VII, Simeon Noul Teolog – sec. XI, Nicolae Cabasila sau Grigorie Palama – sec. XIV), perioada formulării *Mărturisirilor de credință* (sec. XVII) ca metodă de apărare împotriva prozelitismului apusean, se ajunge până în sec. XX, fiind evocați cei mai de seamă reprezentanți ai teologiei ortodoxe contemporane grecești, ruse, sârbă, bulgară și română. Dincolo de impresionantul diptice de nume, opere și evenimente rămâne certitudinea că Biserica Ortodoxă a acordat mai mereu o mare importanță teologiei patristice, declarându-se păstrătoarea și continuatoarea ei fidelă. În Ortodoxie tradiția patristică reprezintă criteriul unității dogmatice a Bisericii – pentru că se află în continuitate neîntreruptă cu învățătura apostolică. (Această continuitate nu se referă strict la o transmitere și o interpretare, ci și la o dezvoltare care, păstrând acrvia dogmatică, răspunde în același timp și la noi necesități de ordin pastoral, catehetic și cultural.) Esențial aici este „spiritul patristic”, nu textele privite izolat; într-adevăr, deși mulți din Părinți au elaborat numai parțial Tradiția și, uneori, într-un mod personal, totuși opera lor comună, în care fiecare contribuție personală se întregește cu celelalte, devine un „patrimoniu comun al Bisericii universale” (pentru părintele Bria Părinții nu sunt exclusiv răsăriteni sau monopolul Ortodoxiei, ci pot și trebuie să constituie „baza ecumenică pe care se pot întâlni și înțelege Bisericile răsăritene și apusene”¹⁵).

Multe din aspectele expuse de noi până acum sunt nuanțate și dezvoltate în cursul post-universitar *Hermeneutica teologică*. Referitor la semnificația acestei sintagme, se accentuează „provocarea modernității” și a postmodernității pen-

¹³ *Ibidem*, p. 12-13.

¹⁴ Idem, „Tradiție și «dezvoltare» în teologia ortodoxă”, în *O 25* (1973), nr. 1, p. 18-38.

¹⁵ Idem, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 27.

tru Biserică; aceasta trebuie să răspundă la idei și situații nemaîntâlnite până acum, iar acest răspuns este absolut obligatoriu. Nici o retragere „pe orizontală”, la mutațiile tipologice socio-culturale, nu este permisă în numele „verticalității” Bisericii ca Trup mistic la lui Hristos, insuflat de Duhul Sfânt! Tradiția este aceea care face viabilă și vizibilă concretețea istorică a Evangheliei, mijlocul de a-L face prezent pe Dumnezeu Însuși. Desigur, Tradiție este „memoria Apostolilor”, de unde și grija Bisericii pentru transmiterea intactă, nealterată, a „credinței sfinților” de la început. În același timp, structurarea Tradiției merge împreună cu inculturația, cu „confruntarea” dintre mesajul evanghelic și cultură¹⁶. După cum arăta părintele Ion Bria, „Tradiția diacronică este transmisă și dezvoltată ... prin tradiția sincronă. Continuitatea Tradiției înseamnă deplasarea și actualizarea ei în diverse contexte misionare, culturale și sociale. Ermeneutica contextuală este singura care asigură valabilitatea *concretă, umană, eclezială a Tradiției, înscrierea ei în timpul și spațiul istoriei* (s.n.). Cele două forțe sunt complementare, uneori contradictorii: pedagogia păstrării moștenirii, a memoriei istorice, și pedagogia transmiterii și înnoirii acesteia”. De aceea, „generația actuală ar avea mari greutatea să găsească o relație viabilă cu societatea secularizată și cu civilizația tehnologică de astăzi, axate pe mondializarea economiei și a mijloacelor de comunicație, dacă ea ar fi îndrumată să se întoarcă spre o religie rurală, monastică, cultivată în trecut”. Imperativul actual al teologiei ortodoxe ar fi acesta: „Apologia moștenirii nu trebuie să excludă deschiderea profetică, plecarea spre înnoire și spre viitor, interesul pentru o *civilizație creștină* (s.n.)”¹⁷.

¹⁶ Vezi idem, *Hermeneutica teologică*, p. 35: „Așadar, geniul Ortodoxiei constă în concepția ei dinamică despre Tradiție”.

¹⁷ *Ibidem*, p. 35-36; Idem, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002, p. 7: „Așadar, hermeneutica Tradiției pleacă de la faptul că Evanghelia eternă se înțelege în cursul transmiterii și comunicării ei în viața istorică a Bisericii”. Evanghelia nu va fi totalmente „inculturată” până la plinirea eshatologică a timpului și spațiului istoric, și tocmai această „tensiune eshatologică” prezentă în Biserică îi dă acesteia dreptul de „a re-defini tradițiile care constituie Tradiția diacronică sau transcontextuală pentru a da răspunsuri apropiate timpului”, întrucât „Tradiția *nu* este o colecție de *formule abstracte* (s.n.)” (p. 11). Biserica posedă două axe, verticală și orizontală, și pe baza lor își „centrează” iconomia, teologia și eshatologia; în acest sens, hermeneutica Tradiției presupune două operații majore: pe de o parte, a da nume teologice noilor experiențe care s-au manifestat în ultimul timp – căci Biserica și-a protejat mereu limbajul ei biblic și teologic -, pe de altă parte a re-defini acele părți din Tradiția transculturală care au fost „ținute sub obroc” din cauza restricțiilor – sau a acelor forme care au apărut, datorită aceluiași condiții impuse de contextul politic sau socio-cultural, și au fost „sacralizate” în numele Sfintei Tradiții, fără a face însă parte cu adevărat din ea (p. 12-14). Riscurile ce apar în „apologia istoriei” sunt fie de a accentua prea mult *acrvia* Tradiției, căzându-se în confesionalism desuet, fie de a accentua prea mult dinamica și dezvoltarea Tradiției, urmărindu-se „înnoirea” pur formală a Ortodoxiei (p. 142).

Această deschidere reclamă un discernământ (*phronema*, „cugetul lui Hristos”) al întregului corp eclezial (se face prin *consensus ecclesiae*); este un act critic de definire și receptare continuă, în libertate și unitate în diversitate. Chiar dacă ierarhia a definit adevărurile de credință sau sinoadele ecumenice au fost cele care au făcut deosebirea între Tradiția apostolică, moștenirea permanentă și comună, și istoria bisericească, influențată de diverși factori culturali și politici, în ultimă instanță Biserica întreagă (sobornicească) a acceptat sau respins formulele teologice (vezi sinodul „tâlharesc” de la Efes, din anul 449, convocat pentru a fi „ecumenic”)¹⁸.

Principiile fundamentale ale hermeneuticii teologice, ca act prin care se face „regularizarea dogmatică a receptării” Tradiției în diverse contexte, se referă la: 1) faptul că noua paradigmă post-modernă nu anulează integritatea Tradiției; odată cu schimbarea societății, a modului de civilizație, ea poate chiar să dobândească o forță nouă de inițiativă și de atracție (exemplu: tradiția iconografică ortodoxă, din ce în ce mai prețuită în Occident); 2) dezvoltarea teologică nu se face prin „inovații doctrinare”, ca suprapuneri de opinii sau confruntări ideologice sterile; ermeneutica teologică nu este numai anamnetică, ci și prospectivă, profetică, urmărind însă mereu ceea ce are sens pentru viitorul credinței poporului; 3) receptarea e un act de întâlnire critică, înnoitoare, creatoare, între Evanghelia lui Iisus Hristos și cultura contemporană, proprie comunității ecleziale dintr-un anumit timp și spațiu; 4) societatea secularizată de azi reclamă un anumit tip de limbaj teologico-liturgic-iconografic, iar Biserica trebuie să-l găsească pentru a avea „cuvânt cu putere multă”; 5) desigur, aici un punct forte îl poate avea moștenirea și experiența eclezială anterioară („înțoarcerea la surse”), care trebuie însă confruntată într-un dialog deschis cu noile forme de manifestare religios-culturale (sincretism, sentiment „religios difuz” etc.); 6) accentul pe comunitatea eclezială ca model de organizare ce poate chiar „să răstoarne mondializarea aservită intereselor financiare”; 7) din păcate, acest model conciliar este adeseori uitat chiar în sânul Ortodoxiei (fapt simptomatic: amânarea *sine die* a viitorului Conciliu pan-ortodox), unde primatul romano-catolic își găsește imitația în cazul unor biserici locale care cred că în decursul timpului au căpătat, datorită originii lor sau a importanței politice a națiunii lor, privilegiul și autoritatea asupra altor biserici (cele „trei rome”: Roma, Constantinopol, Moscova); 8) „Biserica Ortodoxă de azi poartă stigmatul istoriei și experienței umane din deceniile trecute”, ceea ce reclamă nu fuga de trecut, ci responsabilitate pentru greșeli (ea poartă o parte de răspundere, de ex., pentru situația din timpul regimului comunist, când „simfonia bizantină” a fost greșit interpretată și aplicată de ierarhie); 9) evitarea căderii într-un anti-ecumenism (diabolizarea ecumenismului: „pan-erezia” secolului

¹⁸ *Ibidem*, p. 35-37.

XX) care uită de „dimensiunea ecumenică a Tradiției ortodoxe”; lipsa educației teologice ecumenice, atrage atenția părintele Bria, poate duce la acte reprobabile, de veritabilă „inchiziție despotică”, ca cel al unui episcop rus de a arde cărțile „eretice” ale unor mari teologi (ortodocși, sic!) ca A. Schmemmann sau J. Meyendorff (act săvârșit cu adevărat, la 5 mai 1998, de episcopul Nikon înaintea studenților teologi de la Ekaterinenburg); 10) în fine, evitarea ca, pe de o parte, „slăbiciunile oamenilor Bisericii să fie catalogate ca ale Bisericii înseși”, iar pe de altă parte la perpetuarea ideii că celebrarea ritului are valoare în sine, în mod magic, indiferent de starea morală a celebrantului; dimpotrivă, trebuie căutat echilibrul între instituție și harismă, între cult – morală – spiritualitate¹⁹.

Deși proveniți din teologia apuseană, *inculturațielaculturație* din teologia romano-catolică, folosit cu sensul de adaptare, acomodare la cultura și etosul local, *contextualizare* din teologia protestantă, folosit cu sensul de interpretare a textului biblic în funcție de contextul cultural și social, acești termeni își pot găsi sens și în teologia ortodoxă dacă sunt puși în legătură cu un alt termen, folosit de teologii ortodocși, cel de *receptare*. Acest proces de receptare este definit de Ion Bria ca „o operație harismatică, în care conștiința Bisericii (*phronema, sensus fidelium*) apropiază memoria Apostolilor, Evanghelia lui Hristos, drept cale de mântuire. Este mecanismul de autocritică – judecata de sine – care întreține funcția de sinteză, de metamorfoză a Tradiției. Căci Tradiția nu s-a ivit din neant, ci ea are istoria și istoricitatea ei, în cursul căreia Biserica-mamă a rămas fidelă față de memoria Apostolilor. Hermeneutica ține ca în acest proces să fie asigurată lucrarea de discernământ a Bisericii”²⁰.

Procesul de receptare nu este facil, nu este lipsit de polemici, controverse, denaturări ce pot duce chiar la constituirea de mișcări parabisericești și grupuri schismatice, sau la anumite teorii incompatibile cu credința creștină (deși aparent par să fie: părintele Bria dă ca exemplu etnocrația lui Nichifor Crainic, promovată în revista fondată de acesta, „Gândirea”; alt exemplu: aplicarea mesianică sau revoluționară, ca în Cuba). El nu trebuie restrâns doar la dimensiunea personală, ca „liturghie lăuntrică”; în mod normal, *ecclesia orans* este și *ecclesia militans* – „Biserica are libertatea să pătrundă acum (după momentul 1989, n.n.) în situații și domenii misionare neatinse în trecut: spitalul, penitenciarul, armata, universitatea, școala, radioul și televiziunea, presa scrisă, alte mijloace de comunicație”²¹. Cu alte cuvinte, Biserica poate să joace un rol din ce în ce mai însemnat în cât mai multe sectoare și pe cât mai multe paliere ale societății. Pentru a face aceasta trebuie însă depășită „barierele interne”: păstrarea literiei, nu a duhului, accentu-

¹⁹ Vezi *Ibidem*, p. 38-42.

²⁰ *Ibidem*, p. 44-45.

²¹ *Ibidem*, p. 48.

area excesivă a unității ca uniformitate în detrimentul diversității comunităților locale, o așa-zisă nepregătire a credincioșilor pentru reforme cultice și instituționale, rolul aproape dictatorial al ierarhiei sinodale (dar în perioada ateismului comunist, o formă de rezistență a fost cea harismatică, prezentă la cei care au suferit chinurile gulagului românesc: Dumitru Stăniloae, Benedict Ghiuș, părintele Cleopa, Ion V. Georgescu)²².

Aplicarea hermeneuticii teologice constituie așadar un imperativ ontologic la Bisericii. Dincolo de toate neajunsurile și falsificările istorice²³, dimensiunea eshatologică prezentă în ea îi asigură garanția reușitei, și aceasta nu ca un ideal îndepărtat, ci ca un „aici” și „acum”. Sfântul Simeon Noul Teolog vorbea despre „lanțul de aur” al Sfinților, iar părintele Bria sublinia că transmiterea Tradiției se face și prin hagiografie: exemplul sfinților are o semnificație multiplă, un punct constituindu-l și acela că Evanghelia lui Hristos este practicabilă, harul este roditor²⁴. Acest act are și o dimensiune etnică: „prin cinstirea sfinților locali avem o anamneză a istoriei mântuirii *unui popor anumit*, pentru a înțelege *în ce mod Dumnezeu este în legătură cu acel popor* (s.n.)”. De aceea „calendarul liturgic al Bisericii Ortodoxe Române cuprinde noi nume de sfinți români, fiecare cu data lor de comemorare, precum și o Duminică consacrată sfinților români (a doua din luna iulie)”, iar Sf. Ap. Andrei, primul care a adus Evanghelia pe aceste meleaguri, este numit „ocrotitorul României”²⁵. În concluzie, „portretul Ortodoxiei cuprinde postulate principiale și universale ale creștinismului, dar și elemente care țin de istorie, de cultură, de etosul unui popor anumit, de practica cultică a unui loc, de limbajul unui timp”²⁶.

Nu putem încheia expunerea temei hermeneuticii teologice și a inculturației în gândirea părintelui Ion Bria fără a ne referi și la aspectul personal al teologului în exercitarea actului dezvoltării doctrinei. Este vorba aici, fără exagerare, de o veritabilă „harismă” a teologului: el este, pe de o parte, *martorul textului*, capabil să-l identifice în construcția generală a Bibliei sau a Tradiției, iar pe de altă parte, este *precursorul* textului, adică anunță și deschide căi inedite pentru realizarea

²² *Ibidem*, p. 50.

²³ Sunt amintite aici: principiul simfoniei stat - Biserică, cu devierile produse de cezaropapism sau conlucrarea cu regimurile totalitare comuniste; încercarea de a defini ca „erezii” tot ceea ce înseamnă diversitate de opinie; utilizarea unor „analogii tipologice” care să justifice discriminarea poziției femeilor în Biserică; eșecul conciliarității panortodoxe, care ține de circumstanțe istorice, nu ecleziologice; afirmații excesiv anti-ecumenice; lipsa unei doctrine sociale (dacă între timp Biserica Ortodoxă rusă a emis un astfel de document, în BOR el se lasă încă așteptat...); respingerea filozofiei în numele religiei, a rațiunii în numele credinței; dezechilibrul între *lex credendi* și *lex orandi*. Vezi *Ibidem*, p. 51-59.

²⁴ Idem, „Spre plinirea Evangheliei”..., p. 60, 131.

²⁵ *Ibidem*, p. 62.

²⁶ *Ibidem*, p. 94.

lui. De aceea, teologul exercită atât figuri impuse cât și libere, unele din fidelitate față de istoria textului, altele din elanul libertății și imaginației sale teologice”. Forța teologului provine din inspirație, din rugăciune, din citirea și meditarea Scripturii. Poziția sa este una fragilă, căci, „în condiția umană proprie acestui veac, teologul cunoaște creșteri și micșorări, are parte de lumini și de întuneric”. Responsabilitatea sa este imensă: „în dreptul/libertatea lui de a interpreta, el trebuie să protejeze atât pe cel ce dăruiește, cât și pe cel ce primește, cu conștiința că mesajul divin nu este niciodată explicat, niciodată explicabil”²⁷.

Dumitru Stăniloae și rolul teologiei românești astăzi

Pentru părintele Bria un astfel de teolog ce a întruchipat – devenind astfel un model pentru generațiile viitoare – într-un grad înalt harisma teologiei ca ferment viu în dezvoltarea Tradiției sub forma inculturației mesajului evanghelic a fost teologul român Dumitru Stăniloae (1903-1993). Acesta i-a fost, alături de N. Chișescu, îndrumător părintelui Bria la cursurile de doctorat de la Facultatea de Teologie din București, însă ar fi o greșeală să punem reflecțiile pozitive la opera sa doar pe seama unei simple recunoștințe academice: opera părintelui Stăniloae se impunea atât din punct de vedere cantitativ – principalele elemente sunt tripticul *Teologie Dogmatică Ortodoxă, Ascetica și Mistica ortodoxă și Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, la care se adaugă traducerea *Filocaliei* în 12 vol., alte traduceri din sfinții Maxim Mărturisitorul și Grigorie de Nyssa, la care comentariile traducătorului-editor „constituie o operă în sine”²⁸ –, cât și din punct de vedere calitativ, adică privită prin prisma înnoirii metodologice pe care o prezintă în raport cu teologia ortodoxă română precedentă²⁹.

Accentele specifice ale metodei teologie a părintelui Stăniloae, ca „înnoire” a învățaturii de credință ortodoxă, trebuie puse în legătură cu mesajul lansat la primul Congres al Facultăților de Teologie ortodoxă (Atena, 1936) de teologul și patrologul rus Georges Florovsky spre realizarea unei „sinteze neopatrstice”. Ca și contemporanul său din diaspora rusă, teologul român a urmărit, pe de o parte, eliberarea de influențele scolasticismului și raționalismului apusean, iar pe de altă parte restaurarea și dezvoltarea teologiei ortodoxe pe linia (în spiritul) Sfinților Părinți. După cuvintele părintelui Bria, D. Stăniloae a îndeplinit dezi-

²⁷ Idem, *Hermeneutica teologică*, p. 61-62.

²⁸ Idem, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Trinitas, Iași, 1995, p. 99.

²⁹ Despre acest aspect părintele Ion Bria a afirmat că „părintele Stăniloae a făcut o triere a literaturii ortodoxe”, fapt ilustrat de evitarea citării *Mărturisirii de credință* a mitr. Petru Movilă (1642), un autor pentru care teologia română „a avut totdeauna o mare admirație” (vezi largă circulația a lucrării în diverse traduceri românești). Cf. Idem, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 51.

deratul florovskian printr-o „dogmatică coerentă” – în fapt, o sinteză, o „dezvoltare teologică a doctrinei tradiționale într-un stil contemporan și personal”³⁰. În numeroasele referințe pe care i le-a dedicat³¹, Ion Bria a identificat următoarele aspecte esențiale ale metodei teologice marca Stăniloae:

1) aducerea în actualitate a temelor creștine clasice. Aceasta nu a însemnat o simplă repetare, ci o veritabilă tentativă de a răspunde la provocările modernității prin intermediul spiritului patristic (din această cauză în opera părintelui Dumitru Stăniloae se regăsesc nume ca sfinții Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul sau Simeon Noul Teolog, alături de Martin Heidegger, Karl Jaspers, Hans Urs von Balthasar, Lars Thunberg ș.a.).

2) echilibrul catafatic – apofatic în teologie. Teologul român a reușit să evite tentația în care a căzut colegul său din emigrația rusă, Vladimir Lossky, păstrând echilibrul între aceste două forme de cunoaștere. Mai mult decât atât, în *Dogmatica* sa, el a adăugat și un capitol intitulat „Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții”. Astfel s-a accentuat încă o dată că a cunoaște pe Dumnezeu este echivalent cu a-L vedea, că *theognosia* presupune în mod necesar *theosis*-ul (îndumnezeirea).

3) ca o consecință directă a punctului anterior, viziunea profund personalistă. Iarăși, comparația Lossky – Stăniloae ne duce la a acorda credit celui din urmă în ceea ce privește raportul dintre natură și persoană, dintre mântuirea obiectivă și mântuirea subiectivă. Părintele Stăniloae s-a opus modului în care Lossky vorbea despre mântuirea naturii umane ca ținând exclusiv de Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, iar a persoanelor umane exclusiv de Persoana Sfântului Duh. Dimpotrivă, pentru el Sfânta Treime este integral prezentă în toate actele mântuitoare, „structura supremei iubiri” atât *ad intram*, cât și *ad extram*.

³⁰ *Ibidem*, p. 52.

³¹ Selectiv, vezi studiile „Teologia ortodoxă română contemporană”, în *GB* 30 (1971), nr. 1-2, p. 49-72, „Teologia Dogmatică în Biserica Ortodoxă Română, în trecut și azi”, în *O* 23 (1971), nr. 3, p. 205-225, „Omagiu Părintelui Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani”, în *O* 30 (1978), nr. 4, p. 638-647 (reluat în *Contacts* 31 (1979), nr. 105, p. 64-74), „The Creative Vision of Dumitru Stăniloae. An Introduction to his Theological Thought”, în *The Ecumenical Review* 33 (1981), nr. 1, p. 53-59 (reluat în *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstitie Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 74-81), „Experiența lumii în teologia ortodoxă actuală – Contribuția Pr. Prof. Dumitru Stăniloae”, în *BOR* 45 (1980), nr. 9-10, „Părintele Stăniloae”, în *VO* nr. 19-20 (1990), p. 2, „La moartea părintelui Stăniloae”, în *Candela* (Stockholm) nr. 20 (1993), p. 6-11, precum și articolul-medalion în limba engleză din Ion Bria, Dagmar Heller (ed.), *Ecumenical Pilgrims*, WCC Publications, Geneva, 1995, p. 226-230.. De asemenea, capitolele „Teologia română contemporană: Părintele Dumitru Stăniloae”, în *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 51-55, sau „Metoda teologică a Părintelui Stăniloae”, în *Ortodoxia în Europa...*, p. 99-103.

4) personalismul și optimismul intrinsec teologiei patristice determină și problematica raportului cu lumea. Linia directoare a teologiei lui D. Stăniloae aici nu o reprezintă fuga de lume ca eșec existențial, ci dimpotrivă, poate fi sintetizată de sintagma pozitivă „să i se dea toată atenție lui *saeculum*”. Nu întâmplător el s-a arătat în repetate rânduri împotriva panteismului în teologie; împotriva acestuia, accentul în gândirea sa a căzut pe consistența și valoare lumii ca și creație a lui Dumnezeu – total distinctă, și în același timp unită cu El prin energiile divine necreate.

5) Locul special al teologiei românești ca punte între Orient și Occident. Fără a-l cita explicit, Stăniloae se opune aici lui G. Florovsky și a „elenismului creștin” al acestuia. Mai exact, chiar și fără a participa efectiv la Congresul de la Atena – întrucât Sibiul era nu Facultate, ci Academie teologică - Stăniloae s-a făcut de-a lungul vieții sale un promotor al specificului teologiei ortodoxe românești, împiedicând identificarea Ortodoxiei cu filonul grecesc sau rus³². (În acest punct se întâlnesc reflecțiile părintelui Stăniloae cu cele ale părintelui Bria referitoare la contextualizarea și inculturația Evangheliei.)

Încheiem studiul nostru printr-o încercare se a expune importanța viziunii părintelui Ion Bria asupra rolului teologiei și a exercitării „harismei teologale” de către noi, teologii de azi și de mâine. Desigur, pășirea în afara drumului deschis de părintele Stăniloae e un risc inutil pe care teologia ortodoxă română nu și-l poate permite; în același timp, nu este mai puțin adevărat – și păr. Bria însuși era conștient de acest fapt – că sunt și unele aspecte corectabile la mișcarea neopatristică în general și la metoda părintelui Dumitru Stăniloae în special: de exemplu, atenția destul de redusă acordată hermeneuticii biblice. Sub acest aspect acesta ilustrează decalajul dintre studiile dogmatice și studiile biblice, evident în opinia părintelui Bria în teologia românească. Astfel, deși în *Dogmatica* sa Stăniloae a unificat „într-un fel tradiția patristică și cea dogmatică”, nu același lucru se poate spune și despre exegeza biblică. Autoritatea doctrinei are la bază însă tocmai autoritatea textului biblic. Deci „teologia dogmatică, în articularea unei doctrine, trebuie să țină cont de exegeză, care organizează multiplele sensuri ale narațiunii biblice”³³.

³² Participant la Atena în 1936 din partea Facultății de Teologie de la București, Ioan Savin a avut însă rezerve critice față de referatele florovskiene „Influențele apusene în teologia rusă” și „Patristica și teologia modernă”, cu referire specială la tema „elenismului creștin” ca singura „categorie permanentă a existenței creștine”. Vezi H. Alivisatos (ed.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Pyrsos, Atena, 1939, cu referatele de la p. 212-231 și 238-242. N. Moșoiu, „*In memoriam*: Părintele Profesor Ion Bria, 80 de ani de la naștere și 7 ani de la trecerea sa la Domnul”, în *Îndrumător Bisericesc, Sibiu, 2009*, Andreiana, Sibiu, 2008, p. 100, atestă rolul jucat în acest act și de părintele Bria însuși.

³³ I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 54.

Un alt aspect se referă la delicata problemă a raportului dintre etnic și sobornicesc. I. Bria a intuit pericolul autosatisfacției orgolioase și a falsei superiorități în raport cu ceilalți, subliniind deci că „raportul dintre Ortodoxie și românism nu trebuie să fie exploatat în sens politic naționalist”³⁴. Pe de o parte, problema ecumenică este aceea dacă Biserica „Una” – unitate ontologică ce provine de la Iisus Hristos, Capul unic al Trupului eclezial - se identifică cu o tradiție istorică, confesională, particulară – iar părintele Bria recunoștea: „creștinătatea de tradiție ortodoxă răspunde la această exigență”³⁵. Pe de altă parte însă, acest lucru nu înseamnă că Biserica Ortodoxă nu se află încă „pe cale”: ea nu se poate sustrage de la misiunea ei³⁶. „Verticalitatea” nu se susține prin renunțarea la „orizontal”; cu alte cuvinte, *Orthodoxia* nu se păstrează, în mod automat, prin marginalizarea heterodocșilor sau condamnarea Mișcării ecumenice. Hermeneutica Tradiției, expusă anterior, mai înseamnă și că paradigma „Biserica nedespărțită” a primului mileniu – propusă de ortodocși ca model de unire ecumenică, ca „ecumenism în

³⁴ Idem, „Spațiul îndumnezeirii. Eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică a Părintelui Stăniloae”, în *O 45* (1993), nr. 3-4, p. 91.

³⁵ Idem, „Spre plinirea Evangheliei”..., p. 125.

³⁶ Vezi insistența părintelui Bria asupra conceptului de „Liturghie după Liturghie”, dezvoltat în special în lucrarea *Liturghia după Liturghie: Misiune apostolică și mărturie creștină - azi*, Athena, București, 1996. Aici este evidențiată și „Tradiția ca misiune”: *sensus fdelium* reprezintă „fidelitatea creatoare și critică a popului, care schimbă, modelează, înnoiește aplicarea Tradiției în raport cu misiunea evanghelizatoare inspirată de Evanghelie și de Biserica Apostolică”. Se poate deci spune că „Tradiția urmează Biserica în actul ei misionar, pe teren, acolo unde are loc joncțiunea dintre Evanghelie și cultura umană” (p. 85). Concretizarea mesajului Evangheliei determină deci realitatea misionară a Bisericii – „a face actuală Tradiția – istoria mântuirii în situații personale și colective” (p. 86). (Un exemplu îl constituie schimbarea zilei de cult și repaus de către creștini din ziua de sâmbătă în ziua de duminică.) Relația Tradiție – misiune are repercusiune și asupra modului în care este receptată provocarea modernității: împotriva secularizării, teologia respinge de asemenea reducerea credinței și spiritualității la datele psihologice, ca și substituirea credinței și a cunoașterii religioase cu căutarea pur intelectualistă a adevărului. O altă provocare e reprezentată de „falsul sincretism” – în fapt, o juxtapunere de diverse tradiții religioase ce duce la „diluarea” mesajului creștin; această paradoxală „disponibilitate” a omului modern către religios trebuie „exploatăată” și de Biserica Ortodoxă ca un dialog creator al Tradiției cu modernitatea, promovând echilibrul în fața următoarele tendințe unilaterale: re-evanghelizarea Europei dorită de romano-catolici, în care ortodocșii își pot păstra ritualul bizantin în schimbul pierderii autocefaliei; convertirea-trezirea individului prin căință înaintea lui Hristos (în dauna comunității instituționale), dorită de denominațiunile și mișcările evanghelice fundamentaliste; sincretism religios, ascuns sub rituri și practici religioase orientale, prin care creștinismul este de fapt minimalizat sau chiar înlăturat definitiv; fundamentalism monastic, o exarcebare a canoanelor în dauna experienței pastorale a preoților din parohii; religiozitatea populară, care în esență revalorifică sub masca unor „tradiții” creștine o mentalitate mitologică pre-creștină (p. 94-95).

timp”³⁷ – trebuie „să fie confruntată cu ceea ce e Ortodoxia azi în mod real. Altfel, modelul ortodox pare depășit”³⁸.

În fine, o a treia problematică ce nu poate fi trecută cu vederea e cea privitoare la ocultarea dimensiunii ecumenice (universale) a Tradiției ortodoxe. Mult prea mult timp teologia ortodoxă s-a complăcut în a combate teologia romano-catolică prin teologia protestantă și invers; drept urmare, ea și-a expus temele mai mult în contradicție cu ceilalți (în spirit negativist), uitând de evidențierea specificului propriu (în spirit pozitiv). Acest fapt a rămas, din păcate, în subconștientul multor teologi ortodocși, inclusiv la reprezentanții mișcării neopatristice. Rămânând la cazul părintelui Stăniloae, vom spune că părintele Bria i-a purtat acestuia o mare admirație, admirație ce se îndrepta și către importatul rol jucat în cadrul dialogului ecumenic (vezi noțiunea sa de „sobornicitate deschisă”) de către cel declarat cel mai mare teolog ortodox român. Totuși, riscul enunțat - în teologia românească există studii de simbolică, prea confesionaliste, axate pur și simplu pe juxtapunerea pozițiilor confesionaliste - se regăsește ca argument critic la unii exegeți mai noi ai părintelui Stăniloae³⁹, cu toate că părintele Bria îl socotea numai aparent în opera acestuia⁴⁰.

A repune în discuție aceste puncte – subliniază părintele Bria – nu înseamnă altceva decât a continua „viziunea creatoare” a părintelui Dumitru Stăniloae (care nu e echivalentă cu imitația sterilă)! Acesta e singurul punct de plecare pe care se cuvine a-l avea în vedere, mai ales după climatul de derută în care societatea românească se află după momentul ’89. Teologii de astăzi și de mâine trebuie să extragă marile direcții din această impresionantă operă marile direcții ale gândirii

³⁷ Cf. Idem, „Ecumenism in Time”, în *One World* nr. 167 (1991), unde este preluată și nuanțată concepția ecumenică a lui Georges Florovsky. Vezi studiul acestuia „Ethosul Bisericii Ortodoxe”, traducere Theodor Bodogae, în *MA* 26 (1981), nr. 10-12, p. 734-749.

³⁸ Idem, „Spre plinirea Evangheliei”..., p. 7.

³⁹ Vezi S. Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*; Ed. Polirom, Iași, 2001; Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003. Pe de altă parte, Ioan I. Ică jr., „Stăniloae, Dumitru (1903-1993)”, în *Dictionary of historical Theology*, Paternoster, Michigan, 2000, p. 527-531, vede „o limită serioasă” în dimensiunea etnică a teologiei Păr. Stăniloae.

⁴⁰ I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 54: „La prima vedere (s.n.), în studiile sale de simbolică, părintele Stăniloae arată o intransigență dogmatică totală, fapt care îi încurajează pe unii să alimenteze polemica antiecumenică”. În altă lucrare, *Hermeneutica teologică*, cap. „Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae și Hermeneutica Ecumenică”, se repetă ideea că „Părintele Stăniloae n-a conceput Ortodoxia ca un alibi pentru teze antiecumenice” (p. 91). Trecerea în revistă a principalelor participări și contribuții ale lui D. Stăniloae la dialogul ecumenic confirmă această afirmație (p. 93-94) și atestă „iubirea ecumenică în Hristos” ce l-a animat (p. 97).

lor, în caz contrar putându-se recădea în conservatorismul ce a caracterizat teologia ortodoxă a secolelor XVII-XIX⁴¹. „Teologii din generația mai tânără – scria I. Bria – vor urma sau nu stilul și metoda teologică a Părintelui Stăniloae, dar ei nu pot să se dezintereseze de sinteza sa creatoare, deoarece ea mediază un element propriu identității ortodoxe și române”⁴². Mai mult chiar, prin aceasta se poate evita riscul căderii într-o extremă sau cealaltă: fie într-o dogmatizare excesivă, o conceptualizare a catehismului, ignorând experiența eclezială (*lex credendi* fără *lex orandi*), fie într-un spiritualism limitat strict la cult, fără etică, cultură și, în ultimă instanță, teologie (*lex orandi* fără *lex credendi*). Calea de mijloc, specifică echilibrului metodologic al părintelui Stăniloae, e cea a „evlaviei regale” ce iradiază în toate sferele vieții – cult, etică, cultură etc. Urmarea firească e re poziționarea corectă a teologiei ortodoxe române ca fond teoretico-spiritual al acțiunilor din planul misionar, catehetic și social, acțiuni ecleziale atât de necesare în cadrul socio-istoric actual.

⁴¹ Și care, după cum clar a demonstrat G. Florovsky cu referire punctuală la teologia rusă (dar situația poate fi extinsă pentru teologia ortodoxă în general), nu era una *autentic ortodoxă*, ci o „pseudomorfoză”, un hibrid artificial rezultat prin turnarea fondului ortodox în tiparele occidentale ale „teologiei de școală”. Vezi Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology* vol. 1 și 2, translated by R. Nichols, Nordland Publishing Company, Belmont, 1979 (*Collected Works* vol. V-VI).

⁴² I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 55.

Vocație literar-teologică în traducerea Psalmilor: Gala Galaction și Valeriu Anania*

Părintele Profesor Dumitru Abrudan a fost cel care, de-a lungul primelor doi ani de studii, ne-a predat Arheologie biblică, Studiul Vechiului Testament și limba ebraică. Senin, majoritatea timpului zâmbind enigmatic, foarte calm în exprimare, politicos cu studenții, cu o ținută demnă – dar fără aroganță – ce impunea respect, Domniei Sale i se cuvine recunoștința noastră pentru modul în care a știut să ne insuflă pasiune pentru studiul textului scripturistic, fără însă a se ajunge la idolatrizarea sa, în spirit coranic (acolo unde se impunea și era revelatoriu, recursul la rezultatele criticii științifice a textului biblic nu era defel evitat). În special două teme ne rămân vii în memorie: prima, întinsă pe mai multe ore de studiu, vizează „Antichitățile iudaice” – aici Părintele Profesor a făcut dovada întregului său talent de povestitor, știind să depășească ariditatea expunerii seci de date și nume prin scoaterea în evidență a coerenței și semnificației faptelor veterotestamentare în iconomia divină; cea de-a doua a avut ca subiect a treia grupă de cărți din Biblia ebraică, cea a cărților care nu sunt încadrate în Lege sau Profeți (*chetuvim*). Analizele la Cartea Psalmilor i-a oferit prilejul Părintelui Dumitru Abrudan să amintească de importanța ei în cultul nu doar iudaic, ci și creștin, având la bază cinstirea pe care i-a arătat-o Mântuitorul Însuși: de-a lungul vieții sale pământești, El a făcut referire la ea cu scopul de a demonstra împlinirea profețiilor mesianice cuprinse în psalmi, iar după Înviere, adresându-se Sfinților Apostoli, le amintește să îndeplinească toate cele scrise despre El în Legea lui Moise, în Profeți și în Psalmi (vezi *Lc 24, 24*). Cinstirea Psaltirii ca o carte cu profunde semnificații spirituale se regăsește și la poporul român, iar în trecut ni s-a expus și dificultatea pe care au întâmpinat-o diverșii traducători ai Psaltirii în limba română: în această lucrare de tălmăcire, mai mult decât în cazul traducerii altor cărți din Sfânta Scriptură - a accentuat Părintele Profesor Dumitru Abrudan - este necesară vocația literară, căci, nu trebuie uitat, psalmii au fost compuși în versuri.

* Studiu publicat în volumul *Biblie și misiune creștină. Popas aniversar pr.prof. Dumitru Abrudan*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, p. 310-335.

Importanța Psaltirii și problema reprezentată de traducerea ei în limba română de oameni ai Bisericii care nu s-au impus doar în cadrul teologic, ci și cultural, constituie obiectul studiului de față. Pentru relevarea primului aspect vom recurge chiar la un studiu al Părintelui D. Abrudan¹, în timp ce al doilea aspect va viza lucrarea de traducere efectuată în secolul XX de Gala Galaction și Valeriu (Bartolomeu) Anania.

Psalmii: scurtă introducere

Sfinții Părinți, în comentariile lor la Psalmi, au avut cuvinte pline de admirație și prețuire față de aceasta, asemuind Psaltirea cu o „fântână nestrucată” (Casiodor) sau numind-o „glasul Bisericii” (Sf. Ambrozie). Probabil însă că cele mai alese expresii îi aparțin Sf. Vasile cel Mare, care, în al său *Comentar la Psalmi*, declară că harul Duhului Sfânt răsună în ea, cuprinzând „teologia cea desăvârșită” și având ca efect slăbirea mâinii sufletului și înfrânarea pornirii spre patimi, împăcarea celor învrăjbiți, unirea între oameni, alungarea demonilor, aducerea ajutorului îngeresc și darul lacrimilor. Ea „cuprinde în sine tot ceea ce este mai folositor în toate. Ea profetizează cele viitoare, însemnează fapte istorice, dă legi pentru viață, arată ce trebuie să facem și, ca să spunem într-un singur cuvânt, este o adevărată comoară de învățături bune, punând la îndemâna fiecăruia, după sânguința lui, tot ceea ce îi este de folos”². În ce privește autorul lor, sinagoga și Biserica primară îl considerau pe David ca fiind singurul alcătuitor al Psaltirii (opinie împărtășită de Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie, Fer. Augustin ș.a.). La o analiză mai atentă se va observa însă că este vorba de mai mulți autori³. Este întâlnit numele lui Asaf, un levit contemporan cu David, căruia îi sunt atribuiți psalmii 49, 72, 73, 74-82. Un alt grup de psalmi (41-48, 83- 87) este atribuit fiilor lui Core, cântăreți și portari la templul din Ierusalim. Alți autori menționați sunt Heman (*Ps* 87) și Etan Ezrahitul (*Ps* 88), profeții Agheu și Zaharia (psalmii 145 -148), precum și Moise, cu psalmul 89, sau Solomon, cu psalmii 71 și 126. Un evreu (sau mai mulți) din diaspora a compus „psalmii treptelor” (119- 133), care se cântau cu ocazia pelerinajului la templul din Ierusalim. Nu se cunoaște timpul exact când s-au compus psalmii, însă este sigur ca ei existau, în forma în care îi avem astăzi, în secolele III-II î.Hr., deoarece sunt cuprinși în traducerea Septuagintei. Spre deosebire de originalul ebraic, în aceasta este adăugat și psalmul 151, necanonic. În plus, în cartea necanonică a Întelepciunii

¹ Vezi D. Abrudan, „Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă”, în *Cărțile didactico-poetice*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001, p. 35-61.

² Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. O. Căciulă, EIBMBOR, București, 1939, p. 23.

³ Unii cercetători consideră că sub acest nume s-ar ascunde o familie de leviți, a cărei activitate literară s-ar extinde pe durata a mai multe secole. Cf. D. Abrudan, *op. cit.*, p. 35.

lui Isus, fiul lui Sirah (datând din sec. II î.Hr.), Cartea Psalmilor este amintită alături de celelalte cărți ale Vechiului testament și încadrată în grupa *chetuvim*.

În ce privește doctrina psalmilor trebuie afirmat dintru început că izvorul lor este Revelația mozaică. Din cei 150 de psalmi doar 17 sunt cei în care numele lui Dumnezeu nu se află amintit chiar în primul verset⁴. Este afirmat cu tărie monoteismul, Dumnezeu „părinților noștri” (*Ps* 21, 4), al lui Avraam, Isaac și Iacov (*Ps* 104), unicul Creator al cerului și al pământului (*Ps* 101, 26). El este singurul Dumnezeu, spre deosebire de zeii falși ai celorlalte neamuri (*Ps* 95, 5), nu numai în calitate de creator ci și de proniator al lumii (*Ps* 103). Dumnezeu poartă de grijă în special față de cei săraci și în suferință (*Ps* 9, 9), dar și față de fiecare om (*Ps* 138, 7–10), stând de veghe fără încetare asupra tuturor (*Ps* 32, 13–15). Dumnezeu este în egală măsură și drept, răsplătind pe fiecare după faptele lui (*Ps* 7, 8; 17, 25–28). Astfel, deși nutrește o afecțiune paternală față de Israel, Dumnezeu voiește de asemenea binele și pentru celelalte neamuri (*Ps* 21 și 104)⁵.

Un alt aspect foarte important al teologiei psalmilor îl reprezintă învățătura despre Mesia. Spre deosebire de datele revelaționale cuprinse în Pentateuhul lui Moise, în care accentul cădea pe prezentarea persoanei lui Mesia ca un om înzestrat cu o înaltă forță spirituală, în psalmi se spune că va fi mai mult decât un drept din tribul lui Iuda, va fi chiar Fiul lui Dumnezeu (*Ps* 2, 7; 109, 3), supus Tatălui și gata de a împlini vocația spre slujire (*Ps* 39, 3; 3, 11). Aspectul de jertfă apare în psalmul 21 iar zbulciumul sufletesc de care are parte Mesia în vremea patimilor în psalmul 68.

În sfârșit, o altă temă esențială a doctrinei psalmilor este antropologia: omul este prezentat ca rege al făpturii văzute, cu ceva mai prejos decât îngerii (*Ps* 8, 6); slăbit în urma căderii în păcat (*Ps* 50, 7; 57, 4), el are nevoie de mila lui Dumnezeu (*Ps* 102, 14).

Alături de învățătura dogmatică, Cartea Psalmilor mai cuprinde însă și precepte religios-morale dintre cele mai înalte. În calitatea sa de ființa socială, omul are responsabilitate atât față de comunitate, cât și față de Dumnezeu. Datoriile față de Dumnezeu se reduc în esența la: credința în El (*Ps* 13, 2), pe care trebuie să o mărturisească întotdeauna (*Ps* 21,9–10); ascultarea față de poruncile Sale, a căror împlinire trebuie căutată „ziua și noaptea” (*ps* 19,12; 24,4; 26,3–5)⁶.

Psalmii au intrat foarte de timpuriu în cult, atât în cel mozaic cât și în cel creștin, citirea sau cântarea lor practicându-se în toate marile ramuri ale crești-

⁴ T. Negoită, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1940, p. 50.

⁵ D. Abrudan, *op. cit.*, p. 51–52; Idem, „Dreptatea și pacea în Cartea Psalmilor”, în *ST* nr. 7–8 (1963), p. 415–425.

⁶ *Ibidem*, p. 55–57.

nismului. În timpul lui David cultul a dobândit o noua dimensiune, doxologică. El a introdus cântarea Psalmilor la Cortul Sfânt, după cum reiese din I Cronici 16, 1-7. Spre exemplu, psalmul 99 (100) se cânta la jertfele de mulțumire, iar după exil fiecare zi își avea psalmul său (duminică Ps 23, luni Ps 47, marți Ps 81, miercuri Ps 93, joi Ps 80, vineri Ps 92 și sâmbăta Ps 91).

În Noul Testament psalmii sunt citați de 116 ori, ceea ce demonstrează deasa lor folosire în acea epocă. Utilizarea lor a continuat chiar și după despărțirea definitivă a Bisericii de sinagogă, după cum reiese din mărturiile lui Tertulian (sec. II), din „Constituțiile Apostolice” ș.a.⁷ În Apus psalmii sunt versificați anume și au melodii specifice. În cultul ortodox ei se regăsesc, integral sau doar versete, în toate cele 7 Laude, în Sfintele Taine, în ierurgii și în colecții de rugăciuni. În acest scop, Psaltirea a fost împărțită în 20 de catisme (*șezânde* = timp în care credincioșii pot sta în străni sau pe scaune), care se citește de-a lungul unui an bisericesc⁸.

Unii cercetători (G. Castelino, G. Widendren, A. Falkenstein), susținând inseparabilitatea Cărții Psalmilor de tradiția psalmică orientală, declară că autorii ei s-au inspirat din imnele liturgice egiptene, mesopotamiene, feniciene, hitite, ceea ce face să fie lipsită de originalitate și fără mare valoare. Purtând amprenta inspirației divine, psalmii biblici sunt net superiori – și ca formă, și ca font – producțiilor literare similare ale altor popoare⁹. Se poate spune chiar că în contextul lumii antice evreii au fost poporul cu cea mai bogată înzestrare poetică, numai puțin de o treime din Vechiul Testament fiind alcătuită din texte poetice. Fără a fi o prezență singulară, Psaltirea trebuie deci privită în contextul mai amplu al gândirii biblice vechitestamentare, care cunoaște o diversitate de bucăți literale similare ce ar putea fi ușor numite psalmi¹⁰. Există chiar opinia că psalmii, alături de celelalte cărți scrise într-o formă poetică (Plângerile, Cântarea Cântărilor, Proverbele, Iov și Ecclesiastul), ar aparține unei epoci mai avansate, care presupune o evoluție îndelungată a genului poetic¹¹.

⁷ *Ibidem*, p. 59.

⁸ Pentru detalii privind împărțirea și locul folosirii catismelor în cult vezi T. Negoită, *op. cit.*, p. 63-67.

⁹ „Introducere la Cartea Psalmilor”, în *Cartea Psalmilor sau Psaltirea Profetului și Regelui David*, Versiune revizuită după Septuaginta, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania sprijinit pe numeroase alte osteneli, Ed. Arhidiecezana Cluj, 1998, p. 5-7.

¹⁰ D. Abrudan, *op. cit.*, p 37-38: „Este mai presus de orice îndoială că Psaltirea aparține într-adevăr unei tradiții psalmice orientale, dar anularea valorii și originalității psalmilor biblici, pornind de la considerente mai ales de ordin formal, reprezintă o atitudine abuzivă izvorâtă din rea credință”.

¹¹ Amintim aici: Cântarea lui Moise din Ieșire cap.15 și Deuteronom 32, 1-43; Cântarea Deborei și a lui Barac (Judecători 5, 1-31), Cântarea Anei (I Samuel 1, 1-10), Psalmul de laudă

Poezia Vechiului Testament cunoaște două genuri poetice, genul didactic (*mașal*) și genul liric (*șir*), psalmii aparținând celui din urmă. Lipsește rima, caracteristică fiind folosirea paralelismului, care pune accentul pe idei și nu pe podoabele exterioare. Astfel, avem:

a) *Paralelismul sinonimic*, în care cel de-al doilea stih repetă ideea primului și o rostește oarecum distinct:

*De ce oare s-au întăritat neamurile
și de ce-n deșert au cugetat popoarele? (Ps 2, 1)*

b) *Paralelismul antitetic*, pune cele două versuri în opoziție:

*Că Domnul cunoaște calea dreptilor
iar calea necredincioșilor va pieri. (Ps 1, 6)*

c) *Paralelismul sintetic (formal)*, în care al doilea stih preia ideea primului și o dezvoltă:

*Zis-a cel nebun întru inima sa:
Nu este Dumnezeu!
Stricați au devenit
și urâți s-au făcut în căile lor,
nu-i nimeni care să facă binele,
nu, nici măcar unul nu este. (Ps 13, 1-2)*

Privită din perspectiva valorii literare, Psaltirea posedă așadar caracterul vibrant al unei înalte creații literar-religioase. De asemenea, absența rimei silabice în favoarea unei rime a gândirii, ca și lipsa ritmului prozodic în favoarea ritmului interior, conferă poeziei psalmilor o „notă de surprinzătoare modernitate”¹².

Preocupări privind traducerea psalmilor în limba română:

Importanța Psaltirii în viața credincioșilor se reflectă și în numeroasele traduceri care s-au făcut de-a lungul timpului. Primele manuscrise în limba română care ne-au provenit conțin Cartea Psalmilor, iar din 1570 (data apariției primei Psaltiri) și până azi sunt consemnate 168 de ediții¹³. Deși de cele mai multe ori se reproduce același text, totuși fiecare contribuie într-o măsură mai mare sau mai mică la „înțelesul evoluției sensului-biblic în românește”¹⁴. Mai trebuie remarcat și faptul că aproape majoritatea edițiilor Noului Testament publicate de Sfântul Sinod conțin în final și textul românesc al psalmilor lui David.

al lui David din I Cronici 16, 8-36, Cântările lui Isaia (12, 4-6; cap. 25; 42, 10-12), Psalmul lui Miheia (7, 7-10) ș.a.

¹² N. Neaga, „Poezia Vechiului Testament”, în *MA* nr. 3-4 (1960), p. 189.

¹³ Bartolomeu Valeriu Anania, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ Vezi N. Șerbănescu, „Sfânta Scriptură tălmăcită în limba română. Cu prilejul tricentenarului apariției «Bibliei de la București» (1688-1988)”, în *BOR* nr. 3-4 (1989), p. 57-65.

În secolul XX sunt de amintit în Biserica Ortodoxă Română două încercări de redare a textului Psaltirii într-un limbaj cât mai apropiat de textul original – fie după cel ebraic, fie după cel grecesc al Septuagintei – și în același timp cât mai inteligibil pentru credincioșii vremilor noastre: este vorba, mai întâi, de *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*, traducerea preoților Vasile Radu și Gala Galaction, București, Institutul Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, 1929, iar apoi de *Cartea Psalmilor sau Psaltirea Profetului și Regelui David*, versiune revizuită după Septuaginta, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania sprijinit de numeroase alte osteneli, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod, în Arhidiecezana Cluj, 1988.

Psaltirea lui Gala Galaction (1929)

Una dintre cele mai controversate ediții tipărite ale Psaltirii în limba română este traducerea realizată de Gala Galaction și Vasile Radu, apărută în anul 1929. Trebuie spus dintru început că problema de bază a întregii chestiuni vizează un aspect ce s-ar putea extinde asupra traducerii Sfintei Scripturii în general: care ar fi raportul corect, în cazul tălmăcirii unui text biblic, între filologie și teologie? cum se poate împăca „rigoarea” Tradiției cu cerințele epocii moderne? După cum vom vedea, problema este extrem de spinoasă și necesită o cercetare atentă și profundă.

Psaltirea Proorocului și Împăratului David, în traducerea preoților Vasile Radu și Gala Galaction, a fost tipărită „în zilele M.S. Regelui României Mihai I, cu îndemnul și purtarea de grijă a I.P.S. Sale Întâiul Patriarh al țării, D.D. Miron, Înalt Regent”, la Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, în anul 1929. În finalul cărții sunt oferite de autori „Câteva lămuriri”, din care aflăm că traducerea s-a făcut după originalul ebraic și ea apare ca „o ediție de probă”, căci „faptul că Institutul, care ne găzduiește, este un institut oficios nu conferă nici o solidarizare oficială întreprinderii noastre”. Cartea Psalmilor se vroia doar „o primă arvună” în calea unei traduceri integrale a Bibliei, un deziderat afirmat cu mult entuziasm. Hotărârea aceasta e, mărturisesc cei doi „cutezătoare”, întrucât ediția de față numerează psalmii „așa ca în Bibliile ebraice” (inclusiv împărțirea în cinci cărți: cartea I-a, de la Ps 1 la Ps 41, cartea a II-a, de la Ps 42 la Ps 72, cartea a III-a, de la Ps 73 la Ps 89, cartea a IV-a, de la Ps 90 la Ps 106 și cartea a V-a, de la Ps 107 la Ps 150; lipsește Ps 151, necanonic), în timp ce în Biserica Ortodoxă autoritate are versiunea după Septuaginta („în Septuaginta, când e vorba de Psalmi, sunt câteva locuri pe cari Biserica Creștină le va pune totdeauna mai presus decât corespunzătoarele lor, din textul masoretic”). Conștienți că traducerea de față, în special în ce privește ortografia, punctuația și „fixitatea unor cuvinte”, nu este lipsită de alte „neajunsuri și inconformități”, și de aceea „unele cuvinte,

unele stihuri, poate unii psalmi... ar putea să aspire la o ipostază mai fericită...”. Totuși, adaugă Gala Galaction și Vasile Radu, „ne-am dat osteneala să punem pretutindeni, în traducerea noastră, cât mai multă înlănțuire și claritate”. Chestiunea principală la care încercau să răspundă era însă: „mai poate Biserica noastră să se mulțumească cu textul Psaltirei, precum îl avem astăzi?” Traducerea prezenta așadar „un pas înainte față de textul întrebuițat până acum?”¹⁵

Traducătorii. Scriitor de viguros talent literar, teolog erudit, preot, Gala Galaction a fost numit de Patriarhul Justinian „un pilduitor și strălucit slujitor al altarului drepte credințe străbune”. Având înfățișarea unui patriarh biblic, preot împodobit cu smerenie și demnitate, teolog subtil, scriitor al cărui mesaj literar este omenia și virtutea, el nu încetează, în același timp, să fie un personaj „complex”, străbătut de incertitudini ce se transmit și viitorilor săi posibili biografii¹⁶.

Grigore Pișculescu (numele adevărat al lui Gala Galaction – pseudonimul literar) s-a născut la 16 aprilie 1879 în Didești, județul Teleorman. Bunicul său după mamă a fost preot; tatăl știa grecește și turcește și călătorise mult. Încă de pe când era copil citea basme și diferite romane pe care le avea tatăl său într-o ladă. Primele cunoștințe despre Sfânta Scriptură le-a avut dintr-o carte „Mica Biblie ilustrată” pe care o găsisse la niște elevi seminariști din familia sa. Face studii la Liceul „Sf. Sava” din București (1890-1898), unde lecturile, din literatura română, erau V. Alecsandri, G. Coșbuc, M. Eminescu, Al. Vlahuță, B. Delavrancea, iar din literatura universală Stendhal, Musset, Balzac, Daudet, Maupassant, Zola sau Flaubert¹⁷. În 1898 urmează cursurile de filozofie modernă a lui Titu Maiorescu sau de filozofie antică a profesorului ateu C. Dimitrescu – Iași, din cadrul Facultății de Litere și Filozofie. În 1899 se înscrie însă la Facultatea de Teologie din București, absolvind în anul 1903. Teza de licență, *Minunea din drumul Damascului. Argument apologetic*, are ca subiect convertirea Sf. Ap. Pavel, pe care probabil o apropia de cea proprie¹⁸. Doctoratul îl susține în anul 1909, la Facultatea de Teologie din Cernăuți.

¹⁵ *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*, traducerea preoților Vasile Radu și Gala Galaction, EIBMBOR, București, 1929, p. 113-116.

¹⁶ Vezi diferitele evocări, care surprind câte o nuanță din caracterul fascinant al lui Gala Galaction: C. Nonea, „La moartea magistrului”, în *MMS* nr. 3-4 (1961), p. 149-157; N. Mischie, „Omenia lui Gala Galaction”, în *BOR* nr. 3-4 (1979), p. 362-364; Mara Galaction, „Tata”, în *BOR* nr. 3-4 (1959), p. 276-281; A. Plămădeală, *De la Alecu Russo, la Nicolae de la Rohia*, Sibiu, 1997, p. 105-126; Valeriu Anania, *Rotonda plopilor aprinși*, Ediția a II-a, Ed. Florile dalbe, București, 1995, p. 75-83.

¹⁷ S. Porcescu, „Gala Galaction în viața culturală a poporului român”, în *MMS* nr. 3-4 (1961), p. 159.

¹⁸ Enigma convertirii lui Saul din Tars se poate spune că l-a obsedat toată viața. În urma unei investigații filologice, Gala Galaction traduce întrebarea „Saule, Saule, pentru ce mă prigo-

„După trecerea strălucită a doctoratului ... se produce un reviriment moral, încrederea în sine renaște și-și clarifică menirea sa de slujitor al lui Hristos”¹⁹. Este numit defensor eclesiac pentru eparhiile Râmnicului și Argeșului (1909-1922), fiind hirotonit preot abia la vârsta de 43 de ani. Devine profesor titular la catedra de Introducerea și Exegeza Noului Testament la Facultatea de Teologie din Cernăuți (1926-1941), decanul acesteia (1928-1930), apoi profesor de Exegeza Vechiului Testament la Facultatea de Teologie din București (1941-1947), iar din 1954 membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Bucureștilor. Ce teolog, publică studii de Noul Testament, articole, meditații, predici (amintim: *Piatra din capul unghiului*, 1926; *Cartea creștinului ortodox*, 1926; *Meditare la rugăciunea domnească adică Tatăl nostru*, 1927; *Răbdare și nădejde* – conferință, 1928; *Scrisori către Simforoza. În pământul făgăduinței*, 1930), culminând cu traducerea *Bibliei* (cu colaboratori) în 1936. În același timp, a desfășurat o remarcabilă activitate literar-publicistă: nuvele, romane, note de călătorie, operă străbătută de spiritul evanghelic (monografiile *Eminescu*, 1914 și *Vlahuță*, 1944; *Romanele Roxana*, 1930, *Papucii lui Mahmud*, 1931 și *Doctorul Taifun*, 1933; memoriale de călătorie, ca *De la noi la Cladova*, 1924, și *Mangalia*, 1947; volumul de nuvele *În grădinile Sf. Antonie*, 1942), recompensată cu diverse premii și distincții: Premiul Academiei Române (1915), Premiul Societății Academiei Române (1933), Premiul Național Literar (1935) ș.a. Este ales membru activ al Academiei Române (1947), apoi membru titular onorific (1955).

Moare la 8 martie 1961, în București, unanim recunoscut ca unul dintre cei mai mari scriitori români contemporani²⁰.

Biografia celui de-al doilea traducător, pr. Vasile Radu, nu este nici pe departe atât de strălucitoare ca cea a colaboratorului său. S-a născut la 16 decembrie 1887 în Panciu, județul Vrancea. Face studii la Seminarul „Central” și la Facultatea de Teologie din București, cu doctorat în 1927. Diacon la biserica „Adormirea Maicii Domnului” din Giurgiu (1915-1919), preot la internatul teologic din București (1919-1921), superior al bisericii ortodoxe române din Paris (1921-1927). Urmează, în acest timp, și cursuri de limbi orientale la institutul

nești ?” cu sintagma „Saule, Saule, pentru ce mă cauți ?” În acest fel, momentul nu mai însemna o convertire propriu-zisă, ci revelația fulgerătoare a ceea ce exista. Iisus Hristos fusese, de fapt, descoperit din momentul când începuse să fie căutat. „Ceva asemănător se petrecuse, *mutatis mutandis*, cu Galaction însuși atunci când, proaspăt student în filozofie, a cunoscut impactul cu pietatea lui Sar Peldan; tânărul devenea conștient de o realitate pe care o purta într-însul fără să știe: vocația preoțească.” V. Anania, *op. cit.*, p. 77.

¹⁹ N.C. Buzescu, „Preocupări teologice în Jurnalul lui Gala Galaction”, în *ST* nr. 1-2 (1975), p. 23.

²⁰ Cf. M. Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Ediția a II-a, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 363-366.

catolic și la Ecole des Hautes Etudes din Paris, fiind primul mare orientalist la noi, traducător din arabă și ebraică²¹. Revenit în țară, este numit profesor de limba ebraică și exegeza Vechiului Testament la Facultatea de Teologie din Chișinău (1927-1940). Publică o serie de articole și studii în presa vremii, colaborează la colecția „Patrologia Orientalis”, vol. XXII, IV/5 și XXVI/5. Colaborează, împreună cu Gala Galaction și mitropolitul Nicodim, la noua traducere a *Bibliei* în românește (1936), apoi, doar cu primul, la ediția din 1938. Moare în București, la 7 septembrie 1940.

Problema traducerii. Gala Galaction începuse să fie preocupat de traducerea Sfintei Scripturi încă din anul 1920: „entuziasmat de conținutul Bibliei, își însușește limba greacă și ebraică, spre a înțelege în original poezia și adevărul testamentar. Psalmii, îndeosebi, îl extaziază și devin mai convingători pentru sufletul său artistic, decât subtilitățile teologice”²². Ținând seama și de faptul că, în calitate de profesor universitar de exegeză a Vechiului Testament, el se axa în mod predilect spre Psalmi, nu ne miră că și-a început opera de tălmăcire cu Cartea Psalmilor²³.

De necesitatea unei noi traduceri a Bibliei s-a convins cu mult mai devreme, căci în anul 1910, comparând edițiile românești cu cea germană a lui Luther sau Biblia britanică, ediția Oxford, considera că „orice versiune românească a Vechiului și Noului Testament ce ți-ar cădea în mână ți se dovedește, de la prima cercetare, atât de *inexactă*, de *confuză* și de *barbară* (s. n.), încât ți se taie orice nădejde că vei ajunge vreodată să înțelegi în limba ta ce a voit să zică David, Solomon și ceilalți”. Unificarea României Mari, din 1918, ar trebui să fie urmată și de o nouă traducere a Bibliei, „în limba vremii noastre”, pentru a unifica limba și a-i suda sufletește și național. Concluzia? Ne trebuie o nouă traducere a Sfintei Scripturi, edițiile anterioare fiind depășite de limba națională, ridicată pe culmi de Eminescu, Odobescu sau Hașdeu²⁴.

Deși conștient că o traducere bună a Sfintei Scripturi nu putea fi decât opera colectivă a mai multor traducători, Gala Galaction s-a apucat în 1920 singur de lucru, bazându-se pe știința teologică și talentul său literar. Decis să urmărească canonul protestant în traducere și să traducă câte 250 de pagini pe an (5 pagini pe săptămână), el declara: „nu voi face o traducere ideală din punct de vedere științific, dar voi face o traducere unitară, caldă și mlădioasă, în limba românească

²¹ Gh. Speranță, „Clerici români orientaliști”, în *ST* nr. 5-6 (1967), p. 371-374.

²² N. C. Buzescu, *art. cit.*, p. 22.

²³ V. Anania, *op. cit.*, p. 77: „Un curs întreg despre poezia *Psalmilor* era prin sine o poezie, de la incantațiile limbii lui David până la parafrazele venerabilului dascăl”, își amintește autorul.

²⁴ Gh. Cunescu, „Gala Galaction, traducător biblic. La 90 de ani de la naștere”, în *BOR* nr. 3-4 (1969), p. 313.

din veacul XX. După mine vor veni alții care mă vor îmbunătăți sau vor face traduceri superioare”. Pentru finanțare primește sprijinul lui Aristide Blank, cel care îi oferă un contract de 160.000 de lei, cu termen de predare data de 1 decembrie 1923. După numai un an Galaction rămâne însă fără editor, A. Blank abandonând tipărirea traducerii, fără ca aceasta însă să-l descurajeze pe traducător. În anul 1923, la întemeierea Fundației Culturale „Carol”, i se oferă posibilitatea traducerii și tipării Bibliiei. În 1927 Institutul Biblic al Bisericii Ortodoxe Române tipărește *Noul Testament* (care, se pare, era gata încă din 1924), în traducerea „Părintelui Grigorie” – așa cum se semna Gala Galaction – și cu o prefață a patriarhului Miron Cristea.

Năzuința cea mare era însă traducerea întregii Scripturi în limba română! Conștient de greutățile filologice pe care le trezea Vechiul Testament, Gala Galaction și-l asociază pe Vasile Radu, orientalist, preot și profesor de limba ebraică. Marea noutate era aceea că se hotărâse să facă traducerea după originalul inițial, ebraic, celelalte ediții fiind realizate după traducerea grecească, Septuaginta (el chiar denumește Biblia românească „o fică a Septuagintei”) sau după traduceri intermediare, slavone, franceze etc. Conlucrarea dintre cei doi, deși a dat rezultate remarcabile, nu a fost totuși una facilă. Prozator liric, cu o înclinație structurală spre reverie, mânuitor desăvârșit al stilului artistic, Gala Galaction, bun cunoscător și el al limbilor ebraică și elină, a trebuit să contracareze permanent scrupulozitatea filologică, mai aridă, a confratelui său, pentru a turna sensul exact al textului original în cele mai nuanțate și mai expresive forme ale limbii române. Într-un articol scris la moartea pr. V. Radu, în 1941, Gala Galaction aducea un emoționant elogiu tovarășului său de trudă, evocând totodată și modul lor de lucru: „Omul care m-a ajutat, cu puteri de Samson, să clădesc până sus visul torid al unei vieți întregi robește și va robi, până la reîntâlnirea noastră în pridvoarele veșniciei, admirația și recunoștința mea. Ca să izbândesc, mi-au fost necesare cunoștințele temeinice, filologia semită, puterile de muncă excepționale ale lui Vasile Radu ... Eram atât de deosebiți unul de altul! El era un erudit sever care, de nevoie, trebuia să admită hegemonia poeziei. Eu eram un poet care trebuia să mă supun pravilei științifice. Ne toleram unul pe altul, până la durere, dar manuscrisele noastre, cenzurate reciproc, mărturisesc și vor mărturisi războiul ciudat pe care îl duceam: el împotriva literaturii mele și eu împotriva asprei lui conciziuni. Cred că din acest război au ieșit, pentru traducerea noastră, însușirile cari le las la aprecierea cititorilor ascunși în viitor”²⁵.

Munca celor doi traducători a dat la iveală, în 1929, *Psaltirea*, un fel de „încercare a forțelor”, reușita aceasta fiind garanția izbândii și cu celelalte cărți ale

²⁵ Gala Galaction, „O Cariatidă prăbușită”, în *Revista română* nr. 1 (mai 1941), p. 96, *apud* T. Vărgolici, *Gala Galaction*, Editura pentru literatură, 1967, p. 302-303.

Vechiului Testament. Asupra aprecierilor de care s-a bucurat această ediție vom reveni; cel mai important efect este însă contractul pe care îl primesc Gala Galaction și Vasile Radu, la care se adăuga și starețul de la mănăstirea Neamț, episcopul Nicodim Munteanu (acesta dăduse și el, în 1927, o traducere a *Psaltirii*), în mai 1930, din partea Eforiei bisericii Ortodoxe Române, pentru o nouă traducere a Bibliiei. Era ideea patriarhului Miron Cristea, ca printr-un grup unit de traducători, să dea tipărirea întregii Biblii „într-o ediție oficială sinodală și într-o traducere nouă, într-o limbă care, păstrând mireasma bisericească a vechilor Scripturi și cărți bisericești, să fie totodată literară și contemporană”²⁶.

Pe baza documentelor păstrate în arhiva Patriarhiei, Antonie Plămădeală a prezentat firul desfășurării evenimentelor, unul destul de încurcat. Dintr-o scrisoare a lui Gala Galaction, datată 17 martie 1929, adresată către patriarhul Miron, aflăm că îi predase acestuia, spre consultare, un manuscris al *Psaltirii*, tradus împreună cu V. Radu; că mai aveau gata de tipar Noul Testament, și, mai ales că Sf. Sinod era împotriva lor, deși Patriarhul dăduse dispoziții ca ei să facă traducerea integrală a Bibliiei. Așadar, încă de la început, problema principală era cea a limbii; probabil pentru a risipi îndoielile, Gala Galaction l-a acceptat ca asociat și pe episcopul Nicodim Munteanu. Contractul a fost semnat la 5 mai 1930 și cuprindea, în esență, următoarele: cei trei traducători se obligau să facă „o traducere exactă, limpede, fără obscurități și fără arhaismele dispărute din uzul limbii române”; dreptul de autor era de 1.100.000 de lei; termenul de predare era 1 septembrie 1932; la revizuire se va avea în vedere textul original al Septuagintei, alte ediții (textul ebraic, traduceri rusești, franțuzești, englezești etc.) servind pentru verificarea și ameliorarea textului.

Au lucrat toți trei, la mănăstirea Neamț; Sfânta Scriptură a fost împărțită în trei părți, fiecărui traducător dându-i-se cărțile cele mai corespunzătoare posibilităților lui. Au lucrat ca traducătorii Septuagintei. Fiecare avea chilia lui și traducea independent. Sâmbătă seara sau în altă seară a săptămânii țineau ședințe comune, fiecare citea ce a tradus și ceilalți doi făceau observații și completări.

La 1 septembrie 1932 traducerea a fost gata. Versiunea se resimțea, în principal, de faptul că cei trei traducători lucraseră mai mult separat, fără să se citească între ei, și că, în final, textul nu trecuse prin mâna unui stilizator care să-i asigure unitatea²⁷. Mai mult, ostenitorii fuseseră călăuziți de criterii și metode deosebite. Vasile Radu, un mare erudit al limbilor orientale, se ținuse strâns de rigoarea

²⁶ Cf. Gh. Cunescu, *art. cit.*, p. 322.

²⁷ Dintr-o scrisoare din 4 iunie 1934, către Comisiunea înputernicită să se îngrijească de tipărirea Sfintei Scripturi, Gala Galaction și Vasile Radu explicau modul lor de lucru: „atunci când doi dintre noi vom fi de acord asupra unui punct sau mai multe din traducere, cel de al treilea să cedeze și să primească sugestiile noastre”. Desigur că acest acord avea să fie mai ales între Gala

filologică, Galaction scria într-o românească foarte frumoasă, dar destul de zburdalnică față de textul original, cât despre Nicodim, el era suspectat că traduce mai mult din limba rusă decât din cea greacă²⁸.

O serie de tergiversări legate de tipărire întârzie apariția acestei ediții. În plus, mai apare încă o problemă: patriarhul Miron Cristea cere ca traducerea Noului Testament să fie cea a lui Gala Galaction, și nu cea a lui Nicodim, așa cum fusese înțelegerea. Împotriva acestei decizii se ridică chiar ... Gala Galaction (sic!), pe baza următorului argument: cine a tradus Psaltirea trebuie să fie și traducătorul Noului Testament, în vederea unei unități de stil. Noul Testament e plin de citate din Psalmi, și cum se dăduse la cules Psaltirea tradusă de Nicodim, era normal să se tipărească Noul Testament tradus tot de el. Dar, împotriva tuturor argumentelor, punctul de vedere al Patriarhului a ieșit învingător. La 27 mai 1936, în cadrul unei ședințe solemne la Academia Română, el prezenta noua Biblie românească. Această ediție se înscria pe linia celor anterioare, subliniind importanța Bibliei pentru unitatea limbii unui popor. Inițiativa traducerii o puna pe seama unei dorințe sale mai vechi: în acest scop înființase Institutul biblic, îl trimisese pe pr. Vasile Radu ca superior al capelei române din Paris, să se specializeze în ebraică și în dialectele siro- caldaice, și îi unise pe cei trei sub autoritatea sa.

Declarată „ediție de probă”, Biblia din 1936 nu a fost pe placul lui Gala Galaction, care a decis să realizeze... o nouă ediție (sic!), de această dată doar cu colaborarea lui Vasile Radu. El era nemulțumit de faptul că patriarhul Miron Cristea se declarase inițiatorul traducerii Bibliei, de rolul precumpănitor al Septuagintei în orientarea traducerii, ca și de munca făcută de Nicodim Munteanu. Noua ediție, științifică, a fost realizată după originalul ebraic, și a apărut la 10 noiembrie 1938 sub egida Fundațiilor Regale. Se voia ca această nouă Biblie să fie mai bună decât cea din 1936, să se numească „Biblia regală” sau „Biblia Carol II”, așa după cum englezii aveau versiunea lor canonică, numită „King James” (1611). În Prefață, Gala Galaction nădăjduia ca această nouă ediție să fie „o piatră de hotar în istoria Bibliei românești”, nepomenind nimic de ediția anterioară sau despre numele lui Nicodim. Acesta, ajuns patriarh, va tipări, în 1944, o a doua ediție a Bibliei Patriarhale, înlocuind Noul Testament în traducerea lui Gala Galaction cu Noul Testament tipărit de el (Neamț, 1941) și ignorând total Biblia Carol II, tot așa cum aceasta ignorase Biblia din 1936.

Limba. Așa cum am afirmat în introducerea acestui subcapitol, traducерile biblice ale lui Gala Galaction au iscat discuții vii, aprecierile oscilând între cele extrem de laudative și cele extrem de negative. Încă de când a tipărit Noul testa-

Galaction și Vasile Radu, ceea ce a condus la inevitabile orgolii... Vezi A. Plămădeală, „Biblia de la 1936”, în *BOR* nr. 3-4 (1979), p. 421-426.

²⁸ V. Anania, *op. cit.*, p. 79-80.

ment, în 1927, Gala Galaction însuși era conștient de „riscurile” unui asemenea fapt: „Traducerea mea este prea ingenioasă și prea literară. Este de așteptat ca ea să trezească proteste și discuții”. Arhim. I. Scriban aprecia traducerea sa ca fiind „foarte frumoasă”, dar formulează și unele obiecții. Mitropolitul Atanasie Mironescu, cerând în locul unei noi traduceri a Bibliei, îmbunătățirea unei traduceri existente, are o serie de opinii negative referitoare la limbă. Astfel, deși „în această traducere suflă un duh de respect și pietate față de cărțile Sfintei Scripturi”, în ceea ce privește exactitatea ei se impun unele rezerve. Traducerea are părți pline de „mireasma limbei populare”, dar și multe expresii și cuvinte improprii. Sunt redată adesea în termeni nepotrivii cuvinte proprii grecești (ceea ce n-au făcut nici traducătorii Vulgatei), cum ar fi cadrantul cu para, leptonul prin lețcaie, asariul prin ban etc. Mai era suspectată traducerea că ar fi fost efectuată „nu chiar după textul original”²⁹.

La fel a fost întâmpinată și traducerea *Psaltirii*, apărută în 1929. Cu reacții pozitive au venit filologi (J. Byck) și chiar teologi (Pr. A.I. Pârvănescu, Pr. Virgil Godeanu – traducere „științifică și într-o limbă minunată”), fiind salutăată imediat de poetul Tudor Arghezi. Fostul ierodiacon Iosif, și el autor de Psalmi, era cel mai în măsură să aprecieze reușita Psalmilor lui Gala Galaction, comparativ cu edițiile anterioare: „Toate traducerea dinaintea Părintelui Gala Galaction pierdeau sensurile Psalmilor, ideea se ramifica din întuneric, imaginea prindea ceață și se scămașa în mucegaiuri didactice”, afirma el.

Opinii extrem de negative are, din nou, Atanasie Mironescu, referitor la fondul și limba Psalmilor, acuzele îndreptându-se doar asupra lui Gala Galaction, deși traducător fusese și pr. Vasile Radu! Autorul se întreba chiar de ce s-a început traducerea Vechiului Testament cu Psaltirea, știută fiind dificultatea ei...

Sub raport formal, A. Mironescu se pronunță împotriva împărțirii *Psaltirii* în cinci cărți, după modelul ebraic. Deși această practică s-a menținut câțiva timp la creștini (de ex. la Origen), totuși ea nu mai e de mult în uzul Bisericii. Apoi, titlurile puse de traducătorii psalmilor sunt uneori confuze, altele de prisos, „și toate puse la un loc un balast pentru cuprinsul *Psaltirii*”. Exemplifică cu titlul, confuz, al *Ps* 21, „Furtuna” (care, în plus, în vers. 9, cuprinde și cuvintele „deșănțate”: „Glasul Domnului face să fete cerboaicele”), iar titlul *Ps* 30 este considerat incorect.

În ce privește cuprinsul, sunt semnalate pasaje care nu stau în concordanță cu paralele din Noul Testament, tradus de Galaction, și chiar cu pasaje paralele din *Psaltire*. În *Ps* 68, ver. 19, scrie: „Suiu-te-ai în înălțime, adus-ai robi din robie, luat-ai daruri de la oameni”, iar în Noul Testament este redat: „S-a suit în înălțime, a robit gloată de robi, a dat oamenilor daruri” (*Ef* 4, 8). La fel, în *Ps* 118,

²⁹ A. Mironescu, „Noul Testament, Traducerea Părintelui Grigorie (Gala Galaction)”, în *BOR* nr. 2 (1928), p. 169-185.

ver. 22, se spune: „Piatra pe care au rosocotit-o ziditorii, aceea a fost pusă în capul unghiului”, iar la Mt. 21,49 este tradus: „Piatra pe care au aruncat-o ziditorii, aceasta a ajuns să fie vârful unghiului”. Aceste exemple, „și sunt încă multe, dovedesc lipsă de uniformitate la preoții traducători, cari, nefiind bine familiarizați cu limba bisericească, o schimonosesc cum le vine în minte.” Chiar formule liturgice, încetățenite în Utrenie, „Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă”, este tradus „Dumnezeu este Domnul și a făcut să strălucească peste noi lumina Sa.”

În ce privește îndreptarea textul, mitr. Mironescu este de părere că, „deși pe unele locuri au îndreptat-o, pe mai multe locuri au desfigurat-o.” În chiar Ps 1 sunt utilizate unele cuvinte „moderniste” – dic în loc de scaun, rețea de ape în loc de izvoare de ape, frunzătură în loc de frunze, orcanul în loc de vânt – iar în Ps 91,10 se află un „model de limbă păsărească”, pe care, pentru a-l înțelege, ar fi nevoie de un „vocabular anume”: „Nici o năprasnă nu va da peste tine și de cortul tău nu se va apropia nici un zăpor.” Redând chiar o impresionantă listă (peste trei pagini!) de cuvinte considerate improprii pentru o traducere biblică, Atanasie Mironescu vrea să demonstreze că această traducere nu va putea fi niciodată utilizată ca o carte de slujbă în Biserică; ea „va rămâne o carte moartă, străină de popor, o carte ce va fi cetită, de va fi cetită vreodată, numai de snobii religioși.” Schimonosirea limbii bisericești, crede autorul, a avut loc mai ales în ce privește „frumosul psalm patriotic” *La râul Vavilonului* (137 în traducerea lui Gala Galaction și Vasile Radu), traducerea P.S. Nicodim fiind mai corectă. Dar iată traducerea acestui psalm, redat paralel cu cele două versiuni:

Psalmul 137

Iubirea de țară și blestemul tiranilor

1. *Lângă râurile Babiloniei, acolo am șezut și am plâns, când ne-am adus aminte de Sion.*

2. *În sofoarele din mijlocul, ținutului, spânzurat-am harfele noastre.*

3. *Căci acolo cei ce ne-au robit pre noi, ne-au cerut cântări și asupritorii noștri cântece de veselie: „Cântați-ne din cântările Sionului!”*

4. *„Cum să cântăm cântarea Domnului în pământ strein?”*

5. *De te voi uita Ierusalime, să se zgârcească dreapta mea!*

6. *Să se lipească limba mea de cerul guri mele, dacă nu-mi voi aduce aminte de tine, dacă nu voi pune Ierusalimul în Fruntea bucuriei mele!*

7. *Adu-ți aminte, Doamne, de fiii Edomului, de cei care în ziua Ierusalimului ziceau: „Dărâmați-l! Dărâmați-l până la temelie!”*

8. *Fiică a Babilonului! Tu care ne-ai pustiit: Fericit este cel care-ți va răsplăti pentru cele ce tu ne-ai făcut nouă!*

9. *Fericit este cel care va lua și va zdrobi de stânci pe pruncii tăi!*³⁰

Psalmul 136

Aliluia

1. *La râurile Babilonului am șezut și am plâns, când ne-am adus aminte de Sion!*

2. *În sălcii pe malurile lor, am spânzurat harpele noastre.*

3. *Că acolo ceice ne robise, ne cereau să le cântăm, și apăsătorii noștri ne ziceau: „Cântați-ne și nouă din cântările Sionului!”*

4. *Cum vom cânta cântarea Domnului în pământ străin?*

5. *De te voi uita, Ierusalime, uitată să fie dreapta mea!*

6. *Să mi se lipească limba de gâtlej, de nu mă voi gândi la tine; de nu voi pune Ierusalimul începătură a bucuriei mele!*

7. *Adu-ți aminte, Doamne, de fiii lui Edom, cari ziceau la necazul Ierusalimului: stricați-l, stricați-l până-n temelii!*

8. *Fiica Babilonului, dornică de pustiire, ferică de celce-ți va plăti, după fapta ce ne-ai făcut tu nouă; ferică de celce va lua și va lovi de piatră pruncii tăi.*³¹

De asemenea, pe lângă cuvintele vulgare, nepotrivite pentru o limbă bisericască (*daira, timpina, bălegar*), A. Mironescu mai este de opinie că în Ps 89 de întâlnește și o deficiență de fond, teologică, și anume ideea panteistă ca luna ar fi veșnică: „Cât luna care ține-n veac de veac” (ver. 38). La fel despre pământ (Ps 119, 90), că ar rămâne neschimbat.

O altă acuzație, probabil cea mai gravă, este aceea că traducerea ar fi fost efectuată după un original ... francez (sic!), identificat cu traducerea protestantă a lui Segond, publicată în 1880, la Oxford. În sprijinul acestei opinii, sunt comparați diverși psalmi sau versete, pentru a ajunge la concluzia că „traducerea preoților noștri evraiești este astfel o contrafacere din cuvânt în cuvânt a textului francez, din Biblia lui Segond, care necontestat a tradus Psaltirea din evreiește. Cucerniciile lor numai au introdus în textul, presupus tradus din evreiește, mai multe cuvinte evreiești, spre a face pe cetitori să creadă că au sub ochi o traducere din evreiește”³².

³⁰ *Psaltirea...*, trad. preoților Gala Galaction și V. Radu, p. 103.

³¹ *Psaltirea Prorocului și Împăratului David*, tălmăcită de Patriarhul Nicodim Munteanu, Ediția a III-a, EIBMBOR, București, 1948, p. 357-358.

³² A. Mironescu, „„Psaltirea” tradusă din evreiește de Preoții V. Radu și Gala Galaction”, în *BOR* nr. 10 (1931), p. 649-660 și nr. 11 (1931), p. 750-762. Ca o contrapondere la această opinie vezi aprecierile favorabile ale lui Moses Rosen, *Eseuri biblice*, Ediția a II-a, Ed. Hasefer, București, 1992, p. 270. Așezându-l pe Gala Galaction printre „dreptii celorlalte popoare” (*Hasidei Umot*

Nu putem să nu observăm negativitatea excesivă a afirmațiilor de mai sus, și, în același timp, să nu evidențiem „noutatea sintezei dintre tradiție și unele elemente moderniste”. Preocuparea lui Gala Galaction de a da un veșmânt literar textelor biblice era, într-un fel, firesc să nască opoziția unora din oamenii Bisericii³³.

Psaltirea lui Valeriu Bartolomeu Anania (1998)

O altă traducere în limba română a Cărții Psalmilor este reprezentată de versiunea Valeriu Bartolomeu Anania. Ca și în cazul traducerii lui Gala Galaction, avem și aici de-a face cu fericita sinteză între un om al Bisericii și un strălucit literat, precum și cu intenția de a reda, într-un limbaj contemporan, a textului întregii Sfinte Scripturi (în cursul căreia tălmăcirea Psaltirii apare ca un moment esențial). Trebuie spus însă dintru-început că, spre deosebire de pr. Grigore Pișculescu (Gala Galaction), Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu a dat întâietate, în traducerea sa, teologiei și nu aspectului filologic-literar, autoplasându-se în sânul Sfintei Tradiții a Bisericii Ortodoxe. Într-un interviu, făcând o trecere în revistă a principalelor traduceri biblice la noi, V. Anania declară cu tărie că „o adevărată traducere a Bibliei, întru totul corectă, nu poate fi decât ortodoxă”. Referindu-se în mod special la traducerea făcută de Gala Galaction și Vasile Radu, el adaugă: „scriitorul Galaction a lucrat pe textul orientalistului Radu... și l-a înflorit cu toate zburdălniciile marelui său talent literar, adoptând copios parafraza și colorând lexicul cu termeni plini de savoare balcanică...”. Nu se poate astfel nega că opera sa este „un mare monument de limbă literară românească, dar *nu un text biblic propriu-zis* (s.n.), pe care să se poată face exegeză...”³⁴.

Traducătorul. Valeriu Anania, teolog, prozator, poet și dramaturg, s-a născut la 18 martie 1921, în Glăvile-Peșteana, jud. Vâlcea. După ce urmează școala primară în comuna natală, este înscris elev la Seminarul Central (1933-1941) și, urmând cursuri de diferență, își ia bacalaureatul la liceul „Mihai Viteazul” din București (1942-1943). Face studii superioare la Facultatea de Medicină și Conservatorul din Cluj (1945-1946), la Facultatea de Teologie din București și Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu (licențiat în 1948). Tuns în monahism la

Haolam) ca „propovăduitorul iubirii între oameni”, despre traducerea acestuia autorul se întreabă retoric „unde am putea găsi mai bine cuvântul care să le exprime decât în acea Carte a cărților pe care el a tălmăcit-o cu atâta măiestrie în grai românesc, în care a turnat cântec din cântecul său, suflet din sufletul său?”.

³³ M. Drăgulin, „Traducerile biblice ale lui Gala Galaction și prețuirea lor în cultura română”, în *GB* nr. 11-12 (1971), p. 1100-1101.

³⁴ C. Nicolescu, „Sfânta Scriptură în limba română, interviu cu Arhiepiscopul Bartolomeu”, în *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 93-94.

mănăstirea „Antim” din București, sub numele de Bartolomeu (2 februarie 1942) și hirotonit ierodiacon (15 martie 1942). Diacon la mănăstirile Polovragi și Baia de Arieș (1943-1947), după care este numit stareț la mănăstirea Toplița (1947). Între 1948-1950 ocupă diverse funcții în cadrul Patriarhiei Române: intendent al palatului patriarhal (1954-1958). La 5 octombrie 1950 devine asistent al profesorului Teodor M. Popescu, la catedra de istorie Bisericească Universală din cadrul Institutului Teologic Universitar din București. Între 1951-1952 ocupă postul de decan al Centrului de Îndrumări Misionare și Sociale de la Curtea de Argeș, unde predă cursuri de istorie bisericească și omiletică.

Președinte al Centrului studențesc „Petru Maior”, conduce greva studențească antirevizionistă și anticomunistă de la Cluj, din 1946. Este arestat în mai multe rânduri și, în final, expulzat din Cluj, pentru ca în anul 1958 să fie condamnat politic la 25 de ani de muncă silnică, fiind eliberat după șase ani și două luni, în 1964, printr-un decret general de grațiere.

Între anii 1965 și 1976 a îndeplinit mai multe funcții în cadrul Arhiepiscopiei misionare ortodoxe române din America: director al cancelariei eparhiale, redactor al revistei și almanahului „Credința”, al casetei de literatură „Noi”, director al Departamentului Publicațiilor și reprezentant al relațiilor interbisericești. Membru în două comisii ale Conferinței Permanente a Episcopilor Ortodocși din America de Nord și de Sud: Comisia Ecumenică și Comisia de Studii și Proiecte. Este hirotonit ieromonah și hirotesit arhimandrit de episcopul Victorin al Americii (1967). Susține diverse conferințe în Detroit, Chicago, Windsor și Honolulu. Membru în delegația Bisericii Ortodoxe Române care a vizitat Bisericele vechi orientale din Egipt, Etiopia și India (1969).

Reîntors în țară, este numit directorul Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, funcție pe care o ocupă în perioada 1976-1982. Din 1982 se retrage la mănăstirea Vărațic, unde lucrează la revizuirea traducerii românești a Sfintei Scripturi. La 21 ianuarie 1993 Colegiul Electoral Bisericesc îl alege Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, fiind hirotonit și instalat arhieru în Catedrala arhiepiscopală din Cluj, la 7 februarie 1993.

Membru al Uniunii Scriitorilor din România (din anul 1978), V. Anania a debutat editorial cu poemul dramatic *Miorița* (1966). În continuare, cele mai importante opere literare sunt: *Meșterul Manole* (poem dramatic, București, 1968), *Du-te vreme, vino, vreme!* (poem dramatic, București, 1969), *Geneze* (versuri, 1971), *Steaua Zimbrului* (poem dramatic, București, 1971), *File de acatist* (versuri, Detroit, 1976), *Străinii din Kipukua* (roman, București, 1979), *Rotonda plopilor aprinși* (memorialistică, București, 1983), *Amintirile peregrinului Apter* (nuvele și povestiri, București, 1991), *Poeme alese* (Cluj-Napoca, 1998) sau *De dincolo de ape. Pagini de jurnal și alte texte* (Cluj-Napoca, 2000).

În ce privește activitatea teologică, sunt de amintit diversele articole publicate în revistele centrale bisericești: „Glasul Bisericii”, „Mitropolia Olteniei”, sau la buletinul și calendarul „Credința” din Detroit, „Renașterea” de la Cluj (unele sub pseudonimul Vartolomeu Diacul). Alte lucrări în volum: *Cerurile Oltului* (eseuri teologice, 1990), *Promemoria*. Acțiunea catolicismului în România interbelică (București, 1992), *Pledoarie pentru Biserica neamului* (Craiova, 1995), *Apa cea vie a Ortodoxiei*. Cuvântări, predici, meditații (Cluj-Napoca, 2001). Fără îndoială însă, cea mai importantă preocupare teologică a P.S. Bartolomeu o reprezintă comentarea și revizuirea textului Sfintei Scripturi: începută cu editarea *Noului Testament* (1993) și a *Psaltirii* (1998), continuată cu *Poezia Vechiului Testament* (1999), această impresionantă lucrare este încununată cu editarea *Bibliei sau a Sfintei Scripturi* în întregime, ca ediție jubiliară a Sfântului Sinod, în anul 2001³⁵.

Însemnătatea valorii operei a fost recunoscută și recompensată prin premii și distincții, cum ar fi: premiul de dramaturgie al Uniunii Scriitorilor din România (1982), președinte de onoare al Fundației „N. Steinhardt” (1993), marele premiu pentru poezie al Festivalului internațional de poezie „Lucian Blaga”, Cluj-Napoca (mai 1999), diploma și medalia Academiei de Artă, Cultură și Istorie din Brazilia (2000). Se adaugă și titlul „Doctor Honoris Causa” al Universității din Cluj.

Metoda și izvoarele traducerii. Începută în liniștea chiliei de la mănăstirea Văratec, continuată și desăvârșită în „atelierul biblic” de la mănăstirea Nicula³⁶, opera Î.P.S. Bartolomeu de traducere a Bibliei s-a axat, în chip firesc, și asupra Cărții Psalmilor. Titlul complet al ediției era *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*. În foaia de titlul ni se dau și unele informații nu lipsite de importanță: versiunea este o revizuire – așadar nu o traducere nouă! – după Septuaginta, fiind redactată și comentată de autor „sprijinit pe numeroase alte osteneli”³⁷. Psaltirea este tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod la editura Arhidi-

³⁵ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 15-17; „Arhiepiscopul Bartolomeu Valeriu Anania – portret biografic –”, și „Bibliografie selectivă”, în *Logos...*, p. 416-420; Ghe. Vasilescu, „Alegerea, hirotonirea și instalarea Înalț Prea Sfințitului Bartolomeu Anania, ca arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului”, în *BOR* nr. 1-3 (1993), p. 5-43.

³⁶ P.S. Vasile Someșanul, „Darul slujirii aproapei”, în *Logos...*, p. 39. Despre acest aspect vezi și Valeriu Anania, *Memorii*, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 654: opera de traducere a Bibliei, începută în anul 1990, a fost oarecum îngreunată după alegerea ca arhiepiscop al Clujului în anul 1993 – „o funcție care implica nu doar activitate pastorală, ci și destulă administrație. Pentru a-mi menține continuitatea atelierului biblic – mărturisește Î.P.S. Bartolomeu – a trebuit să-mi fac un program de fier, împărțindu-mi timpul între obligațiile de serviciu și munca de ocaș într-o cameră fără ferestre”. Acest program draconic i-a permis să-și încheie opera la 10 august 2001, „dând slavă lui Dumnezeu”.

³⁷ Această trăsătură este specifică nu doar Psaltirii, ci întregii Biblie în versiunea Anania. Autorul o numește mai mult o diortosire, nu o traducere originală, „nu neapărat din modestie, ci din rigoare științifică și probitate morală. În acest sens, Șaguna avea dreptate să afirme că, în

ceezana Cluj, în anul 1998. Destul de „timid” exprimată, printr-o scurtă notiță informativă, se mai afirma și intenția ca, în urma aprobării Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (în ședința sa din 30 septembrie 1997), această ediție să aibă și o destinație liturgică, fără ca acest fapt să coincidă cu înlocuirea imediată a celor deja existente. Ea urmează a fi adoptată „în timp, atunci când fiecare unitate bisericească (mănăstirea, schit, parohie) va crede de cuviință”.

Printr-o „Notă asupra ediției”, Î.P.S. Bartolomeu Anania oferea indicii și asupra metodei utilizate, una destul de interesantă. Printr-un demers invers al cercetării, „nu se pornește de la original, ci se trece prin cele mai importante traduceri românești și străine pentru a se ajunge la izvoare”³⁸. Cele treisprezece ediții utilizate, împreună cu abrevierile lor, sunt:

BJ	La Bible de Jerusalem
BOB	Biblia de la Blaj, 1795
GALA	Biblia de la București, 1938
KJV	King James Version
MIRON	Biblia de la București, 1936
NICOD	Biblia de la București, 1944
OSTY	La Bible trad. Osty
RSV	Revised Standard Version
SINOD	Biblia de la București, 1914
ȘAGUNA	Biblia de la București, 1688
TEV	Today's English Version
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible

La aceste ediții moderne se mai adaugă și izvoarele, adică versiunea ebraică (textul masoretic) și Septuaginta. Una dintre cele mai importante contribuții ale versiunii Bartolomeu Anania este faptul că, în revizuirea traducerii, se pleacă de la textul grecesc (Septuaginta) și nu de la cel ebraic. Avem de-a face în cazul de față

cultura unui popor, Biblia se traduce o singură dată. La noi, cea din 1688”. Apoi, nu trebuie uitat că „originalitatea cu orice preț (pe care ar fi presupus-o „o nouă traducere”, n.n.) implică riscul desfigurării”. Cf. V. Anania, *Memorii*, p. 653.

³⁸ Șt. Iloaie, „Cultura Bisericii”, în *Logos...*, p. 49. În V. Anania, *Memorii*, p. 653, se spune ceva și despre metoda propriu-zisă de lucru, „mai complicată”: în general tălmăcirea scripturistă se face cu o altă persoană, de unde și „lectura în doi: o persoană citește cu glas tare dactilograma, a doua urmărește pe manuscris și descoperă eventualele (inevitabilele) greșeli”. Nefiind aici cazul – cel care l-a îndemnat să purceadă la această lucrare „ca o datorie de conștiință față de Biserică și de neamul românesc”, urmând și să-l secondeze, Dumitru Fecioru, fost lector de limba greacă și apoi profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie din București, decedase –, Î.P.S. Bartolomeu Anania a recurs la o altă metodă: „citind cu voce tare originalul în fața unui microfon, l-am înregistrat pe casete. Apoi, bucată cu bucată, ascultam originalul prin căști, iar cu ochii urmăream dactilograma și prindeam greșelile”.

deci nu doar cu o revizuire, ci și cu o „restaurare”, conform unei tradiții ortodoxe îndelungate ce a fost întreruptă de traducerea Galaction-Radu. În interviul acordat lui Castion Nicolescu, Î.P.S. Bartolomeu va explica gestul său, „în acord cu filonul de aur al tradiției biblice ortodoxe”: „*Textus receptus* al Vechiului Testament pentru întreaga lume ortodoxă îl constituie Septuaginta, adică traducerea acesteia în limba greacă, făcută în secolul III î. Hr. pentru diaspora iudaică. E un text de mare autoritate, din care însuși Sfântul Apostol Pavel, rabin prin excelență, prefera să citeze în epistolele sale. În Occident, romano-catolicii au preferat, pentru multă vreme, Vulgata, adică traducerea în latină făcută de fericitul Ieronim în secolul IV d.Hr., iar protestanții au tradus direct din textul ebraic. Numai că acesta din urmă (Biblia Hebraică) se sprijină pe textele masoretice alcătuite în secolele VIII-X d. Hr., așadar la cel puțin un mileniu după Septuaginta, într-o epocă în care reacția rabinică față de creștinism devenise evidentă. Primatul cronologic al Septuagintei și autoritatea ei în opera Sfinților Părinți ai Răsăritului au făcut ca ea să devină *textul original acceptat de Ortodoxie pentru traduceri* (s.n.), în timp ce Occidentul preferă, în continuare, versiunea ebraică”³⁹. Și totuși după cum afirmă traducătorul, această convingere nu a dus la excluderea versiunii ebraice, căci ea, „accesibilă adiacent prin cele mai bune traduceri occidentale, s-a aflat în continuare și amănunțită alăturare cu versiunea greacă”⁴⁰.

Tot în ceea ce privește metoda traducerii, trebuie spus că ea, în convingerea Î.P.S. Bartolomeu, trebuie să pornească de la text și nu de la o doctrină. Doar textul poate genera o doctrină sau alta, în funcție de interpretarea care i se dă, și nu invers. De aici și metoda incorectă a versiunii Cornilescu, aflată la mare cinste în mediile neoprotestante și reeditată frecventă de Societatea Biblică: „Cornilescu a început traducerea Bibliei ca ortodox, dar a reluat-o, continuând-o și sfârșind-o ca neoprotestant. De aici, viciile acestei versiuni. Una este să traduci (științific) un text și pe baza lui să nuanțezi o doctrină, și alta este să faci drumul invers (neștiințific), adică să pornești de la o doctrină și-n slujba ei să nuanțezi un text. Iată de ce consider că versiunea lui Cornilescu e o traducere neștiințifică”⁴¹.

Introducerea și comentariile. La fel ca toate celelalte traduceri din Sfânta Scriptură (Noul Testament, Cartea lui Iov, Cântarea Cântărilor, Cartea lui Ieremia etc.), și Psaltirea în versiunea Bartolomeu Valeriu Anania beneficiază de o

³⁹ Vezi C. Nicolescu, *art. cit.*, p. 92-93.

⁴⁰ Vezi *supra* nota 9, p. 25.

⁴¹ C. Nicolescu, *art. cit.*, p. 94. Deși însuși Î.P.S. Bartolomeu declară că lucrarea lui este una de revizuire a textului biblic și nu de traducere propriu-zisă, totuși Pr. Vasile Mihoc este de opinie că avem de-a face cu „mult mai mult decât o simplă revizuire a Bibliei”, putându-se chiar vorbi de o „nouă traducere”. Cf. V. Mihoc, „*Labor Amoris*. Sfânta Scriptură în versiunea Bartolomeu Valeriu Anania”, în *Logos...*, p. 103-104.

introducere (poate chiar cea mai substanțială sub raportul conținutului). Informațiile cu caracter isagogic, ce prefațază textul propriu-zis al Psalmilor (p 5-23), se axează pe precizia lor în contextul poeziei antice, pe modul de versificare (*ars poetica*) biblic, pe generalitățile privind autorul/autorii, numărul sau împărțirea psalmilor, totul culminând cu schițarea extraordinarului univers sufletesc al psalmilor (unde înzestrarea literară a traducătorului își spune din plin cuvântul). Concluzia trasă de Î.P.S. Bartolomeu, în urma cercetării sale, demonstrează complexitatea și profunzimea stărilor sufletești care animă Cartea Psalmilor: „mâhnire, supărare, nostalgie, dor, durere, suferință, îndoială, deznădejde, interogație, imputare, revoltă, umilință, lacrimă, căință, rugăciune, implorare, strigăt, speranță, întâmpinare, regăsire, bucurie, jubilație, extaz... iată tot atâtea trepte din universul emoțional al psalmilor, ceea ce, pe lângă frumusețea lor poetică, explică de ce au pătruns ei atât de adânc în sufletul omului”. Tot în vederea întregirii acestei introduceri, este redat și binecunoscutul „Cuvânt înainte” la Psalmi al Sfântului Vasile cel Mare (p. 31-33).

O importanță la fel de mare ca informațiile din introducere o au și cele cuprinse în comentariile care însoțesc textul traducerii. Împreună, acestea îl orientează chiar pe cititorul mai puțin avizat pe calea sesizării corecte a sensului textului sfânt. Mai mult, după cum s-a spus „prezența comentariilor constituie ea însăși o noutate în seria edițiilor românești ale Bibliei provenind din spațiul ortodox. O *trăsătură de pionierat* (s.n.) care se cuvine apreciată la adevărata ei valoare”⁴².

Foarte concise, ocupând, în iconomia paginii, spațiul unor note subliniare, aceste comentarii – de natură filologică, teologică, arheologică și patristică – se constituie într-un strict necesar, dar bogat și valoros aparat exegetic. După cuvintele Î.P.S. Bartolomeu, adnotările și comentariile asigură „acel minim necesar care în asistența medicală se cheamă prim ajutor”. Ele pot decide și trebuie să fie îmbogățite și îmbunătățite de la o ediție la alta.

Sub raport filologic sunt traduse și explicate o serie de cuvinte și expresii grecești sau ebraice (*asevos*=necredinciosul, *hosis*=drept, *evlavios*, *cuvios*, *prosopon*=față, persoană, *deisis*=rugă, *ethne*=neamuri, păgâni, *diegeomai*=a povesti, a spune, a expune în amănunt, *oikoumene*=lume, *symparameno*=a stăruii etc.), împreună cu eventuala lor traducere în edițiile moderne străine și românești.

Sub raport patristic sunt redate comentariile unor Sfinți Părinți, cum ar fi Sf. Vasile cel Mare (*Ps* 1,1), Sf. Grigore de Nyssa (*Ps* 2,7), Fer. Ieronim (*Ps* 5,7), Fer. Augustin (*Ps* 6,1), Sf. Ioan Hrisostom (*Ps* 7,14), Sf. Maxim Mărturisitorul (*Ps* 36,27), Sf. Chiril al Alexandriei (*Ps* 40,1) sau Cassiodor (*Ps* 44). În plus, mai sunt precizate și unele realități biblice antice, cum ar fi așezările geografice sau instrumente de cântat (psaltire - vezi *Ps* 32,2). Notele cuprind și numeroase

⁴² V. Mihoc, *art. cit.*, p. 107.

trimiteri ca texte paralele având din Vechiul cât și din Noul Testament. Tot în vederea ușurării citirii și înțelegerii textului Psalmilor este de remarcat și aranjarea în pagină, lăsând impresia că noua versiune este gândită „nu numai pentru cel ce o citește, ci și, deopotrivă, pentru cel ce o aude”. Astfel, rândurile în versiunea Anania au fost „măsurate” pentru a se evita o lectură inadecvată, mai ales referitor la folosirea ei în uzul liturgic. Deci, nu numai că textul arată mai bine în pagină, „dar este mai ușor de citit și memorizat și evită unele combinații care, în multe cazuri, pot avea efecte devastatoare în ce privește sesizarea textului respectiv. Desigur, acuratețea trebuie să rămână principala preocupare a traducătorului, dar el nu v-a uita că, în redarea poeziei biblice, ceea ce cititorul vede și va citi și aceea vor auzi cei care-l ascultă. Să ne gândim numai cât de comentabilă este, uneori, în bisericile noastre, citirea Psalmilor la strană! Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania ajută enorm depășirea acestei dificultăți”⁴³. (Același scop a făcut să fie adoptată împărțirea - specific ortodoxă - în catisme a psalmilor, nota originală fiind redarea rugăciunilor de după catisme în finalul cărții).

Limba. „Sunt peste șazizeci de ani de când exersez limba română în câteva genuri literare, da niciodată nu i-am simțit virtuțile ca în acest îndelungat și mi-gălos exercițiu pe textele biblice”. Cu aceste cuvinte mărturisea Î.P.S. Bartolomeu relația dintre limba română și Sfânta Scriptură în activitatea sa de traducător. Infiltrarea cuvintelor slavone peste fondul de bază latin a condus la alcătuirea unei limbi române de o mare bogăție, flexibilitate și finețe, adică propice pentru a îmbrăca textul într-un veșmânt potrivit. Totuși, traducătorul trebuie să fie atent și să nu se lase „furat” de aspectul estetic, neglijându-l pe cel teologic (esențial): „...literatul care își scrie opera o face cu scopuri literare și e interesat în primul rând de adevărurile și frumusețile artistice ale limbii, pe când traducătorul sau revizitorul biblic e obligat să cumpănească bine și consecințele aceluia cuvânt menit să devină act de credință. E o mare răspundere, atât în fața lui Dumnezeu, cât și în cea a oamenilor”⁴⁴. „Filologia să-i fie restituită teologiei” – acesta a fost crezul traducătorului și literatului Valeriu Bartolomeu Anania. O astfel de lucrare trebuie făcută în smerenie și în continuă rugăciune spre ajutorul Duhului Sfânt, evitându-se orgoliile de orice fel, doar așa putând să apară, dincolo de cuvânt, Cuvântul. Este vorba, în cazul literatului, de o veritabilă „chenoză estetică”⁴⁵.

Această perspectivă a traducerii textului Sfintei Scripturi i-a făcut pe mulți să aprecieze versiunea Anania ca fiind foarte reușită, atât sub raport filologic, cât

⁴³ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁴ C. Nicolescu, *art. cit.*, p. 94-95.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 97: „Literatul se implică nu cu ifose de creator, ci în măsura în care crede că posedă o bogată experiență a limbii române; la rândul său, teologul a optat pentru o versiune *literală* (nu literară) a Bibliei, adică una pe care să se poată face exegeză (ceea ce înseamnă un foarte riguros control al termenilor), cerându-i scriitorului să-i confere textului transparența icoanei bizantine”.

și teologic. Pr. Vasile Mihoc crede că Î.P.S. Bartolomeu este „omul providențial” care reunește laolaltă biblistul și traducătorul cu poetul – calități necesare mai ales în ce privește tălmăcirea cârților poetice ale Vechiului Testament – la traducerea Psalmilor dându-și „măsura întregă a valorii și experienței sale”⁴⁶. Așadar, Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania reflectă din plin calitățile unei reușite traduceri a Sfintei Scripturi, adică acuratețe, frumusețe, claritate și demnitate. Un alt exeget e de părere că această traducere „păstrează și transmite dimensiunea transcendentă a obiectului subiect al Revelației prezentându-ne-o printr-un lexic actual, revindicat pentru meditare și nu doar pentru o lectură, și care astfel te fură și-ți așază ființa în revelarea Celui pururi transcendent. Cuvintele alese din vocabularul românesc sunt cele care se apropie de forma desăvârșită prin aceea că nu determină o muncă suplimentară de găsire a sensului propriu dintr-un câmp semantic stufos. Acest fapt generează apropierea textului de forma unui *cantatio* ce răpește inima, și nu doar mintea, pentru adevăr și pentru lumina inițială”⁴⁷. Psaltirea, ca și Cântarea Cântărilor, în traducerea Î.P.S. Bartolomeu se poate spune că realizează dialogul cult-cultură. Un alt cercetător vede în traducerea Psaltirii un „moment Bartolomeu Anania” în revizuirea textului biblic la noi; la baza acestei opinii stă faptul că „nu există cuvânt în scrisul Înalt Prea Sfinției Sale în care să nu regăsim vibrația mărturisirii credinței.” Preluând și expresii din poezia populară, Anania a realizat o „restaurare a cuvântului românesc”, necesară unei traduceri a textului biblic, acest act solicitând o „înduhovnicire a cuvântului” (urmând ca el să capete acea putere care să transmită vibrația, legătura, dialogul nostru cu Dumnezeu)⁴⁸.

Privitor la principalele contribuții ale Psaltirii în versiunea Bartolomeu Anania, la măsura în care ea corectează unele deficiențe ale traducerilor anterioare și ajută la o mai corectă înțelegere a sensurilor reale ale textului scripturistic, cele mai pertinente observații le face autorul însuși. O traducere se realizează concomitent în patru planuri: lexic, sintaxă, ortografie și stil. Sub raport lexical, sunt de semnalat în traducerea lui Valeriu Bartolomeu Anania: păstrarea unor cuvinte cu nuanță arhaică („limba română are un vocabular foarte rezistent, puține sunt cuvintele care se cer înlocuite”), cum ar fi „obroc”; înlocuirea unor vocabule cacofonice; menținerea unor neologisme din edițiile anterioare (*a scandaliza, can-grena, contrazicere*), dar și introducerea unora noi, considerate absolut necesare (*preștiință*, în locul greoiului „știința cea dinainte”, *a naviga, generații*); traducerea diferențiată a unor particule (cum ar fi conjuncția sau prepoziția) ce presupun sensuri multiple (de ex. *pentru*: „ai suferit pentru mine” poate însemna „în favoa-

⁴⁶ V. Mihoc, *art. cit.*, p. 104-105.

⁴⁷ I. Chirilă, „Arhiepiscopul Bartolomeu, un om cuprins prin tâlcuire în dulceața și lumina Revelației”, în *Logos...*, p. 114.

⁴⁸ O. Moceanu, „Puterea mărturisirii”, în *Logos...*, p. 145.

rea mea” sau „în folosul meu”, „în locul meu”, „de dragul meu”, „din cauza mea”, „ca martor al meu”); utilizarea gamei uriașe de sinonime a limbii române sau a unor echivalențe lexicale (astfel, între „a se îndrepta” și „a se îndreptăți” s-a optat, cu responsabilitate teologică, pentru a doua formă).

Munca cea mai asiduă – afirmă Î.P.S. Bartolomeu – s-a consumat la nivelul sintaxei. În timp ce traducătorii anteriori, pentru a nu „trăda” dependența de limba greacă, nu s-au îndepărtat de structura frazei, „câlcând în picioare” topica (ceea ce a generat o serie de neajunsuri, cum ar fi cadențe greoaie, sensuri obscure, distanțe mari între predicat și complement, despărțiri prin virgule arbitrare etc.), acum s-a procedat în mod diferit: pentru remedierea acestor neajunsuri s-a alcătuit, practic, desfacerea fiecărei fraze în componentele ei și reșezarea în structurile firești ale limbii române, activând cu dezinvoltură modurile participiale și restabilind verticalitatea cadenței idee-expresie.

În ce privește ortografia, e utilizată ortografia clasică a limbii române (abolită în 1953 și restaurată parțial în 1991 de Academia Română). După cum se spune în „Nota explicativă” a ediției Psaltirii, deoarece greaca veche folosea doar câteva semne de punctuație, elementare, traduceri au, în general, o mare libertate în a o adopta pe cea adecvată, în funcție de autor și de limbă. „Cea din versiunea de față e pusă în slujba textului nou, a accentelor de conținut, dar și în aceea a unor cadențe stilistice”.

Sub raport stilistic, sunt de semnalat două aspecte principale: lupta cu prejudecata că „mireasma” limbajului biblic rezidă neapărat (deși nu poate fi abolit fără discernământ) în prezența și frecvența arhaismelor, a flexiunilor inversate, a frazei bătrânești, pompoase, întortocheate la care se adaugă „euforia liturgică”, adică utilizarea textului biblic în cult. Totuși, Î.P.S. Bartolomeu a încercat să nu sacrifice limpezimea sensului în favoarea muzicalității, căci „textul biblic e text biblic, nu libret de operă!”. Acolo unde a fost posibil a fost realizat acest deziderat, iar unde nu, muzicalitatea nu a mai fost prioritară⁴⁹.

Pentru a exemplifica cele afirmate mai sus despre Psaltirea în versiune Anania, vom reda – ca și anterior la versiunea Galaction-Radu, în comparație cu versiunea Munteanu - același Ps 136, renunțând la notele de subsol (deși ele nu sunt lipsite de importanță: semnalăm aici doar faptul că, în viziunea Fericitului Ieronim, cuvântul „Babilon” înseamnă „confuzie” și e un simbol al acestei lumi trecătoare):

*La râurile Babilonului
acolo am șezut și am plâns,
când ne-am adus aminte de Sion.
În sălcii, în mijlocul lor, am atârnat noi harpele noastre.*

⁴⁹ Vezi C. Nicolescu, *art. cit.*, p. 98-99.

*Că, acolo, cei ce ne robiseră ne-au cerut cuvinte de cântare,
iar cei ce ne târâseră ne-au cerut un cânt:
„Cântați-ne una din cântările Sionului!”*

*Cum vom cânta cântarea Domnului în pământ străin?...
De te voi uita, Ierusalime, uitată să-mi fie mâna dreaptă!;
lipească-mi-se limba de gâtlej dacă nu-mi voi aduce aminte de tine,
dacă nu voi pune Ierusalimul mai presus de altceva,
ca început al veseliei mele!*

*Adu-ți aminte, Doamne, de fiii Edomului în ziua Ierusalimului,
cei ce ziceau: „Goliți-l, goliți-l până-n temelii!”*

*O, fică a Babilonului, tu, ticăloaso
fericit va fi cel ce-ți va plăti prin plata cu care tu ne-ai răsplătit,
fericit va fi cel ce-i va apuca pe pruncii tăi și-i va izbi de piatră.⁶⁰*

Concluzii

Fără îndoială, traducerea făcută de V. Radu și Gala Galaction reprezintă cea mai literară ediție a *Psaltirii* în limba română. Pentru scriitor, opera sa literară este încununată de traducerea Sfintei Scripturi, lucrare pe care a întreprins-o pentru satisfacerea nevoilor sale religioase și literare și, poate, ca să împlinească un vot pe care îl făcuse înaintea celui Atotputernic⁵¹. Cel mai bine a descris însuși Gala Galaction această mare biruință a sa: „Dar aș fi plecat din lumea aceasta cu inima grea, dacă Stăpânul meu din ceruri nu mi-ar fi dăruit puteri și miraculoasa împletire de împrejurări ca să tălmăcesc Sfânta Scriptură. Literatura mea ar fi rămas soclu fără statuie deasupra. Strădaniile mele de trei decenii, studiile mele teologice, limba mea românească așa cum o știu și cum am scris-o, dorul meu nestins după o jertfă regească adusă la curțile Templului... toate treceau și se iroseau, ca materialul adunat pentru clădirea unei case, pe care stăpânul n-a avut binecuvântarea s-o vadă ridicată. Traducerea Sfintei Scripturi este una din cele mai evidente minuni pe care providența m-a învrednicit să le văd în viața mea... Multă vreme nu-mi venea să cred că sunt în fața unei realități, luam cartea, o cercetam, o răsfoiam și găseam în ea cuvintele și ritmul prozei mele...”⁵². Iată

⁵⁰ *Psaltirea*, trad. Bartolomeu Valeriu Anania, p. 311-312.

⁵¹ S. Porcescu, *art. cit.*, p. 163.

⁵² „În loc de prefață”, la Gala Galaction, *Opere* vol.1, Ed. pentru Literatură și Artă, București, 1949, p. 33.

confirmarea cuvintelor Patriarhului Justinian că Pr. Gala Galaction a stat mereu lângă apa limpede și răcoritoare a Evangheliei lui Hristos...⁵³

În ceea ce privește versiunea Anania, receptarea acestui act este abia la început. Un aspect mi s-a părut că se impune încă de acum: considerarea autorului ca fiind un „artist-liturg”⁵⁴, adică fericita împletire între aspectul filologic, teologic și liturgic în traducere. Psaltirea, ca de altfel toate celelalte cărți scripturistice în versiunea Anania, sunt „un dar făcut limbii române”⁵⁵.

Totuși, la fel ca în cazul Gala Galaction, importanța traducerii poate fi amplasată și în perspectivă personală, căci Î.P.S. Bartolomeu mărturisește: „de când am început să lucrez asupra Sfintei Scripturi opera mea literară a încetat să mă mai intereseze. Tot ce am scris și tot ceea ce mai plănuisem să scriu mi se pare lipsit de importanță”⁵⁶. Prin această fidelitate totală față de Evanghelie și față de credință, el poate fi așezat într-o descendență atât cu autorii biblici, cât și cu talmăcitorii care au transpus cuvântul Revelației în grai românesc⁵⁷. În același timp însă, dezideratul mărturisit de Î.P.S. Bartolomeu Anania, acela ca versiunea sa să intre adânc în viața teologică și liturgică a Bisericii Ortodoxe Române, nu este un lucru facil, fapt recunoscut de altfel de autorul însuși. În *Memoriile* publicate recent se amintește de sprijinul acordat de fostul Patriarh, Teoctist Arăpașu, dar și de reticențele actualului Patriarh, Daniel Ciobotea⁵⁸. Din punctul de vedere al autorului, este evident că terminarea acestei istovitoare lucrări de diortosire semnifică împlinirea unei datorii față de neamul românesc; în ce măsură și acest neam va răspunde pozitiv „receptând tacit” noua versiune – cu sau fără implicarea oficială a ierarhiei – prin utilizarea ei, rămâne de văzut.

⁵³ Justinian, Patriarhul, „Un vrednic slujitor al Bisericii: Părintele Gala Galaction”, în *BOR* nr. 4 (1954), p. 434.

⁵⁴ Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Un om cult și un misionar luptător”, în *Logos...*, p. 14.

⁵⁵ O. Moceanu, *art. cit.*, p. 146.

⁵⁶ C. Nicolescu, *art. cit.*, p. 100. Vezi și V. Anania, *Memorii*, p. 655-656: „Din 23 decembrie 1990, când am început lucrul la Biblie, eu nu am mai scris nici măcar o pagină de literatură proprie, socotind că tot ceea ce scrisesem până atunci nu era altceva decât un exercițiu de o viață pe limba română, pregătindu-mă pentru ceea ce Dumnezeu îmi rânduse să fac în ultimii mei ani”.

⁵⁷ Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „La popasul aniversării zilei de naștere a Înalț Prea Sfințitului Arhiepiscop Bartolomeu” și S. Tofană, „Ierarhul Bartolomeu Valeriu Anania – biblist”, în *Logos...*, p. 9-10 și 129.

⁵⁸ Î.P.S. Bartolomeu nu se sfește chiar să-l catalogheze pe P.F. Patriarh Daniel ca un „adversar” al „rodului muncii mele de unsprezece ani”. Cf. V. Anania, *Memorii*, p. 655.

Teologia comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*

Introducere

Teologul evanghelic K.C. Felmy, făcând o expunere introductivă a teologiei ortodoxe, afirmă că specificul acesteia ar fi centrarea pe „calea experienței” căci „chiar dacă și un teolog evanghelic sau romano-catolic ar fi de părere că poți fi romano-catolic sau evanghelic numai dacă trăiești în sfera experienței creștinismului evanghelic sau catolic – accentuarea experienței trăite în Biserică până într-atât încât aceasta să apară drept principalul semn distinctiv între confesiuni se prezintă ca un fapt tipic ortodox”¹. Această experiență (*Erfahrung*) se deosebește radical de trăirea (*Erlebnis*) individualist-subiectivă protestantă, susținută de A. von Harless sau F. H. Franck, trimițând la Biserică, la cultul divin, la Sfintele Taine, la rugăciune și asceză, adică fiind sinonimă cu noțiunea „eclezialitate”.

Denunțarea „pseudo-morfozei” teologiei ortodoxe, supusă influențelor teologiei apusene scolastice, și imboldul la revalorificarea constructivă a izvoarelor ei revelate, de actualizare a spiritului ei apostolic și patristic original, a avut loc cu ocazia Primului Congres de Teologie Ortodoxă (Atena, 1936) prin două comunicări excepționale – „Influențele occidentale în teologia rusă” și „Patristica și teologia modernă” – susținute de G. Florovsky, cel ce se făcea conștiința unei întregi generații de tineri teologi: V. Lossky (1903-1958), I. Popovici (1894-1979), A. Schmemmann (1923-1983), P. Nellas (1936-1986), I. Zizioulas (n. 1930) ș.a.²

La acest apel a răspuns, aducându-și un aport remarcabil, și teologia românească, în special prin „patriarhul” ei, Păr. Dumitru Stăniloae (1903-1993), apreciat, pe bună dreptate, ca fiind „cel mai mare teolog ortodox

* Studiu publicat în volumul *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al iubirii*, Dumitru Abru-dan (ed.), Editura Universității „Lucian Blaga” Sibiu, 2004, p. 194-231

¹ K. C. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*; Trad. I. Ică ;Ed. Deisis, Sibiu, 1999; p. 47-49

² I. I. Ică jr., „Patristica și teologia modernă”. *Semnificația și actualitatea unui program teologic* (G. Florovsky), în *Mitropolia Ardealului*, nr. 10-12/1982, p. 707-714

contemporan”³. Având în comun cu reprezentanții curentului „neo-patristic” din Rusia (inclusiv membrii diasporei din Europa occidentală și SUA) și Grecia încercarea de eliberare de influențele scolastice apusene, în spiritul Sfinților Părinți, opera sa are și aspecte originale⁴, cum ar fi deschiderea către valorile occidentale teologice și filozofice (pe care le asimilează în spirit critic), sau promovarea unei teologii ortodoxe române specifice, ce își are propria identitate națională și propria universalitate. Astfel, deși cunoaște și apreciază opera unui V. Lossky⁵, de exemplu, teologul român crede că poporul său a realizat o sinteză între Orient și Occident, având în comun cu prima Ortodoxia iar cu a doua latinitatea; teologia românească are deci rolul de punte între cele două spiritualități, păstrând echilibrul între raționalismul grec și misticismul slav⁶. Părintele Stăniloae, autorul unei opere vaste⁷, rezultat a peste o jumătate de secol de gândire creatoare febrilă, promovează o „teologie a nuanțelor” ce face extrem de dificilă receptarea sa integrală. Riscurile unor eventuale abordări și concretizări sunt fie căderea într-o perspectivă „hagiografică”, ceea ce ar conduce la o tratare idealist-simplistă, limitată la nivelul citărilor, fie rămânerea într-o perspectivă strict științifică, care nu ar ține seama de duhul ce o însuflețește, congenial cu al Părinților, adâncită în Revelația păstrată și valorificată de Tradiția Bisericii, sub acțiunea harului Duhului Sfânt, singurul care oferă „harisma teologului”.

Lucrarea de față își are temeiul în viziunea pe care o propune, și anume de a surprinde legătura intimă între cult-dogmă-spiritualitate, așa cum se desprinde din gândirea Părintelui Stăniloae, cu accent pe elementul moral. În plus, deși este recunoscut că persoana și comuniunea reprezintă „cheia întregii viziuni teologice a Păr. Stăniloae”⁸, totuși nu există încă o tratare sistematică a acestor concepte esențiale și a implicațiilor lor teologice, sociologice, etnice, eclesiologice sau eshatologice.

³ O. Clement, *Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l'Orthodoxie roumaine*, în *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstitie Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*; Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993; p. 82 (= PC).

⁴ Într-un fel, preocupările teologului român se desfășoară inițial complementar cu cele ale teologului rus G. Florovsky, fapt demonstrat de punerea în circulație a învățăturii palamite despre distincția dintre ființa și energiile divine necreate (*Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, 1938), cam în aceeași perioadă în care era redactat masivul opus *Căile teologiei ruse* (1937).

⁵ D. Stăniloae, *Cu Losski apare un alt fel de a scrie dogmatica*, în *Cotidianul*, supl. Alfa și Omega, nr. 41/19 febr. 1993, p. 5; S. Dumitrescu *7 dimineți cu părintele Stăniloae*; Ed. Anastasia, București, 1987; p. 100.

⁶ Idem, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*; Ed. Elion, București, 2001; p. 7, 15.

⁷ La o primă evaluare opera sa numără 90 de cărți, 33 de traduceri, 275 de articole teologice, 22 de recenzii, 16 prefețe, 35 cuvântări comemorative, 437 de articole de ziar, 17 interviuri, 15 predici publicate și 60 de convorbiri sau interviuri înregistrate la radio și televiziune. Cf. G. Angheliescu – Ioan I. Ică jr., *Opera păr. prof. Stăniloae. Bibliografie sistematică*, în PC, p. 20-67.

⁸ Ioan I. Ică jr, *De ce “Persoană și Comuniune”*, în PC, p. XXVII.

Persoană și comuniune

„Marile sinteze” ale personalismului rus au apărut datorită provocării ecumeniste (care a dus la reactualizarea și reconceptualizarea intuițiilor fundamentale ale gândirii patristice) și provocării „modernității reducționiste”, adică a nihilismului și ateismului, a individualismului liberal burghez și a colectivismului totalitar marxist. Tuturor acestor „-isme” le este opusă „ireductibilitatea persoanei”. Considerând că Occidentul a deviat spre raționalism și esențialism, teologii ruși aflați în exil în Franța vor elabora, pe baza temei tipic slavofile de „sobornost” și a intuițiilor dostoievskiene privind „misterul libertății”, o filozofie și o teologie existențial-personalistă, în centrul căreia se găsește apofatismul „persoanei”. Persoana este înțeleasă ca o categorie teologică divină, harică, eclesiologică, diferită de individ - categorie naturală, biologică, psihologică, sociologică, morală⁹.

Nikolai Berdiaev afirmă că persoana este de origine divină și are ca principale caracteristici spiritul și libertatea. Opusă radical obiectivării și necesității naturale, ea poate fi înțeleasă doar în cadrul unei „filozofii dualiste”, căci, în ultimă instanță, există doar două tipuri de filozofie: una existențial-personalistă, antropocentrică, bazată pe primatul subiectului asupra obiectului, și una esențialist-impersonală, cosmocentrică, naturalistă, bazată pe primatul obiectului și necesității asupra subiectului. Pentru Berdiaev personalismul îmbracă o formă dialectică, aproape gnostic-maniheistă: Ființa ar fi produsul „gândirii obiectivante”, fiind deci lipsită de existență; persoana e în afara ființei, e opusă ființei, „căci persoana e primordială, precede Ființa”. Autonomia absolută a omului, care posedă o libertate ce nu e creată sau determinată de Dumnezeu, stă la baza personalismului¹⁰.

Fără a ajunge la o asemenea poziție extremă, existențialismul-personalist și apofatismul devin categorii principale de interpretare la întreaga școală neopatristică rusă. P. Florensky afirmă că ipostasul, persoana, este chipul spiritual al omului; ea este deci antitetică față de *ousia*, iar această antiteză creează dinamismul vieții interioare¹¹. Vl. Lossky extinde convingerea sa, că singura re-citire corectă a Tradiției este cea care declară caracterul apofatic al teologiei, și asupra persoanei: caracterul esențial apofatic al persoanei nu permite altă definire a ei decât aceea de a fi „ireductibilă la natură”. Ipostasul extiază propria natură, pe care o conține

⁹ Idem, *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, în P.C., p. 359.

¹⁰ *Ibidem*, p. 361.

¹¹ T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin: IV. Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*; Trad. Maria Cornelia Ică jr., Studiu introd. și postfață I.I. Ică jr; Ed. Deisis, Sibiu, 2002; p. 31, vezi și P.Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*; Trad. D. Popescu, E. Iordache și I. Friptu, Studiu introd. I.I. Ică jr; Ed. Polirom, Iași, 1999; p.176 ș.u.

dar o și depășește neîncetat. De aceea teologul rus se întreabă: „dacă e vorba de o meta-ontologie, singur Dumnezeu poate să o cunoască”¹²

Această dihotomie natură-persoană este preluată și de reprezentanții școlii neo-grecești, în special de Ioannis Zizioulas și Christos Yannaras. Mitropolitul de Pergam, făcând un scurt istoric al precizării terminologice la Părinții capadocieni, va sublinia faptul că iubirea este categoria ontologică prin excelență. Ființa este, prin urmare, nu substanță, ci comuniune (*koinonia*) iar comuniunea e persoană. Principiul (*arche*) ontologic al ființei divine este persoana, și anume Tatăl: „această iubire care ipostaziază pe Dumnezeu nu e ceva comun Celor Trei Persoane cum e natura divină, ci ea se identifică cu Tatăl...”¹³ Calitatea omului de a fi *imago Dei* face ca principala caracteristică a omului să stea „în persoană mai mult decât în natură”. Căderea în păcat a condus la două moduri distincte de existență, numite (cam impropriu) „ipostas biologic” și „ipostas eclesial”. Ca „ipostas biologic” omul are o identitate tragică, fiind supus necesității ontologice și individualismului; de aceste două „pasivități” el scapă doar asumându-și modul hristologic de existență, comunicat prin Tainele de inițiere. Persoana devine acum un „ipostas eclesial”, sacramental sau euharistic, eshatologic și ascetic.¹⁴

Un proiect similar elaborează și Chr. Yannaras, pornind însă de la categoriile filosofice heideggeriene. Se regăsesc la el denunțarea raționalismului și existențialismului (ce au ca ultim rezultat nihilismul, proclamarea apoteotică a „morții lui Dumnezeu”) și afirmarea primatului categoriei relaționale a persoanei asupra esenței, caracterul ei „ekstatic” (manifestat în „eros”-ul interpersonal). „Dumnezeu este Dumnezeu pentru că este Persoană, adică pentru că existența Lui nu depinde de nimic, nici măcar de Ființa sau Natura Sa”. „Fiecare om este o existență personală (s.a.) care poate să ipostazieze viața ca iubire adică libertate față de limitele naturii sale create, libertate față de orice necesitate – așa cum este Dumnezeu Cel necreat”¹⁵

O viziune echilibrată, ontologică, autentic patristică despre persoană a fost susținută de Păr. Dumitru Stăniloae.¹⁶ Identificând fondul predominant romantic, polarizator, datorat influenței germane din secolul XIX, al întregii filozofii și teologii ruse, referindu-se în mod explicit la Lossky¹⁷, teologul român apreciază

¹² V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*; Trad. A. Manolache; Ed Humanitas, București, 1998; p. 118-121. Această distincție între natură și persoană afirmată exagerat, va conduce la formularea opiniei despre dubla „iconomie”: Iisus Hristos ar mântui exclusiv natura umană, în timp ce opera Duhului Sfânt se rezumă la sfințirea persoanelor.

¹³ I. Zizioulas, *Ființa eclezială*; Trad. E. Nae; Ed. Bizantină, București, 1996, p. 7-21.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46-62.

¹⁵ C. Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*; Trad. C. Coman; Ed. Bizantină, București, 1996; p.78.

¹⁶ I. Ică jr., *Persoană sau lși ontologie...*, p.376.

¹⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (vol. I); Ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1996, p. 277 (=TDO 1).

afirmația acestuia că voința naturii este de a fi tuturor în comun (comuniunea nu coincide cu tendința insului de a acapara natura tuturor), dar respinge existența unei opoziții între persoană și natură. Singura opoziție ce poate fi acceptată trebuie să vizeze nu natura umană propriu-zisă, ci starea desfigurată a naturii.¹⁸ Dezvoltând în mod corect învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre *logos tis physeos* și *tropos hyparxeos*, Părintele Stăniloae susține o viziune ontologică despre persoană. Punctul de plecare îl constituie reflecțiile hristologice din *Iisus Hristos sau restaurarea omului*: paradoxul ipostasului e acela de a fi în același timp o „realitate deosebită de ființă”, dar și „concretizarea și realizarea ființei”. „Natura tinde spre o stare ipostatică determinată”, căci „în natura omenească se află ca o potențialitate ipostasul omenesc”. El nu este deci un adaos exterior, ci reprezintă „forma necesară la care ajunge natura de îndată ce există de fapt”, „un aspect nou, un nou mod de a fi provenit din virtualitățile naturii”.¹⁹ Dacă natura este un *ce*, ipostasul este un *cine*. Se evită astfel desubstanțializarea persoanei, arătându-se că adevăratul personalism nu contrazice, nu distruge, ci asumează și desăvârșește ontologia. Ființa nu este un simplu dat (*datum*) ci un dar (*donum*), a cărei prezență implică un dăruitor (*donans*) – persoana.

Afirmarea valorii eterne a persoanei, armonia între uman și divin în Hristos, între natură și persoană atât în dumnezeire cât și în om, este întregită și de aspectul relațional al subiectului.²⁰ Realizarea majoră constă în dialogul critico-polemic cu existențialismul, căruia Părintele Stăniloae îi recunoaște meritul de a surprinde, în opoziție cu antropologia carteziană reduționistă, caracterul fundamental transcendent al subiectului. Sunt citați mai ales L. Lavelle, M. Buber și M. Heidegger. Filozoful francez, combătându-l pe J. P. Sartre, care socotea că edificarea conștiinței are loc printr-un act de separație de ființă, afirmă conștiința de sine ca fiind participarea, prin iubire, la o realitate absolută – Actul etern și indivizibil. Părintele Stăniloae îl apreciază pentru afirmarea aspectului comunitar al persoanelor umane, însă respinge ideea că „aceeași esență divină, indivizibilă” se află în toate subiectele „căzându-se în panteism”.²¹

Martin Buber propune un sistem de structurare diadică a lumii umane, având ca arhetip revelațional teofania de pe Sinai. Pentru Buber nu există Eu în sine ci numai unul relațional configurat: *Eu*-l din cuvântul fundamental *Eu-Tu* sau *Eu-Acela*.²²

¹⁸ *Ibidem*, p. 278.

¹⁹ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*; Ediția a II-a; Ed. Omniscope, Craiova, 1993, p. 110-117 (=IHRO).

²⁰ S. Dumitrescu, *op. cit.*, p. 151: „Am pus accentul pe ideea de persoană, dar în relație cu comuniunea. Persoană și comuniune. Nu numai comuniune, ci și persoană”.

²¹ IHRO, p. 125-127.

²² S. Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 79.

Sfera relației are trei aspecte – relația cu natura, cu oamenii și cu ființele spirituale. Cea mai intensă formă de relație este însă „relația pură”, adică întâlnirea cu Absolutul ca persoană. „Omul accede la Eu prin Tu”, căci prin tot ceea ce înfăptuiește omul trebuie să audă adresarea Prezenței Absolute care îl cheamă la responsabilitate și la întâlnire. Omul trăiește în prezent doar regăsindu-se mereu în lumea lui „între Eu și Tu”, căci Eu-l este real în măsura în care participă la realitate. El devine cu atât mai real, cu cât această participare este mai desăvârșită.²³ Schimbarea sintagmei biblice „La început a fost Cuvântul” cu sintagma „La început este relația”²⁴ demonstrează încadrarea gândirii lui M. Buber într-un model explicativ relațional al iudaismului căruia, deși îi recunoaște unele aspecte pozitive (subiectul relațional, un referent transcendent clar conturat), Părintele Stăniloae îi adaugă elementul personal-comunitar: structura triadică a ființei umane – nu doar *Eu-Tu* ci și *Eu-Tu-El* – și subiectul creator care personalizează întreaga creație. „Teologia relației” este completată de o „teologie a comunicării”, ce are ca fundament o etică relațională cu o dimensiune concretă, identificată cu iubirea.²⁵

Intenționalitatea după comuniune este stabilită cu deplină claritate de „filozofia mai nouă” (citat fiind M. Heidegger), spune Părintele Stăniloae: „tendența fundamentală a subiectului și trăirea în comuniune înseamnă plinirea lui. Persoana nu este simplu *Vorhandenheit* ci *Existenz*, ea nu este o entitate închisă în sine, ci se află într-o continuă lansare înaintea sa și spre cele din lumea în care trăiește”. Exprimarea subiectului ca „eu cuget”, „eu lucrez” are ca dimensiune tacită implicația „eu cuget ceva”, „eu lucrez ceva”²⁶. Așadar, presupunând cele două determinări ale ființei (*Dasein*), „faptul-de-a-fi-în-lume” (*in-der-Welt-sein*) și „libertatea” (*Freiheit*), se poate afirma că „nici piatra, nici planta, nici animalul *nu există*; numai omul există”²⁷. *Dasein*-ul are un mod proiectiv și dinamic de a fi, căci el nu *are* o ființă, se naște în permanență din confruntarea cu modalitățile și posibilitățile sale de a fi, ce au ca limită finală Nimicul (*das Nichts*). Accesul la Nimic este deschis de teamă (*Angst*). Ființarea exemplară presupune atât calitatea de ființare întrebătoare, cât și cea de „ființare prin care orice ființare se deschide către ființa sa”. Teamă îl face

²³ M. Buber, *Eu și Tu*, Trad. Șt. A. Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 60.

²⁴ *Ibidem*, p. 44.

²⁵ S. Frunză, *op. cit.*, p. 89-90. V. Ierunca, *Teologia Dogmatică Ortodoxă a Părintelui Dumitru Stăniloae*, în PC, p. 106: „Iată că grație Păr. Stăniloae, care extinde relația duală Eu-Tu, la triada înglobantă Eu-Tu-natură, comunicarea devine comuniune, iar prin aceasta iubire: de mine, de tine și de Dumnezeu. De unde se vede că Dumnezeul teologilor poate deveni – adialectic – și Dumnezeul filosofilor”.

²⁶ IHRO, p. 124.

²⁷ M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Trad. T. Kleininger și G. Liiceanu ; Ed. Politică, București, 1998, p. 21.

pe om ca „loc” (*das Da*) să-și dea seama de destinul său de „a-fi-spre-moarte” (*sein-zum-Tode*).²⁸

Părintele Stăniloae recunoaște valoarea existențialismului în afirmarea transcendenței persoanei umane, însă el adaugă apoi că aceasta „e satisfăcută de-abia în creștinism”²⁹. Întâlnirea cu semenul sau cu moartea nu pot satisface setea de absolut a omului. „Transcendența adevărată este în același timp graniță supremă și resursă nelimitată și numai o *persoană supremă*, un *subiect suprem* prezintă ambele calități experimentate în comun atunci când intrăm în comuniune cu aceasta”³⁰. Dumnezeu ca temei ultim, prin Întruparea Logosului, desființează moartea, care poate să fie o transcendență doar prin faptul că în dosul ei ne așteaptă judecătorul Iisus Hristos.³¹ „Doamna grijă” (*Frau Sorge*) este interpretată de Păr. Stăniloae ca fiind nu doar un efect al înlănțuirii totale sau exagerate a omului de lume, ci și „grijă” omului pentru destinul său etern, grija de mântuire. Mai exact, în primul caz este vorba de „frica de lume” (*Furcht*), care „ne stăpânește prin slăbirea voinței noastre”, în timp ce în al doilea caz e vorba de „frica de Dumnezeu” (*Angst*) care e o „forță ce întărește voința noastră”³².

Concluzia afirmațiilor de mai sus e aceea că Părintele Stăniloae nu doar preia anumite teme din filozofia existențialistă (ca în cazul unui Chr. Yannaras, de exemplu) ci oferă un răspuns creativ existențialismului. Exploatând în mod creativ potențialul acestuia, el rămâne angajat în Biserică, caută să trăiască după Tradiția Bisericii, exemplul cel mai clar al acestei asocieri reprezentându-l accepțiunea dată noțiunii de persoană³³.

Identificând, în urma dialogului creator cu filozofia religioasă rusă și teologia „neopatristică” din diaspora, respectiv cu existențialismul, principala caracteristică a omului ca fiind un subiect conștient de sine, centru al acțiunii, dar, în același timp, un subiect orientat spre alții, Păr. Stăniloae se află în concordanță cu antropologia teologică, hristocentrică a Părinților. Problematika se centrează în jurul noțiunii de chip al lui Hristos, Care El Însuși este Chipul lui Dumnezeu, deci în jurul sintagmei de „chip al Chipului”³⁴. Fiecare persoană este un chip al

²⁸ *Ibidem*, p. 27-32.

²⁹ IHRO, p. 57.

³⁰ S. Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*; Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 128.

³¹ IHRO, p. 58.

³² Idem, *Ascetica și Mistica ortodoxă* (vol. 1), Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1993, p. 109-111 și 124-125 (=Ascetica).

³³ A Louth, *Review Essay: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae*, în *Modern Theology* nr. 2/1997, p. 261.

³⁴ P. Nellas, *Omul-animat îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*; Ediția a II-a; Studiu introd. și trad. Ioan I. Ică jr.; Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 65-82.

Sfintei Treimi, fapt ce se reflectă și în întreaga comunitate a ființelor umane. Teologia „chipului”, care are ca punct de plecare textul de la Col. 1, 15-18, demonstrează faptul că ontologia omului este iconică, că „esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde”³⁵. Luând în considerare doar aspectele naturale ale omului, sufletul, rațiunea sau exclusiv persoana, fără a porni de la Arhetip, nu putem să definim corect constituția, destinul și originea omului.

Păr. Stăniloae, pornind de la cuvântul Sfântului Apostol Ioan că „Dumnezeu este iubire”, arată că Dumnezeu S-a revelat ca tripersonal, iar la cunoașterea Lui nu se poate ajunge decât în mod experimental: „experiența treimică este experiența cotidiană care își are obârșia în Dumnezeu – Tatăl, maifestarea în Dumnezeu – Fiul, comunicarea în Dumnezeu – Duhul “. Este vorba aici de „misterul etern al comuniunii personale în iubire”, iar, pentru ca aceasta să fie deplină, se cer Trei Persoane³⁶. Structura triadică se reflectă și în ființa umană căci „la temelia minții, sau a eului, sau a subiectului, avem pe Tatăl, iar în conștiința de sine, îmbogățită cu cât mai multe sensuri e reflectat Fiul și în comunicarea iubitoare cu ceilalți se află lucrarea Duhului Sfânt”³⁷. Ontologia umanului cu împărțirea *nous, logos, pneuma* reflectă destinul omului de a ajunge în conformitate cu modelele lui.

Originea hristologică și prin Hristos treimică a omului face ca axioma carteziană *cogito, ergo sum* să fie insuficientă. Fără a fi falsă, spune Părintele Stăniloae, ea trebuie întregită de dictonul *amo, ergo sum* pe care îl utilizează episcopul Calist de Constantinopol în secolul XIV, rezultând astfel o perspectivă mai largă asupra ontologiei umane lasând loc și relaționalității: „în comunicarea prin iubire, fiecare persoană trăiește mai mult existența decât prin cugetare separată la sine sau la alții. Plusul de existență vine dintr-o comunicare reciprocă a existenței prin iubire”³⁸.

Un alt aspect al „teologiei chipului” constă în calitatea oamenilor de a fi frați ai lui Hristos și fii ai Tatălui. Relația Fiului cu Tatăl și cu Duhul se arată în aceea că omul nu poate exista singur nici material, nici spiritual, și că simte a avea o

³⁵ *Ibidem*, p. 75-76.

³⁶ D. Stăniloae - M. A. Costa de Beauregard, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*; Ediția a II-a; Trad. M. Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 66-69. „Unul este, din punct de vedere moral, o satisfacție, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu se deschide în oarecare fel iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunțării unuia pentru altul. Doi este deja unirea perechii. El mai conține imperfecțiuni, pentru că atunci când iubești pe altul, te iubești pe tine însuși. Celălalt te reflectă. Unul se iubește, doi se iubesc. Iubirea desăvârșită, extatică, jertfelnică, iradiantă, deschisă, fără restricții, fecundă nu apare cu adevărat decât în trei.” – TDO 1, p. 213, nota 200.

³⁷ Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 159 (=STDO).

³⁸ *Ibidem*, p. 158.

obârșie comună cu ceilalți semeni³⁹. „Întemeindu-și viziunea asupra persoanei umane pe ideea modelării arhetipale, Stăniloae invocă drept structură explicativă imaginea unei pânze de păianjen de dimensiuni cosmice, pe care o corelează cu structura triadică a relației interpersonale la nivelul Sfintei Treimi”⁴⁰

Dacă Dumnezeu, prin Ființa Sa infinită, este imposibil de epuizat în cunoaștere (Deus absconditus), la fel ființa umană, datorită chipului, este o taină (homo absconditus). Paradoxul omului constă în faptul că e o persoană unitară și în același timp complexă, manifestându-se într-o multiplicitate nesfârșită de gânduri, de simțiri, de acte, încercând să ajungă la realizarea și exprimarea ei integrală. Totuși el își dă seama că plenitudinea nu se realizează prin puterile sale; „participă la infinit, dar nu este el însuși infinit”⁴¹. Din această căutare, omul sporește în cunoașterea de sine, inclusiv a faptului că el este un mister niciodată epuizabil, unit cu misterul cu adevărat infinit. *Imago Trinitas* constă în mod esențial în calitatea de persoană, formată din suflet și trup (pentru Păr. Stăniloae chipul cuprinde inclusiv trupul, fiind un rezultat al plasticizării rațiunilor creației și el formează împreună cu sufletul o singură fire, superioară naturii)⁴², iar această calitate de persoană se poate întuneca prin păcat, dar nu se poate șterge. Din acest motiv, Stăniloae își concentrează atenția asupra unicității fiecărei persoane și asupra valorii sale în relația cu celălalte, care constă în faptul că fiecare ființă umană are un nume distinct. Numele trezește conștiința de sine și dezvăluie celorlalți că fiecare persoană în parte este de neînlocuit și posedă o unicitate ireductibilă⁴³.

De câte ori Păr. Stăniloae discută despre chip, o face întotdeauna pe două niveluri, individual și comunitar, arătând că omul este ființă – în – relație, adică are un caracter relațional, dinamic și direcțional⁴⁴. Caracterul comunitar al chipului se desprinde din faptul că ființa umană este rezultatul relației dialogului

³⁹ Fiind creați de Tatăl prin Cuvântul sau Fiul Său Unul Născut, El a pus pe noi pecetea de fi ai Tatălui și frați ai Lui nu după fire, ci prin originea comună.

⁴⁰ S. Frunză, *op. cit.*, p. 71; cf. TDO 1, p. 202: „De fapt de la fiecare persoană duc fire la toate persoanele care pot fi actualizate sau nu în relații directe. Fiecare persoană este centrul unor raze nesfârșite asemenea unor stele; sau persoanele sunt legate prin razele lor ca într-o plasă uriașă de ochiuri... Fiecare persoană este centrul atâtor fire actuale câte persoane se află în relație cu ea și centrul atâtor fire virtuale câte persoane pot fi în relație cu ea. Și fiecare persoană poate lua loc în centru față de orice altă persoană. Plasa aceasta de ochiuri se dezvoltă continuu din ea însăși, o parte trecând, alta adăugându-se, ca într-o sferă de ochiuri tot mai dese”.

⁴¹ D. Stăniloae, *Isus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 17-18.

⁴² G. Anghelescu, *Problematika antropologică în opera părintelui profesor Dumitru Stăniloae*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 4/1991, p. 153.

⁴³ E. Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic “Emanuel”, Oradea, 1999, p. 208.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 222.

dintre Persoanele treimice, după al cărei model a și fost creată. Spre acest model tind, aflându-se într-o relație dinamică cu Dumnezeu, care este Absolutul personal. Definind omul ca fiind „cuvânt – persoană comunitară”, Păr. Stăniloae oferă probabil, în cadrul „teologiei comunicării” (S. Frunză) pe care o creează, adevărata și singura definiție cuprinzătoare a omului ca și „chip al Chipului”⁴⁵.

Reflecțiile Păr. Stăniloae despre problematica umană vizează și destinul hristologic al creației, căci în „Iisus–Omul, aflat la capătul final al umanului, universul însuși și-a descoperit întregul lui sens și destin, ca transparent al lui Dumnezeu”. Recapitularea lumii și a ființelor umane în natura umană a lui Iisus Hristos deschide calea spre comuniunea cu Dumnezeu, spre împlinirea asemănării. În acest proces dinamic, El ne este nu doar țintă, în mod strict, ci și cale. Întruparea este baza îndumnezeirii, ea revelează scopul creației omului de a participa la comuniunea desăvârșită în iubire a Persoanelor Treimice. Realizarea personală umană culminantă implică faptul că, „dacă persoana umană e făcută după chipul Lui (al lui Iisus Hristos, n.n.), modelul implică în sine potențial și chipul Său, pe care îl realizează în mod subzistent și în grad culminant prin asumarea naturii umane ca un chip desfășurat în Sine Însuși, ca chip unit nedespărțit cu modelul”⁴⁶. Mântuirea înseamnă deci relație, comuniune intimă cu Iisus Hristos, nu o conformare individualistă cu o anumită doctrină: îndumnezeirea depășește orice gnoză sau etică. Relația existențială, vie, personală cu Iisus Hristos, care ne dă statutul filial față de Dumnezeu – Tatăl, stă la baza oricărei asceze. Etica, cunoașterea, faptele bune sunt un rezultat și nu o premisă; ele nu sunt altceva decât „manifestările relației iubitoare directe între persoană și persoană”. Participarea umană la viața Sfintei Treimi are loc prin unirea treptată cu Hristos, din a Cărui jertfă și Înviere primim puterea de a muri păcatelor. „Nu faptele în afara lui Hristos ne mântuiesc, deci nu faptele noastre, săvârșite pe baza vreunei legi normative impersonale, ci faptele ce izvorăsc din puterea lui Hristos Cel sălășluit în noi sunt necesare pentru însușirea personală a mântuirii, pentru că ele sporesc în noi unirea cu Hristos și asemănarea cu El”⁴⁷.

⁴⁵ N. Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a părintelui profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, 2000, p. 173.

⁴⁶ TDO 2, p. 22-24.

⁴⁷ IHRO, p. 198; S. Rogobete consideră că prin afirmarea rolului crucial pe care subiectul uman îl joacă în procesul mântuirii care vine de la Hristos, mergând dincolo de limitările „naturaliste”, substanțialiste, Stăniloae contribuie la „depășirea impasului în care propria-i Biserică pare a se afla” și se situează parcă de partea unei înțelegeri protestante a importanței credinței personale și a relației personale cu Hristos. vezi S. Rogobete, op. cit, p. 233. Un alt autor baptist, E. Bartoș, subscrie, în mod corect, demersurile păr. Stăniloae în cadrul unei întregi Tradiții patristice, ce are ca punct central expresia: „Dumnezeu S-a făcut pe Sine om pentru ca noi să putem deveni dumnezeu.” Consecințele legăturii speciale dintre *theosis* și Sfânta Treime

Ținta spiritualității ortodoxe constă deci în întipărirea tot mai deplină, într-un progres nesfârșit, a omului credincios de chipul umanității lui Hristos, plină de Dumnezeu. Îndumnezeirea sau participarea la dumnezeire este trepta ultimă a desăvârșirii omului ce se realizează prin revărsarea în el a nemărginirii divine. Inițiativa procesului dinamic de tindere de la chip la asemănare se găsește inclusă în chiar originea omului, reflex al Sfintei Treimi. Sunt puse aici bazele trinitare ale spiritualității creștine, căci doar comuniunea intertreimică în iubire poate menține și ridica omul într-un „dialog etern al iubirii”⁴⁸. Orice concepție impersonalistă sau panteistă este astfel exclusă (făcând o comparație între Meister Eckhart și Sf. Simeon Noul Teolog, Păr. Stăniloae arată că principala deosebire între mistica apuseană și mistica răsăriteană constă în faptul că prima pune accentul pe natură, în timp ce a doua pe persoană; cel ce prefăce pe Dumnezeu într-o esență sfârșește însă la urma urmelor în panteism). Comunitatea desăvârșită de persoane este singura care poate „hrăni”, cu iubirea ei nesfârșită și perfectă, setea noastră de iubire față de ea și între noi.

Iubirea iradiantă din Treime se caracterizează prin acest paradox: pe de-o parte unește subiectele ce se iubesc, pe de alta nu le confundă. Rolul energiilor divine necreate este tocmai de a uni creația cu Creatorul ei. Persoanele își comunică ființa, care este inepuizabilă, ca o energie -,ființa însăși e o energie comunicantă. Dar e comunicantă pentru că ea este a Persoanelor supreme”.

Această iubire nu este însă uniformă. Ea este o iubire de Tată, de Fiul și o comunicare ipostaziată între Ele, în Persoana Duhului Sfânt. Structura supremei iubiri, în care se păstrează atât unitatea de ființă cât și distincția ipostatică este astfel realizată.

Întruparea Fiului nu este legată exclusiv de căderea lui Adam (văzută ca o *felix culpa* în teologia scolastică a lui Anselm) ci ține de voința lui Dumnezeu de a extinde treptat darul iubirii Sale infinite la alt ordin de subiecte conștiente în forma ei paternă. Prin Întrupare Dumnezeu Tatăl ne iubește în Fiul Său pe toți,

ar fi: îndumnezeirea este descrierea unei relații dintre Dumnezeu și creație, căci deși noi și Dumnezeu suntem separați, fiind creatură, respectiv Creator, prăpastia care există între noi și El nu este absolută, distanța nu este infinită; relația între om și Dumnezeu este dinamică, noi fiind creați să creștem într-o relație tot mai intimă cu El (*theosis* este văzut ca un proces ce își are originea în scopurile creației); comunitatea tripersonală este sursa și baza tuturor relațiilor și lucrurilor existente, la nivel strict uman sau divino-uman, căci „dragostea este înțeleasă ca un act ontologic, care aduce permanent în existență ceva nou. Astfel, formula triadică devine o matrice a comuniunii pe care încercăm să o actualizăm în misterul dragostei interpersonale”. E. Bartoș, *op. cit.*, p. 26-30 și 228-230.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 34; „Iată pentru ce învățătura creștină despre o treime de Persoane într-o unitate de ființă e singura care poate constitui baza unei spiritualități desăvârșite a omului, înțeleasă ca o comuniune deplină de Dumnezeu în iubire, fără pierderea lui în ea”.

pentru că Fiul S-a făcut fratele nostru. „Dacă nu s-ar fi întrupat Fiul ca om, nu s-ar revărsa în noi dragostea Tatălui, care din Hristos ca om trece și la noi (prin Botez, n.n.). Prin Fiul întrupat iradiază în umanitate și în lume Duhul Sfânt, ca dragoste a lui Dumnezeu față de noi și a noastră față de Dumnezeu⁴⁹.

Păr. Stăniloae reia împărțirea întreită a vieții spirituale a omului – cu faza activă sau a făptuirii; faza contemplării naturii, faza teologică sau a contemplării tainice a lui Dumnezeu – punând-o însă în relație cu Hristos. Citându-l pe Sfântul Maxim, care afirmă că „Domnul nu apare tuturilor la fel. Începătorilor le apare în chip de rob; celor ce pot urca pe muntele Schimbării la Față, în chipul pe care l-a avut înainte de a fi lumea”, el declară că noi ne desăvârșim nu doar avându-L ca model pe Hristos (*imitatio Christi*), ci și cu, în și prin El. Persoana lui Iisus, ca model de desăvârșire, ni se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite; lucrând și noi acele porunci ajungem la asemănarea și unirea cu El⁵⁰. Hristos nu este numai normă ci și „putere personală activă”. Domnul este ascuns la Botez în „sanctuarul cel mai din lăuntru al ființei noastre” (Sf. Marcu Ascetul), este „îngropat în porunci”, iar noi pe măsura înfăptuirii poruncilor, cu puterea Lui care este în noi, dobândim virtuțile vie ce oglindesc chipul Domnului. Se poate spune deci că procesul spiritual al îndumnezeirii nu este altceva decât participare la moartea și Învierea Domnului a celui ce se botează⁵¹.

Caracterul hristocentric al spiritualității ortodoxe nu este despărțit de cel pneumatic bisericesc. Vorbind despre „Duhul comuniunii”, căci acolo unde este Hristos prin Taină, acolo este și Biserica ce lucrează prin Duhul Sfânt la împărțirea lui Hristos (comunicarea devine cuminecare), Păr. Stăniloae introduce concepția despre caracterul ierarhic al Bisericii strâns legat de progresul spiritual al credincioșilor, susținută de Dionisie Areopagitul. Ținta oricărei ierarhii este de a asigura îndumnezeirea, fiecare treaptă superioară ajutând și consolidând în bine o treaptă inferioară. Se creează astfel „lanțul de aur” al Sfinților (Sf. Simeon Noul Teolog), o ierarhie „mai suplă, de ordin lăuntric și neoficial, o ierarhie bazată exclusiv pe gradele de sfințenie”. Aceasta însă nu se află în opoziție cu ierarhia instituțional-sacramentală: „pe orice treaptă de sfințenie s-ar afla un credincios, el rămâne dependent în cursul vieții pământești de ordinea ierarhică a Bisericii

⁴⁹ *Ibidem*, p. 41-45.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 48.

⁵¹ *Ibidem*, p. 52: „Taina Botezului nu este numai o realizare momentană a unei morți și învieri tainice a celui ce se botează, ci și inaugurarea unui proces în care moartea și învierea aceasta continuă până la desăvârșire;cf. Idem, *Drumul cu Hristos, Mântuitorul, prin tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe*, în *Ortodoxia* nr. 2/1976, p. 412: „Asfel se poate spune că viața creștină începând de la Botez și până la Înviere este un șir de nașteri, dar și de învieri până la nașterea și învierea deplină. E un șir de nașteri, morți și învieri la un nivel tot mai înalt, tot mai profund, până la gradul suprem al umanității noastre, primită prin învierea finală”.

și trebuie să se împărtășească de Sfintele Taine”⁵². Hristos este Arhiereul atât al liturghiei interioare a omului cât și al Liturghiei Bisericii, ajutând la consolidarea ființelor umane în funcția lor preoțească în cadrul creației cosmice (Liturghia cosmică). Împărtășirea de Dumnezeu nu poate ajunge la capăt nici în locașul uman, nici în cel cosmic, nici în cel liturgic propriu-zis⁵³. Creșterea aceasta este nesfârșită, dar mereu în Hristos, întreținută nu numai de primirea lui Hristos, ci și de dăruirea noastră către El.

Teologia Păr. Stăniloae se axează pe relația ontologică dintre persoană și comuniune, promovând, spre deosebire de misticile orientale sau scolastice apusene, relația sau unirea personală a omului cu un Dumnezeu personal și nu neantizarea sau contopirea lui într-o esență impersonală. Omul nu ajunge la o golire, nu își distruge propria umanitate, ci devine „dumnezeu prin har” în comuniunea cu Dumnezeu, fapt echivalent cu o îmbogățire plenară ontologică. „Ancorată solid în tradiția patristică și încadrată în spiritul autentic filocalic – teologia Păr. Stăniloae oferă spiritualității ortodoxe o mistică echilibrată (s.n.) fundamentată pe relația autentică dintre persoană și comuniune, o mistică eclezială și sacramentală centrată pe Sfintele Taine ale Bisericii și complexă promovând împletirea paradoxală între catafatism și apofatism, între contemplație și acțiune”⁵⁴.

Paradisul etnic românesc

„...Ce viață era în sat! Ce viață bogată în datini, în toate obiceiurile lor, în cumiștenia lor, ce viață extraordinară era la sat!” – exclama Păr. Stăniloae într-un interviu⁵⁵. De altfel, de câte ori a avut ocazia el și-a arătat admirația față de satul natal, Vlădeni, pe care l-a evocat în cuvinte calde și luminoase⁵⁶. Lidia Stăniloae, fiica sa, spune că „aici era tata într-adevăr acasă, nicăieri nu s-a simțit mai acasă decât în căsuța modestă de la răscrucea Uliței Mici cu cea a Cimitirului”⁵⁷.

⁵² *Ibidem*, p. 57: viziunea lui Dionisie este liturgică căci, rezumând, există trei „liturghii” celebrate în trei biserici: cerească, pământescă și „biserica mică” a sufletului. Cf. A. Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Trad. și prezentare Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 145.

⁵³ D. Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 21-26.

⁵⁴ C. Toma, *Cuvânt înainte în Ascetica*, p. III.

⁵⁵ R. Ioan, *Părintele Stăniloae. Fragment autobiografic*, în *Ortodoxia*, nr. 3-4/1993, p. 197.

⁵⁶ D. Stăniloae - M. Costa de Beauregard. *Mica Dogmatică vorbită*, p. 22-33.; F. Strazzari - L. Prezzi (ed.), *Una teologia filocalica. Intervista a padre Dumitru Stăniloae*, în *Il regno - attualità* nr. 34/1989, p. 106 apud M. Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 96.

⁵⁷ L. Ionescu Stăniloae, „*Lumina faptei din lumina cuvântului*”. *Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 22

Dimenisunea etnică a teologiei Păr. Stăniloae s-a lovit, în ultimul timp, de o mulțime de critici, fiind chiar considerată „o limită serioasă”⁵⁸ a gândirii lui. Afirmarea relației strânse, chiar a identității dintre românism și Ortodoxie, integrarea sa în Tradiția Părinților, denunțarea uniaticismului, afirmarea „unilaterală” a superiorității ortodoxiei românești asupra celorlalte tradiții creștine, toate acestea ar demonstra loialitatea față de Biserica Ortodoxă – ceea ce face să fie privit ca un „tradiționalist sau chiar fundamentalist” – precum și o „posibilă presiune politică exercitată asupra sa”, prețul plătit pentru a-și putea publica opera.⁵⁹ În încercarea de a evita cenzura, teologul ar fi trebuit să adere la un „comunism naționalist” dezvoltat în timpul erei Ceaușescu, o împletire a practicii totalitare cu vechi tendințe naționaliste. Exemplul Stăniloae ar relua la o scară mai mică întreaga colaborare dusă de ierarhia Bisericii Ortodoxe Române cu statul comunist⁶⁰, care a dus la o veritabilă „simfonie” între cele două. Proprie lui Stăniloae i-ar fi o „viziune mitică” asupra țării sale, amestecată cu „mituri și exagerări”, reluată la bătrânețe „dintr-o perspectivă a nostalgiei”. Aceasta este însă o eroare, față de care s-ar impune luată o distanță critică; de-a lungul vieții sale Păr. Stăniloae ar fi avut „atitudini naționaliste cam exagerate”, complăcându-se în a juca rolul unui „teolog al poporului român”, al unui „profet” național⁶¹. (Se ajunge chiar la afirmații cel puțin bizare în care teologul apare în postura unui *guru*, alături de C. Noica, ridicat la “rang de cult prin anii ’60” - adică exact perioada în care a fost închis, sic! - reprezentând liderii spirituali ai extremei dreapta românești)⁶². Exemplul cel mai flagrant de exagerare îl constituie prezentarea României ca un paradis (cu un rol “mesianic” față de celelalte națiuni), aducându-se slavă poporului român și culturii lui exact în perioada cea mai grea de dictatură comunistă.⁶³

Teologia Păr. Stăniloae se situează însă în interiorul unei căutări a identității românești ce și-a avut apogeul în perioada interbelică, făcând parte din colaboratorii revistei „Gândirea”, condusă din 1926 de Nichifor Crainic. Pe acesta Păr. Stăniloae îl prețuia pentru faptul că vedea Ortodoxia ca pe o componentă esenți-

⁵⁸ I.I. Ică jr., *Stăniloae, Dumitru*, în *Dictionary of historical Theology*, U.K. Paternoster (în curs de apariție), p. 4.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 2; S. Rogobete, *op. cit.*, p. 261. A. Louth, art. cit., p. 260 și E. Bartoș, *op. cit.*, p. 456 susțin și ei o anumită atitudine negativă față de teologia apuseană, care ar alterna însă cu o anumită deschidere, rezultând o poziție oarecum ambiguă.

⁶⁰ Pentru mai multe detalii vezi O. Gillet, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române subregimul comunist*, Trad. M. Petrișor, Ed. Compania, Buc., 2001. Spre exemplu, referindu-se la „Apostolatul social” inaugurat de patriarhul Iustinian, autorul consideră că în acest caz „discursul statului, al ministrului Cultelor în speță, sfârșește prin a se confunda cu acela al patriarhului și al Bisericii.”, p. 45.

⁶¹ M. Bielawski, *op. cit.*, p. 95-102.

⁶² G. Tamas, *Scrisoare către prietenii mei români*, în *Dilema*, nr. 416/2001, p. 7.

⁶³ M. Bielawski, *op. cit.*, p. 87-91.

ală a spiritualității românești, dar nu a ajuns niciodată la o poziție atât de extremă încât să respingă, pe baza diferenței de rasă, democrația. Nichifor Crainic promova o „etnocrație” în care cerea, în numele calității și nu al cantității populației, o excludere a minorităților de la guvernarea noului stat, ce avea să se dedice exclusiv bunăstării comunității etice românești.⁶⁴ Păr. Stăniloae afirmă însă că în creștinism nu există „nici un fel de *anti*, împotriva nici unui popor, nici unei etnii”, destinul neamurilor fiind nu să se dezbină în luptă, nici să se unifice în mod exterior, ci să se dezvolte „în sensul acesta spiritual care să însemne dezvoltare, diversitate în Dumnezeu Care este și unit”.⁶⁵ Z. Ornea, studiind „generația treizeci”, respinge la Păr. Stăniloae denunțarea influențelor Apusului și îl acuză (în mod fals, credem noi) de a nu fi declarat latinitatea ca un factor consubstanțial, dar îl declară „negreșit mai echilibrat în opinii decât Nichifor Crainic”⁶⁶. Păr. Stăniloae respinge și opiniile „ortodoxiștilor” Nae Ionescu, Radu Dragnea și Dragoș Protopopescu, pe care îi acuză de protestantism și îi denunță ca având intenții politice, ușor deplasabile înspre naționalismul extremist. Tuturor acestora le sunt adresate cuvintele: „naționalismul, în sine luat, nici nu mântuie, nici nu pierde. Dar în practică orice naționalism, sau mântuie sau pierde, după cum este sau nu străbătut de credița creștină (s.n.)”⁶⁷.

Cele mai strălucite pledoarii pentru rolul creator al Ortodoxiei Românești le-a avut însă Păr. Stăniloae cu Constantin Rădulescu-Motru și Lucian Blaga. Primul, teoreticianul *românismului*, influențat de filosofia germană, face distincție între „cultură” (adică societatea română agrară) și „civilizație” (adică Apusul industrializat și urbanizat) și, denunțând imitarea Occidentului, afirmă funcția vitală a satului în păstrarea caracterului național.⁶⁸ Lipsea însă o definiție clară a ceea ce el credea că reprezintă caracterul național român, singura precizare fiind aceea că între Ortodoxie și românism nu există o simbioză, sau, chiar dacă a existat una, ea trebuie să înceteze altfel ortodoxismul și-ar pierde caracterul de

⁶⁴ K. Hitchens, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1868-1988)*, (vol. 2), Trad. Sever și Codruța Trifu, Ed. Dacia, Cluj, 1992, p. 224-225. Istoricul american îl așează pe Stăniloae alături de N. Crainic și filosoful V. Băncilă în aripa „de dreapta” a gândirismului, ce ar fi promovat un „naționalism în haină creștină”.

⁶⁵ S. Dumitrescu, *op. cit.*, p. 175-194.

⁶⁶ Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 116.

⁶⁷ D. Zamfirescu, Însemnări despre părintele profesor dr. Dumitru Stăniloae, în *Ortodoxia*, nr. 3-4/1993, p. 170-171. I. Bria își exprima convingerea că „desigur, raportul dintre Ortodoxie și românism nu trebuie să fie exploatat în sens politic naționalist”. vezi *Spațiul îndumnezeirii. Eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică a Părintelui Stăniloae*, în *Ortodoxia*, nr. 3-4/1993, p. 91.

⁶⁸ K. Hitchens, *op. cit.*, p. 212: “el lăuda țărâniea ca pe un bastion al neamului, iar statul era prima linie de apărare împotriva forțelor burgheze dezintegatoare”.

spiritualitate religioasă creștină iar românismul ar trebui să abdice de la rolul de promotor al progresului economic și politic. Perspectiva dualistă sau monistă este respinsă de Păr. Stăniloae; creștinismul răsăritean a fost primit în ființa poporului român odată cu formarea lui și a avut rolul de permanentizare, de păstrare a identității proprii. „Una a păstrat-o pe alta: ființa noastră națională a păstrat permanent ortodoxia și ortodoxia a păstrat nealterată ființa noastră națională. Ele au format un întreg identic cu sine însuși de-a lungul întregii sale istorii, de la începuturile poporului român și a creștinismului original și până astăzi”⁶⁹. Această împreună lucrare și creștere a două realități trebuie văzută prin prisma antinomiei, singura care poate explica unitatea simfonică dintre Ortodoxie și națiune. Dogma de la Calcedon, care afirma în persoana lui Iisus Hristos două firi, dumnezeiască și umană, trebuie luată drept criteriu pentru a înțelege o lume „care e mai misterioasă, adică mai adâncă în sensul ei, de cum și-o închipuie C. Rădulescu Motru”⁷⁰.

Cea mai celebră polemică a avut-o Păr. Stăniloae cu filosoful L. Blaga. Preluând anumite idei de la O. Spengler și dezvoltându-le, el numește „matricea stilistică” românească (ce își are locul în categoriile subconștientului, zona adevăratelor impulsuri creatoare) *spațiu mioritic*, adică plaiul, „mereu ondulatul orizont” de dealuri și văi, care formează „substratul spiritual al creațiilor anonime ale culturii populare românești”. Prin Ortodoxie este desemnată mai degrabă aria etno-geografică diferită de cea romano-catolică sau protestantă din Europa; în timp ce prima este mai potrivită dezvoltării satului, ultimele au favorizat creșterea orașelor. Sensul dat de Blaga termenului „ortodox” era deci mai mult cultural și nu religios, filosoful dovedindu-se „precreștin și eretic, dacă nu ateu”. El a subliniat faptul că originalitatea spiritului românesc nu trebuie căutată în dogma ortodoxă ci în „derogările” de la ea aduse de „spiritul de erezie” – adică, de găsit în folclorul semi-păgân păstrat în legende sacre, în bocete și colinde. Lui i se părea că doctrina ortodoxă a avut un efect de nivelare asupra popoarelor din sud-estul Europei; în consecință, elementele stilistice care îi deosebesc pe români de coreligionarii lor bulgari și sârbi se manifestă cel mai puternic în poezia și arta populară. În dosul „măștii” ortodoxismului românii și-au păstrat credințele și obiceiurile antice precreștine⁷¹, ce ar proveni din fondul vechi al tracilor.

Polemica Stăniloae – Blaga își are premisa în faptul că mediile ortodoxe se așteptau ca filosoful să creeze un sistem care să pună în valoare substratul

⁶⁹ D. Stăniloae, *Rolul Ortodoxiei în formarea și păstrarea ființei poporului român și a unității naționale*, în *Ortodoxia*, nr. 4/1978, p. 594.

⁷⁰ D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1939, p. 45.

⁷¹ K. Hitchens, op.cit., p.231.

tradițional al gândirii creștine ortodoxe. Recunoscând anumite elemente pozitive în opera lui, „pagini minunate care i-au creat d-lui Blaga gloria de filosof al specificului nostru etnic și ortodox”, Păr. Stăniloae ajunge însă să declare, deziluzionat, că, „nici neamul, nici ortodoxia nu-l mai pot urma, căci nu se mai recunosc în ea”⁷². Criticile Păr. Stăniloae vizează în special asimilarea Ortodoxiei de către spiritualitatea românească, proclamarea religiei ca fiind un produs al spiritului omenesc, negând în același timp Revelația, caracterul sofianic al creației (înțeles de Blaga asemeni filosofilor ruși, ca la S. Bulgakov), transcendența absolută a Marelui Anonim, care prin cenzura impusă îi interzice ființei umane orice acces la cunoașterea revelației divine, negarea dumnezeirii Mântuitorului, care ar fi fost doar divinizat de un grup de adoratori, formându-se cu timpul un „mit mesianic”. Dacă Iisus Hristos nu e Dumnezeu, învierea și mântuirea sunt imposibile, iar credința devine o „jalnică iluzie”. „Creștinismul însă este clădit pe temelia Revelațiunii și în speță pe revelațiunea desăvârșită a lui Dumnezeu întrupat ca om”⁷³. Metafizicii îi lipsește certitudinea realității ultime și calitatea acestei realități de a revendica pe om, proprie caracterului ei personal. „Trăsătura personalistă a ultimelor coordonate ale existenței” face ca în locul mitului să fie așezată credința, al cărei „obiect” e superior ordinii naturii și are la bază capacitatea de autorevelare a realității divine.⁷⁴ Satul încetează de a mai fi un leagăn al superstițiilor magice, căci gândirea teologică pune în contradicție religiosul cu magicul – Blaga le armoniza în conceptul de cultură – iar mitul este văzut doar ca „elementul cel mai coborât al conștiinței religioase”⁷⁵. Concluzia pe care o trage Păr. Stăniloae este aceea că nu subconștientul creează credința ci ea provine dintr-o „victorie a treziei, a spiritului” asupra acestuia. Falsa opoziție între *pasivismul* răsăritean și *activismul* apusean nu ține seama de rolul moral al credinței: „există și în Răsărit un activism, dar el e interior, e pus în slujba adevăratei perfecțiuni a omului”, în timp ce în Apus el e exterior, are scopuri imanente și materialiste. Filosofia blagiană este antiortodoxă și antiromânească penru că este „individualistă și antietică”, pe când Ortodoxia este sobornicească, adică etică și comunitară⁷⁶.

Criticile făcute Păr. Stăniloae sunt preluate și de un ierarh ortodox – singurul care a recunoscut, de altfel, colaborarea cu fosta Securitate (sic!) – pentru care afirmarea superiorității Ortodoxiei nu este altceva decât o concesie în fața presiunilor politice exercitate de comuniști, la care se adaugă „ modul

⁷² D. Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Ed. Paideia, București, 1997, p. 135-136, 149.

⁷³ *Ibidem*, p. 37.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 67-69.

⁷⁵ S. Frunză, *op. cit.*, p. 47.

⁷⁶ D. Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga...*, p. 140-145.

aproape barbar de a-l desființa pe unul din cei mai mari gânditori români, Lucian Blaga⁷⁷.

Păr. Stăniloae ține dintru început să afirme că nu există om național. Umanul poate exista numai în formă națională, ține de calitatea lui, un om „necolorat” din punct de vedere național este o abstracție. Chiar și în perechea arhetipală era conținut, ca dat ontologic, virtualitatea dezvoltării ulterioare în comunități particulare a omenirii. Departe de a fi urmări ale căderii în păcat, neamurilor li se fixează un fundament metafizic în însăși Rațiunea divină. „La baza fiecărui tip național acționează un model dumnezeiesc etern pe care acea națiune are să-l realizeze și în sine, în mod cât mai deplin”. Dezvoltarea acestui „model forță” are loc prin colaborarea între Dumnezeu, ca Proniator, cu lumea.⁷⁸ Între național și uman nu există un antagonism, calitatea națională fiind însuși umanul într-o anumită formă a lui. Ipostasurile umane își au modele eterne în Dumnezeu, nu ca idei statice, ci ca forțe care lucrează la alcătuirea chipurilor lor în lumea creată. Schema originală apriorică conține însă și anumite determinări din trecut: „ipostasul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinții pământești, și acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri”⁷⁹.

Așadar la baza dimensiunii etnice a gândirii Păr. Stăniloae nu stau motive politice, economice, sociale sau biologice, ci teologice. Nefăcându-se o distincție între etnicul căzut și etnicul restaurat în Hristos se poate ajunge la înțelegerea neamului ca o unitate naturală la care se adaugă o unitate supranaturală, creștinismul. Este vorba de dualismul ontologic, romao-catolic, demonstrând o viziune naturalistă, pozitivistă și empiristă. Națiunea este fie o într-ajutorare umană și o apărare comună, o „mașină socială” ce are drept caracteristici automatismul, eteronomia și pasivitatea, fie un factor abstract, o „realitate convențională”, cu baza în subconștient.⁸⁰ Alte orientări – ca de exemplu cea idealistă, axiologică și voluntaristă, care vede în neam o solidaritate de grup (E. Reanan), o bogată moștenire de amintiri, completată de voința de a o continua; orientarea realistă, organicistă și spiritualistă, în care neamul e un organism viu, lipsit însă de dimensiunea spirituală, ce îi dă o finalitate, sau e identificat în sens biologic cu

⁷⁷ Nicolae Corneanu, *Cuvânt înainte* la S. Rogobete, *op. cit.*, p. 5. În această „recomandare din suflet” Mitropolitul Banatului afirmă: „E regretabil că un teolog de talia preotului profesor Dumitru Stăniloae, care a trecut și prin închisorile comuniste, a făcut atare concesii pe care Silviu Rogobete nu ezită să le reliefeze. E încă un merit al său comparativ cu restul comentatorilor marilor teolog.” p. 6

⁷⁸ D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 28-32

⁷⁹ *Ibidem*, p. 8-9

⁸⁰ I. Moldovan, *Actualitatea gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae cu privire la etnic și etnicitate*, în PC, p. 121-123

rasa; perspectiva transcendentă, promovată de Fr. Paulsen, identifică patria cu o plăsmuire ideală a omului, în care sunt incluse toate valorile vieții sale – încearcă să definească națiunea⁸¹, eșuând însă datorită excluderii colaborării între factorul imanent și cel transcendent.

Catolicitatea, definită ca atribut al Bisericii la Sinodul al II-lea de la Constantinopol, nu exclude etnicul pe baza unei universalități a răscumpărării. Iisus Hristos Însuși i-a trimis pe Sfinții Apostoli la propovăduire cu cuvintele: „Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28, 19).

Interpretarea textului biblic de la Gal. 3 , 28 („nu mai este nici iudeu și nici elin, nu mai este rob și nici slobod, nu mai este parte bărbătească și nici parte femeiască, căci voi toți una sunteți în Hristos”) ca însemnând dispariția neamurilor și aducerea tuturor la o identitate comună creștină nu ia în considerare unitatea naturii umane pe de-o parte, precum și diversitatea personală, pe de altă parte. Natura umană a fost unsă în Hristos, fapt care nu coincide însă cu o depersonalizare, cu o nivelare universală. La fel se vorbește că neamurile își au „căile lor” (F. Ap. 14, 16), pentru că la judecata universală ele „vor aduce măreția și slava lor înaintea lui Dumnezeu, Dreptul Judecător” (Apoc. 21 , 26). Evanghelistul Matei spune și el : „și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile, și îi va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre” (Matei 25 , 32). Supusă și ea urmărilor căderii în păcat, etnicitatea este deci un dat fundamental, concilierea catolicității cu etnicitatea având loc în chip spectacular la Cincizecime. Invers ca la Babel, atunci Duhul Sfânt a sancționat existența neamurilor, recunoscându-le caracterul specific, limba fiecăruia. Limba vorbitorilor – a Apostolilor – era în același timp unică și diferită.⁸²Sunt anulate efectele căderii din etnicitatea primordială: slăbirea credinței în Dumnezeu prin pierderea fidelității față de chipul lui Dumnezeu din om, imprimat nu doar în constituția noastră ca ins ci și în făptura noastră ca neam; atenuarea răspunderii pentru soarta neamului, transformat într-o masă de indivizi, „unitatea” nefiind menținută de legi morale ci administrative; pierderea viziunii sacramentale a lumii prin slăbirea puterii de înrădăcinare într-un pământ⁸³.

Reflecțiile Păr. Stăniloae în ce privește neamul românesc se înscriu în această perspectivă restaurată, fiind utilizată expresia de *lege a neamului*. Deosebită de legea morală naturală, ea este o pecete pusă nu doar în conștiința ci

⁸¹ *Ibidem*, p. 123-126

⁸² Biserica a luat în considerare elementul etnic, punându-l la baza organizării ei administrative, dovadă canonul 34 apostolic; vezi A. Plămădeală, *Catolicitate și etnicitate*, în *Ortodoxia românească*, EIBMBOR, București, 1992, p.18-32 (=OR)

⁸³ I. Moldovan, art. cit., p. 129

și în ființa oamenilor. Respectarea ei conduce la conformarea cu structura lor interioară, în așa fel încât ei devin, în manifestarea lor în afară, ceea ce sunt de fapt în esența lor. „Legea neamului, de a cărei autoritate atârnă îndeobște orice popor creștin, are menirea să descopere toată măreția și toată frumusețea etnicității reînnoite în Hristos”⁸⁴.

Acesta este „fundamentul sănătos” al poporului român, care are un rol special de jucat față de celelalte națiuni, în special față de Occident. Dacă acolo este promovat un personalism individualist, Ortodoxia propune un personalism comunitar⁸⁵. „Cultura occidentală este individualistă sau panteistă, în timp ce cultura românească pune accentul pe spiritul de comuniune interpersonală, rămânând legată de viața și preocupările poporului”⁸⁶.

Caracterul teandric al culturii românești este pus în relație cu structura comunității liturgice a satului românesc. „Latinitatea răsăriteană”, definind poporul român, ne deosebește de celelalte popoare ortodoxe, cu care avem în comun credința: „suntem latini și, în același timp, ortodocși. E aici o sinteză originală între spiritul latin deschis, vesel și luminos, și spiritualitatea mistică, profunzimea Ortodoxiei. Ne deosebim de ceilalți ortodocși, de greci și de ruși, care sunt doar răsăriteni. La noi există o raționalitate foarte latinică, senină, comunicativă, vioaie, veselă... Ea își are rădăcinile în Dumnezeu, în taină, întrucât chiar în mister există o rațiune, un sens”⁸⁷.

Menținerea ființei românești între Orient și Occident are ca urmare declararea echilibrului ca dimensiune generală formală a spiritului românesc de Păr. Stăniloae, urmată de o serie de alte caracteristici ale acestui ethos: armonia complexă, luciditatea și duioșia, umorul, dorul, omenia, ospitalitatea și conștiința propriei valori, umanismul, spiritualitatea străvezie și transfiguratoare a satului românesc⁸⁸. Evocarea acestor valori și dimensiuni ale poporului român, deși pot apărea ideale, au fost trăite de Păr. Stăniloae în satul natal, înainte de șirul de nefaste dictaturi pe care le-a cunoscut România. Intenția teologului nu este să evoce, în chip abstract, niște presupuse trăsături etnice românești ci, după cum el însuși mărturisește, să ofere un program pentru înnobilarea omului, căci „numai în comuniunea bucurăoasă cu alții, așa cum e practică de poporul român, se înobilează omul”⁸⁹. Dimensiunile

⁸⁴ *Ibidem*, p. 130

⁸⁵ S. Dumitrescu, *op. cit.*, p.161, 231

⁸⁶ D. Radu, *O culme actualizată a teologiei patristice*, în *Ortodoxia*, nr. 3-4/1993, p. 72. „Românul are două pasiuni mari: pământul și credința. Sunt cele două realități organice și esențiale ale vieții. Românul simte că din ele îi curge viața. Din pământ viața trupului, din Dumnezeu viața sufletului.” D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 54

⁸⁷ D. Stăniloae – M. Costa de Beauregard, *Mică dogmatică vorbită*, p. 30

⁸⁸ Idem, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, p. 39-134

⁸⁹ *Ibidem*, p. 204

perene ale „sufletului românesc” izvorând dintr-o geografie spirituală românească, fac din România un „spațiu punte” și o „spiritualitate punte” cu rol de *via media* între aparent incompatibilele Orient și Occident.

Aici intervine o altă critică adusă Păr. Stăniloae, mult mai coerentă și mai validă decât cele anterioare, și ea vizează o anume „mistică a naționalului” ce poate duce la extreme, de genul fenomenului mesianist „Noul Ierusalim” sau al „vizionarismului” de la Vladimirești⁹⁰; în plus, Păr. Stăniloae nu ar fi oferit soluții concrete la criza prin care trece poporul român, mulțumindu-se cu „punerea pe tapet” a „creștinismului românesc” ca viziune populară asupra lumii și tipul de „om comunitar” (dincolo de individualism și colectivism) al cărui „model îl dă satul românesc”⁹¹. Lipsa unei soluții viabile în teologia Păr. Stăniloae este susținută și de S. Frunză care afirmă: „în opera sa, doctrina românismului este capitolul cel mai puțin elaborat și cu forța de penetrare cea mai redusă”. Trebuie însă recunoscut suportul oferit unei ontologii a umanului pe care să se clădească spiritualitatea viitoare a umanității. Problema românismului nu este epuizată în gândirea Păr. Stăniloae, ea se cere a fi mereu reluată și redefinită. Autorul respinge poziția lui Sorin Dumitrescu, care vedea în Revoluția de la 22 decembrie 1989 sau în fenomenul Piața Universității evenimente fără încărcătură politică, strict religioase, dovadă a intervenției și voinței divine, ca fiind o „imagine fantasmatică”, dar apreciază în schimb demersurile Păr. Ilie Moldovan, care ar fi dezvoltat creator anumite intuiții din opera Păr. Stăniloae. Rezultatul este un *eticism pascal*, concept central al gândirii sale, în expresia fericită a înțelegerii profunde și corecte a expresiei liturgice a ființării poporului român. Eul personal, eul etnic și eul liturgic se află într-o strânsă legătură care duce la armonia între național și universal. Persoana este purtătoarea „sufletului” etnic, neexistând o conștiință a neamului de sine stătătoare, iar lucrarea Duhului îi conferă o „unitate de sus”⁹².

⁹⁰ Încercările Păr. Stăniloae de a valida „viziunile” lui Petru Lupu pe baza citatelor din Sf. Grigorie Palama se înscriu în acest cadru; vezi *Ortodoxie și românism*, p. 179-235

⁹¹ Acestea sunt dovada, spune Ioan I. Ică jr., unei credințe nostalgice, cu accente antimoderne și anti-intelectualiste. Vezi *Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme*, în I.I. Ică jr – G. Marani, *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, p. 545-546

⁹² I. Moldovan, *Credința strămoșească în fața ofensivei antihristice sectare*, Ed. Pro-Vita Valea Plopului, Prahova, 1998, p. 43-44. S. Frunză, *O antropologie mistică*, Ed. Omniscope, Craiova, 1996, p. 88-89: „O poziție aparte este azi cea a Părintelui Ilie Moldovan, care încearcă să fundamenteze etnic și ortodox întreaga devenire a neamului românesc. Fără a invoca neaparat o chemare divină, domnia-sa pune etnogeneza românească sub semnul Învierii și al Cincizecimii. Surprinzător este aici faptul că pogorârea Duhului Sfânt nu mai este doar o realitate personală ci și etnică. La domnia-sa totul are o încădrare liturgică, totul poate fi și trebuie judecat în perspectiva Învierii... Gândirea Părintelui Ilie Moldovan pare să fie cea mai fericită preluare creatoare a ideilor ortodoxe interbelice cărora le dă o înțelegere etnologică și teologică”.

Declarat a fi „teolog panortodox”, Păr. Stăniloae trebuie văzut și ca un teolog ortodox român. Lipsa de referire la teologia română anterioară, în special la „Mărturisirea” lui Petru Movilă, poate părea surprinzătoare⁹³, însă ea se explică prin denunțarea influențelor raționalismului, teosofiei, pozitivismului și scolasticismului. Teologia „de școală” promovată de teologii români în secolul XIX depindea de traduceri din scrierile autorilor greci și ruși, ale căror „Manuale” erau puternic influențate de scolasticism. Păr. Stăniloae s-a luptat să elibereze teologia ortodoxă românească de aceste influențe, recurgând la sursele patristice dar și la viața comunitară a satului românesc; ambele erau animate de același *dub* autentic al Ortodoxiei, care nu se mai regăseau în seminariile și academiile teologice⁹⁴.

Biserica și oekumené

În viziunea creatoare a Păr. Stăniloae dimensiunea ontologică și cea personală, dezvăluită de hristologie și soteriologie, sunt prelungite și dezvoltate în cadrul comunității eclesiale. Fără a pierde din vedere aspectul Bisericii ca entitate formată din toți cei ce cred în Hristos, el preferă să numească Biserica „Trupul mistic al lui Hristos în Duhul Sfânt”.⁹⁵ Fundamentul Bisericii îl constituie Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, căci prin Întruparea ca om se constituie ipostasul care va deveni „Ipostasul fundamental al întregii umanități”. Întreaga fire omenească este asumată de El și recapitulată pentru a participa la viața dumnezeiască infinită, este „asumat trupul Bisericii”.⁹⁶

Punându-se bazele mântuirii obiective, Biserica este tocmai acțiunea de trecere a roadelor Întrupării, Răstignirii, Învierii și Înălțării la toți oamenii, ține de desfășurarea operei de mântuire a lui Hristos – Cincizecimea apărând ca ultimul act al acestei lucrări începută la Întrupare: „prin Întrupare, Răstignire și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin aceasta Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, este Biserica”.⁹⁷

Combătând ideea lui Vl. Lossky despre dubla iconomie – a lui Hristos Care mântuiește natura umană, în timp ce lucrarea Duhului vizează persoa-

⁹³ I. Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999, p. 54

⁹⁴ E. Bartoș, *op. cit.*, p. 19-20. I. Bria, *Teologia ortodoxă română contemporană*, în OR, p. 230-233

⁹⁵ E. Bartoș, *op. cit.*, p. 356

⁹⁶ TDO 2, p. 140

⁹⁷ *Ibidem*, p. 129-130

nele – Păr. Stăniloae accentuează caracterul inseparabil al relației dintre Fiul și Duhul în Treimea imanentă și în iconomia mântuirii. Constituirea Bisericii prin revărsarea Duhului Sfânt la Rusalii este văzută ca rezultat al cooperării active a Fiului cu Duhul. Imaginea unui „Hristos în cer” și a „Duhului Sfânt în Biserică” e falsă, neținând seama de unitatea Persoanelor Treimice. Trimiterea Duhului Sfânt nu este un act ce ia locul lucrării lui Hristos, căci „prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuși Hristos, dar aceasta întrucât trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat și copleșit cu totul trupul lui Hristos”⁹⁸. Conlucrarea Fiului cu Duhul era prezentă și în timpul vieții istorice a lui Iisus Hristos, dar atunci Duhul nu era deplin revelat ca Dumnezeu, cu intensitatea accentuată a lucrării Lui, urmarea fiind că nici Hristos nu se revela deplin ca ipostas dumnezeiesc. După Înălțare, prin arătarea deplină a Duhului, este cunoscut în mod deplin și Hristos ca Dumnezeu; Duhul Sfânt s-a pogorât la Cincizecime, iradiind ca ipostas din omenitatea lui Hristos „într-un mod oarecum mai sensibil”, din două motive: pe de-o parte, ca să convingă pe Apostoli și pe cei ce nu făceau parte din Biserică de acest început al iradierii Lui, pe de altă parte pentru că Hristos nu iradiase decât nedeplin în oameni ca ipostas dumnezeiesc. „Din acest punct de vedere se poate spune că prin coborârea Duhului Sfânt ia ființă concretă Biserica, întrucât Hristos coboară pentru prima dată în inimi”⁹⁹. În locul unei teologii a Duhului, Păr. Stăniloae dezvoltă o teologie *in* Duhul. Biserica este legată esențial de pogorârea inițială, care nu este însă un eveniment singular, căci Duhul coboară permanent ca ipostas în ființele umane. Biserica trebuie privită ca o „Cincizecime continuă”, dezvoltând dimensiunea ei personală și comunitară¹⁰⁰.

D. Stăniloae se înscrie și el într-una din tendințele majore ale teologiei ortodoxe contemporane ce constă în accentuarea dimensiunii treimice a Bisericii. „Intersubiectivitatea Treimică” este „principiul constitutiv” adică modelul și paradigma Bisericii.¹⁰¹ Ea este lucrarea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt – „icoana Treimii” – pentru că reflectă reciprocitatea perfectă din cadrul Sfintei Treimi. Principiul trinitar al vieții este reflectat Bisericii nu ca ceva abstract, ci ca o regulă de viață, presupune o dimensiune interioară, verticală, a relației sale vii cu Dumnezeu și o deschidere exterioară, orizontală, care îi menține forma dinamică¹⁰².

⁹⁸ *Ibidem*, p. 131

⁹⁹ *Ibidem*, p. 134

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 135: „Duhul și Hristos, Care rămân în Biserică și în credincioși, nu sunt statici și pentru motivul că nu sunt puteri impersonale, ci persoane. Iar persoanele sunt mereu în mișcare, mereu vor să se comunice și mai mult.”

¹⁰¹ A. Keller, *Wesen und Auftrag der Kirche aus der Sicht der neueren rumänisch-orthodoxen Theologen*, Teză de doctorat, Basel, 1972, p. 167-169

¹⁰² E. Bartoș, *op. cit.*, p. 360

Duhul Sfânt are ca principală atribuție să păstreze unitatea în diversitate a Bisericii și unitatea dintre credincioși și Sfânta Treime. Nu se poate concepe Biserica în afara Treimii, ca o Biserică exclusiv a lui Hristos, sau exclusiv al Duhului Sfânt¹⁰³; „Duhul se răspândește din Capul Bisericii ca un Duh de viață unitar în toate mădulele Bisericii așa cum curge sângele prin toate celulele, ținându-le în legătură”.¹⁰⁴ Este păstrat astfel caracterul comunitar al Bisericii, Păr. Stăniloae definind Biserica în termeni personali ca un „eu uman comunitar în Hristos ca Tu, dar în același timp eu-ul ei este Hristos”¹⁰⁵. Acesta este singurul Cap al Bisericii, care este deci una. Sf. Maxim Mărturisitorul se referă și el la acest trup unic, „vrednic de Hristos Însuși”, unit printr-un unic har și o unică putere izvorând din Capul ei, imitând pe Dumnezeu „cum imită o icoană modelul său”.¹⁰⁶ Prin Hristos se deschide orizontul infinității lui Dumnezeu și Biserica primește puterea de viață și de iubire unificatoare, structurându-se ca un întreg armonios. El este Pantocratorul Bisericii, menținând-o nu într-o unitate impersonală, ci ca un „partener simfonic” al unui dialog ce vizează fiecare mădular al ei¹⁰⁷.

Un rol esențial îl joacă în gândirea Păr. Stăniloae Jertfa și Învierea lui Hristos. Jertfa lui Hristos oferă atât răscumpărarea obiectivă cât și participarea subiectivă la consecințele răscumpărării, ba chiar mai mult, implică jertfa Bisericii, prin Duhul Sfânt. Răspunsul credincioșilor, numit „jertfa virtuților”, este semnul clar al deschiderii lor nelimitate înspre Tatăl și înspre semenii lor, lucrarea Duhului Sfânt fiind tocmai lucrarea de conducere în starea de jertfă a lui Hristos¹⁰⁸. „Autojertfirea noastră e plină astăzi de autojertfirea lui Hristos” și Biserica, pentru că este imprimată de jertfa lui Hristos, este locul în care se

¹⁰³ D. Stăniloae, *Sobornicitatea deschisă*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1971, p. 179-180

¹⁰⁴ Idem, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în *Ortodoxia*, nr. 1/1967, p. 46-47. Păr. Stăniloae insistă asupra relației indisolubile dintre Duhul și Fiul pentru a evita greșeala catolică ce confundă Duhul lui Dumnezeu și Duhul Bisericii, înlocuind pe *filioque* cu *ecclesiaeque*, precum și eroarea protestantă care confundă Duhul lui Dumnezeu cu duhul omului, înlocuind *filioque* cu *homineque*. cf. E. Bartoș, *op. cit.*, p. 363

¹⁰⁵ TDO 2, p. 137

¹⁰⁶ „Căci mulți sunt și nesfârșiți la număr cei ce fac parte din ea și sunt renăscuți și recreați în duh: bărbați, femei și copii, despărțiți și foarte deosebiți după gen și înfățișare, după neamuri și graiuri, după viață, vârstă, păreri, meșteșuguri, chipuri, moravuri și aptitudini, după știință și slujbe, după soartă, caracter și deprinderi. Dar tuturor Biserica le dă deopotrivă o singură formă și numire dumnezeiască, adică existența și numele de la Hristos...” Idem, *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, în *Revista Teologică* nr. 3-4/1944, p. 171 (=Mistagogia)

¹⁰⁷ TDO 2, p. 143

¹⁰⁸ Idem, *Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică*, în *Ortodoxia* nr. 1-2/1978, p. 397: „Nu suntem primiți decât în stare de jertfă, de predare a noastră, prin ieșirea din egoism, dar în această stare de dar curat, desăvârșit nu ajungem decât întipărindu-se în noi jertfa lui Hristos, ca să murim și noi înșine și lumii cum a murit Hristos, și din puterea jertfei lui Hristos”,

cultivă virtuțile, adică Hristos, „fința virtuților”. Acest fapt are loc nu doar în mediul obștesc al Bisericii; ea e un „rug întins în toți membrii, chiar când se roagă în particular”, căci au pe Același Unic Hristos în ei, țin învățătura cea unică și adevărată despre Hristos și țin poruncile Lui, sunt încălziiți de același Duh al lui Hristos.¹⁰⁹ Depășirea egoismului și activarea continuă a voinței noastre nu se cere activată de o nouă jertfă sângeroasă, ca în cazul Mântuitorului. Jertfa Lui unică umple umanitatea de infinitatea de viață și de iubire, care ni se transmite și nouă în Biserică. Dobândim calitatea de frați ai lui Hristos și fi adoptivi ai Tatălui, sub lucrarea Duhului, Biserica devenind „o comuniune de iubire scăldată în relațiile infinitei iubiri treimice”. Păr. Stăniloae, prin afirmarea dimensiunii trinitare a Bisericii, păstrează unitatea între „eclesiologia iconomică” și „eclesiologia ontologică”¹¹⁰.

Asceza membrilor Bisericii nu are un aspect negativ, de depășire/anulare a umanului, ci un aspect pozitiv, de transfigurare a lui. Învierea lui Hristos este punctul de pornire pentru extinderea Bisericii în lume. Biserica este „laboratorul Învierii”, străbătută de un dinamism al Duhului care are ca efect pnevmatizarea, transparența lui Hristos în Biserică. Chipul lui Hristos, imprimat la Botez, „prin moartea omului vechi îngroșat prin poftă și pasiuni” și „subțierea umanului”, devine din ce în ce mai vizibil, strălucind pe fața și în lucrările credinciosului¹¹¹. Transparența Bisericii, transparența lui Hristos în creștini și transparența creștinului pentru Hristos „este rezultatul lucrării harului lui Dumnezeu în viața Bisericii și a omului, și al energiilor divine necreate în lumea întreagă”¹¹². Deși Biserica luată ca entitate este sfântă, credințioșii individuali, pe baza darurilor primite prin Tainele de inițiere, pe baza principiului sinergiei, sunt chemați să progreseze și să se ajute unul pe altul, prin activarea darurilor primite, în procesul îndumnezeirii (sfințenia fiind privită ca o chemare care arată spre desăvârșirea eshatologică). Biserica are ca principiu de conducere sinodalitatea, însă sobornicitatea vizează întreaga Biserică, atât cea pământească, cât și cea cerească, între cele două existând nu opoziție, ci conlucrarea. „Biserica e o solidaritate. Eu trebuie să trăiesc această solidaritate, și o trăiesc nu numai cu cei văzuți, cu oamenii credin-

¹⁰⁹ Idem, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 215

¹¹⁰ E. Bartoș, *op. cit.*, p. 393. TDO 2, p. 146: „Întrucât toți membrii Bisericii aduc această jertfă, din puterea lui Hristos și împreună cu Hristos în Biserică, sau în comuniunea tuturor cu Dumnezeu...Biserica trăiește în relațiile infinitei iubiri a Persoanelor treimice. Ea are drept Cap, prin care e introdusă și înaintează în acea viață, pe Hristos; drept suflet animator, pe Duhul Sfânt; dar se aduce jertfă Tatălui, într-o transcendere spre acest ultim izvor personal al existenței ei...”

¹¹¹ D. Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în *Orthodoxia* nr. 4/1970, p. 508-509

¹¹² D. Radu, *Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae la 80 de ani*, în *Studii Teologice* nr. 9-10/1983, p. 693

cioși, ci și cu cei ce trăiesc deasupra oamenilor, cu toate făpturilor. Și în Biserică suntem toți laolaltă îngeri, credincioși, adormiți...”¹¹³

Fără a fi nevoie să se utilizeze „speculații sofologice prăpăstioase” – după cum mărturisește Păr. Stăniloae – trebuie afirmată constituția teandrică¹¹⁴ a Bisericii ca având un temei etern intratrinitar, taina vieții comune a Persoanelor divine. „În viața Bisericii e împletită viața Sfintei Treimi”, pe care o primim în comuniunea euharistică, în viața sacramentală, în celebrarea rugăciunii, în învățătura Bisericii¹¹⁵. Nu poate fi vorba despre o dublă spiritualitate, una monahală (individualistă) și una laică (comunitară), așa cum afirma Schmemmann¹¹⁶, căci săvârșirea Liturghiei pentru un grup restrâns de oameni nu înseamnă pierderea caracterului comunitar-eclesial, fiindcă sunt pomeniți și viii și morții și participă și Biserica cerească, iar Liturghia are un caracter de jertfă, fiind deci săvârșită pentru toți oamenii¹¹⁷.

Biserica are ca scop să cuprindă unirea întregii existențe, pe Dumnezeu și creația, ea este împlinirea planului etern al lui Dumnezeu. Asumându-și un trup uman ca legătură între Dumnezeu și creație, unirea teandrică a lui Hristos transferă Bisericii Sale o constituție teandrică similară. Fiul adună în Sine pe oameni, iar Tatăl iubindu-L pe Fiul îi iubește și pe ei cu aceeași dragoste (Ioan 17, 26). Astfel iubirea intratreimică se face principiu constitutiv al Bisericii prin Fiul. În Biserică iubirea se umanizează, devine factor de coeziune și subzistență a comuniunii liturgice. „În opera Părintelui Stăniloae iubirea își găsește punctul culminant în ceea ce am putea numi iubirea euharistică (s.a.)”¹¹⁸ Euharistia „întipărește în noi starea de înviere” iar participarea noastră la actul euharistic face să dispară separarea între jertfa noastră și cea a lui Hristos, deschizând calea unei comunicări intime cu comunitatea liturgică. Acest fapt nu e sinonim cu o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioșilor, oricât de îndumnezeită, nu e transformată

¹¹³ S. Dumitrescu, *op. cit.*, p. 13, 60.

¹¹⁴ Este evitată expresia „natura teandrică a Bisericii” (I. Karmiris) pentru a nu lăsa impresia că în Biserică dumnezeirea și umanitatea s-au unit într-un sens monofizit. vezi TDO 2, p. 137, nota 20.

¹¹⁵ Păr. Stăniloae privește cu neîncredere opiniile simpatizanților „eclesiologiei euharistice”, căci deși recunoaște rolul esențial al Euharistiei în Sf. Liturghie și în Biserică, declară că împărtășirea cu Hristos are loc și prin cuvânt, rugăciune, Taine, virtuți. vezi C. K. Felmy, *op. cit.*, p. 224-225; I. Ică, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și ale comuniunii cu El în Sf. Liturghie și Spiritualitatea ortodoxă*, în PC, p. 335-356; C. Toma, *Eclesiologia euharistică în teologia ortodoxă contemporană*, în *Altarul Banatului* nr. 10-12/2001, p. 38-46.

¹¹⁶ A. Schmemmann, *Introducere în teologia liturgică*, trad. V. Bîrzu, Ed. Sofia, București, 2002, p. 36-37, 276-278.

¹¹⁷ D. Stăniloae, *Jertfa lui Hristos și spiritualitatea noastră prin împărtășirea ei în Liturghie*, în *Ortodoxia* nr. 1/1983, p. 104-118.

¹¹⁸ S. Frunză, *O antropologie mistică*, p. 62.

în Hristos Capul¹¹⁹, pericolul confuziei între Hristos-Capul Bisericii și creștin trupul Bisericii fiind exclus. Iubirea aceasta nu o avem în baza firii noastre, în baza egalității în Dumnezeu cu Tatăl, ci o primim după har sau ca dar, în baza faptului că întruparea Fiului lui Dumnezeu face ca iubirea revărsată asupra lui ca om să se reverse și asupra noastră¹²⁰. Comentând imnul hristologic de la Filipeni 2, 6-11, N. Moșoiu arată că titlul de *kyrios* confirmă egalitatea pe care Fiul o avea din veci cu Tatăl, dar și stăpânirea mesianică, pe care o putea dobândi doar prin Întrupare, o stăpânire definită prin slujire, nu putere și majestate. „Elemente noi intră în viața și stăpânirea lui Hristos Cel Preainălțat. El nu există mai puțin ca Fiu al lui Dumnezeu, dar acum este și *Fiul Omului*...”¹²¹.

Înălțarea lui Hristos cu trupul, deci și ca om, deschide pentru întreaga umanitate o perspectivă eshatologică. Creștinii trăiesc o viață într-un alt plan, în planul vieții nesfârșite și atotluminoase dumnezeiești (Biserica este „Împărăția lui Dumnezeu inaugurată deja pe pământ, tocmai acesta fiind înțelesul termenului *basilea*. „Hristos Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, răstignit și înviat, e ipostasul veșnic al celor ce parcurg în El pe pământ sau în Biserică, prin credință și virtuți, drumul pe care l-a parcurs El Însuși în cursul vieții Lui pământești. Și ei știu că vor învia, ba chiar participă anticipat în sufletul și în trupul lor, mădular al trupului înviat al lui Hristos, la învierea și la viața de veci a lui Hristos”¹²². Teandrismul Bisericii are la bază sinergia dintre harul divin și libertatea umană, o cooperare dinamică în vederea mântuirii, proces care începe încă de pe pământ dar își va găsi desăvârșirea în împărtășirea epectatică de iubirea comuniunii intratreimice în Eshaton).

Viziunea Bisericii ca „icoană” a Treimii se reflectă și în dimensiunea ei cosmică. Părintele Stăniloae arată că nu numai Biserica, ci și întreaga creație este lucrarea Sfintei Treimi, între ele operând o relație ontologică, fundamentală.¹²³ După Sfinții Părinți, o Biserică primordială a existat în paradis, mai exact creația e deja o pregătire a Bisericii și își găsește împlinirea în Biserică. „Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserica lui Hristos, pentru a fi transformat, după sfârșitul veacurilor, în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu”¹²⁴. Biserica apare ca o prezență ipostatică, iconică a lui Dumnezeu în lume, o prezență che-notică, nu dominantă sau inhibitoare, realizând trecerea simbolică a misterului trinitar în lume și cea a lumii în mister. Întreaga creație a fost chemată la trans-

¹¹⁹ D. Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în *Studii Teologice* nr. 3-4/1964, p. 186.

¹²⁰ Idem, *Sinteză eclesiologică*, în *Studii Teologice* nr. 5-6/1955, p. 270-272.

¹²¹ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 194-211.

¹²² TDO 2, p. 150.

¹²³ TDO 1, p. 199.

¹²⁴ Idem, *Sinteză eclesiologică*, în *Studii teologice* nr. 5-6/1955, p.274.

figurarea universală prin har. Baza a fost deja realizată prin Întruparea Logosului – Care stă și la baza creației (Ioan 1, 10-11) – și prin coborârea Duhului Sfânt, Biserica fiind *locus*-ul în care se împlinește planul etern al Treimii. Viața revărsată în Biserică la Rusalii este viața lui Hristos Însuși, prin Care viața trinitară este „inserată în viața noastră”¹²⁵.

Dimensiunea eclesiologică primită de cosmologie demonstrează că lumea nu este o „umbră”, o iluzie (*maya*), ci își are propria ei consistență, un „loc” ontologic propriu¹²⁶. Ea își are rațiunile lucrurilor în Logosul dumnezeiesc sau în Rațiunea supremă, căci „lumea e deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El nici în existența ei, nici în sensul ei”¹²⁷. Lumea ca natură se dovedește o „realitate unitară rațională”, posedând însă virtualități multiple. E o „unitate în diversitate”, anumiți *logoi* având funcție particularizantă, pentru ca lucrurile să nu se confunde, iar alții au o funcție unificatoare, pentru a se ajunge la o unitate supremă în și prin *Logosul*, Cuvântul lui Dumnezeu, începutul și sfârșitul tuturor *logoi*-lor¹²⁸. Creația *ex nihilo* arată că lumea nu se autogenează (ca în naturalism), nu se găsește ca un principiu alături de Dumnezeu (ca în dualism), nici nu emană din Dumnezeu, având deci aceeași substanță (ca în emanaționism și panteism), ci e creată de Dumnezeu prin voința Sa liberă, dovadă a iubirii și bunătății infinite, pentru a face părtașe și alte ființe la iubirea Lui intertrinitară. Scopul veșnic urmărește îndumnezeirea omului, însă nu rupt de natură, ci unit ontologic cu ea (iar rolul trupului este tocmai de a aduna și influența întreaga lume). Păr. Stăniloae merge chiar mai departe, arătând că fiecare persoană umană e, într-un fel, un ipostas al întregii naturi cosmice, dar numai în solidaritate cu ceilalți.¹²⁹ Natura se dovedește a fi un mijloc de creștere spirituală, de dezvoltare a umanității în totalitate, e un dar al unei ființe superioare personale ce cheamă la dialog alte persoane. Această relație dialogică demonstrează caracterul antropocentric al creației, faptul că ea a fost creată „în vederea omului”¹³⁰. Raționalitatea lumii culminează în om și pentru om, conștiința de sine a omului oferindu-i acestuia o superioritate față de lume, creată pentru a fi umanizată, adică pentru a deveni „un om mare”. Definirea omului ca „macrocosmos” și a naturii ca „macroantropos” oferă deci o „imagine atotcuprinzătoare a îndumnezeirii”¹³¹.

¹²⁵ E. Bartoș, *op. cit.*, p. 361.

¹²⁶ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 38-39.

¹²⁷ TDO 1, p. 240.

¹²⁸ N. Moșoiu, *op. cit.*, p.47-48.

¹²⁹ TDO 1, p. 224.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 230: „Lumea e oferită omului de Dumnezeu, iar lui Dumnezeu, de om. Lumea e văzută de Dumnezeu în om și de om, în dependență de Dumnezeu”.

¹³¹ E. Bartoș, *op. cit.*, p.183.

Privită ca dar lumea apare ca opera unui Dăruitor¹³² iar omul are un rol activ, de a fi „co-creator” cu Dumnezeu. Dialogul omului cu Dumnezeu prin, în și cu lumea demonstrează că omul este „stăpânul creației”, nu în sensul de a abuza de ea, a o otrăvi sau a o steriliza, ci prelucrând-o printr-o „imaginație continuu creatoare”. Rolul principal revine aici muncii, prin care se realizează gândirea creatoare în natură și solidaritatea cu semenii.¹³³ Dinamismul procesului îndumnezeirii face ca și timpul și spațiul să fie privite nu ca realități în sine ci drept cadru în care are loc acest proces, ca interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul omului.¹³⁴ „Dialogul progresiv în iubire” care face din lume o „euharistie” surprinde caracterul sacramental al acesteia. Omul trebuie să aducă o jertfă de laudă în „naosul cosmic”, să fie preot al creației, să o transfigureze, făcându-L să se vadă tot mai clar în ea pe Dumnezeu. E o „Liturgie cosmică”, o împreună înaintare a umanității și a lumii spre Hristos, Logosul divin, un proces sinergic înfăptuit prin și în iubire. „Iar iubirea se vedește prin daruri. Darului lui Dumnezeu, sau iubirii Lui, trebuie să-i răspundem cu darul nostru. Însă darul nostru nu poate fi decât din darul Lui, prelucrat de munca noastră și făcut prin întoarcerea celor dăruite de El către El, ca semn al iubirii noastre. Dar iubirea aceasta trebuie să o manifestăm și între noi prin aceleași daruri ce ni le facem reciproc din darurile lui Dumnezeu”¹³⁵.

Străbătută de energiile divine necreate¹³⁶ creația își are armonia și frumusețea ei, ce se revarsă de pe Fața lui Hristos, prin harul Duhului Sfânt. Lucrurile nu satisfac setea de infinit a sufletului uman, ele trebuie să fie numai mediul transparent al lui Hristos. „Comuniunea cu Dumnezeu cel personal copleșește prezența lucrurilor”¹³⁷.

Dar Dumnezeu spre care înaintează omul în cadrul creației este Hristos cel răstignit și de aceea ființa umană trebuie să se împărtășească și de crucea Lui. El nu e ferit de greutate, de suferințe și de moarte. Crucea pusă de lumea ca dar are un caracter educativ, arătând prin insuficiențele ei că trebuie să ne înălțăm spiri-

¹³² A. Keller, *op. cit.*, p. 105-106. Păr. Stăniloae nu ezită să amintească mereu că „dăruitorul e mai mult decât darul” și că acesta este avut în vedere atunci când contemplăm frumusețea darului. TDO 1, p. 236.

¹³³ M. Bielawski opinează că se poate observa aici o nouă influență marxistă în gândirea Păr. Stăniloae, recunoscând însă că munca are un aspect „într-un anume fel ascetic”, încadrându-se în lumina spiritualității răsăritene; vezi *op. cit.*, p. 311.

¹³⁴ D. Nesser, *The World: Gift of God and Scene of Humanity's Response*, în *Ecumenical Review* nr. 3/1981, p. 272-282.

¹³⁵ D. Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 18-20.

¹³⁶ Privitor la relația dintre rațiunile dumnezeiești și energiile divine necreate Păr. Stăniloae, în mod singular, afirmă că „energiile nu sunt decât rațiunile în acțiunea creatoare și susținătoare a fapturilor”. Pentru detalii vezi N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 52-54.

¹³⁷ TDO 1, p. 234-236.

tual, sporind în comuniunea cu semenii și cu Dumnezeu. Dăruind ceva, omul se îmbogățește și mai mult, realizând un „dialog complet al darului”¹³⁸. Este păstrat astfel un echilibru în folosirea lumii pentru menținerea consistenței trupului și sporirea comuniunii pentru îmbogățirea spirituală a oamenilor, echilibru păstrat de ascetica ortodoxă¹³⁹.

Părintele Stăniloae promovează o „teologie a grijii” (S. Dumitrescu) în care se pune un mare accent pe responsabilitatea umană. Suprema înțelepciune constă în suportarea greutăților și suferințelor, dar mai ales în înțelegerea sensului lor adânc: în primul rând ele ne îndeamnă să transcedem toate darurile primite, iar în al doilea rând să ne întărim sufletește prin realizarea unei solidarități universale. Refuzarea rolului de partener responsabil în dialogul legăturii cu Dumnezeu coincide cu decăderea din realitate într-o pseudo-realitate a umbrelor, unde se întâlnește o altă cruce, „dar aceasta este o cruce refractară, o cruce fără de speranță”¹⁴⁰.

Ideea de responsabilitate și de coresponsabilitate față de semenii izvorăște din responsabilitatea necondiționată față de Dumnezeu. Omul are imprimată pe el pecetea responsabilității, dovadă a existenței unui Dumnezeu necondiționat.¹⁴¹ Hristos ne-a revelat responsabilitatea noastră față de creație, față de ceilalți oameni și față de El, rolul nostru fiind de a face evidentă prezența lui Dumnezeu în lume. Aceasta nu ține de o exigență exclusiv personală, ci trimite la dimensiunea Bisericii ca fiind un popor de slujitori, un popor responsabil în istorie: „Biserica stă pe iubirea răstignită. Ea stă pe iubirea lui Dumnezeu Care Se dăruie total, dăruire de Sine care suferă chiar și respingerea. Această iubire este o formă de a se dăruie retrăgându-se, formă care respectă total libertatea celuilalt. A te dăruie fără să te impui: iată slujirea. A-i ajuta pe oameni, a te ruga pentru oameni, a le salva viața, dar fără a le supune libertatea, fără a-i lipsi de libertatea lor: iată responsabilitatea”¹⁴². Iată o pledoarie pentru implicarea Bisericii în viața socială, pentru o apropiere de o societate umanizată! Rolul activ al Bisericii trebuie să vizeze nu o acțiune politică, un compromis cu realitățile inumane ale lumii, ci să fie semnul unei căi noi, prin care să fie creată o tensiune în a depăși imperfecțiunile istoriei și a inaugura în întreaga lume Împărăția lui Dumnezeu. Biserica mijlocește lumii o pregustare a eshatologiei nu refugiindu-se în afara ei și condamnând-o, ci rămânând în ea și identificând „semnele lui Dumnezeu”¹⁴³.

¹³⁸ *Ibidem*. Fără „întoarcerea darului” omul ar cădea în egoism, opacizând lumea.

¹³⁹ CND 1, p. 119.

¹⁴⁰ Idem, *Victoria Crucii*, trad. D. Budrașcu, Ed. Dokia, Cluj-Napoca, 1994, p. 24-28.

¹⁴¹ D. Radu, *O culme actualizată a Teologiei patristice*, în *Ortodoxia* nr. 3-4/1993, p. 57-58.

¹⁴² *Mica dogmatică vorbită*, p. 93-97.

¹⁴³ I. Bria, *Experiența lumii în teologia ortodoxă actuală – Contribuția Pr. Prof. Dumitru Stăniloae*, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 9-10/1980, p. 1008-1010: „Personalismul creștin stă la

Biserica înțeleasă ca „viitor” al lumii¹⁴⁴ repune în discuție crucea lui Hristos, imprimată pe destinul universului întreg.¹⁴⁵ Asceza, adică folosirea rațională (în sensul de conformare cu destinul *logoi*-lor prezenți în lucruri) a darurilor dumnezeiești conduc la Dumnezeu.¹⁴⁶ Întâmpinarea feluritelor greutăți, boli și în final a morții, ca participare la crucea lui Hristos conduce la înviere, astfel ele fiind transformate din osândă pentru păcatul strămoșesc în mijloace de înduhovnicire și în cale spre viața veșnică cu Hristos cel Înviat. „Hristos a fost primul care a văzut valoarea supremă și absolută a crucii ca dovadă atât a lui Dumnezeu, cât și a oamenilor, dragoste mai presus de orice.” Crucea revelează destinul lumii, ne îndreaptă, în mod profetic, spre scopul final al lumii al cărei semn și mijloc de salvare este. „Din acest motiv asociem semnul crucii cu Sfânta Treime, cu Împărăția lui Dumnezeu”¹⁴⁷.

Este evidentă aici influența Sfântului Maxim Mărturisitorul, în viziunea căruia Întruparea, Crucea și Învierea reprezintă o unică realitate. Întreaga zidire tinde spre Înviere, Crucea fiind semnul suprem al tuturor desăvârșirilor, deci inclusiv al transformării lumii. Învierea trebuie înțeleasă ca o negație categorică a răului din lume, a disoluției și a nimicirii, dar nu a creației însăși.¹⁴⁸ Există o strânsă legătură între „prima taină” – creația, „taina cea nouă” – Întruparea lui Iisus Hristos, și a „treia taină” – Biserica.¹⁴⁹ Dimensiunea finală a lumii coincide cu personalizarea, transparența, spiritualizarea și transfigurarea lumii: „Venirea lui Hristos, Întruparea, Crucea și Învierea Sa pot fi văzute ca locul unei transparențe noi și totale. În El, chiar și ceea ce este mai urât (Crucea Sa) devine izvorul unei noi lumini, iar ceea ce are mai întunecat și lipsit de speranță (mormântul Său) devine un loc al revelației”¹⁵⁰.

baza eticii și misiunii obștești a Bisericii. Păr. Stăniloae nu ezită să afirme că există un raport direct între spiritualitate și etică socială, între fecunditate interioară și eficacitate politică, între asceză și diaconie”. Creația nu mai este nici neutră, nici profană, ci esențialmente teologică, Păr. Stăniloae punând bazele unei „teologii ortodoxe a lumii”, căci dezvoltarea științei și aplicarea tehnicii au nevoie de o etică. Ecologia trebuie întregită de o ecoteologie. D. Ciobotea, *O dogmatică pentru omul de azi*, în *Studii Teologice* nr. 6/1986, p. 103-104.

¹⁴⁴ A. Keller, *op. cit.*, p. 172-174.

¹⁴⁵ Este interesant că și îngerii sunt incluși în această „teologie dinamică a lumii”. Deși ei trăiesc într-un eon supratemporal, dar nu coetern cu Dumnezeu, și au fost creați înainte de crearea lumii sensibile și a omului, totuși ei se află în legătură ontologică cu lumea, având rolul de a-i ajuta pe oameni să crească în cunoașterea realității divine cât și să se întărească spiritual-etic. vezi TDO 1, p. 288-289.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 236.

¹⁴⁷ Idem, p. *Victoria Crucii*, p. 54-58.

¹⁴⁸ I. Moldovan, *Teologia Învierii în opera Sf. Maxim Mărturisitorul*, în *Studii Teologice*, nr. 7-8/1968, p. 512-520.

¹⁴⁹ Ch. Miller, *The Gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, Ed. T&T Clark Ltd., Edinburgh, 2000, p. 85-100.

¹⁵⁰ M. Bielawski, *op. cit.* P. 306. Cu o asemenea viziune optimistă asupra originii și sensului lumii înțelegem de ce Păr. Stăniloae pledează împotriva apofatismului absolut (susținut de Yannaras

Elaborând o „viziune filocalică asupra lumii”, Păr. Stăniloae se lansează și în căutarea omului ecumenic, ca punct final al dimensiunii personale, etnice și liturgice a eu-lui ființei umane.¹⁵¹ Analizând opera sa, este evident angajamentul ecumenic, ceea ce face greu de înțeles afirmația Părintelui – după cum pretind unii „ucenici” – că ecumenismul ar fi „pan-erezia timpului nostru”. Nu este mai puțin adevărat însă că fără un demers care să integreze toate aspectele gândirii sale – personal-comunitar, etnic, ecleziologic etc. – poziția Păr. Stăniloae poate părea confuză, alternând confesionalismul și tradiționalismul cu deschiderea și ecumenismul.¹⁵² Dominanta atitudinii sale rămâne oricum faptul că se prezintă în fața Occidentului contemporan „fără agresiune” și „fără teamă”. „Chiar dacă critica sa față de teologia romano-catolică, protestantă sau radicală poate apărea uneori impetuoasă și schematică, în spatele stricteții sale se află o intenție pozitivă”¹⁵³.

Revenind la aparenta dihotomie între etnicitate și catolicitate, trebuie spus că „românismul” Păr. Stăniloae nu-l subordonează curentelor tradiționaliste consacrate sub numele de „arhaism”. Resortul transcendent al perspectivei sale asupra etnicului românesc face să fie propus un model relațional, personalist comunitar, aplicabil atât raportului între națiuni (chemate să-și precizeze continuu identitatea proprie și să o armonizeze în dialogul dintre neamuri) cât și dintre diversele confesiuni. Dincolo de descrierile etnocentriste ale spiritualității și culturii române, Păr. Stăniloae a reliefat și o altă dimensiune, arătând că Ortodoxia, în versiunea ei românească, are mari virtuți europene și de aceea rămâne o forță de integrare pentru tradiții și culturi diverse¹⁵⁴.

La baza nașterii Mișcării ecumenice ar sta – spune Păr. Stăniloae – starea de nemulțumire și neliniște a conștiinței creștine contemporane, confruntată cu două fenomene îngrijorătoare: a) cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzu-

sau Lossky) și a legăturii între revelația naturală și supranaturală, chiar dacă ultima este superioară celei dintâi. Reluând: „natura întregă e destinată slavei de care se vor împărtăși oamenii în Împărăția cerurilor și încă de pe acum ea se resimte de liniștea și de lumina ce iradiază din omul sfânt”. TDO 1, p. 81-88, 224. Să nu uităm că în limba română cuvântul „lume” provine din latinescul *lumen*, lumină.

¹⁵¹ S. Frunză, *O antropologie mistică*, p. 93; D. Radu, *Păr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae la 80 de ani. Personalitatea și gândirea sa teologică în contextul Ortodoxiei Românești*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1983, p. 697-698: „Ortodoxia, ecumenismul și slujirea lumii sunt cele trei realități și obiective care rețin și fructifică gândirea teologică a Păr. Prof. D. Stăniloae în contextul actual al dinamicii lumii în general și al lumii în sânul Bisericii”.

¹⁵² Vezi *supra*, nota 60.

¹⁵³ K. Ware, *Experiența lui Dumnezeu în Teologia Dogmatică a Părintelui Dumitru Stăniloae*, în PC, p. 118. Vezi, cu o opinie similară, și I. Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, p. 54

¹⁵⁴ Idem, *Ortodoxia în Europa*, p. 102-103. Termenul folosit de autor este „inculturalizare” sau „indigenizare” a Evangheliei. Conform acestui principiu, „Biserica nu poate lăsa cultura și etica națională neatinsă de Evanghelie”, fără ca acest fapt să ducă la identificarea creștinismului exclusiv cu o anumită cultură națională. (p. 54).

ințelor și frământărilor umanității moderne; și b) cu dureroasa frământare din sânul ei propriu. Este deci normal ca Biserica Ortodoxă să adere la această Mișcare, ca purtătoare a adevărului apostolic integral. În concepția ortodoxă Biserica cea una a existat și continuă să existe, cerința fundamentală fiind tocmai aceea de a fi redescoperită de formațiunile creștine care s-au despărțit de ea¹⁵⁵.

Păr. Stăniloae afirmă categoric faptul că Biserica este Una (pentru că Unul este Capul ei, Hristos) și în același timp este și universală, fiind destinată tuturor popoarelor. Continuitatea Bisericii Universale este numai Biserica Ortodoxă, pentru că doar ea „stă pe temelia soboarelor ecumenice, universale”¹⁵⁶. Opinia mitropolitului Platon, conform căreia toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici („zidurile dintre biserici nu ajung la cer”) este combătută de teologul român, care susține că toate confesiunile creștine s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc în mod deplin de Hristos. Nu doar celelalte confesiuni creștine, dar întreaga creație se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos pre-încarnațional, fiind chemată să devină Biserica lui Hristos¹⁵⁷. Păr. Stăniloae face și o deosebire între simplii credincioși ai altor confesiuni și conducătorii cultelor lor: „în diferitele confesiuni creștine sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai puternică decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținută în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor.” La întrebarea dacă există mântuire în afara Bisericii Păr. Stăniloae mai aduce ca argument la formularea unui răspuns pozitiv și faptul că membrii altor confesiuni s-au născut fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni, de aceea participarea lor nedeplină la Hristos poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvintelor Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt...” (Ioan 14, 2)¹⁵⁸.

Mișcarea ecumenică nu trebuie deci să devină o supra-biserică iar dialogul ecumenic nu trebuie să se rezume la un schimb de amabilități verbale sau la o succesiune de gesturi spectaculoase, un efect esențial putând să aibă doar hotărârile dogmatice importante. Unitatea creștină eclesială nu se poate face decât urmând

¹⁵⁵ D. Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în *Ortodoxia* nr. 3-4/1963, p. 544-546

¹⁵⁶ Idem, *Sinteză eclesiologică*, în *Studii Teologice* nr. 5-6/1995, p. 282-283

¹⁵⁷ TDO 2, p. 176: „O anumită biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos, în Biserica Ortodoxă, Biserica deplină”.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 177

un program care să aibă ca directive deschiderea spre lume și redescoperirea integrității învățaturii apostolice. Păr. Stăniloae introduce ca tipologie ecumenică noțiunea de „sobornicitate deschisă”¹⁵⁹, nu ca o teorie abstractă, ci ca o practică ce vizează înțelegerea, cunoașterea, trăirea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integritatea ei, uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, într-o comuniune (*koinonia*) cu Dumnezeu. Deși Ortodoxia păstrează totalitatea învățaturii creștine, totuși, la actualizarea contemporană a ei, la înțelegerea ei tot mai concretă, mai adâncă, corespunzător nivelului și exigențelor fiecărui timp, „sunt chemate să-și aducă o contribuție și tradițiile altor formațiuni creștine, chiar dacă ele au reținut aspecte mai puține sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realității spirituale divino-umane a creștinismului”¹⁶⁰. Cerința acestui pluralism constă într-o înțelegere simfonică a tuturor, fără uniformizare, rezultând o universalitate deschisă, transparentă, aflată într-o continuă mișcare de depășire în sens vertical și orizontal, în care primesc valoare toate ale lumii. Modul sinodal de conducere a Bisericii ortodoxe este un reflex al caracterului ei sobornicesc în sens larg. „Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale”. Sobornicitatea deschisă are deci o perspectivă profetică, insistând asupra unității creștinilor și a tuturor oamenilor, uniți într-un sens complementar¹⁶¹.

Iată deci de ce Păr. Stăniloae a avut o concepție hermeneutică deschisă și o maximă disponibilitate pentru dialog, dovedind refuzul de a emite judecăți apriorice și dorința de a valoriza tendințele de apropiere de învățătura autentică a Bisericii.¹⁶² *Intercomuniunea* nu ajunge un mijloc de restaurare a unității sfărâmate, ci dobândește sensul ei autentic, de semn al unității reale și plene în credință între creștini, de Sfântă Taină a unității ecleziale. „Ospitalitatea euharistică” propusă de protestanți și de unii teologi ruși din exil (N. Afanasieff ș.a.) nesocotește tradiția liturgică și doxologică.

În concluzie ecumenismul trebuie să țină cont, în viziunea Păr. Stăniloae, nu atât de un aspect orizontal, cât mai ales vertical, de criteriile prezenței Duhului Sfânt, Duhul comuniunii, căci unde este Duhul este și tendința spre universal și sobornicesc. „Duhul Sfânt e o energie divină (privit din punct de vedere al lucrării sale iconomice, n.n.) ce tinde să realizeze înfierea tuturor cu Tatăl și prin

¹⁵⁹ vezi N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 246-282.

¹⁶⁰ D. Stăniloae, *Sobornicitatea deschisă*, în *Ortodoxia* nr. 2/1971, p. 172.

¹⁶¹ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 278.

¹⁶² D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în *Ortodoxia* nr. 4/1967, p. 526-527: „Un ecumenism sobornicesc trebuie să îmbrățișeze zestrea specifică a fiecărui popor, trebuie să fie un dialog între Bisericile naționale independente și prin ele între spiritualitățile naționale încreștinate în vederea unei îmbogățiri reciproce”.

aceasta înfrățirea universală.” Lipsa autorității Duhului divin nu face altceva decât să ducă la un fals ecumenism, în care unirea este exterioară, strict administrativ-instituțională. Comentând declarația de la New-Delhi (1961), păr. Stăniloae saluta referirile la Sfântul Duh, cu speranța că în „anii următori Consiliul Ecumenic va elabora o teologie a Sfântului Duh în rolul de zidire a Bisericii celei una, ca Biserica vizibilă”.¹⁶³ Biserica își păstrează unitatea ca expresie a experienței lui Hristos în toate cele trei laturi: în dogme, în cult, în lucrarea ierarhiei săvârșitoare a Tainelor și propovăduitoare a credinței în El. Sobornicitatea credincioșilor este însă și un efect al lucrării Duhului Sfânt, ca plenitudine și comuniune care îmbogățește viața personală a membrilor Bisericii, iar prin aceasta a întregului¹⁶⁴.

Concluzii

Gândirea Părintelui Stăniloae, preocupată intens de aspectul experiențial, existențial al reflecției teologice, poate părea mai puțin „sistematizată”, prezentarea conceptelor sale nefiind circumscrisă unei anumite configurații științifice prestabilite. Maniera circulară de a face teologie poate să-l facă să pară confuz și repetativ; intenția marelui teolog, vizând interacțiunea directă a preocupărilor teologice și filosofice, cu scopul de a reînvia teologia ortodoxă în lumea modernă¹⁶⁵, țintește însă recuperarea unității teologiei din sfera scolasticii, a schemelor raționaliste care separă dogmatica de spiritualitate, pierzând din vedere dimensiunea eclesial - liturgică a teologiei¹⁶⁶.

În acest demers integrator sunt incluse și temele persoanei și comuniunii, a lumii, Bisericii și ecumenismului, care se dezvoltă în mod concentric:

- persoana este un subiect, ipostazierea ființei, un nou mod de a fi provenit din virtualitățile naturii. Ea are o valoare eternă. „Teologia chipului” semnifică un proces dinamic, sinergic, de tindere spre asemănare, sinonimă cu îndumnezeirea. Antropologia este strâns legată de hristologie; Întruparea constituie împlinirea umanului.
- ființa umană are, pe lângă dimensiunea personală, și o dimensiune etnică.

¹⁶³ Idem, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în *Ortodoxia* nr. 3-4/1963, p. 571.

¹⁶⁴ TDO 2, p. 189: „Întregimea Bisericii astfel înțeleasă are ca temelie și ca izvor pe Dumnezeu sau pe Hristos sălășluit în ea și lucrător în ea prin Duhul Sfânt, ca și însușire a unității și sfințeniei”. Vezi și I. Moldovan, *Învățătura despre Duhul Sfânt în Ortodoxie și în preocupările ecumeniste contemporane*, în *Mitropolia Ardealului* nr. 7-8/1973, p. 662-859. Se ajunge în final la aceeași concluzie, că Sfântul Duh poate deveni „principiul vital al tuturor comunităților creștine”, căci „unirea creștină nu poate fi decât opera Duhului”. (p. 845).

¹⁶⁵ A. Louth, art. cit.; p. 254.

¹⁶⁶ S. Rogobete, *op. cit.*; p. 27.

În cazul poporului român Păr. Stăniloae surprinde legătura intimă dintre ortodoxie și românism, rolul de punte între Orient și Occident. „Legea românească” reprezintă un mod specific de trăire a Evangheliei lui Hristos. Vocația națională nu se află în opoziție cu sobornicitatea Bisericii, nici nu anulează celelalte confesiuni și națiuni.

- dimensiunea personală și etnică se desăvârșesc în dimensiunea eclesială. Biserica este „laboratorul Învierii”, Trupul mistic al lui Hristos, „Cincizecimea continuă” a Duhului. Icoană a Treimii, ea păstrează atât diversitatea personală a membrilor ei, cât și unitatea în Hristos, Capul Bisericii. Anticiparea a Împărăției lui Dumnezeu, misiunea Bisericii vizează inaugurarea acesteia în întreaga lume (oekumene).
- fără a evita provocarea ecumenismului, Păr. Stăniloae afirmă cu putere continuitatea Bisericii primare, autentice, în Biserica Ortodoxă. El nu exclude membrilor celorlalte confesiuni posibilitatea mântuirii, dar declară că plenitudinea comuniunii cu Hristos se întâlnește în Ortodoxie. Unirea creștinilor trebuie să urmeze o dimensiune verticală, o conlucrare cu Duhul Sfânt, și nu strict o dimensiune orizontală, care ar duce doar la o uniformizare exterioară.

Punctul de plecare indispensabil pentru teologia română de azi și de mâine trebuie să îl constituie viziunea creatoare a Părintelui Dumitru Stăniloae. Anumite tendințe conservatoare rămân încă prezente, însă e evident că „testamentul” Părintelui („mă bucură că se scrie despre teologia mea. Dar mă voi bucura și mai mult pentru reflexiunile altora care vor spori această teologie. Căci doresc să văd că gândurile mele fecundează gândirea altora, ducând mai departe teologia noastră română”¹⁶⁷) a fost receptat în mod pozitiv de marea majoritate a teologilor contemporani. Receptarea și asimilarea unora dintre aspectele teologiei lui Stăniloae rămâne o provocare pentru viitor : de exemplu, alternanța dintre deschiderea ecumenică (continuată de Pr. Ion Bria) și afirmarea valorii Ortodoxiei și a specificității românești (dezvoltată de Pr. Ilie Moldovan). În opinia noastră, cele două poziții sunt mai mult complementare și nu contradictorii.

Răspunzând unui apel al P. C. Antonie Plămădeală, o seamă de personalități teologice și culturale și-au mărturisit apartenența la o „generație Stăniloae”¹⁶⁸. Impactul gândirii marelui teolog depășește, însă, cadrul teologiei ortodoxe și a culturii române, dovedind că are valențe universale. Nu întâmplător, deci, principalele lucrări ce au ca obiect opera Părintelui Stăniloae sunt scrise de teologi de altă confesiune sau naționalitate. Receptarea viziunii sale teologice se află , fără

¹⁶⁷ Intr-o scrisoare către Ion Bria, vezi N. Moșoiu, *Pr. Prof. Dr. Ion Bria: Date biografice. Bibliografie curentă. Recunoaștere*, în *Revista Teologică* nr. 1/2000, p. 146

¹⁶⁸ Î.P.S. Antonie, Mitropolitul Transilvaniei, „*Generația Stăniloae*”, în PC, p. XI-XXII

Ciprian Iulian Toroczka

îndoială, abia la început și nu putem încheia această lucrare decât cu speranța că va fi continuat dialogul între religie și cultură, între filosofie și teologie. Și punctul de plecare în modelarea teologică a metafizicii și culturii îl poate constitui tocmai gândirea Părintelui Stăniloae.

Anii pierduți ai controversei ariene: Marcel de Ancira și Crezul niceeo-constantinopolitan*

Intenția de a scrie studiul de față este determinată de lectura unui capitol din amplul studiu introductiv făcut de Părintele Ioan I. Ică jr. la primul volum din excepționalul proiect editorial reprezentat în teologia românească de publicarea Canonului Ortodoxiei¹. Acest capitol, intitulat „Canonul credinței – simbolul credinței”, cuprinde și câteva date despre un scriitor bisericesc aproape necunoscut la noi², episcopul Marcel de Ancira, care a luat parte la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), a fost depus de sinoadele ariene din anii 336 și 339, s-a refugiat în Apus – unde ortodoxia i-a fost recunoscută la Roma (340) și Sardica (343) – căzând apoi într-o erezie de tip modalist, motiv pentru care a fost condamnat cu ocazia celui de-al doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (381): împotriva opiniei marceliene potrivit căreia Fiul și Duhul sunt doar niște funcții temporare ale lui Dumnezeu-Tatăl în vederea creației și mântuirii, urmând ca ele să se reabsoarbă în Unitatea divină la Eshaton, hotărârea sinodală proclamă că „Împărăția lui Hristos nu va avea sfârșit”³. Ceea ce ne-a intrigat și mai mult la figura acestui teolog, mort cândva în jurul anului 364, este teza amintită aici - și susținută de Markus Vinzent⁴ – după care „Crezul Roman” i-ar fi aparținut lui Marcel, motiv pentru care el ar trebui să fie numit „Symbolum Marcellianum” și nu „Romanum”. Este o teză ce poate schimba percepția noastră asupra Simbolului de credință niceeo-constantinopolitan căci, după cum temeinic a arătat Părintele Ică, acesta datorează foarte mult

* Studiu publicat în volumul *The niceo-constantinopolitan Creed, expression of the one and undivided Church faith: history, doctrine and spirituality*, coord. Ioan Tulcan și Cristinel Ioja, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2011, p. 540-556.

¹ Ioan I. Ică jr. (ed.), *Canonul Ortodoxiei* vol.1: *Canonul Apostolic al primelor secole*, Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008.

² Scurte referințe și bibliografie la Constantin Voicu, *Patrologie* vol. 2, Editura Basilica, București, 2009, p. 370-371.

³ Ioan I. Ică jr., op. cit., p. 207-219.

⁴ Markus Vinzent, „Die Entstehung des «römischen Glaubensbekenntnis»”, în W. Kinzig, Ch. Marksches, M. Vinzent (ed.), *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zu den sogenannten „Traditio Apostolica”, zu den „Interrogationis de fide” und zum „Römischen Glaubensbekenntnis”*, Berlin – New York, 1999, p. 185-410.

atât „Crezului Roman” (R) cât și „Simbolului Bisericii din Ierusalim” (I). Mai exact, dacă „Simbolul Roman” (R) reprezintă „un sumar extrem de simplu al kerygmei credinței apostolice, un compendiu de teologie populară în formă de listă cu accente clar agnostice”⁵, la rândul ei hotărârea Simbolul constantinopolitan din 381 nu constituie altceva decât „o versiune puternic extinsă a Crezului Roman (R)”⁶.

Totuși, deși spectaculoasă – ar fi culmea ironiei ca Simbolul de credință al Bisericii Romei, recunoscută pentru conservatorismul ei doctrinar, să fie opera unui episcop răsăritean eretic (sic!) –, opinia lui M. Vinzent rămâne „puțin credibilă atât în context, cât și ținând cont nu doar de preistoria, ci și de posteritatea”⁷ Crezului Roman: succesul remarcabil de care el s-a bucurat, încă din secolul al IV-lea, în Occident (Italia, Africa, Spania, Galia) este dovada concludentă a originii sale „ortodoxe”. Pe de altă parte, chiar și acceptând că ep. Marcel de Ancira nu este autorul lui „R”, chiar și faptul că el a putut fi propus ca autor al unui document extrem de important din istoria Bisericii demonstrează realele sale calități teologice și prestigiul de care trebuie să se fi bucurat în epoca sa; figura sa rămâne așadar provocatoare și de aceea în ele ce urmează ne vom strădui să ridicăm, pe cât posibil, vâlul care s-a așternut peste numele său. Ne vom opri cu precădere la rolul pe care (mai mult intuim că) l-a jucat la Sinodul de la Niceea și în perioada imediat următoare – una destul de tensionată – fără însă a trece peste evidențierea primă a principalei sale contribuții la hristologie (punct în care lucrarea de sinteză a lui A. Grillmeier devine indispensabilă⁸).

Poziția hristologică a ep. Marcel de Ancira

Remarcând procesul de trecere de la termenii niceeni „Fiu” și „Logos” la o doctrină incarnațională, Alois Grillmeier făcea referință chiar la Marcel de Ancira-

⁵ Ioan I. Ică jr., op. cit., p. 209.

⁶ *Ibidem*, p. 213.

⁷ *Ibidem*, p. 211.

⁸ Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glaubender Kirche* vol. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Ediția a II-a, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982. Redăm și alte lucrări esențiale pentru înțelegerea persoanei și operei lui Marcel de Ancira, altele în afară de cele pe care le vom cita în continuare: Christian Heinrich Georg Rettberg (ed.), *Marcelliana*, Göttingen, 1794, Theodor Zahn, *Marcellus von Ancyra: ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, F.A. Perthes, Gotha, 1867, M. D. Chenu, „Marcel d’Ancyre”, în *Dictionnaire de théologie catholique* 9 (1926), col. 1998, Wolfgang Gericke, *Marcell von Ancyra*, Akademischer Verlag, Halle, 1940, José Fondevila, *Ideas Trinitarias y Cristologicas de Marcelo de Ancyra*, Pontificia Universitas Gregoriana, Madrid, 1953, Gerhard Feige, *Die Lehre Markells von Ancyra in der Darstellung seiner Gegner*, (*Erfurter theologische Studien*), Benno, Leipzig, 1991, Joseph T. Lienhard, *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1999, Jon M. Robertson, *Christ as Mediator: A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria*, Oxford University Press, 2007.

ra și Eustațiu de Antiohia (m. înainte de 337). Deși învățătura lor este destul de dificil de conturat, întrucât din cele mai importante scrieri ale lor ni s-au mai păstrat abia fragmente – și acestea uneori neclare sau trecute prin filtrul interpretativ al celor cu-ei combăteau – totuși se poate extrage semnul distinctiv al acestora: este o învățătură mai mult anti-ariană decât niceeană⁹. În cazul celui dintâi¹⁰, lupta s-a dus mai ales împotriva arianului Asterius, în combaterea căruia s-a făcut apel la regula fidei și la Simbolul Roman (așa după cum ne demonstrează mai ales Fragmentul 121 sau Scrisorile către papii Iulius și Liberius). Cu toată condamnarea sa, Marcel trebuie să fie avut în vedere ca unul care o ocupat un loc de seamă în dezvoltarea doctrinei din secolul al IV-lea: însuși Sf. Atanasie cel Mare, cu toate rezervele sale, a fost influențat de Marcel, după cum demonstrează scrierea sa *Oratio II contra Arianos*, dependentă de primele scrieri ale episcopului din Ancyra¹¹. De aici și strădania cercetătorului modern de a reconstitui cât mai îndeaproape concepția hristologică a lui Marcel de Ancyra, așa cum se regăsește ea în fragmentele păstrate din opera sa. (Și aceasta mai ales dacă ținem seama că influența lui Marcel se va resimți chiar și în opera Sfântului Grigorie de Nyssa, și nu numai în hristologie, ci și în eclesiologie și soteriologie¹².)

Iarăși, „teologia lui Marcel este o teologie între fronturi”, bătălia purtându-se nu doar împotriva arianismului – care rămâne totuși primordială – ci și împotriva lui Apolinarie de Laodiceea. De reținut este că ceea ce una toate părțile implicate în aceste dispute era unica dorință de a păstra monoteismul, căci arianismul, sabelianismul, partizanii formulei un ipsotas sau trei ipostasuri – toți urmăreau să apere unitatea strictă a lui Dumnezeu, însă fiecare pe căi diferite¹³. În cazul lui Marcel, vom sublinia că atunci când vorbește despre „un Dumnezeu” (*eis Theos*) sau despre monada dumnezeirii (*tis theotitosmonas*) (vezi fragmentele 75-78), el înțelege cu totul altceva decât o face Eusebiu de Cezareea sau arienii. Primul ține clar să arate¹⁴ greșeala lui Marcel, care promova o nouă învățătură „sabeliană” și identifica pe Tatăl și pe Fiul în „un Dumnezeu”, așadar într-o mo-

⁹ *Ibidem*, p. 414.

¹⁰ *Ibidem*, p. 414-439. Bibliografia esențială, până la acea vreme, la p. 415 nota 1, dintre care se disting mai ales studiile lui M. Tetz, „Zur Theologie des Markell von Ancyra I-III: I. Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos”, în *ZKG* 75 (1964), p. 217-270, II. Markelles Lehre von der Adamsohnschaft Christi und ein pseudoklementinische Tradition über die wahren Lehrer und Propheten, în *ZKG* 79 (1968), p. 3-42, III. Die pseudathanasianischen Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis”, în *ZKG* 83 (1972), p. 145-194.

¹¹ Este convingerea lui M. Tetz, I. Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos”, în *ZKG* 75 (1964), p. 236.

¹² A. Grillmeier, op. cit., p. 417.

¹³ *Ibidem*, p. 417-418.

¹⁴ În ET I 5.

nadă. Ca și alții care au combătut-o (în Răsărit Sfinții Atanasie, Vasile și Epifanie, în Apus Ilarie sau Sulpitius Severus), învățaturii marceliene îi este contrapusă de Eusebiu doctrina despre Tatăl ca „unul, nenăscut și fără origine”, deopotrivă unic izvor al Sfintei Treimi. Fiul nu este Tatăl, întrucât dacă și El este „nenăscut” și „fără izvor”, atunci în Treime ar fi două principii de naștere (*archai*). În opoziție cu această învățătură, Marcel socotise în monada dumnezeirii și Fiul-Logos și Duhul-Pnevma, după cum citim în *Epistula ad Liberium* 9: „Acesta (adică Fiul-Logos) nu îl socotim despărțit de Tatăl sau de Duhul Sfânt”. În analiza sa, M. Tetz¹⁵ arată că vizat în textul marcelian este arianul Asterius, despre care ni se spune în *Fragmentul 63* că Tatăl și Fiul le vedea ca două ipostase și că despărțea pe Tatăl de Fiul, „ca și cum Fiul omenesc ar fi despărțit de Tatăl Său după natură (*kataphysin*)”. Plecând de la textul din Ioan 4, 24 („Duh este Dumnezeu și cei ce i se închină trebuie să i se închine în duh și adevăr.”), Marcel înțelegea că „Duh este Dumnezeu” tocmai în sensul „unității, în care Dumnezeu este în legătură cu Logosul și cu Duhul Sfânt (*Fragmentul 66*)”. Și fiindcă „ființa-pnevma” a lui Dumnezeu este nedespărțită în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, este garantată și unitatea acestora. După *Epistula ad Liberium* predicatul „nemuritor, nevăzut, nemărginit (*athanatos, aoratos, apselaphetos*)”, ca și „de neatins (*ahoratos*)” țin deopotrivă de „Dumnezeu unul”, ca și de Logos și de Duhul Sfânt¹⁶.

Întrucât se vorbește mai ales despre „pnevma-ousia”, ființa unică a Dumnezeirii, care este veșnicul Tată, Fiu și Duh, este dificil să se mai facă o diferențiere în interiorul monadei trinitare. A. Grillemeier este chiar de opinie că se înșeală Eusebiu de Cezareea, atunci când îl acuză pe Marcel de Ancyra de „sabelianism”, căci o astfel de învățătură presupune deosebirea a trei *hypostasis*-într-o unică *ousia*; la acesta din urmă nu ar fi însă vorba de așa ceva: în monada trinitară este greu să aibă o existență proprie atât Fiul, cât și Duhul Sfânt, ceea ce înseamnă că ne reîntorcem la modelul de gândire iudaic al lui Dumnezeu¹⁷. Pentru a desemna relația veșnică dintre Tatăl și Fiul în unicul Dumnezeu, Marcel utilizează expresia „unicul *hypostasis* al lui Dumnezeu”. Astfel, chiar dacă se acceptă eternitatea existenței Fiului, modul de suzistență al Acestuia este ca putere (*dynamis*) divină și Sofia, fapt valabil și pentru Duhul Sfânt.

Discursul marcelian nu urmărește doar exprimarea identității absolute dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Pentru Marcel nu contează că Tatăl rămâne Tată și nu Fiu, la fel cum Fiul este Fiu și nu Duhul Sfânt. Aspectul pe care se insistă foarte mult este cel al unității divine absolute, precum și a modului în care unicul

¹⁵ M. Tetz, „III. Die pseudathanasianischen Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis”, în *ZKG* 83 (1972), p. 176-178.

¹⁶ *Ibidem*, p. 162-163.

¹⁷ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 421.

Dumnezeu se manifestă fie ca Tatăl, fie ca Fiul, fie ca Duhul Sfânt în iconomia mânturii. Aici intervine o a doua mare caracteristică a gândirii sale hristologice: „noua iconomie după trup”. Ea urmează unei alte „iconomii”, care a durat de la crearea lumii și până la Întrupare. Acum „prima iconomie” este urmată de o „doua iconomie”, „iconomia nouă și cea mai recentă după trup (*kainekai nea katasarkaoikonomia*)” (vezi *Fragmentele* 4, 9, 17, 19, 43 ș.a.). Dacă într-adevăr se vorbește și despre o a „treia iconomie”, nu este foarte clar și părerile sunt împărțite¹⁸. În orice caz, trimiterea Duhului merge în paralel cu Întruparea și cu iconomia după trup. De aceea nu ar fi necesară o a „treia iconomie”: istoria celei de-a „doua iconomii” cuprinde Eshatonul până la reîntoarcerea Bisericii la Dumnezeu și răscumpărarea Întrupării în ființa deplină a Logosului.

În ce fel înțelege însă Marcel Întruparea? Un fragment din opera sa ne lămurește: „Numai în cazul în care (Logosul, n.n.) își duce viața ca *energeiadrastike*, se desparte Logosul de Dumnezeu, se unește cu omul și se întoarce după împlinirea scopului său față de lume la Dumnezeu înapoi. Dar în tot acest timp rămâne el unit cu Dumnezeu, întrucât este *dynamis*, ceea ce înseamnă că, atâta vreme cât este puterea ce se odihnește în Dumnezeu, puterea aceasta lucrează, acționând chiar ca *energeiadrastike*” (*Fragmentul* 128).

Unirea Logosului cu omul, pe care Marcel o acceptă, nu este însă o unire definitivă: trupul omenesc, chiar asumat de Fiul, nu poate să se înalțe la Dumnezeu. Pe de altă parte, marcel încearcă să păstreze un caracter pozitiv în antropologie, chiar prin faptul că o leagă strâns de hristologie: el este cel dintâi care utilizează expresia *ho kyriakosanthropos* sau *homodominicus* (în *Epistula ad Antiochenos*)¹⁹.

Ceea ce îi este specific învățăturii hristologice marceliene este convingerea profundă că iconomia Fiului, deoarece are un început, va avea și un sfârșit (*Fragmentele* 111-121). „A doua iconomie” are un punct culminant, după cum atestă texte scripturistice ca I Cor. 15, 24-28. După Judecata de Apoi Logosul va renunța la condiția sa umană; aceasta a fost asumată, și deci necesară, doar pentru salvarea umanității; odată acest lucru împlinit, păstrarea de către Fiul a umanității nu ar mai avea sens. În acest sens interpreta Marcel versetul de la I Cor. 15, 25: „Căci El trebuie să împărățească până ce va pune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale”. Exegeza făcută de Marcel este însă criticată de Eusebiu de Cezareea²⁰: „Tu însă iei Logosul de la el (de la trup, n.n.) și îl unești (pe Logos, n.n.) cu Dumnezeu. Dar atunci acest trup fără Logos va putea atunci să subziste singur în imobilitatea și iraționalitatea veșnică și nepieritoare (*oukounaneulogouto soma stesetai en athanato, alogiakaiakinesia*)? Cum se va întoarce însă Logosul

¹⁸ A. Grillmeier pune la îndoială părerea afirmativă a lui F. Loofs. Vezi *Ibidem*, p. 423.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 429.

²⁰ Euseb. Caes., *C. Marcell.* II, 4.

Însuși în Dumnezeu și se va uni El iarăși după despărțirea de trup? Sau oare nu era El în Dumnezeu, pe când era împreună cu trupul? Sau era întotdeauna în El (în Dumnezeu, n.n.), fiindcă era deopotrivă același și unul și mereu împreună cu Dumnezeu? Cum a trăit El atunci în trup? ...”.

Acestea sunt câteva aspecte din gândirea hristologică a episcopului Marcel de Ancyra. Poate a putea fi însă înțelese la adevărata lor dimensiune, nu se poate face distincție între motivul și contextul în care ele au fost formulate.

Anii pierduți ai controversei ariene

Sub îndrumarea prof. David Wright, Sara Parvis²¹ a susținut o lucrare de doctorat la Universitatea din Edinburgh ce poartă chiar titlul de mai sus. Autoarea pornește de la convingerea că în cadrul cercetărilor controversei ariene anii imediat următori Sinodului I Ecumenic (325) nu fost în general neglijați. Este un fapt ce ar avea la bază o dublă prejudecată: fie aceea că nu au existat alte controverse teologice în perioada 325-345, ci cel mult o distanțare generală față de activitățile episcopului Atanasie al Alexandriei, fie că a existat o teamă generalizată în tot Răsăritul creștin față de teologia lui Marcel de Ancira, teamă care i-ar fi unit așadar pe mai toți episcopii răsăriteni împotriva lui. O minuțioasă analiză întreprinsă de Parvis demonstrează însă că ambele prejudecăți sunt false sau, mai exact, că ambele se pot susține doar parțial. Astfel, nu a existat o majoritate a episcopilor răsăriteni împotriva lui Marcel și a lui Atanasie, sau împotriva ucenicului apropiat al lui Alexandru al Alexandriei, Eustațiu. De asemenea, s-ar părea că Marcel a fost condamnat pentru opinii teologice pe care acesta nu le-ar fi împărtășit. Această demonstrație constituie un bun prilej, crede Sara Parvis, pentru a arăta că a existat un conflict, atât în timpul când s-a ținut Sinodul de la Niceea, cât și ani buni după aceea, între două alianțe politice și religioase. Acestea au început să se destrame, ni se spune, abia la începutul anilor 340, după moartea lui Eusebiu de Nicomidia.

Privită mai îndeaproape, lucrarea la care ne-am referit expune pas cu pas, în cinci mari capitole, următoarele:

- 1) Persoana lui Marcel ca un tânăr și ambițios canonist: el a fost responsabil de redactarea celor 25 de canoane de la sinodul ținut la Ancyra în 314 – canoane despre penitență, despre recente persecuții și alte su-

²¹ Sara Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy (325-345)*, Oxford University Press, 2006. Autoarea, născută la Aberdeen, a făcut studii la Oxford, iar doctoratul îl susține la Universitatea din Edinburgh, unde actualmente predă Istoria Bisericii (perioada 100-787) și Patristică. În pregătire are publicarea în limba engleză a operei extinse a lui Marcel de Ancira: canoanele sinodului ținut la Ancira în 314, *Contra Asterium*, *De Sancta Ecclesia*, scrisoarea către papa Iulius și Crezul apusean de la Sardica.

biecte. În calitate de episcop al acestui oraș²², Parvis socotește că Marcel s-a dovedit a fi un păstor bine educat, imparțial în tratarea femeilor și a bărbaților, în contrast cu autorii canoanelor de la Iliberris (Elvira). Este schițată și principala sa lucrare teologică, *Împotriva lui Aesterius*²³.

- 2) Sinodul I Ecumenic de la Niceea, unde – crede autorul – există dovezi elocvente despre constituirea a două tabere ce s-au confruntat cu această ocazie (într-o dispută care a avut nu doar un substrat teologic, ci și politic). Afinitățile și diferențele teologice între partida lui Alexandru al Alexandriei și cea a lui Marcel de Ancira sunt descrise cu tact, iar Parvis nu ezită să lanseze aici și opinii originale: prima afirmă că inițial „marele sinod episcopal” s-ar fi ținut la Ancyra și nu la Niceea, iar a doua că Sinodul I Ecumenic ar fi fost convocat nu de Constantin cel Mare, ci de alianța pro-Alexandru, fiind apoi mutat de împărat în palatul său pentru a putea fi obținută mai ușor pacea. Se mai consideră că Marcel ar fi avut o influență minoră asupra elaborării Crezului niceea – unul care nu este caracteristic teologiei sale și pe care nu l-a apărat niciodată – și probabil una mult mai mare asupra canoanelor date de Sinodul de la Niceea.
- 3) Perioada dintre anii 325 și până la moartea lui Constantin (337). În capitolul dedicat acestei perioade se arată că depunerea lui Eustațiu de Antiohia a avut loc în toamna anul 327, ca rezultat al unor reale sau presupuse delictes sexuale, declanșând o întoarcere a politicii eclesiastice a împăratului Constantin. Se mai sugerează că Marcel și-a scris lucrarea contra lui Asterius parțial ca răspuns la acest eveniment, ca și a unei întoarceri anterioare a ep. Eusebiu de Nicomidia. Se consideră că Marcel, ca și Atanasie, a fost prins în capcană de o citație a Sinodului ținut la Tyr (335) – cel dintâi a refuzat să-l accepte pe Arie în comunitatea de la Ierusalim, în pofida ordinelor date de Constantin.
- 4) Perioada de la întoarcerea din exil și până la sinodul de la Antiohia. Evenimentele complexe survenite între 337-341 sunt analizate aici pornindu-se de la premiza că întoarcerea din exil nu a fost probabil făcută în baza dispoziției unui nou sinod, ci a unuia anterior. Declarația sinodului din 341 a fost dacă nu vocea unei „majorități moderate” a episco-

²² Clive Foss, „Late Antique and Byzantine Ankara”, în *Dumbarton Oaks Papers* 31 (1977), p. 27-88.

²³ Textul este disponibil într-o dublă versiune: K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 59), Berlin/New York, 1994; Markus Vinzent (ed.), *Markell von Ankyra, Die Fragmente, Der Briefe an Julius von Rom*, (*Supplementa Vigiliae Christianae* 39), Brill, Leiden, 1997.

pilor răsăriteni, cel puțin „o gură de aer proaspăt” pe arena eclesiastică răsăriteană, un prilej de a permite să se audă și voci noi, cum ar fi cea a lui Vasile de Ancira. Mărturisirea sinodului și răspunsul lui la scrisoarea papei Iulius al Romei sunt examinate în context. Se argumentează că sinodul și-a regăsit unitatea prin actul de condamnare al teologiei lui Marcel de Ancira, expusă într-un discurs al lui Acaciu de Cezareea.

- 5) Sinoadele de la Roma și Sardica, adică ceea ce precede deja Sinodul al II-lea Ecumenic după cea de-a doua depunere a lui Atanasie și Marcel. Fratele împăratului Constantin, Constans, este prezentat ca o figură centrală în negocierile efectuate cândva în preajma anului 340. Se argumentează că deciziile sinodului de la Roma (datat aici în primăvara anului 341) nu au intenționat să fie impuse asupra Orientului creștin în absența episcopilor răsăriteni, ci vizau găsirea unui soluții la o problemă locală, aceea dacă mai puteau să fie tratați Atanasie și Marcel ca episcopi în absența convingerii evidente că ei au fost depuși în mod valid. Sunt examinate și lucrările redactate de cei doi episcopi în această perioadă la Roma: prima Cuvântare împotriva arienilor, scrisoarea către papa Iulius și (probabil datând tot de acum) tratatul teologic marcelian *Despre Sfânta Biserică*. Se demonstrează că toate aceste lucrări au ca numitor comun dorința puternică a celor doi de a combate erezia pe care Sf. Atanasie o numea „erezia ariană” iar Marcel „ariomania”. Mînușos examinate și comentate sunt și semnăturile episcopilor apuseni și răsăriteni reuniți la sinodul de la Sardica, intenția autoarei fiind aceea de a convinge că cele două alianțe amintite mai sus se aflau acum într-un proces de reajustare. Marcel și Atanasie se găseau într-un dezacord profund dacă să adauge sau nu o completare a Crezului niceean, și mulți dintre răsăriteni nu erau într-o poziție atât de intransigentă pe cât lasă să se sugereze scrisoarea redactată în numele lor. În orice caz, Marcel s-a retras din participarea publică la controversă puțină vreme după aceea, dorind mai mult ca sigur să evite a lua o decizie de ruptură cu Atanasie sau cu discipolul său apropiat, Fotin de Smirna. Marcel de Ancira moare aproape treizeci de ani mai târziu în comuniune cu Atanasie, fără ca măcar să-l fi condamnat pe acesta din urmă.

Autoarea cărții își încheie pledoaria printr-o frază a romancierei engleze George Eliot: „Oamenii fericiți, ca și popoarele fericite, nu au istorie”. Într-adevăr, și Marcel nu are o istorie sau, mai exact, ultimii treizeci de ani din viața lui nu au o istorie. Este o întâmplare fericită pentru Marcel, în special dacă ținem seama de evenimentele politico-religioase din această perioadă (singura șansă pentru el de a reveni onorabil pe scenă ar fi fost cazul în care Constans i-ar fi supraviețuit

fratelui său, împăratul Constantin; în alte circumstanțe revenirea lui Marcel ar fi însemnat pentru acesta cu siguranță mai mult o pierdere decât un câștig). Rămân o evidență însă sentimentele de prețuire ale Sfântului Atanasie cel Mare față de Marcel de Ancira: el nu l-a atacat niciodată pe acesta din urmă, deși i-a dezavuat învățăturile teologice, pe care le-a contracarat însă folosind un „nume de cod” – „Sabellius”. De aceea Sara Parvis scria în final: „Ce putea face Marcel cel mai bine în aceste circumstanțe era să stea departe de viața publică - și el chiar asta a făcut, probabil dintr-un amestec de auto-sacrificiu și loialitate față de Fotin și dintr-o convingere că generația mai tânără pur și simplu nu era capabilă să-l înțeleagă pe el sau teologia lui. Și astfel ... Marcel s-a lăsat să dispară din istoria secolului al IV-lea, devenind din ce în ce mai inconsistent, până când tot ceea ce a mai rămas a fost zâmbetul lui Atanasie”²⁴.

Concluzii

Figura și opera episcopului Marcel de Ancira rămân, fără îndoială, o provocare încă deschisă pentru teologia viitoare. În orice caz, o mai bună înțelegere poate să survină doar dacă se trece dincolo de „înțelepciunea expertă” în raport cu Marcel, așa cum de exemplu a fost multă vreme considerată ca autoritativă poziția lui Eusebiu de Cezareea din *Contra Marcellum*. Rămâne cert că influența acestuia a cunoscut apogeul în jurul anului 330, pentru ca patru decenii mai târziu, în urma unei puternice campanii contra gândirii sale teologice, ea să se stingă aproape de tot ... Spunem „aproape” pentru că, de exemplu, Sfântul Vasile cel Mare nu a pregetat să ducă o luptă susținută împotriva lui Marcel și a adepților lui. Este un semn că autoritatea acestui autor bisericesc căruia, în general, i se rezervă câteva referințe într-o notă de subsol, ar trebui reevaluată²⁵.

Această motivație a stat mai mult ca sigur și la baza incitanei lucrării scrise de cercetătoarea Sara Parvis, lucrare pe care am rezumat-o și noi puțin mai sus. Ea poate fi inclusă în cadrul tentativelor din ce în ce mai dese în istoriografia teologică apuseană de „reabilitare a unor eretici”²⁶, care în cazul de față duce la o situație paradoxală: încercarea de reabilitare (mai mult sau mai puțin declarată) a lui Arie duce la poziția negativă față de opoziții săi, printre care se numără și Marcel. Desigur, nu este cazul lucrării menționate, care dimpotrivă, dorește să ofere o contextualizare cât mai nuanțată a controverselor care au continuat și după Sinodul I Ecumenic pentru a extrage cât mai exact meritele ep. Marcel de Ancira.

²⁴ S. Parvis, op. cit., p. 251-252.

²⁵ Este opinia exprimată de Joseph T. Lienhard, „Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and «Sabellius»”, în *Church History* 58 (1989), p. 157-167.

²⁶ Vezi ca exemplu Rowan William, *Arius: Heresy and Tradition*, Ediția a II-a, Grand Rapids, Michigan, 2001.

Acesta este meritul cărții scrise de S. Parvis, deși anumite teze ale sale par să fie nesustainabile. Amintim aici doar una dintre ele: aceea a două partide clar delimitate în epoca amintită. Credem că situația era chiar mai nunațată decât credea autoarea: spre exemplu, este paradoxală relația Sf. Atanasie deopotrivă cu Marcel și cu Apolinarie de Laodiceea, deși cei doi se găseau pe poziții antagonice²⁷. De asemenea, KelleySpoerl a răspuns afirmativ la întrebarea: a folosit Atanasie retorică anti-marceliană a vremii pentru a-și expune învățătura trinitară? Acest autor a arătat că Atanasie nu a fost influențat, așa cum s-ar putea crede, de autori ca Origen, Dionisie sau Alexandru al Alexandriei, dar sunt semne ale influenței scrierii lui Eusebiu de Nicomidia *Contra lui Marcel*, începând chiar de la compunerea lucrării *Orationes contra Arianos*²⁸.

Dincolo de astfel de aspecte punctuale, pot fi trase și câteva concluzii mai generale. Astfel, nu trebuie niciodată uitat că dogmele Bisericii s-au formulat într-un anumit context socio-istoric și eclesial²⁹; ele răspund unor anumite probleme teologice ale vremii, care însă nu atentează la valabilitatea lor universală (în sensul în care, odată formulate, ele rămân necesare pentru mântuire și nu pot fi schimbate – noile dogme ale Bisericii, formulate pentru necesități ale credincioșilor trăind în alte vremuri, având ca regulă de formulare faptul de a nu se afla în contradicție cu o dogmă deja formulată). Pe de altă parte, orice formulă dogmatică formulată, acceptată și receptată de Biserică exprimă o poziție „de mijloc”, de echilibru, pe când, dimpotrivă, erezia înseamnă o accentuare unilaterală a adevărului de credință. Dar găsirea acestui echilibru nu reprezintă o sarcină ușoară: în primul rând, nu se realizează de la sine, ci de obicei presupune conflicte (și nu doar de natură teologică...), uneori implicând condamnări sau excomunicări; în al doilea rând, oricând se poate ca, respingând o anumită erezie, să cazi într-o altă extremă. Este și cazul ep. Marcel de Ancira care, contribuind decisiv la respingerea ereziei ariene, a alunecat într-o altă extremă și a promovat o erezie de tip modalist.

²⁷ Detalii la Joseph T. Lienhard, „Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea”, în *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006), nr. 1, p. 56-66.

²⁸ KelleyMcCarthySpoerl, „Athanasius and the Anti-Marcellan Controversy”, în *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006), nr. 1, p. 34-55.

²⁹ Cu ocazia unei conferințe susținute în 2 mai 2003 la „Divinity School” din Chicago, Andrew Louth arăta că ortodocșii au o „slăbiciune”: „tendența de a reprezenta învățătura patristică într-un mod plat, de parcă Părinții Bisericii ar fi trăit cu toții în aceeași epocă, considerațiile de natură istorică fiind astfel superflue”. În consecință, impresia pe care o lasă mai multe istorii ale dogmei redactate de ortodocși este aceea că ele au fost scrise „unde pe Lună”. Textul acestei conferințe a fost publicat în volumul colectiv *Orthodoxy and Western Culture. A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*; Patrick Henry & Valerie Hotchkiss (eds.); SVSP, Crestwood NY, 2005, traducere și adaptare în limba română Ionuț Biliuță, „Teologia istorică și teoria dezvoltării doctrinare”, în *Ideii în Dialog* III (2006), nr. 10 (25), p. 10-13, aici p. 10.

În fine, problematica tratată de noi în acest studiu posedă și o relevanță ecumenică mai puțin evidentă la prima vedere, cu care de altfel și încheiem acest studiu. Referindu-se chiar la acest aspect de echilibru al dogmelor, Păr. Dumitru Stăniloae³⁰ se referă la dialogul dintre Bisericele Ortodoxe și cele Vechi-Orientale, convingerea sa fiind aceea că formulele dogmatice, chiar și cele ce țin de Sinoadele Ecumenice, pot fi lărgite. Nu este ceva nemaîntâlnit în istoria Bisericii. Exemplul cel mai elocvent este chiar cel al Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Atunci când subordinaționismul arian nu mai era de actualitate, apărând însă pericolul celălalt, al direcției sabeliene, s-a trecut la introducerea la textul de la primul Sinod Ecumenic (Niceea, 325) a expresiilor „înainte de toți vecii” și „a cărui împărăție nu va avea sfârșit”, precum și la eliminarea expresiei niceene „din ființa Tatălui” (care părea că deduce pe Fiul din Ființa divină, deci ar fi putut confunda persoanele în ființa unică). Este dovada faptului că „Biserica a căutat mereu punctul de echilibru între cele două tendințe extreme: cea subordinaționistă și cea antitrinitară. Când acest echilibru a fost periclitat într-o latură, Biserica a căutat să-l restabilească prin expresii contrare acelei laturi. Dar când direcția contrară folosea aceste expresii în favoarea ei, Biserica întregea textul stabilit mai înainte cu expresii opuse acesteia. Prin aceasta s-a exprimat din ce în ce mai precis adevărul revelat, care transcende orice posibilitate de exprimare perfectă a lui”. Ce regulă generală se poate extrage de aici? Aceea că „echilibrul formulilor stabilite are permanent un *caracter mobil* (s.n.). Cauza acestui progres stă în dinamica spiritului uman și în profunzimea inepuizabilă a Adevărului divin. Spiritul uman tinde la o tot mai nuanțată și mai adecvată exprimare a nemărginitului adevăr revelat”³¹.

Părintele Stăniloae este așadar absolut convins de posibilitatea reală a îmbinării formulei calcedoniene cu cele necalcedoniene. El nu se teme, așa cum fac unii teologi ortodocși moderni anti-ecumeniști, să creadă în posibilitatea „lărgirii” unor învățături de credință formulate de Sinoadele Ecumenice. În speță, teologul român propune chiar o formulă lărgită a hotărârii dogmatice de la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Chalcedon (451)³².

³⁰ Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, în *O* 17(1965), nr. 1, p. 5-27, aici p. 11-12.

³¹ *Ibidem*, p. 13.

³² *Ibidem*, p. 26-27. Noua formulă redată aici, în care expresii necalcedoniene sunt intercalate în definiția calcedoniană, reprezintă mijlocul de găsire a unei formule de mediere, în care expresiile calcedoniene vor fi puse la adăpost de orice interpretare nestoriană, iar expresiile necalcedoniene vor fi ferite de orice interpretare monofizită. (În acest fel se va obține și un echilibru între „extrema” necalcedoniene, ce înclină spre unitate, și „extrema” calcedoniană, ce tinde spre accentuarea dualității).

Problema suferinței și solidaritatea umană în gândirea lui C.S. Lewis (1898-1963)*

Introducere

Clive Staples Lewis (29 noiembrie 1898- 22 noiembrie 1963)¹ s-a născut într-o familie anglo-irlandez la Belfast, Irlanda. Face studii timp de un an la Cherbourg House, o școală elementară particulară din Malvern, după care face studii particulare cu W.T. Kirkpatrick, sub a cărui îndrumare câștigă o bursă de studii la Oxford, unde obține cu distincții o triplă licență. În anul 1925 este ales fellow al colegiului Magdalen (Oxford), iar aici predă aproape trei decenii, până în 1954, când se mută la Cambridge, unde ocupă catedra de literatură medievală și renescentistă. În 1956 se căsătorește cu Joy Davidmann Gresham, evreică americană, fostă comunistă atee, convertită la creștinism în urma lecturii cărților sale. În fapt, C.S. Lewis însuși cunoscuse o lungă perioadă atee, până în 1929, an în care descoperă existența lui Dumnezeu și se convertește la creștinism în Biserica anglicană. După propria mărturisire – consemnată într-unul dintre cele mai spectaculoase „jurnale ale convertirii”² – acesta este momentul când este „surprins de bucuria” de a crede în Dumnezeu: „În ultimul trimestru din 1929 m-am dat bătut, am recunoscut că Dumnezeu este Dumnezeu ... Eram, pesemne, în seara aceea cel mai șovăielnic și mai abătut convertit din Anglia”. Lupta

* Studiu publicat în volumul *The Human Condition between Suffering and God's Love. Disease therapy and palliative care*, vol. 2, Ed.Reintregirea, Alba Iulia, 2012, p. 185-221.

¹ Biografiile lui C.S. Lewis sunt din ce în ce mai numeroase. Selectiv, amintim aici: Chad Walsh, *C. S. Lewis: Apostle to the Skeptics*. Macmillan, 1949; Walter Hooper, *CS Lewis: A Companion and Guide*, HarperCollins, 1996; Idem, *Through Joy and Beyond: A Pictorial Biography of CS Lewis*, Macmillan, 1982; Douglas Gresham, *Jack's Life: A Memory of C. S. Lewis*. Broadman & Holman Publishers, 2005; Harry Lee Poe & Rebecca Whitten Poe (ed.), *C. S. Lewis Remembered: Collected Reflections of Students, Friends & Colleagues*. Zondervan, 2006; Bruce L. Edwards (ed.), *C. S. Lewis: Life, Works, and Legacy*, 4 Vol., Praeger Perspectives, 2007; A.N. Wilson, *CS Lewis: A Biography*, Harper Perennial, London, 1991; Thomas C. Peters, *Simply C. S. Lewis. A Beginner's Guide to His Life and Works*. Kingsway Publications, 1998.

² C.S. Lewis, *Surprins de bucurie. Povestea unei convertirii*, trad. Emanuel Conțac, Humanitas, București, 2008.

însă nu se încheiase, căci vor mai trece încă doi ani până C.S. Lewis va face saltul de la credința deistă la credința în Iisus Hristos.

Autor a peste cincizeci de lucrări, C.S. Lewis a scris studii de literatură medievală și critică literară (*The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition, English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*), romane de ficțiune științifică (*Space-Trilogy*), scrieri pentru copii³, dar și lucrări de apologetică și etică creștină⁴. Acestea din urmă impresionează prin rigoarea logică, prin stilul limpede și argumentația clară, prin modul strălucitor și viu prin care se adresează cititorului. De altfel, încă din timpul vieții Lewis a devenit celebru în Marea Britanie grație conferințelor despre creștinism, transmise la radio în timpul celui de-al doilea război mondial.

Majoritatea scrierilor importante cu caracter creștin ale lui C.S. Lewis au fost traduse și în limba română⁵. Spre deosebire însă de alte tradiții creștine⁶,

³ Este vorba de ciclul de șapte romane din seria *Cronicile din Narnia*, dintre care unele au fost recent ecranizate cu mare succes la public. Întreg ciclul a fost publicat la editura Rao, București, în 2009: *Șifonierul, leul și vrăjitoarea* [*The Lion, the Witch, and the Wardrobe* (1950)], *Prințul Caspian* [*Prince Caspian* (1951)], *Călătorie pe mare cu „Zori de zi”* [*The Voyage of the Dawn Treader* (1952)], *Jilțul de argint* [*The Silver Chair* (1953)], *Calul și băiatul* [*The Horse and His Boy* (1954)], *Nepotul magicianului* [*The Magician's Nephew* (1955)] și *Ultima bătălie* [*The Last Battle* (1956)].

⁴ C.S. Lewis a făcut parte din *The Inklings*, un grup format din scriitori și profesori de la Oxford, ce discutau chestiuni literare. Un alt membru marcant al grupului, J.R.R. Tolkien, autorul trilogiei *The Lord of the Rings*, a avut o influență puternică în convertirea lui Lewis la creștinism. După spusele lui W.Hooper, el este „unul dintre oamenii care i-au adus credința” lui C.S. Lewis. (Cf. C.S. Lewis, *Despre lumea aceasta și despre alte lumi*, trad. Bianca Rizzoli, Humanitas, București, 2011, p. 15.) Acesta din urmă i-a purtat recunoștință și prețuire de-a lungul vieții, scriind și recenzii la cărțile lui Tolkien: *Hobbitul și Stăpânul inelelor*. (Vezi *Ibidem*, p. 128-129, respectiv 130-140). Detalii la Humphrey Carpenter, *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams and their friends*. George Allen & Unwin, 1978; Colin Duriez, David Porter, *The Inklings Handbook: The Lives, Thought and Writings of C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams, Owen Barfield, and Their Friends*, 2001; Colin Duriez, *J.R.R. Tolkien And C.S. Lewis: The Story Of A Friendship*, Sutton Pub Ltd, 2005; Diana Glycer, *The Company They Keep: CS Lewis and JRR Tolkien as Writers in Community*, Kent, OH: Kent State University Press, 2007. În limba română vezi volumul coordonat de Rodica Albu, conferențiar la „Al. I. Cuza” din Iași: *Inklings. Litera și spiritul*, Ed. Universității Al.I. Cuza, Iași, 2004.

⁵ C.S. Lewis, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema suferinței*, Humanitas, București, 1997; Idem, *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr*, trad. Sorana Corneanu, Humanitas, București, 2003; Idem, *Creștinism, pur și simplu*, trad. Dan Rădulescu, Humanitas, București, 2004; Idem, *Desființarea omului*, trad. Petruța-Oana Naiduț, Humanitas, București, 2004; Idem, *Treburile cerești. Lecturi zilnice 2 vol.*, trad. Mirela Adăscăliței, Humanitas, București, 2005; Idem, *Ferigi și elefanți și alte eseuri despre creștinism*, trad. Emanuel Conțac, Humanitas, București, 2011.

⁶ Vezi de exemplu Joseph Pearce, *C.S. Lewis and the Catholic Church*, Ignatius Press, San Francisco, 2003.

literatura teologică ortodoxă românească nu i-a acordat însă atenția cuvenită⁷. Este un fapt regretabil, ținând mai ales cont de prestigiul din ce în ce mai mare pe care a început să-l aibă gândirea lui Lewis, precum și de modul în care acesta a reușit să ofere răspunsuri la întrebările esențiale ale umanității, răspunsuri în care credința este susținută într-un mod consistent de rațiune.

Un exemplu elocvent îl constituie și problema suferinței, mai exact a naturii și scopului pe care aceasta îl are în viața oamenilor⁸. Este motivul pentru care în studiul de față ne vom opri asupra modului în care strălucitul eseist care a fost C.S. Lewis a încercat să răspundă dilemei: dacă Dumnezeu este bun și atotputernic, cum de îngăduie ca fapăturile pe care le-a creat să sufere durerea? Lewis a subliniat că răspunsul la aceasta întrebare nu se reduce la o soluție intelectuală, ceea ce ne-a făcut să cercetăm mai îndeaproape în opera acestuia soluția - și, după cum se va vedea, ea va trimite la curaj, la simpatia și întraajutorarea umană și mai ales la iubirea lui Dumnezeu.

Problema durerii?

Problema durerii a constituit tema unui eseu al lui C.S. Lewis publicat în anul 1940¹⁰. Probabil că nu putea fi ales un moment mai propice, la începutul celui de-al doilea război mondial, deși problematica este analizată la un nivel universal-valabil: „unicul scop al cărții este de a dezlega problema intelectuală a suferinței”, mărturisește Lewis, prezentându-și însă lucrarea ca „opera unui laic și a unui amator”¹¹. În fapt, avem de-a face cu o strălucită argumentație despre împletirea paradoxală între suferința umană și iubirea divină. Punctul de plecare

⁷ De reținut este că un teolog ortodox contemporan de prestigiu ep. Kallistos Ware l-a prețuit mult pe C.S. Lewis, întrebându-se dacă nu cumva în cazul acestuia din urmă avem de-a face cu un „ortodox anonim”. Episcopul de Diokleia arată că Lewis avea tendința să „ne idealizeze pe noi ortodocșii” și afirmă: „deși contactele personale ale lui C.S. Lewis cu Biserica Ortodoxă nu au fost multe, gândirea sa este adesea într-un acord profund cu poziția ortodoxă”. Sunt identificate următoarele puncte comune ale gândirii lui Lewis cu teologia ortodoxă: 1) o înclinație față de teologia apofatică, 2) Întruparea și Sfânta Treime, 3) caracterul sacramental al creației și 4) vocația persoanei umane. Cf. Kallistos Ware, „C.S. Lewis: An «Anonymous Orthodox»?”, *Sobornost* 17 (1995), nr. 2, p. 9-27.

⁸ Pentru o comparație a viziunii creștine despre suferință a lui Lewis, în raport cu cea a lui Fr. Nietzsche și a Mariei Zambrano vezi Maria Petrescu, „Suferința. Extreme și mediere în mental”, în *Transilvania* nr. 1 (2008), p. 64-69.

⁹ Pentru comentarii la viziunea creștină a lui C.S. Lewis asupra problemei durerii a se vedea mai ales Robert Walter Wall, „The Problem of observed Pain: A Study of C.S. Lewis On Suffering”, în *Journal of the Evangelical Theological Society* nr. 4 (1983), p. 443-451.

¹⁰ Vezi traducerea românească a lui Vlad Russo în C.S. Lewis, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema suferinței*, p. 333-451.

¹¹ *Ibidem*, p. 333-334.

Îl constituie convingerea prezenței universale a răului¹² și a suferinței în lume. Este un fapt cutremurător, aparent aflat în totală contradicție cu ideea existenței unui Dumnezeu bun și iubitor, Care lucrează asupra creației Sale. Dar aici este o falsă contradicție, iară toată argumentația făcută în continuare de C.S. Lewis este menită să demonstreze acest fapt¹³.

Primul aspect al „realității divine” asupra căruia se oprește autorul este atotputernicia divină. Privită din această perspectivă, problema durerii se pune în termenii următori: „Dacă Dumnezeu ar fi bun, ar dori ca toate creaturile Sale să fie deplin fericite, iar dacă ar fi atotputernic, ar fi în stare să înfăptuiască ceea ce dorește. Dar creaturile nu sunt fericite. Prin urmare, Dumnezeu e lipsit fie de

¹² Acest rău are o structură metafizică. Într-unul din cele mai strălucite cărți scrise de el, C.S. Lewis își imaginează un dialog între un diavol „bătrân” către ucenicul său. Astfel se ajunge la o subtilă descriere a mecanismului prin care diavolul îl ademenește și în cele din urmă îl ține închis pe om în capcana răului. Mai întâi de toate, ni se atrage atenția, „în ce privește diavolii, rasa omească poate face două greșeli la fel de însemnate, dar opuse. Una e să nu creadă în existența lor. A doua e să creadă în ea și să-și bată capul cu diavolii în prea mare și dăunătoare măsură. Ei înșiși se bucură la fel de ambele erori și-i vor saluta pe materialist, ca și pe magician, cu aceeași desfătare”. Idem, *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr*, p. 9. În continuare, ni se aduce aminte de diavolul este „tatăl minciunii”. Dintre metodele utilizate de el pentru amăgirea omului spicuim în continuare: diavolul te îndepărtează de lucrurile universale și te îndeamnă de te preocupi de „șuviolul experiențelor imediate ale simțurilor”. De asemenea, el: te împiedică să crezi în neobișnuit, preferând să te țină legat de banalul lucrurilor, pe care le numește „viață adevărată”; te va face să neglijezi lucrurile spirituale mici (cu care trebuie să începi), în schimbul lucrurilor mari (care la început te depășesc); te aduce în starea în care să practici scrutarea de sine timp de un ceas fără să descoperi nici unul din acele lucruri care sar în ochi oricui a trăit vreodată în aceeași casă cu tine; te ține cât mai departe de orice intenție de a te ruga, iar dacă totuși vrei să te rogi, te va îndrepta spre rugăciunea spontană, neconvențională și în afara oricăror canoane (în același registru, diavolul te lasă să consideri cu totul neimportantă poziția corpului în vremea rugăciunii); îți deviază mintea de la Dumnezeu spre tine: atunci când te rogi pentru curaj, te face să te simți tu însuși curajos, când te rogi pentru îndurare, te face să te consideri deja iertat; luptă împotriva ta cu arma complicității mulțumite cu viața; te îndeamnă să-ți verși răutatea în capul vecinilor cu care te întâlnești în fiecare zi, și bunăvoința să și-o risipești aiurea, diluată în imaginar etc. Lista este mult mai lungă, dar cel mai bine ar fi ca cititorul să o parcurgă de unul singur, în liniște, meditănd la modul în care satana încearcă să-ți ia sufletul, fără a-ți da nimic în schimb. (Conștient fiind că nimeni nu se poate sustrage, cât trăiește, de la acest „război sfânt”. Cf. Idem, *Treburile zilnice* vol. 2, p. 121).

¹³ *Ibidem*, p. 344: „A întreba dacă universul așa cum îl vedem pare mai degrabă lucrarea unui Creator bun și înțelept ori lucrarea hazardului, indiferenței sau relei-voințe înseamnă a omite de la bun început toți factorii relevanți pentru problema religioasă. Creștinismul nu e concluzia unei dezbateri filozofice privind originile universului: este un eveniment istoric ce urmează îndelungatei pregătiri spirituale a umanității ... El nu e un sistem în care ar urma să potrivim realitatea incomodă a durerii: este el însuși una din realitățile incomode ce trebuie potrivite în orice sistem făurit de noi. Într-un sens, el creează, mai degrabă decât rezolvă, problema durerii, căci durerea n-ar fi reprezentat o problemă de n-am fi primit, o dată cu experiența zilnică a acestei lumi a durerii, asigurarea – pe care o socotim valabilă – că realitatea ultimă este dreaptă și iubitoare”.

bunătate, fie de putere, fie de amândouă”¹⁴. Iarăși, problema este una prost pusă. Pentru a înțelege cât de cât omnipotența divină, trebuie să precizăm că aceasta înseamnă „puterea de a face tot ce e intrinsec posibil, nu de a face intrinsec-imposibilul”, ceea nu reprezintă însă o limitare a puterii Sale¹⁵.

Realitatea lumii în care trăim este una guvernată de principii raționale și legi generale, fără însă ca acest lucru să excludă posibilitatea minunilor¹⁶. Făcând analogie cu jocul de șah, marcat de reguli clare, Lewis subliniază că starea în care se află lumea noastră implică în mod absolut necesar și posibilitatea durerii (strâns legată, după cum vom vedea, de exercitarea liberului-arbitru)¹⁷. Poate că lumea noastră nu este „cea mai bună dintre lumile posibile”, dar este *singura posibilă!* („Lumile posibile” sunt lumi pe care Dumnezeu ar fi putut să le facă, dar nu le-a făcut.) Atotputernicia divină înseamnă așadar și libertate absolută a voii și lucrării divine. Dumnezeu nu e condiționat de nimic exterior Lui: „Libertatea lui Dumnezeu constă în faptul că actele Sale nu sunt produse de vreo cauză alta decât El însuși și că nu li se opune nici un obstacol exterior – că bunătatea Lui e rădăcina din care cresc toate actele Sale, iar atotputernicia Sa, aerul în care înfloresc”¹⁸.

¹⁴ Idem, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema suferinței*, p. 346.

¹⁵ *Ibidem*, p. 347. Altfel spus, lui Dumnezeu îi poți atribui miracole, dar nu lucruri fără noimă. Albert Einstein sublinia același lucru atunci când spunea că „Dumnezeu nu joacă zaruri”.

¹⁶ *Ibidem*, p. 352. Vezi mai pe larg o altă lucrare a lui C.S. Lewis, *Despre minuni*, ediția a III-a, trad. Sorin Mărculescu, Humanitas, București, 2007.

¹⁷ *Ibidem*, p. 352-353: „Putem pesemne să ne închipuim o lume în care Dumnezeu ar fi corectat urmările acestei rele folosiri pe care fapăturile Sale o dau, clipă de clipă, liberului-arbitru: făcând grinda de lemn să devină ca un fir de iarbă când ar fi utilizată ca armă, iar aerul să refuze să mi se supună dacă aș încerca să generez în el unde sonore ce poartă minciuni sau insulte. O asemenea lume însă ar fi una în care faptele rele ar fi cu neputință și în care, drept urmare, libertatea voinei ar fi nulă; mai mult chiar, dacă principiul ar fi dus până la concluzia sa logică, gândurile rele ar fi cu neputință, căci materia cerebrală de care ne folosim atunci când gândim ar refuza să-și îndeplinească menirea atunci când am încerca să formulăm asemenea gânduri. Întreaga materie din jurul unui păcătos ar fi pasibilă de modificări impredictibile. Că Dumnezeu poate modifica felul de a fi al materiei – și o face când și când –, producând ceea ce numim miracole, este parte a credinței creștine; dar însăși noțiunea de lume obișnuită, și ca atare stabilă, cere ca acestea să fie foarte rare. Într-o partidă de șah îi poți face adversarului anumite concesii arbitrare, care sunt, în raport cu regulile jocului, ce sunt minunile în raport cu legile naturii. Te poți lipsi de un turn sau îi poți permite câteodată celui alt să dea înapoi o mutare neatentă. Dar dacă i-ai permite tot ce, într-un moment sau altul al partidei, s-ar nimeri să-i convină – dacă toate mutările lui ar putea fi date înapoi și toate piesele tale ar dispărea îndată ce poziția lor pe tablă n-ar fi pe placul lui -, nu mai poate fi vorba de niciun fel de joc. La fel e și cu viața sufletelor în cadrul unei lumi: legi bine stabilite, consecințe dezvăluite de necesitatea cauzală, întreaga ordine naturală sunt deopotrivă limitate între care se află prinsă viața obișnuită și singura condiție care face cu puțință o asemenea viață, oricare ar fi ea. *Încearcați să excludeți posibilitatea suferinței pe care o presupune ordinea firii și existenței liberului arbitru, și veți vedea că ați exclus viața însăși (s.n.)*”.

¹⁸ *Ibidem*, p. 353-354.

Următorul aspect al „realității divine” analizat teoretic de C.S. Lewis vizează bunătatea lui Dumnezeu. Dificultăți în înțelegerea bunătății divine provin din aceea că, dacă Dumnezeu este infinit superior și în consecință mai înțelept decât noi, atunci judecata Lui trebuie să fie diferită de a noastră (bineînțeles, inclusiv în privința binelui și răului). Altfel spus, este posibil ca ceea ce nouă ni se pare bun să nu fie așa și în ochii Săi, iar ceea ce nouă ni se pare rău să fie de fapt bun. Pe de altă parte, existența unei conștiințe morale în noi, capabilă să identifice ceva „bun” și „rău”, face ca aceste noțiuni să nu fie în mod absolut diferite de ceea ce sunt intrinsec binele și răul. Doar postularea unei căderi totale a omului prin păcatul strămoșesc ne-ar putea conduce la o idee contrarie, dar Lewis a respins cu tărie această concepție calvinistă¹⁹. El scrie: ideea lui Dumnezeu despre „bunătate” diferă de a noastră; „nu trebuie să te temi însă că, apropiindu-te de ea, ți se va cere pur și simplu să-ți răstorni propriile norme morale”²⁰. Acest norme etice umane sunt deci valide, chiar și atunci – sau mai ales – când sunt confruntate cu cele divine.

Viziunea noastră asupra iubirii lui Dumnezeu constă mai ales în identificarea iubirii cu blândețea. Cu o notă de ironie, C.S. Lewis descrie imaginea omului contemporan despre Dumnezeu nu ca un Tată, ci mai degrabă ca un bunic celest ce manifestă față de oameni o „bunăvoință senilă”; este un Dumnezeu Care ne-ar spune despre orice ne-ar fi pe plac: „Ce contează atâta vreme cât ei sunt mulțumiți?”, ca și cum singura Sa voie ar fi „să-i vadă pe tineri bucurându-se”, al Cărui plan universal ar fi acela ca la sfârșitul fiecărei zile să spună că „toată lumea s-a distrat pe cînste”²¹.

¹⁹ Unii dintre exegeții gândirii lui C.S. Lewis și-au pus întrebarea dacă nu cumva aceasta, respingând concepția lui Calvin despre căderea totală a omului, nu a fost cumva arminist. Arminianismul este o învățătură privitoare la mântuire asociată cu numele teologului olandez Jacob Arminius (1560-1609). Principiul fundamental al arminianismului este respingerea predestinării, corolată cu afirmare corespunzătoare a libertății voinței umane. La scurt timp după moartea sa, urmașii lui Arminius (numit mai târziu Arminieni) au prezentat o declarație a autorităților de stat din Olanda în care erau stabilite cinci articole de doctrină: (1) decretul divin al predestinării este condiționat, nu absolut, (2) ispășirea este în intenție universală, (3) omul singur nu poate să exercite o credință mântuitoare, ci necesită ajutorul lui Dumnezeu pentru a atinge această credință, (4) deși harul lui Dumnezeu este o condiție necesară efortului uman, el nu acționează irezistibil asupra omului, (5) credincioșii sunt în măsură să reziste păcatului, dar nu sunt dincolo de posibilitatea de a cădea din har. În esență, Arminienii au susținut că Dumnezeu dă un ajutor indispensabil în mântuire, dar că în cele din urmă aceasta ține de voința liberă a omului. Vezi Rev. Zach Dawes, „C.S. Lewis: Calvinist or Classical Arminian?”, text disponibil la adresa electronică: <http://evangelicalarminians.org/files/c.s.%20lewis%20-%20calvinist%20or%20classical%20arminian.pdf> (accesată la 11.02.2012). În fapt, după cum a arătat și ep. K. Ware (vezi *supra* nota 7), C.S. Lewis nu este un arminist, ci un „ortodox”; doctrina sa nu este una îndreptată împotriva lui Calvin, ci una care respectă fidel textul Sfintei Scripturi.

²⁰ C.S. Lewis, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema suferinței*, p. 356.

²¹ *Ibidem*, p. 357.

O astfel de imagine idilică nu ține însă cont de faptul că, deși există blândețe în iubire, cele două noțiuni nu sunt interșanjabile. Mai mult, când blândețea e ruptă de celelalte elemente ale iubirii, ea implică o anumită „indiferență funciară față de obiectul său”, ba chiar un anumit dispreț față de el. Texte biblice despre raportul între Dumnezeu-Creatorul și creația Sa vădesc o altă față a iubirii. Mai întâi, din textul de la Evr. 12, 8, vedem că „răsfățații sunt bastarzii; fiii legitimi, cei care trebuie să ducă mai departe tradiția familiei, sunt certați”²². Apoi, regăsim alte imagini biblice ale iubirii lui Dumnezeu față de oameni, cum ar fi cea similară a unui artist față de produsul artei sale (vezi imaginea despre olar și lut), a unui om față de animal (vezi păstorul și oile sale), a unui tată față de fii lui (ca în rugăciunea domnească) – ce implică ideea de iubire autoritară, pe de o parte, respectiv de iubire ascultătoare, pe de alta – și, în fine, a soțului față de soția sa. Ultimele două imagini - și în special cea din urmă – arată elocvent că iubirea nu este tot una cu blândețea (în sens de toleranță nelimitată). Dimpotrivă, iubirea reclamă, prin propria-i natură, desăvârșirea ființei iubite, iar simpla „blândețe” ce tolerează orice la persoana iubită, cu excepția suferinței, se vădește a fi la antipodul iubirii. „Iubirea poate într-adevăr iubi când ființa iubită și-a pierdut frumusețea: nu însă fiindcă și-a pierdut-o. Iubirea poate trece cu vederea orice cusur și poate iubi în ciuda lor: dar ea nu poate renunța să dorească îndepărtarea lor. Iubirea e mai sensibilă decât ura la orice cusur al ființei iubite ... ea e aceea care iartă cel mai mult, dar uită cel mai puțin: se mulțumește cu puțin, dar cere tot”²³.

În creștinism, iubirea unui Dumnezeu față de creația Lui se descrie cel mai bine ca un „foc mistuitor” (vezi Ieremia 31, 20, Osea 11, 8, Mt. 23, 37). Pentru a înțelege problema suferinței, trebuie așadar să ne reamintim mereu că nu omul este centrul, că Dumnezeu nu există în vederea omului și nici măcar omul în vederea lui însuși (vezi Apoc. 4, 11). Noi nu am fost creați ca să-L iubim pe Dumnezeu (deși, e adevărat, am fost creați și pentru asta), ci pentru ca El să ne iubească pe noi; Dumnezeu este „subiectul”, pe când noi „obiectul” iubirii. În consecință, „a cere ca iubirea lui Dumnezeu să se mulțumească cu felul nostru de a fi înseamnă a cere ca Dumnezeu să înceteze a mai fi Dumnezeu: fiindcă El este ceea ce este, e în firea lucrurilor ca iubirea Lui să fie împiedicată și alungată de anumite pete ale naturii noastre, și fiindcă El ne iubește deja, trebuie să se străduiască să ne facă demni de a fi iubiți”. Abia atunci când „felul nostru de a fi va naște în El iubire fără de opreliști”, abia atunci „vom fi cu adevărat fericiți”²⁴.

A trăi iubirea lui Dumnezeu cu adevărat înseamnă a trăi conform exigențelor Sale, ca potrivire a dorințelor noastre cu dorințele Lui. Locul fiecăruia dintre noi

²² *Ibidem*, p. 358.

²³ *Ibidem*, p. 362.

²⁴ *Ibidem*, p. 364.

în lume e hărăzit de Dumnezeu în planul Său, iar atunci când ne atingem scopul pentru care am fost creați, firea noastră își găsește împlinirea. Dobândirea fericirii noastre veșnice depinde de alegerea noastră. Scopul nostru ca oameni este unic – atingerea asemănării cu Dumnezeu, adică „a fi aidoma lui Hristos”. Ce se întâmplă însă atunci când omul alege nesupunerea este descris în prima carte a Sfintei Scripturi. De altfel, Cartea Facerii prezintă o realitate care se află în contradicție cu simțămintele noastre obișnuite, care par să ne ofere circumstanțe atenuante în privința ticăloșiei omului²⁵. Una din sarcinile creștinismului este de face în așa fel încât omul să-și redobândească vechiul sentiment al păcatului. Paradoxal, de îndată ce redescoperim starea căzută în care ne aflăm, „mânia” lui Dumnezeu nu mai apare ca o „doctrină barbară”, ci ca ceva inevitabil, „un simplu corolar al bunătății Sale”²⁶.

Existența reală a păcatului în lume, la toți urmașii lui Adam, îl pune pe C.S. Lewis în postura de a examina teoria transimterii păcatului strămoșesc. El nu încearcă să afle un răspuns definitiv al modului în care are loc transmiterea, ci se oprește la două convingeri indiscutabile: 1) că noi am păcătuit „în Adam” și 2) că i-ar fi stat în putere lui Dumnezeu ca printr-un decret (miracol) să ștergă păcatul lui Adam de la urmașii acestuia, dar acest lucru n-ar fi însemnat un bine: „atunci lumea, sprijinită și îndreptată astfel prin intervenția Divină, ar fi fost o lume în care nimic n-ar fi atârnat vreodată de alegerea făcută de om, în care orice alegere ar fi încetat de fapt, dată fiind încredințarea că una din alternativele aparente aflate înaintea noastră n-avea să ducă la nici un rezultat, nefiind prin urmare o alternativă reală. După cum am văzut, libertatea jucătorului de șah e strâns legată de rigoarea cu care e împărțită tabla și cu care se fac mutările”²⁷.

Păcatul strămoșesc a constat în alegerea sinelui propriu în detrimentul lui Dumnezeu. Existența individuală („eu”-l) implică de la bun început pericolul idolatrizării sale. Pentru a trăi în Dumnezeu este necesar să aibă loc un act de

²⁵ *Ibidem*, p. 370 ș.u. Psihanaliza a accentuat această convingere a „nevinovăției” omului modern, postulând ideea că rușinea este un lucru primejdios și vătămător. Refuzarea este un alt soi de spovedanie, una pervertită, care cere „să scoatem totul afară” nu pentru a ne smeri, ci fiindcă „totul” e natural și nu trebuie să ne fie rușine de el.

²⁶ *Ibidem*, p. 372-373. Orice (auto)amăgire a omului în ceea ce privește starea sa reală trebuie așadar să dispară: poate că uneori *părem* buni, dar nu *suntem*. Păcatul nu se șterge odată cu trecerea timpului (dimpotrivă, el sporește). Vindecarea vine doar de la Iisus Hristos, Cel Ce a plătit prețul iertării noastre. Apoi, trebuie să ne păzim de sentimentul că „numărul oferă siguranță”. Caracterul universal al păcatului nu exclude defel vina fiecăruia dintre noi. C.S. Lewis respinge, după cum ne-am aștepta, atât negarea căderii omului, cât și teoria opusă, a căderii totale a omului. În paralel, este respinsă și starea „de morgă” a omului: creștinismul reprezintă ceva optimist, pozitiv, nu o religie a tristeții. Vezi *Ibidem*, p. 379.

²⁷ *Ibidem*, p. 383. Ultima frază ne trimite chiar la problema prezenței suferinței în lume. Vezi și *supra* nota 13.

renunțare, iar aici descoperim „riscul” divin (deopotrivă cu toate meritele sale, desigur). Depărtându-se de voia dumnezeiască, omul a decăzut; spiritul său a devenit „din stăpân al naturii umane un simplu locatar al propriei sale case, ba chiar un prizonier”. C.S. Lewis nu se sfiște chiar să afirme că după cădere apare o nouă specie de oameni, marcată de o alterare radicală a constituției umane²⁸.

Preștiința lui Dumnezeu a cunoscut căderea încă dinainte ca ea să aibă loc, dar acest fapt nu-L face vinovat pe Dumnezeu. El nu este cauza răului în lume. „Lumea este un dans în care binele, pogorându-se de la Dumnezeu, e tulburat de răul ce se înalță din mijlocul fapturilor, conflictul ce rezultă de aici fiind rezolvat prin asumarea de către Dumnezeu a pătimirilor pe care răul le produce”. Dar nu asta este voia lui Dumnezeu. Deși imaginea descrisă anterior este realitatea în care trăim, trebuie să fim siguri că, dacă omul ar fi rămas inocent, planul divin ar fi rămas același, iar Dumnezeu „ar fi putut închipui un întreg simfonic²⁹ la fel de minunat” (ba chiar mai frumos decât al lumii în starea în care e acum, am spune noi...) ³⁰.

După ce a arătat că omul, ca specie, e o „ființă stricată”, iar binele, în starea de acum, înseamnă în primul rând un bine care vindecă sau care îndreaptă, Lewis analizează în amănunt³¹ durerea umană³². Tot așa cum răul nu are cauza în Dum-

²⁸ Vezi *Ibidem*, p. 392-393.

²⁹ Philip Tallon, „Evil and The Cosmic Dance: C. S. Lewis and Beauty’s Place in Theodicy”, în *C. S. Lewis as Philosopher: Truth, Goodness and Beauty*, InterVarsity Press, London, 2008, p. 195-210.

³⁰ C.S. Lewis, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema suferinței*, p. 393. C.S. Lewis își pune inclusiv problema stării în care s-ar afla alte lumi locuite (dacă ele ar exista): „Cred că cel mai semnificativ mod în care putem afirma libertatea reală a omului este de a spune că dacă există și alte specii raționale în afara omului, specii ce ar exista într-o altă parte a universului acesta, nu e nevoie să presupunem că au suferit căderea”. Cf. *Ibidem*, p. 394. Mai multe detalii în *Idem, Ferigi și elefanți...*, p. 101-111 (eseul „Religie și rachete”).

³¹ Interesant este că la baza acestei analize stau și observații empirice, furnizate lui de dr. R. Havad. Vezi Anexa publicată în *Ibidem*, p. 450-451. Spicuim de aici următoarele aspecte: „Durerea psihică e mai puțin dramatică decât cea fizică, dar e mai răspândită și mai greu de îndurat”; „Încercarea frecventă de a o ascunde face să crească povara ... dacă totuși cauza e acceptată și e privită în față, conflictul va purifica și întări caracterul, și în timp durerea trece de obicei”; „Durerea oferă un prilej de eroism; prilejul este folosit uimitor de des”.

³² C.S. Lewis se preocupă nu doar de problema durerii umane, ci și animale! Nu insistăm însă asupra acestui aspect, ci ne limităm la a expune pe scurt modul original în care autorul încearcă să explice prezența „suferinței” în regnul animal. Aici nu se pune problema păcatului (și a virtuții), deci suferința nu pare a ține de păcat. Se pun totuși trei chestiuni: 1) ce suferă animalele? 2) cum pătrunde boala și durerea în lumea animală?, 3) cum se poate împăca suferința animală cu dreptatea lui Dumnezeu? *Ibidem*, p. 430. Înainte de toate, prezența durerii în mediul ne-uman ține mai mult de domeniul speculației. Există o sensibilitate în lumea animală (diferențiată în funcție de „complexitate”), dar neavând suflet, animalele suferă într-un mod diferit față de om. De foarte multe ori oamenii au tendința antropomorfizării, dar în loc să se spună „animalul acesta simte durere”, descrierea corectă ar fi „durerea are loc în acest animal”. *Ibidem*, p. 432. În al doilea

nezeu, nici suferința nu îl are pe El drept cauză, ci pe om. În aceeași măsură, tot omul e vinovat de producerea durerii în lume, nu aceasta din urmă³³.

Durerea este resimțită de om atât la nivel fizic, cât și spiritual. Rolul ei este de a ne face conștienți că nu suntem simple făpturi imperfecte ce trebuiesc desăvârșite, ci „răzvrătiți ce trebuie să depună armele”. Dar spiritul omenesc „nici nu va încerca măcar să se desfacă de îndărătnicie câtă vreme toate îi par să-i meargă din plin”. Drept urmare, durerea este cea care cere să fie ascultată. „Dumnezeu ne e șoptă în plăceri, ne e glas în conștiință, dar țipăt în durere: ea este megafonul cu care El trezește o lume surdă”³⁴.

Datorită caracterului ei cu neputință de ignorat, durerea poate avea urmări duble: pe de o parte, poate duce la răzvrătire, pe de altă parte, conștientizată și asimilată, durerea poate oferi omului căință³⁵. Dacă fiecare dintre simte însă că cei „răi” merită să sufere pentru păcatele lor, nu același lucru se întâmplă când îi vedem pe cei drepți suferind. Pare atunci că Dumnezeu este nedrept, ba chiar sadic. C.S. Lewis arată că, și în acest caz, Dumnezeu Cel Prea Înalt se vădește a fi tot milostiv. E un fel de milostenie paradoxală, mai greu de înțeles: pe de o parte, „suntem înmărmuriți văzând cum se abate nefericirea asupra oamenilor cumsecade, incapabili să ridice glasul, demni de toată stima – asupra mamelor muncite și destoinice sau asupra micilor negustori harnici și chibzuiți, asupra celor ce-au trudit din greu și-n chip cinstit pentru fărâma lor de fericire...”. Pe de altă parte, Cel Ce i-a făcut pe acești oameni vrednici „ar putea avea într-

rând, concepția conform căreia originea suferinței animalelor ține de căderea în păcat a omului, este respinsă de C.S. Lewis. Acesta este de opinie că animalele ar fi cunoscut decăderea odată cu căderea Satanei, deci înainte de căderea protopărinților umani. Vezi *Ibidem*, p. 433. În al treilea rând, în starea căzută a lumii există diferențiere între gradele de suferință animală (spre exemplu, o moluscă nu „suferă” ca o maimuță). Fără a ajunge în acel punct în care să vorbească despre „nemurire” la animale, Lewis leagă totuși destinul animalelor de cel al omului (fiind așadar firesc ca cel puțin unele dintre animale să împărtășească destinul omului). În opinia sa, singurul animal „natural” este cel domestic (nu cel sălbatic, cum am fi înclinați să credem). „Când presupunem că personalitatea animalelor domestice e în mare măsură un dar al omului ... presupun, firește, că numai foarte puține animale aflate în starea lor sălbatică ajung de fapt la «sine» sau *ego*. Dar dacă unele ajung și dacă e plăcut bunătații lui Dumnezeu ca ele să trăiască iar, nemurirea lor va fi legată și de om – de astă dată nu de stăpânul individual (ca în lumea de aici, n.n.), ci de umanitate”. *Ibidem*, p. 438-439.

³³ *Ibidem*, p. 397: „Omul, nu Dumnezeu, e acela care a născocit roata de tortură, biciul, temnița, sclavia, pușca, baioneta și bombele; sărăcia și munca istovitoare sunt urmarea cupidității și neroziei omenești, nu a asprimilor naturii”.

³⁴ *Ibidem*, p. 399-400.

³⁵ *Ibidem*, p. 402: „Durerea înțeleasă ca megafon al lui Dumnezeu este un instrument cumplit; ea poate duce la răzvrătirea fără de întoarcere și de căință. Ea îi oferă însă omului rău unica șansă de îndreptare. Dă la o parte vâlul, înfige stindardul adevărului în fortăreața sufletului răzvrătit”.

adevăr dreptate socotind că mărunta lor bunăstare și fericirea copiilor lor nu sunt de ajuns pentru a-i face fericiți: că toate acestea le vor pierde într-o zi și că dacă nu vor învăța să-L cunoască, vor fi nefericiți”. Este motivul pentru care Dumnezeu lasă durerea să intre în viața celor buni, „prevenindu-i dinainte de un neajuns pe care vor trebui să-l descopere într-o bună zi. Viața închinată lor înșile și familie lor stă în calea recunoașterii propriiei lor nevoi; iar El le face mai puțin dulce această viață”. În ce sens e vorba despre o umilință a lui Dumnezeu? Fiindcă Acesta acceptă ca cineva să vină la El chiar din această postură³⁶. „Pentru Dumnezeu nu este câtuși de puțin măgulitor că Îl alegem pe El ca alternativă la Infern: și totuși El acceptă și acest lucru. Iluzia făpturii că își este suficientă sieși trebuie, pentru binele făpturii, risipită; și prin nenorocire sau teama de nenorocire pe pământ, prin teama primitivă de flăcările veșnice, Dumnezeu o risipește «fără să-i pese de scăderea gloriei Sale»”³⁷.

Alegerea pe care trebuia și trebuie neîncetat să o facă omul nu este cu adevărat alegere dacă nu e făcută în cunoștință de cauză. În formularea lui C.S. Lewis, „acolo unde ne e cu neputință să știm că alegem, nu putem alege”³⁸. Iarăși, în chip antinomic, durerea poate fi un factor decisiv în exercitarea unei bune alegeri. Immanuel Kant respingea orice alegere care e făcută având ca mobil plăcerea, ridicând la rang de virtute doar fapta săvârșită dintr-un pur respect față de legea morală. Lewis amintește însă și poziția lui Aristotel, după care omul, cu cât devine mai virtuos, cu atât îi plac mai mult acțiunile virtuozitate. Se consideră că ambele opinii conțin un sâmbure de adevăr – „suntem deci de acord cu Aristotel că ceea ce este intrinsec drept poate fi și plăcut și că îi va plăcea cu atât mai mult unui om cu cât acesta este mai bun; dar suntem de acord cu Kant să spunem că există un singur act just – cel al desfacerii de sine – pe care făptura căzută nu-l poate dori în gradul cel mai înalt decât dacă e neplăcut”³⁹. Exemplul elocvent este „punerea la încercare” a lui Avraam prin porunca de a-l jertfi pe Isaac⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*, p. 403: „Numesc asta umilitate Divină, fiindcă e jalnic lucru să pleci steagul înaintea lui Dumnezeu atunci când nava se scufundă; să vii la El ca la un ultim refugiu, să-I sacrifici «avutul tău» atunci când nu mai merită păstrat”.

³⁷ *Ibidem*, p. 404.

³⁸ *Ibidem*, p. 405.

³⁹ *Ibidem*, p. 406.

⁴⁰ Relevantă aici nu e preștiința divină: orice ar fi știut Dumnezeu, Avraam n-a știut în nici un caz că ascultarea sa e în stare să îndure o asemenea poruncă decât atunci când s-a produs. „Realitatea supunerii lui Avraam a fost actul însuși”. Preștiința lui Dumnezeu nu anulează libertatea omului, iar a spune că Dumnezeu „n-avea nevoie să-l pună la încercare” pe Avraam (și în general pe fiecare om în parte), înseamnă a spune că, întrucât Dumnezeu le știe, lucrurile știute de El nu trebuie să existe. Vezi argumentația strălucită a lui Lewis, pe baza gândirii augustiniene, la *Ibidem*, p. 407.

Durerea are deci menirea de a risipi suficiența făpturii; voința omenească devine cu adevărat creatoare – și cu adevărat o a noastră – doar atunci când e în întregime a lui Dumnezeu. Înțelegem aceasta dacă ne gândim la martiriu, act superior atât luptei, cât și sinuciderii. În capitolul viitor mai reveni asupra acestui aspect; aici ne mărginim a postula martiriul ca ideal al desăvârșirii creștine, având ca model însăși Jertfa de pe Cruce a lui Iisus Hristos. Lumea întreagă, creștină sau necreștină, primește revelația prezenței universale a durerii în lumea („eterna evanghelie”), deopotrivă cu sentimentul că această suferință nu reprezintă realitatea ultimă. Desigur, cunoașterea aceasta nu este revelată pretutindeni în același grad, nici măcar în cazul creștinilor: „Jertfa lui Hristos e repetată, sau răsfrântă, în rândul discipolilor Săi în grade foarte diferite, de la cel mai crud martiriu până la înfrânarea îndârjirii care, potrivit semnelor exterioare, nu se deosebește cu nimic de roadele obișnuite ale cumpătării și «blândeii chibzuințe»”⁴¹.

Suferința reprezintă un prilej și de a ne întoarce către semenii noștrii la vreme de restriște. Orice perioadă de „criză” poate fi un context propice de a ne arăta ca și creștini (vezi și capitolul viitor). C.S. Lewis valorifică aici experiența proprie din timpul războiului, dar și experiența cotidiană a fiecărui dintre noi, cufundat într-o stare de auto-mulțumire din care ne trezește, în general, doar durerea (doar intermitent însă, căci omul are mereu la dispoziție ... uitarea)⁴². Astfel lucrează „dublul tăiș” al suferinței în viața umană – o imagine simbolică relevantă pentru

⁴¹ *Ibidem*, p. 409.

⁴² *Ibidem*, p. 410-411. „Propria mea experiență arată așa – recunoaște cu sinceritate, și chiar cu o notă de auto-ironie, C.S. Lewis. Înaintează pe cărarea vieții mele în starea mea obișnuită, care mă mulțumește, de făptură căzută și fără Dumnezeu, absorbit de o reuniune veselă cu prietenii mei din dimineața zilei sau de muncă (nu prea multă) ce-mi gădilă vanitatea astăzi, de o sărbătoare sau de o carte nouă, când, deodată, junghiul unei dureri abdominale amenințând cu o boală gravă sau un titlu în ziare care ne amenință pe toți cu nimicirea fac să se năruie acest castel de cărți de joc. La început sunt copleșit și toate micile mele bucurii arată ca niște jucării stricate. Apoi, încet și cu de-a sila, puțin câte puțin, încerc să dobândesc starea de spirit în care ar trebui să mă aflu mereu. Îmi spun că toate aceste jucării n-au fost nicicând hărăzite să-mi stăpânească sufletul, că adevăratul meu bun e într-o altă lume și că singura mea comoară adevărată este Hristos. Și, prin grația lui Dumnezeu, reușesc pesemne, devenind pentru o zi sau două o făptură atârând conștient de Dumnezeu și extrăgându-și forța din adevăratele izvoare. Dar o dată ce amenințarea a dispărut, întreaga-mi fire se azvârle înapoi la jucării: ba chiar am mare grijă, să mă ierte Dumnezeu, să alung din minte singurul lucrucare mi-a fost reazăm când eram amenințat, fiindcă acum el este asociat cu chinul celor câteva zile. Cumplita necesitate a chinurilor este astfel cum nu se poate mai limpede. Dumnezeu m-a avut al Său pentru doar patruzeci și opt de ore, și atunci doar dându-mi lovitura de a-mi lua tot ce aveam în afară de El. Să-Și vâre însă pentru o clipă sabia în teacă, și o să mă port aidoma cățelandrului după ce nesuferita baie a luat sfârșit – mă scutur cât pot de apa de pe mine și dau buzna afară la murdăria în care mă simt bine, dacă nu la primul morman de bălegar, la primul strat de flori măcar. Și de aceea chinurile nu pot înceta până ce Dumnezeu nu vede că ne-am îndreptat sau că îndreptarea noastră a devenit fără speranță”. Chiar și această lungă

modul în care Lewis pune problema relevanței acesteia în viața umană⁴³. (Nu doar la nivel individual, ci și social; ostil oricărei viziuni politice, dar mai ales celei marxiste, de nuanță utopică, C.S. Lewis descoperă totuși un punct comun între cele două viziuni, marxistă și creștină: că sărăcia e binecuvântată și trebuie totuși înlăturată⁴⁴.)

Dorind să-și completeze tabloul ce expune gândurile sale despre cauza și rolul suferinței în lume, C.S. Lewis extrage următoarele șase afirmații definitorii pentru viziunea creștină asupra problemei⁴⁵: 1) Există în creștinism un „paradox” al suferinței: ea nu este bună în sine; bună este, în orice durere trăită, supunerea celui ce suferă față de voia divină, precum și compasiunea ce o trezește în cei ce privesc pe cei suferinzi. În universul căzut și parțial mântuit se pot deosebi: a) binele simplu ce vine de la Dumnezeu, b) răul simplu produs de fâptura răzvrătită, c) exploatarea acestui rău de Dumnezeu pentru atingerea țelului mântuitor, care produce d) binele complex la care contribuie suferința acceptată și păcatul ce dă naștere căinței. 2) Dacă suferința este un element necesar mântuirii, atunci ea nu va înceta până ce planul divin privitor la om nu se va împlini. Orice proiect politic ce fâgăduiește realizarea „raului pe pământ” este utopic. Nu este aici nici un prilej de deznădește, căci „simțământul acut al nefericirilor pe care le împărtășim cu toții ... e un imbold cel puțin la fel de bun către înlăturarea cât mai multor nefericiri ca oricare din speranțele nesăbuite pe care oamenii sunt ispitiți să le-implinească prin înfrângerea legii morale și care, odată realizate, se dovedesc a fi doar praf și pulbere”⁴⁶. 3) Doctrina creștină a ascultării, a supunerii față de voia divină, este una teologică, nu politică. 4) Ținând cont de starea actuală a lumii, Dumnezeu ne refuză bucuria, plăcerea aici; totuși, El este izvorul acestor bunătăți, și uneori ne dă prilej să ne desfășăm de ele (având însă grijă să nu confundăm aceste plăceri trecătoare cu cele veșnice). 5) Prezența durerii în lume nu trebuie supra-licitată. „Nu există o sumă a suferinței ... când ajungem la maximul de suferință pe care o poate îndura o singură persoană, ajungem ... la ceva cumplit, dar asta-i întreaga suferință ce poate exista în univers. Adăugarea unei mulțimi de oameni aflați în suferință nu adaugă durere”⁴⁷. 6) „Dintre toate relele, numai durerea e un rău sterilizat, dezinfectat”. Durerea nu posedă capacitatea de a prolifera dinea însăși (adică nimeni nu ar dori ca experiența dureroasă să se repete; în cazul ma-

și emoționantă confesiune – în care, cu siguranță, ne-am regăsit fiecare dintre noi – ar fi fost de ajuns pentru a explica problema suferinței în lumea în care trăim!

⁴³ *Ibidem*, p. 412.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 413.

⁴⁵ *Vezi Ibidem*, p. 414-419.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 417.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 418-419.

sochismului această afirmație rămâne valabilă, căci masochistul resimte o plăcere prin durere). „Binele complex” se explică prin acest fapt enunțat anterior: prin durere răul este dezinfectat.

C.S. Lewis își încheie reflecțiile asupra problemei durerii cu afirmarea aceleiași convingeri ca și părintele Pavel Florensky (1882-1937)⁴⁸: că, în ultimă instanță, problema durerii trimite la alegerea între rai și iad (*tertium non datur*). Respingând ispita apocatastazei, Lewis scrie: posibilitatea existenței iadului survine „din cerința etică adevărată ca, mai devreme sau mai târziu, dreptatea să fie afirmată”. Nu este vorba de un Dumnezeu cinic, ci de respectarea voiei umane, a căii pe care unii doresc să o urmeze încă din această lume. Iarși, ca și în cazul urmării păcatului strămoșesc, „mântuirea” prin decret, silită, ar fi irelevantă. Nu trebuie făcută confuzie între iertare și uitare: „a uita un rău înseamnă pur și simplu a-l ignora, a-l trata ca și cum ar fi un bine. Iertarea însă trebuie să fie acceptată și totodată oferită ca să fie completă: iar un om care nu recunoaște nici o vină nu poate accepta iertarea”⁴⁹. Cei din infern nu sunt cei care suferă pedeapsa unui Dumnezeu sadic, ci cei care au ales, în mod liber, întunericul și nu lumina (vezi In. 3, 19; 12, 48). Ei sunt cei care, alegând sinele propriu în locul lui Dumnezeu, decad de la starea de umanitate, este de opinie C.S. Lewis. În chip contrar, cei din rai devin pe deplin ființe umane, își ating plenitudinea⁵⁰. Acesta este orizontul în care trebuie privită problema plăcerii și a durerii – nu ca realități ultime, ci ca stări pasagere, a căror însemnătate devine lipsită de importanța unui bine și a unui rău veșnic.

Solidaritatea umană în Biserica lui Hristos

La începutul lucrării la care ne-am referit anterior, C.S. Lewis declara că „atunci când durerea stă să se ivească, un dram de curaj ajută mai mult decât o grămadă de știință, un pic de compasiune omenească mai mult decât o mulțime de curaj, și un strop din balsamul iubirii de Dumnezeu mai mult decât toate la un loc”⁵¹. De aici putem deduce că, dacă problema suferinței este una universală⁵², atunci și soluția la această problemă este tot una cu caracter universal. Vorbind iarși

⁴⁸ Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în doisprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Polirom, Iași, 1999, p. 134.

⁴⁹ C.S. Lewis, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema suferinței*, p. 423.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 426: „A ajunge în cer înseamnă să devii mai uman decât ai reușit vreodată să fii pe pământ; a ajunge în iad înseamnă să fii izgonit din umanitate”. Pentru detalii vezi Matthew Lee, „To Reign in Hell or to Serve in Heaven: C. S. Lewis on the Problem of Hell and Enjoyment of the Good”, în David Baggett, Gary R. Habermas, Jerry L. Walls (eds.), op. cit., p. 159-174.

⁵¹ C.S. Lewis, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema suferinței*, p. 333-334.

⁵² Michael L. Peterson, „C. S. Lewis on the Necessity of Gratuitous Evil”, în David Baggett, Gary R. Habermas, Jerry L. Walls (eds.), op. cit., p. 175-194.

despre realitatea ultimă, opusul prin excelență al durerii omenești este starea paradisiacă, fericirea veșnică. În paradis se realizează comuniunea umană desăvârșită – comuniunea sfinților, după modelul comuniunii Persoanelor Treimice⁵³.

Ar fi greșit însă să credem că C.S. Lewis găsește rezolvarea problemei durerii exclusiv în altă lume, că el proclamă o soluție utopică, de genul celor politice (pe care, de altfel, le-a și respins categoric în mai multe rânduri). Reflecțiile sale despre creștinism⁵⁴ reprezintă cheia hermeneutică a soluției problemei suferinței. Providențial este faptul că Lewis și-a expus viziunea despre creștinism pe calea undelor radio – la postul de radio BBC – chiar într-o perioadă când suferința era atotprezentă, iar speranțele în valoarea ființei umane fuseseră serios zdruncinate: în anul 1943.

Legea Naturii Umane sau „Legea firii” proclamă săvârșirea binelui și evitarea răului. Este o lege înăscută în om, și deci universală. Diversele religii ale umanității au această lege morală ca numitor comun, fapt ce poate fi constat la o analiză mai atentă⁵⁵. Dar tot atât de evident este că, deși legea morală naturală e atotprezentă, ea nu este respectată mereu. Dimpotrivă, nici unul dintre noi nu se ține cu adevărat de Legea Firii⁵⁶. Ea nu ține de un instinct special al ființei umane, iar a crede acest lucru – adică a ne urma neîncetat instinctul – poate avea urmări tragice. Nici măcar „dragostea de oameni” nu face excepție de la această regulă, atrage atenția Lewis⁵⁷.

⁵³ Vezi C.S. Lewis, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema suferinței*, p. 441-449.

⁵⁴ C.S. Lewis subliniază că, în timp ce viziunea ateistă respinge în bloc orice religie, viziunea creștină lasă loc existenței unei revelații divine și în cadrul altor religii. Dar dacă alte religii nu înseamnă neapărat „o uriașă eroare”, a fi creștin înseamnă totuși „a crede că acolo unde creștinismul diferă de alte religii, creștinismul este cel care are dreptate”. Idem, *Treburi cerești* vol. 1, p. 42-43. Într-o scrisoare adresată lui Sheldon Vanauken, Lewis arată superioritatea creștinismului în raport cu alte concepții religioase. Mai exact, el identifică: imaginea materialistă despre lume (respinsă categoric), religiile primitive arhaice (care nu sunt destul de morale), (pretinsa) împlinire a lor în hinduism (care însă face separație categorică între „metafizică” și „cult”, între simplitate și ideea înaltă) și reala lor împlinire în creștinism. Vezi Sheldon Vanauken, *Îndurare aspră*, trad. Gela Bâlc, Kerigma, Oradea, 2008, p. 92.

⁵⁵ C.S. Lewis, *Creștinism, pur și simplu*, p. 22. În acest sens, toate religiile sunt asemănătoare. Lewis detaliază acest aspect într-o altă lucrare a sa, *Desfășurarea omului*. O expunere a semnificației acestei scrieri mai puțin cunoscute a lui Lewis la Rodica Albu, „Note la «Abolirea omului» de C.S. Lewis (1943), la început de mileniu”, în *Philologica Jassyensia* nr. 2 (2006), p. 9-16.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 29: „Cel mai periculos lucru pe care-l poți face este să iei unul dintre impulsurile firii tale și să faci din el lucrul pe care să-l urmezi cu orice preț. Nu există nici un impuls care să nu se transforme în demoni dacă îl luăm ca ghid absolut”. Ai putea crede că dragostea de oameni în general ar face excepție, dar nu face. Dacă lași la o parte dreptatea, te vei trezi că încalci acorduri și falsifici dovezile la judecată „de dragul omenirii”, și că în cele din urmă devii un om crud și viclean.

Trebuie atunci să existe o altă cauză care să stea la baza legii morale naturale. Ea nu survine însă nici de la indivizi, nici măcar de la clase sau națiuni⁵⁸. În spatele ei stă ceva exterior omului dar și infinit superior lui⁵⁹, și anume Dumnezeu. Pot fi identificate mai multe concepții „rivale” despre Dumnezeu, dar cea deplină este cea creștină⁶⁰. Este o viziune care depășește deopotrivă ateismul, panteismul sau dualismul. Dar C.S. Lewis nu se sfiește să o denumească drept „alternativa șocantă”. De ce aceasta? Răspunsul este legat de paradoxul: cum este posibil răul într-o lume creată de un Dumnezeu bun?, Lewis formulându-l într-o manieră caracteristică literaturii pentru copii (ceea ce nu-i scade însă din valoarea argumentației, ci îi dă un spor de claritate). Iată cum sună acest răspuns: „Orice persoană care are autoritate știe cum un lucru poate să fie conform cu voia sa într-un sens și să nu se conformeze ei în alt sens. Poate fi foarte firesc ca o mamă să le spună copiilor ei: «Nu am să mai vin în fiecare seară să vă oblig să faceți ordine în camera de studiu. Trebuie să învățați să mențineți ordinea din proprie inițiativă». După aceea, într-o seară merge în cameră și găsește ursulețul, călimara de cerneală și cartea de franceză aruncate în cămin. Starea aceasta de lucruri este împotriva voinței ei. Ea ar prefera ca toți copiii să fie ordonați. Pe de altă parte, tocmai voința ei este cea care le-a dat copiilor libertatea să fie dezordonați. Aceeași stare de lucruri ia naștere în orice regiment, organizație sau școală. Faci ca un lucru să fie voluntar, și după aceea vezi că jumătate dintre oameni nu-l fac. Nu este ceea ce ai vrut tu, dar voința ta l-a făcut posibil. Probabil că la fel stau lucrurile și în univers. Dumnezeu a creat lucruri care au avut voință liberă. Aceasta înseamnă creaturi care pot alege binele sau răul. Unii oameni cred că ei își pot imagina o creatură care să fie liberă, dar care să nu aibă posibilitatea să facă răul; eu nu-mi pot imagina așa ceva. Dacă un lucru este liber să fie bun, atunci este liber și să fie rău. Voința liberă este cea care a făcut posibil răul. Dacă este așa, de ce le-a. dat Dumnezeu voință liberă acestor creaturi? Deoarece voința liberă, deși face posibil răul, este de asemenea singurul lucru care face posibilă o dragoste, o bunătate sau o bucurie pe care merită să le ai. O lume de roboți - de creaturi care funcționează ca niște mașini - nu merită să fie creată. Fericirea pe care Dumnezeu a conceput-o pentru creaturile Sale superioare este fericirea de a fi unite cu El și unele cu altele de bunăvoie și libere într-un extaz al dragostei și desfătării în comparație cu care cea mai fermecătoare iubire dintre un bărbat și o femeie de pe pământ este doar o vorbă goală. Pentru aceasta creaturile trebuie să fie libere”⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 60.

⁶¹ *Ibidem*, p. 70-71.

Riscul pe care și L-a asumat Dumnezeu atunci când l-a creat pe om liber la modul absolut se pare că n-a meritat. Căderea omului în păcat a cerut coborârea Însuși lui Dumnezeu pe pământ. Răscumpărarea în și prin Iisus Hristos stă la baza apariției creștinismului⁶². Ca și în cazul creației, și în actul mântuitor libertatea umană posedă valoarea maximă. Această libertate este motivul pentru care omul nu a fost mântuit printr-un decret. Depășirea păcatului cerea asumarea lui liberă și conștientă – căința omului. În manifestarea căinței se ascunde însă o capcană subtilă, a cărei rezolvare ne explică motivul pentru care Însuși Fiul lui Dumnezeu veșnic S-a întrupat în lume: căința „înseamnă să te dezveți de toată înfumurarea și încăpățânarea eului cu care noi oamenii am fost învățați de mii de ani. Înseamnă să dai morții o parte din tine, să treci printr-un fel de moarte. De fapt, este nevoie ca omul să fie bun pentru ca să se poată pocăi. Aici vine ciudățenia. Numai un om rău are nevoie să se pocăiască; numai un om bun se poate pocăi în mod desăvârșit. Cu cât ești mai rău, cu atât ai mai mare nevoie să te pocăiești și cu atât mai puțin o poți face. Singura persoană care ar fi putut-o face în mod perfect ar fi o persoană perfectă - iar aceasta nu ar avea nevoie de pocăință”⁶³.

Chiar dacă El nu avea nevoie de această căință, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat. Mai mult, „Hristos a suferit capitularea și umilirea perfectă: perfectă deoarece El a fost Dumnezeu; capitulare și umilire deoarece El a fost om. Credința creștină este că într-un fel oarecare noi devenim părtași la umilința și suferința lui Cristos și că vom fi de asemenea părtași la victoria Sa finală asupra morții și vom primi o viață nouă după ce vom fi murit și vom fi devenit creaturi perfecte și cu desăvârșire fericite. Aceasta înseamnă mult mai mult decât încercarea noastră de a urma învățătura Lui. Oamenii întrebă deseori când va avea loc următorul stadiu al evoluției - stadiul în care se va trece la ceva mai presus de om. Potrivit concepției creștine, acest lucru s-a întâmplat deja. În Hristos a apărut un fel nou de oameni, iar viața nouă care a început în El trebuie să fie sădită în noi”⁶⁴.

Mediul în care trăiesc acești „noi oameni”⁶⁵ este Biserica. În Biserică se găsesc darurile mântuitoare aduse de Iisus Hristos: botezul, credința și Cina Domnului (Liturghia). Perfecțiunea creștinilor, sfințenia lor, survine de la Hristos, nu de la ei înșiși. Creștinul nu este un om care nu greșește niciodată, ci este un om care se poate pocăi, care se ridică din nou și care o ia de la început după fiecare

⁶² *Ibidem*, p. 81: „Ni se spune că Hristos a fost omorât în locul nostru, că moartea Lui a spălat păcatele noastre și că prin moartea Lui El a înfrânt însăși moartea. Aceasta este formula. Acesta este creștinismul. Acesta este lucrul care trebuie crezut.”

⁶³ *Ibidem*, p. 83.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 86. Vezi și Idem, *Treburile zilnice* vol. 2, p. 195-199.

⁶⁵ Idem, *Treburile zilnice* vol. 2, p. 187 și 192.

poticnire – pentru că viața lui Hristos este în el, reparându-l totdeauna, dându-i putere să repete (într-o oarecare măsură) moartea voluntară pe care a suportat-o Hristos Însuși. Creștinul crede că orice bine pe care-l face vine din viața lui Cristos care este în el. Expresia paulină că Biserica este Trup mistic al lui Hristos trebuie înțeles chiar în acest sens: că toată mulțimea de creștini formează organismul fizic prin care acționează Hristos - că noi suntem degetele Lui, mușchii Lui, celulele trupului Lui⁶⁶.

Iată așadar un sens mult mai adânc al legii morale. Dumnezeu, Izvorul binei, nu trebuie privit ca „genul acela de persoană care își rotește totdeauna privirile înjur ca să vadă dacă cineva se bucură de ceva, pentru ca apoi să încerce să pună capăt acelei bucurii”. Regulile morale nu sunt capriciile unui Creator despot, dornic să-și vadă creaturile suferind. Aceste reguli morale au cu totul alt rol: „În realitate, regulile morale sunt linii directoare pentru conducerea mașinăriei umane. Orice regulă morală există pentru a preveni o defecțiune, o tensiune sau o fricțiune în funcționarea acelei mașini”⁶⁷. C.S. Lewis atrage atenția că există două moduri în care „mașinaria umană” poate funcționa greșit. „Unul este atunci când oamenii se îndepărtează unii de alții, sau când se ciocnesc unii de alții și produc daune, prin înșelăciune sau prin violență. Celălalt este când lucrurile merg rău înăuntrul individului - când diferitele părți din el (capacitățile și dorințele lui diferite și așa mai departe) fie că se îndepărtează unele de altele, fie că se interferează unele cu altele. Îți poți forma o idee clară dacă te gândești că noi suntem ca și o flotă de ambarcațiuni care navighează în formație. Călătoria va fi un succes numai dacă, în primul rând, ambarcațiunile nu se ciocnesc și nu intră una în calea alteia; și, în al doilea rând, dacă fiecare ambarcațiune este capabilă să navigheze pe mare și are motoarele în stare de funcționare. De fapt, nu poți să ai nici unul dintre aceste lucruri fără celălalt. Dacă ambarcațiunile se tot ciocnesc între ele, nu vor rămâne multă vreme în stare de navigație. Pe de altă parte, dacă cârmele lor nu funcționează, ele nu vor putea evita multă vreme ciocnirile. Sau, dacă vreți, gândiți-vă la oameni ca la o orchestră care cântă un cântec. Pentru a obține rezultate bune, ai nevoie de două lucruri. Instrumentul fiecărui cântăreț trebuie să fie acordat și trebuie să cânte numai la momentul potrivit, așa încât să se combine cu celelalte”⁶⁸.

Mergând pe firul argumentației de mai sus, se înțelege că un rol cel puțin la fel de important îl are scopul pe care trebuie să-l atingă „orchestra simfonică” a umanității⁶⁹. Scopul umanității, mântuirea, trimite nu doar la caracterul ei veșnic, ci și la mijloacele

⁶⁶ Idem, *Creștinism, pur și simplu*, p. 89-90.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁹ În fapt, aceste trei elemente sunt interconectate. Vezi *Ibidem*, p. 100: „Moralitatea deci pare să se preocupe de trei lucruri. În primul rând, de corectitudinea și de armonia dintre indivizi. În al doilea rând, de ceea ce am putea numi punerea în rânduială sau armonizarea lucrurilor din lăuntru

cele mai potrivite prin care el poate fi atins. Este deci timpul ca C.S. Lewis să vorbească despre virtuțile „cardinale” – chibzuința⁷⁰, cumpătarea⁷¹, dreptatea⁷² și dârzenia⁷³ – precum și despre virtuțile „teologice” – caritatea⁷⁴, speranța⁷⁵ și credința⁷⁶. Purtarea

fiecărui individ. În al treilea rând, de scopul general al vieții umane, luată în ansamblul ei: Pentru ce a fost creat omul? Pe ce traseu ar trebui să fie flota? Ce melodie vrea dirijorul să cânte orchestra?”.

⁷⁰ Chibzuința înseamnă bunul-simț practic, efortul de a gândi ce faci și care este rezultatul probabil. Hristos ne-a cerut să avem o inimă de copil, dar o gândire de adult. El vrea să fim simpli, sinceri, plini de afecțiune și în stare să învățăm, așa cum sunt copiii buni; dar El vrea de asemenea ca fiecare strop de inteligență pe care-l avem să fie alert la locul lui și în perfectă stare pentru luptă. *Ibidem*, p. 106.

⁷¹ Cumpătarea nu se referea în mod special la băutura, ci la toate plăcerile; ea nu înseamnă abținerea, ci înseamnă să nu mergi mai departe decât este potrivit. „Este o greșeală să gândești că creștinii ar trebui să fie abștinenți; mahomedanismul este o religie a abștinenței, nu creștinismul. ... ideea importantă este că el se abține pentru un motiv bun, de la ceva ce el nu condamnă și de care îi place să-i vadă pe alți oameni bucurându-se. Una dintre trăsăturile unui anumit tip de om rău este că el nu poate renunța la un lucru fără ca să vrea ca toți ceilalți să renunțe la lucrul acela. Aceasta nu este calea creștină. Un anumit creștin poate găsi potrivit să renunțe la tot felul de lucruri pentru anumite motive speciale - să renunțe la căsătorie, la carne, la bere, la filme; dar în momentul când el începe să spună că acele lucruri sunt rele în ele însele, sau când începe să-i desconsidere pe ceilalți oameni care le folosesc, el este pe o cale greșită”. *Ibidem*, p. 107-108.

⁷² Dreptatea înseamnă mult mai mult decât ceea ce se petrece la tribunale. Este numele vechi dat pentru tot ce ar trebui să numim „corectitudine”; ea include cinstea, cedarea reciprocă, veracitatea, respectarea promisiunilor și toată această latură a vieții. *Ibidem*, p. 108-109.

⁷³ Curajul include două forme – curajul care confruntă pericolul și curajul care „rezistă” în suferință. Poate că aici „dârzenie” este un cuvânt mai potrivit. De reținut este că nu poți practica vreme îndelungată nici una dintre celelalte virtuți fără să fie angajată aceasta din urmă. *Ibidem*, p. 109.

⁷⁴ Dragostea, în sensul creștin, nu este o emoție, nu este o stare a sentimentelor, ci a voinței; este acea stare a voinței pe care o avem în mod natural cu privire la noi înșine și pe care trebuie să învățăm să o avem și față de ceilalți. Omul lumesc îi tratează frumos pe anumiți oameni pentru că „îi place” de ei; creștinul, încercând să trateze pe oricine frumos, descoperă că îi simpatizează pe oameni tot mai mult - inclusiv pe oamenii pe care nu-și putea imagina la început că i-ar putea simpatiza. Iubirea creștinului trebuie să aibă ca sursă și exemplu neîncetat iubirea universală a lui Dumnezeu față de oameni. Vezi *Ibidem*, p. 166-170.

⁷⁵ O continuă așteptare a lumii viitoare nu este (așa cum cred unii oameni moderni) o formă de evadare sau o iluzie, ci unul dintre lucrurile pe care creștinul trebuie să le facă. Nu înseamnă însă că trebuie să acceptăm lumea actuală așa cum este. Regula este aceasta: țintiți spre Cer și pământul vă va fi dat „pe deasupra”; țintiți spre pământ și nu veți primi nici pământul și nici cerul. „Sănătatea este o mare binecuvântare – ne atrage atenția Lewis, dar în momentul când îți faci din sănătate unul dintre obiectivele tale principale, începi să devii capricios și îți închipui că ceva nu este în ordine cu tine. Vei dobândi sănătate numai dacă vei fi interesat mai mult de alte lucruri - mâncare, jocuri, muncă, relaxare, aer liber. La fel, noi nu vom salva civilizația câtă vreme civilizația este principalul nostru obiectiv. Trebuie să învățăm să vrem altceva mai mult”. *Ibidem*, p. 171-172.

⁷⁶ Credința înseamnă mai mult decât a accepta un anumit set de afirmații; înseamnă chiar a practica virtuțile. Astfel dobândim o anumită „calitate” înaintea lui Dumnezeu, ceea ce schimbă și

creștină adecvată idealului ei suprem, Iisus Hristos, îi privește pe toți oamenii, din toate timpurile și toate locurile. Prin această purtare se poate obține echitatea între oameni⁷⁷, care implică în mod absolut necesar milostenia. Aceasta nu se reduce doar la a da celor ce au nevoi fizice; în sensul ei mai general, milostenia poate viza inclusiv pe cei aflați în boli sau suferință: „Eu nu cred că cineva poate stabili o regulă cu privire la cât ar trebui să dăruim. Mă tem că singura regulă potrivită ar fi să dăruim mai mult decât avem în plus. Cu alte cuvinte, dacă cheltuielile noastre pentru confort, articole de lux, distracții etc. sunt la același nivel cu ale celor care au același venit cu noi, probabil că dăruim prea puțin. Dacă donațiile nu ne fac să strângem deloc cureaua, mă tem că sunt prea mici. Ar trebui să fie lucruri pe care am vrea să le facem, dar nu le putem face deoarece donațiile noastre caritabile le exclud. Vorbesc acum despre «donații caritabile» în sensul obișnuit. Anumite cazuri speciale de nevoi pe care le au rudele, prietenii, vecinii sau subalternii tăi, cazuri pe care Dumnezeu te obligă să le observi, pot necesita

raportul nostru cu ceilalți oameni. Credința este sinonimă cu a lăsa totul în seama lui Dumnezeu, a recunoaște că reprezinți ceva doar datorită Lui. A avea credință presupune a face fapte bune – iar faptele bune fără credință nu au sens. În fapt, aici e o falsă opoziție, după cum demonstrează C.S. Lewis. Ambele poziții – pro-fapte sau pro-credință – pot duce la extreme nocive: „Creștinii au dezbătut de multe ori dacă ceea ce-l duce pe creștin acasă sunt faptele bune sau credința în Cristos. ... Sunt două parodii ale adevărului, de care diferite grupuri de creștini, în trecut, i-au acuzat pe alți creștini că le-ar crede ... Un grup era acuzat că ar spune: «Faptele bune sunt singurul lucru care contează. Cea mai bună faptă bună este caritatea. Cel mai nobil fel de caritate este dăruirea de bani. Cel mai bun lucru este să dai bani pentru Biserică. De aceea, dă-ne nouă 100.000 de lei și noi vom purta de grijă». Răspunsul la această absurditate, desigur, este că faptele bune făcute pentru un asemenea motiv, făcute cu ideea că cerul poate fi cumpărat, nu ar fi nicicum fapte bune, ci doar speculații comerciale. Celălalt grup era acuzat că ar spune: «Credința este singurul lucru care contează. În consecință, dacă ai credință, nu contează ce faci. Păcătuiește, tinere, distrează-te, și Cristos va avea grijă ca păcatul să nu aibă nici un efect în final». Răspunsul la această absurditate este că, dacă ceea ce numești „credință” ta în Cristos nu înseamnă să iei aminte la ce spune El, atunci nu este nicicum credință - nu este nici credință, nici încredere în El, ci doar o acceptare intelectuală a unei teorii despre El”. *Ibidem*, p. 188.

⁷⁷ „Noul Testament, fără a intra în detalii, ne dă indicii clare cu privire la cum ar fi o societate deplin creștină. Poate că ne dă chiar mai mult decât putem primi. Ne spune că nu trebuie să fie oameni inactivi sau paraziți: dacă cineva nu muncește, ar trebui nici să nu mănânce. Fiecare trebuie să lucreze cu mâinile lui, ba mai mult, lucrul fiecăruia ar trebui să producă ceva bun: nu va fi o producție de articole de lux stupide și nici de reclame și mai stupide, care să ne convingă să le cumpărăm. Nu trebuie să fie lăudăroșenie și nimeni nu trebuie să-și dea aere. ... Pe de altă parte, Noul Testament insistă totdeauna asupra ascultării noastre reale (și asupra formelor exterioare de respect) de toți magistrații instalați pe drept, asupra ascultării copiilor de părinți și (mă tem că lucrul acesta nu se va bucura de popularitate) asupra ascultării nevestelor de bărbați. În al treilea rând, trebuie să fie o societate veselă: plină de cântece și de bucurie, o societate care socotește că îngrijorarea și anxietatea sunt rele. Curtoazia este una dintre virtuțile creștine; de asemenea, Noul Testament nu îi agreează pe oamenii care se amestecă mereu în treburile altora”. *Ibidem*, p. 113-114.

mult mai mult: îți pot cere să mergi chiar până la punerea în pericol a propriei tale poziții. Pentru mulți dintre noi marele obstacol în calea dăruirii caritabile nu este traiul luxos sau dorința după mai mulți bani, ci teama noastră - teama de nesiguranță. Aceasta trebuie să fie recunoscută deseori ca o ispită. Uneori mândria noastră ne împiedică să fim darnici; suntem ispitiți să cheltuim mai mult decât ar trebui pe forme spectaculoase de generozitate (bacșișuri, ospitalitate), și mai puțin decât ar trebui pentru aceia care au cu adevărat nevoie de ajutorul nostru⁷⁸.

A face bine sau a face rău nu ține de un oarece „târg” pe care îl facem sau nu cu Dumnezeu. Problema e mult mai profundă: ceea ce facem ne face, pare să spună C.S. Lewis. Iar dacă luăm viața ca un întreg, „cu nenumăratele ei alegeri, pe parcursul întregii vieți tu transformi încet acest lucru central fie într-o creatură cerească, fie într-una diabolică; fie într-o creatură care este în armonie cu Dumnezeu, cu celelalte creaturi și cu sine, fie într-una care este într-o stare de război și ură cu Dumnezeu, cu semenii și cu sine. Să fi o creatură de un fel înseamnă rai: adică bucurie, pace, cunoaștere și putere. Să fi o creatură de celălalt fel înseamnă nebunie, oroare, idioție, furie, neputință și singurătate eternă. Fiecare dintre noi înaintea în fiecare clipă spre o stare sau spre cealaltă⁷⁹. Avem de-a face aici inclusiv cu o problemă de cunoaștere: „Când un om devine mai bun, el înțelege mai bine și mai clar răul care încă mai este în el. Când un om devine mai rău, el înțelege tot mai puțin propria sa răutate. Un om de o răutate moderată știe că nu este foarte bun; un om cu desăvârșire rău crede că este stare bună. ... Oamenii buni cunosc atât binele cât și răul; oamenii răi nu cunosc nici binele și nici răul⁸⁰”.

Pentru a înțelege modul în care C.S. Lewis a făcut apologia creștinismului – înțeles ca o solidaritate umană având ca ideal pe Hristos iar ca țel „viața în El” – trebuie să ne mai referim în continuare la alte două aspecte: problema iertării și semnificația rugăciunii.

Cerința de a ierta pe dușmani este o „teribilă datorie”. Spre exemplu, se întreabă Lewis, „Oare cum te-ai simți dacă ai fi polonez sau evreu și ți s-ar spune să ierți Gestapoul?” Este o întrebare gravă, care ne duce cu gândul la cerința din rugăciunea „Tatăl nostru” – „Și ne iartă nouă păcatele noastre precum iertăm și noi celor ce păcătuiesc împotriva noastră”. Această cale se află în chiar centrul învățaturii creștine, căci nu este nici cea mai vagă indicație că ni s-ar oferi iertarea în alți termeni. Un alt principiu creștin ne vine atunci în minte: eu trebuie să urăsc acțiunile unui om rău, dar să nu-l urăsc pe omul acela: sau, cum se mai spune, urăște păcatul, dar nu pe păcătos.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 116.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 122-123.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 124.

Pare o sarcină imposibilă, dar C.S. Lewsi ne arată că există un om pe lumea aceasta cu care ne comportăm așa: noi înșine! „Oricât de mult mi-ar displace lașitatea, viclenia sau lăcomia mea, tot am continuat să mă iubesc pe mine însumi. Nu am avut niciodată nici măcar cea mai mică problemă în privința aceasta”. A iubi pe ceilalți ca pe tine însuși face posibile multe gesturi de iertare; din păcate, de foarte multe ori în viață uităm acest principiu creștin fundamental⁸¹. De asemenea, chiar atunci când reușim să facem acte bune, mereu este prezent pericolul păcatului „cel mare”: mândria. Ea duce la toate celelalte vicii: este o stare a gândirii opusă în totalitate lui Dumnezeu. Atâta timp cât ești mândru, nu-L poți cunoaște pe Dumnezeu. De aceea, „Creștinii au dreptate: mândria a fost cauza principală a nenorocirilor din orice națiune și din orice familie de la începutul lumii. Alte vicii pot uneori să-i aducă pe oameni laolaltă: poți găsi prietenie și glume între bețivi și stricați. Dar mândria înseamnă întotdeauna dușmănie - ea este dușmănie, și nu numai dușmănie între oameni, ci dușmănie față de Dumnezeu”⁸².

Natura pe care o posedă mândria ne explică încă o dată rolul pentru care suferința e tolerată (nu dorită) de Dumnezeu în lume. „Nu trebuie să credem că mândria este ceva ce Dumnezeu ne interzice pentru că El este ofensat de ea, sau că umilința este ceva ce El ne cere ca o recunoaștere a demnității Lui - ca și cum Dumnezeu Însuși ar fi mândru. El nu este îngrijorat deloc cu privire la demnitatea Sa. Ideea este că El vrea ca tu să-L cunoști: vrea să ți Se dăruiască ție. Iar tu și El sunteți două lucruri de așa natură încât dacă tu intri în contact cu El, în realitate, tu te vei umili - vei găsi desfătare în umilință, vei simți o ușurare infinită pentru că ai scăpat o dată pentru totdeauna de nonsensul acela ridicol despre propria ta demnitate, care te-a făcut să fii neliniștit și nefericit toată viața. El încearcă să te facă umil tocmai pentru ca să facă posibil acest moment: încearcă să dea jos costumul de bal-mascat ridicol și urât cu care ne-am acoperit și cu care ne fudulim ca niște mici idioți ce suntem”⁸³.

Oamenii au datoria nu doar să se ierte, ci și să se roage unii pentru alții. Rugăciunea are o putere deosebită în a uni pe un om cu semenii săi, arată C.S.

⁸¹ Și aici e prezent un pericol: „Recunosc că aceasta înseamnă să-i iubim pe unii oameni care nu au în ei nimic demn de iubit. Dar există oare ceva demn de iubit în noi înșine? Noi iubim ceea ce este în noi pur și simplu pentru că ne reprezintă pe noi înșine. Dumnezeu vrea să-i iubim pe toți oamenii în același fel și pentru același motiv: dar El ne-a dat deja un exemplu în noi înșine, ca să ne arate cum operează această dragoste. Trebuie să trecem și să aplicăm aceeași regulă la toți oamenii”. Cf. *Ibidem*, p. 155.

⁸² *Ibidem*, p. 159. Vezi și *Ibidem*, p. 163: „Dacă iubești și admiri altceva decât pe tine însuși, înseamnă că faci un pas de îndepărtare de ruina spirituală completă, deși nu vom fi sănătoși câtă vreme iubim sau admirăm ceva mai mult decât îl iubim sau îl admirăm pe Dumnezeu”.

⁸³ *Ibidem*, p. 164.

Lewis pe baza propriei experiențe⁸⁴. Conștient că eficacitatea rugăciunii nu poate fi dovedită prin dovezi științifice, empirice, Lewis subliniază că această „eficacitate” nu ține de succes, de reușita cererii din rugăciunea adresată lui Dumnezeu⁸⁵. Simpla rostire de cuvinte de rugăciune nu înseamnă a te ruga⁸⁶. „Speranța noastră ... că Dumnezeu aude rugăciunile noastre, că uneori le îndeplinește și că răspunsurile favorabile aparente nu sunt întâmplătoare poate veni doar în același fel. Nici nu încapе vorbă să contabilizăm succesele și eșecurile și să stabilim dacă succesele sunt prea numeroase pentru a fi explicate prin noroc”⁸⁷. Rugăciunea ține de un raport personal, fie că e vorba de unul între Dumnezeu și oameni sau între un om și semenii lui. De aceea rugăciunea e validă nu datorită vreunui mecanism magic ce ar sta în spatele ei; ea înseamnă mai mult decât o cerere și răspuns favorabil sau nu la aceasta. A te ruga presupune disponibilitatea de a te lăsa în voia lui Dumnezeu, a accepta planul pe care El îl are pentru tine; în rugăciune noi nu-i dăm sfaturi lui Dumnezeu, și nici măcar nu ne punem în situația unor „favoriți ai curții”. Taina rugăciunii este că cu cât cineva este mai înaintat pe calea desăvârșirii creștine, cu atât pare că rugăciunile îi sunt mai puțin ascultate, că piedicile și necazurile se înmulțesc. Tot ca în grădina Ghetsimani, Dumnezeu îi „părăsește” pe cei ai săi – dar numai pentru a le testa rezistența, pentru a le spori credința. „Între timp, se lamentează Lewis, oamenii mărunți ca dumneavoastră și ca mine, dacă se întâmplă ca rugăciunile noastre să fie uneori împlinite, în ciuda oricăror speranțe și probabilități, ar face bine să nu tragă concluzii pripite în interes propriu. Dacă am fi mai puternici, am fi tratați cu mai puțină tandrețe. Dacă am fi mai curajoși, am fi trimiși, cu mai puțin ajutor, să apărăm avanposturi mult maiperate în marea bătălie (cu satana, n.n.)”⁸⁸.

Rugăciunea ține și ea de manifestarea vieții umane nu doar ca *bios*, ci și ca *zoe* – nu doar la nivel trupesc, biologic, ci și spiritual⁸⁹. Această nouă viață se

⁸⁴ Sheldon Vanauken, op. cit., p. 104-105 ne oferă portretul unui C.S. Lewis ca om al rugăciunii. Vezi și propriile mărturisiri ale lui Lewis, plecat la frizer datorită rugăciunii acestuia din urmă. C.S. Lewis, *Ferigi și elefanți...*, p. 112 ș.u.

⁸⁵ Lewis oferă ca exemplu rugăciunea din grădina Ghetsimani. C.S. Lewis, *Ferigi și elefanți...*, p. 114. Orice experiment, ca cel descris în *Ibidem*, p. 114-115, este sortit eșecului: să presupunem că o echipă de oameni ar cădea de acord să se roage pentru însănătoșirea pacienților dintr-un spital A, dar nu și pentru cei din spitalul B. După șase săptămâni s-ar aduna datele, văzându-se dacă și cu cât mai mult s-au însănătoșit cei din spitalul A în raport cu cei din spitalul B. În acest caz pur și simplu nu mai este vorba de rugăciune reală, subliniază C.S. Lewis.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 115.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 117.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 120.

⁸⁹ Idem, *Creștinism, pur și simplu*, p. 204-205: „Un creștin de rând îngenunchează și rostește o rugăciune. El încearcă să intre în contact cu Dumnezeu. Dar dacă el este creștin, el știe că ceea ce-l determină să se roage este de asemenea Dumnezeu: am putea spune că Dumnezeu vorbește

conduce după alte reguli, de multe ori paradoxale, decât cea biologică. Iarși, realitatea lui zoe este tot una cu cea a creștinismului; viața autentică este cea revelată în Iisus Hristos - și de aici survine valoarea perenă a creștinismului⁹⁰. Forța de coeziune a Bisericii este puterea divină, harul Duhului Sfânt, nu ceva lumesc⁹¹. Încetând să mai fie „încăpățânați soldăței de plumb”, oamenii își vor putea împlini destinul pentru care au fost creați⁹². Pentru aceasta este necesar să ne predăm lui Dumnezeu, ceea ce face ca viața creștină să fie în același timp și foarte grea, și foarte ușoară⁹³. Porunca *Fiți desăvârșiți!* este cât se poate de autentică. Domnul Iisus Hristos pare că ne spune: „Dă-mi Totul. Nu vreau o anumită parte din timpul tău, din banii tăi sau din lucrul tău: Eu te vreau pe Tine. Eu nu am venit ca să chinui eul tău natural, ci am venit să-l omor. Jumătățile de măsură nu sunt de nici un folos. Nu vreau să tai o ramură de aici

înăuntrul lui. Dar el știe de asemenea că orice cunoaștere reală a lui Dumnezeu vine prin Hristos, Omul care a fost Dumnezeu - Hristos este alături de el, ajutându-l să se roage, rugându-Se pentru el. Înțelegeți ce se întâmplă? Omul se roagă lui Dumnezeu - Dumnezeu este ținta pe care încearcă să o atingă. Dumnezeu este de asemenea înăuntrul omului și îl impulsionează - este puterea care îl motivează. Dumnezeu este de asemenea calea sau podul peste care este împins să treacă pentru a-și atinge ținta. În felul acesta, întreaga viață întreită a Ființei Tri-Personale se desfășoară în dormitorul acela obișnuit unde un om de rând își rostește rugăciunile. Omul este atras într-un gen superior de viață - ceea ce eu numesc *Zoe* sau viață spirituală: el este atras în Dumnezeu, este atras de Dumnezeu, în timp ce rămâne totuși el însuși”.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 206-207: „Dumnezeu Se poate revela pe Sine așa cum este în realitate numai unor oameni reali. Aceasta nu înseamnă doar oameni care sunt buni în mod individual, ci oameni care sunt uniți într-un trup, iubindu-se unii pe alții, ajutându-se unii pe alții, arătându-L pe Dumnezeu unii altora. Așa a intenționat Dumnezeu să fie omenirea; ca și cântăreții dintr-o orchestră, ca și organele dintr-un trup. În consecință, singurul instrument cu adevărat adecvat pentru a învăța despre Dumnezeu este întreaga comunitate creștină, așteptându-L unită. Comunitatea creștină este, ca să zicem așa, echipamentul tehnic pentru această știință - echipamentul de laborator. Acesta este motivul pentru care toți acești oameni, care la fiecare câțiva ani vin cu un patent de religie simplificată ca să înlocuiască tradiția creștină, nu fac decât să-și irosească timpul. La fel ca și un om care, deși nu are nici un instrument în afară de un binoclu vechi, încearcă să-i contrazică pe toți astronomii. Poate că el este deștept - s-ar putea să fie mai deștept decât unii astronomi adevărați, dar el nu își acordă nici o șansă. Peste doi ani toată lumea va fi uitat complet de el, dar adevărata știință continuă să progreseze”.

⁹¹ *Ibidem*, p. 218-219.

⁹² *Ibidem*, p. 220: „Oferta pe care o face creștinismul este următoarea: Dacă noi Îl lăsăm pe Dumnezeu să facă ceea ce vrea, noi putem ajunge părtași ai vieții lui Hristos. În felul acesta, vom fi părtași ai vieții care a fost născută, nu făcută, care a existat dintotdeauna și care va exista întotdeauna. Hristos este Fiul lui Dumnezeu. Dacă suntem părtași la această viață, vom fi și fii ai lui Dumnezeu. Îl vom iubi pe Tatăl la fel ca și Fiul, cu o dragoste pe care Duhul Sfânt o produce în noi. El a venit în lumea aceasta și a devenit om, pentru ca să răspândească la alți oameni viața pe care o are El - prin ceea ce eu numesc o «infecție bună». Orice creștin trebuie să devină un mic Hristos. Acesta este singurul scop pentru a deveni creștini”.

⁹³ *Ibidem*, p. 243.

și una de colo; Eu vreau să tai tot pomul. Nu vreau să sap un canal în dinte, să-l îmbrac sau să-l plombez, ci vreau să-l scot afară. Predă-mi eul natural în întregime, toate dorințele pe care le consideri nevinovate și pe cele pe care le consideri rele - tot ce ai. Îți voi da în schimb un eu nou. De fapt, Mă voi da pe Mine Însuși ție: voința Mea va deveni voința ta”⁹⁴.

A urma lui Hristos înseamnă inclusiv a-I purta crucea. Aceasta este singura cale ce duce la Înviere, la viața veșnică. „Acesta este motivul pentru care nu trebuie să fim surprinși dacă avem greutăți. Când un om se întoarce la Hristos și pare că îi merge destul de bine (în sensul că unele obiceiuri rele sunt corectate acum), el are deseori sentimentul că ar fi normal ca lucrurile să meargă acum fără probleme. Când vin necazuri - boli, probleme financiare, noi ispite - el este dezamăgit. El are sentimentul că aceste lucruri poate că ar fi fost necesare să-l trezească și să-l facă să se pocăiască în zilele lui rele de demult; dar de ce acum? Deoarece Dumnezeu îl îmboldește acum spre un nivel mai înalt; îl pune în situații în care va trebui să fie mult mai curajos sau mai răbdător sau mai iubitor decât a visat vreodată că poate fi. Nouă ni se pare că nu este necesar: dar lucrurile se petrec așa pentru că noi încă nu avem nici cea mai vagă idee despre lucrul extraordinar pe care vrea El să-l facă din noi”⁹⁵. Trecând dincolo de autosuficiența noastră – ceea ce implică de multe ori asumarea suferinței în această lume – reușim să-L lăsăm pe Dumnezeu să ne transforme din creaturi ale Sale în fii ai Lui⁹⁶. Parcurgând nu calea morții, ci calea vieții, ajungem la Hristos – aici este taina creștinismului⁹⁷.

Încheiere

În introducerea acestui studiu vorbeam despre interesul din ce în ce mai mare manifestat pentru opera lui C.S. Lewis. Referindu-se la acest aspect, Walter Hooper, fostul său secretar, scria: „Valoarea autentică și perenă a lui Lewis ... constă în capacitatea sa nu doar de a combate, ci și de a curăți: de a oferi minții o viziune autentică a Credinței care purifică și înlocuiește eroarea, nesiguranța, și, mai ales, aroganța celor care ... «au pretenția că văd sporii de ferigă, dar nu zăresc

⁹⁴ *Ibidem*, p. 249-250.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 252-253.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 270.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 278: „Dăruiește-te pe tine însuși și atunci vei găsi adevăratul tău eu. Pierde-ți viața și o vei salva. Supune-te la moarte - moartea ambițiilor și a dorințelor tale favorite în fiecare zi și, în final, moartea întregului tău trup: supune-te cu fiecare fibră din ființa ta, și atunci vei găsi viața veșnică. Nu reține nimic pentru tine. Nimic din ce păstrezi nu va rămâne cu adevărat al tău. Nimic din tine care nu a murit nu va fi înviat din morți. Privește la tine însuși și vei descoperi în viitor numai ură, singurătate, disperare, mânie, ruină și descompunere. Privește însă la Hristos și Îl vei găsi pe El, iar împreună cu El vei primi toate celelalte lucruri”.

un elefant la zece metri depărtare, ziua în amiaza mare»⁹⁸. Într-adevăr, și în ceea ce privește problema suferinței, anglicanul (laic) Lewis se vădește a fi un analist subtil al unei probleme teologice complexe⁹⁹. El respinge temeinic argumentele unora care vedeau sursa durerii într-un Dumnezeu capricios și nedrept sau în starea „naturală” a lumii. De asemenea, se preocupă – într-o manieră originală – de aspecte mai puțin luate în seamă de „teologii de profesie”, cum ar fi cauza și natura durerii animale. Valoarea scrierilor sale, cu marcant caracter apologetic creștin, survine și din maniera în care plasează raportul între bine și rău, între durere și plăcere, în chiar miezul vieții creștine¹⁰⁰.

Încheiem studiul de față făcând trimitere la dezideratul pe care l-a urmărit neîncetat C.S. Lewis prin scrierile sale: „Chiar de când am devenit credincios, am considerat că cel mai bun serviciu, poate singurul, pe care l-aș putea face semenilor mei necredincioși este să explic și să apăr credința care a fost comună aproape tuturor creștinilor în toate epocile”¹⁰¹. Având în minte caracterizarea pe care i-a făcut-o ep. Kallistos Ware, aceea de „ortodox anonim”, sperăm că gândirea acestui subtil, și în același timp profund, eseist creștin care a fost C.S. Lewis va cunoaște o influență sporită și în teologia ortodoxă românească.

⁹⁸ Idem, *Ferigi și elefanți...*, p. 10.

⁹⁹ C.S. Lewis a fost conștient de „riscul teologului”, adică de posibilitatea ca, în căutarea dovedirii existenței lui Dumnezeu, să ajungi să nu-ți mai pese deloc de El, sau în căutarea răspândirii creștinismului, să-L pierzi din vedere pe Iisus Hristos. Vezi C.S. Lewis, *Treburile cerești* vol. 1, p. 31. În opinia noastră, opera teologică a lui Lewis a reușit să depășească aceste obstacole: ea pornește mereu de la Dumnezeu și de la Iisus Hristos, toate argumentațiile teologico-raționale ale lui C.S. Lewis având ca punct central pe Dumnezeu și lucrarea Sa mântuitoare.

¹⁰⁰ Pentru o viziune de ansamblu privitoare la temele creștine abordate de C.S. Lewis vezi Will Vaus, *Mere Theology: A Guide to the Thought of C. S. Lewis*, Inter-Varsity Press, London, 2004; Clyde S. Kilby, *The Christian World of C. S. Lewis*, Ediția a II-a, Eerdmans, 1995.

¹⁰¹ Idem, *Creștinism, pur și simplu...*, p. 6. John Beversluis, *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Prometheus Books, Amherst, N. Y., 2007, este de opinie că, la un moment dat, după moartea soției sale, C.S. Lewis și-ar fi pierdut credința. De asemenea, el pune la îndoială structura rațională a argumentării credinței creștine de către Lewis. O „critică a criticii” lui Beversluis la David Baggett, „Is Divine Iconoclast as Bad as Cosmic Sadist? Lewis versus Beversluis”, în David Baggett, Gary R. Habermas, Jerry L. Walls (eds.), op. cit., p. 115-130.

„Să rupem tăcerea...”: copiii în familiile cu alcoolici*

Introducere

Dependența de alcool este o boală care în societatea românească, din păcate, este privită cu destulă indulgență. Motivul este dublu: pe de o parte, informațiile privitoare la alcoolism rămân încă destul de reduse – puțini conștientizează alcoolul ca un potențial drog iar alcoolismul ca o boală, făcând parte din grupul toxicomaniilor. Pe de altă parte, societatea contemporană încurajează destul de mult consumul de alcool, ceea ce face ca limita între „normal” și „exces” să fie destul de greu de stabilit în cazul consumului de alcool. În consecință, numeroase persoane dependente de alcool fie se prezintă prea târziu pentru a se supune unui tratament adecvat, fie nu se prezintă deloc¹.

Alcoolul este una dintre substanțele ce ține de așa-numitele „droguri legale”, acționând în mod direct asupra funcțiilor sistemului nervos central. Cu toate că poate să apară abuz și dependență, consumul de alcool reprezintă drogul ce mai răspândit în cultura noastră. Motivul este acela că efectul alcoolului este resimțit într-o primă etapă ca fiind plăcut. Astfel, alcoolul poate ajuta la depășirea unor stări de teamă și inhibare, poate să facă singurătatea mai suportabilă, poate diminua sentimente de inferioritate, tensiuni și frica de eșec și poate intensifica sentimentele de bucurie. Privitor la efectul său asupra psihicului, alcoolul acționează în două faze: în doze mai mici, are efect stimulator, iar în doze mai mari are efect inhibitor asupra sistemului nervos central. Alcoolul are așadar asupra sistemului nervos central efecte asemănătoare cu unele somnifere și tranchilizante². Unele cercetări arată că limita dintre un consum inofensiv și unul dăunător sănătății ar fi de 40 de grame alcool pur pe zi pentru bărbați – adică cca. 0,1 l de țarie, 0,4 l de vin sau 1,0 l de bere – și jumătate din această cantitate pentru femei³.

* Studiu publicat în *European Journal of Science and Theology*, 9 (2013), Supplement 1, p. 89-97.

¹ xxx, *Evoluția alcoolismului*, Ediția a II-a, trad. Holger Lux, Ed. Hora, Sibiu, 1998, p. 5.

² R. Schneider, I. Lux și H. Lux, *Alcoolul și medicamentele – droguri ?*, Ed. Hora, Sibiu, 1999, p. 24.

³ xxx, *Evoluția alcoolismului*, p. 5.

După cum am precizat, cea mai importantă particularitate a drogului alcool constă în faptul că nu este perceput ca un drog, ci ca o parte integrantă din viața, cultura și economia noastră. Avem de-a face cu un drog „mascat”, în general acceptat de către societate, ceea ce îi sporește însă și mai mult pericolozitatea. În continuare vom vedea însă că pericolul îi pândește nu doar pe alcoolici, ci și pe cei din jurul lor, și mai ales pe copiii care sunt extrem de neajutorați în fața efectelor nocive ale alcoolismului.

Efectele individuale ale abuzului de alcool

În stare de ebrietate apar numeroase modificări fizico-psihice în ceea ce privește 1) dispoziția psihică: de la buna-dispoziție (euforie) la deprimare, supărare și agresiune, 2) inițiativa: de la stimulare la inhibare, 3) comportamentul social: de la facilitarea unor contacte la manifestări agresive, 4) starea de cunoștință: de la senzația de a fi conștient la obnubilare și chiar comă, 5) raționamentul: încetinire a procesului gândirii sau apariția de idei obsesive, 6) motricitatea: vorbire mai greoaie, gesticulație necontrolată și perturbări în coordonarea mișcărilor; de asemenea, pot apărea modificări neuro-vegetative: vasodilatație, modificarea pulsului, grețuri și vărsături, etc. Aceste modificări devin tot mai evidente odată cu accentuarea stării de ebrietate; se consideră că un risc letal există începând de la 3 ‰, de regulă decesul survenind la o alcoolemie de peste 5 ‰⁴.

În timp are loc o creștere a toleranței organismului față de alcool, ceea ce face ca în general să fie deosebite două tipuri de băutori abuzivi: băutorul „din obișnuință”, ce bea regulat pentru a se simți în largul său, și băutorul „la probleme”, cel ce „își tratează” disconfortul, crizele sufletești sau sentimentele de inferioritate cu alcool. Indiferent de cauzele pentru care cineva se apucă de băut, alcoolismul duce la una sau mai multe din următoarele simptome: neliniște interioară, agresivitate, tulburări de somn, frică, oscilații de dispoziție, complexe de inferioritate (ascunse uneori după o fațadă de grandomanie), dificultăți de concentrare și lacune de memorie, lipsă de voință, superficialitate crescută, emotivitate și sensibilitate crescută, neîncrederea în intențiile celorlalți, umor deplasat, stare euforică plată, tendința de bagatelizare sau de negare a problemelor, reducerea sferelor de interes și tendința spre izolare, schimbarea frecvență a locului de muncă, eventual și a locuinței, ascunderea sticlelor goale cu un pronunțat sentiment de vinovăție⁵.

Consecințele sociale și familiale ale dependenței de alcool

Efectele negative ale alcoolismului se răsfrâng nu doar asupra individului care abuzează de alcool, ci și asupra mediului său familial și social. Aici ar trebui

⁴ R. Schneider, I. Lux și H. Lux, *op. cit.*, p. 40.

⁵ *Ibidem*, p. 142.

amintite: tulburări ale relațiilor interpersonale, reducerea sentimentului de responsabilitate față de ceilalți din jur, neglijarea educației copiilor, întârzierea și absența la locul de muncă, accidente de muncă și de circulație, retrogradarea în carieră, pierderea respectului celor din jur și chiar pierderea locuinței și eventual delincvență.

Foarte complicată este intrarea celor din jurul alcoolicului în „labirintul codependenței”. Sunt zece caracteristici fundamentale ale persoanei codependente: 1) persoana codependentă este dominată de una sau mai multe obsesii; 2) este marcată și suferă din cauza situației problematice din familia în care a crescut; 3) are un grad foarte scăzut de respect de sine; 4) este sigur că fericirea lui depinde de ceilalți; 5) se simte excesiv de responsabilă față de ceilalți; 6) arată lipsă de echilibru între dependență și independență; 7) este un adevărat maestru al negării și reprimării; 8) își face griji excesive pentru lucruri pe care nu le poate schimba; 9) cade ușor în extreme; 10) este în permanentă căutare față de ceva care crede că îi oferă sens în viață⁶. Nu întâmplător multe din aceste simptome ale codependenței se regăsesc la copiii ce provin din familii cu părinte/părinți alcoolici.

„Să rupem tăcerea...”

Chiar dacă nu este un lucru observabil la prima vedere, deosebit de afectați din punct de vedere fizic și emoțional sunt partenerii de viață și copiii alcoolicii. Copiii ce provin din familii cu alcoolici par a fi mai maturi, lor lipsindu-le însă grija părintească, pe care nu numai că nu o primesc, ci trebuie chiar să o dea. De multe ori ei se rușinează din cauza părinților, găsesc scuze și minciuni pentru a se apăra și ajung să se bată cu alți copii de vârsta lor atunci când aceștia își bat joc de părintele alcoolic. În marea lor majoritate, acești copii suferă în tăcere și nu se plâng. Inițial ei se simt vinovați de suferința părinților și pot chiar să creadă că au o oarecare vină în suferința părinților. Mai târziu, în special în adolescență, ei pot ajunge însă să-l disprețuiască pe părintele alcoolic⁷.

Aceste manifestări, ca și altele, sunt evidente dacă luăm în calcul câteva mărturii ale unor copii care provin din familii cu părinte sau părinți alcoolici⁸. Unul dintre aceștia povestește că tatăl său nu avea niciodată timp pentru familie: fie era la muncă, fie bea. Copilul nu-l simțea niciodată aproape, ceea ce a dus, inevitabil, la o răceală între membrii familiei. Mai mult, atunci când tatăl a lipsit mai mult

⁶ R. Hemfelt, F. Minirth și P. Meier, *Labirintul codependenței. Drumul spre relații interumane sănătoase*, trad. Simona Fărcășan, Anca Oltean, Viorica Giurgiu, Ed. Peregrinul, Cluj-Napoca, 2008, p. 31.

⁷ R. Schneider, I. Lux și H. Lux, *op. cit.*, p. 132.

⁸ K. Lask, *Wirbrechen das Schweigen. Kinder von Alkoholabhängigen wecken Hoffnung*, Blaukreuz-Verlag, Wuppertal/Bern, 1992.

timp de acasă pentru un curs profesional, aceștia au privit această perioadă ca o „oază de liniște”. Principalul factor de stres era îndepărtat. Concluzia: copilul l-a simțit pe tată ca pe un străin, și „dacă atunci ar fi murit, nu știu dacă aș fi plâns”⁹.

Sonja, 19 ani, se întreabă retoric: „Cum aș putea să explic schizofrenia în care am trăit zi de zi?”. Pe de o parte, ea trebuia să nu lase nimic să se vadă în afară din drama pe care o trăia alături de un tată alcoolic; pe de altă parte, în familie ea, alături de ceilalți membrii ai familiei, experimenta o adevărată dramă. Tatăl făcea mereu scandal când era beat, iar așteptarea sosirii lui acasă era întotdeauna un prilej de stres continuu. Cea mai mare dorință era aceea că, în viitor, poate tatăl va înceta să mai bea și totul va fi normal și în familia ei. Atunci și relația cu cei din jur ar fi putut să fie una normală, nu marcată de o minciună permanentă¹⁰.

Asemănătoare este și mărturia depusă de o tânără în vârstă acum de 26 de ani, Beate. Pentru ea multă vreme copilăria a fost un tabu, deoarece a fost marcată de experiența negativă trăită alături de un tată alcoolic. Singura consolare și confidentă a mamei era Beate, întrucât fratele Ralf era mai mic. Astfel copila a auzit lucruri nepotrivite pentru vârsta ei, care în timp au dus la invidie față de frate – care nu trebuia (aparent) să treacă prin așa ceva – și la ură față de tată, cauza tuturor relelor. Toate aceste sentimente negative erau însă dublate și de dragostea pe care simțea că trebuie să o aibă pentru ambii părinți, fapt care îi scinda comportamentul. În timp a ajuns chiar să nu mai aibă contacte cu părinții, situația îmbunătățindu-se oarecum doar după ce tatăl a mers la o cură de dezalcoolizare¹¹.

Peter, de 20 de ani, mărturisește că a trăit „ca într-o închisoare”. Tatăl bea, mama plângea mult, iar cu timpul el a ajuns să considere această situație ca ceva normal, care însă nu trebuia povestit altor rude sau cunoscuți. Un prilej de mare rușine era atunci când tatăl venea acasă beat, iar Peter și surorile lui aveau în vizită prieteni. La fel de penibil era atunci când mama le reproșa copiilor că „tatăl vostru iar a venit beat acasă”. Stresul continuu i-a adus pe copii într-o stare de frică permanentă față de ceilalți, dar mai ales de ură față de tată. Și-au dorit chiar ca mama să se despartă de tată. Peter a ajuns în final să se prefacă că totul este în regulă, așadar să joace teatru, râzând atunci când ar fi trebuit să plângă. Această situație s-a prelungit până în ziua de astăzi¹².

Căderea în depedența față de alcool a unuia dintre părinte duce aproape inevitabil la formarea unor „coaliții” între ceilalți membrii ai familiei. Cazurile sunt atipice: fie tatăl este „veriga slabă”, cel slab și neajutorat, fie el este factorul de putere tiranică. În general alianțele se realizează între mamă și copii, împotriva

⁹ *Ibidem*, p. 11-14.

¹⁰ *Ibidem*, p. 32-34.

¹¹ *Ibidem*, p. 37-38.

¹² *Ibidem*, p. 39-40.

tatălui. În timp se poate ajunge la concluzia că familia ar duce-o mai bine fără factorul destabilizator, cel alcoolic.

Un caz complex este cel al lui Ursel (24 de ani). În familia acesteia s-a produs o scindare de tipul: tatăl alcoolic, respectiv coaliția formată din Ursel, mamă și bunicul din partea mamei. La mijloc erau și diferențe interconfesionale: tatăl era evanghelic, mama și bunicul catolici, iar copilul fusese botezat tot catolic. Tatăl, violent față de mamă și Ursel, le provoca uneori acestora plecarea la bunici. Urma, după o vreme, întoarcerea acasă, cu speranța că situația se va îndrepta. În conflict intervenea adesea și bunicul, care se certa cu tatăl. La un moment dat tatăl a părăsit domiciliul. Ursel a rămas în contact cu tatăl ei, iar în timp relațiile s-au îndreptat nu doar între mamă, fiică și tată, ci și cu bunicul. Ursel crede că un rol important l-a avut iertarea, dar și rugăciunile făcute¹³.

Karin, de 20 de ani, spune că timpul cât tatăl ei a fost la terapie a reprezentat cea mai frumoasă perioadă din viața ei de până atunci. Dar cu toate că tatăl a ajuns să nu mai bea, el a rămas la fel de rece și cinic. Astfel că ea a rămas la fel de atașată de mamă. Dar fiindcă aceasta îi lua apărarea tatălui, Karina a ajuns să se îndepărteze din ce în ce mai mult și față de ea. După mărturia ei, abia alături de prieteni a putut găsi ceea ce îi lipsește acasă: comuniune, libertate, neconstrângere, bucurie, uitare¹⁴.

Alte mărturii scot în evidență viața alături de un alcoolic ca trăire zilnică în nesiguranță și frică. Gudrun (19 ani) mărturisește că are o frică uriașă pentru mama sa. Ea provine din relația tensionată cu tatăl alcoolic, care în repetate rânduri și-a lovit soția și a amenințat-o că o aruncă pe geam. Copilul s-a temut foarte mult ca să nu-și piardă mama; uneori se trezea noaptea și mergea să asculte la ușa camerei părinților. Câteodată aceștia se certau, iar copilul tremura tot de frică. El a ajuns să se izoleze de ceilalți colegi, tot așa cum familia mamei o ocolea pe aceasta. Chiar și astăzi Gudrun se teme ca mama ei să nu pățească ceva sau să se sinucidă¹⁵.

În familiile cu alcoolici se poate întâmpla ca unul sau mai mulți dintre copii să preia rolul unui părinte. Supuși la stres, nevoiți să se analizeze pe ei și pe cei din jur cu mai mare acuitate, aceștia sunt supuși mai rapid maturizării. Monika, de 26 de ani, își amintește cum a trebuit să aibă grijă de fratele ei mai mic asemenea unei mame. De ce aceasta? Fiindcă tatăl a devenit alcoolic. Problemele au început când părinții au început să-și construiască o casă. Bani au început să lipsească, mama a devenit din ce în ce mai nervoasă, iar tatăl a început să bea. Pentru cel mai mic copil, Thorsten, „salvarea” a venit de la sora mai mare, căci părinții îl

¹³ *Ibidem*, p. 45-49.

¹⁴ *Ibidem*, p. 51-53.

¹⁵ *Ibidem*, p. 61-63.

neglijau (uneori de băiat mai avea grijă și bunicul). Astfel fetița îndeplinea rolul de părinte, în pofida vârstei fragede¹⁶.

Copiii sunt dependenți de părinți. Dar ce se întâmplă atunci când unul dintre părinți este dependent de alcool? Este posibil ca celălalt părinte să preia aproape în întregime controlul asupra familiei. Această situația este descrisă de Michael (20 de ani): „totul se găsea sub controlul mamei”¹⁷. Chiar și după ce tatăl a intrat într-o cură de dezalcoolizare, mama a încercat să mai departe să posede control total. Copilul însă a resimțit acest lucru ca o situație anormală, deși în situația precedentă, când tatăl era alcoolic, i se părea firesc. Acum însă este decis să nu se căsătorească niciodată cu o femeie ca mama lui. Concluzia: nu doar tatăl, ci și mama avea nevoie de terapie¹⁸.

A avea un părinte alcoolic poate duce la punerea problemei vinovăției. Este părintele alcoolic singurul vinovat? Este partenerul său co-vinovat? Dar familia, copilul sau copiii? Oare într-o altă familie părintele alcoolic n-ar mai fi băut? Să ascultăm acum mărturia stranie a lui Bernd (20 de ani), care se întreabă retoric: „Sunt vinovat că tatăl meu a devenit alcoolic?”¹⁹. El a avut o mamă bolnăvicioasă, treburile familiei fiind făcute mai ales de tată și de bunica din partea mamei. Aceasta din urmă conducea de fapt gospodăria, gestionând inclusiv finanțele. Tatăl, care primea doar o sumă mică de bani și primea mereu ordine de la soacră, a ajuns să bea. Bernd era trimis să cumpere bere, cu timpul din ce în ce mai multe sticle. Era de fiecare dată recompensat cu mici sume de bani – prețul plătit de tată pentru ca Bernd să nu spună nimic bunicii. Devenit alcoolic, tatăl a început să tremure dacă nu bea alcool; a fost internat într-o clinică, iar Bernd a început să se întrebe dacă nu cumva era vinovat fiindcă el a fost cel care îi cumpărase tatălui alcoolul. A întrebat-o pe bunică acesata, dar nu a primit nici un răspuns. Terapeutul i-a infirmat temerile, fapt transmis de Bernd bunicii sale. După cură, tatăl s-a întors acasă, iar bunica a încetat să se mai comporte autoritar. Mama s-a „vindecat” – probabil boala fusese o încercare de a scăpa de sub tutela dictatorială amamei – și tatăl nu a mai băut. În fiecare an exista o mică serbare, la care erau invitați foști colegi de la dexintoxicare. De reținut este că nici soția nu mai bea niciodată alcool; de asemenea, nu se ține alcool în casă²⁰.

Problema vinovăției se pune și în cazul relatării lui Peter (21 de ani). Chira dacă nu-și mai aduce aminte exact când tatăl lui s-a apucat de băut, acesta își amintește că mama, mătușa și surorile lui sufereau din această cauză. Astfel a

¹⁶ *Ibidem*, p. 69-77.

¹⁷ *Ibidem*, p. 93-95.

¹⁸ *Ibidem*, p. 95-96.

¹⁹ *Ibidem*, p. 105-110.

²⁰ *Ibidem*, p. 110.

ajuns să-și urască tatăl. Astăzi mărturisește că nu-l mai urăște pe el, ci alcoolul care i-a produs atâta suferință. Tatăl s-a lăsat de băut, iar încrederea familiei în el a crescut. Peter și- adus aminte de porunca din Decalog „cinstește pe tatăl tău...” și se întreabă dacă s-a comportat corect față de tatăl său căzut în patima alcoolului. Suferă pentru comportamentul lui și se roagă tatălui: „tată, iartă-mă”²¹.

Chiar dacă în societatea românească mărturiile despre experiențe traumatizante trăite de copii în familii cu alcoolici sunt mai puțin mediatizate, aceasta nu înseamnă că ele nu există. Amintim aici doar un caz: Ionel, un băiețel de 5 ani, a fost abuzat fizic și psihic (posibil și sexual) de către tatăl lui, alcoolic. Revoltător este că la un moment dat el a fost dus la Leagăn, dar apoi a fost „reintegrat în familie” în urma unei evaluări foarte sumare, ceea ce a făcut ca Ionel să sufere mai departe maltratări din partea tatălui²².

Copiii în familiile cu alcoolici: cei mai vulnerabili

Mărturiile expuse anterior reflectă vulnerabilitatea copiilor în familiile cu alcoolici, dar și efectele negative pe care alcoolismul le are asupra dezvoltării lor. A trăi într-o familie în care este un alcoolic înseamnă pentru copil a trăi o experiență ce îl va urmări toată viața. Efectele negative ale alcoolului asupra copiilor ne trimit la versetul biblic care spune că „*părinții au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții*” (Iez. 18,2)²³.

Chiar dacă alcoolismul nu se moștenește atât de evident ca unele caracteristici personale (culoarea ochilor) sau anumite boli ereditare, totuși s-a observat că copiii din familiile de alcoolici au un risc de patru ori mai mare să devină dependenți de alcool. Astfel, chiar dacă dependența nu este ereditară în sens direct, iar nu toți copiii de alcoolici vor deveni, la rândul lor, dependenți de alcool, riscul este mult sporit în aceste cazuri. De ce aceasta? Fiindcă zestrea biologică este însoțită de o „moștenire socială”, adică de anumite procese de învățare care, fără a fi probabil conștientizate, îi afectează pe copiii proveniți din familii cu alcoolici. Acești copii sunt expuși unor condiții pe care ei le consideră a fi „normale” – deși nu sunt așa!²⁴ –, iar în timp aceste condiții determină un anumit set de caracteristici care îi deosebesc de ceilalți adulți, care nu

²¹ *Ibidem*, p. 117-118.

²² M. Roth-Szamosközi, *Protecția copilului – Dileme, concepții și metode* –, Ediția a II-a, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p. 73.

²³ K.V. Zorin, *Păcatele părinților și bolile copiilor*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2007, 93 ș.u.; Idem, *De ce suferă copiii*, trad. Lucia Ciornea, Ed. Sophia, București, 2006, p. 36-84.

²⁴ S. Koulomizin, *Biserica și copiii noștri*, trad. Doina Rogoti, Ed. Sophia, București, 2010, p. 134.

au avut unul sau ambii părinți alcoolici: 1) nu știu ce înseamnă comportament normal și se orientează după alții, 2) au dificultăți în a urmări și aplica un plan de la început și până la sfârșit, 3) mint chiar și în situații în care ar fi putut să spună adevărul fără probleme, 4) se judecă pe ei înșiși fără menajamente, 5) au dificultăți în a se deconecta, 6) iau totul foarte în serios, 7) au dificultăți în relațiile intime (se tem să nu fie părăsiți), 8) manifestă rapid surescitare față de modificări ale mediului înconjurător atunci când nu le pot controla, 9) caută mereu apreciere și confirmare, 10) se consideră a fi deosebiți (superiori?) față de ceilalți, 11) sunt fie extrem de conștiincioși, fie lipsiți de responsabilitate, 12) sunt extrem de loiali, chiar și atunci când e evident că loialitatea lor nu e meritată, 13) sunt impulsivi (au tendința de a se lansa în acțiuni fără a analiza în prealabil alternativele și consecințele)²⁵.

Concluzii

Consumul excesiv de alcool îi creează omului un cerc vicios din care este greu de ieșit. Această situație este în mod magistral ilustrată în „Micul prinț”. Personajul principal, în călătoria sa inițiativă spre Pământ, se oprește și pe planeta unde trăia un bețiv, șezând tăcut în fața unei grămezi de sticle goale și a uneia de sticle pline. La întrebarea „Ce face?”, bețivul îi răspunde micului prinț că bea ca să uite că îi e rușine că bea²⁶.

În acest cerc vicios sunt prinși deopotrivă cel afectat de boala alcoolismului, cât și cei din jurul său. Este o situație aparent fără ieșire, iar oprirea din consumul abuziv de alcool (ieșirea din cercul vicios al patimii) presupune parcurgerea unor pași aparent mici dar foarte importanți: evenimente care reprezintă un semnal de alarmă că ceva în viață nu merge cum trebuie, capacitatea de a găsi legătura cauză-efect între evenimentele alarmante și abuzul de alcool, identificarea valorilor personale și sociale care sunt lezate de abuzul de drog, preluarea răspunderii pentru propria persoană, elucidarea greșelii și perceperea clar negativă a acesteia, speranța că există un drum ce poate fi parcurs spre soluționarea problemei și, în fine, cunoașterea acestui drum, precum și a puterii și perseverenței necesare pentru a-l parcurge²⁷. Este o cale grea ce trebuie parcursă, iar șansele de reușită cresc cu atât mai mult cu cât alcoolicul este susținut de familie și de cei apropiați lui. Pe lângă terapia medicală, trebuie utilizate și remediile spirituale (căci, nu de puține ori, cauza căderii în alcoolism ține de insatisfacții și maladii spirituale): rugăciunile comune ale Bisericii (Taina Sfân-

²⁵ R. Schneider, I. Lux și H. Lux, *op. cit.*, p. 61-62.

²⁶ Antoine de Saint-Exupéry, *Micul prinț*, trad. Benedict Corlaci, Ed. RAO, București, 1998, p. 56-57.

²⁷ R. Schneider, I. Lux și H. Lux, *op. cit.*, p. 83.

tului Maslu) și rugăciunile particulare, deopotrivă ale celui afectat de patima beției și a celor apropiați lui, familia²⁸.

În mod paradoxal, „alegerea supremă în recuperarea pe termen lung... e dacă pacienții continuă să-și extindă sinele și câmpul interpersonal în loc să încerce să mențină sinele și câmpul interpersonal static”²⁹. Pe de o parte, refacerea relației cu sine (intrapersonal) pornește de la definirea *limitei* în relația cu drogul sau alcoolul și vizează recuperarea identității, ca „mod în care ne înțelegem și ne trăim pe noi înșine în timp”³⁰. Pe de altă parte, „recuperarea de mijloc” presupune refacerea relației cu ceilalți (interpersonal), cu următoarele scopuri generale: „complementaritate, flexibilitate și redefinire a limitelor, competență interpersonală și cooperare”³¹. Dar, după cum s-a spus, „recuperarea-reatârzie” se referă la extindereasinelui „dincolo de sine și de alții”, spre Dumnezeu (transpersonal).

Chiar și după ce cineva reușește să iasă din patima alcoolismului, rămâne prezent pericolul recidivei. Ce a mai ușoară cale – și cea mai sigură – pentru a nu se ajunge la alcoolism, este ca omul să nu se lase pradă tentațiilor de a bea excesiv (lucru pe care, în mod paradoxal, societatea de astăzi pare să îl încurajeze în pofida efectelor antisociale evidente ale consumului excesiv de alcool; este de ajuns să amintim numeroasele reclame la produse alcoolice în ziare sau la TV)³². În caz contrar, lupta cu alcoolul devine grea și continuă. În final redăm emoționanta mărturie a unui terapeut despre un om care, depășind consumul abuziv de alcool, se luptă permanent cu sine (fapt care nu îi exclude pe cei din jur, ci îi implică)³³: „Îmi amintesc de Henry, un bărbat care trăia din perspectiva privirii înainte. Henry era foarte implicat în recuperare, totuși arăta extrem de sănătos la vârsta de 65 de ani. Când l-am cunoscut eu era abstinent de 30 de ani. Se apucase de navigat la pensie și se oprea adesea la centrul de tratament unde lucram eu. Ochii lui aveau privirea unui om care privește orizontul, simțind vântul și așteptând următoarea schimbare de direcție sau intensitate. Când a murit, mă gândeam la el cum stătea în mica sa barcă cu pânze, cu părul alb dat peste cap și ochii ageri

²⁸ D. Avdeev, *De vorbă cu un psihiatru ortodox*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2006, 112 ș.u.

²⁹ M.C. Clemmens, *Terapia dependențelor. Abordări ale recuperării pe termen lung*, trad. Stelu Cristian Fulaș, Ed. VIDIA, București, 2012, p. 100.

³⁰ *Ibidem*, p. 103.

³¹ *Ibidem*, p. 69.

³² D. Chopra, *Comportamente dependente*, trad. Elena Neculcea, Ed. Curtea Veche, București, 2003, p. 55-61.

³³ R. Hemfelt, F. Minirth, P. Meier, D. și B. Newman, *Ieșirea din labirint. Manual aplicativ pentru Labirintul codependenței*, trad. Simona Fărcășan, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2004, p. 113 ș.u.; I. Negru, N. Amariei, F. Frantz, *Pastorația persoanelor dependente de alcool*, Ed. Basilica, București, 2012, p. 74-82.

scrutând orizontul. Pur și simplu înainta prin lume, știind în același timp unde fusese. Din când în când mi-l imaginam privind în urmă, vorbind despre trecutul lui cu alcoolul, dar se îndepărta de acesta în ape deschise. Această imagine a lui Henry oferă un instantaneu al recuperării pe termen lung ca pe o călătorie pentru a lua contact cu orice *urmează*, rămânând tot timpul conștient de ce s-a întâmplat³⁴.

³⁴ M.C. Clemmens, *op. cit.*, p. 129.



ARTICOLE

Avva Evagrie Ponticul – filozoful din deșert și/sau monahul din Kellia?*

Într-o conferință susținută în cadrul Societății „Ernest Renan” la 27 noiembrie 1971, Antoine Guillaumont¹ oferea imaginea unui Evagrie Ponticul – trăitor în deșertul Kelliei din Egipt la sfârșitul secolului al IV-lea – ca „un filozof în pustie”. Făcând parte din grupul monahilor „origeniști”, înclinați spre speculația intelectuală, intrați în conflict cu grupul „antropomorfiștilor”, dispuși să atribuie lui Dumnezeu o formă omenească, acesta se auto-prezentase drept o „simplă verigă în tradiția pustiei”, adică un autor care nu face altceva decât să expună învățătura ce circula printre monahi - o învățătură de ordin practic, presupunând exemplul personal și transmițându-se sub forma așa-numitelor „apoftegme” (sentințe ce relatează fapte sau pilde ale „bătrânilor”, monahii îmbunătățiți). În opinia lui Guillaumont însă, „nu suntem obligați să-l credem orbește când Evagrie se prezintă ca purtător de cuvânt al călugărilor din pustie”: deși el dă formă învățăturii orale privind asceza și lupta împotriva demonilor, în același timp o mare parte a operei evagriene este dedicată speculațiilor a căror origine savantă se identifică ușor în ansamblu². Din expunerea care urmează apoi sistemului de gândire al lui Evagrie rezultă că cea de-a doua ar constitui, după părerea exegetului modern, pivotul central al acesteia.

Poziția lui A. Guillaumont și-a regăsit susținători și în teologia ortodoxă. Spre exemplu, John Meyendorff postula o contradicție între o spiritualitate „a inimii”, promovată de Macarie, și o spiritualitate „a minții”, prezentă la Evagrie³; în plus, el saluta condamnarea lui Origen și a origenistului Evagrie la Sinodul al V-lea Ecumenic (553) – din acest moment „vechiul elenism a trebuit să lase iarăși drum liber principiilor fundamentale ale creștinismului biblic.”⁴

* Articol publicat în *Ideii în Dialog*, nr. 8/2007, p. 39-40.

¹ Textul conferinței, ușor modificat, este reluat în Antoine Guillaumont, *Originele vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere Constantin Jinga, Editura Anastasia, București, 1998, p. 251-284

² *Ibidem*, p. 255.

³ John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere Nicolae Buga, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 49 ș.u.

⁴ Idem, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere Alexandru Stan, EIBMBOR, București, 1996, p. 40.

De câțiva ani încoace editura Deisis ne oferă însă o serie de lucrări ce au ca subiect persoana sau diferite teme din gândirea lui Evagrie Ponticul⁵ ce răstoarnă totalmente poziția din „era Guillaumont”, iar „firul roșu” al acestor lucrări este reprezentat de cercetarea susținută în acest sens a celui „mai important savant ce publică despre Evagrie în acest moment”⁶, Gabriel Bunge. Trăind ca eremit în sihăstria „Sfintei Cruci” de la Roveredo-Capriasca (Elveția), după o regulă similară celei a monahilor din pustia egipteană din secolele IV-V, el se bazează în interpretarea sa pe convingerea că pentru a-i înțelege și a gândi ca Părinții din primul mileniu creștin trebuie să duci viața lor; așadar, și Evagrie trebuie înțeles „prin el însuși”, nu plecând de la formule exterioare, modeme. Spre exemplu, Părintele Bunge, printr-o temeinică exegeză a termenului central de *henas kai monas*, a demonstrat că mistica evagriană nu are ca țintă unitatea monistă, ci unitatea non-numerică a Sfintei Treimi, diferențiată în chip ontologic absolut de ființa creată. Drept urmare, „în ființa ei cea mai profundă, mistica lui Evagrie este o *mistică trinitară* (s.a.), chiar dacă acest lucru a fost atât de adeseori ignorat și necunoscut.”⁷

Această mutare de perspectivă a receptării gândirii avvei Evagrie din Pont are ca rezultat și o deplasare a interesului de la partea speculativă a operei sale spre cea ascetico-mistică – ilustrată și de volumul *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, apărut tot la editura Deisis⁸ (trimiteri-

⁵ Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, studiu introductiv și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997; Idem, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, cuvânt înainte și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998; Idem, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, prezentare și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999; Idem, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.

⁶ Cf. Micheal O’Laughlin, „New Questions Concerning the Origenism of Evagrius”, *Origeniana Quinta*, Leuven, 1992, p. 523-534 (trad. rom. în G. Bunge, *Părintele duhovnicesc...*, p. 256-267, aici p. 266).

⁷ Cf. G. Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, p. 129. Pentru detalii vezi studiul aceluiași, „Mysterium Unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989), p. 449-469 (reluat în G. Bunge, *Părintele duhovnicesc...*, p. 175-197, unde la p. 196 se arată că „în starea rugăciunii” misticul experiază „raportarea sa existențială la Dumnezeu ca și comuniune cu fiecare din cele Trei Ipostasuri divine în rolul propriu fiecăruia.” A „se privi” în sine însuși înseamnă a deveni „loc al Lui Dumnezeu” – formulările sunt ale lui Evagrie –, căci „lumina” din sufletul misticului este simultan și o cunoaștere nemijlocită și imaterială a prezenței iradiante a Persoanelor Sfintei Treimi). O trecere în revistă a receptării lui Evagrie la Ioan I. Ică jr., „Părintele Gabriel Bunge și dilemele exegezei evagriene: filologie și / sau congenialitate”, în *Ibidem*, p. 5-16.

⁸ Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, comentarii Gabriel Bunge, traducere și prezentare Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, 372 p.

le din text se fac în continuare la acest volum). El grupează textele ce marchează trecerea de la Evagrie – „filosoful în cuvinte” – la Evagrie – „filosoful în fapte” (p. 37) – , adică: „Despre cele opt gânduri” (p. 37-107), „Tratatul practic” 6-33 (p. 109-168) și „Antireticul” (p. 171- 338), precum și un util indice al textelor scripturistice utilizate în *Antirrethikos* (p. 339-347).

Așa după cum scria editorul român, Evagrie „variază ... schema gândurilor răutății în funcție de cel cărui i se adresează și de nivelul spiritual al acestuia.” (p. 20) Spre exemplu, unui anume Evloghie ce dorea să intre în viața monahală el îi scrie o epistolă în care sunt descrise, sub o formă contrastivă, nouă „răutăți” și tot atâtea virtuți opuse: lăcomiei pântecului (*gastrimargia*) îi este opusă înfrânarea (*enkrateia*), desfrânării (*porneia*) cumințenia (*sophrosyne*), iubirii de arginți (*philargyria*) neagoniseala (*iaktemosyne*), întristării (*lype*) bucuria (*chara*), mâniei (*orge*) îndelungă-răbdarea (*makrothymia*), plictiselii (*akedia*) răbdarea (*hypomone*), slavei deșarte (*kenodoxia*) lipsa slavei deșarte (*akenodoxia*), invidiei (*phthonos*) lipsa de invidie (*aphtonia*), iar trufiei (*hyperephaneia*) smerita-cugetare (*tapeinophrosyne*). Totuși, lista acestor păcate enumeră nu nouă, ci opt păcate, cu trimitere la *Matei* 15, 19 și *Luca* 7, 21: lăcomia pântecului, desfrânarea, avariția, mânia, întristarea, *akedia*, slava deșartă și mândria. Mai trebuie spus că lucrarea avvei Evagrie este una de sistematizare, nu de originalitate, aceste păcate fiind cunoscute și înaintea lui de monahii egipteni⁹.

Abia enumerate în micul tratat „Despre cele opt gânduri”, aceste păcate capitale vor fi mai amplu prezentate, împreună cu remediile lor, în cele două scrieri de căpătâi ale lui Evagrie, *Praktikos* și *Antirrethikos*¹⁰. Aici este expusă lupta duhovnicească a călugărilor cu „demonul”, „patima” sau „gândul” – termeni care desemnează în fapt aceeași realitate. Mai exact, ținând cont că răul nu are o bază ontologică, ci trebuie să se „grefeze” pe o realitate creată „bună foarte”, monahul este supus sugestiilor demonilor, „gândurilor” rele, care prin consimțământul său liber pot ajunge să se transforme în patimi (adică o „deprindere rea” a sufletului). Desigur, omul, înzestrat cu liber arbitru, are capacitatea de a respinge aceste atacuri, iar, pe de altă parte, poate chiar să înlocuiască o deprindere rea printr-una bună, a virtuții. Sintetizând, viața spirituală cunoaște trei etape esențiale: una practică (*praktike*), în care sufletul este curățat de cele rele și încep să apară în locul lor virtuțile (*aretai*), rezultând starea de „nepătimire” (*apatheia*); una contem-

⁹ Prin ucenicul lui Evagrie Ponticul, Ioan Cassian (m. cca. 430), lista evagriană va cunoaște o mare răspândire în Apus sub forma celor șapte vicii capitale, teoretizate de papa Grigorie cel Mare (m. 602). Acesta va detașa mândria (*superbia*) ca rădăcină (*radix*) a tuturor viciilor, iar *akedia*, un păcat prin excelență al anahoreților, va fi asimilată cu *tristitia* și înlocuită cu viciul social care este invidia.

¹⁰ Principalele texte privind „cele opt gânduri”, cu accent pe patima mâniei, se regăsesc traduse și în G. Bunge, *Mânia și terapia ei...*, p. 159-176.

plativă (*theoretike*), în care se luptă împotriva ignoranței prin cunoaștere (*gnosis*); în fine, una „teologică” (*theologike*), în care sufletul cunoaște „fericirea ultimă” (*eschate makariotes*) a rugăciunii curate, el fiind icoană creată a Sfintei Treimi – Binele, Adevărul și Unul, într-o unitate non-numerică desăvârșită.

Garanția împlinirii acestui scop al omului se bazează, pe de o parte, pe puterea limitată a demonilor și, pe de altă parte, pe posibilitatea respingerii acesteia prin asceză sau deprinderea artei „discernământului gândurilor” și a „pazei minții”. Drept urmare, lupta monahului nu trebuie văzută ca o tehnică de autosalvare individuală: lucrarea demonilor reclamă opera învingătoare a lui Hristos, izvor al harului prezent în noi. Nu întâmplător deci Evagrie promovează tehnica „gândului-replică” (*antirrhethiko logisma*), dublată de retragerea în singurătatea chiliei și săvârșirea rugăciunii contemplative.

Astfel se prezintă foarte pe scurt lucrarea ascetico-mistică a monahului egiptean în viziunea avvei Evagrie din Pont. După cum reiese dintr-un dialog anonim compus undeva în a doua jumătate al secolului al VI-lea și editat în volumul de față în Anexă – tot ca anexă regăsim și „Reflecțiile lui Evagrie” (*Skemmata*, p. 351 ș.u.) –, această practică a „gândului-replică” poate părea una excepțională. Riscurile sale pot fi fie o anumită autosuficiență a monahului, mândru de lucrarea sa plină de osteneală (*kopon*), fie chiar „ieșirea din minți” (*ekstasin phrenon*). Cu alte cuvinte, rămâne încă o problemă deschisă dacă și în ce măsură această lucrare ascetică mai poate să fie relevantă pentru omul de astăzi.

Încheiem oferind un răspuns la problematica cu care am început articolul de față: „Evagrie, filosoful origenist sau monahul din Kellia”. În opinia noastră, soluția o oferă înlocuirea conjuncției „sau” cu „și”: Evagrie este atât filosoful înclinat spre speculație, adept al sistemului origenist, cât și călugărul practicant al unei asceze neîncetate, retras în pustie pentru atingerea desăvârșirii. Dincolo de orice abordare exclusivistă, trebuie așadar recunoscută deopotrivă excepționala sa operă de sistematizare și inventariere a lucrării călugărilor din pustia Egiptului, dar și prezența unor „puncte sensibile” în scrierile evagriene. Spre exemplu, Alexander Golitzin amintește, ca o „dificultate evidentă”, înțelegerea mântuirii de către Evagrie ca fiind „în ultimă instanță dezincarnațională”, ceea ce are repercusiuni asupra învățaturii despre Hristos Mântuitorul și Biserica¹¹. „În ce privește pe Cel dintâi, Evagrie pare să fi susținut că Iisus a fost singurul spirit creat care nu a căzut, ci a rămas unit cu Logosul divin. Funcția Mântuitorului e, deci, aceea de a conduce spiritele înrudite cu El înapoi și în sus, spre unirea lor originară cu Treimea. În ce privește Biserica, se poate spune că la el cosmosul adunării ecleziale dispăre efectiv. Liturgia cerească e situată în întregime în interiorul intelectului.”

¹¹ Vezi Alexander Golitzin, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, trad. și prezentare Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 59.

Ca și Păr. Bunge, autorul încearcă să explice aceste dificultăți plecând tot de la mediul în care a trăit și a scris avva Evagrie, singurul mod de a-l înțelege în chip corect pe acesta: „în ce mă privește – scria Golitzin –, nu cred că această tăcere dovedește în chip necesar faptul că Evagrie, un anahoret solitar în cele din urmă și nu un episcop, ar fi ignorat în mod intenționat aspectele corporale și sociale ale experienței creștine a lui Dumnezeu, dar în mișcarea ascetică erau monahi care le ignorau într-adevăr. La unii din aceștia dimensiunea eclezială a creștinismului se resorbea programatic în cea mistică”¹².

¹² *Ibidem*, p. 59-60.

Fenomenul *akimit*, un capitol uitat al spiritualității bizantine*

În colecția *Philosophia christiana* editura Deisis a inaugurat o nouă serie, „Viețile Sfinților”, iar pe coperta finală a lucrării *Ceaslovul și Viețile tuturor sfinților monahi Neadormiți* (traducere și postfață diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, 313 p.) editorul oferă și o justificare a necesității unei asemenea demers: deși „au avut și au un rol hotărâtor în formarea evlaviei ortodoxe”, *Viețile Sfinților* au din păcate încă un „rol ingrat” în spațiul ortodox, de cele mai multe ori documentele „de primă mână” fiind înlocuite cu revizuirii mai târzii, mergând pe clișee hagiografice mai pe gustul pietății populare. Din acest motiv, „restituirea unui acces direct la sursele de primă mână ale literaturii hagiografice răsăritene însoțite de comentarii teologice competente e o urgență teologică și misionară ce nu poate fi îndeajuns subliniată.”

Ca o ilustrare a celor spuse mai sus, primul volum al seriei ne oferă un capitol mai puțin cunoscut – chiar și de către teologi – al spiritualității bizantine, fenomenul *akimit*. Pentru o situare cât mai exactă a lui, într-o substanțială postfață Părintele Ică jr. face o scurtă incursiune în istoria apariției monahismului și a formelor pe care acesta le-a cunoscut: monahismul egiptean anahoretic, reprezentat de Sf. Antonie cel Mare (251-356), Sf. Pahomie cel Mare (294-346), Sf. Macarie Egipteanul (300-390); primul ascetism sirian, grupat în jurul Edessei și practicat în cadrul comunităților creștine de așa-numiții „fi și fiice ai Legământului” (reprezentative sunt scrierile Sfinților Afrahat, m. 345, și Efrem, m. 373, precum și omiliile din *Cartea treptelor*); gruparea mesaliană (360-430), condamnată în repetate rânduri pentru radicalismul său (adeptii săi refuzau munca, proprietatea, viața socială și ierarhiile ei, la fel ca și formele ecleziale instituționale); gruparea eustatiană, promovarea, prin cel care i-a și dat denumirea, episcopul de Sebasta, Eustatie, a unei forme de ascetism urban; activitatea reformatoare a Sf. Vasile cel Mare, autorul unui *Asketikon* mare și a unuia mic, cel care a căutat să (re)integreze exigențele „monahale” cenobitice (comunitarismul, prețuirea sărăciei și a slujirii sociale, ascultarea poruncilor

* Articol publicat în *Ideii în Dialog*, nr. 3/2008, p. 47-48.

evangelice etc.) pentru toți membrii Bisericii, conștient că ele nu sunt altceva decât o reînnoire a darurilor baptismale.

Și mai important pentru noi este însă modul în care a apărut și s-a dezvoltat monahismul în capitala noului Imperiu roman de Răsărit, Constantinopol. Pe urmele cercetărilor lui G. Dagron, Ioan I. Ică jr. reia ideea diferenței izbitoare dintre sursele hagiografice și cele istorice: primele leagă apariția monahismului în Constantinopol de numele unui pustnic sirian, Isaac, chemat de Dumnezeu să combată arianismul împăratului Valens și care s-a așezat în viitorul cartier Psamathia, întemeind o sihăstrie cu sprijinul unor patroni locali; celelalte oferă varianta (mult mai plauzibilă) unui monahism „în descendența mișcării eustatiene ca un fenomen urban, harismatic, social-caritativ, independent de ierarhie” (p. 250), legat de numele unui diacon al episcopului semi-arian Macedoniu, Marathoniu, viitor episcop de Cyzic. Trecând prin numeroase crize, provocate de diversele erezii apărute (în special monofizitismul), monahismul cunoaște o stabilizare o dată cu Sinodul de la Chalcedon (451), când el este centralizat și repus sub controlul spiritualo-canonice al ierarhiei – de acum „monahismul devine instituție a Bisericii, nu a Orașului”. (p. 252)

Pe acest fundal trebuie să fie privită și mânăstirea Neadormiților (akimiții) de la Irineon, care în contextul aprigelor controversate hristologice ce au urmat Sinodului IV Ecumenic a rămas „principalul centru al ortodoxiei hristologice din Constantinopol”. (p. 283) totuși, nu asupra acestui aspect ne vom opri, preferând să schițăm în continuare excepționala activitate literar-teologică a „Neadormiților” (poligloți și cu o bibliotecă masivă). De numele lor se leagă - așa după cum atestă R. Riedinger, următoarele realizări: omiliile macariene, corpusurile epistolare atribuite lui Isidor Pelusiotul (m. cca. 440) și Nil Ascetul (m. cca. 430), compilația de „întrebări și răspunsuri” atribuită lui Cezarie (m. 369), frațele Sfântului Grigorie de Nazianz, și, în fine, corpusul areopagitic, al cărui autor este identificat de Riedinger cu Petru „Piuarul” (m. 488) (ipoteza, formulată încă din 1712 de dominicanul M. Lequien, a fost îmbrățișată de savanți de renume ca L. Abramowski și G. Podskalsky, și respinsă de alți savanți și exegeți ai operei atribuită lui Dionisie Areopagitul la fel de celebrii, ca G. Hornus, R. Rocques sau A.-M. Ritter - vezi p. 289-296).

Publicarea *Ceaslovului* monahilor Neadormiți (vezi aici p. 7-122) relevă însă și o altă latură din activitatea acestora, care de altfel le-a și conferit titulatura și i-a făcut cunoscuți în epocă: căutarea unei penitențe neîncetate și a unei vieți de rugăciune la fel de intensă – plâns (*penthos*) și străpungerea inimii (*katanyxis*) -, ce vor sta la baza spiritualității filocalice și a „rugăciunii lui Iisus” (pentru disputa dintre doxologie și/sau rugăciune neîncetată și soluțiile propuse vezi p. 296-301). Deși manuscrisele din care provine sunt destul de târzii, secolele X-XI, *Ceaslovul*

atestă un tipic monahal neobișnuit: pe lângă ceasurile obișnuite (primul, al treilea, al șaselea sau al nouălea), sunt cuprinse și rânduielile simple ale altor douăzeci și patru de ceasuri, douăsprezece ziua și tot atâtea noaptea. Chiar și la o primă lectură frapează caracterul lor penitențial, dar rămâne încă o problemă deschisă dacă și în ce măsură aceste douăzeci și patru de ceasuri reflectă frăția liturgică originară a akimiților – editorul grec, prof. Ioannis M. Phundulis, este un susținător al continuității, în timp ce editorul român, diac. Ioan I. Ică jr., pledează în favoarea discontinuității (vezi p. 302-303).

Date extrem de importante despre perioada primă a vieții monahale de la mănăstirea Neadormiților ne oferă însă biografiile celor mai de seamă reprezentanți, Alexandru, Marcel și Ioan.

Păstrată într-un singur manuscris, *Viața* lui Alexandru, întemeietorul mănăstirii (vezi p. 123 ș.u.), este una atipică și relevă destinul celui care a fost caracterizat – cu ironie – ca „arhimandritul incurcă-lume” (J. Pargoire) sau – cu considerație – ca un Francisc de Assisi „avant la lettre” (S. Vailhé ș.a.). Pentru autorul anonim al documentului hagiografic, „preasfântul și preafericitul Alexandru” este, înainte de toate, un „bărbat apostolic”: născut în jurul anului 350, acesta a făcut studii la Constantinopol, urmate de o scurtă carieră militară ca ofițer (*eparchikos*) în trupele prefectului capitalei. Trecând printr-o criză interioară și meditănd la cuvintele Scripturii – în special la textul care a dus la convertirea Sfântului Antonie, de la Mt. 19, 21 –, încă tânărul Alexandru se decide să-și vândă averea părintească și pleacă la mănăstirea condusă de arhimandritul Ilie, în Siria. Deși rămâne aici timp de patru ani, răstimp în care învață pe de rost *Psal-tirea*, este nemulțumit că nu se respectau toate cele cuprinse în Evanghelie; drept urmare, se refugiază în pustie, unde rămâne timp de șapte ani. După această perioadă, iese în lume ca să evanghelizeze (urmând deci tot o poruncă evanghelică). Urmează episodul convertirii lui Rabbula – cel mai de vază cetățean dintr-un oraș păgân, numit (*pater poleos*) și viitorul (celebru) episcop al Edessei - în urma săvârșirii unei minunii (pogorârea de foc din cer), episod pe care unii exegeți îl consideră însă fictiv (E. de Stoop). Deoarece mulțimile vor să-l aleagă episcop, fuge din oraș asemenea Sf. Ap. Pavel, cu un coș peste zidurile cetății, convertește treizeci de tâlhari la creștinism și monahism și trece Eufratul asemenea unui alt Iacob. Stabilite pe unul dintre maluri, timp de douăzeci de ani doarme noaptea într-un „chiup” (*pythos*) și se roagă mereu ziua, ducând o viață ascetică extremă, ceea ce atrage în jurul său cca. 400 de bărbați, greci, romani, sirieni și egipteni. Comunitatea lor era centrată pe căutarea săvârșirii unei rugăciuni neîncetate (cf. Lc. 18, 1): sunt înființate opt coruri pentru a săvârși psalmodierea alternativ și de la cele patru slujbe cunoscute (ceasurile 3, 6, 9 și 12, conform F. Ap.), se trece la 7 slujbe ziua și 7 noaptea (Ps. 118, 164) și, în fine, la 12 ceasuri ziua și 12 noaptea,

intercalate de 12 lecturi biblice, 70 x 7 sau 77 îngenuncheri spre iertare (Mt. 18, 22) și 70 x 7 sau 77 de laude îngeresti (Lc. 2, 14). Tot pe seama unei intense lecturi și meditații biblice, plecând de la episodul trimeriei celor 70 de ucenici (Lc. cap. 10), Alexandru înființează și o „brigadă apostolică” de 150 de monahi, veritabilă „mănăstire ambulantă și combatantă”, o „miliție apostolică” (J. Pargoire) ce urma să evanghelizeze ținuturile de graniță dintre Imperiile roman și persan. Având asupra lor doar Scriptura și o singură cămașă, săvârșind ziua și noaptea „canonul laudei neîncetate”, acești monahi nonconformiști și radicali vor întâmpina rezistență atât din partea autorităților clericale – vezi reacția episcopului Teodot la Antiohia –, cât și laice – în orașul Chalcis din Siria. Într-un oraș nenumit – dar aproape sigur Constantinopolul – Alexandru, împreună cu alți 24 de frați, se așează pentru scurtă vreme în jurul bisericii Sf. Mina, unde se adună peste 300 de monahi. Ei sunt împărțiți în șase coruri care practică liturgic „lauda neîncetată”, dublată de lipsa oricărei posesiuni, cu excepția Evangheliei. Acest mod de viață ascetic, radical și evanghelic deopotrivă, trezește atât admirația populației, care vede în akimiți niște „îngeri în trup”, cât și invidia: denunțat ca eretic și condamnat la moarte (sunt formulate două ipoteze: fie în urma sinodului reunit în capitală cu ocazia hirotonirii lui Sisinie I, fie ca urmare a decretului lui Teodosie II împotriva ereticilor și monahilor „vagabonzi”; în orice caz, pomenirea lui Alexandru alături de mesalianul Adelfie în scrierea din anul 430 a lui Nil Ascetul din Ancyra asupra sărăciei ne face să credem că el era suspectat ca „mesalian”, deși nu găsim în gândirea sa învățăturile greșite sau libertinajul asocial al mesalienilor), Alexandru trece prin mijlocul mulțimii și ajunge, după alte întâmplări, într-un loc la ieșirea Bosforului spre Marea Neagră. La moartea sa este îngropat la Gomoni, în regiunea Bithynia.

Ca și mai târziu în cazul Sf. Simeon Noul Teolog (asupra căruia a planat multă vreme acuzația de „mesalianism”), Părintele Ică jr. arată că „zelul nonconformist și fundamentalist, radicalismul evanghelic, temperamentul clocotitor și excesiv, lipsa de orice prudență, măsură și discreție, intransigența profetică și pe alocuri fanatică” au făcut ca, deși reabilitat încă din timpul vieții de împărăteasa Pulheria, cultul lui Alexandru să se răsfrângă numai la un cult local (p. 269). Este astfel mai ușor înțeleasă absența pomenirii numelui lui în minologhiioanele și sinaxarele bizantine, cinstite de care se bucură însă un urmaș al său la conducerea mănăstirii, arhim. Marcel. *Viața* acestuia (p. 163-197), prelucrată și reținută de Simeon Metafrastul în *Minologhionul* pe 29 decembrie, oferă „icoana ideală a unui model de egumen bizantin” și se constituie ca o „construcție retorică tipic hagiografică” – cu prolog, schiță biografică lacunară, descrierea unei serii de minuni și epilog (vezi p. 274). Marcel s-a născut în jurul anului 400 într-o familie înstărită, în orașul Apamea, și a rămas devreme orfan de tată. Studiază cultura

clasică antică în Antiohia, dar se decide apoi să caute pe cineva care „să-i deschidă” Scripturile și vine, în acest sens, la Efes, unde practică meșteșugul caligrafic. Auzind de activitatea misionară a lui Alexandru în Constantinopol (undeva pe la anul 425), pleacă la mănăstirea înființată de acesta din urmă în Bythinia, unde deja se afla unul din prietenii lui Marcel, Iacob. Ambii ajung exemple în asceză și rugăciune, însă la moartea lui Alexandru, deși Marcel ar fi trebuit – pe măsura calităților sale – să îi urmeze la conducerea mănăstirii, fuge, din smerenie, pe la mănăstirile din regiune, fiind ale în locul său un anume Ioan. I se supune apoi într-unu totul acestuia, ducând o viață plină de smerenie (se îngrijește de singurul măgar bătrân al mănăstirii), fiind ales după moartea lui Ioan, prin votul monahilor, egumen. Dacă urmașul lui Alexandru și predecesorul său mutase mănăstirea mai aproape de capitală, la Irineon (azi Cibukli), Marcel s-a preocupat de reformarea comunității sale – slujirea liturgică intensă este dublată și de o asistență caritativă (convertirea senatorului roman Pharetrios și donațiile acestuia au permis construirea de locuințe pentru frați și a unui „azil” pentru bolnavi); în plus, faima monahilor neadormiți i-a făcut pe ctitorii noilor așezăminte monahale din capitală să-i solicite pe aceștia în vederea organizării lor (vezi cazul mănăstirii Studiu). Activitatea lui Marcel, făcută cu tact și simțul echilibrului, a dus la transformarea akimițiilor dintr-o mișcare indisciplinată și itinerantă într-una chinovială, bine organizată, în care predomina limba greacă. Se renunță la sărăcia extremă, accentuându-se în schimb lupta împotriva ereziilor (mai ales a arianismului). Moartea lui Marcel, survenită în jurul anului 480, după 60 de ani de egumenat, consemna așadar existența unui „al doilea akimism”, perfect integrat în Biserică și vădind tiparul monahismului „clasic”.

Tot din timpul în care Marcel conducea mănăstirea Neadormiților se situează și *Viața* lui Ioan din Colibă (p. 199 ș.u.), care, deși scurtă, este extrem de emoționantă și cuprinde teme ca cea a „monahului cerșetor” sau a „monahului nebun pentru Hristos”. Astfel, aflăm că Ioan se născuse ca al treilea și cel din urmă fiu al unei familii din aristocrația capitalei (mama se numea Teodora, iar tatăl, Eutropiu, era senator și comandant militar). Face temeinice studii filosofice, însă întâlnind un „avvă” de la mănăstirea akimițiilor aflat în pelerinaj spre Locurile Sfinte îl roagă ca la întoarcere să îl ia și pe el. Între timp își convinge părinții să îi copieze un exemplar scump din Evanghelie, iar la întoarcerea monahului pleacă cu el la Irineon. Ioan duce aici o viață ascetică dură, trupul ajungându-i ca „o umbră”. Ajuns la vârsta de 18 ani, este mânat de ispita dorului de părinți; pentru a o înfrânge, cu binecuvântarea arhimandritului, pornește spre casă, având asupra sa tot Evanghelia. Pe drum își schimbă hainele cu un cerșetor, iar ajuns acasă – unde părinții nu îl recunosc - dă mâncarea pe care o primește de la tatăl său săracilor. Iritată de starea sa, mama lui Ioan poruncește să fie alungat. În coliba ridicată de

un servitor milos, Ioan își duce ultimii trei ani viața, marcată de aceleași regim dur. Abia după ce i se vestește în vis că i se apropie sfârșitul, el îi cheamă pe părinți și le dezvăluie adevărata identitate, dându-le înapoi exemplarul Evangheliei dăruit pe când era copil. La moartea lui Ioan mama dorește să îl îngroape în veșminte de aur, dar paralizază și se vindecă după ce își amintește că dorința fiului ei fusese să fie îngropat în zdrențele și în coliba sa. Cuprinși de remușcări, părinții au zidit în acel loc o biserică și un azil, lăsându-i și averea mănăstirii akimite de la Irineon.

Cu toate că vremurile ce au urmat au coincis cu pierderea prestigiului de care monahii neadormiți s-au bucurat inițial, sperăm că am reușit, la rândul nostru, să subliniem că acest fenomen rămâne un episod captivant și instructiv în istoria creștinismului răsăritean, în general, și a monahismului bizantin, în special. Acesta din urmă fiind, din păcate, mult prea puțin cunoscut și prețuit, nu ne mai rămâne decât să ne exprimăm speranța că această serie inaugurată de editura Deisis va continua, scoțând la iveală alte izvoare hagiografice.

De ce S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu?*

În perioada celebrării principalelor sărbători creștine, Paștile și Crăciunul, posturile tv de documentare (Discovery, History ș.a.) ne oferă emisiuni ce au ca subiect persoana lui Iisus Hristos. Dincolo de caracterul lor educativ, necesar în special pentru înțelegerea contextului socio-istoric și cultural al Întrupării – care a avut loc „la plinirea vremii” –, aceste emisiuni pun însă un accent exclusiv asupra umanității lui Iisus Hristos, uitând că El a fost Fiul lui Dumnezeu Întrupat și nu un simplu profet.

În fapt, emisiunile amintite mai sus nu fac altceva decât să ilustreze o teză devenită preponderentă în Occident chiar din secolul al XVIII-lea: căutarea lui „Iisus istoric”. Disocierea dintre „Hristos-ul credinței” și „Iisus-ul istoriei” s-a pus o dată cu promovarea metodei critică-istorică a Noului Testament¹. Primul care se cuvine a fi amintit este gânditorul iluminist german Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), care a încercat să demonstreze că Iisus a fost un profet milenarist cu mesaj etic, promotorul unei mișcări de factură politică revoluționară care s-a sfârșit tragic, prin răstignire. Ar fi urmat apoi inventarea de către Apostoli a „poveștii” Învierii Lui și de aici s-a ajuns la crearea Bisericii, al cărei mesaj însă nu are nici o bază istorică, naturală și rațională. Mesajul lui Reimarus a fost preluat și radicalizat de filosoful hegelian David Friedrich Strauss (1808-1874), iar mai apoi, până în prezent, în diverse variante, și de alți teologi, filosofi și chiar scriitori. Selectiv, amintim aici pe Bruno Bauer (1809-1882), Ernst Renan (1823-1892), școala protestantă liberală de la Tübingen (reprezentată de Ferdinand Christian Baur, 1790-1860), Wilhelm Wrede (1859-1906), Albert Schweitzer (1875-1965), Ernst Käsemann (1906-1998), Elisabeth Schüssler – Fiorenza (n. 1938), Robert Funk, John Dominic Crossan, Stephen Davies, Marcus Borg, R. Horsley, R. D. Taylor, Scott McKnight, Ed Parish Sanders (n. 1928), John

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 1-4 (1 și 15 ianuarie 2013), p. 11.

¹ O excelentă trecere în revistă a „căutărilor” iluminist, moderne și post-moderne ale „Iisusului istoric” în Ioan Ică Jr., „Canonul și canoanele creștinismului apostolic”, în Idem, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 89-102. A se vedea de asemenea Colin Brown, *Filozofia și credința creștină*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2000, p. 156-164.

P. Meier, Nicholas T. Wright (n. 1948), Ben Witherington III, Bart D. Ehrman (n. 1960) sau Dan Brown (n. 1964), autorul best-seller-ului *Codul lui Da Vinci*.

Astăzi mai mult decât oricând rămâne valabilă întrebarea: de ce S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu? Această întrebarea are un dublu sens: în primul rând, se interoghează scopul Întrupării, adică de ce Dumnezeu a trebuit să vină pe lume. În al doilea rând, cineva s-ar putea întreba de ce S-a întrupat Fiul și nu o altă Persoană din Sfânta Treime. În fapt, cele două aspecte sunt strâns relaționate, așa după cum ne arată Sfântul Chiril al Alexandriei.

Concepția hristologică a Sfântului Chiril este una comună gândirii patristice, care se regăsește afirmată cu tărie de Biserica Ortodoxă. Credința noastră puternică este că Iisus Hristos a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat; fără această unitate a celor două firi, divină și umană, în unica persoană a Fiului lui Dumnezeu întrupat orice discuție referitoare la persoana istorică a lui Iisus Hristos ni se pare a fi lipsită de orice relevanță pentru omul de azi. Iisus Hristos este Mântuitorul nostru: ceea ce El a asumat – natura umană căzută – El a și vindecat. Omul zilelor noastre, cufundat în depresia crizei social-existențiale și măcinat de grija „lucrurilor mărunte”, efemere, trebuie să redescopere pe Iisus Hristos trecut, prezent și viitor, adică trebuie să-L redescopere pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat în istorie „pentru noi și pentru a noastră mântuire”, pe Iisus Hristos euharistic și pe Iisus Hristos eshatologic, Cel ce va să vină ca să judece lumea și să o restaureze ca Împărăție veșnică a lui Dumnezeu.

În ce mai crede omul de astăzi*

Nu, răspunsul la această întrebare nu este, așa cum poate v-ați fi așteptat, „în nimic”. Cel puțin după lectura cărții scrise de Carole M. Cusack, *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith* (Ashgate Press, 2010), răspunsul pare a fi cu totul altul: „în bazaconii”!

Autoarea cărții amintite pleacă de la premiza că la începutul celui de-al treilea mileniu religiile „instituționalizate” pierd din ce în ce mai mult teren în fața Noilor Mișcări Religioase. O grupă aparține în cadrul acestora o ocupă „religiile inventate”. Acestea s-ar putea defini ca fiind produse ale imaginației umane, declarate dintru început ca atare, unele dintre ele constituindu-se chiar ca și farse, ceea ce înseamnă că sunt lipsite de pretenția legitimității unei revelații divine. Cusack examinează șase religii inventate, care au apărut în a doua jumătate a secolului al XX-lea sau în prima decadă a secolului al XXI-lea. Ele sunt următoarele: Discordianism, centrată pe slujirea zeiței haosului, Eris; Biserica Tuturor Lumilor, bazată pe o religie fictivă descrisă de autorul de science-fiction Robert Heinlein în *Stranger in a Strange Land* (1961); Biserica lui SubGenius, o parodie a Bisericii Scientologice și a numeroase alte religii; Jediism și Matrixism, fiecare dintre ele o recreere a religiilor portretizate în filmele *Războiul Stelelor* și trilogia *Matrix*; în fine, Biserica Monstruoaselor Spaghetti Zburătoare, cunoscută și ca Pastafarianism. În toate aceste cazuri, literatura, și în special genul SF, a jucat un rol important în dezvoltarea narațiunilor fondatoare ale acestor religii. În fapt, este vorba de o combinație între elemente mitologice mai vechi și mai noi, între cele mai noi descoperiri tehnologice și deziderate ale științei. Spre exemplu, în Biserica Tuturor Lumilor pot fi identificate elemente păgâne inspirate din practicile antice precreștine. Faptul asupra căruia insistă autoarea este acela că aceste noi mitologii sau religii „sunt la fel de valide ca și tradițiile sacre din vechime” (p. 79).

Dincolo de caracterul de joc sau parodie pe care majoritatea acestor religii inventate îl posedă, la o analiză mai serioasă se cuvin a fi menționate următoarele principii teoretice: 1. Lumea moderă occidentală se prezintă ca un supermarket de religii în care fiecare consumator individual poate să își aleagă religia care îi

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 29-32 (1 și 15 august 2013), p. 2.

convine; 2. Prin aceste religii inventate se verifică constructivismul social elaborat de Peter Berger, după care ființele umane sunt în mod constant angajate în activități prin care ele creează culturi și ideologii; 3. Drept urmare, religiile reflectă în modul cel mai larg sistemele culturale în care se dezvoltă, chiar dacă acest proces se desfășoară în opoziție cu ideile și practicile majoritare; 4. În fine, pe baza unor teorii din biologia evoluționară, Cusack argumentează că ființele umane sunt legate de religie și că religia servește unui scop evoluționist. Pascal Boyer a subliniat că oamenii sunt predispuși să găsească anumite tipuri de narațiuni persuasive, și că aceste narațiuni au un rol cheie în religie și cultură (vezi recenzia cărții, semnată de Sabina Magliocco, și publicată în *Journal of the American Academy of Religion* 81 (2013), nr. 2, p. 558-560).

Valoarea cărții la care ne-am referit survine din faptul că este una dintre puținele abordări științifice ale fenomenului „religiilor inventate”. În opinia noastră literatura în general și genul science-fiction, în special, nu reprezintă un domeniu parodistic sau de divertisment; dimpotrivă, această literatură arată, chiar și indirect, care mai sunt aspirațiile omului (post)modern. Relația dintre imaginație, ficțiune și credință nu trebuie să fie neglijată. După cum scria Arthur Kostler, „credința nu se dobândește prin rațiune. Nu te îndrăgostești de o femeie și nu intri într-o biserică pentru că ai fost convins prin puterea logicii” (Richard Crossman, *Zeul care a dat greș, Humanitas*, 2012, p. 61).

Citind lucrarea lui Cusack mi-au venit în minte cuvintele atribuite lui Xenophanes: „Dacă boii, caii și leii ar avea mâini, sau dacă mâinile lor ar ști să deseneze și ar ști să plâsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupuri” (*Antologie filosofică. Filosofia antică*, vol. I, Minerva, 1975, p. 12). Se pare că omul de astăzi, asemenea animalelor enumerate, își făurește propriile credințe „după chipul și asemănarea lui”, uitând că el însuși este creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”...

Raportul dintre Biserică și Stat – perspectiva Bisericii Ortodoxe Ruse –*

În anul 2000, Sinodul episcopal jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse elabora documentul „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse”, în care, pe lângă o serie de probleme actuale, cu adânci implicații din punct de vedere social, era abordată și problema raportului dintre Biserică și Stat. (Vezi Ioan I. Ică jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii*, Deisis, Sibiu, 2002, p. 185-266, aici p. 191-201) Este o secțiune care ar necesita o analiză mai amănunțită; aici ne rezumăm în a expune, iar apoi a comenta pe scurt, liniile principale pe care ar trebui să se bazeze raportul Bisericii cu Statul.

Sfânta Scriptură ilustrează diverse moduri de organizare statală, precum și instituirea nedivină a acestora (vezi I Regi 8, 7-9). Între Biserică și Stat există deopotrivă o separație (Matei 22, 21), dar și o recunoaștere reciprocă (Romani 13, 1-7, I Petru 2, 13-16). Relația dintre Biserică și Stat se vădește așadar a fi una ambivalentă, caracter ce survine din însăși „diferența de natură” a celor două: pe de o parte, Statul, „ca element indispensabil al vieții într-o lume deformată de păcat”, e binecuvântat de Dumnezeu; pe de altă parte, nu trebuie uitat că acesta a apărut nu în stare originară, „bună foarte”, în care a fost creat Adam, ci doar după căderea acestuia în păcat. Drept urmare, și poziția omului față de stat este una ambivalentă: pe de o parte, Biserica prescrie credincioșilor supunere față de puterea de stat, rugându-se chiar pentru ea; pe de altă parte, creștinii trebuie să se ferească de absolutizarea puterii, mai ales în cazul în care aceasta își extinde limitele până la deplina autonomie față de Dumnezeu și de ordinea firească a lucrurilor stabilite de El (abuz de putere).

Biserica și Statul pot conlucra atât în scopuri imediate (de exemplu, în sectorul activității sociale), cât și în scopul mai îndepărtat al împlinirii misiunii mântuitoare a Bisericii. Statul modern se vădește însă a fi o realitate seculară, bazată pe principiul împărțirii puterilor. De aceea, Biserica nu trebuie să își asume funcții rezervate Statului, la fel cum nici acesta nu trebuie să intervină în problemele de credință, în normele canonice sau în celelalte statute interne ale Bisericii.

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 33-36 (1 și 15 septembrie 2013), p. 10.

În fapt, istoria ne prezintă mai multe modele ale relației dintre Biserică și Stat: „simfonia bizantină”, iar după modelul acesteia, cea „rusă”; doctrina despre „cele două săbii”, având la bază doctrina Fericitului Augustin, potrivit căreia, atât puterea Bisericii (în mod direct), cât și a Statului (în mod indirect), provin de la papă; principiul reformator *cujus est regio, illius est religio* („religia suveranului este religia țării”); sistemul neutralității absolute, postulat de statul multiconfesional al SUA; corporație publică legală; biserica de stat, etc.

Indiferent însă de modul relației, perspectiva creștină subliniază diferența de natură, ca și de mijloace în atingerea scopurilor, pe care le posedă Biserica și Statul. Dacă cel din urmă se sprijină mai ales pe constrângere, pe puterea materială, Biserica promovează mijloacele religios-morale pentru „călăuzirea duhovnicească a turmei sale”. Uneori Biserica poate suferi persecuții din partea Statului, așa cum recent s-a întâmplat în timpul prigoanei statului comunist ateu. Important este că documentul afirmă cu fermitate: „Dacă puterea îi obligă pe credincioșii credincioși la apostazie față de Hristos și Biserica Lui și la păcate și fapte vătmătoare sufletului, Biserica trebuie să refuze să se supună Statului”. Dintre măsurile concrete sunt amintite: dialogul direct al ierarhiei cu puterea; apelul la popor pentru ca acesta să facă uz de mecanismele democratice pentru a schimba legislația; apelul la instituțiile internaționale și la opinia publică mondială, ba chiar îndemnul față de membrii Bisericii la „nesupunere civică pașnică”.

Cu toate că se recunoaște principiul libertății de conștiință ca fundament al statului modern secular, totuși neutralitatea Statului nu contrazice ideea creștină a vocației Bisericii în societate. Se subliniază astfel necesitatea conlucrării dintre Stat și Biserică, și, mai ales, necesitatea ca statul „să ia în considerare numărul adepților săi și locul pe care ea (Biserica, n.n.) îl ocupă în formarea imaginii istorice, culturale și spirituale a poporului”. Fără a urmări în vreun fel schimbarea formei de guvernare, Biserica, prin însăși natura ei, lucrează în vederea unei neîncetate „renașteri spirituale a societății”. Iarși, cooperarea Biserică-Stat nu este doar postulată la nivel teoretic. Cu acrivie, sunt enumerate atât sferele conlucrării între Biserică și Stat, cât și domeniile în care Biserica nu poate să sprijine sau să coopereze cu Statul. Din prima categorie amintim: 1) promovarea înțelegerii inter-etnice și civice și realizarea păcii la nivel mondial, 2) preocuparea pentru păstrarea moralității în societate, 3) educația spirituală, culturală, morală și patriotică, 4) desfășurarea unor programe sociale, 5) păstrarea și restaurarea moștenirii istorice și culturale, 6) dialogul cu organismele puterii de stat în elaborarea unor legi și regulamente adecvate principiilor evanghelice, 7) grija pentru forțele militare și de menținere a legii, pentru educația lor spiritual-morală, 8) eforturile pentru combaterea profilactică a criminalității și grija față de persoanele ajunse în închisoare, 9) sprijinirea științei și cercetării, 10) îngrijirea sănătății, 11) promo-

varea culturii, 12) activitatea pentru păstrarea mediului înconjurător, 13) sprijinirea instituției familiei, maternității și copiilor și, în fine, 14) „opозиția față de activitățile structurilor pseudo-religioase care amenință individul și societatea”. În ceea ce privește domeniile în care Biserica nu poate conlucra cu Statul, acestea ar fi: lupta politică, agitațiile electorale, campaniile în sprijinul unor partide politice sau persoane private, promovarea războaielor civile sau de agresiune externă, participarea nemijlocită la acțiuni de spionaj.

În finalul secțiunii este reluată importanța dialogului și a cooperării dintre Biserică și Stat în sfera preocupărilor sociale. Această colaborare trebuie să aibă loc la toate nivelele. Scurte referiri pun problema delicată a puterii judecătorești. Sunt amintite canoane ce interzic clerului să apeleze la puterea de stat fără permisiunea conducerii bisericești (can. 11 Sardica), ca și canoane care interzic clericilor să participe la chestiunile guvernării de stat (vezi can. 81 apostolic, can. 6 apostolic și can. 10 al Sinodului al 7-lea ecumenic).

În multe privințe, documentul la care ne-am referit este unul deosebit de important, și nu doar pentru Biserica Ortodoxă Rusă, ci pentru întreaga Ortodoxie. El suplinea o lipsă a abordărilor raportului Bisericii cu Statul în țările din fostul bloc comunist. Chiar mai mult decât atât, el reușea să prezinte într-un mod clar și succint principiile creștin-ortodoxe pe baza cărora se poate exercita acest raport. Dintre aspectele pozitive se cuvine a-l aminti așadar, în primul rând, pe acesta: evocarea bazelor biblice, precum și prezentarea aspectelor istorice în care s-a dezvoltat și s-a exercitat raportul dintre puterea religioasă și cea de stat. Nu sunt ocolite diversele modele pe care le poate îmbrăca raportul dintre cele două; de asemenea, documentul face trimitere la realități și nu doar la principii (vezi ca exemplu Soborul local din 1917-1918, în contextul prăbușirii Imperiului țarist). În fine, regăsim permanent sublinierea necesității dialogului și cooperării dintre Biserică și Stat.

Există, însă, și anumite aspecte negative pe care am dori să le enumerăm în continuare: la fel cum unele realități sunt amintite fără idealizare, alte realități ale istoriei recente sunt pur și simplu omise. Exemplul cel mai elocvent este cel al trecerii în tăcere a perioadei comuniste care a marcat (cu efecte până astăzi) raportul dintre Biserica Ortodoxă Rusă și autoritățile de stat. În legătură cu aceasta, nu doar că nu a fost denunțat, dar nici măcar nu a fost amintit compromisul unei părți a ierarhiei bisericești cu autoritățile comuniste atee, respectiv rezistența unei alte părți a ierarhiei și a clerului față de aceasta. Regăsim așadar o anumită atitudine triumfalistă, specifică naționalismului rus (vezi formula mesianică Rusia = „A Treia Romă”). După ce sunt denunțate tentațiile cezaro-papiste din Bizanț, se spune în mod explicit că „în vechea Rusie relațiile dintre puterea bisericească și puterea de stat au fost mai armonioase”. Credem că la o analiză mai atentă această

afirmație nu se susține (chiar și documentul recunoaște devierile ce au avut loc în timpul lui Ivan cel Groaznic sau confruntările dintre țarul Aleksei Mihailovici și patriarhul Nikon).

Nu putem fi de acord nici cu raportul privilegiat pe care Biserica trebuie să îl aibă din partea Statului doar prin prisma principiilor cantitative sau al unei continuități istorice. În opinia noastră, Statul nu ar trebui să ia în considerare ca partener Biserica Ortodoxă, în detrimentul altor uniuni religioase, doar datorită numărului adepților. Credem că Biserica Ortodoxă ar trebui „să se impună” în societate datorită caracterului ei moral înalt și a unei activități sociale cu mare impact în rândul populației.

În fine, amintim în final și anumite formulări prea vagi. Atunci când se referă la măsurile pe care membrii Bisericii ar putea să le ia împotriva unui stat abuziv, se fac referiri la „apelul la popor pentru ca acesta să facă uz de mecanismele democratice pentru a schimba legislația sau pentru a revizui decizia puterii”, respectiv „să-și îndemne fii la nesupunere civică pașnică”. Aceste formulări ni se par prea generale și nu exprimă niște realități concrete care ar trebui urmate.

Încheiem prin a face trimitere și la un alt document elaborat de Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse în anul 2008. Ambiguități și neclarități pe care le-am semnalat în documentul din anul 2000 rămân în continuare vizibile și în actul elaborat opt ani mai târziu (vezi detalii la Radu Preda, „Documentul teologic rus despre drepturile omului. *Receptio* și controversă”, UBB, Facultatea de Teologie Ortodoxă, *Anuar XIII* (2010), *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2011, p. 299-333). De asemenea, nici alegerea unui nou patriarh, în persoana lui Kirill, nu pare să fi schimbat prea mult situația. În anumite predici și scrieri ale sale, acesta continuă să păstreze un anumit ton triumfalist și pare incapabil să perceapă de pe o altă poziție decât cea dominantă raportul dintre Biserică și Stat, respectiv societatea civilă (vezi Patriarch Kirill of Moscow, *Freedom and Responsibility: A Search for Harmony – Human Rights and Personal Dignity*, Darton, Longman and Todd, London, 2011).

Împotriva patimilor: o „lecție de economie”*

Referindu-se la esența patimilor, Părintele Dumitru Stăniloae sublinia un caracter dublu al acestora: pe de o parte, patima reprezintă nivelul cel mai de jos la care poate cădea omul, iar pe de altă parte, patima manifestă o sete fără de margini, care însă nu găsește nimic în lumea creaturală care să o satisfacă pe deplin (*Ascetica și Mistica ortodoxă* vol. 1: *Ascetica*, Deisis, Alba Iulia, 1993, p. 67 ș.u.). Închis în egosimul autosuficient, omul pătimăș mai posedă încă aspirația spre infinit, pe care însă o îndreaptă – în mod greșit – spre cele finite. Rezultă de aici un veritabil cerc vicios din care este foarte greu de ieșit, mai ales că o confruntare a omului cu sinele decăzut nu este o sarcină facilă.

Textul „clasic” de la Romani cap. 7 sugerează în chip elocvent dificultatea omului în lupta împotriva patimilor. În continuare ne vom referi la posibilele sugestii de rezolvare care se desprind din lucrarea unuia dintre cei mai de seamă economiști din secolul XX, Albert Hirschman: *Pasiunile și interesele*, trad. Radu Carp și Victoria Rizescu, Humanitas, București, 2004.

Lucrarea amintită are ca *motto* un citata din Montesquieu: „Și este un noroc pentru oameni să se aplece în situația ca, în vreme ce pasiunile îi îndeamnă să fie răi, ei să aibă totuși interesul să fie astfel”. Plecându-se de la această idee, se face o excelentă demonstrație asupra modului în care s-a făcut apel la interese pentru a se contracara pasiunile, cei mai utilizați autori fiind Bacon, Spinoza, Hume, Helvétius, Locke și, desigur, Montesquieu. Dacă inițial s-a optat pentru folosirea forței de constrângere a statului pentru reprimarea pasiunilor (vezi Augustin sau Calvin), iar apoi pentru utilizarea pasiunilor (Pascal, Vico și Mandeville), cu timpul s-a impus o altă soluție (singura viabilă?): mai multe pasiuni inofensive au fost contrapuse unor pasiuni mult mai distructive, ceea ce a dus la nașterea capitalismului. Nu fără o notă de ironie, Amartya Sen ilustrează acest fapt în prefața cărții: să ne imaginăm că suntem urmăriți de o bandă de fanatici ucigași care, dintr-un anumit motiv, vor să de facă rău. Având la noi o sumă de bani, le-o aruncăm, iar urmăritorii se opresc pentru a aduna cât mai multe bancnote pe cont propriu (p. 6). Astfel se arată cum o pasiune violentă poate fi potolită printr-un interes, setea de înavușire.

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 41-44 (1 și 15 noiembrie 2012), p. 10.

La prima vedere o astfel de judecată poate părea imorală, dacă nu chiar cinică; totuși, trebuie recunoscut marea majoritate a oamenilor își au propriile interese, fiind în interesul statului de a folosi „principiul compensării pasiunilor” (adică a redirecționa pasiunile nocive în altele pozitive, utile pentru societate, vezi p. 47). Toată doctrina „contractului social” are la bază o astfel de supoziției: chiar dacă este firesc ca o persoană să-și urmărească binele propriu, conjugarea tuturor acestor aspirații duce la un interes comun, în așa fel încât nimeni să nu fie vătămat. Căutarea interesului propriu duce la interesul comun fiindcă fiecare dintre noi este marcat de frica de moarte (pedepsă) și dorința asigurării celor necesare traiului (p. 51). Acceptând-se ideea că „interesul guvernează lumea”, s-a ajuns în secolul al XVIII-lea la ideea că „un tip special de pasiuni, cunoscute până în acel moment sub denumirea de lăcomie, avariție sau dragoste de câștig, puteau fi folosite pentru a contracara și reprimă alte pasiuni, cum ar fi ambiția, dorința de putere sau dorințele sexuale” (p. 60).

Societatea contemporană este marcată de acest mod de gândire, mai ales după ce sistemul economico-politic comunist a eșuat în mod lamentabil. Cu toate tarele sale, capitalismul domină scena mondială deoarece, având în inima sa interesul, posedă două avantaje infailibile: o lume guvernată de interes posedă previzibilitate și constanță (p. 68 ș.u.). Este „natural” ca un om să-și urmărească interesele, dar în acest fel el este previzibil, fiind „la fel de transparent” ca o persoană virtuoaasă. În acest fel interesele particulare pot deveni în folosul tuturor, creându-se „o rețea solidă de relații interdependente” (p. 70-71). De asemenea, „unui om care se supune propriilor interese i se atribuie anumite calități – fermitate, tenacitate, spiritul metodic –, în contrast cu comportamentul stereotip al omului zdruncinat și orbit de pasiunile sale” (p.).

Într-o altă carte a sa (*Morala secretă a economistului*, trad. Florin Dumitrescu, Nemira, București, 1998, p. 63), A. Hirschman a evocat motivul scrierii lucrării sale despre pasiuni și interese: demonstrarea interdependenței dintre economie și politică sau, mai exact, modul în care „anumite forme de viață economică pot produce modificări în comportamentul conducătorului și al cetățenilor”. Privite prin prisma importanței economiei în societatea contemporană, aceste considerații își vădesc în continuare actualitatea și importanța. Trăim într-o lume în care realitățile economice au o preponderență din ce în ce mai mare, iar influența lor asupra modului în care ne trăim credința este mai presus de orice discuție (a se vedea în acest sens și lucrarea lui Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. Ihor Lemnij, Humanitas, București, 1993).

Există o categorie de oameni pe care A. Hirschman nu o ia în calcul în prezentarea sa: sfinții. Prin modul lor de existență, aceștia ies din cadrele expuse de autorul economist – dar acest fapt nu i se poate imputa prea tare, deoarece

oamenii cu care noi ne întâlnim în viața noastră de zi cu zi *sunt așa cum au fost caracterizați de el*.

Care să fie implicațiile teologico-etice ale viziunii expuse de Hirschman în cartea sa? În primul rând, trebuie să se țină seama de natura umană „așa cum este ea”. Cu alte cuvinte, trebuie să se țină seama de starea căzută a omului, marcată de păcat și de efectele sale. Orice educație creștină, pentru a fi eficientă, trebuie să fie una *reală* și nu ideală. În al doilea rând, teologia ortodoxă a subliniat mereu că această cădere a omului în păcat nu a fost totală: „chipul lui Dumnezeu” din om a fost alterat, dar nu distrus complet. Drept urmare, aspirația omului de a atinge asemănarea cu Dumnezeu rămâne încă prezentă în om (un posibil termen care să descrie această aspirație de împlinire a omului în Dumnezeu fiind cel de *eros*). Chiar dacă înclinațiile pătimase sunt prezente în om, lupta împotriva acestora se poate face chiar printr-o *reorientare* a pasiunilor în funcție de interesele sale. Calea despătimirii nu este una exclusiv negativă; ea ține cont de potențialul naturii umane, iar asceza veritabilă nu se epuizează în porunca de „a nu face răul” ci în îndemnul de „a săvârși binele”. (Nu întâmplător morală evanghelică face trecerea de la poruncile Decalogului, marcate de interdicție, la Fericirile enunțate în Predica de pe Munte, cale pozitivă de a atinge comuniunea iubirii cu Dumnezeu și cu semenii.) Chiar dacă pasiunile sunt o realitate omniprezentă, care par uneori să anuleze rațiunea umană, canalizate în funcție de interesul suprem al ființei umane – îndumnezeirea –, ele se pot converti în „combustibil” pentru atingerea scopului. Cu alte cuvinte, îndepărtarea pasiunilor rele (patimi) trebuie dublată de exercitarea pasiunilor bune (virtuțile). (Că asceza nu înseamnă descărnare, autodistrugere, o arată și Tito Colliander, *Calea asceților*, trad. Dan Bădulescu, Scara, București, 2002.)

În concluzie, chiar dacă la prima vedere par îndepărtate, chiar antagonice, economia poate să constituie un izvor pentru teologie (iar în încheiere trebuie să amintesc o altă foarte instructivă lucrare: Robert Heilbroner, *Filozofii lucrurilor pământesti: viețile, epocile și ideile marilor economiști*, ed. a II-a, trad. Dorin Stancu, Humanitas, București, 2005).

Filmul „Avatar” și aspirațiile religioase ale omului*

Filmul *Avatar* (2009) regizat de J. Cameron a reușit performanța de a fi cel mai bine vândut film din toate timpurile, detronând *Titanic*-ul aceluiași regizor și având până acum încasări de peste două miliarde de dolari americani (recent, filmul a fost recompensat și cu trei premii Oscar). Este un succes impresionant, care la prima vedere se datorează mai puțin modului în care este abordat subiectul (eternul conflict dintre bine și rău), cât mai ales efectelor vizuale speciale de mare impact – o planetă fantastică (Pandora), faună și floră diversificată și bogat colorată, limbaj original al unui popor curajos (Na'vi) ce-și respectă tradițiile și locurile etc. Nu trebuie neglijat nici substratul religios al filmului, care la o analiză mai atentă ar putea să ofere indicii suplimentare asupra motivului care îl face să fie atât de vizionat: de exemplu, unul dintre punctele de rezistență este reprezentat de faptul că oamenii au o tehnologie ce le permite să posede corpurile băștinașilor, folosindu-le drept avatare. Chiar termenul *avatar* este preluat din mitologia indiană, unde are sensul de corp temporar, tranzitoriu, al unui zeu care vizitează pământul, încarnându-se și manifestându-se în lume sub forma unui animal sau a unei ființe umane. Însă nu pur și simplu această proveniență etimologică a termenului am avut-o în vedere când am vorbit de substratul religios al filmului, ci trasarea contextului socio-cultural al omului de azi, care și-a modificat percepțiile sale despre corp laolaltă cu noțiunile legate de realitate, spațiu și timp.

Avem de-a face cu o nouă „ontologie virtuală”, ce ține de realitățile digitale sau, mai exact, se creează la interfața dintre realitatea fizică, topografiile tehnologiilor informațional-comunicaționale și imaginația umană. Ea deschide oportunități aparent nelimitate pentru om, dar în același timp prezintă și mari riscuri și pericole pentru acesta. Astfel, pe de o parte, noile tehnologii pot asigura o intensificare și o expansiune a percepțiilor fizice, ca și o utilizare fără precedent a potențialităților pe care le posedă inteligența umană; pe de altă parte însă, ele pot să constituie mijlocul de amputare a integralității omenești: pot crea un proces de dematerializare, anunțând triumful tehnostiințific asupra corpului „demodat” și limitat.

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. XX-XX (1 și 15 mai 2010), nr. 17-20, p. 4 și 8.

Crearea unei condiții „post umane” prin coevoluția ființei umane cu mașinile computaționale și noile bio-tehnologii fusese ilustrat inițial de cyborg – un sistem robotic om-mașină, gata oricând să-și autoregleze disfuncționalitățile (așa cum în mare măsură omul nu reușește să facă cu trupul său). Mai recent, pe scenă a intrat avatarul – rezultat al simbiozei viață umană-computer ce are semnificația de simulare a corpului uman digitalizat, situat la interfața computerului și putând fi caracterizat cu un *alter ego* al ființei virtuale. Capacitatea de plasare a omului în lumile virtuale (alternative) are consecințe și din punct de vedere al aspirațiilor sale de natură religioasă, rămase neschimbate în pofida dezvoltării tehnologice impresionante din ultimul secol. Astfel, omul „întrupat” on-line își arată aici „esența” sa, cea de „zeu” omnipotent și nemuritor; el transcende biologia degradabilă și cunoaște nu doar senzația de fragmentare corporală, ci și ubicuitatea sau teleportarea, care se întind până la o recombinație a simțurilor după noi tipuri de visceralitate (inclusiv de natură sexuală). În fine, teama de efemeritatea umană se încearcă a fi învinsă prin supraviețuirea digitală.

Cele expuse mai sus demonstrează care este noua tendință postmodernă asupra omului: dezintegrarea eului „natural” prin transformarea lui într-un eu „virtual”, desăvârșit (în film, unul dintre personaje își depășește în starea de avatar atât dizabilitățile fizice motorii, cât și cele de natură etico-spirituală, devenind capabil să lupte chiar împotriva semenilor săi umani, reprezentanți ai invadatorului rapace). În fapt, acest lucru nu poate avea loc prin mijloace tehnico-cibernetice, acestea putând să-i pună la dispoziție doar anumite surrogate. Spațiul virtual îi oferă posibilitatea omului de a fi nu doar ceea ce el este, ci se pretinde a fi, ca alternativă la viața reală. Însă în acest fel viața *off-line* nu dispare, ci îl ține în continuare legat pe om de ea. Consecința directă este scindarea sa între realitatea fizică și cea imaginară, fapt generator de deziluzie și depresie (este ceea ce a mărturisit și un fan al *Avatar*-ului, incapabil apoi să mai accepte „dezolanta lume” reală după ce a văzut fascinanta lume Pandora), la care se mai pot adăuga: explorarea lucrurilor la suprafață, în absența unei adâncimi fundamentale, credința în libertatea și puterea nemărginită a eului, ce duce la o retragere egoistă în sine și la neglijarea semenilor, încercarea de evadare din problemele vieții cotidiene, iresponsabilitate, în sensul imposibilității luării deciziilor și „flexibilitate” nepermisă față de valorile etice și sociale etc.

Controversa iscată de filmul *Avatar* este departe de a se fi încheiat. Papa Benedict al XVI-lea s-a pronunțat împotriva sa și l-a acuzat că prezintă pericolul transformării naturii într-o nouă divinitate, neo-păgână (aluzie la copacul Eywa ce face legătura cu spiritele strămoșilor). Tabloidul *The Guardian* afirmă că succesul filmului se ascunde doar în tehnologia 3D, în rest el fiind o banală poveste cu extraterestri, îmbrăcată într-un înveliș strălucitor, prea colorat. Dimpotrivă, alți

critici cred că *Avatar* a făcut să deschidă „noi căi”, explorând una dintre numeroasele posibilități ale cinematografeii.

Dincolo de părerile pro sau contra, succesul fulminant al acestui film atestă și el că aspirațiile religioase ale umanității noastre rămân aceleași. Dar numai Mântuitorul Iisus Hristos este Cel Care le poate împlini, de unde și misiunea Bisericii de a oferi soluții reale, viabile, și nu surogate – fie ele și frumos „ambalate”...

(Am urmat aici analiza întreprinsă de Lucia Simona Dinescu, *Corpul în imaginarul virtual*, Polirom, Iași, 2007, precum și date despre impactul filmului din recenzia Silviei Dumitrache, „De ce ne este frică de *Avatar*?”, în *Observator Cultural* nr. 253, 4-10 febr. 2010, p. 26)

Religie și literatură: I. Considerații generale*

Titlul articolului nostru îl reia pe cel al unui cunoscut eseu ce îi aparține lui T.S. Eliot¹, eseu ce poate fi văzut ca o reacție a acestuia împotriva tradiției care vedea operele literare din punct de vedere pur estetic (să nu amintim de dictonul lui Oscar Wilde, „arta pentru artă”).

Astfel, în special „Noii Critici” credeau că literatura nu trebuie să fie evaluată pentru semnificația sa etică și teologică. Dimpotrivă, T.S. Eliot era de opinie că numai critica literară nu e suficientă: o operă literară trebuie privită ca o operă de imaginație, dar ar trebui să fie de asemenea luată în considerare și din punct de vedere etic și teologic. Acest fapt e cu atât mai important în epoca noastră, când nu există nici un acord cu privire la valorile etice și teologice.

Deși și înainte a existat o judecată a literaturii după standarde morale, deja de o lungă perioadă de timp s-a ajuns la concluzia că nu există nicio relație între religie și literatură. T.S. Eliot consideră însă că există și ar trebui să fie o relație între cele două, fapt pentru care în eseu amintit el a discutat aplicarea factorului religios în critica literară. Făcând o incursiune în literatura lumii – în special de limba engleză –, Eliot ajunge la concluzia că există trei tipuri de literatură religioasă. În primul rând, este literatura religioasă ce posedă calități literare. De exemplu, versiunea autorizată a Bibliei sau lucrările lui Jeremy Taylor. Acele persoane care descriu Biblia numai ca o operă literară au fost denumite „paraziți”, căci potrivit lui Eliot, Biblia trebuie să fie considerată ca fiind „cuvântul lui Dumnezeu”. În al doilea rând, el menționează poezia devoțională. Un poet devoțional, spune el, nu este cel care tratează subiectul în spiritul religios, dar cel care tratează o parte a subiectului.

Eliot consideră că poeți precum Spencer, Hopkins, Vaughan și Southwell sunt poeți minori, în timp ce Dante, Corneille și Racine sunt poeți majori. În al treilea rând, sunt operele autorilor care doresc să transmită cauza religiei; aceste tipuri de lucrări intră în tipul literaturii de propagandă, ca de exemplu lucrările lui Chesterton, „Omul care era Joi” și „Părintele Brown”.

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 41-44 (1 și 15 noiembrie 2011), p. 10.

¹ Vezi prezentarea sintetică disponibilă la adresa electronică <http://www.literaryjewels.com/search?q=eliot+religion>.

Eliot deplânge iraționalitatea care stă în fundalul spatele separării literaturii de analiza sa religioasă. Exemplificând literatura prin intermediul romanului (care are cel mai mare efect), el spune că această secularizare a fost un proces gradual în ultimii trei sute de ani. De la Defoe acest proces a fost continuu, putând fi împărțit în trei faze. În prima fază se încadrează romanele în care credința pusă deoparte și omisă din stilul de viață (autorii aparținând acestei faze sunt Fielding și Thackeray). În romanele din faza a doua, credința este pusă la îndoială și contestată (această fază îi include pe autori ca George Eliot, George Meredith și Thomas Hardy). A treia fază este epoca în care trăim, iar Eliot îi include aici pe toți romancierii contemporani, cu excepția lui James Joyce.

Această secularizare este evidentă în modul în care un cititor citește un roman – fără a se preocupa de efectul pe care îl are asupra comportamentului său. Factorul comun între religie și literatură este comportamentul. Religia noastră ne impune etica, judecata și propria noastră critică – atât a noastră cât și a semenilor noștri.

Literatura are la rândul ei un efect asupra comportamentului nostru. Ori care ar fi intențiile autorului, operele sale ne afectează pe noi ca ființe umane în întregime. Chiar dacă citim o operă literară doar cu un scop estetic (păstrând judecata noastră morală într-un alt registru), aceasta ne afectează ca ființe umane, indiferent dacă ne propunem acest lucru sau nu.

Cititorii moderne și-au pierdut valorile lor religioase. Ei nu mai au înțelepciunea de a fi capabil de a obține cunoștințe de viață, comparând un punct de vedere împotriva altuia. În plus, cunoașterea de viață pe care o obținem de la o operă de ficțiune nu este viața în sine, ci este cunoașterea modului de viață al altor oameni. Ceea ce sporește dificultatea este faptul că există prea multe cărți și cititorul este confuz. Numai scriitorii moderni cei mai importanți au un efect pozitiv, pe când scriitorii contemporani produc un efect care este degradant. Cititorul trebuie să țină cont de aceea de două lucruri – „ceea ce ne place”, adică ceea ce simțim, și „ceea ce ar trebui să ne placă”, care este înțelegerea noastră deficicientă. Ca oameni cinstiți nu ar trebui să presupunem că ceea ce ne place este ceea ce ar trebui să ne placă; iar ca și creștini adevărați, ar trebui să presupunem că ne place ceea ce ar trebui să ne placă.

Eliot este în principal preocupat de secularizarea literaturii. El nu este preocupat cu problemele spirituale: pur și simplu uită sau ignoră primatul transcendentului asupra lumii naturale. Cele mai multe dintre cărți sunt scrise de oameni care nu au nici credință reală într-o realitate transcendentă. În plus, ele ignoră și faptul că în lume există încă mulți credincioși. Este datoria creștinilor de a utiliza anumite standarde în plus față de cele utilizate de către restul lumii. Dacă un creștin este conștient de prăpastia dintre el și literatura contemporană, el nu va fi afectată de aceasta.

Majoritatea oamenilor consideră neajunsurile economice drept cauza tuturor problemelor și cer schimbări economice drastice, în timp ce alții doresc schimbări sociale mai mult sau mai puțin drastice. Ambele tipuri de modificări sunt opuse una alteia, dar un punct comun al lor este faptul că acestea presupun ipoteza secularizării. Unii doresc subordonarea intereselor individuale celor ale statului. Dar Eliot nu este de acord cu acești oameni. El nu se plânge de literatura modernă pentru că este imorală sau chiar amorală, ci pentru că instigă oamenii să încerce orice fel de experiență și să nu stea cu spatele sau să rateze vreuna. Un cititor creștin ar trebui să realizeze o critică literară în conformitate cu restul lumii. Însă el ar trebui, în plus, se aplice standarde etice și teologice la aceasta.

În introducerea cărții sale *Romanul ca model pentru teologie*, Elmar Salmann prezintă romanul ca „oglină și poate reflexia cea mai fidelă a nașterii și a descompunerii subiectului modern”. El este așadar „micul sacrament al modernității în care noi ne reflectăm, ne înțelegem, ne alienăm nouă înșine și ne regăsim”². Romanul presupune un univers integral, o lume în sine a cărei ființare pare să depășească chiar și intențiile autorului. „Lumea romanului este o lume democratică, deoarece fiecare personaj are dreptate, fiecare are aceleași drepturi ... În marile opere, personajul este mai mare decât autorul”³. Începutul romanului modern, este de opinie autorul, este legat de „Decameronul” lui Boccaccio. Rând pe rând, sunt amintite și alte nume de scriitori și de romane. Dintre marii autori ai umanității sunt evocați: Italo Calvino, Tolstoi, Balzac, Milan Kundera, Thomas Mann, Robert Musil, Franz Kafka, Hermann Hesse, Marcel Proust etc.

Interesant este că nu este abordat doar genul romanului creștin, de tipul celui scris de Bernanos. Pe aceeași linie cu T.S. Eliot, teza lui Salmann este aceea că și romanul care nu atinge în mod direct teme religioase „pune în joc motive de relevanță teologică”⁴. Drept urmare, analiza romanelor trebuie să devină o componentă a teologiei de azi. Iată teza autorului: „Dacă am ști descoperii atâtea motive teologice, prezente în imensul univers al romanelor moderne, creștinismul s-ar descoperi revigorat, reîntinerit, neredus la dogmă sau la morală, ci s-ar transforma într-un motiv aproape muzical, într-o posibilitate sau într-o imposibilitate fecundă. Toate motivele teologiei ne-ar veni în întâmpinare într-o nouă lumină. Și s-ar putea trezi din nou în noi o fericire profundă pentru fundalul imens pe care și cultura modernă îl datorează motivelor creștine”⁵.

² Elmar Salmann, *Romanul ca model pentru teologie*, trad. Claudiu Tușu, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010, p. 6.

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵ *Ibidem*, p. 31.

Necesitatea dialogului între teologie și literatura modernă este afirmată și de Pantelis Kalaitzidis⁶, directorul Academiei de Studii Teologice din Volos (Grecia). În fapt, acest dialog se înscrie într-unul mai amplu, cel al dialogului între Biserică și lumea contemporană. A acorda atenție creațiilor culturale ale omului de azi reprezintă un pas decisiv spre trecerea dincolo de izolaționism într-o autosuficiență de factură tradiționalistă sau etnică. „Biserica și teologia ortodoxă sunt chemate să accepte achizițiile modernității și să reflecteze în mod detașat asupra postmodernității și realității societăților multiculturale”⁷.

Dialogul dintre teologie și literatură este facilitat de analogia limbajului simbolic al textelor scripturistice și patristice cu cel al literaturii. Chiar dacă cele două au funcții diferite, ele se întâlnesc în demersul de a exprima o realitate ce trece dincolo de imediat. Ca o consecință, adevărata teologie este în mod fundamental străină oricărei cenzuri. Fără teamă, trebuie să recunoaștem că „științele pozitive sau exacte, filosofia, literatura, ca și alte discipline, nu sunt obligate să utilizeze principiile teologiei, să vorbească dintr-o perspectivă teologică sau să verifice învățăturile ortodoxe ... Problema numeroșilor teologi, în raportarea lor la literatură, se găsește exact în incapacitatea lor de a înțelege funcția și conținutul mitului literar, precum și în exigența față de literatură – ca de altfel și față de filosofie, biologie și alte discipline – nu doar de a vorbi limbajul teologic, ci și de a confirma adevărurile teologice”⁸. Această atitudine exprimă însă un „imperialism teologic” exagerat, care poate fi pus în paralel cu cealaltă atitudine extremă: expulzarea teologiei din sfera cunoașterii și considerarea ei ca retrogradă în raport cu științele moderne. Relația autentică este cea echilibrată, în care atât teologia cât și cultura modernă își recunosc reciproc sfera de acțiune și mijloacele proprii de exprimare. Drept urmare, a venit momentul în care „dialogul între teologie și literatură trebuie să înceapă”⁹.

În numărul următor, ne vom referi la un caz special de critică a unor opere literare din perspectivă religioasă. Chiar dacă această perspectivă nu este una exclusiv creștină, ea poate constitui un posibil model de urmat pentru teologi în a identifica și aprecia motive și implicații teologico-etice în literatura modernă. Doar așa se poate realiza un binevenit dialog al teologiei cu lumea (post)

⁶ Pantelis Kalaitzidis, „De la création théologique à la création artistique. Prolégomènes au dialogue entre théologie et littérature moderne”, în Assaad E. Kattan, Fadi A. Georgi (eds.), *Thinking Modernity, Towards Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, (Balamand Theological Conferences 1), Daccache Printing House, Amchit, 2010, p. 37-77.

⁷ *Ibidem*, p. 61-62.

⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁹ *Ibidem*, p. 66.

modernă, demonstrându-se că între cultură și credință nu există antagonism ci complementaritate¹⁰.

¹⁰ Vezi în acest sens incitantul studiu scris de Pr. Ion Bria, „Cultura creștină – un comandament misionar actual –”, în Ioan I. Ică jr. (ed.), *Persoană și comuniune. Prinos de cinstitie Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura și tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, p. 214 ș.u.

*Religie și literatură: II. Studiu de caz: mitanaliza**

În numărul trecut am discutat cadrul general al raportului dintre religie și literatură. În continuare ne vom referi la un exemplu concret de analiză literară făcută din perspectivă religioasă. Autorul este Ioan Petru Culianu¹, iar metoda utilizată de acesta poartă numele de *mitanaliză*. Din punct de vedere terminologic, termenul apare pentru prima oară la Gilbert Durand, care recunoaște la rândul său că l-a creat cu trimitere directă la numele psihanalizei². Indiferent care ar fi fost sursa de inspirație pentru Culianu³, reținem că acesta a realizat mai multe exerciții de mitanaliză asupra gândirii unor scriitori români: Vasile Voiculescu, Mihai Eminescu și Ioan Slavici⁴.

Într-unul dintre aceste studii, pornind de la premiza că literatura conține un „anumit material mitic, pe care este datorită cercetătorului să-l scoată la lumină”, Culianu definește mitanaliza ca fiind „un demers practic ce consistă în descoperirea miturilor latente în interiorul textului literar și a le interoga pentru a stabili câteva posibilități (de interpretare, n.n.) din mulțimea acelor care sunt înscrise

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 1-4 (1 și 15 ianuarie 2012), p. 10.

¹ Pentru date biografice vezi: Tereza Culianu-Petrescu, „O biografie”, în Sorin Antohi (coord.), *Ioan Petru Culianu: omul și opera*, Polirom, Iași, 2003, p. 54-84; Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, trad. Cristina Felea, prefață Andrei Oișteanu, Nemira, București, 1997.

² Ileana Mihăilă, „Ioan Petru Culianu și mitanaliza”, în S. Antohi (coord.), op. cit., p. 373-374. Este citată aici lucrarea lui Durand, *Figuri mitice și chipuri ale operei. De la mitocritică la mitanaliză*, Nemira, București, 1998.

³ Ileana Mihăilă este de opinie că atât la Durand, cât și la Culianu, o influență covârșitoare ar fi avut Mircea Eliade (la rândul său, Adrian Marino vorbise despre *mitocritică*). Pe de altă parte, se consideră că există o ruptură între mitanaliza aplicată de Culianu și interpretarea arhetipurilor de către Carl Gustav Jung. Vezi *Ibidem*, p. 374 și 378.

⁴ Aceste studii și articole sunt: „Vasile Voiculescu, romancier al iluziei și al speranței”, „Mit și simbol în proza lui V. Voiculescu”, „Notă despre *opsis* și *theoria* în poezia lui Eminescu”, „Romantism acosmic la Mihai Eminescu”, „Fantasmele nihilismului la Eminescu”, „Fantasmele erosului la Eminescu”, „Fantasmele libertății la Mihai Eminescu”, „Fantasmele fricii sau cum ajungi revoluționar de profesie”, „«Nimicirea fără milă» în nuvela *Moara cu noroc* de Ioan Slavici (1881)”. Ele au fost reunite într-un singur volum: Ioan Petru Culianu, *Studii românești I. Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, trad. Corina Popescu și Dan Petrescu, Nemira, București, 2000, p. 9-152 (în continuare trimiterele se vor face la această ediție).

în aria lor semantică”⁵. Într-un alt studiu sunt rezumate și cele trei faze pe care trebuie să le presupună cercetarea mitanalitică: 1) stabilirea ponderii mitului la autorul în chestiune, pentru a se hotărî dacă se pot trage consecințe de ordin psihologic și semiologic; 2) stabilirea tipului de mit, a contextului sau a situației de profunzime la care el se aplică; 3) încercarea de a delimita zona inconștientă pe care mitul o activează atât la autor, cât și la cititor⁶.

În continuare, ținând cont de scopul ilustrativ al articolului de față, ne vom opri doar la analiza mitologică făcută de Culiianu unui aspect din opera eminesciană – romantismul acosmic –, respectiv nuvelei „Moara cu noroc” a lui Ioan Slavici.

Romantismul acosmic e o temă întâlnită în cele trei variante ale poemului „Mureșan” sau „Mureșanu”, scrise de Mihai Eminescu în anii 1869, 1872 și 1876. Au mai fost și alți critici literari care au stabilit că aici există clar afirmate motive dualiste, ce reflectă influența filosofiei lui A. Schopenhauer, dar și teme gnostice (N. Balotă). Cuvântul *mreață* la Eminescu are o funcție analogă termenului de *goeteia*, ce desemnează atracția negativă exercitată de trupul pământesc asupra sufletului celest. Poezia amintită cuprinde de asemenea câteva motive ce definesc acel *dualism acosmic* specific antropologiei gnostice: 1) acosmismul antropologic: omul se situează în afara lumii în care a fost aruncat; 2) demiurgul cel rău al acestei lumi: spre deosebire de „adevărata” divinitate, absolut transcendentă, acest demiurg, deși se crede unic și atotputernic, are demonstrații de forță ce sunt, în ultimă instanță, derizorii; 3) consubstanțialitatea omului cu divinitatea transcendentă îi conferă celui dintâi superioritate față de demiurg, de care se și poate elibera prin gnoză; 4) respingerea Dumnezeului vetero-testamentar ca ipostază a demiurgului del rău și concomitent valorizarea pozitivă a opozanților săi, ce aparțin de „adevărata” divinitate; 5) elitismul sistemelor gnostice; 6) metensomatoza (reîncarnarea sufletului în trupuri)⁷. Analiza atentă a versurilor poeziei eminesciene confirmă prezența acestor teme: „răul” și „ură” apar ca două entități creatoare, iar produsul lor este istoria universală; istoria umană este istoria unei „rase blestemate” și de aceea răutatea „este taina în sufletul făpturei”. Dacă „sâmburele lumii e-eterna răutate”, atunci și rolul lui Satan este unul pozitiv: el dezvăluie adevărul lumii (vezi rolul gnozei), spunând „că tot ce e în lume e vrednic ca să piară...”. Acțiunea lui Satan este rezumată de Eminescu într-un singur vers: „Tu ai smuncit infernul ca să-l arunci în stele”. Este o imagine paradoxală ce desemnează „demonizarea” întregului univers – lărgirea categoriei infernului la întregul cosmos vizibil. În fine, sunt prezente și alte teme gnostice – pe care noi

⁵ *Ibidem*, p. 82-83.

⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁷ *Ibidem*, p. 39-40.

nu le mai amintim aici –, ceea ce-l face pe I.P. Culianu să categorisească poemul „Mureșanu” „o varațiune romantică pe un motiv gnostic”⁸.

Dedicat memoriei fostului său profesor Cicerone Poghirc, „exercițiul de mitanaliză” făcut de Culianu nuvelei „Moara cu noroc” are scopul de a demonstra că metoda sa hermeneutică nu trebuie rezervată exclusiv unui anume tip de literatură, în speță cea romantică. Dimpotrivă, analiza unui roman „realist” – „cea dintâi” și „cea mai bună povestire polițistă produsă vreodată de literatura română”⁹ – îi dă prilejul lui Ioan Petru Culianu să demonstreze următorul paradox: nu numai că eficacitatea metodei mitanalitice nu se oprește la textele simbolice sau fantastice, dar cu cât textul este produs de un spirit mai „pozitiv”, cu cât e mai „realist”, cu atât vor fi mai spectaculoase rezultatele mitanalizei. Într-adevăr, în nuvela scrisă de Slavici se regăsesc surprinzătoare paralele ideatice cu marele mit al lui Mani¹⁰: pentru autor, orașul înseamnă civilizația, a cărei influență se întinde până la un punct, dincolo de care a primejdios să te aventurezi. Acest punct e marcat tocmai de moara „cu noroc”, hanul exploatat de Ghiță. Dincolo de cele „cinci cruci” care marchează limitele ordinii se întinde teritoriul violenței și al morții – lumea stăpânită de Lică „sămădău”, șeful porcarilor¹¹. Nu întâmplător cinci personaje descind așadar din lumea ordinii ca să întâlnească dezordinea: șeful lor, *pater familias*, va fi silit să încheie un pact cu marele reprezentant al morții, porcarul-șef, și de aceea va fi scacrificat. Dar tocmai acest sacrificiu le va permite forțelor ordinii să distrugă factorul nociv, cel al dezordinii. „Șederea hanului la «Moara cu noroc» are caracterul unei misiuni în care el e menit, fără s-o știe, să fie scacrificat pentru a permite capturarea puterilor răului”¹². Prezența altor elemente cu caracter simbolic îndreptățesc analiza nuvelei pe baza elementelor mitologice: credința că porcul e un animal ieșit din infern e larg răspândită, iar analogia dintre cruci și numărul membrilor familiei lui Ghiță se susține și prin faptul că autorul declară că două erau din piatră (cei care vor muri), pe când celelalte trei din lemn (cei care vor scăpa cu viață)¹³.

În concluzie, pentru istoricul religiilor Ioan Petru Culianu, „literatura *este* un mit”. „Orice poveste în care fantasmelile exprimă o situație ce tinde să devină paradigmatică - și nu există produs literar, oricât de neînsemnat, în care viața să nu fi fost imobilizată într-un tipar – *este* mit. Faptul că nu se mai poate stabili o legătură cu viața rituală a unei comunități constituie singura diferență între

⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁹ *Ibidem*, p. 143.

¹⁰ Acest mit este expus în *Ibidem*, p. 147-149.

¹¹ „Pentru Slavici, orașul înseamnă *viață*; pădurea în care sălășluiesc turmele de porci înseamnă *moarte*. Între ele stă hanul lui Ghiță”. Vezi *Ibidem*, p. 147.

¹² *Ibidem*, p. 147.

¹³ *Ibidem*, p. 150.

mitul literar și mitul religios”¹⁴. Preluând această convingere, subscriem la ideea că analiza textelor literare din punct de vedere religios poate constitui o „punte” serioasă de dialog între teologie și lumea modernă. Este ceea ce precisasem și în prima parte a studiului, iar mitanaliza utilizată cu rezultate atât de spectaculoase de Culianu poate să reprezinte un exemplu și un imbold pentru teologi pentru a evalua nu cu dispreț ci cu multă atenție – trecându-le, desigur, prin grila valorilor creștine – produsele culturale ale umanității de la începutul secolului XXI.

¹⁴ *Ibidem*, p. 175.

Despre Ordinul Linguriței sau cum se lecuiește un fanatic*

Multe din conflictele momentului – fie ele de natură politică, socială, culturală sau religioasă – au la bază fanatismul. Unul dintre cele mai cunoscute este cel israeliano-palestinian, de aceea, atunci când cineva „de acolo” are ceva de spus despre plaga reprezentată de fanatism, credem că se cuvine să-l ascultăm. Este cazul cunoscutului scriitor și jurnalist israelian Amos Oz (*Cum să lecuiești un fanatic*, trad. Dana Ilin, Humanitas, București, 2007); acesta vorbește atât despre tragicul conflict din Orientul Mijlociu – la baza sa ar sta nu un conflict religios sau ideologic, o confruntare de mentalități, ci pur și simplu o dispută teritorială, și de aici ar trebui să se caute soluția –, cât mai ales despre ceea ce constituie fanatismul în sine, căci acesta este „mai vechi decât islamismul, mai vechi decât creștinismul, mai vechi decât orice stat sau guvern sau sistem politic, mai vechi decât orice ideologie sau credință din lume. Fanatismul este, din păcate, o componentă omniprezentă a firii omenești, o genă malignă, dacă putem să-i zicem așa”.

Ce ar putea avea însă drept cauză fanatismul? Ni se spună că sămânța zace în „sentimentul superiorității categorice”; aria de desfășurare a fanatismului se întinde așadar de la formele ușoare (uniformitatea și conformismul) și până la formele cele mai explozive (la propriu!), cum sunt atentatele sinucigașe despre care ni se relatează la TV sau în ziare. Indiferent de gradul de intensitate, ceea ce caracterizează fenomenul este dorința fanaticului de a te schimba cu orice preț – el „debordează de generozitate”, este „un mare altruist”; cel mai adesea, fanaticul pare mai interesat de tine decât ești tu însuși: „vrea să-ți salveze sufletul, vrea să te mântuiască, vrea să te scoată din robia păcatelor, greșelilor, fumatului, credinței sau lipsei de credință, vrea să-ți îmbunătățească alimentația sau să te vindece de năravul băuturii ori al votării cu cine nu trebuie”.

De unde să provină atunci sentimentul de repulsie înaintea omului fanatic? În pofida „intențiilor bune”, ceea ce ne respinge la acesta este modelul de „convertire silită”, adică tocmai faptul că libertatea și voința ne sunt călcate în picioare în numele „binelui”. Este o silire a conștiinței celuilalt exercitată în numele

* Articol publicat în *Glasul iubirii*, 1 (august 2011), nr. 8, p. 13.

convingerii suverane că numai noi avem dreptate – iar celălalt trebuie convins prin orice mijloace să accepte asta. Un alt poet israelian, Yehuda Amichai, exprima însă în chip metaforic neajunsurile unui asemenea comportament în ultimă instanță egoist: „Acolo unde avem dreptate nu poate crește nici o floare”.

O altă idee a lui Oz vizează nu doar caracterul nociv, ci și caracterul lui transmisibil – fanatismul se ia foarte repede, chiar și atunci când încercăm să-i ținem piept sau să-l înfrângem. Să fie el oare și fără leac? În această privință, veștile sunt bune: în opinia autorului amintit, un fanatic poate fi vindecat prin următoarele „leacuri”: 1) să ne vedem așa cum ne văd alții sau, din alt punct de vedere, să ne imaginăm în locul celuilalt, și 2) să avem capacitatea de a râde de noi înșine, sau iarăși, să fim capabili să-l acceptăm pe celălalt ca fiind diferit de noi, dar totodată valoros în sine, în pofida unor lipsuri de care poate noi înșine nu ducem lipsă. Viața nu este un western, o confruntare hollywood-iană în care se știe dinainte care este personajul bun și care rău; de cele mai multe ori ea este o tragedie în sensul original al cuvântului – o confruntare între „dreptate” și „dreptate”, între a-l revendica pe celălalt – și a fi, la rândul nostru, revendicați el – în numele propriei viziuni despre ceea ce este semnificativ în viață. Amos Oz încearcă de aceea să valorifice „compromisul” între oameni, un cuvânt desul de ... „compromis” astăzi. El însă este chiar opusul fanatismului și morții, o îngemănare echilibrată între iubire, simțul dreptății și bunul-simț. Nu este o capitulare, nici nu îndeamnă la relativism; dimpotrivă, este sinonim cu viața ce acceptă diversitatea și respinge auto-idolatria suficientă; mai exact, înseamnă a-i ieși în întâmpinare celuilalt „până la jumătatea drumului”. (Acest celălalt poate fi însă oricine, chiar și un dușman, de aceea nu există compromis fericit; această expresie este un oximoron, căci orice compromis este prin însăși esența lui duros pentru noi.)

Să fie însă „leacurile” prescrise de Amos Oz relevante din perspectiva „spiritului evanghelic”? Noi credem că da: în primul rând, să ne gândim la cuvintele din Predica de pe Munte: „Ci toate câte voiți să vă faceți vouă oamenii, asemenea să faceți și voi lor” (Mt. 7, 12). Nu înseamnă acest lucru chiar a ne imagina că suntem în locul celorlalți? Nu se întâmplă, din păcate, de foarte multe ori să judecăm pe ceilalți, văzând „paiul” din ochiul lor, dar nu și „bârna” din al nostru (Mt. 7, 3-5)? În al doilea rând, să ne amintim de episodul femeii desfrânate (In. 8, 1-11): la interpelarea fariseilor și cărturarilor că o asemenea persoană ar trebui ucisă cu pietre, Mântuitorul Iisus Hristos „scria cu degetul pe pământ”, iar la insistențele celor dintâi, El le răspunde, nu fără o anumită notă de ironie: „Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei”. Nu numai că lapidarea nu mai are loc, dar cei ce erau atât de vehemenți în „dreptatea” lor, „muștrați fiind în cugetul lor”, au ieșit unul câte unul...

Să nu uităm deci niciodată de iubire, și mai ales că după judecata cu care judecăm vom fi și noi judecați (Mt. 7, 2). În finalul cărții sale, Amos Oz făcea referire într-un interviu la Ordinul Linguriței, din care ar trebui să facem fiecare parte, și ne supunea imaginației scena unei catastrofe, a unei explozii de exemplu. Sunt posibile trei opțiuni principale: 1) să fugim cât mai departe, 2) să protestăm indignați (în genul organizării unei manifestații sau a trimiterii unei scrisori de protest), și 3) să aruncăm apă peste foc – dacă nu avem o găleată la îndemână, cu un pahar, dacă nu-l avem nici pe acesta, cu o linguriță. Chiar dacă aceasta „e mică, iar focul e imens”, căci noi „suntem milioane de oameni, și fiecare are o linguriță”...

Moștenirea papei Benedikt al XVI-lea*

Sub provocatorul titlu „Și acum înnoire!”, cotidianul german *Die Zeit* (nr. 8, 14 februarie 2013) publică mai multe articole privitoare la pontificatul papei Benedikt al XVI-lea, la gestul său de retragere și la ceea ce rămâne după el. În articolul „Eliberare în Roma”, Bernd Ulrich declară că dacă papei i-a fost dificil în slujirea pe care a avut-o, la fel de greu le-a fost și catolicilor germani. De ce aceasta? Fiindcă entuziasmul inițial, datorat alegerii unui papă german după o lungă perioadă de timp, a devenit curând un lucru frustrant, mai ales dacă luăm în considerare scandalul legat de abuzurile sexuale în Biserica romano-catolică. Ascunderea acestora a lăsat un mare semn de întrebare nu doar asupra persoanei papei, ci asupra întregii Biserici romano-catolice germane.

Interesant este că gestul său de retragere a fost privit ca unul „corect” atât de susținătorii, cât și de dușmanii săi – crede Patrik Schwarz (p. 3). Este un gest care ține însă „mai mult de pământ decât de cer”. El aduce îndoiala asupra slujirii papale ca act uman și divin, întrucât retragerea „este întotdeauna o opțiune”. Intervine așadar o falie între „de pe Cruce nu se coboară” și „eu sunt puternic în cele slabe”...

Alte articole pun în discuție posibilitatea reformării Bisericii catolice după retragerea papei Benedikt, recunoscut ca un papă de tip conservator. Orice act de demisie produce după sine îndoială și o stare precară, dar lasă în același timp deschisă calea înnoirii. În continuare se așteaptă „dreptate, pace și adevărată spiritualitate”, valori care să înlăture „fobia catolică” ce se instaurase din ce în ce mai mult. Este vremea pentru „schimbare, înnoire, reformă”, căci „calea este liberă”!

Heinz Bude, sociolog și catolic, schițează o posibilă reformă în Biserică, plecând de prăpastia ce există între principiile morale ale doctrinei catolice și „realitatea de pe teren”. În opinia autorului, reforma poate veni doar „din lume”. Astfel, există o mare distanță între condamnarea folosirii prezervativului de către cardinalii Bisericii catolice și realitatea cu care se confruntă călugărițele catolice ce fac misiune în Zimbabwe, Tanzania sau Kenya, țări unde SIDA face ravagii. Se adaugă apoi și alte provocări ale lumii moderne la adresa Bisericii catolice:

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 9-12, (1 și 15 martie 2013), p. 4.

homosexualitatea, problema avorturilor etc. Sunt provocări din exterior, dublate de alte provocări interne: celibatul, hirotonia femeilor sau divorțul. Toate acestea l-au făcut pe unul dintre posibiii candidați la funcția papală, cardinalul canadian Marc Quillet, să numească această funcție „un coșmar” ... În orice caz, reformarea Bisericii catolice este privită de unii ca fiind și mai probabilă prin alegerea unui papă din afara Europei: cardinalul Turkson din Ghana, Quillet din Canada, Luis Tagle din Filipine sau Leonardo Sandri din Argentina. (Asupra favoriților la noul pontificat vom reveni.)

Aceiași număr al cotidianului german, la p. 64, oferă un interviu cu cardinalul Walter Kasper (n. 1933), german de origine, cel care în perioada 1999-2010 a condus „Conciliul pontifical pentru promovarea unității creștine”. Cardinalul evocă momentul surprinzător în care papa Benedikt și-a anunțat retragerea, „respectul și mulțumirea” cu care cardinalii au primit acest gest, precum și cauza care a stat la baza lui: printr-un joc de cuvinte, Kasper subliniază că în cazul lui Benedikt „puterea nu a fost tăria lui” (*Macht war nicht seine Stärke*). Sarcina noului papă va fi una dificilă, aceea de a păstra unuitatea unei Biserici formate din 1, 2 miliarde de oameni din toate colțurile lumii. În fapt, fiind vorba despre o „unitate în diversitate”, vorbim despre „atâta diversitate cât este posibilă, și atâta unitate cât este necesară”...

Walter Kasper nu a ezitat să vorbească și despre opoziția pe care i-a arătat-o lui Ratzinger/Benedikt al XVI-lea de-a lungul timpului. Totuși, el a cerut ca apelativul ce i s-a acordat, de „liberal”, ca și cel acordat oponentului său, de „conservator” (*Panzerkardinal*), să fie nuanțat, adăugând și că a fost vorba de un dialog între ei, din care el a avut de învățat.

Cardinalul Kasper evidențiază contribuția adusă de papa Benedikt în timpul pontificatului său Bisericii romano-catolice și cum se vede viața acestuia după retragere. În ceea ce privește moștenirea papei Benedikt al XVI-lea, Walter Kasper crede că principalul punct vizează relația dintre credință și știință. Benedikt, „un teolog important”, a intrat în dialog cu gândirea contemporană. De asemenea, el a prețuit Ortodoxia, la fel cum a prețuit și iudaismul. Nu în ultimul rând, pentru el a fost importantă întărirea vieții și credinței în Biserică.

Respingând ideea unei posibile alegeri ale sale în Scaunul Romei – deși e eligibil – cardinalul Walter Kasper încheie interviul cu urări ca recent retrasul papă să-și ducă anii următori în liniște și rugăciune. În pofida a ceea ce lasă să se vadă, Benedikt este un om plin de umor și mare iubitor de muzică – motiv pentru care, este sigur Kasper – acesta va folosi din plin noul timp pe care îl are să cânte la pian muzica lui Mozart, marea sa pasiune.

Revista germană *Der Spiegel* (nr. 80/2013, p. 82-92) publică la rândul ei un lung editorial sub titlul „Ora zero în Vatican: Lupta pentru Roma”. Aici este pus

sub semnul întrebării însuși actul de retragere al papei: „De ce ar trebui soții să trăiască unul cu celălalt până la moarte, dacă papa poate pur și simplu să-și dea demisia din slujba sa specială? Și dacă Benedikt și-a arogat pentru sine dreptul de a se retrage, nu ar trebui să ia în calcul fiecare viitor papă posibilitatea ca, din pricina bătrâneții sau a altor slăbiciuni, să se retragă din funcție asemenea unui politician?” Fără ezitare, Benedikt este supranumit „Mânia lui Dumnezeu”, iar gestul său este calificat ca având „ceva rebel în el”.

Urmează apoi o trecere în revistă a principalelor acte din timpul păstoririi papei Benedikt al XVI-lea, precum și principalii favoriți în postura de urmaș al acestuia. Dintre „Papabili” sunt amintiți: Angelo Scola (Arhiepiscop de Milano, 71 de ani), Christoph Schönborn (Arhiepiscopul Vienei, 68 de ani), Timothy Michael Dolan (Arhiepiscop de New York, 63 de ani), Marc Quillet (fost Arhiepiscop de Québec, 68 de ani), Peter Kodwo Appiah Turkson (fost Arhiepiscop de Cape Coast, Ghana, 64 de ani) și Luis Antonio Gokim Tagle (Arhiepiscop de Manila, 55 de ani)¹. Interesant este însă interviul realizat cu cunoscutul „disident” împotriva Vaticanului, teologul elvețian Hans Küng (n. 1928), cuprins în cadrul editorialului amintit (p. 88). Acesta subliniază că papa Benedikt a deschis o altă cale pentru viitorii papi, demonstrând că atunci când un papă nu mai poate să-și îndeplinească în mod deplin atribuțiile, el nu trebuie să-și aștepte moartea, ci să se retragă. Fără a face un pronostic în privința noului papă – scriind, cu o notă de ironie, că dacă și-ar nominaliza favoritul, acesta nu ar mai fi ales... –, H. Küng declară ce fel de papă și-ar dori: „Un papă care spiritual nu mai trăiește în Evul Mediu, care nu mai reprezintă o teologie, o liturghie sau o constituție bisericească medievală”. În fapt, influența papei Benedikt asupra Vaticanului, chiar după retragere, rămâne în continuare una deosebită. (Küng vorbește despre „amenințarea papei din umbră” și despre „o nouă formă de nepotism”.) Spre exemplu, unul dintre apropiații lui Benedikt, Georg Gänswein, va fi „slugă sub doi domni”, deoarece va rămâne în continuare „Prefect al Casei Papale și secretar al lui Benedikt” (după declarația purtătorului de cuvânt al Vaticanului, Federico Lombardi). Sarcina noului papă, „dacă e deștept”, este de a-și forma un cabinet pe care să-l conducă efectiv (din acesta ar trebui să facă parte nu doar bărbați ci, de ce nu, și femei...). Astfel nu s-ar repeta greșeala săvârșită de papa Benedikt al XVI-lea, de a se izola de curia romană, căci un papă izolat nu poate să conducă o comunitate formată din 1,2 miliarde de oameni.

Am rezumat opiniile expuse în cele două publicații deoarece acestea provin din mediul cel mai apropiat fostului papă, cel german. Ele sunt cu atât mai

¹ Acesta articol a fost scris înainte de a fi cunoscut succesorul papei Benedikt. Alegerea cardinalului argentinian Jorge Mario Bergoglio (69 de ani) a surprins pe toată lumea, fiind primul iezuit ce ocupă scaunul papal (și primul papă ales din afara Europei).

„Cred, Doamne, ajută necredinței mele...” – Exerciții teologice

importante cu cât, indiferent de numele și de mediul din care va proveni noul papă ales, moștenirea (de acum) fostului papă Benedikt al XVI-lea va atârna greu asupra noului pontificat.

Etosul misionar ortodox: contribuția Arhiepiscopului Anastasie Yannoulatos*

Unul dintre cei mai importanți teologi misionari ai Bisericii Ortodoxe contemporane este Anastasie Yannoulatos (n. 1929), arhiepiscopul Tiranei și al întregii Albanii. Acesta este o personalitate recunoscută pe plan mondial: membru corespondent al Academiei din Atena (din anul 1993), *Doctor Honoris Causa* în teologie sau filosofie la 18 universități, colegii sau departamente din lumea întreagă, membru în numeroase societăți științifice internaționale, președinte al Consiliului Mondial al Bisericilor și președinte onorific al Conferinței Mondiale a Religiiilor Păcii (ambele din 2006).

Recent a fost tradusă în limba română una dintre cele mai recente și importante cărți ale arhiepiscopului Anastasie: *Misiune pe urmele lui Hristos: studii teologice și omilii*, cuvânt de introducere al Sanctității Sale Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic, trad. din lb. greacă de diac. dr. Ștefan L. Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, 296p. Avem de-a face cu o colecție de 15 studii cu profil misionar, bazate pe ideea că toți creștinii, deopotrivă clerici și laici, au ca imperativ eclezial mărturisirea credinței, atât față de cei „de aproape” (misiunea internă), cât și față de cei „de departe” (misiunea externă). A face misiune „pe urmele lui Hristos” înseamnă pentru Anastasie Yannoulatos a evidenția următoarele cinci principii teologice: 1) relațiile trinitare și referința la ele, 2) asumarea întregii naturi umane în Iisus Hristos, 3) noul element radical și veșnic: Iubirea, 4) paradoxul smereniei și sacrificiului de pe Cruce și 5) înțelegerea întregii realități în lumina Învierii și a speranței eshatologice.

Temele abordate de autor sunt de o mare varietate și complexitate cultural-teologică, motiv pentru care ne rezumăm în prezentarea noastră doar la enumerarea succintă a acestora: imperativul misionar al creștinilor (vezi îndemnul Mântuitorului de la Mt. 28, 19), raportul între misiunea internă (pastorație) și misiunea externă a Bisericii, raportul creștinismului cu celelalte religii (în special cu islamul), globalizarea vs. universalitatea eclezial-comunitară, Ortodoxia și drepturile omului, Evanghelia și cultura, respectiv trăsăturile caracteristice

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 13-16, (1 și 15 aprilie 2013), p. 12.

ale misiunii ortodoxe. Referitor la acest ultim aspect, iată care ar fi principalele direcții pe care ar trebui să le urmeze misiunea ortodoxă: 1) *predicarea Evangheliei*, nu ca proclamare a unor principii sau adevăruri etice, ci ca început al transfigurării inaugurate de „lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (II Cor. 4,4). Este o lucrare sinergică între harul Duhului Sfânt și participarea personală la această salvare. Adjectivul „personal” nu înseamnă însă o lucrare strict individuală; dimpotrivă, implică în mod necesar comunitatea de credință, Biserica, adică prezența unei noi creații harice care se constituie prin intermediul Tainelor. 2) *Stabilirea de „Biserici locale”*. În acord cu teologia și tradiția ortodoxă, Biserica este chemată să slăvească pe Dumnezeu în fiecare țară cu propria ei voce. Înseamnă că în activitatea misionară trebuie să existe respect sincer față de identitatea fiecărui popor – limbă și obiceiuri specifice. Sfințirea trăsăturilor caracteristice fiecărui neam înseamnă dezvoltarea propriei voci dar și însumarea lor – nu în sens monolitic, uniform – într-un imn doxologic comun („unitate în diversitate”). 3) *Încorporarea în Hristos*, înțelesă nu ca „fugă mistică din lume”, ci ca punctul de plecare al unei participări active la lucrarea lui Dumnezeu, ce posedă caracter universal. A trăi în perioada de tranziție a lui „deja” și „nu încă” (I In. 3,2) înseamnă a anticipa vremurile eshatologice (I Pt. 4,13 și 5,4); este o anticipare care nu are nimic de-a face cu pasivitatea socială ce caracterizează anumite tendințe pietiste. Dimpotrivă, este o anticipare dinamică, căci împlinirea timpurilor eshatologice reclamă participarea noastră: este aceeași conlucrare „în Duhul Sfânt” pentru sfințirea tuturor fapturilor, pentru recapitularea lor în Hristos și „accesul” la Tatăl (Efes. 2,18). Suntem „co-lucrători” ai lui Dumnezeu în dezvoltarea unității, păcii și dragostei ce caracterizează planul Lui. Toată lucrarea noastră în lume reprezintă dezvoltarea virtualităților sădite în planul divin; ele trebuie să devină vizibile în educație, în opera de civilizare și în progresul social. În textul din F. Ap. 17,30 adverbul „acum” sugerează stringența lucrării misionare, necesitatea deschiderii față de lumea întreagă, căci totul constituie un „câmp misionar”.

Relevanța cărții survine însă nu doar din învățătura doctrinară pe care o expune, ci mai ales din transmiterea experienței misionare bogate pe care a acumulat-o de-a lungul vieții Arhiep. Yannoulatos, în Grecia, Africa și Albania. Această experiență misionară stă la baza celor scrise în această carte, deși autorul, plin de smerenie, asemenea Părinților din vechime, lasă ca ea să licărească doar din când în când în ochii cititorului.

Parcurgând însă cu atenție paginile cărții de față, ne dăm seama de amploarea și importanța activității misionare a arhiep. Anastasios Yannoulatos: pe lângă numeroasele lucrări și studii publicate (*Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă și Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003, *Duhurile M'ban'dua și cultul acestora, Domnul Luminii. Dumnezeuul triburi-*

lor din muntele Kenia, *Various Christian Approaches to the Other Religions și Islam. Abordare din perspectiva Istoriei Religiiilor*), acesta a desfășurat o lucrare misionară „în fapte” (cf. Mt. 12,33): ca teolog laic (1954-1960), a lucrat ca predicator și catehet la Înalta Școală Catehetică a Sfântului Constantin de Omonia. Apoi, a jucat un rol de pionierat în relansarea interesului pentru Misiunea Străină Ortodoxă (din 1958). A lucrat ca Secretar General al Comitetului Executiv pentru Misiunea în Străinătate din cadrul Syndesmos (1958-1961) și a fost fondator și președinte al Centrului Misionar Inter-Ortodox *Porefthendes* (din 1961). A fost membru al Comitetului Internațional pentru Studii Misionare al CMB (1963-1969), Secretar pentru relații și cercetări misionare al Bisericilor Ortodoxe în cadrul CMB (Geneva, 1969-1971), Moderator al Comitetului Mondial pentru Misiune și Evanghelizare (1984-1991) și al Conferinței Mondiale pentru Misiune și Evanghelizare din San Antonio, Texas (1989). Este membru al Societății Germane pentru Misiune și al Societății Internaționale pentru Studii Misionare. A organizat și condus Centrul pentru Studii Misionare al Universității din Atena (1971-1976) și Centrul Inter-Ortodox al Atenei pentru Biserica Greciei (1971-1975). Ca Director General al Asociației *Apostoliki Diaconia* a promovat diferite programe publicistice și educaționale în cadrul Bisericii, în special în sectorul pentru misiune în străinătate (cu suport pentru regiunile misionare ale Africii, Coreii și Indiei) și în organizarea Săptămânii pentru Misiune în Străinătate. În pofida recomandărilor medicilor, el a mai vizitat Africa în mai multe rânduri (în 1967, 1968, 1974 și 1978) iar în calitate de *locum tenens* (1981-1990) al Mitropoliei de Eirenoupoleos (estul Africii: Kenia, Uganda, Tanzania) a condus organizația misionară ortodoxă. Printre altele, el a fondat și organizat Școala Patriarhală „Arhiep. Macarie al III-lea al Ciprului”, a hirotonit 62 de preoți africani și a binecuvântat 42 de cateheți pentru 8 triburi africane. În același timp a susținut lucrarea de traducere a Sfintei Liturghii în patru limbi africane; a lucrat pentru stabilirea a 150 parohii ortodoxe și pentru construcția a zeci de biserici; a ridicat șapte puncte misionare și a contribuit la crearea de școli și clinici medicale.

În calitate de Arhiepiscop al Albaniei (din 1992 și până azi), în condiții extrem de dificile, a avut o contribuție decisivă în reconstruirea și reînvierea Bisericii Ortodoxe Autocefale a Albaniei, ce fusese desființată cu peste 23 de ani în urmă. Dintre realizări se cuvin a fi amintite: cele peste 400 de parohii organizate, înființarea Academiei Teologice Ortodoxe „Învierea lui Hristos”, educarea și hirotonirea a peste 150 de clerici, înființarea unui orfelinat, a unui centru pentru ajutorarea adolescenților, a 3 școli elementare și a 17 școli de asistenți medicali. La acestea se mai adaugă 2 licee bisericești, un liceu tehnic, 2 institute pentru pregătirea profesională și Universitatea Logos, ca și 50 de centre de tineret în diferite orașe. A condus eforturile de traducere a cărților liturgice în limba albaneză. A

construit 150 de noi biserici, a restaurat 60 de vechi biserici și a reparat 160 de biserici distruse în timpul regimului comunist ateu. De asemenea, a ridicat 45 de centre eclesiastice, promovând și construirea sau repararea de drumuri, apeducte, poduri, clinici sau școli. A dezvoltat intens activitatea caritabilă a Bisericii prin distribuirea a sute de tone de mâncare, haine și medicamente. A promovat publicarea de ziare și cărți; a organizat o tipografie, o fabrică de lumânări, un studio iconografic pentru pictarea și restaurarea icoanelor.

În concluzie, se cuvine a fi felicitat traducătorul și editorul acestei cărți, diac. Dr. Ștefan Lucian Toma, pentru excelenta inițiativă de a publica în limba română valoroasa lucrare a Arhiepiscopului Anastasie Yannoulatos. Cititorul român interesat de teologia ortodoxă din a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea are în cartea de față un compendiu sintetic a tuturor principiilor misionare după care s-a ghidat și trebuie să se ghideze și în viitor Bisericile ortodoxe autocefale. (Fără a putea insista aici, amintim modul divergent în care se prezintă activitatea misionară din perspectivă protestantă, respectiv romano-catolică: David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, NY, 1991, și Stephen Bevans, Roger Schroeder, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, NY, 2004. Dacă prima lucrare insistă pe contextualizarea misiunii în funcție de timpul și spațiul în care se desfășoară aceasta, cea de-a doua reclamă necesitatea urmării unor „constante” cu valoare perenă în activitatea misionară. După cum s-a văzut, misiunea ortodoxă accentuează complementaritatea celor două dimensiuni ale misiunii.) Modul în care arhiepiscopul Anastasie își scrie lucrările este unul deosebit, plin de profunzimi teologice dar în același timp simplu și clar, vădind noblețe sufletească și intelectuală, totul ancorat pe un profund și viguros duh creștinesc. Fără acest duh autentic, scripturistic-patristic, nu s-ar fi putut mărturisi cu curaj misiunea Ortodoxiei la adevărata sa dimensiune și valoare, așa cum se descrie în „Cuvântul traducătorului”: „În lucrarea de față nu întâlnim o Ortodoxie închisă în sine, o Ortodoxie cuprinsă de frică în a dialoga cu societatea umană, în ansamblul ei, o Ortodoxie îngenuncheată de complexitatea problemelor societății moderne”. Dimpotrivă, găsim „o Ortodoxie dinamică; o Ortodoxie cuprinsă de elanul dialogului cu frații creștini, de orice confesionalitate; o Ortodoxie căreia nu îi e teamă de ea însăși; o Ortodoxie capabilă de a clădi punți de comunicare; o Ortodoxie care a depășit faza mimării lucrurilor pe care proclamă că le împlinește; o Ortodoxie chemată să transfigureze orice formă de cultură contemporană” (p. 16).

Părintele Profesor Ilie Moldovan (1928-2012) O axiologie ortodoxă românească în sec. XX*

În după-amiaza zilei de 9 februarie 2012 a trecut la Domnul Părintele Profesor Ilie Moldovan, iar cu acest prilej o seamă de importanți oameni ai Bisericii noastre și-au exprimat regretul și prețuirea față de fostul reputat dascăl de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu: **„Părintele Profesor Ilie Moldovan a fost una din personalitățile emblematiche ale teologiei românești”**, a spus † ÎPS Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, la slujba de prohodire susținută la Catedrala Mitropolitană din Sibiu. Prin moartea Părintelui Profesor Ilie Moldovan, „Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu și întreaga Biserică Ortodoxă Română a pierdut un părinte devotat, un slujitor vrednic, un dascăl înzestrat de Dumnezeu, un mare teolog” († Nicolae, Arhiepiscop al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din cele două Americi). „Prezența harismatică și optimistă a părintelui Ilie care, deși suferind fiind, transmitea atâta dor de a scrie în continuare despre forța și dinamica Ortodoxiei, în «inima» realităților nepieritoare ale românilor († Casian, Arhiepiscopul Dunării de Jos) l-a arătat pe acesta ca fiind „cu adevărat un apostol al Ortodoxiei pe care a slujit-o vreme de peste 50 de ani ca preot de țară, ca profesor de teologie și ca om al cărții, dar în același timp și un apostol al românismului atât de greu încercat de-a lungul istoriei” († Visarion, Episcopul Tulcii)” (a se vedea „Mesaje de condoleanțe la trecerea la cele veșnice a Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan”, în *Revista Teologica*, nr.1/2012, p. 188-192).

Fără a mai insista prea mult asupra aspectelor bio-bibliografice ale Părintelui Profesor Ilie Moldovan (vezi Ciprian Iulian Toroczka, „O viață pusă în slujba valorilor morale ale Bisericii și ale neamului românesc: Părintele Ilie Moldovan”, în Idem (coord.), *Teologie ortodoxă în destin românesc. Omagiu Părintelui Profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2008, p. 46-70), ne rezumăm aici la a expune principalele aspecte: născut la la 18 mai 1928, în comuna Albești (jud. Mureș), România, din părinții Dumitru și Veronica, țărani cu 4 copii răposați, face primele patru clase satul natal, după care urmează pregătirea secun-

* Articol publicat în *Epifania. Revistă de dialog ortodox*, nr. 21 (iunie-august 2012), p. 100-104.

dară a celor opt clase de liceu teoretic în Sighișoara, jud. Mureș (1940-1947). Pregătirea universitară îmbrățișează două domenii diferite: Facultatea de Agronomie la Cluj-Napoca (1948-1953), respectiv Facultatea de Teologie (între anii 1950-1952 tot la Cluj-Napoca, iar între anii 1954-1955 la Sibiu). După ce inițial urmează cursurile post-universitare de Biochimie agricolă la Institutul de Biochimie „Eugen Macovschi” din București (1953-1954), lucrând în aceeași perioadă și ca inginer agronom în cercetare științific-agricolă la stațiunile agricole din Brașov și Luduș, hirotonirea ca preot va însemna și trecerea definitivă în slujba slujirii sacerdotalo-didactice a lui Dumnezeu: inițial Părintele va sluji în parohia Lisa, jud. Brașov (1955-1970), după care în parohia Daneș, jud. Mureș (1970-1976). În anul 1965 se înscrie la cursurile de doctorat ale Institutului Teologic Universitar București (până în anul 1968), cursuri finalizate în anul 1974 cu teza redactată sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chițescu: *Învățătura despre Duhul Sfânt în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*. După încheierea studiilor post-universitare, din anul 1976 Părintele Ilie Moldovan preia activitatea de îndrumare duhovnicească a studenților teologi, la Institutul Teologic Universitar București (până în 1983).

Numele Părintelui Ilie Moldovan este legat însă mai ales de neobosita activitate pedagogico-academică desfășurată de-a lungul a mai multor decenii în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu. După ce în prealabil ocupase funcția de Profesor suplinitor la Institutul Teologic Universitar București (1977-1982), din anul 1983 și până în anul 1998 Domnia Sa va activa la Sibiu ca Profesor titular la catedra de Teologie Morală Ortodoxă, ocazie pentru generații întregi de studenți, masteranzi și doctoranzi de a audia unele dintre cele mai vii și pasionante cursuri. În chip fericit, de această șansă au avut parte să se bucure și studenții de la nou înființatele Facultăți de Teologie Ortodoxă de la Alba-Iulia (între anii 1992-2006), Cluj-Napoca și Baia-Mare (din 1996, disciplina Teologie morală ortodoxă). Pentru întreaga sa activitate didactică, Părintele Profesor Ilie Moldovan a primit titlul de doctor *honoris causa* la Facultatea de Teologie din Alba-Iulia (2007) și la Universitatea de Nord, Baia Mare (2008; cu această ocazie a fost lansat și volumul *Omagiu Părintelui profesor octogenar Ilie Moldovan*, coord. Pr. Conf. Dr. Adrian Gh. Paul, Editura Universității de Nord, Baia-Mare, 2008).

Implicarea Părintelui Moldovan în apărarea valorilor creștine ale existenței umane s-a manifestat în special în calitatea sa de membru fondator și președinte al *Asociației Pro-Vita Sibiu* (din 1991), coordonator al *Universității de vară „Epi-scop-martir Nicolae Popovici”* organizate de Asociația Pro-Vita Sibiu (din 1992), coordonator al departamentului „Ecoteologie” al *Centrului pentru Studii de Teologie Aplicată al Mitropoliei Craiovei* (din 2002), colaborator extern permanent al *Centrului European de Studii Covasna-Harghita* și al *Centrului Ecclesiastic de*

Documentare „Mitropolit Nicolae Colan”, Sfântu-Gheorghe (din 1996), precum și președinte de onoare al Federației Asociațiilor Ortodoxe Pro-Vita din România (din 2005). Ca o îngemănare a tuturor acestor funcții onorante și pline de responsabilitate sunt de amintit taberele de vară organizate și conduse de Părintele Moldovan la mănăstirea Recea sau la Jacul românesc, tabere în care tinerii – seminaristi, liceeni, studenți teologi sau de la alte discipline, masteranzi sau doctoranzi – erau familiarizați cu diverse teme teologice de actualitate, legate în special de domeniul (bio)eticii și etno-teologiei.

Activitatea publicistică a Părintelui Profesor numără peste o sută de studii și articole, precum și mai multe cărți publicate: *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*. Teză de doctorat, Sibiu, 1973 (extras din MA XVIII (1973), nr. 7-8), „*În Hristos și în Biserică*”, vol. I: *Iubirea – Taina căsătoriei și vol. II: Adevărul și frumusețea căsătoriei*, Alba Iulia, 1996, *Darul sfânt al vieții și combaterea păcatelor împotriva acestuia. Aspecte ale nașterii de prunci în lumina moralei creștine ortodoxe*, EIBMBOR, București, 1997, *Creștința strămoșească în fața ofensivei antihristice sectare*, Ed. Pro-Vita Valea Plopului, 1998, *Adevăr și preamărire în Ortodoxie. Îndreptar de texte scripturistice comentate în vederea apărării liturgice a dreptei creștințe*, Ed. Pro-Vita Valea Plopului, 1999, *Adolescența, preludiu la poemul iubirii curate*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, (ediția a doua revăzută, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005), *Ecouri liturgice din etnogeneza românilor. Colinda creștină din sudul Transilvaniei* (în colaborare cu Vasile Bebeșelea Sterp), Ed. Univ. „Lucian Blaga”, Sibiu, 2006 și *Calendarul viu – dialoguri euharistice între generații*, Convorbiri realizate de către Părintele Ioan Nicolae, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007.

Ajuns la vârsta Patriarhilor biblici, Părintele Profesor a continuat neobosit – în pofida stării sale de sănătate precare – să slujească, să predea și să îndrume, și mai ales să scrie. Astfel, în chiar preajma morții s-a publicat al treilea volum din opera sa capitală, dedicată „teologiei iubirii”: *În Hristos și în Biserică: iubirea euharistică generatoare de viață și destin românesc. Teologia iubirii III*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2011. Acest volum sintetizează aspectele teologice asupra cărora s-a aplecat Părintele Profesor Ilie Moldovan de-a lungul întregii sale vieți: Taina Căsătoriei și iubirea sponsală, etnoteologia, lupta împotriva avorturilor, a metodelor contraceptive și a planning-ului familial. În continuare ne vom opri asupra considerațiilor teologice ce constituie substanța acestui volum, plecând de la ceea ce ni se spune în chiar *Cuvântul înainte* – că mesajul cel mai important al cărții se adresează „filor neamului românesc”, vizând „o aprofundare teologică a iubirii divin-umane, care nu poate fi decât euharistică” (p. 5 și 8-9).

Prima parte a cărții integrează metoda abordată de autor în studiul etnologiei contemporane. Sunt depășite rând pe rând orientările naturaliste, pozitivist

și empiriste, ca și cele idealiste, axiologice și voluntariste, pentru a fi promovată o viziune transcendentă în definirea etnicului. Relevantă este perspectiva spiritualității ortodoxe, cea care are în vedere viziunea dualistă asupra etnicității: pe de o parte, degradarea naturii etnicului prin căderea în păcat, iar pe de altă parte, restaurarea vieții etnice, înnoirea ei prin lucrarea răscumpărătoare și transfiguratoare a Mântuitorului Iisus Hristos. „Spiritualitatea unui neam – subliniază autorul – se descoperă prin modul în care acesta e înrădăcinat în propriul său Model transcendent, inepuizabilă sursă a darurilor cu care este înzestrat în istorie” (p. 29). Drept urmare, identitatea noastră umană nu este doar un fapt natural, ci și unul spiritual, iar a aparține unui neam înseamnă a îndeplini o vocație, a-ți asuma destinul unei spiritualități care îl definește.

Partea a doua relevă semnificația și implicațiile liturgice ale Modelului divin transcendent în revelarea iubirii supreme. Aici descoperim cele mai originale gânduri ale Părintelui Profesor Ilie Moldovan, cel care a aprofundat problema etnogenezei românești de-a lungul întregii sale vieți. Teza sa finală cuprinde următorul scenariu: etnogeneza românilor coincide cu nașterea „din apă și din duh” a unui popor. Poporul român a cunoscut o „cincizecime etnică”, în sensul în care, în ziua Cincizecimii, la Ierusalim se găseau și „romani în treacăt” (F. Ap. 2, 7-8). În opinia autorului, există o identitate deplină între limba pe care așa-zii „romani în treacăt” o vorbeau în mod curent (latina vulgară) și limba pe care o auzeau, comunicată de Însuși Duhul lui Dumnezeu. Aceasta nu este alta decât „limba Împărăției lui Dumnezeu”, limbă ce dă mărturie despre o nouă realitate inițiată de Duhul Sfânt pe pământ și care va fi limba unui nou neam, un neam creștinesc. Evaluarea martiriului Sfinților Montanus și Maxima, precum și a mărturiei lui Niceta de Remesiana, îl duc pe Părintele Moldovan la precizarea unei identități lingvistice între termenii *romanus* și *christianus*, concluzia Domniei sale fiind aceea că „a fi botezat” este tot una cu „a fi român”, întrucât român nu este decât cel care a primit botezul de foc al Duhului. Consecințele sunt deopotrivă personale și comunitare. Pe de o parte, noi suntem moștenitori ai unui grai de origine divină, membrii ai unui neam ce se găsește la o răscruce a istoriei; pe de altă parte, împărtășindu-ne prin apartenența la acest neam cu darurile Sfântului Duh, fiecare dintre noi suntem chemați să răspundem imperativului propriului destin. Regăsim astfel revalorificate considerațiile Sfântului Maxim Mărturisitorul despre relația indisolubilă între Liturghia euharistică, „liturghia lăuntrică” (a sufletului) și „liturghia cosmică”. Într-o asemenea perspectivă trebuie înțelese reflecțiile despre „etnicitatea euharistică” sau „românitatea liturgică”, anume faptul că Duhul Sfânt sfințește prin Pogorârea Sa Cinstitele Daruri pentru ca Sângele lui Hristos să treacă în „sângele nostru”, făcându-ne rude de sânge ale Domnului – popor ales și sfânt, deopotrivă o comunitate eclesială și etnică.

Partea a treia aprofundează funcțiile și implicațiile Modelului divin transcendent în generarea unei vieți și a unui destin românesc. Sunt reluate aici binecunoscutele considerații ale Părintelui Ilie Moldovan despre „legea românească”. Sunt analizate graiul românesc, paradisul etnic românesc și perpetuarea acestora prin intermediul unei „natalități divine (sângele harismatic)” (p. 241 ș.u.). Este, într-un final, reliefată misiunea neamului românesc de a mărturisi pe Hristos liturgic și cosmic.

Partea a patra evidențiază mărturia cosmică a lui Iisus Hristos prin Duhul Sfânt prin intermediul celor trei elemente menționate în textul de la 1 In. 5, 8: „Trei sunt care mărturisesc pe pământ: Duhul și apa și sângele”. De reținut că toate aceste trei sunt elemente ce țin de Sfânta Euharistie și tot pe baza lor se constituie și „etnicitatea euharistică”. Printr-o analiză istorică, arheologică, agriculturală, folclorică și teologică, Părintele Profesor Ilie Moldovan extrage elementele definitorii ale unei „liturghii cosmice” în spațiul (stră)român carpatic. Ultima parte a cărții este dedicată, într-o alternanță de elemente optimiste și pesimiste, modului în care poate fi perpetuat și regenerat un neam prin intermediul castității adolescenței, dar și modul în care se poate atenta la existența unui neam prin avort. Cu aceeași virulență, deplin justificată de altfel, Părintele Moldovan atrage și aici atenția asupra aspectelor pe care le prezintă avortul: acesta este crimă, atentat împotriva vieții și persoanei umane, este genocid, atentat împotriva neamului, și este și deicid, atentat împotriva Mântuitorului Iisus Hristos Însuși. În fine, ultimele pagini ale cărții ne pun în fața și altor elemente nocive în existența personală, familială și etnică: literatura imorală, presa agresivă, imaginile indecente în teatru, cinematograful și televiziune etc.

Lectura ultimei cărți a Părintelui Profesor Ilie Moldovan, ca de altfel a întregii sale opere, demonstrează elocvent că Domnia Sa a urmărit cu consecvență realizarea unei axiologii ortodoxe românești. Această viziune se referă la „paradisul etnic românesc”, o expresie pe care Părintele Moldovan a promovat-o nu ca un ideal nostalgic, lipsit de actualitate, ci ca o realitate care poate să constituie soluția crizei identitare și a delăsării în raport cu problemele personale și comunitare prin care trece astăzi fiecare dintre noi. Într-o astfel de perspectivă sunt de reținut următoarele elemente: la fel cum fiecare persoană umană își are încă din veșnicie în transcendența divină un model ideal, tot așa și fiecare neam își are un astfel de model-forță, iar între aceste două dimensiuni nu este antagonism ci complementaritate. Aceste idei veșnice nu țin de ființa lui Dumnezeu, ci de ceea ce în palamism a primit numele de energii divine necreate (distincte, dar nu separate de ființa dumnezeiască). Împlinirea destinului uman în și prin etnic a avut după cădere o piedică decisivă în păcat – și aici sunt de amintit șovinismul, rasismul și xenofobia, respectiv cosmopolitismul și „internaționalismul” –, păcat ce a fost

înlăturat prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu (Care a „schimbat condițiile ontologice ale existenței”). Dacă în starea căzută decăderea se manifesta prin pierderea încadrării în orânduirile dumnezeiești de conservare a lumii, prin transformarea națiunii într-o masă de indivizi uniți de factori externi, socio-administrativi, în etnicul restaurat predomină iarăși un factor deopotrivă transcendent și imanent (modelul-forță dumnezeiesc ce ajută la împlinirea destinului personal și comunitar) manifestat sub forma „legii neamului”.

Prin tot ceea ce a realizat prin cuvânt și fapt, Părintele Profesor Ilie Moldovan și-a împlinit pe deplin vocația și slujirea pe care a cerut-o neîncetat de la fi neamului său. În acest fel, Modelul transcendent divin pe care l-a preamărit nepregetat, la amvon și la catedră, se va reflecta încă multă vreme de acum înainte în cei pe care i-a format și care rămân să se roage pe acest pământ românesc pentru sufletul celui care a fost părintele profesor Ilie Moldovan. Este o moștenire grea, dar indispensabilă pentru împlinirea noastră ca neam!

Arhidiacon Stavrofor Profesor Dr. Ioan Zăgorean **100 de ani de la nașterea sa***

Anul acesta, în chiar ajunul sărbătorii Crăciunului, se împlinesc 100 de ani de la nașterea Arhidiacon Prof. Dr. Ioan Zăgorean (1912-1991), ocazie cu care unul dintre ucenicii acestuia, pr. Coroian Fabian, publică o lucrare dedicată vieții și operei sale. În fapt, este vorba de editarea unei teze de licență susținută în anul 1984 la Facultatea de Teologie din Sibiu, sub îndrumarea Prof. Dr. Ilie Moldovan. Valoarea lucrării survine, pe de o parte, datorită faptului că viața și opera Prof. Zăgorean a fost destul de puțin studiată, iar pe de altă parte, deoarece autorul a beneficiat din plin de sfaturile și ajutorul Părintelui Profesor Ioan Zăgorean însuși, care i-a pus la dispoziție documente, poze, dar și informații mai puțin cunoscute sau documentate prin surse publice.

Prima parte a cărții este dedicată prezentării principalelor date biografice ale Prof. Ioan Zăgorean (p. 10-68). Pe scurt, acesta s-a născut la 24 decembrie 1912 în comuna Blăjenii de Jos (jud. Bistrița-Năsăud). Clasele primare le face în satul natal, după care se înscrie la Liceul grăniceresc („George Coșbuc”) din Năsăud, dar ultimele două clase le urmează la Liceul de stat din Bistrița. După absolvirea bacalaureatului, în 1929, se înscrie la Academia de Teologie Ortodoxă din Cluj și în paralel la Facultatea de Litere și Filozofie de același oraș, pe care le absolvă cu calificativul „magna cum laudae”. Între 1933 și 1935 a ocupat postul de cântăreț bisericesc la biserica „Sf. Nicolae” din Cluj, iar la 1 noiembrie 1935 este numit profesor suplinitor de filozofie și română la liceul „Regele Ferdinand” din Turda. Începe astfel o lungă carieră didactică în învățământul preuniversitar și universitar transilvănean (trecerea a fost posibilă datorită obținerii titlului de doctor în teologie, în anul 1945, cu lucrarea „Virtutea creștină și virtutea antică”, redactată sub îndrumarea profesorilor Valeriu Iordăchescu și Orest Bucevski). Această carieră ce este marcată de următoarele evenimente: în 1938 este numit profesor de filozofie la liceul „Andrei Șaguna din Sibiu”, unde activează până în 1945, când va îndeplini trei funcții: va preda la liceul confesional „Mitropolitul Simion Ștefan” din Cluj, la liceul ortodox „Doamna Stanca” și la Academia Teologică

* Articol publicat în *Telegraful Român*, nr. 45-46 (1 decembrie 2012), p. 6.

din Cluj, ca profesor suplinitor. La 1 ianuarie 1949 devine profesor titular, pe catedra de Morală creștină, la nou-înființatul Institut Teologic de grad universitar din Cluj, unde va activa până la desființarea lui (31 august 1951). Timp de 16 ani va preda și va fi și director, timp de 10 ani, la „Școala de cântăreți bisericești și Seminarul Teologic” din Cluj, care lua locul Academiei. Din anul 1968 prof. Ioan Zăgreaan va activa din nou în învățământul superior, fiind încadrat la Institutul Teologic din Sibiu, la catedra de Morală, rămasă vacantă după alegerea lui Nicolae Mladin ca mitropolit al Ardealului (1967). La Sibiu va preda până la pensionare, survenită la data de 1 octombrie 1982.

Activitatea instructiv-educativă va fi dublată și de alte activități: slujirea clericală la altar și amvon, participarea la întruniri ecumenice pe plan național și internațional, dar și unele hobby-uri care întregesc chipul unui dascăl și bun predicator, dar și al unei ființe pline de omenie: colecționarea de ceasuri de buzunar, pescuitul, jocul de șah, cântatul ș.a.

Pe plan personal se cuvine a fi amintită căsătoria cu Olga Ienciu, în anul 1935, cu care a avut doi copii, Ioan și Viorel-Dan. Este hirotonit diacon de mitr. Nicolae Bălan în anul 1939, pe seama bisericii „Sf. Nicolae” din Șcheii Brașovului.

Partea a doua a cărții expune activitatea teologică propriu-zisă a prof. Ioan Zăgreaan, ce publicistică, respectiv cea educativă (p. 69-98). Sunt enumerate principalele studii, articole, conferințe, predici, manuale etc. publicate de-a lungul vremii în *Îndrumătoarele Pastorale* ale eparhiilor din Mitropolia Ardealului și Mitropolia Banatului, în revistele *Studii Teologice*, *Mitropolia Ardealului*, *Mitropolia Banatului*, *Mitropolia Moldovei și Sucevei* etc. Demne de a fi amintite aici sunt manualele la care prof. I. Zăgreaan a lucrat fie singur, fie în colaborare: pentru Seminariile Teologice a redactat *Morală creștină*, Manual pentru Seminariile Teologice, EIBMBOR, București, 1974, *Teologie Dogmatică*, Manual pentru Seminariile Teologice (cu Isidor Todoran), EIBMBOR, București, 1991; pentru Institutele Teologice, este coautor la cele două volume de *Teologie Morală Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1979 și 1980. În acest ultim caz a elaborat toate capitolele din Introducere (definiția, metodele, împărțirea și utilitatea Teologiei Morale), mai multe teme din Morală generală (Legea morală, datoria morală, responsabilitatea morală sau virtutea) și din Morală specială (Onoarea, iar în colaborare cu mitr. Nicolae Mladin, Profesiunea și Treptele desăvârșirii morale).

Prezentarea activității didactice a prof. Ioan Zăgreaan este cu atât mai importantă cu cât autorul a fost unul dintre foștii săi studenți – ceea ce conferă prezentării calitatea unei mărturii vii. Dintre temele abordate la curs este amintită „teoria lucrului bine făcut”, susținută de Tadeus Kotarbinsky, care promova calitatea muncii. La fel de important în prelegeri era și puterea exemplului, căci

I. Zăgorean nu ezita să facă referințe la abordarea unor probleme precum alegerea soției, gospodărirea familiei preotului, alimentația sau educarea copiilor acestuia.

A treia parte a cărții (p. 99-110) evidențiază poziția Părintelui Profesor Zăgorean în câteva probleme principale de morală. De exemplu, în ceea ce privește raportul dintre morala filozofică și morala creștină, acesta a arătat superioritatea celei din urmă, refuzând opinia lui H. Andrusos după care cele două ar trebui unificate într-un singur sistem. În ceea ce privește obligația și datoria, s-a exprimat diferența dintre cele două concepte. Dar poate că cea mai importantă – și inedită – contribuție vizează dorința (neîmplinită) ca în al doilea volum de *Teologie Morală*, la capitolul îndatoririle față de trup, să se introducă și un subcapitol dedicat problemei transplantului de organe (vezi p. 108 ș.u.). Astfel, avem în persoana prof. Ioan Zăgorean un „pionier al bioeticii” românești, rămas din păcate necunoscut!

Ultima parte a cărții (p. 111-137) trece în revistă referințele la viața și opera Părintelui Profesor, amintiți fiind – în ordine cronologică – prof. Grigorie Marcu, Miron Dan, Păr. Simion Coman, PS Ep. Vasile Coman al Oradiei, Pr. Prof. Sebastian Șebu, Pr. Prof. Nicolae Neaga sau Pr. Prof. Acad. Mircea Păcurariu. În concluzii mai este evocată și o altă mărturie, semnată de Părintele rector Constantin Voicu, după care se fac scurte referințe la ultimii ani din viața Prof. Ioan Zăgorean, marcați de o grea suferință înainte de a trece la Domnul (1 august 1991). Valoare documentară prezintă și referințele bibliografice (p. 145-148) la viața și opera Arhidiacon. Prof. Ioan Zăgorean, respectiv imaginile și fotografiile publicate în anexă (p. 149-163).

În final se cuvine să facem și câteva scurte evaluări privind actualitatea și importanța operei Părintelui Profesor Ioan Zăgorean. Pe de o parte, multe studii și articole, dar mai ales manualele – deși au fost recent reeditate – reflectă în mare măsură modul teologiei „de școală” împotriva căruia s-au ridicat teologii ortodocși de orientare neopatristică (Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae ș.a.). Aceștia au arătat că, în pofida clarității expunerii și a capacității de sinteză care îi conferă facilitate în înțelegere, acest mod de a face teologie este un străin de „duhul scripturistic și patristic”. Revenind la manualele publicate, singur sau în colaborare, de Prof. Ioan Zăgorean, trebuie spus că încă de la apariție, deși au fost recenzate în general pozitiv (vezi Ioan Bunea, în *MA* nr. 1-2/1975, sau Sebastian Chilea, în *O* nr.1/1975), s-au ridicat și unele voci critice, care au pus la îndoială unitatea de stil sau documentarea pe izvoare (Ioan Ică, în *MA* nr. 10-12/1979).

Pe de altă parte însă, Prof. Ioan Zăgorean își înscrie numele printre vrednicii de pomenire profesori care au ocupat catedra de Teologie Morală la Sibiu: Gheorghe Lazăr, Ioan Moga, Moise Fulea, Dr. Grigorie Pantazi, Sava Popovici-Barcianu, Dr. Ilarion Pușcariu, Nicolae Popea, Ioan Hannia, Ioan Popescu, Dr.

„Cred, Doamne, ajută necredinței mele...” – Exerciții teologice

Ioan Crișan, Dr. Ioan Stroia, Dr. Nicolae Bălan, Dr. A. Crăciunescu, Dr. Vasile Lăzărescu, Dr. Gr. Cristescu, Dr. Iosif Hradil, Al. Popa sau Dr. Nicolae Maldin. Subscriem așadar considerațiilor făcute cu de Pr. Prof. Dumitru Abrudan cu peste 30 de ani în urmă: Prof. Ioan Zăgreaan a întruchipat „ imaginea unui dascăl de vocație, înzestrat cu alese calități sufletești” (în *TR* nr. 45-48, din 1-15 dec. 1982, p. 6).

Articole de dicționar*

Alcoolismul

Alcoolul este una dintre substanțele ce ține de așa-numitele „droguri legale”, acționând în mod direct asupra funcțiilor sistemului nervos central. Cu toate că poate să apară abuz și dependență, consumul de alcool reprezintă drogul ce mai răspândit în cultura noastră. Motivul este acela că efectul alcoolului este resimțit într-o primă etapă ca fiind plăcut. Astfel, alcoolul poate ajuta la depășirea unor stări de teamă și inhibare, poate să facă singurătatea mai suportabilă, poate diminua sentimente de inferioritate, tensiuni și frica de eșec și poate intensifica sentimentele de bucurie. Privitor la efectul său asupra psihicului, alcoolul acționează în două faze: în doze mai mici, are efect stimulator, iar în doze mai mari are efect inhibitor asupra sistemului nervos central. Alcoolul are așadar asupra sistemului nervos central efecte asemănătoare cu unele somnifere și tranchilizante. Din păcate, cea mai importantă particularitate a drogului alcool constă în faptul că nu este perceput ca un drog, ci ca o parte integrantă din viața, cultura și economia noastră. Avem de-a face cu un drog „mascat”, în general acceptat de către societate, ceea ce îi sporește însă și mai mult pericolozitatea. Asupra acestei pericolozități atrăgea atenția și filosoful grec Epictet (60-140 d. Hr.) atunci când scria: „Vița de vie poartă trei struguri: primul aduce plăcerea, al doilea beția, iar al treilea crima”.

În stare de ebrietate apar numeroase modificări fizico-psișice în ceea ce privește dispoziția psihică: de la buna-dispoziție (euforie) la deprimare, supărare și agresiune, inițiativa: de la stimulare la inhibare, comportamentul social: de la facilitarea unor contacte la manifestări agresive, starea de cunoștință: de la senzația de a fi conștient la obnubilare și chiar comă, raționamentul: încetinire a procesului gândirii sau apariția de idei obsesive, motricitatea: vorbire mai greoaie, gesticulație necontrolată și perturbări în coordonarea mișcărilor, modificări neuro-vegetative: vasodilatație, modificarea pulsului, grețuri și vărsături, etc. Aceste modificări devin tot mai evidente odată cu accentuarea stării de ebrietate; se consideră că un risc letal există începând de la 3 ‰, de regulă decesul survenind la o alcoolemie de peste 5 ‰. Menționând

* Articole redactate în vederea publicării într-un *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, editat de Editura Basilica, București (sub tipar).

că în timp are loc o creștere a toleranței organismului față de alcool, menționăm că în general sunt deosebite două tipuri de băutori abuzivi: băutorul „din obișnuință”, ce bea regulat pentru a se simți în largul său, și băutorul „la probleme”, cel ce „își tratează” disconfortul, crizele sufletești sau sentimentele de inferioritate cu alcool. Indiferent de cauzele pentru care cineva se apucă de băut, alcoolismul duce la una sau mai multe din următoarele simptome: neliniște interioară, agresivitate, tulburări de somn, frică, oscilații de dispoziție, complexe de inferioritate (ascunse uneori după o fațadă de grandomanie), dificultăți de concentrare și lacune de memorie, lipsă de voință, superficialitate crescută, emotivitate și sensibilitate crescută, neîncrederea în intențiile celorlalți, umor deplasat, stare euforică plată, tendința de bagatelizare sau de negare a problemelor, reducerea sferelor de interes și tendința spre izolare, schimbarea frecvență a locului de muncă, eventual și a locuinței, ascunderea sticlelor goale cu un pronunțat sentiment de vinovăție. Efectele negative ale alcoolismului se răsfrâng nu doar asupra individului care abuzează de alcool, ci și asupra mediului său familial și social. Aici ar trebui amintite: tulburări ale relațiilor interpersonale, reducerea sentimentului de responsabilitate față de ceilalți din jur, neglijarea educației copiilor, întârzierea și absența la locul de muncă, accidente de muncă și de circulație, retrogradarea în carieră, pierderea respectului celor din jur și chiar pierderea locuinței și eventual delicvență. Chiar dacă nu este un lucru observabil la prima vedere, deosebit de afectați din punct de vedere fizic și emoțional sunt partenerii de viață și copiii alcoolicii. Copiii ce provin din familii cu alcoolici par a fi mai maturi, lor lipsindu-le însă grija părintească, pe care nu numai că nu o primesc, ci trebuie chiar să o dea. De multe ori ei se rușinează din cauza părinților, găsesc scuze și minciuni pentru a se apăra și ajung să se bată cu alți copii de vârsta lor atunci când aceștia își bat joc de părintele alcoolic. În marea lor majoritate, acești copii suferă în tăcere și nu se plâng. Inițial ei se simt vinovați de suferința părinților și pot chiar să creadă că au oareșice vină în suferința părinților. Mai târziu, în special în adolescență, ei pot ajunge însă să-l disprețuiască pe părintele alcoolic.

Consumul excesiv de alcool îi creează omului un cerc vicios din care este greu de ieșit. Această situație este în mod magistral ilustrată în „Micul prinț”. Personajul principal, în călătoria sa inițiativă spre Pământ, se oprește și pe planeta unde trăia un bețiv, șezând tăcut în fața unei grămezi de sticle goale și a uneia de sticle pline. La întrebarea „Ce face?”, bețivul îi răspunde micului prinț că bea ca să uite că îi e rușine că bea. Este o situație aparent fără ieșire, iar oprirea din consumul abuziv de alcool (ieșirea din cercul vicios al patimii) presupune parcurgerea unor pași aparent mici dar foarte importanți: evenimente care reprezintă un semnal de alarmă că ceva în viață nu merge cum trebuie, capacitatea de a găsi legătura cauză-efect între evenimentele alarmante și abuzul de alcool, identificarea valorilor personale și sociale care sunt lezate de abuzul de drog, preluarea răs-

punderii pentru propria persoană, elucidarea greșelii și perceperea clar negativă a acesteia, speranța că există un drum ce poate fi parcurs spre soluționarea problemei și, în fine, cunoașterea acestui drum, precum și a puterii și perseverenței necesare pentru a-l parcurge. Este o cale grea ce trebuie parcursă, iar șansele de reușită cresc cu atât mai mult cu cât alcoolul este susținut de familie și de cei apropiați lui. Chiar și după ce cineva reușește să iasă din patima alcoolismului, rămâne prezent pericolul recidivei. Ce a mai ușoară cale – și cea mai sigură – pentru a nu se ajunge la alcoolism, este ca omul să nu se lase pradă tentațiilor de a bea excesiv (lucru pe care, în mod paradoxal, societatea de astăzi pare să îl încurajeze în pofida efectelor antisociale evidente ale consumului excesiv de alcool; este de ajuns să amintim numeroasele reclame la produse alcoolice în ziare sau la TV).

Bibliografie:

- Ralf Schneider, Ingrid Lux și Holger Lux, *Alcoolul și medicamentele – droguri ?*, Ed. Hora, Sibiu, 1999.
- Antoine de Saint-Exupéry, *Micul prinț*, trad. Benedict Corlaci, Ed. RAO, București, 1998, p. 56-57.

Credința

În limbaj comun, credința exprimă devotamentul religios, disciplina ideologică sau supunerea față de un partid politic. Dar teologul grec Chr. Yannaras a insistat că, în sens teologic, credința înseamnă mai mult decât simpla acceptare fără cercetare a unor principii sau axiome. Ea este strâns legată de alți termeni: încredere, relație personală, certitudinea cunoașterii și, în fine, dechidere totală în și din iubire. Atunci când Biserica ne cheamă la adevărul său, ea nu ne propune acceptarea din principiu a anumitor teze teoretice, ci ne cheamă la o relație personală cu Dumnezeu, la un mod anume de viață. A crede în adevărul Bisericii înseamnă a face parte integrantă din aceasta, a cunoaște „legătura dragostei” – adică a te încrede în dragostea lui Dumnezeu și a sfinților și a fi acceptat de către aceștia cu credință-încredere în persoana ta.

Din punct de vedere teologic, credința a fost definită ca fiind facultatea de a primi revelația divină, de a cunoaște lumea supranaturală, de a trece într-o altă ordine de existență. Ea este o putere de legătură între divin și uman, de unde afinitatea ei cu religia (I. Bria). Nu întâmplător învățătura Bisericii a fost exprimată prin simboluri de credință. Crezul constituie certitudinea că cele afirmate sunt reale în mod subiectiv și obiectiv. Creștinismul are în centrul lui credința ca mijloc de cunoaștere a unei realități care se situează dincolo

de lumea contingentă. Drept urmare, argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, deși sunt probe utile și solide, nu pot înlocui sau elimina credința. Ele pot convinge rațiunea, dar nu pot să convertească, adică să preschimbe cugetul și viața omului. Sfânta Scriptură este de aceea plină de multe exemple de credință. În Vechiul Testament amintim credința în promisiunea mesianică făcută de Dumnezeu poporului ales: această așteptare mesianică se fondează pe promisiunea făcută profeților, iar cei care vor crede în această făgăduință devin descendenții lui Avraam, „tatăl credinței” (M. Eliade). Prin credința în Iisus Hristos, toate neamurile vor primi binecuvântarea lui Avraam și înfierea (Gal. 3, 7-14; 4, 4-7).

În Noul Testament vedem cum certitudinea creștinilor are la bază revelația și credința lui Iisus Hristos – El Însuși credincios, adică fidel revelației Tatălui. Chiar atunci când a făcut minuni și semne extraordinare, Hristos a cerut credință fără rezerve; El îndeamnă nu atât la urma Legea, cât la schimbarea vieții (metanoia), iar această transformare este cu puțință numai prin credința pe care de altfel o are și El (și, în consecință, cel care crede cu credința Lui, devine fratele Său). Pentru Sfântul Apostol Pavel, credința este lucrarea harului lui Dumnezeu ce produce în omul căzut starea de mântuire: „Căci dreptul, prin credință va fi viu” (Rom. 1, 17); „Noi socotim că omul este îndreptat prin credință, nu din faptele legii” (Rom. 3, 28; Gal. 3, 24).

„Piatra” credinței este Învierea lui Hristos, manifestarea lui Dumnezeu în persoana Fiului Său întrupat. De aceea, credința vine din propovăduire; ea nu este o invenție (Rom. 8, 14-17), ci provine din mărturia directă a celor ce au văzut Cuvântul vieții (I In. 1, 1-3): așadar „de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul, și crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui” (Rom. 10, 9).

Credința nu se rezumă la o adeziune intelectuală la existența lui Dumnezeu (în acest sens și demonii „cred”, cf. Iacov 2, 19). Credința posedă într-adevăr un caracter epistemologic (I In. 1, 5), este un mod de cunoaștere și contemplație a Adevărului, dar ea posedă și un profund caracter soteriologic: „credința ta te-a mântuit” (Mt. 9, 12), ceea ce înseamnă că, „lucrătoare prin iubire” (Gal. 5, 6), credința reprezintă un mod de viață. În acest ultim sens credința presupune relația personală a omului cu Dumnezeu, dialogul iubirii ce se realizează prin acceptarea făgăduințelor lui Dumnezeu (străpungerea inimii, cf. F. Ap. 2, 37). Credința în Iisus Hristos determină deopotrivă un nou stil de viață, o transformare spirituală prin pocăință (F. Ap. 2, 38), ca și trasarea unui destin pentru veșnicie (II Cor. 5, 1). Chiar dacă aici pe pământ cunoașterea este parțială, „ca prin oglindă” (I Cor. 13, 12), ea este o condiție *sine qua non* pentru mântuire, căci „fără de credință nu este cu puțință a plăcea lui Dumnezeu” (Evr. 11, 7).

Credința implică un caracter dialogal, sinergetic. Ea este un act liber, bilateral, divino-uman: pe de o parte, Dumnezeu Însuși se revelează, iar pe de altă parte, omul Îi primește cuvântul, Îl recunoaște și urmează indicațiilor voinței Lui. În opinia Părintelui Pavel Florensky, credința posedă un caracter dinamic în decursul căruia pot fi identificate următoarele trei etape: 1) *Credo quia absurdum*, „cred tocmai fiindcă e absurd”: este încrederea totală și victoria voinței asupra ezitărilor ce-l rețin pe om în îndoielile cotidiene; 2) *Credo ut intelligam*, „cred ca să înțeleg”: este etapa în care afirmăm: „acum cred și nădăjduiesc să înțeleg ceea ce cred”; 3) *intelligo ut credam*, „înțeleg ca să cred”: este etapa finală, în care credința este izvorul unei înțelegeri superioare; din acest moment, deși cunosc încă doar în parte, frontierele cunoașterii și ale credinței se confundă. Teologia ortodoxă confirmă ca punct de plecare al cunoașterii încrederea. Astfel, cunoașterea nu este sesizarea unui obiect neînsuflețit de către un subiect cunoscător, ci este o comuniune vie între persoane, în care fiecare este subiectul și obiectul celuilalt. Este motivul pentru care, întrebând ce este adevărul?, Pilat nu primește răspuns de la Adevărul Însuși. Întrebarea este inutilă, căci el nu este capabil să recunoască pe Iisus Hristos-Adevărul ca adevăr, adică să se încreadă în persoana lui Iisus Care, apoi, S-ar fi revelat lui.

Relația indisolubilă între credință și încredere a fost de altfel afirmată cu tărie de Mântuitorul Însuși. Texte scripturistice ca cele de la Matei 6, 28-30 și 10, 29-31 atestă faptul că Dumnezeu este Creatorul și Proniatorul întregii lumi în cadrul căreia o poziție deosebită o ocupă omul. Credința acestuia față de Dumnezeu trebuie deci să se manifeste mai întâi de toate ca încredere totală față de El. Doar prin încrederea în Dumnezeu, omul poate înfrunta cele mai mari necazuri și cele mai cumplite încercări. De reținut este că din credința în Dumnezeu se naște frica de Dumnezeu, fără de care nu este cu puțință cunoașterea Lui. Deosebită de frica naturală, aceasta se manifestă prin ținerea poruncilor și duce la chiar cunoașterea lui Dumnezeu. Fiind absolut necesară pentru mântuire, înțelegem acum de ce Iisus Hristos îl cheamă pe om pe calea credinței, să meargă „împotriva oricărei nădejdi, cu nădejde” (Rom. 4,18). Versetul „căci prin credință umblăm, nu prin vedere” (II Cor. 5, 7) atestă credința ca temelie și forță motrică a vieții creștine. Fără credință nu ar fi posibilă dezvoltarea celorlalte două virtuți teologice, nădejdea și dragostea. Credința le sprijină pe cele nădăjduite, fiind „ipostas” al celor nădăjduite (Evr. 11, 1). Astfel, credința ce sporește și se preschimbă în nădejde ajunge mai apoi să se desăvârșească, prefăcându-se în iubire, care este Dumnezeu Însuși. În acest sens, Mântuitorul Iisus Hristos afirma „Eu sunt calea, adevărul și viața” (In. 14, 6), credința în El reprezentând singura garanție pentru calea pe care să o urmeze creștinul.

Credința în Hristos este legată de mărturisirea numelui Său, îndeosebi a morții și învierii Lui: „tot cel ce va mărturisi întru Mine înaintea oamenilor,

voi mărturisi și Eu întru el înaintea Tatălui Meu cel din ceruri; iar cel ce Mă va tăgădui înaintea oamenilor, și Eu îl voi tăgădui pe el...” (Mt. 10, 32-33, Lc. 12, 8-9). Desigur, pentru a-L mărturisi cu adevărat cineva pe Hristos, trebuie să fie în legătură și în comuniune cu El. De altminteri, încă de la începutul Bisericii mărturisirea credinței creștine este legată de Taina Sfântului Botez, care îl face pe om membru al trupului lui Hristos, părtaș crucii și învierii Sale.

Pentru caracterul credinței creștine relevantă este așadar taina dumnezeieștii întrupări. Cunoașterea adevărului dumnezeiesc este cunoașterea vieții celei adevărate. Adevărul credinței creștine este adevărul comuniunii personale și al vieții adevărate. În felul acesta, credința, care începe de la recunoașterea datelor istorice ale descoperirii lui Dumnezeu, duce la experiența duhovnicească a prezenței Lui. Înțelegem acum nu doar că în legătura omului cu Dumnezeu e necesară credința, ci și faptul că aceasta din urmă creează o nouă formă de cunoaștere – o cunoaștere ce depășește dimensiunea intelectuală și se dezvoltă la nivelul libertății Duhului ca o comuniune existențială.

Credința fără fapte este moartă, în sensul în care credința se exprimă prin fapte (vezi Iacov 2, 26). Faptele exprimă credința, în timp ce credința adevărate faptele. Trebuie respinse deopotrivă opiniile care socotesc că mântuirea poate surveni și fără împlinirea poruncilor, exclusiv din credință, la fel cum trebuie respinsă și ideea că faptele în sine sunt garanția accederii la Împărăția lui Dumnezeu, ca o plată datorată. Este adevărat că mântuirea sau pierderea omului depind de credința sau necredința acestuia în Hristos, care l-a răscumpărat și îndreptat pe om prin întrupare, viață de jertfă, moarte pe cruce, înviere și înălțare. Pe de altă parte, faptele bune nu trebuie neglijate; ele nu reprezintă mijloace de răscumpărare a mântuirii, ci expresia firească a credinței. Nu este cu putință a crede în Dumnezeu și în același timp a-ți urî sau a-ți neglija aproapele; măsura iubirii aproapelui, după modelul lui Dumnezeu, Care Își iubește toate făpturile, arată și măsura credinței. În fine, nu trebuie uitat că nu faptele în sine sunt meritorii. Dumnezeu nu cere omului doar fapte, ci și intenții generoase și bunăvoință; faptele omenești sunt apreciate de El în funcție de intenția și scopul omului.

Bibliografie:

- Georgios I. Mantzaridis, *Morala creștină II: Omul și Dumnezeu; Omul și semenul; Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. Cornel Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, cap. „Credința” (p. 153-162).
- Ion Bria, art. „Cred” și „Credință”, în Idem, *Dicționar de teologie ortodoxă*, ediția a II-a revizuită și completată, EIBMBOR, București, 1994, p. 105-107.
- Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Po-

- pescu, Ed. Polirom, Iași, 1999, cap. „Scrisoarea a III-a: *Unitatea Trinitară*”, p. 39-50 (aici p. 45-50).
- Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, cap. „Avraam, Tatăl credinței”, p.116-117.
- Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin: IV. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, studiu introd. și postfață Ioan I. Ică jr., trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, cap. „Cunoașterea credinței” (p. 96-103).
- Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, trad. Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, cap. „Credința”, p. 21-24.

Iubirea

Noțiunea de iubire este una complexă, bogăția sa de sensuri putând fi redată prin intermediul analizei lingvistice a celor patru verbe grecești referitoare la dragoste: *eran*, *phylein*, *stergein* și *agapan*. În filosofia greacă clasică aceste verbe au următoarele înțelesuri: 1) *eran* sau *erasthai* înseamnă a dirija asupra unui obiect sau persoană un sentiment total, a te abandona lui; acest verb ține de iubirea pasională, de gelozie și chiar de dorința senzuală; 2) *phylein* exprimă înclinația lăuntrică spre o persoană, provocată de o comunitate de sentiment și de o anume intimitate. *Phylia* înseamnă un sentiment de prietenie, o exprimare tandră a iubirii ce se raportează la dispoziția lăuntrică a celor ce se iubesc. *Phylema* este sărutul, adică expresia exterioară a acestei intimități; 3) *stergein* nu semnifică o dragoste pasională, o aspirație spre ceva sau cineva, ci un sentiment calm și constant aflat în profunzimea celui care iubește; cunoașterea acestei iubiri produce în subiect o pace sufletească. Ca exemplu trebuie amintită dragostea tandră, calmă și sigură a părinților pentru copii, a soțului pentru soție sau a cetățeanului pentru patrie; 4) *agapan* nu este nici dragostea pasională, nici fierbinte, nici tandră, ci dragostea rațională, bazată pe o evaluare a iubitului. Cuvântul se apropie cel mai mult de verbele noastre „a aprecia” și „a stima”. Pavel Florenski sintetizează astfel cele patru categorii ale dragostei în limba greacă: impetuosul, avântatul *eros* sau dragostea senzației, pasiunea; tandra, organica *storge* sau dragostea datorată stirpei, atașamentul; mai seaca, mai raționala *agape* sau dragostea aprecierii, respectul; în fine, cordiala, sincera *filia* sau dragostea recunoașterii lăuntrice, a iluminării personale, amicitia.

Termenii filosofici grecești care exprimă dragostea au fost preluați de Sfânta Scriptură, unde însă ei au primit un nou conținut, fiind spiritualizați și împregnați cu ideea de iubire harică, dumnezeiască. Interesant este că *eran* și *eros* sunt

cuvinte aproape excluse din Septuaginta și care nu apar deloc în cărțile Noului Testament. Pe de altă parte, acești termeni și-au găsit locul în scrierile patristice ascetico-mistice, ei apărând la Grigorie de Nyssa, Nicolae Cabasila sau Simeon Noul Teolog (o importantă lucrare a acestuia din urmă purtând chiar titlul de *Erotes*, „Erosuri”).

În ceea ce privește ceilalți termeni, *philein* a început să exprime relațiile creștine de dragoste, comuniunea personală dintre aceștia, în timp ce *agape* a dobândit un sens cu totul nou, aproape revoluționar: el exprimă dragostea universală, vibrantă, a libertății spirituale superioare. Străin așadar cu totul limbii nebiblice, laice din antichitate, cuvântul *agapan* primește în Sfânta Scriptură următoarele sensuri: direcționarea voinței (Mt. 5,43-44), iar sprijinit pe decizia voinței, alegerea obiectului dragostei (Evr. 1,9, 2 Cor. 9,7, 1 Pt. 3,15, In. 13,19 ș.a.); În paralel cu alegerea, și neluarea în considerație, alegerea negativă (Mt. 6,24, Lc. 16,13, Rom. 9,13); mila liberă, neorganică (Lc. 7,5, 1 Tes. 1,4 etc.); în fine, relațiile reciproce dintre creștini ca dragoste sacrificială. Ultima nuanță semantică trimite așadar la aspectul agapic al societății creștine primare, întruchipată în *ecclesia* și concretizată prin ospețele iubirii sau agapele ce au ca punct culminant comuniunea euharistică. Pavel Florenski insistă și asupra unui alt aspect al vieții eclesiale – considerat paralel cu cel agapic – cel *philic*, adică fraternitatea și prietenia. În opinia sa, ca să trăiești în mediul frăției, trebuie să ai un Prieten, iar ca să ai un Prieten, trebuie să trăiești printre frați sau cel puțin să fii spiritual aproape de ei. Mai multe texte vetero-testamentare îl fac să tragă concluzia că dragostea *philică* este condiția indispensabilă pentru dragostea agapică (vezi Ecclesiastul 4,9-12, Pilde 27,9 și 17, Sirah 6,14-17; 9,10; 14,11 și 13-14; 37,6, 1 Rg. 18,1-4 sau vaietele după un prieten din Psalmul 87). În Noul Testament *agape* și *philia* pot apărea și ca antonime: dragostea uniformă pentru toți, iar pe de altă parte, dragostea concentrată asupra câtorva sau chiar asupra unui singur om; pe de o parte, democratismul cel mai înalt („propovăduiți Evanghelia la toată făptură”, Mc. 16,15), iar pe de altă parte, aristocratismul cel mai sever („nu aruncați mărgăritare la porci”). Chiar dacă toți sunt egali în comunitatea creștină, în același timp, întreaga structură a comunității este ierarhică. Textul din Lc. 8,9-10 este relevant pentru definirea structurii comuniunii sacre a ucenicilor lui Hristos: la exterior sunt „mulțimile de popor”, apoi vin cei din jurul lui Hristos, pe urmă ucenicii și adepții de taină (de ex. Nicodim, Iosif din Arimateea sau femeile cere îl urmau pe Domnul), după aceea, „cei doisprezece”, apoi „cei trei” (Petru, Iacob și Ioan) și, în sfârșit, „unul”, „pe care îl iubea Iisus” (vezi In. 13,23; 19,26; 20,2 etc.). Că iubirea lui Hristos față de toți aceștia este universală, și că aceeași iubire universală trebuie să predomină și în noua comunitate creștină, se desprinde din trimiterea spre a propovădui „la toate neamurile” a celor doisprezece Apostoli

„doi câte doi” (Mc. 6,7). În același fel au fost trimiși și cei „șaptezeci” (Lc. 10,1), împlinindu-se astfel cele spuse de Isus Hristos Însuși – că dacă doi sau trei sunt adunați în numele Său, atunci și El este în mijlocul lor (Mt. 18,19-20). Îndemnul la iubirea universală, *agape*, presupune deci în mod absolut necesar prietenia individualizată, *philia*; de aici și îndemnul din Lc. 16,9: „Faceți-vă prieteni ...”. De ce aceasta? Fiindcă prietenia se referă la o „unitate dublă”: viața în comun înseamnă deopotrivă bucurie și suferință comună, adică în ultimă instanță unitate deplină (fiecare trăiește prin celălalt, amândoi simt cu același sentiment, doresc cu aceeași voință, gândesc cu același gând, vorbesc pe aceeași voce).

În ceea ce privește raportul dintre *eros* și *agape*, trebuie în mod neapărat să fie amintită concepția lui Anders Nygren, care subliniază caracterul revoluționar al noțiunii scripturistice de *agape*, opunând-o deopotrivă erosului platonice și legii iudaice (*nomos*). În opinia sa cei trei termeni – lege, *eros* și *agape* – sunt noțiuni fundamentale și caracteristice, pe de o parte iudaismului și elenismului, iar pe de altă parte, creștinismului, între ele existând deosebire și chiar antagonism la modul absolut. Aplicând această viziune dualistă la noțiunile de iubire, teologul luteran postulează totala discontinuitate a noțiunii creștine de iubire (*agape*) față de tot ce a fost înainte – iubirea vetero-testamentară și concepția despre iubire (*eros*) din filosofia antică grecească. Iată care ar fi trăsăturile ce caracterizează cele două motive fundamentale ale iubirii, *agape* și *eros*: dacă *agape* este o iubire jertfitoare, *erosul* este o dorință acaparatoare; *agape* coboară, fiind calea lui Dumnezeu către om, pe când *erosul* este o mișcare ascendentă, fiind calea omului către Dumnezeu; *agape* este har, căci mântuirea este lucrarea iubirii divine, pe când *erosul* exprimă efortul omului, ceea ce presupune că mântuirea ține de lucrarea acestuia din urmă; *agape* este o iubire altruistă, ce nu caută ale sale ci se dăruiește altora, în timp ce *erosul* este o iubire egocentrică, căutând autoafirmarea; *agape* presupune, ca rezultat al iubirii infinite a lui Dumnezeu, libertatea în dăruire, pe când *erosul* presupune o lipsă, și de aici dorința de a lua și de a poseda; în fine, *agape* este înainte de toate iubirea lui Dumnezeu („Dumnezeu este iubire”), chiar și atunci când este atribuită omului, ea nefiind altceva decât o imitare a iubirii dumnezeiești. Dimpotrivă, *erosul* este în primul rând iubirea omului: Dumnezeu este obiectul *erosului*, chiar și atunci când este atribuit lui Dumnezeu, el imitând iubirea umană.

Hermeneutica antielenistică promovată de Nygren a întâmpinat mai multe critici care au arătat că ea nu are nici o bază scripturistică reală, ci se înscrie pe linia trasată de Martin Luther, ca o reacție dusă la extrem față de un raport juridic între Dumnezeu și om. În fapt, iubirea creștină *agape* nu poate fi redusă la simpla semnificație a unei idei, așa cum a făcut A. Nygren. (Reamintind de opoziția dură a lui Luther față de Dionisie Areopagitul, înțelegem acum că aceasta se explică

și datorită folosirii din abundență a termenului *eros*, pentru a descrie iubirea lui Dumnezeu, de către acesta din urmă.) Și în teologia ortodoxă românească anumite voci (vezi D. Belu și pe urmele sale, I. Todoran) au respins opinia lui Nygren conform căreia tradiția ascetică și mistică a reprezentat o trădare a Evangheliei, o abdicare a credinței biblice în fața păgânismului și în special, în fața temei erosului ascensional. Teologia ortodoxă a evidențiat, pe de o parte, bogăția de nuanțe semantice legate de vocabularul iubirii, iar pe de altă parte, rolul personal al omului la realizarea propriei mântuiri prin conlucrarea sa cu harul dumnezeiesc prin faptele bune. Omul nu este un simplu tub sau canal prin care coboară iubirea lui Dumnezeu, ci este partener real și colaborator al Său în mântuirea proprie.

În concluzie, faptul că în lexicul nou-testamentar nu întâlnim termenul *eros* nu înseamnă că folosirea sa ulterioară ar fi ilegală sau că el nu ar fi capabil să exprime, alături de *agape*, taina iubirii lui Dumnezeu și a relației Lui cu omul. Din acest motiv unii autori au insistat asupra iubirii creștine ca adevărată sinteză dintre *eros* și *agape*; evitându-se orice schematizare sau simplificare excesivă, s-a exemplificat cu texte din Sfânta Scriptură (In. 7, 37, Mt. 5, 6; 7, 7; 6, 33 sau 5,48) că noțiunea de *agape* implică și o trăsătură ascendentă, aspirația de ridicare a sufletului omenesc către Dumnezeu, căutarea Împărăției Lui. Această năzuință către perfecțiune și sete arzătoare de dreptate și comuniune cu Dumnezeu erau, să ne amintim, trăsături caracteristice ale *erosului* în opinia lui Nygren. Dar opoziția *eros-agape* nu este altceva decât consecința concepției protestante asupra distrugerii totale a chipului lui Dumnezeu în om în urma săvârșirii păcatului strămoșesc; este motivul pentru care teza teologului luteran privind compromisul dintre *agape* și *eros* în creștinism trebuie combătută. Noțiunea creștină de iubire, fundamentală pentru învățătura creștină, nu poate fi cu adevărat înțeleasă în toată bogăția sa de sensuri decât ținându-se cont de viziunea unitară și globală atât a Sfintei Scripturi – Vechiul și Noul Testament – cât și a operei Sfinților Părinți. Pentru a nu se ajunge la rezultate false, analiza tuturor termenilor care desemnează iubirea – *eros*, *agape*, *storge* și *philia* – rămâne așadar absolut necesară.

Bibliografie:

- Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Ed. Polirom, Iași, 1999, cap. „Scrisoarea a XI-a: Prietenia”, p. 251-290.
- Florin-Cătălin Ghiț, „Concepții despre iubirea **agape** și **eros** în gândirea secolului XX cu referire specială la opera lui Anders Nygren”, *Tabor* I (2007), nr. 1, p. 70-84.

- Idem, „The Biblical and Classical Greek Terminology of Love”, *Inter* II (2008), nr. 1-2, p. 365-388.
- Isidor Todoran, „Eros și Agape”, *Studii Teologice* VIII (1956), nr. 3-4, p. 139-154.
- Dumitru Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945.
- Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gutersloh, 1930.
- C.S. Lewis, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema durerii*, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 203-327.
- Jean-Claude Larchet, *Despre iubirea creștină*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2010.

Nădejdea

Vertiginoasele evoluții ale științei și tehnologiei din secolul XX l-au făcut pe omul modern să creadă că este doar o chestiune de timp până când toate problemele sale își vor fi găsit rezolvarea. Acest optimism exagerat nu a durat însă mult timp; lucrurile în care își punea omul speranța au început să-l deziluzioneze. Societatea post-modernă îl pune în impas prin relativitatea soluțiilor propuse, iar multitudinea noilor probleme cu care omul se confruntă neîncetat, ca și gravele amenințări prevăzute pentru viitor, sunt realități ce îl fac pe om să se predea definitiv deznădejdiei. Gândirea patristică poate să ofere o soluție, reamintindu-i omului de azi că deznădejdea – o dispoziție demonică – nu este altceva decât consecința înstrăinării de Dumnezeu. A-ți pune speranța în Iisus Hristos și în Maica Domnului este calea certă pentru cei ce se autocondamnă la deznădejde (punându-și de altfel prea mare nădejde în ei înșiși). Maica Domnului este numită „Nădejdea celor fără de nădejde”, iar un sfânt din secolul XX, cuviosul Siluan Athonitul, lansa următorul îndemn: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui”. Sensul acestor cuvinte este acesta: simțirea păcătoșeniei îl zdrobește pe om; ținerea „minții în iad” duce inevitabil la deznădejde, dar pomenirea iubirii și a milostivirii lui Dumnezeu nu îl lasă pe om predă deznădejdiei. Astfel, există și o deznădejde purtătoare de nădejde.

Sfântul Apostol Pavel îi deosebește pe creștini, ca oameni ce posedă nădejde, de ceilalți, „care nu au nădejde” (1 Tes. 4,13). Nădejdea creștină este sigură și nedezmințită fiindcă se bazează pe darul necreat al lui Dumnezeu ce se dă în Iisus Hristos. Drept urmare, ea depășește hotarele morții și pătrunde în viața cea adevărată. Sensul eshatologic al nădejdiei creștine este evident: prin nădejdea în Dumnezeu, creștinul se abate de la cele trecătoare și se întoarce către cele veșnice; depășește greutățile acestei lumi și participă la bucuria Împărăției lui Dumnezeu.

Viața creștinului primește un nou conținut, căci nădejdea trezește la viață participarea la învierea lui Hristos. Acest aspect trimite la credință: ca și aceasta, nădejdea este legată de persoana lui Hristos (El fiind numit „nădejdea creștinilor”, 1 Tim. 1,1). Credința dă subzistență celor nădăjduite, pe când nădejdea le menține ca așteptate în veșnicie (vezi Evr. 11,1, respectiv 2 Cor. 4,18).

O legătură organică există și între nădejde și dragoste. Dragostea lui Dumnezeu îl cheamă pe om să răspunsă cu dragostea lui proprie, iar această dragoste-răspuns, născută din credință, crește tocmai prin nădejde. Altfel spus, cu cât se întărește nădejdea în Dumnezeu, cu atât crește și dragostea către El.

Nădejdea necesită în mod absolut necesar răbdarea: „Iar dacă nădăjduim ce nu vedem, așteptăm prin răbdare” (Rom. 8,25). A fi creștin cu adevărat înseamnă și a răbda necazurile vieții (vezi Evr. 12,1). Nădejdea este cea care determină o atitudine corectă în viață și mai ales cea care îi conferă un caracter dinamic acesteia. Hristos, prin cuvintele „Îndrăzniți, Eu am biruit lumea” (In. 16,33), îi cheamă pe creștini să-L urmeze pe calea deschisă de El, adică să aibă curaj și să creadă în biruința asupra lumii. Acest lucru l-au făcut și îl fac sfinții. Biruind într-o neîncetată luptă duhovnicească cu puterile demonice și cu ispitele lumii, ei posedă îndrăznire (*parresia*) în fața lui Dumnezeu. Exemplul lor ne dovedește că nădejdea este însoțită de curățenia inimii și de sfințire („Cel ce are nădejdea aceasta în El se curățește pe sine, precum Acela curat este”, 1 In. 3,3). Nu trebuie deci să uităm că cel ce nădăjduiește în Dumnezeu și voiește să fie în comuniune cu El, caută sfințenia și se nevoiește pentru virtute.

Bibliografie:

- Georgios I. Mantzaridis, *Morala creștină II: Omul și Dumnezeu; Omul și semenul; Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. Cornel Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, cap. „Nădejdea”, p. 181-186.
- Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, ediția a II-a revăzută și adăugită, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.
- Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol.1, ediția a III-a, EIBMBOR, București, 2003, p. 268-269.

Ortopraxie

Dacă ortodoxia se referă la dreapta credință (cf. gr. *orthos* - „drept” și *doxa* - „credință”), ortodoxia este corolarul acestui termen, însemnând dreaptă făptuire sau slujire (cf. gr. *orthos* - „drept” și *praxis* - „lucrare, faptă, slujire”). În textul de

la Iacov 2, 26 se subliniază interdependența celor doi termeni: credința fără fapte este moartă, în sensul în care credința se exprimă prin fapte. Altfel spus, ortopraxia înseamnă viețuirea adecvată, aplicarea corectă în practică a unei învățături de credință autentic ortodoxe. Dreapta mărturisire și preamărire a lui Dumnezeu necesită și slujirea aproapelui și a lumii, căci faptele întăresc credința omului, o argumentează și-i descoperă finalitatea. De aceea Judecata de Apoi va viza deopotrivă credința și faptele omului.

Putem vorbi despre cu adevărat despre „Ortodoxia vie” doar cu referire la ortopraxie, iar trăirea religioasă conform dreptei credințe poate avea atât o formă individuală (milostenie, post, rugăciune personală etc.) cât și una comunitară (cultul, activitatea socială ca „sacramentul fratelui”). Relevantă pentru Părintele Bria este viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur despre mai multe căi de mântuire pe care le practică creștinii – în virtutea preoției lor universale primită prin Tainele de inițiere (Botez, Mirungere, Euharistie): 1) Liturghia interioară, individuală, care relevă pe omul devenit „templu al Duhului Sfânt” și care prin exercitarea rugăciunii personale unifică aspectele multiple ale vieții creștine: credință, fapte, virtuți; 2) Liturghia euharistică, săvârșită de ierarhia consacrată și concelebrată împreună cu adunarea parohială. Scopul ei este împărtășirea credincioșilor cu Cel ce aduce și Cel ce se aduce, „Pâinea care se coboară din cer”, devenind astfel martorii lui Hristos în lume, și 3) „Liturghia fratelui”, o Liturghie umană determinată de prezența reală a lui Iisus Hristos în mijlocul tuturor, bărbați și femei, care zac în condiții de viață insuportabile – în săraci, suferinzi, orfani, văduve, exploatați, în cei ce nu au adăpost, mâncare și mângâiere. Toate aceste trei Liturghii au de altfel aceeași valoare în fața lui Dumnezeu.

Ortopraxia poate să și decadă însă în simplu formalism (vezi săvârșirea rugăciunii și a postului „pentru a fi văzuți de oameni”, Mt. 6,5) sau în exclusivism fanatic. Anca Manolache atrăgea atenția că, „într-o variantă mai acută, ortopraxia poate deveni dictatură, nu depășire a individualului, a particularului, a regionalului. Poate conduce la refuzul divinului sub orice altă formă decât cea care îți aparține, care te reprezintă”. Dar un mod de a nu te lăsa copleșit de ortopraxie constă „în respectul pentru religia celuilalt, pentru modurile lui de a se orienta spre transcendent și de a-și practica întâlnirea cu el. Căci a accepta validitatea altor forme religioase te ferește de idolatrizarea propriilor forme de credință, te ajută să le percepi ca vectori, nu ca algoritmi în sine suficienți”. Pe de altă parte, „respectul pentru religia celuilalt sau pur și simplu toleranța față de alte credințe riscă, la un moment dat, să devină ele însele formalism, ortopraxie a democrației, simplă corectitudine politică, dacă nu ai cunoașterea rădăcinilor spirituale ale culturii în care trăiești”.

Bibliografie:

Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Ed. Athena, București, 1996.

Adrian Marinescu, „Ortodoxie și ortopraxie. Reflecții privind importanța, autoritatea și actualitatea Părinților pentru omul contemporan (I)”, în *Tabor* V (martie 2012), nr. 12.

Anca Manolache, „Ortopraxie”, în *Dilema Veche* VII (1 aprilie 2010), nr. 320.

Sărăcie

Sărăcia înseamnă lipsa mijloacelor materiale necesare existenței omului. Ea se manifestă în mai multe planuri: lipsa de hrană și îmbrăcăminte, lipsa unei locuințe, absența unui loc de muncă etc. Biserica nu poate rămâne indiferentă față de nedreptățile socio-economice ale umanității, căci ele stau la baza sărăciei. Ea trebuie să lupte pentru și în numele celor săraci pentru eradicarea oricărei forme de sărăcie. Acest fapt este sinonim cu denunțarea permanentă a societății aservite bogăției materiale, având mereu în vedere Judecata de Apoi când cei bogați vor cunoaște „iezerul” de foc.

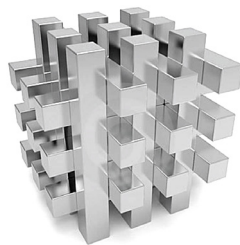
Eradicarea sărăciei și a problemelor ce survin din nedreptatea socială este strâns legată de tema solidarității sociale. Aceasta trebuie să survină – și prin lucrarea Bisericii – între toți cetățenii statului, între generații, active și pasive, în diverse forme și ritmuri. Pr. Ion Bria a subliniat legătura dintre aspectul orizontal, istoric, și cel vertical, eshatologic, al Bisericii: săracii nu caută „soluții transcendente” pentru că problemele lor nu își găsesc rezolvarea la nivelul discursurilor ascetice despre înfrânare și post. Parohia este prin definiție „ospitalieră”; ea nu este doar o comunitate liturgică și morală ci și un „mediu de ospitalitate” (iar ospitalitate nu are aici sensul de pomană, de milă, ci de „frângerea și înmulțirea pâinilor”). Sintagma cunoscută – „Liturghia după Liturghie” – are în vedere acest sens: „Cei ce primesc Sfintele Daruri la Cina mistică sunt îndemnați să împartă pâinea cea de toate zilele cu semenii lor, ca între comeseni”. În acest sens problema economică a țării este o misiune și o datorie a tuturor creștinilor: „Când un sărac suferă, toți suferă. Suferința și nevoia unuia antrenează agonia tuturor”. De aici și necesitatea denunțării unei prezentări false a spiritualității ortodoxe ce insinuează că ortodocșii sunt preocupați exclusiv de itinerarul misticii personale. Ascetica și mistica ortodoxă nu înseamnă izolaționism, nu înseamnă religiozitate hipnotică și anemică. Între *theoria* și *praxis* există complementaritate, nu antagonism.

Există însă și un alt aspect, pozitiv, al sărăciei, evident în votul monahal al „sărăciei de bună voie”. Retragerea monahului din lume are deopotrivă un sens

spiritual și material: asceza înseamnă înlăturarea tuturor obstacolelor ce îl poate împiedeca pe om să se unească cu Dumnezeu. Pogorârea Duhului Sfânt în inima credinciosului presupune mai multe etape: prin ascultare se obține adevărata libertate, căci prin purificare se eliberează omul de patimile ce îl dominau, iar concomitent trebuie ca monahul să reziste presiunii „lumii din afară”, lume marcată în general de acaparare și lupta pentru putere, totul în scopul dobândirii plăcerii simțurilor. Credinciosul, și mai ales călugărul, nealipindu-se de bunurile materiale, neurmărind dobândirea de avuții materiale, urmează calea Evangheliei. Mai presus de toate, se caută „comoara din ceruri”, ilustrând îndemnul Mântuitorului Iisus Hristos „nu vă îngrijți de ce veți mânca și ce veți bea...” (Matei 6, 28-30). Pilda bogatului nemilostiv sau a tânărului bogat care, deși păzea poruncile, nu a putut să-L urmeze pe Hristos fiindcă a fost incapabil să renunțe de bogății, demonstrează că agonisirea de averi reprezintă o sfidare a Evangheliei Împărăției ce a fost făgăduită celor săraci. Fiecare om ar trebui așadar să ia aminte la cuvintele cu care Iisus Hristos își chema ucenicii: „Vinde-ți toate averile” este sinonim ca a renunța la valorile acestei lumi, întrucât ele nu sunt altceva decât deșertăciuni.

Bibliografie:

- Ion Bria, art. „Sărăcia”, în Idem, *Dicționar de teologie ortodoxă*, ediția a II-a revizuită și completată, EIBMBOR, București, 1994, p. 341.
- Idem, *Biserica istorică pe căile Împărăției lui Dumnezeu. Misiologia ortodoxă 2000*, Geneva, 2000, cap. „Evanghelizare și sfidarea sărăciei”, p. 35-37.



RECENZII

Rolul diaconișelor și problema hirotoniei femeii*

În zilele noastre, două dintre cele mai importante concepte sunt egalitatea și libertatea, iar egalitatea femeii cu bărbatul constituie, în special, o provocare majoră, atât pentru societate, cât și pentru Biserică. Orice apariție editorială trebuie de aceea salutată, căci ea poate reprezenta un pas în răspunsul dat întrebării: Cum e privită femeia în creștinism? Cartea la care ne vom referi în continuare este scrisă de Victoria Bolfă Otic și poartă titlul *Rolul femeii în Biserică: de la diaconesele antice la diaconia femeii de astăzi* (Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2010, 509 p., ISBN: 978-973-109-236-2). Susținută ca teză de doctorat în teologie romano-catolică la Universitatea din București, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Isidor Martincă, cartea este importantă nu doar pentru faptul că suplinește puținele surse bibliografice pe această temă în literatura teologică românească, ci și pentru că reprezintă o expunere obiectivă, nepărtinitoare, evitând să cadă în excese – fie misogine, fie feministe.

Din punct de vedere al structurii, cartea e împărțită în două mari părți: una cu caracter istoric (Diaconesele în istoria Bisericii, p. 27-250) și una cu caracter de actualitate (Diaconia femeii după Conciliul Vatican II, p. 251-432). De asemenea, prima parte este subîmpărțită în 15 capitole, iar cea de-a doua în 12 capitole.

Lucrarea debutează cu o analiză terminologică a cuvintelor *he diakonos* și *diakonissa*. Sunt trecute în revistă exegezele patristice (Origen, Ioan Hrisostom, Teodor de Mopsuestia și Theodoret din Cyr) la texte nou-testamentare ca *1 Tim* 3, 8-11 și *Rm* 16, 1. Următoarele capitole (II-IX) se opresc asupra existenței diaconeselor în Bisericile Orientale, existență atestată în documente istorice și liturgice – Scrisoarea lui Plinius cel Tânăr către Traian, *Didascalia apostolică*, *Constituțiile apostolice* sau *Testamentum Domini* –, în legile civile și canonice – vezi legislația canonică de la Sinodul I Ecumenic, de la Conciliul local din Constantinopol (360), canoanele (epistolele) Sf. Vasile cel Mare, hotărârile canonice ale Sinodului IV Ecumenic sau legislația imperială, în special cea teodosiană și cea a lui Iustinian. Rând pe rând, sunt prezentate condițiile pentru admiterea la diaconatul feminin, deopotrivă cu rolul pe care diaconesele îl aveau de îndeplinit în operele de cari-

* Eșeu bibliografic publicat în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 3, p. 183-193.

tate, la botezarea femeilor, la catehizarea și instruirea lor, sau rolul de mediatore între femei, episcopi și preoți (cap. IV); riturile de hirotonie a diaconeselor în tradiția bizantină, ca o încercare a soluționării problemei dacă avem de-a face cu o hirotonie propriu-zisă (*heirotonia*) sau cu o hirotesie (*heirothesia*), fapt înlesnit însă prin analiza riturilor cuprinse în anumite documente: *Constituțiile Apostolice*, *Codex Barberini gr. 336* sau *Codex Bessarion* (știm, de exemplu, că hirotonia avea loc în fața altarului, după o rânduială proprie prin care se confereau și însemnele diaconale: orarul și potirul, vezi cap. V¹); răspândirea diaconeselor în regiunile orientale, adică în cadrul documentelor Bisericii din Chaldeea și Persia, în Bisericile armeană și georgiană, în Biserica maronită și în Biserica din Antiohia Siriei (cap. VI); prezența diaconeselor în scrierile hagiografice și ascetico-teologice din sec. II-IV: Istoria Lausiacă, Viața lui Porphyrios, Scrierile lui Ioan Moscu, Istoria Bisericească a lui Sozome, Viața Sfintei Macrina a Sf. Grigorie de Nyssa, precum și în alte scrieri – dintre care mai menționăm doar corespondența dintre Ioan Gură de Aur și Olimpiada –, la care se adaugă amintirea diaconeselor în calendarul sfinților și în cultul liturgic (cap. VII); procesul de estompere treptată a prezenței diaconeselor în Biserică, în Persia, Siria sau în Bisericile bizantine, revelatoare în acest sens fiind pozițiile canoniștilor Balsamon și Blastares (cap. VIII); mărturiile despre diaconese în inscripții din Palestina, Asia Mică, Grecia și Macedonia, Moesia și Siria (cap. IX).

Capitolele X-XIV tratează existența diaconeselor în Biserica Apuseană. Prezentarea este oarecum similară celei anterioare, dedicate Bisericii Răsăritene. În cap. X sunt analizate documentele literare și inscripțiile din secolele II-VI: scrierile lui Tertulian, Tradiția apostolică al lui Ipolit, exegezele lui Abrosiaster și Pelagius, Statuta Ecclesiae Antiqua sau Decretul Papei Gelasiu. Cap. XI menționează prezența diaconeselor în conciliile galice ale sec. IV-IX: Conciliul din Nîmes, primul conciliu din Orange, Conciliul din Epaonne, Conciliul al doilea din Orleans sau Conciliul al doilea din Tours. Cap. XII încearcă să facă o clasificare a diaconeselor, așa cum ar fi de exemplu, diaconeasa văduvă, sau diaconeasa – soția diaconului. Sunt expuse cazuri concrete, cum ar fi diaconesele Hilaria și Radegundis din Gallia. Următorul capitol se referă la riturile de consacrare a diaconeselor, odată cu introducerea lui în Pontificalul romano-germanic (*Ad Diaconam Faciendam*), cu trimitere la Pontificalul roman al Papei Grigorie al VII-lea, dar și la dispariția din aceste pontificale a ritului *ad diaconam faciendam* (cap. XIV). Diaconesele în operele canonice și teologice, sec. XII-XV, constituie

¹ Aceste texte existau deja în limba română, fiind traduse, reunite și comentate de arhidiacon Ioan I. Ică jr., în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri din exil: Către Olimpiada și cei rămași credincioși; Despre deprimare, suferință și Providență*, Ed. Deisis, Sibiu, f.a., p. 339-348. Autoarea nu folosește însă această ediție.

tema cap. XIV. De reținut aici sunt scrierile lui Petrus Lombardus, comentariile făcute la aceste scrieri de Rolando Bandinelli, Rufin, Huguccius sau Johannes Teutonicus, decretalele Papei Grigorie al IX-lea și scrierile celor mai de seamă teologi medievali: Bonaventura, Toma de Aquino și Ioan Duns Scotus. Ultimul capitol al primei părți a cărții atestă reapariția diaconeselor în mănăstirile apusene din sec. XIV-XVII. Sunt mărturii în cărți liturgice, cum ar fi Pontificalele lui Guillaume Durant, cel din Arles și al Papei Benedict al XIII-lea sau cele romane din anii 1485, 1497, 1595, în oficiul monastic din Galia sau Italia, în sec. al XV-lea, la care se adaugă consacrarea diaconală la monahiile cartuziene, sec. XII-XIII.

Partea a doua are ca subiect încercările de restaurare a diaconatului feminin începând cu Conciliul II Vatican, la care se adaugă o evaluare a situației actuale nu doar în Biserica Romano-Catolică, ci și în cele Greco-Catolică și Ortodoxă, cu un studiu de caz privitor la situația din România.

Primul capitol scoate în relief posibilitatea ca femeia să studieze teologia și mai târziu chiar să o predea. De asemenea, se mai subliniază în epoca modernă că femeia poate să-și aleagă singură starea ei de viață, nemaifiind obligată să aleagă între cele două stări, căsătoria sau monahismul.

Capitolul al II-lea se referă la rolul femeii în documentele papilor Leon al XIII-lea – apărător al demnității femeii, Pius al X-lea – inițiatorul Uniunii Femeilor Catolice, Benedict al XV-lea – susținător al acțiunilor publice ale femeii, Pius al XI-lea – promotorul Acțiunii Catolice, Pius al XII-lea – susținător al egalității dintre bărbați și femei, Ioan al XXIII-lea – care vedea în femeie un „semn al timpurilor” – și Paul al VI-lea – cel care a proclamat primele femei „doctor al Bisericii”, pe Tereza de Avila și Ecaterina de Siena, a aprobat primele femei teolog care să predea în universitățile pontificale din Roma (ambele acte în anul 1970) și a acceptat propunerea de instituire a unei Comisii mixte de studiu asupra femeii în Biserică și în societate (anul 1971). Capitolul al III-lea are ca subiect un alt act decisiv al aceluiași papă, Paul al VI-lea: la 15 noiembrie 1976, acesta a aprobat declarația *Inter insigniores*, care respingea hirotonia femeilor ca act de fidelitate față de exemplul Domnului, practica Apostolilor și Tradiția Bisericii. Iisus Hristos fiind mirele Bisericii, trebuie să fie reprezentat de un bărbat; dar acest fapt nu înseamnă o superioritate, ci o diversitate în planul slujirilor. Altfel spus, sacerdoțiul nu face parte din drepturile persoanei, ci depinde de iconomia Tainei lui Hristos și a Bisericii.

Autoarea recunoaște că reacțiile asupra *Inter insignioris* au fost mai mult negative decât pozitive, inițiind chiar și un dezacord în cadrul Bisericii Romano-Catolice: dintre teologii mai renumiți ai vremii, Yves Congar s-a declarat favorabil diaconatului feminin, însă nu și preoției, în timp ce cardinalul Jean Daniélou a repetat de mai multe ori că nu există obiecții teologice împotriva hirotoniei femeilor.

Capitolul al IV-lea relevă contribuția papei Ioan Paul al II-lea la implicarea din ce în ce mai activă a femeii în Biserică. Acest papă a lăudat „geniul feminin” și a considerat femeia – legată de misterul vieții – ca fiind revelația lui Dumnezeu în iubirea umană. În anul 1988, Ioan Paul al II-lea a publicat scrisoarea apostolică *Mulieris dignitatem*, primul document dedicat în întregime femeii; în 1995, declarat de ONU An Internațional al Femeii, papa a introdus în discursurile sale problema femeii, pentru a o elogia și pentru a face apeluri la misiunea ei în familie, în Biserică și în societate; în același an, la 29 iunie, face publică *Scrisoarea către femei*, în care recunoaște mișcările de eliberare ale femeii; în fine, în 22 mai 1994, Ioan Paul al II-lea a promulgat scrisoarea apostolică *Ordinatio sacerdotalis*, care era sortit a pune capăt discuțiilor iscate de controversata declarație *Inter insigniores*. Iarăși, se întărea că hirotonia preoțească este rezervată doar bărbaților, dar admiterea femeilor la diaconat nu era stipulată ca o problemă închisă definitiv.

Următoarele trei capitole analizează problema feminină în teologia și viața Bisericii Romano-Catolice astăzi. Pe de o parte, într-un interviu acordat de papa Benedict al XVI-lea postului Radio Vatican (2008), suveranul pontif a răspuns la întrebarea dacă aportul femeilor nu ar trebui să devină mai vizibil prin aceea că se reflectează mult asupra acestei teme și că nu trebuie uitat că femeile sunt prezente deja în anumite funcții din dicastele vaticane: subsecretar în Institutul de viață consacrată și Societățile de viață apostolică, membre ale Comisiei Teologice Internaționale etc. Pe de altă parte, există în romano-catolicism și asociații feministe radicale care au produs anumite hirotoniri considerate de oficiali ca invalide și pedepsite apoi cu excomunicarea. Amintim ultimul caz relatat, din iunie 2004, cel al „hirotoniei” de șase diaconese de către A. Braschi și R. Regelsberger (acesta preot excomunicat) pe un vapor care naviga pe Dunăre spre Regensburg (reluarea unui eveniment din 2002).

Ultimele trei capitole ale cărții evaluează rolul femeii în Biserica Ortodoxă, împreună cu problema restaurării ordinului diaconișelor, respectiv poziția femeii în Bisericile Catolică și Ortodoxă din România. Atitudinea autoarei față de modul în care este privită și tratată problema femeii în Ortodoxie este una critică. Se afirmă astfel că Bisericile Ortodoxe nu erau pregătite să răspundă provocării mișcărilor feministe din Occident, cu care ele au intrat în dezbateri în cadrul consfătuirilor Consiliului Ecumenic al Bisericilor. „În acea vreme, vocea femeilor se făcea auzită foarte rar, de fapt, nici astăzi nu există în ortodoxie asociații și mișcări în favoarea drepturilor femeii. Unii se bucură pentru aceasta, iar alții condamnă inerția intelectuală a ortodocșilor și amintesc condiția umilitoare a femeilor. Această situație derivă din mai mulți factori. În aria culturală a Bisericilor Ortodoxe din Europa este o tradiție puternică, poate chiar de dispreț pentru

femeie, de subordonare totală e femeii față de bărbat, tradiție care a fost nu numai asumată, ci chiar apărată de multe femei. Se adaugă apoi contextul politic al regimurilor totalitare la care au fost supuse pentru decenii toate Bisericile Ortodoxe mari din Europa, când lupta nu se ducea pentru drepturi ca în Occident, ci pentru supraviețuire” (p. 442).

Pe de altă parte, autoarea amintește de întâlniri internaționale dedicate problemei rolului femeii în Biserică: la mănăstirea Agapia, în România (1976), cu tema „Rolul femeilor ortodoxe în Biserică și în societate”; la Rhodos, în Grecia, în perioada 30 octombrie-7 noiembrie 1988, unde reprezentanții patriarhatelor tradiționale (cu excepția Ierusalimului), ai tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale și ai comunităților din diaspora au arătat că, deși nu hirotonește femei, Biserica Ortodoxă le recunoaște ca persoane responsabile, egale bărbaților, membre ale poporului lui Dumnezeu – popor ce este în întregime împărțesc și sacerdotal. Ca și în alte întâlniri, cum ar fi cea de la Damasc între 4-11 octombrie 1996, și la Istanbul în perioada 10-17 mai 1997, s-a mai pus problema restaurării diaconatului feminin, care a existat pentru multe secole în Biserica primară, desigur într-o formă nouă, adaptată la cultura și necesitățile Bisericii contemporane. Menționăm că Biserica Ortodoxă Greacă a fost prima care a aprobat această restaurare, la 8 octombrie 2004. Membrii sinodului au precizat însă că femeile au acces doar la treapta de diaconat, dar numai în mănăstiri și decizia a fost lăsată la latitudinea fiecărui episcop pentru dieceza sa.

Analiza rolului femeii în Biserica Ortodoxă și Catolică din România – în ultimul caz deopotrivă Romano – și Greco-Catolică – s-a bazat pe valoarea rezultatelor unui chestionar completat de 91 de persoane. Aceste rezultate sunt astfel prezentate de către autoare: „Din studiu reiese cu claritate că rolul cel mai important al femeii în Biserică este cel social-caritabil ... rolul liturgic al femeii pare ne semnificativ, aceasta nu atât din cauza unor interdicții canonice, cât mai ales din cauza mentalității înguste a multor preoți și a unui clericalism puternic care există atât în Biserica Catolică, cât mai ales în Biserica Ortodoxă. Trebuie menționată poziția vehementă a câtorva intervievați de sex masculin, care se opun total unei activități a femeii în Biserică, dar în același timp există câteva poziții și din partea femeilor, în special ortodoxe, care nu doresc o schimbare pentru statutul femeii în Biserică. Acestea consideră că femeia trebuie să fie supusă, umilă (chiar umilită) pentru a se putea mântui, nu onorată, respectată. Aceste voci sunt foarte puține”. Mult mai multe voci sunt de acord însă că femeia este foarte puțin implicată, și mai mult în mod indirect, în viața Bisericii. Este vorba atât la nivelul parohiilor, cât și la nivelul de eparhie sau mitropolie. „Majoritatea participanților la studiu consideră că femeia este respectată de Biserică și considerată egală cu bărbatul, în afara sacerdoțiului. Jumătate dintre

cei chestionați nu știu nimic sau aproape nimic despre diaconese. Totuși, din cealaltă jumătate care au cunoștințe ..., 77 % se declară de acord ca Biserica să accepte diaconesele. ... Punând în discuție această temă, mulți dintre cei chestionați, în special preoții, au spus că probabil e momentul să începem să punem în valoare darurile femeii în Biserică” (p. 443-444).

Problema femeii în Biserica Ortodoxă, în general, și în Biserica Ortodoxă Română, în special

Privită din perspectiva ortodoxă, lucrarea Victoriei Bolfă Otic, pe lângă meritele ei incontestabile amintite anterior, prezintă și anumite lacune surprinzătoare, vizibile chiar și numai în urma parcurgerii bibliografiei finale. Atunci când analizează „femeia în Biserica Ortodoxă” și „femeia în Biserica Catolică și Ortodoxă din România”, autoarea analizează diversele întruniri internaționale ale Bisericilor Ortodoxe privitoare la rolul femeii, pentru ca dintre vocile cele mai autoritative în spațiul teologic ortodox, să se oprească la Paul Evdokimov, Thomas Hopko, Constantin Galeriu, respectiv episcopul Damaschin al Sloboziei, Nicolae Chițescu, Iorgu Ivan și Dumitru Stăniloae (ultimii doar foarte sumar evocați).

Referitor la prof. Nicolae Chițescu, acesta arată² că practica ortodoxă de a nu hirotoni femei se înscrie în respectarea „rânduiei dumnezeiești” a Bisericii și a unor texte scripturistice, ca *1 Co* 14, 34 și *1 Tim* 2, 12. Pe de altă parte, alt text scripturistic (*1 Co* 11, 5) arată că femeii nu i se interzicea participarea la manifestările harismatice ale sinaxei ecleziale, unde puteau să se roage și să profetească cu glas tare (p. 232). Reiese de aici egalitatea fundamentală dintre bărbat și femeie, cu trimitere chiar la textul Facerii, și rolul deosebit al femeii în slujirea Bisericii (la p. 239 ș.u. este tratată „problema diaconițelor”). Autorul, urmând consensul general al Bisericilor Ortodoxe, respinge hirotonia femeilor, dar enumeră câteva din slujirile pe care acestea le pot face: înzestrarea și înfrumusețarea bisericilor și cimitirelor, formarea și susținerea corului bisericesc, ajutorarea săracilor și ocrotirea orfanilor, bolnavilor și văduvelor, înființarea și susținerea bibliotecii parohiale, ajutorarea preotului la catehizare și la cercuri misionare etc. „Astfel, femeii creștine îi rămâne domeniul vast al slujirii, adică al adâncului de taină al trăirii acelei unități ontice în dragoste a nemului omenesc, într-o continuă năzuință spre zările senine ale sfințeniei” (p. 245-247).

Una dintre vocile cele mai puternice în teologia ortodoxă românească, care s-a pronunțat asupra subiectului, este cea a Ancăi Manolache. Sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ea a susținut o teză de doctorat cu titlul *Proble-*

² Studiul acesta, publicat inițial în *O* 31 (1979), nr. 2, este reluat în Nicolae Chițescu, *Omul în perspectiva desăvârșirii: studii de teologie dogmatică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 218-248. În continuare cităm în text din acest volum.

*matica feminină în Biserica lui Hristos*³, la care se adaugă și alte studii privitoare la mariologie și la problematica feminină, în general⁴. După cum reiese și dintr-o carte de dialoguri⁵, A. Manolache nu se situează pe baricada feministă – de altfel, chiar respinge această etichetă – și nici nu dorește să „revoluționeze teologia”, pronunțându-se în favoarea hirotoniei femeii; ceea ce dorește vizează o pledoarie pentru regăsirea demnității femeii, o reabilitare a locului acesteia în Biserica lui Hristos. Denunțându-le ca „puțină teologie – mult misogonism”, sunt puse la colț persiflările femeilor ca fiind „urmașele Evei”, uitându-se, mai mult sau mai puțin voit, că de la Hristos, femeile sunt și „urmașele Mariei”⁶. Accentul este pus nu atât pe egalitatea între bărbat și femeie, cât pe reciprocitatea în iubire și considerație⁷. Pe de altă parte, chiar dacă declară că din punct de vedere dogmatic nu există nici un impediment pentru hirotonia femeii, Anca Manolache scrie, ca răspuns la unele acuzații ce i s-au adus: „Nu mă exprimasem niciodată în favoarea hirotoniei femeii, nici nu am întâlnit vre-o femeie ortodoxă care să fi dorit acest lucru și nici eu nu l-am dorit vreodată, nici măcar în gândul meu”⁸.

În opinia noastră, s-ar fi convenit să fie ascultate mai mult vocile teologice feminine ortodoxe care s-au pronunțat asupra locului și rolului femeii în Biserică⁹.

³ Anca Manolache, *Problematica feminină în Biserica lui Hristos*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994.

⁴ Iată care ar fi acestea: „Din problematica feminină actuală”, în *M.B.* 31 (1985), nr. 7-8; „Statutul femeii în mesajul lui Hristos”, în *M.B.* 38 (1992), nr. 7-9; „Femeia și integritatea creației”, în *G.B.* 49 (1990), nr. 3-4; „Mărturie în favoarea femeii”, în *A.B.* 4 (1993), nr. 7-9; „Nașterea din Fecioara”, în *G.B.* 46 (1987), nr. 6; „O contribuție creștină la problematica Anului Internațional al Femeii”, în *M.B.* 41 (1995), nr. 7-9; „Maica Domnului, în învățătura și evlavia Ortodoxiei Române”, în *G.B.* 43 (1984), nr. 3-4; „Maica Domnului – Maica Bisericii”, în *A.B.* 2 (1991), nr. 7-9; „Taina nașterii din Sfânta Fecioară Maria”, în *M.B.* 30 (1984), nr. 5-6; „Antropologia creștină și conștiința de sine a femeilor”, în *Secolul 20* (1996), nr. 7-8-9.

⁵ Vezi *Portret de teolog: Anca Manolache în dialog cu Nicoleta Pălimaru*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁸ *Ibidem*, p. 52. Tot în favoarea regăsitii demnității femeii în Biserica și teologia Ortodoxă este de reținut mesajul transmis de autoare tinerelor fete care studiază teologia: „Pentru fete, mă rog să nu se considere concurente cu colegii lor. Nu vor avea același lucru de făcut în viață. Dar să studieze cu seriozitate și să nu se lase umilite de vreun tânăr ca cel pe care l-am auzit odată adresându-se lor: «Și credeți că veți ajunge vreodată în altar?» Nu aceasta este lupta lor, ci descifrarea și asimilarea mesajului lui Iisus din Nazaret, Răstignitul și Înviatul, Care S-a adresat tuturor celor din jurul Lui, prieten cu Marta și Maria ca și cu ceilalți ucenici, Care nu a lăsat vreodată o umbră de desconsiderare a femeilor. Le-a tratat ca pe niște ființe umane cum erau, le-a școlit și pe ele ca și pe ceilalți oameni și a ales-o pe Maria Magdalena ca mesageră a Lui ca să ducă vestea cea bună înfricoșărilor apostoli” (p. 63).

⁹ Revelatoare în acest sens este lucrarea editată de Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, *Orthodox Women Speak. Discerning the „Signs of the Times”*, WCC Publications, Geneva/Holy Cross

Dintre ele, cea mai puternică este cea a lui Elizabeth Behr-Sigel, iar în continuare vom prezenta disputa acesteia cu Verna F. Harrison.

Elizabeth Behr-Sigel¹⁰ analizează problematica feminină în Biserica Ortodoxă pornind de la provocările pe care le întâmpină teologii ortodocși participanți în dialogul ecumenic. Ea face un rezumat al cărții sale, *Le ministère de la femme dans l'Eglise* (1987), subliniind că ar trebui ca problema hirotoniei femeii „să fie interiorizată de către Ortodoxie”. Din păcate, până acum, crede autoarea, vocea femeilor în Biserica Ortodoxă nu s-a prea făcut auzită, probabil ca o interpretare literară a textului din *1 Co* 14, 34 („femeia trebuie să tacă în Biserică”), ca și a anumitor texte ce vorbesc despre „necurăția femeilor” (*Lv* 12 și 15).

Preluând reflecțiile teologului Paul Evdokimov și analizând un amplu citat dintr-o carte a acestuia¹¹, Behr-Sigel atrage atenția că în nici un caz nehirotonia femeii nu este o consecință a unei eventuale impurități sau inferiorități a acesteia. Dimpotrivă, nu numai că nu este vorba de o inferioritate, ci imposibilitatea hirotoniei provine chiar dintr-o superioritate a femeii în anumite domenii, dintr-o harismă spirituală specială feminină care este diferită de cea a bărbaților. Înțelegem acum de ce femeia, care posedă „sfințenia ființei”, nu se cuvine a fi hirotonită. De altfel, nici Maica Domnului nu a fost hirotonită întru preoție (deși cineva se poate întreba dacă acest fapt trebuie generalizat în sensul în care nici o femeie să nu aibă acces la slujirea preoțească). Pe de altă

Orthodox Press, Brookline, MA, 1999.

¹⁰ Elizabeth Behr-Sigel, „The ordination of women: an ecumenical problem”, în *Sobornost* 13 (1991), nr. 1, p. 25-40.

¹¹ Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1995, p. 217-231. Autorul vede o strânsă legătură între Duhul Sfânt – în limba semită, la genul feminin – și feminitate. „Paternității Tatălui în divin îi corespunde maternitatea Fecioarei în uman”, și chiar dacă Duhul Sfânt nu Îl înlocuiește pe Tatăl, El creează starea maternă ca putere duhovnicească ce zămislește, „crește ființa”. Pe baza acestei premise, Evdokimov trage concluzia că „problema preoției femeii își află soluția în planul foarte precis al harismelor”: „Maica Domnului nu are nimic dintr-un Episcop. Dacă, iconografic, este adesea reprezentată cu un omofor, acesta este doar semnul ocrotirii ei materne, și nu al puterii sacerdotale. Sacerdoțiul funcțional este o funcție masculină de martor: episcopul atestă validitatea Sfintelor Taine și are puterea de a le săvârși; el are harisma de a veghea la păstrarea purității tradiției și exercită puterea pastorală. Ori slujirea femeii nu se înfăptuiește prin funcții, ci prin firea, prin natura ei. Slujirea funcțională nu se află printre harismele ei, fiindcă aceasta ar însemna trădarea ființei ei. Bărbatul legat esențial de Hristos-Preotul, bărbatul-episcop, prin funcțiile sale sacerdotale, pătrunde sacramental elementele lumii acesteia pentru a le sfinți și a le transforma în Împărăție. Bărbatul-martor acționează prin bărbăția lui; el pătrunde în trupul acestei lumi prin energiile sale sacerdotale; el este «violentul» de care vorbește Evanghelia, cel ce ia cu asalt comoara Împărăției; ori această comoară este hagiofanie, sfințenia ființei și femeia este cea care îi dă chip. Legată în chiar ființa ei de Duhul Sfânt, Mângâietorul dător de viață, femeia este Eva-Viață, cea care dă viață, salvează, ocrotește fiecare părticică a creației masculine” (p. 220-221).

parte însă, autoarea respinge argumentația teologului ortodox nord-american, Thomas Hopko¹², care distingea între un *typos* masculin, al lui Hristos, ce dă acces la preoție, și un *typos* feminin, al Duhului Sfânt, încarnat în Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu. Elizabeth Behr-Sigel vede însă în această distincție „o autentică erezie trinitară”.

Următoarea secțiune a studiului trece în revistă consultația inter-ortodoxă de la Rhodos (30 octombrie-7 noiembrie 1988). Aici episcopul Kallistos Ware a avut o alocuțiune irenică și tradițională pentru un teolog și cleric ortodox: practica Bisericii Ortodoxe de a nu hirotoni femeii are ca principal argument simbolismul nupțial privitor la Hristos și Biserică; acest simbolism reclamă preoția masculină, deoarece preotul este icoana liturgică a lui Hristos. În ceea ce privește chestiunea diaconișelor, adunarea a evocat tradiția Bisericii primare care cunoștea femeii în treapta de diacon. Totuși, pentru a nu crea confuzie și dezaprobare, la propunerea câtorva teologi români și greci, s-a evitat folosirea termenului de „hirotonie” în favoarea celui de „instalare”. În fine, chiar dacă nu a calificat hirotonia femeilor ca fiind „erezie”, adunarea de la Rhodos a considerat-o „o problemă eclesiologică serioasă”, capabilă să creeze tensiuni interne în sânul Ortodoxiei.

Ultima secțiune a studiului încearcă să ofere anumite perspective pentru viitor. În orice caz, autoarea amintește că opiniile mitropolitului Antonie (de Suroj), care își dorea ca Biserica Ortodoxă să deschidă ușa preoției sacramentale femeilor chiar și în treapta de episcop, rămân izolate. Totuși, Behr-Sigel afirmă cu tărie că în noile condiții socio-istorice de azi problema hirotoniei femeilor ar trebui pusă în discuție pe trei direcții: 1) trebuie să se renunțe la tabu-urile sexuale ce provin din mentalitatea vechi-testamentară, cu origini până în neolitic, ce continuă să persiste în ceea ce privește femeile; 2) se cuvine a fi mult mai bine înțeleasă și studiată înțelegerea noțiunii de persoană. Formulată plecându-se de la Taina Sfintei Treimi, persoana umană – deopotrivă bărbat și femeie – are o valoare deplină în Biserică; 3) în fine, ar trebui repusă în discuție și preoția creștină, care este radical diferită de cea păgână sau de cea a Vechiului Testament. Spre deosebire de viziunea catolică, în care preotul acționează *in persona Christi*, în teologia ortodoxă s-a vorbit mai mult despre caracterul simbolic sau iconic al funcției preoțești. Într-o asemenea perspectivă, este de părere autoarea, nimic din teologia sacramentală ortodoxă nu pare să interzică accesul femeilor la slujirea liturgică¹³.

¹² Este citată lucrarea acestuia, *Woman and the Priesthood*, SVSP, Crestwood, N.Y., 1983.

¹³ Autoarea însăși este conștientă că cei care îi împărtășesc opiniile reprezintă doar o minoritate în sânul Ortodoxiei. Ea speră însă că această situație se va schimba, în special sub influența Reformei care a dus la hirotonia femeilor. Chiar dacă ortodocșii nu pot pur și simplu să imite aceste comunități protestante ce s-au ivit după reformă, totuși ei pot să primească din partea lor anumite sugestii.

Studiul lui Elizabeth Behr-Sigel a primit o replică din partea Vernei F. Harrison¹⁴, pentru ca apoi cea dintâi să ofere și o „replică la replică”¹⁵. Prima replică dorește să ofere argumente, din punct de vedere ortodox, împotriva hirotoniei femeilor, fără însă ca astfel să decadă în obscurantism, conservatorism sau misoginism. Accentul cade pe argumentul „tradiției” și pe cel al simbolismului liturgic. Verna F. Harrison definește Tradiția Bisericii ca fiind „comuniune de iubire și rugăciune care se întinde de-a lungul timpului și spațiului” sub influența Duhului Sfânt. Această Tradiție nu oferă mărturii despre femei hirotonite în treapta de episcop sau preot, ceea ce, ținând cont de definiția anterioară, înseamnă că este o prescripție pe care o păstrează Biserica în conformitate cu voia dumnezeiască. Elizabeth Behr-Sigel însă respinge definiția aceasta pe motiv că este una psihologică, la fel cum respinge și „viziunea fixistă asupra tradiției” pe care pare să o aibă Harrison. Aceasta din urmă i se pare că se uită mai mult spre Tradiție ca spre un depozit al trecutului, ca spre ceva de păstrat, și nu ia în considerare și dimensiunea viitoare a Tradiției (vezi *In* 16, 12-14.). În fapt, lucrând sub asistența Duhului Sfânt, Tradiția este ceva de meditat iarăși și iarăși, ceva ce trebuie interpretat în mod creativ, în funcție de necesitățile fiecărei epoci istorice. De aceea se întrebă Elizabeth Behr-Sigel, dorind să deosebească între tradițiile locale și Tradiția prin excelență a Bisericii, „nu este oare posibil ca hirotonia femeilor în slujirea preoțească să fie cu adevărat o parte integrală a Tradiției autentice?”

Al doilea argument are în vedere celebrantul Euharistiei. Verna F. Harrison subliniază că episcopul sau preotul delegat de el reprezintă, pe de o parte, Biserica, întregul popor sacerdotal, și, pe de altă parte, pe Hristos ca mire, păstor și cap al Bisericii. Este adevărat că există o preoție împăratească, universală, a tuturor creștinilor, preoție ce are ca icoană pe Maica lui Dumnezeu. În același timp însă, Hristos a ales din rândul ucenicilor pe Apostoli, bărbați care sunt „icoană” a Sa și îndeplinesc lucrarea de conducere și stăpânire a turmei Lui. Astfel, încă de la începutul Bisericii, au existat episcopi și preoți care aveau responsabilitatea de a celebra Euharistia, ceea ce a conferit unitate Bisericii.

Și acest argument este pus la îndoială de Elizabeth Behr-Sigel. Aceasta declară că celebrarea Euharistiei posedă un simbolism „multidimensional” care oferă posibilitatea unei semnificații mai largi a slujirii preoțești. A vorbi doar despre preoți bărbați ar fi sinonim cu a utiliza stereotipuri funcționale, dar diferitele funcții în Biserică nu erau desemnate de „natura” masculină sau de „natura” fe-

¹⁴ Verna F. Harrison, „Orthodox arguments against the ordination of women”, în *Sobornost* 14 (1992), nr. 1, p. 6-24, republicată și în antologia Părintelui Thomas Hopko, *Women and the Priesthood*, reeditarea ediției din 1983, tot la SVS Press, din 1999 (aici și Nicolai Afanasiev, Kallistos Ware, Georges Barrois, Thomas Hopko, Kyrriaki FitzGerald, Deborah Melonick).

¹⁵ Elizabeth Behr-Sigel, „«The ordination of women: an ecumenical problem»: a replay to a replay”, în *Sobornost* 15 (1993), nr. 1, p. 20-25.

minină, ci de Duhul Sfânt, Care, ne spune Sfântul Apostol Pavel, oferă în mod gratuit și necondiționat darurile Sale (*I Co* 12, 28; *Ef* 4, 11). „Și nicăieri în Noul Testament nu se pune problema de daruri bărbățești sau femeiești”.

Un alt aspect discutat vizează interpretarea simbolismului căsătoriei. Verna F. Harrison este de opinie că masculinitatea preotului nu este corolarul masculinității biologice a Fiului lui Dumnezeu Înomenit (*anthropos*). Ea consideră această teză ca fiind simplistă și declară: „Bărbăția preotului ... nu este o icoană a bărbăției înseși”. Această bărbăție desemnează o realitate spirituală transcendentă, care poate să fie corect înțeleasă în contextul simbolismului căsătoriei. Ea ne invită să recunoaștem în Tatăl (al Cărui chip este Fiul) pe mirele și dăruitorul absolut, de la care creația, mireasa, primește tot ceea ce ea este – toată viața ei. În această perspectivă, toată creația, toată umanitatea, bărbați și femei, este în mod simbolic „feminină” în relația cu Dumnezeu.

Elizabeth Behr-Sigel crede însă că această viziune poate să fie acceptată doar luată într-un sens spiritual. Luată în sens literar însă, ea ar exprima o imagine complet desuetă ce trimite la interpretarea biologică a procesului de procreație: femeia ar fi solul în care bărbatul plantează sămânța. Totuși, deși cu rădăcini scripturistice, această viziune a fost demonstrată ca fiind falsă: femeia își are propria contribuție în procesul procreației, este un factor activ fără de care copilul, fructul celor doi, nu poate să se nască. De aceea preotul ca icoană a lui Hristos nu este nici Hristos, nu este nici mirele. După cum spunea Ioan Botezătorul, el este „prietenu mirelui”, cel care stă alături de el și îl ascultă (*In* 3, 29), nefăcând nimic de la sine. Drept consecință, din acest punct de vedere, nu are importanță genul preotului.

Deși respinge în mare parte argumentele aduse de Verna F. Harrison împotriva hirotoniei femeilor, Elizabeth Behr-Sigel este conștientă că în situația istorică dificilă și complexă de astăzi, nu trebuie și nu se poate să fie hirotonită femeia ca preot, întrucât această decizie ar conduce la ruperea iubirii frățești, i-ar scandaliza pe mulți frați și surori în Hristos și chiar ar putea să ducă la schismă. Pe de altă parte însă, Bisericile Ortodoxe locale ar trebui să caute noi forme de colaborare între bărbați și femei în slujirea comună a Domnului Iisus Hristos (un prim pas, recomandat și de concluziile conferinței din Rhodos, putând să-l constituie restaurarea diaconatului feminin). Răspunsul dat de Elizabeth Behr-Sigel se încheie cu următoarea întrebare: „În viitor, în perspectiva dialogului ecumenic și a unității dorite de Hristos, n-ar putea Bisericile Ortodoxe să accepte ... că hirotonia femeilor la preoție (admisibilă din punct de vedere al tradiției vii) aparține domeniului disciplinei Bisericii unde unitatea nu exclude diversitatea?”.

În concluzie, atât în Biserica Romano-Catolică, cât și în Biserica Ortodoxă, pe baza analizării mărturiilor istorico-literare din perioada primară, a devenit din

ce în ce mai puternică tendința de revalorificare a poziției femeii în Biserică. Totuși, privită mai îndeaproape, problematica feminină ocupă în teologia ortodoxă paliere diferite în raport cu teologia apuseană. Poziția teologilor ortodocși este una variată, mergând de la poziții extreme – izolate însă – care reclamă fie nehirotonia femeilor în nicio treaptă a clerului, fie accesul nelimitat al acestora chiar până la treapta de episcop, până la poziții mai echilibrate, care cer, spre exemplu, reintroducerea diaconatului feminin în Biserica Ortodoxă (pași importanți fiind deja făcuți în Biserica Ortodoxă din Grecia). În orice caz, problema rămâne în continuare deschisă, necesitând o reflecție teologică atentă care să evite însă denaturările misoginiste sau feministe.

Vasile Bîrzu, *Împlinind Legea Dragostei în adâncul inimii: spiritualitate isihastă la Sfântul Diadoh al Foticeei*, Astra Museum/ Ecclesiast, Sibiu, 2013, 340 p.*

Acest volum este varianta revizuită și completată a tezei de doctorat susținută sub îndrumarea Arhidiacon. Prof. Dr. Constantin Voicu la catedra de Patristică a Facultății „Andrei Șaguna” din Sibiu. Lucrarea este împărțită în patru mari capitole, în care este abordată din punct de vedere istoric și doctrinar spiritualitatea ascetică și mistică a lui St Diadochus of *Photike*, autor din secolul al V-lea d. Hr.

Primul capitol (p. 13-50) prezintă contextul socio-istoric și doctrinar în care au apărut scrierile Sfântului Diadoh, fiind totodată demontate opiniile unor cercetători moderni conform cărora aceste scrieri nu ar fi altceva decât o rezumare voită a corpusului *Omiliilor pseudo-macariene* (see Frederich Dörr and Herman Dörries). Autorul face o comparație cu alte scrieri similare din epocă, demonstrând deopotrivă înrudirea scrierilor lui Diadoh cu acestea, dar și anumite elemente originale. Cu alte cuvinte, corpusul doctrinar al lui Diadoh se înscrie într-o linie tradițională în care, pe baza unei moșteniri biblice și filosofice, se răspunde la anumite probleme spirituale specifice epocii.

Capitolul al II-lea (p. 69-102) evidențiază caracterul ortodox al scrierilor Sf. Diadoh, mai ales în comparație cu cele două erezii de natură spirituală ce au frământat Biserica în sec. V, mesalianismul și pelagismul. Deopotrivă cu prezentarea caracterului echilibrat, sunt expuse și alte dimensiuni ale spiritualității doctrinei lui Diadoh: fundamentarea sacramentală a misticii sale, de unde sunt implicate și celelalte caracteristici ale sale: caracterul eclesial și comunitar este consecința caracterului treimic, hristologic și pneumatologic al vieții duhovnicești în Biserică.

Cel de-al treilea capitol (p. 103-226) este cel mai amplu și în același timp cel mai interesant al lucrării. Aici se încearcă o sistematizare a elementelor și etapelor vieții ascetice în viziunea St Diadochus of *Photike*, *ceea ce cuprinde atât lupta cu patimile, cât și practicarea virtuților: după expunerea mecanismelor ispitirii omului, sunt amintite câteva dintre cele mai periculoase dintre aceste patimi („iubirea de lume”, „mânia nedreaptă” și „slava deșartă”), pentru ca într-un subcapitol (p. 143 ș.u.) să fie evocate virtuțile ascetice: credința, ascultarea, înfrânarea, „mânia*

* Recenzie publicată în *Revista Ecumenică Sibiu*, an 5 (2013), nr. 2, p. 237-238.

înțeleaptă” sau rugăciunea. Ca și la alți autori ascetico-mistici, pentru Diadoh treapta cea mai înaltă a vieții duhovnicești este nepătimirea (apatheia). Această ultimă treaptă, cum se va detalia și în capitolul următor, are o mare importanță pentru St. Diadochus of Photike; ea este redată prin imaginea simbolică, sugestivă, a dezbrăcării de veșmântul slavei deșarte lumești și îmbrăcarea în veșmântul nudității adamice nevinovate (o altă imagine este cea a nepătimirii ca cetate a păzirii prin virtute a porților simțurilor).

În fine, ultimul capitol (p. 227-306) analizează în detaliu elementele mistice ale vieții duhovnicești în viziunea lui Diadoh. Pas cu pas, sunt enumerate stările sufletești harice speciale, cum ar fi simțirea sufletului sau a inimii, sunt expuse modurile de deosebire a duhurilor autentice de cele pseudo-harice, sunt descrise stările extatice de plenitudine harică și iluminare prin viziuni. Sunt câteva expresii ale lui Diadoh care explică, la modul simbolic, această stare de unire în har a omului cu Dumnezeu, iar meritul autorului cărții este acela că reușește să sublinieze atât ce exprimă ele în comun, respectiv fiecare în particular: expresia centrală „cămara de nuntă a minții” (*tamieios tes nous*) trimite la noțiuni precum energie sau lucrare a sufletului, contemplație, extaz etc.

Volumul cuprinde și un scurt rezumat în limba franceză (p. 313-314), dar suntem siguri că traducerea lui în întregime într-o limbă de circulație (engleză sau franceză) va reprezenta un punct important în înțelegerea operei Sfântului Diadoh, care a fost numită „o primă sinteză a vieții duhovnicești” (vezi p. 9). Desigur, sunt de amintit și anumite îmbunătățiri, cum ar fi realizarea unui indice de nume și teme care ar ușura mult lecturarea volumului de către cei interesați. Marele merite ale autorului, asistent la Catedra de Spiritualitate a Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu (Romania), se îndreaptă însă spre trei direcții: 1) evocă poziția cheie a lui St Diadochus of Photike în spiritualitatea ortodoxă și creștină în general, ca inspirator, în Răsărit, al lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, iar în Apus al spiritualității Evului Mediu; 2) subliniază poziția intermediară, echilibrată, a scrierilor lui Diadoh între cele două tendințe opuse, pe de o parte cele senzualiste macariene, pe de altă parte cele raționaliste evagriene; 3) face o paralelă între experiența ascetico-mistică a „simțirii minții” și cercetările de neurologie și neurofiziologie, ceea ce duce la un concept asupra căruia autorul, cu siguranță, va reveni în viitor: o „neuroteologie ortodoxă patristică și filocalică”.

Alfons Brüning și Evert van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, (*Eastern Christian Studies* 13), Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2012, 399 p.*

Ultima carte publicată în excelența serie *Eastern Christian Studies* – editată de Institutul de Studii Creștine Răsăritene, Nijmegen (Olanda) – reprezintă o nouă contribuție valoroasă pentru înțelegerea valorilor teologiei ortodoxe în contextual socio-cultural contemporan. Tema e constituită de raportul între teologia ortodoxă și problema drepturilor omului, majoritatea studiilor reunite în volum fiind prezentate în cadrul Conferinței internaționale organizată de institutul amintit (Instituut voor Oosters Christendom – IvOC): „Orthodox Christianity and Human Rights”, 9-11 februarie 2009, la Universitatea din Nijmegen).

Cu toate că Drepturile Omului nu este în sine o temă religioasă, bazele sale creștine sunt mai presus de orice îndoială. Această este convingerea unanimă a autorilor care contribuie în acest volum. El se deschide cu trei studii cu caracter general, în care este expus discursul despre drepturile omului și vicisitudinile sale. Johannes van der Ven amintește că au trecut peste 60 de ani de când a fost adoptată Declarația Universală a Drepturilor Omului (1948), iar Everet van der Zweerde aprofundează bazele religioase și non-religioase ale Declarației, subliniind faptul că între acestea nu există confruntare (respectarea drepturilor omului trasează cadrul în care omul își poate exprima în mod liber convingerile religioase). Elena Pribytkova face o comparație între cele două concepții despre legea naturală: concepția „ortodoxă” a lui Vladimir Soloviov și concepția „romano-catolică” a lui Jacques Maritain, care a fost unii dintre „părinții fondatori” ai Declarației din 1948.

În secțiunea următoare Mikhail V. Dmitriev, Tatiana Artemyeva and Alfons Brüning încearcă să răspundă la întrebarea: există două civilizații diferite în cultura Europei, cea umanistă, apuseană și cea ortodoxă, răsăriteană? Cu alte cuvinte, este analizată aici, din perspectiva drepturilor omului, teza deja celebră a lui Samuel P. Huntington despre „ciocnirea civilizațiilor”. Pe de o parte, este adevărat că concepția drepturilor omului s-a născut într-un anumit context socio-istoric și cultural-religios care ține de Western world; pe de altă parte însă, la

* Recenzie publicată în *The Ecumenical Review*, 65 (2013), nr. 2, p. 322-325.

o analiză mai atentă se observă că acest fapt nu duce în mod inevitabil la conflict cu valorile tradiției creștine ortodoxe. În consecință, trebuie afirmate deopotrivă contradicțiile, dar și similitudinile dintre cele două viziuni.

În continuare sunt expuse câteva teme centrale: Drepturile Omului în discuțiile bilaterale din 2008 ale Bisericii Ortodoxe Rusă cu Biserica Evanghelică din Germania și cu Biserica Evanghelică Luterană din Finlanda (Heta Hurskainen), Concepția lui Serghei Bulgakov despre demnitatea umană (Regula Zwahlen) și poziția lui Christos Yannaras despre Drepturile Omului (Kristina Stoeckl). Secțiunea următoare extinde analiza la Biserica Ortodoxă în general: Christopher Marsh și Daniel Payne scriu despre religiozitate, toleranță și Drepturile Omului în lumea ortodoxă, citând unele dintre cele mai autoritative voci din teologia ortodoxă contemporană: Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos, Christos Yannaras, Patriarhul Kirill I (Gundyayev) al Moscovei sau episcopul of Moscow Hilarion Alfeyev. Cei doi autori întăresc ideea că diferențele dintre Răsărit și Apus sunt mai puțin aparente decât s-ar putea crede. De exemplu, în opinia lor diferența dintre noțiunea occidentală de „toleranță” și noțiunea rusă de „răbdare” (*terpimost'*) reamintește de distincția teoretică dintre toleranța pozitivă și cea negativă. În orice caz, această distincție este un subtilă și în mod cert nu este oglindită în diferența „culturală” dintre Răsărit și Apus.

Celelalte două studii, semnate de Inna Naletova și Maija Turunen, evidențiază și alte ambiguități cu privire la concepția ortodoxă despre Drepturile Omului. Prima autoare descoperă o anumită predominanță pentru „o privire de ansamblu a valorilor de tip autoritar”, care corespunde cu abordarea principală a Drepturilor Omului de către Biserica Ortodoxă – dar orientarea spre autoritate a Bisericii Ortodoxe nu înseamnă în mod necesar respingerea principiilor democratice moderne ale egalității și respectului față de alte religii. Cea de-a doua autoare expune rezultatele studiului ei despre „prezența practică” a Drepturilor Omului printre preoții și credincioșii ortodocși din Rusia. Ea a observat că, deși opiniile exprimate asupra valorilor și libertății religioase sunt similare în multe cazuri, totuși tonul comentariilor oficiale este diferit de cel individual al diferiților credincioși. Astfel, impresia ei este aceea că, la nivelul parohiilor ruse, *terpimost'* este greu să fie considerat ca fiind „toleranță negativă”.

Secțiunea a cincea are ca subiect relația Biserică – Stat – Societate. Regăsim aici studii semnate de Philip Walters, Alexander Agadjanian, Radu Preda și Daniela Kalkandjieva, în care este contextualizată această relație – în Rusia, România și Bulgaria. Unitatea Bisericilor Ortodoxe în învățătura de credință nu anulează ci presupune diversitatea (conform principiului „unității în diversitate”). În ceea ce privește chestiunea Drepturilor Omului, aceasta se pune în mod diferit în fostele state din Răsăritul Europei care s-au aflat sub influența Uniunii Sovietice, și care

sunt acum membre al Uniunii Europene. După cum subliniază Walters (pe baza unei serii de articole publicate recent în revista *Religion, State & Society*), există o preocupare crescută că modelul tradițional apusean „iluminist” despre Drepturile Omului – cu statul său pur secular și cu valorile esențial individuale – nu se potrivește cu realitățile din multe state din centrul și estul Europei. Aici, unde Bisericile Ortodoxe sunt predominante, se descoperă tendința de a recunoaște religia „tradițională” ca un garant al valorilor comune, și de a vedea drepturile religioase ca fiind comunitare.

Ultima secțiune a cărții poartă titlul „Activism și reflecție”. Dacă Paul Baars prezintă cazul unui activist al Drepturilor Omului din Biserică, preotul ortodox Pavel Adelheim din dioceza Pskov, Marina Shishova aduce iarăși în discuție documentul emis de Patriarhia Moscovei în 2008, după care trage concluzia că opoziția categorică dintre activiștii Drepturilor Omului și Biserica Ortodoxă, care se întâlnește predominant în țările ortodoxe, nu este o chestiune necesară (dimpotrivă, creștinismul ortodox implică Drepturile Omului).

Subliniind complexitatea relației dintre tradiția creștină ortodoxă și conceptul „apusean” de drepturile omului, editorii recunosc în introducere că volumul nu epuizează toate posibilele aspecte ale acestei relații. Pe de o parte, acest lucru este adevărat: cu minime (dar notabile) excepții, tradiția teologică rusă este cvasi atotprezentă în studii (nu doar că autorii din spațiul ex-sovietic predomină, dar și autorii occidental sunt în marea lor majoritatea specialiști în cultura și teologia rusă). Din chiar lectura studiilor scrise de autori din alte țări ortodoxe (Grecia, Bulgaria sau România) se observă însă că raportul Bisericii Ortodoxe cu tradiția apuseană a drepturilor omului se pune pe alte paliere decât cele ale teologiei și filosofiei religioase ruse. Plasarea în afara sferei de influență a URSS sau eliberarea țărilor din estul Europei de dictaturile comuniste ridică problema în alt fel decât în Rusia, unde existența unui regim autoritar face ca în multe aspecte să se vorbească de o continuitate și nu de o ruptură între modul în care drepturile omului erau percepute în trecut și modul în care sunt percepute azi. Pe de altă parte, volumul de față are merite incontestabile în afirmarea specificului concepției creștine ortodoxe cu privire la drepturile omului (care face această concepție să revină în actualitate, deoarece până acuma fost destul de puțin luată în seamă, deopotrivă în Apusul și Răsăritul creștin). Mai mult decât atât, trebuie remarcată pluralitatea abordărilor, varietatea disciplinelor din perspectiva cărora este analizat raportul dintre valorile ortodoxe și tema drepturilor omului: nu doar a teologiei, ci și a științelor sociale, a științelor religioase, a științelor politice și a filosofiei. În concluzie, chiar dacă nu oferă răspunsurile ultime și nu rezolvă toate problemele pe care le ridică, cartea de față reprezintă o bornă indispensabilă pentru înțelegerea actuală a relației ambigue (chiar controversate) a creștinismului

Ciprian Iulian Toroczka

ortodox cu drepturile omului (în acest sens trebuie amintită și cuprinzătoare Bibliografie Generală, p. 365-389, care cuprinde cele mai semnificative titluri privitoare la creștinismul ortodox și Drepturile Omului).

Wim Lamfers, *Curajul credinței*, Editura Arhiepiscopiei Argeșului și Muscelului, Curtea de Argeș, 2011, 160 p.*

Autorul acestei cărți, Wim Lamfers (n. 1950), a făcut studii de teologie protestantă în orașul natal, la Utrecht (Olanda), unde a obținut și titlul de doctor, cu o lucrare despre D. Bonhoeffer. Acestui teolog-martir din secolul XX îi este dedicată și lucrarea de față, structurată pe doisprezece capitole.

Primul capitol expune principalele momente din viața lui Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), o viață caracterizată ca fiind deopotrivă „privilegiată și riscantă” (p. 9 ș.u.). Născut la 4 februarie 1906, Dietrich Bonhoeffer a dus o viață marcată de studiu, de călătorii dar mai ales de opoziția militantă împotriva național-socialismului. Convins fiind că un regim antisemit este un regim anticreștin, el fondează în septembrie 1933, împreună cu un alt preot din Berlin, Marin Niemöller, „biserica mărturisitoare”. De asemenea, înființează un seminar la Finkenwalde, veritabil centru de luptă împotriva regimului dictatorial al lui Hitler. Dietrich Bonhoeffer, pentru activitatea sa, suportă cenzura, este arestat și spânzurat la data de 9 aprilie 1945.

Gândirea lui Dietrich Bonhoeffer reprezintă „o spiritualitate tipic luterană” (cap. 2, p. 25 ș.u.). Punctele sale de reper sunt accentul pus pe liniște ca act formator, practicarea meditației ca mijloc de a atinge profunzimea relației cu Dumnezeu, practicarea rugăciunii mai ales pentru ceilalți, mărturisirea adevărului cu orice preț, fără însă a cădea în derizoriu – de aici necesitatea disciplinei tăcerii –, dar mai ales constituirea unei comunități eclesiale pe baza spovedaniei, a cântării în comun și a slujirii aproapei – formele unei spiritualități integrale.

Capitolul al treilea analizează relația dintre Biserică și politică în gândirea lui Dietrich Bonhoeffer (p. 58-75). În contextul în care a trăit, acesta a combătut ideologia nazistă – fundamentată pe naționalism – și a delimitat limitele ascultării față de acest regim criminal. „Biserica mărturisitoare” a refuzat compromisul cu regimul lui Hitler și a promovat rezistența față de acesta.

În capitolul următor au fost punctate elementele care fac din teologia lui Dietrich Bonhoeffer o „teologie deosebită” (p. 76 ș.u.). Aceste elemente sunt predica, rugăciunea adevărată (după modelul Psalmilor) dar mai ales slujirea ce-

* Recenzie publicată în *Revista Ecumenică Sibiu*, an 5 (2013), nr. 1, p. 120-122.

lorlalți. Biserica trebuie să fie o *Kirche für andere*. Vorbim despre definirea unei eclesiologii tipic luterane – o comunitate (*Gemeinschaft*) întemeiată pe cuvântul lui Dumnezeu și Euharistie. Este o comunitate reliefând principiul „unității în diversitate” (principiu descoperit de Dietrich Bonhoeffer la autorul slavofil A. Homiakov, vezi p. 88). Unitatea eclesială posedă o dimensiune universală, din care evreii nu pot să lipsească. De asemenea, această unitate este una care se realizează prin diaconie, prin slujirea aproapelui ca „liturghie după liturghie” (p. 97).

Credința posedă un caracter etic intrinsec. Credința se manifestă prin fapte, adică se concretizează în decizii și acțiuni etice. Principala trăsătură caracteristică a eticii creștine este libertatea, și nu întâmplător regimul dictatorial nazist – ca de altfel orice regim dictatorial – se temea cel mai mult de oamenii liberi. Această libertate este secondată de responsabilitatea față de ceilalți (p. 110-111). Credinciosul cu adevărat liber nu se teme de lumea din jur, ci îi prețuiește creațiile culturale. Nu întâmplător Dietrich Bonhoeffer era un mare iubitor de muzică și de literatură (vezi p. 115 ș.u.). Remarcabilă este mai ales alternanța între firea închisă pe care o avea Bonhoeffer, iar pe de altă parte deschiderea față de ceilalți pe care el a manifestat-o. Posedând o fire mai închisă, individualistă, acesta nu a ezitat de fel să-și dedice viața celor din jur, atunci când contextul socio-istoric o cerea. Opoziția regimului dictatorial național-socialist nu a întârziat să apară: Dietrich Bonhoeffer a fost arestat și închis, dar în închisoare el a continuat să fie liber prin manifestarea gândirii sale teologice. Autorul cărții elogiază scrierile lui Dietrich Bonhoeffer redactate în închisoare, cuprinse în lucrarea „Widerstand und Ergebung”, și le pune pe același plan cu scrierile similare ale lui Dostoievski, Soljenițin și Steinhardt (p. 139).

Capitolul 10 din carte este unul critic, expunând unele interpretări teologice „dubioase” ale lui Dietrich Bonhoeffer (p. 140-149). Refuzând ideea că acesta ar fi fost un promotor al „teologiei morții lui Dumnezeu”, Wim Lamfers recunoaște însă originalitatea extremă a modului în care Dietrich Bonhoeffer expune rolul Bisericii în lume. Astfel, chiar dacă existența unui Dumnezeu viu este o certitudine pentru el, Bonhoeffer este de opinie că Biserica ar trebui să-și adapteze mesajul în funcție de realitatea dată. Pentru că oamenii moderni trăiesc de parcă Dumnezeu nu există, „Biserica trebuie să fie la ora actuală mai modestă, mai discretă în trăirea vieții ei spirituale, de parcă Dumnezeu nu ar exista” (p. 146).

Ultimele două capitole ale cărții tratează pe scurt relația lui Dietrich Bonhoeffer cu Ortodoxia. Pe de o parte, sunt amintite contactele acestuia cu teologii ortodocși ca Ioan Mihălcescu sau Ștefan Zankow, iar pe de altă parte sunt demontate criticile aduse de Mitropolitul Antonie Plămădeală unor aspecte din teologia lui Dietrich Bonhoeffer. Greșeala mitropolitului Transilvaniei provine din faptul că utilizează mai mult traduceri ale operei teologului german, dar mai

ales pentru că nu analizează în integralitatea ei opera acestuia. În opinia lui Lamfers este inexplicabil cum Mitropolitul Plămădeală nu poate să înțeleagă accentul pus pe Bonhoeffer pe prezența vizibilă a Bisericii ca reacție la accentuarea de către național-socialiști a unei Biserici invizibile, la fel cum nu ține cont nici de diferențierea făcută de Dietrich Bonhoeffer între cele două tipuri de har: „teure” și „billige Gnade”. În ultimă instanță, interpretarea făcută de Antonie Plămădeală teologiei lui Dietrich Bonhoeffer „arată încă o dată prăpastia între gândirea ortodoxă și cea protestantă”. Totuși cele afirmate în continuare ni se par a fi exagerate: „Că un ortodox înțelege gândirea protestantă este din păcate aproape imposibil, subtilitățile din amândouă teologii fiind aproape inaccesibile pentru cine nu s-a născut în tărâmul teologiei respective” (p. 152).

Citatul de mai sus ne ajută în evaluarea finală a cărții pe care o recenzăm, în sensul în care arată anumite exprimări stângace și fraze rău formulate din punct de vedere al gramaticii limbii române. În opinia noastră, cartea de față suferă din lipsa corecturii de către un lector vorbitor nativ al limbii române. Dincolo de aceste imprecizii de formă, cartea își atinge pe deplin scopul: ea reprezintă o introducere sintetică a teologiei lui Dietrich Bonhoeffer în spațiul teologic românesc, și mai ales relevă statura acestuia de „teolog ecumenic”. Aderăm așadar la dezideratul exprimat de Wim Lamfers: „Fiindcă este vorba de un teolog ecumenic, sper că gândirea lui Bonhoeffer o să ducă la convorbiri cu un caracter irenic și duhovnicesc între ortodocși, greco-catolici, protestanți și romano-catolici” (p. 8).

Cristian Bădiliță, Otniel Vereș, *Biserici, secte, erezii? Dialoguri fără prejudecăți despre marile tradiții creștine*, Ed. Vreimea, București, 2011, 318 p.*

Cartea de față este structurată în două mari părți distincte: în prima sunt cuprinse interviuri realizate de Cristian Bădiliță, iar în cea de-a doua interviuri realizate de Otniel Vereș. Dacă Bădiliță este cunoscut în spațiul teologic românesc în special prin inițierea traducerii Septuagintei în limba română, ca și un erudit patrolog și fin istoric al creștinismului timpuriu, autor a numeroase lucrări axate nu doar asupra unor teme privitoare la Biserica primară, ci și al unor articole ce comentează aspecte socio-politice și religioase din România de astăzi, Otniel Laurian Vereș este o figură mai puțin cunoscută. Dintr-o notă publicată la începutul cărții aflăm că este un baptist cu studii clasice, doctor în filosofia religiei la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, traducător din limba latină și membru în proiectul Septuaginta inițiat de Cristian Bădiliță la editura Polirom.

Primul interviu realizat de Cristian Bădiliță îl are ca interlocutor pe episcopul greco-catolic Virgil Bercea, având în centru figura fostului papă Ioan Paul al II-lea. Sunt evocate studiile săvârșite la Roma ca și vizita efectuată de papa Ioan Paul al II-lea în România sau problema beatificării acestuia imediat după moarte. Ceea ce trebuie reținută este lista bibliografică ce cuprinde cele mai importante lucrări ale unor teologi greco-catolici români (vezi p. 17-19).

Pastorul baptist Marius Cruțeru prezintă modul de organizare al Uniunii Bisericilor Baptiste din România, specificul acestui cult, principalele elemente definitorii, istoricul cultului baptist în România, precum și câteva direcții actuale ale baptismului românesc.

Următorul interviu este realizat cu preotul romano-catolic Wilhelm Dancă, rector al Institutului Teologic din Iași. Poziția acestuia este una ofensivă la adresa Bisericii Ortodoxe (vezi de exemplu afirmația „ortodoxismul nu cunoaște exercițiul libertății în adevăr”, p. 45). Pe de altă parte, după ce face un scurt istoric al prezenței catolicismului pe teritoriul României, atunci când este întrebat despre un specific al acestui catolicism românesc față de cel occidental, Dancă recunoaște că există influențe ortodoxe pe care le-a suferit Biserica Catolică din România

* Recenzie publicată în *Revista Ecumenică Sibiu*, an 4 (2012), nr. 3, p. 533-537.

(p. 48). Alte teme abordate sunt: studiile efectuate în România, la Iași, și în Italia, la Roma (finalizate cu o teză de doctorat despre antropologia lui Mircea Eliade), problema primatului papal, Imaculata Concepție, celibatul preoților catolici, rugăciunea rozariului sau divorțul în perspectivă romano-catolică.

Traducător din limbile germană și italiană, autor al mai multor cărți, Alexandru Buzalic este lector greco-catolic la Institutul Teologic din Oradea. Interviuul realizat cu acesta se axează în primă parte asupra studiilor efectuate în Polonia, pentru ca în partea a doua să analizeze problema uniaticismului în țările de origine slavă. În final sunt reevocate cele patru puncte divergente între ortodocși și catolici (p. 86-88).

Interviul cu Alin Suci, doctorand la Facultatea de Teologie și științe religioase a Universității Laval din Canada, scoate în evidență preocupările acestuia în studierea limbii și literaturii copte. Sunt trecute în revistă cele mai importante nume ale unor cercetători din domeniu (vezi p. 94 ș.u.), iar apoi se face referire la lucrarea „Evanghelia Mântuitorului”, text apocrif, ca și la alte izvoare ale literaturii teologice copte (legate mai ales de scrierile ce se găseau la Mănăstirea Albă).

Probabil că cel mai provocator interviu pentru cititorul ortodox este cel realizat cu cercetătorul Cristian Vasile, membru al Comisiei Prezidențiale pentru analiza dictaturii comuniste din România și coeditor al Raportului Final al acestei comisii. Provocator este chiar titlul cu care a fost editat interviul: „Patriarhii din perioada comunistă aleși de o adunare de atei, nu au nici o legitimitate”. Convingerea lui Cristian Vasile este că istoriografia română este bolnavă; este de ajuns să se facă referire la Școala Ardeleană sau la desființarea Bisericii Greco-catolice în 1948 pentru a se demonstra acest fapt (p. 111). O istorie obiectivă necesită analiza exactă a documentelor, motiv pentru care autorul deplânge deopotrivă modul în care Biserica Ortodoxă Română se raportează la istoria ei, în special în perioada comunistă, ca și decizia de a nu lăsa acces liber la Arhiva Sfântului Sinod ortodox. S-ar promova astfel o „politică a fricii față de trecut” (p. 119), o „lege a tăcerii” ce este însușită de mulți istorici conformiști (p. 123). Referirile la patriarhii Iustinian, Iustin și Teoctist sunt și ele foarte dure (vezi p. 128-131). Concluzia trasă este că Biserica Ortodoxă a colaborat cu autoritățile comuniste în promovarea unui „național-stalinism” care să-i asigure ierarhiei privilegii – chiar în detrimentul mișcărilor de rezistență ale unor membri ai Bisericii – și mai ales care să-i permită să aibă o poziție dominantă în raport cu celelalte culte religioase (p. 132).

Tema interviului realizat cu cunoscutul om de cultură Andrei Pleșu are în centru literatura ortodoxă sapiențială. Se pornește de la necesitatea credinței pentru omul de astăzi, a necesității de a recunoaște că ești mereu „cuplat la o invidență fondatoare și ordonatoare”. În ultimă instanță, omul de astăzi are de ales între a fi credincios sau a fi idolatru; ateul manifestă deopotrivă incultură

și „nesimțire metafizică” (p. 134-135). După reamintirea episodului „meditației transcendente” (p. 137-138), se trece la analiza scrierilor patristice, cu accent pe lectura *Patericului*. Această lectură este definită ca „cel mai eficient antidot al orgoliului” (p.140). Dacă Bădiliță vede în *Pateric* o „sumă de modele existențiale”, un *vademecum* existențial, Pleșu atrage atenția asupra pericolului idolatrizării *Patericului* sau *Filocaliei*. Nu trebuie uitat contextul monahal în care aceste scrieri au apărut, iar pentru a avea o înțelegere corectă a lor este absolut necesar „să-ți măsoari lucid limitele”, în special sub îndrumarea unui părinte duhovnicesc cu experiență (p. 143). Dintre „virtuțile” *Patericului* sunt amintite flexibilitatea duhovnicească, utilizarea umorului și simplitatea monumentală. Cu titlul exemplificatoriu sunt expuse cinci apoftegme, dintre care o amintim pe ultima: „un cuvânt rău îi face răi chiar și pe cei buni, iar un cuvânt bun îi face buni chiar și pe cei răi” (vezi p. 150-152).

Fizician, filosof, întemeietor și promotor al transdisciplinarității, membru de onoare al Academiei Române, Basarab Nicolescu suferă în interviul realizat de Cristian Bădiliță de diverse atacuri din perspectivă ortodoxă ce își găsesc vocea în persoana acestuia din urmă. Este pusă în discuție transdisciplinaritatea ca metodologie, relevanța acesteia în studiul teologic și filosofic. La întrebările incisive ale lui Bădiliță, Basarab Nicolescu își nuanțează anumite opinii cum ar fi, de exemplu, principiul de relativitate ce s-ar aplica doar în cazul religiilor, nu și al teologiilor (și mai ales al teologiei ortodoxe). Din dorința de a nu intra în opoziție cu ierarhia și teologii ortodocși, Nicolescu afirmă că „teologia ortodoxă se situează în întregime în zona Terțului Ascuns”, termenii „transreligios” și „teologie ortodoxă” fiind sinonimi. Cristian Bădiliță nu este mulțumit însă cu acest răspuns: dacă am admite că transdisciplinaritatea nu vizează decât învelișul „religiei” și nu se ocupă de esențial, de „teologie”, „atunci chiar nu servește la mare lucru. E o teorie politic corectă, democratico-generoasă, discursiv apetisantă, dar nimic mai mult. O metodologie utopistă” (p. 160-161).

În interviul cu Filip-Lucian Iorga este evocată figura părintelui Petroniu Tănase de la Muntele Athos, „aerul de sfințenie” palpabil ce se respira deopotrivă în Sfântul Munte și în preajma părintelui Petroniu (vezi p. 163-168).

Ultimul interviu din prima secțiune este realizat cu un preot călugăr romano-catolic din Congregația Părinților Augustinieni Asumpționiști, Lucian Dîncă. Acest ordin a fost întemeiat de Venerabilul Emmanuel d’Alzon în secolul al XIX-lea, membrii săi ajungând și în România în anul 1923. Astăzi ei se găsesc în centrul Bucureștiului, patrimoniul bibliotecii lor, cuprinzând circa cincisprezece mii de volume, fiind transferat aici de la Institutul de Studii Bizantine din Atena. Prin toată activitatea lor, asumpționiștii își merită supranumele dat în titlul interviului – „o gură de oxigen patristic în centrul Bucureștiului”.

A doua parte a cărții cuprinde interviurile realizate de Otniel Vereș și debutează cu cel realizat împreună cu cunoscutul profesor universitar în filozofie, laureat al premiului Herder, fost rector al Universității Babeș-Bolyai din Cluj, fost ministru al educației naționale și actual ministru de externe, Andrei Marga. Discuțiile se axează asupra unor teme de interes ale acestuia din urmă: importanța moștenirii tradiției iudeo-creștine în gândirea europeană contemporană, gândirea școlii de la Frankfurt (Marcuse și în special Habermas) sau teologia lui Joseph Ratzinger (actualul papă Benedict al XVI-lea).

După cum era și firesc, dialogul celor doi editori ai cărții vizează în special proiectul comun la care aceștia iau parte: cel al traducerii și editării Septuagintei în limba română. Sunt expuse motivația și metodele de realizare ale acestui ambițios proiect. Cristian Bădiliță deplânge lipsa de sprijin, ba chiar uneori adversitatea autorităților române, deopotrivă bisericești și laice. Traducerea textului scripturistic este legată de tradiția patristică, a cărei valoare „nu trebuie fetișizată în sens demagogic, ci asumată în sens existențial și creator” (p. 204).

Corneliu Simuț, conferențiar la Facultatea de Teologie Baptistă din Oradea, declară că „nimeni pe lumea asta nu se naște creștin – cu toții ne naștem oameni păcătoși”. Potrivit principiului *sola Scriptura*, el subliniază că omul devine creștin doar după ce acceptă învățăturile Scripturii și crede în Dumnezeu după cum îl învață aceasta (vezi p. 215-216). Următorul intervievat este tot un cadru didactic baptist, dar de această dată de la Institutul Teologic din București. Specialist în studiul Noului Testament, Octavian Baban face o foarte interesantă trecere în revistă a stadiului cercetărilor nou-testamentare și a tendințelor ce se întrevăd în viitor. După ce este afirmată funcția studiului academic al Noului Testament, este analizată în amănunt problema teologică a lui „Iisus istoric”, cu referire la tensiunea dintre resursa istorică și resursa transcendentală. Pe aceeași linie se înscrie și interviul cu un alt specialist în Studiul Scripturii, activând în SUA, Radu Gheorghică. Este poate cel mai consistent interviu din punct de vedere al conținutului teologic. Dialogul face referire la teologi în vogă astăzi în Occident (cum ar fi Scot McKnight) aprofundând în partea sa ultimă texte din Epistola către Evrei.

Deopotrivă filolog și teolog extrem de prolific, Emanuel Conțac oferă „o poveste a cultului pentecostal” din România. Expunerea este atât istorică, cât și teologică. Este abordată și relația destul de tensionată a pentecostalilor cu autoritățile de stat românești, respectiv cu ortodocșii, dar și cea cu bapțiștii. Alte două teme interesante vizează discuțiile iscate de lucrarea lui Vasilică Croitor, *Răscum-părarea memoriei*, care expune colaborarea unor pastori pentecostali cu Securitatea în timpul perioadei comuniste, sau scurtele considerații asupra elementelor de învățătură definitorii ale pentecostalismului (în special vorbirea în limbi).

Alexander Baumgarten, filosof și filolog, specialist în filosofia Evului Mediu și inițiator al colecției de texte bilingve „Biblioteca medievală” a editurii Polirom relevă preocupările sale de pionierat în cultura românească. În opinia sa, teologia și filozofia medievală ar trebui să fie reevaluate, trecându-se dincolo de invocarea unor „întunecimi” ce ar fi marcat secolele de uitare de după Antichitate, dar și de reducerea Evului Mediu la o perioadă prielnică inspirației marilor idealuri romantice (p. 294).

Ultimul interviu este realizat cu Alin Tat, conferențiar la Facultatea de Teologie Greco-catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj. Posesor și al unei formații filosofice, specialist în gândirea lui Toma de Aquino, acesta este de opinie că „unul din bunurile dobândite în urma educației filosofice ar trebui să fie cel de a înțelege că religia nu se poate confunda cu fundamentalismul” (p. 301). De altfel, relația dintre filozofie și teologie este tema constantă a acestui interviu. Reținem că una dintre dificultățile culturii contemporane îl constituie hiperspecializarea ca proces reduționist marcat de pierderea capacității de sinteză. De aici marea relevanță a teologiei pentru omul de azi: „Miza teologiei, în cele din urmă, este tocmai de a arăta că marea temă a omului este Dumnezeu Însuși” (p. 313). În ultimă instanță, după cum spunea Max Scheler, orice om crede fie în Dumnezeu, fie într-un idol, ceea ce înseamnă că și ateul are nevoie de credința într-un „zeu de substituție” (vezi scientismul ca „religie a modernului”) (p. 309).

Volumul de față, cuprinzând convorbiri cu teologi, filosofi și istorici ai creștinismului ce aparțin mai multor tradiții creștine din România, reprezintă o lectură provocatoare pentru cititori. Nu este întâmplător, deoarece provocarea fusese lansată încă din titlu: *Biserici, secte, erezii?* În opinia noastră, meritul cel mai mare al cărții nu constă atât în informațiile furnizate, cât în măsura în care acestea ne pot face să trecem dincolo de anumite prejudecăți. Totuși, în ce măsură se poate aplica sintagma de „mari tradiții creștine” tuturor confesiunilor creștine – Cristian Bădiliță având, de altfel, o anume reticență în raport cu termenul de „confesiune” datorită sensului său polemic, negativ (vezi p. 5) – rămâne încă o problemă de discutat...

Mitropolitul Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, Foreword by Pantelis Kalaitzidis, WCC Publications, Geneva, 2012, 52 p.*

Cartea de față deschide o nouă serie inaugurată de Academia din Volos și seria de publicații a Consiliului Mondial al Bisericilor: *Doxa&Praxis: Exploring Orthodox Theology*. Ea este rezultatul unei conferințe publice publice – în limba greacă – ținută la 28 aprilie 2004 la Volos, în cadrul programului despre *Ortodoxie și Multiculturalism*, de mitropolitul de Diokleia Kallistos Ware – fost conferențiar Spalding în Studii Ortodoxe Răsăritene la Universitatea din Oxford și actualmente profesor emerit la colegiul Pembroke, Oxford.

Teza principală a acestei cărți este aceea că, dacă în secolul al XX-lea tema teologică dominantă a fost cea eclesiologică, în secolul al XXI-lea, datorită dezvoltării rapide a tehnologiei științifice și informatice, a biotehnologiei, a eticii și bioeticii, problema centrală a teologiei ortodoxe va fi antropologia. Primul capitol al cărții (p. 15-22) face o trecere în revistă a principalelor direcții în eclesiologia ortodoxă, cu accent pe „eclesiologia euharistică”, care a subliniat legătura indisolubilă dintre Biserică – Euharistie – episcop.

Al doilea capitol al cărții (p. 23-28) leagă tema eclesiologică de cea antropologică – „doar în Biserică persoanele umane devin cu adevărat autentice” (p. 25). Teologia ortodoxă de azi are ca sarcină reafirmarea unicității și valorii infinite a fiecărei ființe umane specifice. Tehnologizarea lumii contemporane, manipularea genetică și criza ecologică necesită acest imperativ. (Distrugerea ecologică, arată K. Ware, nu se datorează „unei simple erori de judecată tehnică, ci unui rău moral și spiritual”. Vezi p. 28.)

Cu capitolul al treilea (p. 29-34) se intră profund în tema antropologiei creștine. Nu întâmplător acest capitol se intitulează „Antropologia apofatică”: persoana umană este o taină chiar și față de ea însăși. Ea este ireductibilă și creatoare (vezi Ps. 63,6: „inima este adâncă”). Misterul survine datorită faptului că omul este creat „după chipul” lui Dumnezeu, iar acest aspect este tratat mai pe larg în capitolul următor.

* Recenzie publicată în *Teologia*, 16 (53), (2012), nr. 4, p. 198-200.

„Icoană vie a Dumnezeuului cel viu” este titlul și chintesența celui de-al patrulea capitol (p. 35-40). Textul biblic de la Fac. 1, 26-28 ne spune ceva esențial despre om: că este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. „Fiindcă este în acest fel iconică, natura umană este în mod necesar relațională ... A fi uman înseamnă a avea un sens de direcție, un scop, o orientare – o orientare către Dumnezeu ... Ființa umană fără Dumnezeu nu mai este în chip autentic umană, ci devine subumană” (p. 37). Sfinții Părinți nu au definit în mod exact în ce constă „chipul” lui Dumnezeu în om: unii au asociat chipul cu sufletul (Sf. Gregorie de Nazianz sau Sf. Gregorie de Nyssa), în timp ce alții au considerat chipul ca fiind reflectat de întreaga ființă umană, suflet și trup împreună. Toți însă au fost unanimi în a sublinia că „după chipul lui Dumnezeu” înseamnă după chipul lui Hristos, Logosul creator. Este motivul pentru care, asemenea lui G. Florovsky care declara eclesiologia un capitol al hristologiei, mitropolitul Kallistos Ware declară că antropologia este un capitol sau o subdiviziune a hristologiei (p. 39).

Ultimul capitol accentuează relevanța principiilor antropologiei ortodoxe în actualul context socio-istoric și cultural (p. 41-49). Una dintre sarcinile teologiei ortodoxe în secolul al XXI-lea este de a reactiva ideea patristică a persoanei umane ca mediator între cer și pământ, ca „liturghisitor cosmic” sau „preot al creației”. Este o idee ce a fost promovată în special de sfinții Gregorie de Nazianz și Maxim Mărturisitorul. Ei au arătat că omul nu este doar *microcosmos* sau *megalocosmos*, ci mai ales *microtheos*. Mult mai importantă decât calitatea ființei umane de a fi „chip al lumii” (*imago mundi*), care recapitulează și reconciliază întreaga ordine creată, este calitatea sa de a fi „chip al lui Dumnezeu” (*imago Dei*). Participând deopotrivă la lumea materială și la cea spirituală, omul este „animal ce trebuie îndumnezeit” (*zoon theoumenon*), adică o creatură vie care are chemarea de a deveni dumnezeu (*theosis*).

Procesul îndumnezeirii ființei umane prin har nu poate avea loc însă decât în și prin Iisus Hristos, Dumnezeu-Om (*Theanthropos*); El este adevăratul mediator (vei Col. 1,17 și Efes. 1,10). Astfel, îndumnezeirea înseamnă hristificare (p. 45-46). Mediul de realizare al procesului mântuirii este Trupul lui Hristos, Biserica, iar unirea maximă cu Capul Bisericii, Hristos, se face prin Sfânta Euharistie. Ce înseamnă aceasta? Că „animalul uman nu este mai întâi de toate unul logic, nici unul politic, ci în mod fundamental unul” (p. 46). Și pentru a fi un „animal euharistic”, persoana umană trebuie să fie de asemenea un „animal ascetic” – să aibă o „simplicitate kenotică” în întreg modul său de viață. Acest mod de viață sacrificial nu trebuie restrâns doar în Biserică, ci trebuie extins în lumea întreagă ca „Liturghie după Liturghie”. Iubirea este caracteristica creștinului ca om deplin, căci golirea-de-sine aduce împlinirea-de-sine (*kenosis* duce la *plerosis*). Principiul lui Descartes, *cogito, ergo sum* („Gândesc, deci exist”), este incomplet; el trebuie

întregit cu principiul *amo, ergo sum* („Iubesc, deci exist”) sau mai exact *amor, ergo sum* („Sunt iubit, deci exist Concluzia: „Dacă putem să facem din iubire punctul de pornire și ținta în doctrina noastră despre persoană, mărturia noastră creștină în secolul al XXI-lea va fi deopotrivă creativă și dătătoare-de-viață” (p. 49).

În indexul de la finalul cărții regăsim citate numele celor mai importanți filosofi religioși și teologi ortodocși din secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea: N. Afanasiev, S. Bulgakov, P. Evdokimov, G. Florovsky, Vl. Lossky, J. Meyendorff, P. Nellas, J. Romanides, A. Schmemmann, Siluan Athonitul, arhimandritul Sofronie (Sakharov), D. Stăniloae, Chr. Yannaras, J. Zizioulas și, nu în ultimul rând, mitr. K. Ware însuși (p. 51-52). Este încă o dovadă că autorul cărții de față a reușit să adune laolaltă cele mai importante contribuții aduse de teologia ortodoxă contemporană la dezvoltarea unei antropologii teologice. Subscriem așadar caracterizării făcute de P. Kalaitzidis în prefață: în pofida dimensiunilor ei reduse, în această carte avem de-a face cu un „text strălucitor” (p. 11), veritabilă sinteză antropologică ortodoxă.

Cristian Bădiliță, Emanuel Conțac (ed.), *Și cerul s-a umplut de sfinți...: martiriul în antichitatea creștină și în secolul XX: actele Colocviului internațional „Martiriul în antichitatea creștină și în secolul XX: teme, dezbateri, personaje”, Sighet, 2-5 iunie 2011, Curtea Veche, București, 2012, 571 p.**

Volumul de față, după cum se afirmă și în subtitlu cărții, cuprinde actele Colocviului Internațional „Martiriul în antichitatea creștină și în secolul XX: teme, dezbateri, personaje”: Sighet, 2-5 iunie 2011, organizat de către Academia Civică din România împreună cu Asociația Culturală Oglindanet. Dintru început trebuie reținut caracterul ecumenic al lucrării: autorii cuprinși aici demonstrează limpede că martiriul este un fenomen prezent în toată istoria creștinismului, fără a fi specific unei singure tradiții creștine, ci tuturor (ortodoxă, romano- și greco-catolică, baptistă, penticostală). Dacă apariția creștinismului a fost marcată de la început de către martiriu, acesta este prezent și astăzi, lângă noi, ori chiar sub ochii noștri (vezi cazul Chinei sau al creștinilor din țările musulmane). O situație specială a martiriului creștin, care explică organizarea lucrărilor simpozionului la Sighet, ține de memorialul victimelor comunismului din perioada 1945-1989. În cuvântul înainte, Ana Blandiana evocă „rezistența prin credință”, decalc evident după „rezistența prin cultură”, ce presupune o întrebare esențială: în ce măsură credința a rămas vie, ca prin ea să se poată rezista? Valoarea acestei întrebări survine din faptul că „salvarea credinței înseamnă nu numai speranța de a putea salva și celelalte valori umane, ci și șansa de a da în felul acesta un sens suferinței” (p. 9).

Trecând acuma la lucrările propriu-zise ale colocviului, primele cinci studii au ca subiect martiriul creștin în Antichitate: vezi „Reflecții despre martiriul creștin în Antichitate” (p. 11-37), de Cristian Bădiliță, „Mărturisitori și martiri în Biserica primelor trei secole” (p. 39-65), de Cristian Langa, „Persecuțiile anticreștine de la Nero până la Constantin cel Mare. Antichitatea reflectată în oglinda pătimirilor moderne” (p. 67-93), de Attila Jakab, „Faptele și pătimirile martirilor din Antichitatea creștină” (p. 95-126), de Lucian Dîncă, „Interpretări ale martiriului în Antichitate: Tertulian, Origen și Clement din Alexandria” (p. 127-147),

* Recenzie publicată în *The Ecumenical Review*, 64 (2012), nr. 4, p. 604-608.

de Otniel Vereș. Aceste studii, pornind de la analiza unor aspecte contextuale, evidențiază elementele definitorii ale martiriului manifestat în cadrul Bisericii primare: problema mărturisirii – ca fundament al martiriului – în textele scripturistice (orice mărturie autentică este generată în noi de Duhul lui Dumnezeu cf. I Cor. 12, 3, I Ioan 4, 2, mai cu seamă aceea pe care el o suscită în fața tribunalului prigonitorilor cf. Matei 10, 20), distincția dar și legătura dintre martir și mărturisitor, cauzele persecuțiilor, numărul creștinilor martirizați, problema lapsilor (cei „apostați”), cultul martirilor ca semn al poziției speciale a acestora în cadrul Bisericii, rolul martiriului în explozia răspândirii creștinismului (vezi formularea lui Tertulian: „sămânța e chiar sângele creștinilor”), lecția persecuțiilor, inclusiv pentru omul de astăzi, martiriul, imitarea lui Hristos și model peren pentru toți creștinii, martiriul ca desăvârșire a vieții creștine, etc.

Studiile următoare mută problematica în secolul XX. Ororile terorii comuniste nu sunt cu nimic mai prejos decât persecuțiile declanșate de magistrații Imperiului Roman în primele veacuri creștine. Atunci, ca și acum, creștinii au fost chemați să apere credința uneori chiar cu prețul vieții. Cazul tragic al Bisericii Greco-catolice, desființată în anul 1948, este evocat de episcopul Virgil Bercea (p. 149-169). Acesta amintește de predecesorii săi ce și-au găsit sfârșitul în temnițele comuniste sau în diversele mănăstiri ortodoxe, unde li se stabilise domiciliul forțat: episcopii Vasile Aftenie, Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suci, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu sau cardinalul Iuliu Hossu. Cazul „rezistenței prin credință” în cadrul Bisericii Ortodoxe Române în perioada comunismului este expus de Romulus Rusan (p. 171-182). Autorul abordează pe scurt diverse teme: „naționalizarea” Bisericii prin legea cultelor din 1948, procesul *Rugului Aprins* ca mișcare de „rezistență spirituală”, jertfele preoților ortodocși în închisorile comuniste (ca exemplu este amintit eruditul Florea Mureșan din Cluj), falsul ecumenism promovat de autoritățile comuniste sau demolarea a douăzeci și două de biserici ortodoxe în București.

Vasilică Croitor expune cazul lui Constantin Caraman, credincios pentecostal disident, care considera că lupta împotriva ateismului comunist era o misiune primită de la Dumnezeu (p. 183-224). Autor al unei cărți ce dezvăluie colaborarea unor oficiali ai cultului pentecostal cu Securitatea, V. Croitor arată în acest studiu că în cadrul cultelor religioase se întâlnesc nu doar delatori sau informatori, ci și vrednici mărturisitori ai credinței creștine.

Următoarele două studii sunt complementare, având ca subiect central prezentarea aceluși spirit universal atât prin educație, cât și prin religie, care a fost Vladimir Ghika: „Vladimir Ghika și teroarea istoriei” (p. 225-237), de Andrei Brezeanu, respectiv „Martiriul și mărturie: Vladimir Ghika la Jilava” (p. 239-298), de Emanuel Cosmovici. Emoționante sunt cuvintele de despărțire ale Monsenio-

rului Ghika la Jilava, care i-au și profețit sfârșitul: „aș vrea să mor... și groapa mea să fie necunoscută, printre alte gropi ale celor care mor aici” (p. 297).

Dacă Nina Negru ilustrează metodele de tortură și persecuție a creștinilor basarabeni, practicate de comuniști în timpul ocupațiilor sovietice (p. 299-353), Monica Papazu se oprește asupra celor trei sferturi de veac de prigoană atee asupra Bisericii Ortodoxe din Rusia (p. 355-392), care au făcut din aceasta mărturisitoare și martiră, iar din Rusia un „tărâm pustii”. Atât în Basarabia, cât și în Rusia, metodele de persecuție și exterminare a creștinilor erau în mare măsură similare: împușcați, schingiuiți, înfomețați, internați în spitale de psihiatrie ș.a.m.d. Astfel, „nu întâmplător moartea creștinilor sub comunism a fost o sinteză a modalităților de moarte violentă inventată de omenire de la începuturile ei, aici reluându-se, la o scară până atunci ne mai întâlnită, toate formele de sacrificiu uman pe care le-a cunoscut istoria” (p. 359).

George Ardeleanu scrie despre „un scenariu de tip hold-up”: botezul lui Nicolae Steinhardt într-o celulă de închisoare (p. 393-412). Este narat momentul acestui act de renaștere „din apă viermănoasă și din duh rapid” – după propria mărturie a lui Steinhardt – dar și actul „convertirii de după convertire”. Altfel spus, lucrarea cea mai grea și mai dureroasă începe tocmai după convertire, iar paginile extraordinare din *Jurnalul Fericii* atestă acest fapt. De reținut este că acest botez efectuat într-o închisoare comunistă a avut loc „sub semnul ecumenismului”, efectuat de preotul ortodox Mina Dobzeu, în prezența a doi preoți romano-catolici și a unui protestant. Așadar, nu întâmplător, ecumenismul a fost un „jurământ” pe care N. Steinhardt l-a respectat până la sfârșit (p. 410).

„Persecuția bapțiștilor în România comunistă și cazul pastorilor informatori. În căutarea unei soluții de reconciliere biblică între informatori și persecutați, cu referire la o istorie personală” (p. 413-446) este studiul care îl are ca autor pe pastorul baptist Marius David Cruțeru. După cum se spune și în titlu, plecându-se de la cazul personal al colaborării tatălui său cu Securitatea (fapt plătit în cele din urmă cu moartea în urma unui refuz de a mai colabora), autorul expune problema pastorilor informatori, așa cum au fost ei demascați de Daniel Mitrofan în lucrarea sa „Pigmei și uriași”. Marius Cruțeru relevă paradoxul situației de astăzi, când se află „trădați și trădători în jurul aceleiași mese”. Respingând deopotrivă lehamitea, ca și deconspirarea „de șuetă, de bârfa, de aluzie”, el propune ca metodă de reconciliere modelul biblic al iertării și cererii de iertare în locul cuiva.

Ioan-Irineu Fărcaș prezintă doi martiri polonezi ai Bisericii Romano-catolice, două „morți spre viață” ale victimelor celor două „ideologii ale morții”, nazismul și comunismul (p. 447-474). Este vorba de călugărul franciscan Maximilian Kolbe și de preotul Jerzy Popiełuszko, primul sacrificându-se în locul

altui deținut în lagărul nazist de la Auschwitz, iar cel de-al doilea fiind ucis de comuniști datorită activității sale în funcția de capelan al sindicatului Solidarność din Huta. Pornindu-se de la aceste exemple, autorul susține o „dilatare” a înțelesului termenului martiriu chiar în modul despre care vorbea și Papa Ioan Paul al II-lea – de la înțelesul de „martir al credinței” la cel de „mărturisitor al iubirii lui Hristos” (p. 470).

Emanuel Conțac scrie despre „Pastorul luteran Dietrich Bonhoeffer, martir al rezistenței antinaziste în Germania lui Hitler” (p. 475-532). Acest studiu amplu contribuie la o și mai bună cunoaștere a vieții și activității unui teolog din secolul XX care începe să fie tradus și cunoscut din ce în ce mai mult în spațiul teologic românesc.

Studiul Ruxandrei Cesereanu se referă la „Credință, mistică și misionarism în Gulagul românesc” (p. 533-544). Menționăm că autoarea este o neobosită cercetătoare a fenomenului prigoanei exercitate de autoritățile de stat comuniste. În studiul de față se referă la cazul rezistenței prin credință în închisorile și lagărele din România comunistă; sunt amintite numele lui Nicolae Steinhardt, Nicole Valeri-Grossu, Iuliu Hossu, Ioan Ploscaru, Tertulian Langa și Richard Wurmbbrand, oameni care, indiferent de orientarea lor confesională (ortodoxă, greco-catolică sau luterană) au avut revelația (iluminarea) credinței în interiorul Gulagului, devenind ulterior misionari teofori ai credinței creștine.

Ultimul studiu este semnat de Didier Rance și se referă la „Persecuții împotriva creștinilor în lumea de azi” (p. 454-561). Aici se amintește că, într-o formă sau alta, peste două sute de milioane de creștini au parte în lumea de astăzi de ură, violență, amenințări, confiscarea averilor și alte abuzuri care uneori se termină chiar cu moartea. Indiferent de confesiune, creștinii care îndură persecuția actuală sunt vrednici de atenția, mila și rugăciunea noastră. Este cazul creștinilor din țările musulmane (Egipt, Irak, Arabia Saudită, Pakistan, Turcia sau Nigeria), din ultimele țări comuniste (China, Laos, Vietnam și Coreea de Nord), din India, din unele dictaturi africane (cum ar fi Zimbabwe) sau din unele țări din America Latină. Acțiuni anticreștine au loc însă chiar și în Europa Occidentală, mai ales în Franța, care se vrea „patria drepturilor omului”.

Parcurgând lista finală a autorilor ce și-au adus contribuțiile în acest volum (vezi p. 563-571) rămânem impresionați de diversitatea tradițiilor și confesiunilor creștine pe care ei le reprezintă. Întâlnim în această listă ortodocși, romano-catolici, greco-catolici, baptiști, pentecostali, tot așa cum întâlnim patologi, literați, călugări, istorici, poeți, comentatori politici, esești, pastori, filologi, etc. Cu siguranță, este meritul editorului acestui volum, cel care a înființat Asociația Culturală Oglindanet, Cristian Bădiliță, de a fi reușit să reunească la un loc toate aceste importante contribuții la o problemă deosebit de importantă și de actuală.

Tema martiriului își relevă în acest volum diversele fațete, iar importanța sa ne duce cu gândul la Papa Ioan Paul al II-lea, care a calificat secolul XX drept „secolul martiriilor”, sau la cardinalul Lustiger, care a afirmat că „situația firească a creștinului este aceea de martir”.

Părintele Gheorghios Metallinos, *Mărturisesc un Botez*, trad. Caliope Papacioc, Editura Evanghelistos, București, 2011, 183 p.*

Părintele Profesor Gheorghe Metallinos (n. 1940), fost profesor și decan al Facultății de Teologie de la Atena, este cunoscut publicului românesc prin lucrarea *Parohia – Hristos în mijlocul nostru* (Deisis, Sibiu, 2004), o excelentă încercare de reorientare și revalorificare pastoral-misionară a mediului parohial. Așa cum mărturisește în prologul la ediția a doua, lucrarea de față își propune o cu totul altă temă: o reinterpretare a chestiunii validității botezului confesiunilor apusene pornindu-se de la canonul 7 al Sinodului al II-lea Ecumenic (381), canon ce a fost interpretat și de către călugării colivazi și de către Constantin Iconomul. Dintru început, autorul își dorește să reafirme tradiția și credința patristică care ar fi într-un antagonism cu hotărârea teologică de la Balamand care prevedea că este exclusă orice rebotezare între catolici și ortodocși. Înainte de a-și începe expunerea temei, Părintele Metallinos oferă câteva date indispensabile, pe de o parte despre părinții colivazi care au promovat o mișcare de reînnoire filocalică în Grecia secolului al XVIII-lea (numele cele mai importante fiind ale lui Neofit Cavsocalivitul, Macarie al Corintului, Nicodim Aghioritul și Atanasie Parios), iar pe de altă parte despre Constantin Iconomul (1780-1857), vestit dascăl din secolul al XIX-lea. O altă figură importantă evocată este cea a patriarhului Constantinopolului Chiril al V-lea (septembrie 1748-iunie 1751, septembrie 1752-ianuarie 1757).

După ce își precizează izvoarele, autorul trece la analiza propriu-zisă a validității botezului confesiunilor creștine apusene. Este indiscutabil că, în conformitate cu textul din Efes. 4, 5 și cu ceea ce se spune în simbolul de credință niceeo-constantinopolitan, nu poate exista decât un singur botez, botezul unei singure Biserici care este cea Ortodoxă. La fel de indiscutabil, ținându-se cont de chiar termenul *baptizo*, este că botezul autentic trebuie săvârșit în numele Sfintei Treimi prin trei cufundări și ridicări din apă (p. 38). În afara Bisericii Ortodoxe nu se poate vorbi decât despre un „pseudo-botez”, una dintre mărturiile cele mai puternice fiind chiar canonul 7 de la Sinodul al II-lea Ecumenic (canonul 95 al Sinodului Quinisext nu este altceva decât o repetare a lui, iar cadrul canonic în care poate fi interpretat este trasat de canoanele apostolice 46, 47, 50 și 68,

* Recenzie publicată în *Studii Teologice*, s.n. 8 (2012), nr. 3, p. 280-282.

can. 1 al Sinodului de la Carhidon, can. 7 și 8 ale celui de la Laodiceea, 8 și 19 ale Sinodului I Ecumenic, 1, 5, 20 și 47 ale Sfântului Vasile cel Mare și 57 și 80 ale Sinodului de la Cartagina). În interpretarea părinților colivazi și ale lui Constantin Iconomul, nu există o contradicție între canoanele anterioare menționate, ce insistau asupra aplicării cu acrivie a nerecunoașterii botezului ereticilor, și canonul 7 de la Sinodul al II-lea Ecumenic, care aplica iconomia asupra botezului anumitoreretici. Această iconomie era posibilă, ni se spune, deoarece existau condițiile „formale” absolut necesare, adică săvârșirea corectă a tainei prin întreita afundare și ridicare din apă (p. 71). Ținându-se cont de contextul când a fost formulat și de contextul când a fost înțeles acest canon, se trage concluzia că romano-catolicii nu sunt altceva decât „eretici” și „nebotezați”, deoarece ei au schimbat modul săvârșirii botezului, ceea ce face imposibilă aplicarea principiului iconomiei. Revenirea celor botezați „prin stropire” (romano-catolici) la Ortodoxie nu se poate face decât prin rebotezare (p. 78 ș.u.). Orice opinie contrarie, cum ar fi cea a teologului ortodox grec I. Karmiris, înseamnă a te îndepărta de tradiția Bisericii vechi (p. 92 ș.u.).

Cu reticență este privită și hotărârea Sinodului de la Constantinopol din anul 1484 care hotăra doar să-i ungă cu mir pe catolicii care veneau la Ortodoxie. Motivația acestui sinod ținea de contextul dificil în care se găseau ortodocșii, ei sperând la un ajutor din partea apusenilor în lupta contra otomanilor. Tot prin motivații externe sunt explicate și deciziile similare ale sinoadelor de la Constantinopol (1600), Moscova (1666-1667) sau opiniile teologice ale patriarhului Dositei al Ierusalimului și ale patriarhului ecumenic Ieremia al III-lea (vezi scrisoarea din 1718 către țarul Petru cel Mare). O reîntoarcere la practica canonică veche este salutăată de decizia patriarhului Chiril al V-lea (1755) care impunea botezarea catolicilor; de asemenea, pe la 1786, patriarhul ecumenic Procopie (1785-1789) extindea hotărârea și asupra celor care se întorceau dintre uniați (p. 108-109). Alături de analiza contextului în care au fost emise, hotărârile de nerebotezare a catolicilor care vin la Ortodoxie mai este explicabilă și prin faptul că multă vreme a mai fost posibilă aplicarea iconomiei fiindcă modul de botezare prin stropire nu se generalizase în întreg Apusul (p. 124).

Pe larg este analizată și diferența de atitudine față de botezul apusenilor ce exista în secolul al XIX-lea între Biserica Rusiei și Patriarhia Ecumenică (vezi p. 125 ș.u.). În acest sens se evocă o scrisoare a lui Constantin Iconomul către Alexandru Sturza, scrisoare în care este susținută aplicarea acriviei, chiar dacă aplicarea iconomiei ce se făcea în Biserica Rusiei nu este criticată direct.

Toate izvoarele cărții sunt publicate într-o *Addenda* (p. 139-183), ceea ce îi pune la dispoziție celui interesat posibilitatea de a evalua și singur pozițiile diverse susținute de Biserica Ortodoxă în ceea ce privește modul de primire a catolicilor

ce vin la Ortodoxie. Poziția autorului este una clară și fermă: datorită devierii de la modul autentic de săvârșire a botezului prin întreită cufundare, catolicilor nu li se poate aplica iconomia. Fără a fi vorba de o prejudecată sau o lipsă de toleranță, cugetul ortodox curat reclamă devotament față de credința și tradiția Bisericii, ceea ce impune rebotezarea. A păstra linia tradițională, canonică, a Părinților Bisericii este o datorie pentru toți ortodocșii în acest climat contemporan de declin general, chiar dacă o astfel de atitudine este considerată ca fiind „fanatică” și „lipsită de dragoste” (vezi Epilogul, p. 128-138).

Ulrich H. J. Körtner, *Curs fundamental de etica îngrijirii*, trad. Daniel Buda, Ed. Schiller, Sibiu, 2012, 247 p.*

Cu sprijinul mai multor personalități din Germania, Austria și România, a fost inaugurat proiectul științific internațional Biblioteca Teologică Germano-Română (BTGR) care are drept scop publicarea unor importante contribuții teologice în limbile germană și română. Cei doi editori fondatori și coordonatori, Jürgen Henkel și Radu Preda, au prevăzut publicarea pe următoarele cinci secțiuni: *Documenta* (volume colective, dicționare și ediții de documente), *Historica* (studii de istorie bisericească, patristică, ediții științifice de texte și opere istorice), *Dogmatica* (studii de dogmatică, teologie morală, teologie socială, etică și spiritualitate), *Diaconica* (studii din domeniul științei diaconiei și al angajamentului social al Bisericii) și *Practica* (studii de teologie pastorală, didactică religioasă, liturgică și drept canonic).

Acest ambițios proiect debutează prin publicarea volumului de față, inclus în secțiunea a patra ce se referă, după cum am văzut, și la domeniul eticii practice. Autorul, profesorul Körtner (n. 1957), este actualmente profesor titular și director al Institutului pentru Teologie Sistemătică din cadrul Facultății de Teologie Evanghelică a Universității din Viena, fiind în paralel și director al Institutului pentru Etică și Drept din cadrul Universității de Medicină Viena. Pentru meritele sale în domeniul eticii și bioeticii – fiind membru în mai multe comisii de etică, printre care și comisia austriacă de bioetică de pe lângă Cancelaria Federală – a fost nominalizat în anul 2001 la titlul de „Omul de știință austriac al anului”. Reflecțiile asupra lucrării diaconale a Bisericii, ca formă de experiență a dimensiunii sociale și practice a evangheliei, se bazează îndeosebi nu doar pe activitatea didactică a autorului, ci și pe implicarea sa directă în formarea îngrijitorilor din sistemul de sănătate și a asistentelor medicale. Este vorba de cursuri ținute, printre altele, la Academia de Formare Continuă și Specială de pe lângă Spitalul General din Viena, ca și în cadrul Institutului pentru Etică și Drept al Universității de Medicină din Viena.

Înainte de a trece la analiza pe scurt a conținutului lucrării, trebuie făcută o precizare cu caracter terminologic. Prin termenul „îngrijitor” se are în vedere în special pe asistenta medicală și pe infirmierul ce activează în spital, cât și

* Recenzie publicată în *Studii Teologice*, s.n. 8 (2012), nr. 3, p. 277-280.

pe îngrijitorul din azilele de bătrâni. Trecând acum la analiza volumului, vom preciza că el are un vădit caracter didactic, fiind conceput ca suport pentru cursul fundamental de introducere, aprofundare și perfecționare a celor care studiază științele îngrijirii (p. 14).

Primele șapte capitole ale cărții oferă o introducere în fundamentele teoretice ale eticii îngrijirii. Se face diferență între morală și etică, cea din urmă fiind teoria autoreflexivă a moralei care cercetează principiile tradiționale și normele acțiunii umane și dezvoltă metode de formare a opiniei morale. Alături de principalele tipuri de etică – normativă și descriptivă, respectiv deontologică și teleologică – se mai găsesc și anumite etici aplicate sau de specialitate, un exemplu fiind constituit chiar de etica îngrijirii. Această etică se găsește într-o strânsă legătură cu etica sănătății sau a medicinei. Noțiunea centrală este cea de responsabilitate: atât îngrijitorul, cât și pacientul au deopotrivă drepturi și obligații. Dintre drepturi trebuie amintite dreptul la viață, la integritate corporală și psihică, la sănătate, precum și la tratament medical și la o îngrijire corespunzătoare. Pacientul mai are și dreptul la autodeterminare și informare, dreptul la cea mai bună tratare posibilă a durerii, dreptul la asistență spirituală și religioasă, etc. În contextul multicultural și multireligios al lumii de astăzi, dezvoltarea unei etici a îngrijirii (*Care-ethik*) devine absolut indispensabilă, trebuind făcută o diferențiere între *caring* și *nursing*, adică între purtarea de grijă (o veritabilă „artă”) și îngrijirea profesională, ca meserie, a pacientului. Preocuparea asupra îngrijirii adecvate a celor bolnavi sau aflați în nevoie îmbracă o formă instituționalizată prin comiteele etice de clinică. Autorul expune și analizează extrase din Codul profesional al Asociației profesionale germane pentru meseriile de îngrijire (DBfK), ca și din Ghidul Asociației profesionale elvețiene a îngrijitorilor (SBK). De asemenea, este redată și declarația Helsinki-Tokyo (1964, respectiv 1975) a Asociației mondiale a medicilor. În aceste documente se afirmă dreptul la autodeterminare, ca și nevoia de protejare a celor ce au nevoie de îngrijire. Iarși, bazându-se pe faptul că drepturile fundamentale ale omului și drepturile pacientului sunt inseparabile, este subliniată tema centrală a responsabilității. Îngrijitorul poartă responsabilitate față de pacient (cel care are nevoie de îngrijire), față de el însuși și meseria sa, față de colegi, de societate și de mediul înconjurător. Indiferent de cadrul instituțional în care își desfășoară activitatea, îngrijitorul trebuie să respecte cu strictețe principiile generale etice de îngrijire.

În capitolul VIII este prezentat un model concret de gândire etică. Deciziile și comportamentul îngrijitorului trebuie să fie adecvat în funcție de contextul în care el își desfășoară activitatea (de exemplu grija față de copii, pacienți cu probleme psihice, oameni bătrâni ș.a.m.d.). Pe de altă parte, regăsim situații standard din care pot fi deduse anumite linii directoare, reguli generale. Potrivit

lui D. Lange, sunt de urmat în luarea unei decizii de natură etică următorii opt pași: 1) analiza situației, 2) verificarea condițiilor subiective, 3) determinarea exactă a conflictului, 4) luarea în considerare a alternativelor de comportament, 5) reflectarea asupra standardelor, 6) echilibrarea intereselor legal protejate, 7) decizia și 8) verificarea.

Capitolul al IX-lea trasează sarcinile și maniera de lucru a comitetelor de etică medicală. Ele servesc discutării și evaluării unor situații aparte din viața medicală și din îngrijirea de zi cu zi, hotărârile lor având o valoare de recomandare și nu de obligativitate. Cu toate acestea, rolul comitetelor etice de clinică îndeplinesc un rol care nu trebuie minimalizat. Contribuind la dezvoltarea și susținerea culturii etice a unui spital sau a unui așezământ de ajutorare, comitetul etic de clinică poate fi un model care, implementat în sistemul medical și de ajutorare din România, să reducă numărul mare de abuzuri pe care-l săvârșesc medicii sau îngrijitorii, sporind responsabilitatea acestora față de pacienții lor.

Următoarele trei capitole oferă câteva probleme concrete de etică a îngrijirii, axându-se mai ales pe cele legate de faza terminală, de medicina intensivă și de transplant. În ceea ce privește cercetarea în materie de îngrijire, se aplică aceleași principii etice ca și pentru cercetarea medicală. Probandul trebuie informat în prealabil cu privire la scopul experimentului sau studiului, precum și despre avantajele și riscurile participării. Persoana de probă trebuie să fie capabilă să-și dea consimțământul, care nu trebuie să fie obținut prin constrângere. De asemenea, ea trebuie să aibă posibilitatea să se retragă oricând din studiu. Probandul trebuie să fie protejat de orice daune fizice sau psihice, iar datele trebuie să fie protejate. Rezultatele cercetării este permis să fie publicate doar în formă anonimă.

În capitolul al XI-lea se vorbește despre „a muri demn din punct de vedere uman”. Dificila problemă a eutanasierei are la bază dreptul la autodeterminare al pacientului, care trebuie avut în vedere și protejat și la sfârșitul vieții. Acest drept își găsește limita însă în porunca biblică de a nu ucide, la fel de valabilă și pentru alții, și pentru tine însuși. Din punct de vedere etic trebuie făcută o diferențiere și între a muri și a fi lăsat să mori.

Următorul capitol repune în valoare dimensiunea paliativă (*Palliative Care*) din medicină și îngrijire. Autorul face diferențiere între moartea asistată fără grăbirea morții și moartea asistată cu grăbirea morții, renunțarea la prelungirea vieții șiuciderea intenționată (eutanasia activă), considerând că doar ultima formă este împotriva legii. Este o poziție în general acceptată în teologia morală ortodoxe, regăsindu-se la celebrii bioeticieni ortodocși contemporani ca T. Engelhardt sau J. Breck (totuși, pentru o poziție divergentă vezi Sebastian Moldovan, „Putem accepta definiția cerebrală a morții”, în *Ce este moartea?*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003).

Capitolul al XIII-lea reia problema morții cerebrale, după care expune problema etică a transplantului medical. Se consideră că, din punct de vedere medical, juridic și etic, moartea cerebrală completă apare ca un criteriu de stabilire a morții suficient și plauzibil. Despre medicina modernă a transplantului se afirmă că ridică o serie de probleme. Aici trebuie să se facă diferența între donarea de organe din patul unei persoane moarte și donarea unei persoane în viață. Chestiunile etice privesc condițiile juridice pentru prelevarea de organe (vezi „soluția consimțământului” sau „soluția respingerii”), pericolul traficului cu organe, distribuirea corectă (alocarea) a organelor, calitatea vieții și colaborarea celui care a primit organul. Sunt chestiuni delicate care ridică o importanță deosebită îngrijitorului implicat în actul de îngrijire al celor morți cerebral.

Ultimul capitol evidențiază exemple în care principiile și regulile ce țin de judecata etică, prezentate anterior, sunt aplicate în practică. Pas cu pas, sunt prezentate cazuri concrete pentru măsuri de prelungire a vieții, pentru cazul în care este permis sau trebuie să fie ascuns adevărul, refuzul hrănirii în cazul unei bolnave de demență, refuzul hranei de către o pacientă care suferă de scleroză multiplă, îngrijirea la domiciliu a unui pacient ce suferă de aceeași boală, implicațiile schimbării condițiilor de îngrijire, etc. Toate aceste cazuri demonstrează că etica îngrijirii îmbracă forma unei „etici de specialitate”, adică practica profesională îi face pe îngrijitori să se confrunte cu diferite genuri de probleme, care fac necesară o reflecție etică dependentă de context.

La finalul cărții întâlnim o bibliografie largă ce poate fi consultată de cititorul interesat în aspectele abordate în lucrare, dar și un prețios glosar cu termeni indispensabili înțelegerii tematicii. În mod cert, precaritatea lucrărilor ce vizează prezentarea și analizarea îngrijirii celor aflați în boli și suferințe este un bun motiv pentru a parcurge cu mare atenție lucrarea profesorului Körtner. Chiar dacă experiența ce stă la baza relatării ei este străină de mediul medical și social românesc, foarte multe aspecte pot să îndeplinească rolul de veritabile borne pentru constituirea unui etos al îngrijirii celor bolnavi folosindu-se de principiile morale creștine.

Pr. Radu Petre Mureșan, Ilie Chișcari (coord.), *Bellum justum et piium: Creștinii în fața provocării războiului – o perspectivă istorico-fenomenologică*, Editura Universității din București, 2011, 526 p.*

Acest volum este rezultatul unui grant de cercetare finanțat de Universitatea din București având titlul: *Fericiți făcătorii de pace. Creștinism și securitate: de la Predica de pe munte la 11 septembrie 2001*. În el sunt reunite șapte studii, primele trei fiind semnate de Ilie Chișcari: *Tradiția războiului just în Antichitatea greco-romană* (p. 15-62), *Tradiția războiului just în Iudaismul precreștin* (p. 63-148), *Mt. 5:38-48 în discuțiile cu privire la războiul just* (p. 149-318). Primele două studii pornesc de la premisa că în analiza problemei războiului creștinii nu au apelat foarte mult la învățăturile directe ale Noului Testament în această problemă – referințele fiind de altfel foarte reduse la număr, putându-se regăsi mai mult unele principii generale – cât la concepțiile apropiate viziunii creștine: morala filosofiei clasice și gândirea iudaică. În primul studiu se arată că există o tradiție pre-creștină, teoretizată în special de Cicero, care înțelegea „războiul just” drept o încercare de limitare a războiului în direcția păcii. Aceasta din urmă era idealul ce nu putea fi însă obținut întotdeauna; războiul se dovedea o realitate inevitabilă a vieții sociale, care nu putea fi decât cel mult amânat prin metode preventive. În acest sens, recurgerea la război trebuia să fie ultima soluție – și în orice caz, purtat după un anumit „cod” etic – scopul său trebuind să rămână mereu restaurarea dreptății, așadar tot pacea.

Al doilea studiu scoate în evidență controversata problematică a temei războiului în iudaismul precreștin. Ereticul Marcion era chiar de părere că Dumnezeu Vechiului Testament nu putea fi același cu cel al Noului Testament, cel dintâi fiind prea violent și chiar nedrept. Într-adevăr, chiar dacă această opinie nu se susține la o analiză mai atentă, nu este mai puțin adevărat că războiul este o realitate prezentă în istoria poporului lui Israel. Pe de altă parte, se poate observa în anumite epoci existența unui cod de război în cadrul poporului ales, anumite limitări ce privesc evitarea distrugerilor gratuite și a violenței excesive. Autorul subliniază similitudinile cu teoriile moderne ale

* Recenzie publicată în *Revista Ecumenică Sibiu*, an. 4 (2012), nr. 1, p. 153-155.

războiului just, realizând în paralel o documentată analiză a termenului ebraic *herem* („distrugere”).

Al treilea studiu se oprește asupra relevanței poruncii iubirii vrăjmașilor (Mt. 5,38-48) în ceea ce privește războiul. Sunt trecute în revistă principalele interpretări pe care le-a suferit acest text scripturistic în istoria Bisericii. Teza lui Ilie Chișcari este următoarea: textul din Mt. 5,38-48 nu poate fi considerat un argument absolut împotriva războiului just; el nu ar face referință la vrăjmașii externi sau politici, nici la chestiunea non-volenței sau a non-rezistenței.

Următorul studiu (p. 319-344) este semnat de Ionuț-Alexandru Tudorie și se intitulează *Sfântul Augustin și teoria bellum justum. Reflecții pe marginea scrierilor 189 și 229*. Cele două epistole fuseseră adresate unui comandant militar roman, Bonifacius, și unui membru al administrației imperiale, Darius. Analiza lor îl fac pe autor să repună în discuție formularea poziției lui Augustin drept „părinte al teoriei războiului drept”. Fără a fi falsă, această caracterizare simplifică nepermis de mult încercarea augustiniană în a oferi un răspuns pertinent din punct de vedere creștin la chestiunea participării sau non-participării credincioșilor la război.

Al cincilea studiu îi aparține lui Sebastian Nazăru și prezintă conceptele de *Război „drept” și pace în tradiția bizantină* (p. 345-398). Inițial atitudinea bizantină a fost de opoziție totală față de suprimarea unei vieți omenești, în consecință față de violență în general și de război în special. O dată cu „creștinarea Imperiului” a intervenit o turnură radicală a atitudinii creștine față de război: admitând inevitabilitatea recurgerii la forța militară ca soluție extremă, bizantinii au legitimat intervenția armatei ca un rău necesar. Războiul „drept” a început să fie considerat „un rău mai mic”, ceva legitim pentru recâștigarea păcii, dar niciodată ceva „sfânt”. Chiar dacă a existat și în Bizanț ispita sacralizării violenței, rămâne un fapt incontestabil că Biserica Ortodoxă nu a promovat niciodată un „război sfânt” (așa cum s-a întâmplat în Islam). Singurul „război” permis și promovat în Tradiția răsăriteană a fost cel duhovnicesc, îndreptat împotriva forțelor demonice și ale păcatelor.

Al șaselea studiu este semnat de unul dintre coordonatorii volumului, Radu Petre Mureșan. El se intitulează *Războiul drept în creștinismul contemporan. Perspectivă interconfesională* (p. 399-424) și, așa după cum se afirmă și în titlu, vrea să ofere o panoramă asupra „războiului just” în cele trei mari tradiții creștine – ortodoxă, romano-catolică și protestantă – precum și în cadrul a trei denominațiuni neo-protestante – a adventiștilor de ziua a șaptea, a mormonilor și a martorilor lui Iehova. Convingerea autorului este aceea că singură învățătura Bisericii Ortodoxe a reușit să rămână consecventă de-a lungul timpului cu principiile scripturistico-patristice ce au îndemnat la iubirea aproapelui și căutarea păcii. De aici și superioritatea acestei învățături ortodoxe în raport cu altele.

Ultimul studiu se dorește a aduce în contemporaneitate discuțiile privitoare la războiul drept: Bogdan Paiu, *Intervenția umanitară: provocare, nouă ipostază a războiului legitim sau simplu instrument al politicii internaționale?* (p. 425-526). Dilema sugerată în titlu nu este tranșată în mod definitiv de autor, care subliniază însă că intervenția umanitară și războiul just își au punctul de plecare în morala creștină. Spre exemplu, cele trei criterii ce se cer îndeplinite – cauza dreaptă, intenția legitimă și legitimitatea – își au sursa în gândirea lui Toma d’Aquino. În opinia noastră, marele merit al studiului este acela că atrage atenția asupra deplasării accentului de pe etic pe politic: intervenția umanitară dobândește în practică motivații și scopuri ce depășesc cadrul moralității persoanei.

Volumul de față reprezintă o contribuție foarte importantă într-o chestiune deosebit de sensibilă din punct de vedere al moralei creștine: tema războiului just. Dacă acceptăm viziunea creștinismului ca fiind o „religie a păcii”, atunci nu putem trece cu vederea și provocarea pe care o ridică creștinilor tema amintită.

Miguel de Salis Amaral, *Două viziuni ortodoxe cu privire la biserică: Bulgakov și Florovsky* (Bibliotheca Oecumenica), trad. de Daniela Chețan, ed. de Ioan-Vasile Leb și Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 457 p.*

Este vorba de teza de doctorat susținută la Universitatea Navarrei din Pamplona, în anul 2000, de actualul profesor al Facultății de Teologie din cadrul Universității Pontificale din Roma, teologul de origine portugheză Miguel Vasco Costa de Salis Amaral.

Prima parte a lucrării tratează contextul istorico-teologic ce a premers masivei emigrații a *intelighenției* ruse: teologia în Rusia imperială, apariția mișcării slavofile, dezvoltarea teologiei academice în sec. XIX, Sinodul de la Moscova (1917), precum și consolidarea diasporei ruse în SUA și Europa occidentală (p. 21-60). Următorul capitol mare este centrat pe teologia lui S. Bulgakov (1871-1944), decanul Institutului „St. Serge” din Paris, care are în centru concepția sofologică (p. 61-116). Aceasta își pune amprenta puternic inclusiv asupra viziunii eclesiale, deși sunt și alte aspecte ce țin de aceasta din urmă (și care sunt atent tratate de autor). O altă secțiune importantă a cărții tratează viața și opera lui G. Florovsky (1893-1979), la care concepția despre Biserică se înscrie în cadrul procesului de reîntoarcere la „metoda Sfinților Părinți” (liniile directoare au fost trasate cu ocazia Primului Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă, Atena, 1936) (p. 197-356). Eclesiologia florovskiană este una riguros hristologică (Biserica=„Trupul viu al lui Hristos”), comparația sintetică a lui Bulgakov și Florovsky dându-i posibilitatea autorului să reliefeze atât asemănările (vezi de ex. noțiunea de *sobornost*), cât mai ales deosebirile dintre cei doi (p. 357-376). Valoroasă este și expunerea receptării gândirii celor doi mari teologi din sec. XX, deopotrivă în spațiul ortodox și în cel ecumenic (p. 377 ș.u.). Cartea beneficiază și de un indice de nume.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 3, p. 221.

Pr. Lect. Dr. Ioan Mihoc, *Morala Predicii de pe Munte și influența ei asupra gândirii și vieții creștine*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2009, 453 p.*

Cadru didactic la Departamentul de Teologie Ortodoxă Didactică din Caransebeș, autorul prezentei teze de doctorat își dezvoltă ideile pornind de la premisa că „nimeni nu ar putea avea pretenția că a dat o interpretare completă și definitivă acestei Predicii”. Fericitul Augustin a văzut în Predica de pe Munte „un standard perfect pentru viața creștină”, iar autorul cărții la care ne referim subliniază că ea este destinată tuturor creștinilor – nu în sensul: „Trăiește astfel și vei deveni creștin”, ci mai degrabă „Trăiește astfel pentru că ești creștin!”

După ce sunt expuse problemele majore ale cercetării în perspectiva istorică și sunt demarcate aspecte isagogice (auditoriu, datare, izvoare etc.) și contextul mesajului Predicii, este analizat minuțios conținutul acesteia, fiind evidențiate principalele învățături morale pe care le prezintă: 1) Sf. Matei atestă valoarea fapturii creștine; 2) Evanghelia faptelor este o expresie a Legii Harului; 3) Predica așează porunca centrală a iubirii (Regula de Aur) împreună cu alte porunci ale lui Iisus; 4) Predica de pe Munte este morală pentru ucenici; 5) prin propovăduirea Apostolilor, ea se adresează lumii întregi; 6) Predica susține împlinirea Legii și a profețiilor; 7) Predica formulează exigențele intrării în Împărăția cerurilor.

Helmut Schmidt, fost cancelar german, negase vehement relevanța politică a Predicii de pe Munte. Dimpotrivă, autorul - și acesta este marele merit al lucrării sale – subliniază cu tărie că: 1) Etica lui Iisus este una de contrast, formulată pe antiteza dintre lumea aceasta și venirea împărăției lui Dumnezeu; 2) Predica de pe Munte posedă o permanentă actualitate, inclusiv pentru contextul socio-religios de astăzi; 3) în fine, poruncile individuale ale Predicii nu sunt „probleme interne” ale Bisericii, ci tind către o relație activă a acesteia cu lumea.

Concluzia ultimă trasă este aceea că Predica de pe Munte constituie nu doar cea mai frumoasă, convingătoare și zguduitoare cuvântare; ea este în același timp și cea mai folositoare dintre toate cuvântările evanghelice – acum, la fel de stringent ca și odinioară.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 3, p. 221-222.

Juliana Schmemann, *Călătoria mea cu părintele Alexander*, trad. Maria Bogătean și Virgil Baidoc, Editura Theosis, Oradea, 2010, 141 p.*

Iată că după publicarea traducerii jurnalului părintelui A. Schmemann – *Biografia unui destin misionar - jurnalul Părintelui Alexander Schmemann (1973-1983)*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004 – avem bucuria lecturii unei alte emoționante mărturii despre viața acestui important teolog și liturgist, semnată de soția sa, Juliana. Captivante sunt: neliniștea tulburătoare a tânărului Alexander în a căuta pe Dumnezeu și a găsi sfințenia, studiile teologice la proaspăt înființatul Institut „St. Serge” din Paris (unde beneficiază mai ales de îndrumarea lui N. Afanasiev, C. Kern și A. Kartasov), urmate de activitatea didactică în cadrul aceluiași Institut, căsătoria și hirotonia în grave condiții socio-economice, divergențele cu grupul „sofiologic” din jurul lui S. Bulgakov, emigrarea în SUA, la Seminarul „St. Vladimir” din New York, alte divergențe cu G. Florovsky, care va și pleca la Princeton, și cu ierarhia rusă a emigrației în disputa privind independența de Biserica din Rusia (încununată de introducerea calendarului gregorian și a limbii engleze în cult), consolidarea poziției Seminarului, în colaborare cu J. Meyendorff, lucrare ce va fi continuată de ginerele său, T. Hopko, și alți colaboratori mai tineri, sau relația de prietenie cu un alt disident rus celebru, A. Soljenițin, deși nu manifestată într-un acord total. Dincolo de aceste aspecte, ne impresionează viața fericită, în tacit acord, alături de soție și familie, precum și intensă slujire teologică – prin scris și viu grai – și liturgică. Astfel, cititorul va fi poate surprins să constate „centralitatea euharistică” nu doar din opera Părintelui Schmemann, ci și din viața acestuia: „Dar Liturgia, dimineața devreme, era un timp binecuvântat petrecut în Împărăție. Pentru el, însemna totul – bucuria naturii, ocazia de a se deșerta de grijile zilnice, sentimentul că se află la picioarele Crucii, bucuria supremă a Împărtășirii în altar, unde își dorise să ajungă din fragedă pruncie și de unde vestea Împărăția cerurilor, suferind cel mai mult, dar fiind și cel mai fericit. De ce suferea? Pentru că acolo simțea cel mai acut inadecvarea vieții lui, a ceea ce încerca să facă, să predea, să propovăduiască – inadecvare pentru că Împărăția era acolo unde se afla și el în timpul Liturghiei, iar Împărăția cerurilor înseamnă dragoste, pace și recunoștință” (p. 120). Părintele Alexander Schmemann: o pildă pentru clerici și tinerii teologi!

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 3, p. 222-223.

Horia-Roman Patapievici, *Ultimul Culianu*, Editura Humanitas, București, 2010, 238 p.*

Această carte se constituie dintr-o serie de studii scrise de-a lungul vremii de Horia-Roman Patapievici despre viața și opera unuia dintre cei mai importanți savanți români din a doua jumătate a sec. XX, Ioan Petru Culianu, discipol al lui Mircea Eliade și fost profesor la Universitățile din Gröningen și Chicago. În cele patru capitole ale cărții autorul arată că: 1) sunt creatori, printre care și I.P.C., în viața cărora intervine la un moment dat o „cezură”, iar din talentați aceștia devin neverosimil de talentați. Mai mult, creația lor pare să primească dimensiunile unei chei universale a lumii (*mathesis universalis*); 2) este descris metoda acestei „chei universale” de înțelegere a lumii. Ea este cea care i-a permis lui I.P.C. să identifice apartenența la același sistem a unor fenomene cultural-religioase aparent îndepărtate – mergând de la gnosticism la cathari și până la poezii romantici sau filosofii și biologii secolului XX (p. 48 ș.u.); 3) pentru a înțelege cum de s-a ajuns în situația ca la „ultimul Culianu” totul să devină „urgent și trepidant” (p. 29), Patapievici reface traseul intelectual al acestuia, ajungând la concluzia că la metoda sa universală I.P.C. a ajuns pe baza cazului concret al gnozelor dualiste. (Vezi deosebirea metodologică dintre scrieri de tinerețe și cele de maturitate, ce abordează în fapt aceleași subiecte: magia, Renașterea, gnosticismul.); 4) ultimul capitol subliniază câteva idei directoare în gândirea lui I.P.C. – printre care teza preeminența religiei – rezumând concomitent contribuția acestuia la științele cognitive și religioase. Certitudinea de final a lui Culianu implică următoarele aspecte: „Unitatea minții umane”; tot ce e mental se supune modului de operare al ei; toate sunt generate pe baza unor reguli de opțiune binară, pornind de la câteva afirmații ontologice elementare; în minte, procesul de generare a sistemelor diverse nu e separabil; orice proces tinde să acopere toate consecințele ce sunt compatibile cu posibilitățile sale de generare (vezi mai ales „Arborele gnozei”); orice sistem complet dezvoltat constituie o „hartă a minții” și, în fine, în ultimă instanță, toate sistemele – religie, filosofie, știință ș.a.m.d. – ajung să coincidă în mod necesar (p. 206).

Această inițiativă a „ultimului Culianu” de explicare a tuturor fenomenelor gândirii umane a fost din nefericire brusc curmată de asasinatul survenit la 21

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 3, p. 223-224.

mai 1991. Deceționat, deși recunoaște grandoearea deopotrivă a maestrului Eliade și a ucenicului Culianu în tentativa de a „birui lumea” și a realiza „în mod subversiv absolutul” – primul cu îndrăzneala savantului universale, al doilea cu străfulgerarea geniului revoluționar –, H.-R. Patapievici nu ezită să vorbească de un eșec al celor doi în cultura românească: „Descoperirile lor ar fi putut schimba din temelii o cultură. Dar după dispariția lor nu a urmat nimic. Străpungerile și iluminările prijeluite de creația lor au rămas, în țările care le-au dat naștere, lipsite de orice consecințe. Odată ei plecați, noi am recăzut în întuneric. Bâjbâim, complet lipsiți de geniu” (p. 234-235).

Cristinel Ioja, *Homo Economicus: Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, 335 p.*

O lucrare extrem de actuală, încercând să răspundă următoarei dileme: care este raportul omului – privit dintr-o perspectivă teologică – cu lumea? Oare criza pe care o trăim astăzi nu survine oare tocmai din cauză că ne-am îndepărat de Cel Care este „sensul suprem al creației”, adică deopotrivă al omului și cosmosului, Iisus Hristos? Capitolele cărții urmăresc să ofere chiar răspunsul la această întrebare esențială pentru ființa umană.

Capitolul întâi analizează problematica originii, constituției și scopului omului, care se relevă dintr-o dublă perspectivă: cea a „vechiului Adam” și cea a „noului Adam”. Sunt două viziuni care, dincolo de eșecul sau împlinirea omului – îndumnezeirea – ne mai demonstrează și că „omul și cosmosul cad și se ridică împreună”. Taina Dumnezeuului-om ne arată cu tărie faptul că omul se cuvine să devină din muritor, nemuritor, din trecător, veșnic, din simplu om, Dumnezeu după har – cu alte cuvinte, să se dezbrace de „hainele de piele” (primite după cădere) și să se îmbrace în „haine de lumină”. Acest sens uman nu exclude, ci implică lumea: aceasta se cuvine a fi spiritualizată, căci vocația umană nu este alta decât aceea de a realiza un dialog și o comuniune de iubire cu Dumnezeu-Creatorul a toate, în și prin lume.

Capitolul al doilea evidențiază mutația produsă o dată cu impunerea „metodei științifice” de observare a omului și cosmosului – în fapt o de-spiritualizare, o de-materializare și o mistificare a materiei. Surprinzător este că omul post-modern nu mai rămâne pur și simplu la obiectivitate; la el are loc o fuziune între știința cuantică și panteismul religiilor orientale. Dar această (falsă) mistică, obținută prin îndepărtarea de perspectiva răsăriteană, centrată pe relația dintre catafatic și apofatic, raționalitate și taină, persoană și comuniune, nu oferă „salvarea” ființei umane.

Capitolul al treilea, cel mai „subțire” în argumentație, în opinia noastră, arată cum liberalismul și neo-liberalismul, marxismul și comunismul, globalizarea și nihilismul, au dus la „închiderea periculoasă a omului în fenomenalitate”.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 3, p. 225-226.

Totuși, între toate aceste ideologii există, pe lângă punctul comun al depărtării de dimensiunea transcendentă a omului, și diferențe esențiale pe care însă autorul pare că le scapă din vedere!

Capitolul al patrulea are în centru pe omul zilelor noastre – un *homo consumans*. Căutarea hedonistă a împlinirii strict prin elemente materiale îl îmbracă pe om în mirajul plăcerii; chiar dacă el nu a renunțat la perfecțiune, ajunge să se mulțumească doar cu surogate, destinate exclusiv simțurilor. De fapt, ființa umană se reduce doar la trup, iar visul paradisiac se gregarizează, uitându-se că orice ideal pământesc are ca limită efemeritatea...

De altfel, capitolul cinci se referă chiar la criza profundă în care se găsește omul contemporan. În pofida a ceea ce se afirmă de obicei, actuala criză nu este atât una materială, economică, socială sau ecologică, cât una religioasă: sentimentul naufragiului are drept cauză îndepărtarea de singura noastră salvare, Iisus Hristos.

Capitolul al șaselea prezintă alternativa la societatea post-modernă, consumistă și globalizată: Biserica. Promovarea Evangheliei și a valorilor hristice trebuie să contra-balanseze teribila ofensivă mediatică publicitar-consumistă, plecându-se chiar de la revitalizarea parohiilor. Mesajul evanghelic se poate fructifica nu doar prin cuvânt, ci și prin faptă. Altfel spus, trebuie reaccentuată solidaritatea umană, dimensiunea comunitară a eclezialității.

Ultimul capitol, unul dintre cele mai frumoase ale cărții, opune lui *homo economicus* pe *homo christianus*, VIP-urilor, sfinții. Ca și în Persoana lui Hristos – modelul sfințeniei desăvârșite –, sfinții sintetizează în viața și lucrarea lor contemplarea (*theoria*) și acțiunea (*praxis*), Liturghia și Filantropia. Prin sfinți, Biserica – viața lui Hristos extinsă în lume – oferă lumii posibilitatea experienței unei alte vieți și unui alt sens decât cel furnizat de societatea de consum. Într-o viziune optimistă, autorul își încheie considerațiile afirmând cu tărie că „și post-modernitatea va avea Sfinții ei!” Tocmai la presiunea lumii, Biserica trebuie să-și reamintească sensul ei – acela de a mărturisi iarăși și iarăși că sensul omului înseamnă mai mult decât bani, bunuri, putere, plăcere; înseamnă comuniune, iubire, echilibru, pace, dreptate, bucurie.

Clark Carlton, *Adevărul Ortodoxiei față de Catholicism: ce ar trebui să știe fiecare romano-catolic despre Biserica Ortodoxă*, traducere Dragoș Dâscă, ediție îngrijită de Protos. Vasile Bârză, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010, 215 p.*

Autorul acestei cărți face parte din grupul (din ce în ce mai numeros) al celor trecuți la Ortodoxie; născut și crescut ca un baptist din Sudul SUA, Carlton a obținut după convertire un master în teologie la Seminarul „St. Vladimir” din New-York, iar actualmente predă filosofie la Tennessee Technological University.

Lucrarea de față se dorește a fi o „cercetare liberă și cinstită” (p. 8) asupra deosebirilor dogmatice dintre Bisericile Ortodoxă și romano-catolică. Respingând „dialogul iubirii” și anumite încercări de apropiere între cele două (cum ar fi Declarația de la Balamand), autorul crede că postularea unei „uniri iminente” între ortodocși și catolici este falsă. Cauza? „Bisericile Ortodoxă și Romano-Catolică au devenit expresii a două credințe diferite” (p. 14). Mai exact, mutațiile socio-culturale și mai ales religioase ce au avut loc în cadrul Catholicismului l-a îndepărtat de credința autentică. Consecința directă: „Biserica Romană nu este nici romană și nici catolică” (p. 23). Interesantele argumentații istorice cu ajutorul cărora autorul își susține teza (vezi p. 23-38) sunt apoi dublate de și mai interesante (și clare) expuneri ale principalelor diferențe de doctrină dintre Răsăritul și Apusul creștin. În fapt, sunt repuse în discuție: triadologia și *Filioque* (p. 39-62), problema modului realizării mântuirii (îndumnezeirea) (p. 63-86), eclesiologia și primatul papal (p. 87-118), mariologia (p. 119-134).

Amintind de „Apelul de la Chicago” (1977), când 46 de lideri evangheliști americani s-au întrunit și au căzut de acord că este necesară o recuperare a trăirii tradiționale creștine – de altfel, mulți dintre aceștia s-au și convertit la Ortodoxie sau Romano-Catholicism –, autorul dorește să demonstreze prin această carte (ca și prin celelalte cărți ale sale) superioritatea și adevărul Bisericii Ortodoxe în cadrul diversității creștine de azi – motiv pentru protestanții nemulțumiți de propria „tradiție” de a o alege pe aceasta. (Vezi în acest sens mărturisirea de la p. 150: „M-am convertit la Ortodoxie fiindcă am văzut în teologia și viața Bisericii Ortodoxe o mărturie pură a adevărului – adevărul propriei mele ființe create după

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 3, p. 226-227.

chipul lui Dumnezeu”.) Cu toate acestea, nu trebuie crăzut că lucrarea nu poate trezi și interesul cititorului român, mai ales în lumea pluralistă de astăzi. El are la îndemână o analiză scurtă, dar și clară și pertinentă, a ceea ce are specific Ortodoxia în raport cu Catolicismul (și nu numai, dacă acceptăm ideea că „Romano-Catolicismul și Protestantismul sunt cu adevărat două fețe ale aceleiași monede”, p. 150). Acest fapt este înlesnit și de intenția editorului român de a-i pune la dispoziție trei anexe: Scrisoarea Muntelui Athos cu reflecții asupra „Acordului de la Balamand” (1993) (p. 155-171), Enciclica patriarhilor răsăriteni din 1848 (p. 173-201) și Tomosul Sinodului ortodox de la Vlaherne (1285) (p. 203-215), care oferă mai multe date asupra poziției ortodoxe despre câteva din temele teologice amintite (spre exemplu, tomosul de la Vlaherne, redactat de mitr. Grigorie Cipriotul, este esențial pentru înțelegerea ortodoxă a lui *Filioque*).

Vigen Guroian, *Grădina ca parabolă teologică: meditații despre grădinărit, cu un epilog filocalic despre Grădina sufletului contemplativ*, traducere și postfață: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2011, 191p.*

Cartea Facerii relatează că Dumnezeu-Creatorul ne-a dăruit posibilitatea comuniunii veșnice cu El într-o grădină, iar respingerea acestei vieți de armonie și bunăstare prin căderea protopărinților în păcat a coincis cu izgonirea omului din grădina Raiului. Nu întâmplător autorul, Vigen Guroian, în prima parte (p. 7-110) a acestei mici, dar minunate cărți se oprește asupra grădinii ca parabolă teologică. Pe firul anului liturgic al Bisericii, el pornește de la propria experiență cu grădinăritul pentru a demonstra, într-un limbaj simbolic, inedita teză: „grădinăritul e mai aproape de dumnezeire decât teologia” (p. 17)! Urmează captivante descrieri ale grădinii de-a lungul anotimpurilor unui an, parcurs care, după cum se arată în Postfață, este pus în paralel cu drumul parcurs de creștin „de la asceza Postului Mare și roadele Cincizecimii, trecând prin lumina de august a Schimbării la Față și Adormirea Maicii Domnului, în grădina pecetluită cu semnul Crucii înălțate în septembrie și iarna în care se ascunde Nașterea Domnului și tinerețea unui nou an” (p. 177). Mai mult ca sigur, sursa de inspirație a fost povestirea scrisă de Oscar Wilde, „Uriașul care se iubea doar pe sine” (*The Selfish Giant*), care, de altfel, și este evocată în finalul reflecțiilor sale de autor (p. 107-110).

A doua parte a cărții (p. 113-167) oferă un text anonim din sec. XI-XIII, editat în anul 1960 de Margaret H. Thomson. Cu elemente de descriere botanico-medicală, acesta oferă o interpretare simbolică a celor douăsprezece plante ale grădinii contemplative, printre care lămâiul („neprihănirea”), crinul („neagoniseala”), smochinul („blândețea”), vița-de-vie („veselia duhovnicească”), piersicul („moderația”) ș.a.m.d. Ele sunt precedate de o interpretare a elementelor specifice grădinii – pământul („credința”), apa („cuvântul tainic al Duhului”), soarele („Hristos”), grădinarul („mintea sânguincioasă”) etc. –, pentru ca în final să fie evocate, ca etape ale vieții spirituale, anotimpurile, armonia virtuților, similară melodiei frunzelor, și A Doua Venire a Mântuitorului Iisus Hristos – Grădinarul divin – în grădina Sa.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 3, p. 212-213.

„Cred, Doamne, ajută necredinței mele...” – Exerciții teologice

Cele două părți se împletesc fericit, motiv pentru care salutăm inițiativa editorului. Încheiem prin a aminti îndemnul lui V. Guroian, unul dintre cei mai reprezentativi teologi ortodocși în domeniul Teologiei Morale: „Să fim deci grădinari și să ne învățăm copiii să fie și ei astfel” (p. 29)!

Vladimir Jankélévitch, *Curs de filosofie morală*, traducere de Adrian Șerban, Ed. Polirom, Iași, 2011, 236 p.*

Profesor la Sorbona din 1951 și până în 1979, filosoful francez de origine iudaică Vladimir Jankélévitch (1903-1985) – în continuare V.J. – a fost unul dintre gânditorii secolului XX care a mers până la granițele cunoașterii, mărturisind în acest sens: „Am tendința să mă plasez la marginea lucrurilor”. Împotriva depajelor și orbirii produse de ideologiile contemporane, el a refuzat „adevărurile aproximative” și s-a numărat printre oamenii pe care i-a și lăudat – cei formați în „arta și metoda de a gândi de unii singuri”.

Prezentul curs de filosofie morală – căci, după cum mai adaugă editoarea franceză, Françoise Schwab, V.J. nu a ezitat să predea morală într-o vreme când era la modă să o persiflezi (p. 5) – a fost ținut nu la Sorbona, ci la Universitatea Liberă din Bruxelles în 1962, fiind retranscris de o studentă. Avem de-a face cu două mari părți ale cursului, dintre care prima debutează cu reducerea eticii la estetică. Idealul grec de kalokagatos promova identitatea între frumos și bine, dar în decursul istoriei filosofiei această identitate a fost în cele din urmă respinsă: esteticul este sinonim cu materialul, fizicul, eticul valorifică invizibilul, adică intenția și bunăvoința (p. 15); în viața estetică subiectul nu este angajat, în viața morală, din contră, nu se face distincție între subiect și agent (p. 17); regula fundamentală a artei pare a fi hedonismul, în timp ce a moralei dolorismul (p. 18); opera de artă cunoaște etape progresive, graduale, în viața morală nu există progres – ea pretinde o convertire, o mutație bruscă și totală (p. 18-19); în fine, dacă domeniul estetic este imperiul comandamentelor ipotetice (talentul nu poate fi pretins nimănui), domeniul etic este imperiul regulii imperative, absolute: calitățile sunt pretinse tuturor (semnificativă este expresia lui Seneca, „voința nu se învață”, fiind inerentă naturii umane, p. 19). În concluzie, deși există o punte între viața estetică și viața morală, cele două nu coincid (p. 20).

Următorul subcapitol tratează raporturile dintre viața morală și viața religioasă. Ambele au „pretenții imperialiste” – vrând să domine toate activitățile omului – și, din păcate, nu coincid, căci există mulți oameni pentru care respectarea ceremoniilor religioase nu are rezonanță profundă în viața lăuntrică (vezi

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 3, p. 215-218.

caracterizarea pe care le-o face Kirkegaard „creștinilor de duminică dimineața”, p. 21). În plus, existența atât de multor religii sporește dificultatea raportului cu morala; pe de altă parte, poate fi totuși găsită o trăsătură comună – noțiunea de „legătură”: „religie” provine de la verbul *ligare* = a lega, iar conștiința morală e obligată (de la verbul *ob-ligare*). Să punem însă în paralel deosebirile și similitudinile dintre religie și morală: în domeniul moral, obligația e dată în prealabil, pe când în domeniul religios, ea e dată ulterior și decurge din ideea de Dumnezeu (p. 23); raporturile cu legea morală sunt impersonale, abstracte, în timp ce raporturile religioase îmbrățișează și viața afectivă a omului, *pathos*–ul uman (legea morală nu este niciodată o a doua persoană ca Dumnezeu, p. 26-27); viața morală are un caracter difuz, pe când viața religioasă e încadrată într-un aparat instituțional ce ține de anumite coordonate spațiale, temporale sau de anumite acte ecleziastice esențiale (toate acestea fac ca raporturile dintre Dumnezeu și om să fie intermitente, existând așadar anumite spații și momente privilegiate, p. 28-29). În ceea ce privește similitudinile, trebuiesc amintite două aspecte: suprapunerea religiei peste imperativele etice și preocuparea comună față de destinul omului. Însă chiar și aici regăsim anumite nuanțe: primul aspect vizează ceea ce Fenelon numea „mercenariatul religiei”, adică acel pariu al lui Pascal în care respectarea prevederilor morale urmărea doar scopuri utilitare; al doilea aspect vizează sfârșitul omului: în viața religioasă, omul e angajat până la moartea sa inclusiv (exemplu concludent: martiriul), pe când în viața morală omul este privit exclusiv până la moartea sa (p. 31).

Raporturile dintre etică și psihologie au la bază premisa că cea din urmă reprezintă fundamentul vieții etice. Verbul fundamental al moralei este „a vrea”, pe când cel al psihologiei „a fi”. Totuși, V.J. atrage atenția că este posibil ca prin voință să transformăm ființa. Astfel, când Nietzsche declara: „Devino ceea ce ești !”, el atingea dubla dimensiune, substanțialistă și creativistă, a ființei (p. 34). Este o relație ambiguă care ne duce cu gândul la sintagma „Nu știu cine sunt, nu sunt cine știu” (Angelus Silesius) și din care V.J. extrage totuși câteva principii: 1) ființa depinde de ceea ce face, libertatea având un caracter dinamic, 2) ființa nu se opune în mod absolut voinței, între cele două există devenirea (p. 38-39). „Noțiunea de viață morală este așadar ambiguă: comparată cu viața estetică, viața morală este continuă; comparată cu viața psihologică, viața morală este discontinuă” (p. 41).

Următorul subcapitol detaliază ideea citatului cu care se încheie paragraful anterior. Nu insistăm asupra acestei argumentații, ci trecem la subiectul subcapitolului ce vizează raporturile dintre viața morală și datul psiho-biologic. Un aspect foarte interesant privește înțelegerea îndemnului epicurian *Carpe diem!* Este un dicton de mare actualitate în societatea consumistă de astăzi, dar care are un sens mai profund decât cel care i se atribuie în mod obișnuit.

„Plăcerea nu este deci un dat, ci o exigență, ea pretinde să fie savurată” (p. 56). Orice fapt uman este trăit calitativ și poate spori sau diminua calitatea vieții noastre morale. Drept consecință, fericirea are un caracter difuz, nu punctual; ea constituie un anumit climat, o atmosferă generală a vieții, un anume mod de a fi ce înglobează toate experiențele vieții. Marea problemă pentru om este cum face să coincidă clipa cu intervalul (vezi noțiunea stoică de *phronesis*, adică a stăpâni arta de a trăi). Dacă morala ne cere să respingem anumite plăceri, ne cere acest lucru nu pentru faptul că acestea sunt plăceri, ci pentru că sunt superficiale sau false (p. 63). Paradoxul face ca morala să ceară o „interdicție condiționată”: între viciu și virtute nu există atât diferență metafizică, cât diferență de grad, de scalare a măsurii juste (una păcătuind prin lipsă, cealaltă prin exces, de unde reiese că măsura justă este mai degrabă calitativă decât cantitativă, p. 66-67). Măsura justă ne face reticenți față de criticismul lui Kant, care nu admitea nici o plăcere și condamna chiar și complacerea în a resimți plăcerea, și hedonismul naiv, care accepta viața de plăceri fără să pună în vreun fel problema principiului însuși al plăcerii (p. 72). Alegerea pe care o are de făcut omul este determinată de câteva principii: timpul, plenitudinea și conștiința. Cele trei principii se regăsesc în regula următoare: omul vrea mereu mai mult decât voia înainte (p. 86). Este o auto-afirmare a ființei umane care, pe de o parte, determină toate acțiunile lui *homo ethicus*, și care, pe de altă parte, posedă atât aspecte pozitive, cât și negative. Referitor la aspectul pozitiv, întreaga viață a omului își trage seva din această voință supremă a sa – fiind deci nevoie de un minimum de egoism în altruism (p. 84); referitor la aspectul negativ, el este detaliat în subcapitolul care încheie prima parte, „Morală datoriei în care datul este considerat un obstacol” (p. 91 ș.u.). Aici este numit principalul obstacol în afirmarea neîngrădită a ființei umane: corpul uman. El este „o materie privilegiată care nu e nici gratuită, nici contingentă, ci e condiția indispensabilă a vieții noastre” (p. 100). În special în anumite stări anormale, cum ar fi un caz de boală, noi resimțim trupul ca un obstacol. În acele situații limită, înțelegem adevărata noastră condiție înaintea lui Dumnezeu, dar și faptul că nu ego-ul în sine se opune vieții morale, ci voința ego-ului, așa numita filautie (egoism), satisfacția pe care ne-o dă măgulirea acestui eu (amorul propriu) (p. 102). În continuare autorul exemplifică pozitivitatea pe care o dobândește trupul în trei cazuri specifice: lașitatea, lăcomia și vanitatea (p. 107-111). Totul culminează cu contrapondera voinței bune în răutate. Aceasta, care se exercită cu titlu pur gratuit, e o voință de a-l distruge pe celălalt, chiar și acționând în propriul detriment: „omul rău ajunge să-l urască pe celălalt într-un mod dezinteresat, pentru plăcerea de a urî, fără să existe pentru acest comportament vreo explicație ereditară, sau psihanalitică, sau fiziologică” (p. 110).

Partea a doua a cursului presupunea studierea realității prin raportare la viitor (acțiunea urmează să fie făcută), la trecut (acțiunea este făcută) și la prezent (acțiunea se face). Autorul nu a reușit însă să trateze decât primele două aspecte. Prin raportare la viitor, acțiunea morală implică speranța. Viitorul devine astfel un timp privilegiat și posedă o valoare morală nu pentru că e viitor, ci pentru că e moral (p. 118). Viitorul este o vocație care, în chip paradoxal, trimite la trecut (vezi p. 121: „viitorul extrem trimite la trecutul extrem și ..., invers, trecutul extrem trimite la viitorul extrem”). De ce? Fiindcă „orice acțiune morală pretinde, pentru a se realiza, pe de o parte, posibilitatea de a reține lecțiile trecutului care constituie experiența și, pe de altă parte, posibilitatea de a prevedea viitorul” (p. 122). În același timp însă, V.J. atrage atenția că timpul acțiunii prin excelență este dincoace de viitorul extrem și dincolo de trecutul extrem: este viitorul imediat (p. 127). De reținut sunt și cele două moduri de a ne comporta față de viitor: 1) fie a lăsa timpul să vină spre noi într-o atitudine pasivă, fie 2) a „ajuta” timpul, mergând în întâmpinarea lui prin actul moral (aici V.J. scrie: „Este evident că omul nu poate să accelereze scurgerea timpului, căci timpul nu poate fi comprimat, dar are puterea și libertatea de a schimba înfățișarea viitorului grație voinței sale”, p. 128). Atitudinea corectă, cea morală, comportă o urmă de speranță, implică cooperarea omului cu destinul său. Astfel se naște o anumită orientare dată vieții, un angajament față de viitor, căci, datorită trebuie refăcută la nesfârșit, „ce e făcut rămâne perpetuu de refăcut” (p. 130-131). Nu trebuie deci să ne mire îndemnul evanghelic de a fi mereu pregătiți să murim: neștiind data morții noastre, vigilența noastră trebuie să fie îndreptată către întreaga existență; „cu alte cuvinte, nu trebuie să fim la remorca circumstanțelor, ci trebuie să le prevenim, să le precedăm” (p. 142). Această atitudine implică în mod absolut necesar curajul, iar V.J. prezintă această virtute – condiția realizării tuturor celorlalte virtuți – în câteva pagini memorabile (vezi p. 150-153).

Ultimul capitol al lucrării expune gradual diverse atitudini ale omului față de trecut: conservarea trecutului, complacerea în trecut, reconstrucția trecutului și regretul față de un trecut ai cărui autori suntem (remușcarea). Rând pe rând sunt demascate riscurile primelor două atitudini și sunt valorificate elementele ce țin de ultimele două atitudini. Încheindu-și cursul pe un ton optimist, V.J. reclamă necesitatea ca trecutul să fie futurizat (p. 161). Omul e moral în măsura în care are cultul trecutului, ceea ce implică în mod necesar și regretul moral: „în deznădejdea remușcării, găsim speranța căinței” (p. 163). De unde cuvintele pline de forță din final: „Triumful dreptății va fi triumful speranței. Mai mult chiar decât fidelitatea față de trecut, speranța e un mod etic de a trăi ceea ce nu este, trăind viitorul ca pe un prezent” (p. 164).

Pentru cei care au parcurs opera lui V.J. (biografia completă a operelor sale regăsindu-se în acest volum la p. 233-235) în limba română¹, poate fi dezamăgitoare parcurgerea cărții pe care o recenzăm aici. Într-adevăr, lipsește aici strălucirea stilului din capodoperele scrise de V.J. Avem de-a face cu un stil foarte didactic, presărat și cu anumite repetiții (vezi de exemplu p. 43 și 81, p. 17 și 135, p. 19 și 111), explicabile prin faptul că textul nu a fost nici revăzut, nici corectat de autor. Pe de altă parte, tocmai acest stil didactic face ca problemele tratate să fie ușor de reținut; este un aspect facilitat și de argumentația clară și sistematică a lui V.J. Evaluat din punctul de vedere al teologiei morale ortodoxe, cursul prezintă și anumite afirmații cu care nu suntem de acord (în special în ceea ce privește raportul dintre morală și religie). Recomandăm totuși acest curs ca o bună introducere în problemele morale, atât de ingrate în societatea noastră, ca și o inițiere în istoria filosofiei morale, ținând cont de numeroasele trimiteri la mari gânditori ai umanității, precum și la opera lui V.J. însuși (de ajutor este și capitolul de la p. 165-232, în care se face trimitere la referințele operelor lui V.J. citate în această lucrare).

¹ *Ironia*, trad. rom. F. Drăgan și V. Fanache, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994; *Pur și impur*, trad. rom. E.-B. Steiciuc, Ed. Nemira, București, 2001; *Tratat despre moarte*, trad. rom. I. Gyuresik și M. Gyuresik, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000; *Ireversibilul și nostalgia*, trad. rom. V. Tonoiu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998; *Iertarea*, trad. rom. L. Zoicaș, Ed. Polirom, Iași, 1998; *Paradoxul moralei*, trad. rom. J. Ianoși, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1997; *Să iertăm?*, trad. rom. J. Ianoși, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998.

Pr. Dr. Vasile Vlad, *Asumarea (post)modernității. Perspectivă teologică asupra istoriei*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2010, 313 p.*

Postmodernitatea – subliniază autorul acestei cărți – are avea în vedere acea condiție umană, existențială și socială, ce se desfășoară pe următoarele coordonate: centralizarea și globalizarea informației și comunicației, tranziția de la carte la imaginea televizată și cea a existenței virtuale prin computer, stabilirea de noi relații între bărbați și femei (cu tot ceea ce propune și presupune feminismul), tensiunea între diversele forme de globalism și între identitățile culturale locale, noul raport al omului cu sine, mijlocit de autoanaliză (psihanaliza), relativizarea tuturor valorilor (respingerea tradiției), abordarea ludică, parodică, a istoriei (ce e recent e cel mai bun), religiozitate tipic postmodernă (în special de tip sincretist) etc. Paradoxul face să trăim într-un „sat planetar” (Marshall McLuhan) ce tinde din ce în ce mai mult să uniformizeze: vestimentația, programele tv, filmele, băutura, sunt doar câteva exemple. Principala consecință constă în pierderea identității proprii, într-o „instabilitate” aflată în evidentă contradicție cu stabilitatea existenței de tip tradițional, marcată de certitudini și mai ales de prezența vie a unui Dumnezeu personal, proniator, cu care ființa umană se simțea în comunione. Pierderea acestui sentiment a fost proclamată paradigmatic de strigătul lui Fr. Nietzsche, „Dumnezeu a murit”. Consecința: mesajul postmodern a ajuns să fie unul al destructuralizării de sisteme filosofice, teologice sau etice – totul având în ultimă instanță la bază respingerea transcendenței divine. Totul trebuie și este negat, iar nihilismul apare drept unic fundament posibil.

Este un merit absolut evident al acestei lucrări modul în care pune în paralel cele două concepții antagonice despre lume – cea tradițional-ortodoxă și cea postmodernă. Prima concepție are ca premiză lumea ca și creație a lui Dumnezeu, adică având un sens și o finalitate, învierea. Privită din perspectiva acestei „finalități fericite”, lumea își relevă adevărata dimensiune: de semn al înțelepciunii și slavei dumnezeiești, mijloc de realizare a intercomuniunii dintre Creator și om, cel din urmă fiind microcosmos și mediator al relației Dumnezeu – cosmos (iar căderea în păcat nu a împiedicat definitiv exercitarea slujirii unificatoare a omului de „inel

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 3, p. 223-225.

al creației”, căci consecințele tragice ale păcatului au fost înlăturate prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu și opera Sa răscumpărătoare și îndumnezeitoare).

Cea de-a doua concepție despre lume și om este cea modernă și postmodernă. Ea a fost inițiată de proiectul iluminist și are ca principale caracteristici individualismul, promovarea lumii ca realitate autonomă, renunțarea la Tradiție, renunțarea și chiar condamnarea formelor cultice și a religiilor „tradiționale”, ceea ce are ca o consecință directă sincretismul și relativizarea deosebirilor dintre creștinism și alte religii. Având ca opțiuni fundamentale naturalismul și individualismul, iar ca temeuri raționalismul, știința și progresul, (post)modernitatea cunoaște două fenomene dominante pentru lumea de astăzi: secularizarea – analizată în amănunt de Păr. Prof. Vlad, în peste 100 de pagini – și globalizarea.

După ce prezintă posibila definiție a postmodernității ca „explicație critică a modernității cu sine însăși”, cartea se încheie cu, poate, cel mai incitat capitol: o încercare de dialog între cele două concepții despre om și lume expuse pe scurt mai sus. Paradoxul face ca nihilismul total să se dovedească „cu mult mai benign și mai constructiv decât ideologiile care au dus la războaie și dictaturi” (p. 277)! Astfel, postmodernitatea și fenomenele ei de manifestare prezintă nu doar aspecte negative, ci, oricât ar părea de surprinzător, și pozitive (și aceasta este una din caracteristicile originale ale analizei autorului, deosebită de cea a altor lucrări și studii scrise din perspectivă ortodoxă, care au accentuat doar divergențele dintre Ortodoxie și postmodernitate). „Postmodernismul se descoperă a fi acel demers ce vrea să *delegitimizeze* totul, să *derealizeze* până și realul, dar numai pentru a găsi *încă* (s.a.) și mai profund realul” (p. 278). Pe urmele considerațiilor filosofului grec Chr. Yannaras, sunt puse în paralel scrierile areopagitice și cele ale nihilismului modern și se trage concluzia că „nihilismul teologic” răsăritean *se întâlnește* și totodată *se desparte* de cel nietzschean și postmodern (p. 289). Superioritatea apofatismului Părinților răsăriteni provine din aceea că respinge „atât rusticismul unei credințe vecine cu idolatria, cât și cunoașterea speculativă cu pretenții exhaustive” (p. 287). Concluzia finală pe care o trage autorul acestei provocative cărți este aceasta: „Asumarea modernității și a postmodernității de către Biserică trebuie înțeleasă și pe linia răscumpărării vinii ecleziale față de propriile ei greșeli din istorie. Iar modernitatea și postmodernitatea, la rândul lor, nu mai puțin vinovate de intoleranță și totalitarism față de creștinătate, vor trebui să accepte că problematica existenței nu poate fi redusă la economie, la social și la politic și că ea trebuie deopotrivă considerată în dimensiunea ei morală și religioasă, și că Dumnezeu nu e nici dușmanul și nici concurentul omului și al istoriei. În Hristos lumea ... poate descoperi că Dumnezeu Însuși este uman, iar omul poate deveni, fără nicio diluare de identitate, dumnezeu după har” (p. 293).

Assaad E. Kattan, Fadi A. Georgi (eds.), *Thinking Modernity, Towards Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, (Balamand Theological Conferences 1), Daccache Printing House, Amchit, 2010, 230 p.*

Confruntarea Bisericii Ortodoxe cu modernitatea este implicată în dimensiunea universală a celei dintâi. Ortodoxia reprezintă mult mai mult decât un „fenomen răsăritean”. Astăzi, regăsim o diversitate a experienței ortodoxe: diaspora, țări majoritar ortodoxe, țări cu comunități creștine mixte și țări în care credința ortodoxă este minoritară. Indiferent de mediu însă, este un fenomen global faptul că Ortodoxia este influențată de lumea modernă. În fapt, se poate vorbi chiar de o tradiție a dialogului unor gânditori creștini cu realitățile modernității apusene. Acesta a fost cazul lui Dostoievski, Soloviev, Bulgakov, Berdiaev și Evdokimov. Provocarea a survenit datorită celor trei factori principali ai modernității: 1) centralitatea și proeminența rațiunii umane, împreună cu credința în progresul infinit bazat pe rațiune; 2) centralitatea subiectului uman și 3) promovarea democrației ca un sistem politic în care individul ia decizii în acord cu sensul „rezonabil” al bunăstării sociale.

O provocare și mai puternică pentru ortodoxie e datorată „prăpastiei” care a apărut deja și care se adâncește neîncetat între modernitate și gândirea post-modernă. Teologia ortodoxă a încercat să fie actuală și să răspundă la aceste provocări ale contemporaneității prin dezvoltarea sau regândirea unui mare număr de concepte și idei teologice; sunt demne de amintit aici câteva linii directoare: personalismul (Zizioulas), libertatea (Yannaras), hermeneutica (Breck, Stylianos), trupul uman (Clément), hirotonia femeilor (Behr-Sigel, Ware), dialogul interreligios (Khodr, Yannoulatos). Alte publicații mai recente (Clapsis, Kalaitzidis) au mai arătat că problema modernității nu a încetat niciodată să-i împingă pe gânditorii ortodocși la o adâncă reflecție teologică. Nu este mai puțin adevărat că anumite provocări survin și din interiorul Ortodoxiei însăși; spre exemplu, după colapsul blocului comunist, a apărut un soi de „neo-naționalism” ortodox.

Acesta este cadrul care a determinat apariția volumului de față. În prefața lui (p. 5-10), editorii nu doar trasează liniile cultural-religioase amintite mai

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 4, p. 322-324.

sus, ci recunosc și necesitatea unei analize mai profunde a raportului dintre teologia ortodoxă și cultura modernă. Această analiză poate depăși judecățile eronate și generalizările simpliste, lucru demonstrat și în cele treisprezece studii și articole reunite în acest volum. Ele sunt referate susținute în cadrul Simpozionului Internațional Ortodox ce a avut loc, cu participare ecumenică, la Mănăstirea Doamnei Noastre din Balamand (Liban), patronată de Preafericitul Ignatie al IV-lea (Hazim), Patriarhul Ortodox al Antiohiei și al Întregului Răsărit. Simpozionul „Gândind modernitatea” a fost organizat de Institutul de Teologie „Sf. Ioan Damaschin” – Universitatea din Balamand (Liban), Catedra de Teologie Ortodoxă a Universității din Münster (Germania) și Mănăstirea Patriarhală Balamand.

Iată care sunt titlurile și autorii contribuțiilor aduse la simpozion și care se regăsesc în acest volum:

Primul studiu îi aparține profesoarei de Istoria Bisericii Răsăritene Primare de la Universitatea din Joensuu (Finlanda), Merja Merras, și poartă titlul „Noi întâlnim modernitatea cu întrebări fără răspuns? Câteva reflecții hermeneutice” (p. 11-19).

Cunoscutul profesor de Patristică de la Seminarul Teologic „St. Vladimir” din New York, John Behr, este autorul celui de-al doilea studiu: „Reîntoarcerea la Primul Principiu. Articularea teologiei ortodoxe în context post-modern” (p. 21-35).

Al treilea studiu se intitulează „De la creația *teo*-logică la creația artistică. Prolegomene la dialogul între teologie și literatura modernă” (p. 37-77) și este semnat de Pantelis Kalaitzidis, directorul Academiei de Studii Teologice de la Volos (Grecia).

Cel de-al patrulea studiu îi aparține lui Job Getcha, profesor de Istoria Bisericii la Institutul Teologic „St. Serge”, Paris. Aici este tratată relația dintre „Tradiția liturgică bizantină și modernitate” (p. 79-91).

Membriu al Academiei de Științe din Moscova, Sergey Horujy, analizează „Hermeneutica trupului uman în acord cu antropologia isihastă” (p. 93-103).

Al șaselea studiu poartă incitantul titlu „Preoția cosmică și animalul uman. Vorbind despre om și lumea naturală în epoca științifică” (p. 105-131), fiind semnat de Elizabeth Theokritoff, specializată în teologie liturgică la Institutul de Studii Creștin-Ortodoxe de la Cambridge.

Următorul studiu îi aparține lui Athanassios Papatthasiou, editorul revistei teologice grecești *Synaxis*. El poartă titlul „Un orfan sau o mireasă? Sinele uman, identitățile colective și convertirea. O perspectivă ortodoxă” (p. 133-153).

Studiul al optulea tratează „Estetica sofologiei” (p. 155-163) și este semnat de Marcud Plested, specializat în Teologie Patristică și director al Institutului de Studii Creștin-Ortodoxe de la Cambridge.

Unul dintre editorii volumului, Assaad Elias Kattan, profesor la Universitatea din Münster (Germania), se preocupă în studiul său de iconografie: „Icoana Bizantină, un pod între teologie și cultura modernă?” (p. 165-177).

Emmanuel Clapsis, profesor de Teologie Dogmatică la Institutul grec „Holly Cross” din Brookline, M.A., este autorul celui de-al zecelea studiu: „Duhul Sfânt în viața lumii. Tensiunea dintre particular și universal” (p. 179-199).

Printre autorii reuniți în volumul de față, se găsește și unul de origine română: Daniel Munteanu, care este specializat în Teologie Sistematică și activează la Universitatea Otto-Friedrich din Bamberg (Germania). El a redactat studiul „Cultura iubirii și hermeneutica adevărului. Relevanța antropologiei ecumenice pentru o societate pluralistă” (p. 201-211).

Georges Massouh, profesor de Studii Islamice la Institutul de Teologie „Sf. Ioan Damaschin” și director al Centrului de studii creștin-islamice de la Universitatea din Balamand, abordează dintr-o perspectivă antiohiană dialogul dintre religii ca aport la modernitate (vezi p. 213-217).

Ultimul studiu, „Vedere ecumenică” (p. 219-225), este semnat de Gaby Hachem, profesor de Ecumenism la Universitatea „Duhul Sfânt”, Kaslik (Liban).

În încheiere menționăm că avem de-a face cu o lucrare ce oferă o bună perspectivă a direcțiilor teologice moderne în Biserica Ortodoxă, cu referire directă la multe probleme de mare actualitate. Astfel se probează încă o dată nivelul teologic înalt în care își desfășoară activitatea Institutul Teologic „Sf. Ioan Damaschin” din cadrul Universității din Balamand. De asemenea, în urma lecturii cărții, cititorul primește o serioasă bază pentru a (re)gândi modernitatea dintr-o perspectivă creștin-ortodoxă. Este un motiv serios pentru ca șirul conferințelor teologice organizate la Balamand să fie continuat și pe viitor.

Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften, Band I: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2011, 792p.*

Dacă în cazul papei Ioan Paul al II-lea am avut de-a face cu o personalitate a Bisericii Romano-Catolice înzestrată cu carismă și pasiune, în cazul actualului papă, Benedict al XVI-lea, avem de-a face cu un teolog înzestrat cu soliditatea și logica omului de știință riguros. (Detalii despre personalitatea actualului papă găsim în Peter Seewald, *Benedict al XVI-lea: Un portret văzut de aproape*, trad. Iosif Agiurgioaei, Sapientia, Iași, 2009. O listă bibliografică, ce cuprinde scrierile până la alegerea lui Joseph Ratzinger ca papă, se găsește în Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., *Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*, Augsburg, 2009.) Chiar înainte de a fi ales papă, Joseph Ratzinger era cunoscut pentru teologia sa și lupta dusă de el – în special după alegerea sa ca prefect al „Congregației pentru Doctrina Credinței” – pentru salvarea doctrinei și moralei romano-catolice, în fața provocărilor modernității.

Celebra editură germană Herder și-a propus editarea și publicarea *Opinelor Complete* ale lui J. Ratzinger în 16 volume. Primele două volume din seria de *Opere Complete*, cuprind lucrările academice ale lui Joseph Ratzinger: disertația sa despre înțelegerea Bisericii la Augustin, respectiv lucrarea de abilitare despre teologia istoriei și înțelegerea Revelației la Bonaventura (în plus, cele două volume mai conțin și alte studii și texte privitoare la Augustin și Bonaventura). Volumul 3 are ca punct de plecare prelegerea inaugurală, „Dumnezeul credinței și Dumnezeu filosofilor”, rostită de profesorul Ratzinger la Bonn în 1959, pentru a reuni apoi și alte scrieri ce au ca temă raportul *fides et ratio*. Volumul al 4-lea cuprinde scrierea „Introducere în creștinism” (1968), urmată de alte texte privitoare la credință, Botez, convertire, existența creștină, etc. Volumul 5 reunește texte teologice despre învățătura despre creație, antropologie, creație și mariologie. Volumul 6 cuprinde monografia „Iisus din Nazaret” (2007) și alte studii de hristologie. Volumele 7 și 8 au ca subiect eclesiologia, o temă centrală în gândirea lui Joseph

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 4, p. 324-326.

Ratzinger. Dacă volumul 7 se referă la texte privitoare la Conciliul II Vatican, volumul 8 cuprinde texte eclesiologice în special în relația cu ecumenismul. La întrepătrunderea dintre teologia fundamentală și dogmatică se situează volumul 9; aici regăsim scrieri de hermeneutică, analizând raportul dintre Revelație, Tradiție, Scriptură și ierarhie sacramentală. Volumul 10 reeditează singurul manual dogmatico-teologic publicat de profesorul Ratzinger – „Eshatologia” (1977), dublat de alte studii și texte având temele speranța, moartea, învierea sau viața veșnică. Volumul 11 publică „Teologia Liturghiei”, care demonstrează aplecarea spre operele Sfinților Părinți, iar volumul 12 reunește scrieri eclesiologice și sacramentale, împreună cu alte scrieri referitoare la slujirea liturgico-spirituală. Volumul 13 cuprinde multele interviuri acordate de Ratzinger, inclusiv cele trei volume de dialoguri purtate cu Vittorio Messori în 1984-1985 și cu Peter Seewald în 1996 și în 2000. Volumul 14 cuprinde o selecție a numeroaselor omilii rostite de-a lungul timpului de Joseph Ratzinger, la care se adaugă alte texte mai puțin cunoscute sau rămase inedite, cum ar fi unele meditații. Volumul 15 poartă un caracter biografic; în el se regăsește autobiografia „Din viața mea” (1997-1998), alte scrieri biografice și cuvântări cu caracter personal, cum ar fi cele privitoare la înaintașul său, Papa Ioan Paul al II-lea, la fratele său, Georg Ratzinger, și alte cuvântări rostite cu ocazia unor jubilee, aniversări, etc. Ultimul volum, al 16-lea, conține o bibliografie completă a lucrărilor lui Ratzinger în limba germană, un registru complet al tuturor volumelor, precum și cuprinsul acestora și un indice tematic și de nume.

În continuare, vom rezuma conținutul primului volum ce se referă la scrieri dedicate Fericitului Augustin, un Sfânt Părinte, care ocupă o poziție specială în sufletul actualului papă: acesta îl consideră un mare om al Bisericii, ba chiar mai mult, „un prieten înrudit suflătește”, un *alter ego*, cum îi mărturisește lui Peter Seewald. Papa îl preferă pe Augustin lui Toma de Aquino. Cel din urmă îi apare „prea strâns închis în sine, prea nepersonal ” prin „logica de cristal” de care a dat dovadă, în timp ce primul este „omul pasionat, suferind, întrebător”, cineva „cu care te poți identifica” (*op. cit.*, p. 249-250).

Împărțit în patru mari părți, volumul de față reunește texte ce datează în special din anii 1950 și 1960 (doar în partea a patra întâlnim unele predici ce datează până în anii 1990). Iată conținutul celor patru părți:

Partea A debutează cu lucrarea „Casa și poporul lui Dumnezeu în învățătura lui Augustin despre Biserică”, susținută în vara anului 1951 ca dizertație la Facultatea de Teologie a Universității din München. Tot aici se mai regăsesc și alte scrieri teologice ce se referă la anumite aspecte ale teologiei augustiniene (excepție face ultimul studiu, „Comunitatea în Euharistie”, care abordează teza centrală a lucrării sale de doctorat: eclesiologia euharistică). În ordinea cronologică a apari-

ției, sunt republicate scrierile: „Originea și sensul învățaturii lui Augustin despre *Civitas*”, „Observații asupra conceptului de Biserică la Ticoniu în *Liber Regularum*”, „Originalitate și tradiție în conceptul augustinian de *confessio*”, „Calea mărturisirii religioase după Sfântul Augustin”, „Sfântul Duh ca și comuniune. Despre relația dintre pnevmatologie și spiritualitate la Augustin”.

Partea B poartă titlul „Studii despre teologia Sfinților Părinți” și are în centru lucrarea „Unitatea nașunilor. O viziune a Părinților Bisericii”. Ea este urmată de alte două scrieri: un articol de lexicon publicat în 1964 cu titlul „Frățietatea” și o altă scriere, datând din anul 1965, tradusă mai târziu și în italiană și franceză, „Conceptul de Biserică în gândirea patristică”.

Partea C reunește două articole redactate pentru ediția a doua a *Lexiconului pentru Teologie și Biserică*: „Donatismul ca învățătură” și „Ticoniu”, urmate de șase recenzii având ca subiect lucrări dedicate persoanei și operei lui Augustin și, în fine, traducerea în limba germană a unei Introduceri făcută de Ratzinger la monografia lui Juliano Vigini (1988), *Agostino d'Ippona*.

În partea D se regăsesc un număr de șase predici rostite de Joseph Ratzinger în perioada 1965-1992. Toate acestea fac referire directă sau indirectă la Augustin, în prima dintre ele acesta fiind chiar numit „primul om modern”.

Masivul volum se încheie cu o listă bibliografică, un cuvânt explicativ al editorului, precum și un indice scripturistic și un indice de nume.

Adolf Martin Ritter, *Studii de istorie bisericească și patrologie, traducere din limba germană și note explicative de Daniel Buda, Ed. Andreiana, Sibiu, 2011, 291 p.**

Adolf Martin Ritter, profesor emerit de Istorie bisericească veche și Patrologie al Universității din Heidelberg, este un apropiat al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, unde a susținut în mai multe rânduri ore de curs și conferințe și al *Revistei Teologice*, unde mai multe studii ale domniei sale au fost publicate. Acestea din urmă, precum și altele – într-un total de 10 studii – au fost reunite și în prezentul volum.

Primul studiu, în loc de Cuvânt înainte, se referă la Conștiința istorică protestantă și tradiția prerformatoare (p. 19-35). Demersul autorului este de a releva continuitatea istorico-teologică dintre Antichitatea creștină, Evul Mediu și Reformă. Demontând ideea, de inspirație umanistă, a desacralizării Evului Mediu, se pledează pentru asumarea integrală a întregii istorii a creștinismului de către teologii protestanți, implicațiile fiind vizibile pe trei paliere: al dialogului ecumenic, al dialogului interreligios și al competenței culturale.

Al doilea studiu analizează textul din Faptele Apostolilor 6,1-7 și dezvoltarea structurilor diaconale în perioada pre- și post-constantiniană (p. 36-51). Alegerea celor șapte diaconi a reprezentat rezolvarea unei situații de criză, intenția Sf. Luca în această istorisire fiind aceea de a oferi comunităților de mai târziu „modele pentru situațiile de conflict” (p. 45). *Diakonia*, ca și *martyria* și *leitourgia*, desemnează un mod de viață cuprinzător, valabil mereu în istoria Bisericii. Aceasta a dezvoltat și diversificat activitatea sa diaconală. Prof. Ritter evidențiază, în special în raport cu iudaismul și cu păgânismul, „revoluția” produsă de gândirea creștină în Antichitate: nu mai avem de-a face cu o cultură care se ocupă de „cei mai buni”, ci de o alta care dorește să aibă grijă de toți, respectând așadar demnitatea fiecărei persoane umane.

Al treilea studiu își dorește să răspundă, pe baza gândirii Sf. Atanasie al Alexandriei, la provocatoarea întrebare: De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu? (p. 52-76). Redactat cu ocazia jubileului bimilenar creștin, studiul se confruntă cu poziția demitologizantă a unor istoriografi germani (în special cu Karlheinz

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 4, p. 331-334.

Deschner, autorul lucrării „Istoria criminală a creștinismului”). Autorul apără divinitatea reală a lui Iisus Hristos, subliniind că Sf. Atanasie doar pe baza acestei convingeri putea să vorbească de mântuirea adusă cu adevărat de El. Urmarea: „Trebuie să sărbătorim jubilee precum 2000 de ani de creștinism, însă fără nici un fel de triumfalism, fără aere de superioritate, dar și fără auto-îndoială exagerată și fără complexe de inferioritate. Nu trebuie să păstrăm tăcerea asupra faptului că, aproape de la bun început, credința în Dumnezeu Cel viu, treimic, a fost forma creștină a monoteismului și că aparține, în mod esențial, identității creștine ...” (p. 73-74).

Următorul studiu se apleacă tot asupra operei Sf. Atanasie cel Mare, analizând doctrina triadologică, hristologică și pnevmatologică a acestuia (p. 77-127). În expunere sunt analizate cele mai noi discuții privitoare la teologia Sf. Atanasie (fiind amintiți autori ca Ayres, Gemeinhardt, Gwynn, Robertson, Hall, Chr. Stead sau Arnold Gilg). În opinia noastră, un mare interes prezintă evidențierea raportului dintre hristologie și soteriologie la Sf. Atanasie cel Mare (p. 97-99) sau reliefa contribuției acestuia în problema legată de *Filioque* (p. 123-125).

„Perspective ale diaconiei în opera Sf. Vasile cel Mare” (p. 128-149) este titlul celui de-al cincilea studiu. Punctul de plecare îl constituie convingerea că opera și lucrarea acestui Sfânt Părinte poate fi înțeleasă doar ținând seama de contextul în care el a trăit și a scris. Analiza omiliilor rostite cu ocazia foametei din anul 368 îi dau prilejul autorului să sintetizeze câteva principii generale în privința slujirii diaconale: 1) nu există o morală dublă printre membrii Bisericii, una specific monahală și una specific laică, ci toți credincioșii sunt datori să trăiască în egală măsură valorile Evangheliei; 2) o atitudine responsabilă este necesară atât pentru cei bogați, cât și pentru cei săraci: cei dintâi nu trebuie să profite de situația celor săraci, iar cei din urmă nu trebuie să se împrumute peste măsură; 3) singurul proprietar al tuturor bunurilor este Dumnezeu, oamenii fiind doar administratorii lor. În final este prezentată moștenirea gândirii marelui părinte capadocian, deopotrivă în Orient și în Occident.

Studiul al șaselea face Câteva remarci cu privire la dezvoltarea creștinismului, precum și la atitudinea creștină față de Imperiul Roman în perioada pre-constantiniană (p. 150-170). Autorul discută teoria lui Rodney Stark, sociolog american, potrivit căruia nu presupusele convertiri în masă, ci elementul demografic a jucat un rol esențial în creșterea numărului de creștini. Această teză este acceptată doar în parte, considerându-se că trebuie să se țină seama și de alți factori externi: în primul rând, creștinii posedau o rețea de ajutor social care se adresa tuturor cetățenilor, fără nici o discriminare; în al doilea rând, nu trebuie uitată structura eclesial unitară, bazată pe monoepiscopat. Se poate astfel vorbi despre o „contopire a tradițiilor”: valorile Bisericii creștine s-au contopit cu valorile lumii

romane. Nu trebuie deci să se vadă o opoziție ireconciliabilă între creștinism și Imperiul Roman în perioada pre-constantiniană. Avem texte biblice ce îndeamnă la supunerea față de stat, ca *Mt 22* sau *Rm 13*, iar în alte texte ce exprimă o atitudine negativă față de acesta, precum *Ap 13*, în fapt nu este blamat statul, ci lumea ostilă lui Dumnezeu (p. 162-163). Atribuirea unei funcții protectoare Imperiului Roman demonstrează că au existat nu numai rivalități și conflicte, ci și un interes și scopuri comune între romani și creștini. Mărturie stau în acest sens operele lui Tertulian și Origen. Cel din urmă a afirmat loialitatea creștinilor față de împărat, cooperând cu el în ceea ce este drept, însă cu propriile lor „arme”, „îmbrăcându-se cu toată armura lui Dumnezeu” (*Ef 6*, 11).

Studiul următor expune relația dintre Biserica creștină și iudaism până la apariția islamului (p. 171-197), fiind punctate deopotrivă punctele de separare, dar și punctele comune păstrate între cele două religii. Cauzele distanțării sunt multiple. Demne de a fi amintite sunt: revoltele iudaice, care au dus la victoria iudaismului rabinic, iar acesta, aplicând o strategie de supraviețuire, a impus izolarea; cotitura constantiniană, care va duce în cele din urmă la proclamarea creștinismului ca religie de stat, schimbându-se totodată atitudinea statului față de evrei, inclusiv la nivel egal. Dintre punctele comune păstrate sunt amintite: canonul biblic (Vechiul Testament face în continuare parte din scriptura creștină) și cultul liturgic (cultul liturgic creștin datorând mult celui iudaic). În anumite puncte s-a dorit însă sublinierea de către creștini a separării față de evrei, evidente în acest sens fiind modul stabilirii datei Paștilor și dezvoltarea hristologiei creștine.

Al optulea studiu este dedicat prezentării poziției Bisericii față de sclavie în Antichitate (p. 198-235). Iarăși, prof. Ritter ține cont de cercetările moderne asupra acestui subiect. Pe de o parte, trebuie recunoscut că Noul Testament nu cuprinde un program propriu-zis de eliberare a sclavilor; dimpotrivă, Sf. Ap. Pavel îndeamnă în *1 Co 7*, 17-24, ca fiecare să trăiască așa cum l-a chemat Dumnezeu, iar această idee este continuată și de alte scrieri patristice. Pe de altă parte însă, regăsim în Noul Testament o condamnare a comerțului cu sclavi (*Ap 17,4*), precum și condamnarea abuzului contra sclavilor, aceștia trebuind să fie tratați cu omenie, „în Domnul” (vezi *Col 3,18-4,1*, *Ef 5,21-6,9*, *1 Ptr 2,18-3,7*, sau cazul sclavului Onisim din Epistola către Filimon). În consecință, „creștinismul a transformat pe cei liberi în sclavi și pe sclavi în oameni liberi și i-a făcut pe toți frați și surori” (p. 217, în formularea metaforică a lui Jean Bodin). În pofida unor voci critice, trebuie recunoscut că abolirea sclaviei aproape în totalitate la nivel mondial, în secolul al XIX-lea, datorează enorm culturii europene marcate de iudaism și creștinism.

Al nouălea studiu se preocupă de Eshatologia Bisericii vechi între Biblie și Platon (p. 236-268). Autorul este de opinie că, datorită unei certitudini legate

de mântuirea creștinilor în primele veacuri, eshatologia a ocupat un loc marginal în literatura creștină. Sunt însă și câteva excepții notabile, cu texte patristice ce se referă la imaginea viitoare a raiului și iadului. În acest sens, sunt amintite și analizate: Apocalipsa lui Petru, Clement Alexandrinul, Origen, Evagrie Ponticul, Grigorie de Nyssa sau Vasile cel Mare. Autorul concluzionează prin a recunoaște că „rămâne o problemă deschisă dacă provocarea prin intermediul platonismului a fost foarte utilă pentru teologia creștină veche, dacă într-adevăr ar trebui ales sau hotărât între Biblie și Platon, Origen și Sf. Vasile” (p. 267).

Ultimul studiu evocă Momente ale înstrăinării dintre Vest și Est, Roma și Bizanț, până la mijlocul secolului al XV-lea (p. 269-291). Fără a fi originală, teza autorului – că înstrăinarea dintre Răsăritul și Apusul creștin s-a produs treptat – este elocvent ilustrată. Fără a fi ignorate cauzele de natură politică, culturală și teologică, este afirmată drept cauză principală a pierderii unității, formarea și dezvoltarea ideii de papalitate. În ceea ce privește șansele eforturilor spre redobândirea unității dintre Răsărit și Apus, autorul recunoaște cu sinceritate iritarea unor teologi protestanți față de dialogul bilateral dintre ortodocși și romano-catolici. Este vorba de temerea protestanților de a nu fi excluși de la eforturile spre unitate, și drept urmare primatul papal este o problemă ce trebuie discutată de reprezentanții tuturor tradițiilor creștine.

Traducătorul și editorul acestei cărți a prevăzut, acolo unde a considerat necesar, anumite note explicative care să faciliteze mai buna înțelegere a studiilor. Noi ținem să-l felicităm însă pe Pr. Lect. Dr. Daniel Buda pentru merituosă inițiativă de a-l familiariza pe cititorul român cu gândirea reputatului profesor Adolf Martin Ritter. Menționăm că la aceeași editură a fost publicat în anul 2007 un alt volum: *Studia Chrysostomica*, traducere din engleză și germană, studiu introductiv și note explicative de Daniel Buda, Ed. Andreiana, Sibiu, 2007, 270 p. Aici este oferită și o listă bio-bibliografică a lui Adolf Martin Ritter (vezi p. XI – LXIII). Prin tot ceea ce a făcut și intuim că va face și în viitor, Pr. Dr. Daniel Buda își merită calitatea de „ucenic” al profesorului Ritter, pe care acesta însuși i-o recunoaște în volumul amintit anterior (p. 12).

Gina Luminița Scarlat, *Comentarii la simbolurile de credință*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010, 332 p.*

Autoarea acestei cărți este absolventă a Facultății de Litere, Istorie și Filosofie, Universitatea „Dunărea de Jos”, Galați. A urmat studii aprofundate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, specializarea Patrologie și literatură post-patristică (2000), iar în cadrul aceleiași specializări, este doctor în teologie al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu (2007).

Studiile de patrologie al Ginei Luminița Scarlat se vădesc și în lucrarea la care ne vom referi în continuare. După cum se precizează și în titlu, ea este dedicată unor comentarii la simbolurile de credință, apărând nu întâmplător în chiar Anul omagial închinat Crezului Ortodox de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Cartea cuprinde două mari părți, prima cu trei capitole – I. Formule de credință și Simboluri preniceene (p. 17-24), II. Cele mai importante Simboluri de credință din sec. al IV-lea: Simbolul apostolic (p. 25-31), Simbolul niceean (p. 32-40), Simbolul niceo-constantinopolitan (p. 41-71), III. Simbolul de credință în viața Bisericii (p. 78-118): în Taina Botezului, în Sfânta Liturghie, în alte oficii liturgice și în spiritualitatea ortodoxă. Partea a II-a este dedicată, într-un singur capitol sintetic, comentariilor la Simbolurile de credință în primele două milenii creștine. Văzând în aceste comentarii „forme de concretizare a potențialului hermeneutic” al Bisericii, autoarea prezintă comentariile la Simbolurile de credință locale făcute de Sfinții Chiril al Ierusalimului (p. 130-159) și Ioan Casian (p. 160-167), la Simbolul niceean făcut de Sf. Chiril al Alexandriei (p. 168-171), la Simbolul niceo-constantinopolitan făcute de episcopul Teodor de Mopsuestia (p. 172-189) și Sf. Simeon al Tesalonicului (p. 190-222), două comentarii încorporate în Mărturisirile de credință ale lui Filotei Kokkinos, patriarhul Constantinopolului (p. 224-226) și Sf. Petru Movilă (p. 227-228), respectiv cinci comentarii ale Simbolului apostolic, aparținând lui Ambrozie al Milanului, episcopului Remesianei, Sf. Niceta, Fericitului Augustin, lui Rufin din Aquileea și Sf. Petru Hrisologul (p. 229-305). Cartea se încheie cu un rezumat în limba franceză (p. 323-328), precedat de două anexe: prima (p. 309-313) cuprinde textul unor Simboluri de credință („Expunerea de credință” a Sf. Gri-

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 4, p. 335-337.

gorie Taumaturgul, un fragment din Simbolul antiohian, formula prescurtată a simbolului din lucrarea „Ancoratus” a Sf. Epifanie al Salaminei și versiunea românească a Crezului făcută de spătarul Nicolae Milescu în 1669); cea de-a doua este un indice al ereziilor amintite în comentariile la Simbolurile de credință (p. 314-322).

În concluzii (p. 306-308), Gina Luminița Scarlat subliniază rolul exegezelor la Simbolurile de credință în precizarea și delimitarea dreptei credințe a Bisericii de pseudo-credințele care, prin false interpretări, subminau substanța Revelației dumnezeiești. Marele merit al cărții de față este că scoate în evidență actualitatea acestor comentarii: formând o „construcție dogmatică deplină a Bisericii”, ele „sunt actuale datorită demersului lor de apărare și mărturisire a dreptei credințe în orice context istoric, astăzi putând oferi răspunsuri clare celor ce mai persistă în diferite forme de necredință”. Într-o formulare simbolică sugestivă, Simbolurile de credință sunt asemănaute cu „niște faguri încărcăți, a căror miere a fost și este extrasă de comentarii lor, ca hrană spirituală pentru degustătorii lor”.

Într-un gest de smerenie intelectuală mai puțin obișnuit în zilele noastre, autoarea recunoaște faptul că, „din cauza lipsei unei bibliografii actualizate, cercetarea de față s-a axat în mod deosebit asupra surselor, urmând ca pe viitor să fie îmbunătățită sub acest aspect” (p. 14). În opinia noastră, ceea ce ar putea fi privit ca o lipsă, devine în cazul de față un avantaj. Într-adevăr, literatura teologică românească duce lipsă de o tratare directă a surselor sale teologice și din acest motiv o carte ca aceasta pe care o recenzăm este binevenită. Pe de altă parte, sunt și anumite lipsuri și inadvertențe de care autoarea ar trebui să țină cont pe viitor. Astfel, într-o a doua ediție, ar trebui eliminate unele greșeli (vezi, de exemplu, formularea neclară de la p. 242: „... esențiale în lucrarea de încreștinare a unor populații cu caracter aspru precum clima din ținuturile dacice”) și mai ales ar trebui să se regăsească lista bibliografică finală, indispensabilă dintr-o lucrare cu caracter științifico-academic. În ceea ce privește fondul lucrării, printre teologii români care au demonstrat autenticitatea Simbolului de credință niceeo-constantinopolitan sunt amintiți Ioan Rămureanu și Dumitru Stăniloae. Din păcate, lipsește numele lui Aurel Jivi, acesta insistând în cursul său – nepublicat nici până în ziua de azi – asupra argumentului autenticității Simbolului de credință niceeo-constantinopolitan. Plecat prea devreme dintre noi, părintele profesor Jivi nu a avut răgazul să detalieze problematica în scris. Totuși, un articol al său de care autoarea ar putea să țină cont pe viitor este „Valoarea ecumenică a Simbolului niceeo-constantinopolitan”, în Aurel Jivi, *Studii de istorie bisericească*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001, p. 62-71.

Ștefan Lucian Toma, *Învățătura despre mântuire la Sf. Atanasie cel Mare și Anselm de Canterbury*, Prefață Bartolomeu, Patriarhul Constantinopolului, Ed. Andreiana, Sibiu, 2011, 260 p.*

Lucrarea de față își propune să abordeze pentru prima dată în teologia ortodoxă românească, printr-o metodă comparativă, învățătura despre mântuire a Sf. Atanasie cel Mare, un Părinte din sec. IV – „prototip patristic” în demersul de înțelegere a credinței – și Anselm de Canterbury, Părinte latin din sec. XI-XII – „prototip al gândirii scolastice”. Scopul declarat al lucrării este ca, prin asumarea unei „memorii istorice oneste”, să fie regăsit liantul înspre unitatea eclesială a creștinismului de astăzi, liant care nu poate fi altul decât gândirea marilor Părinți ai Bisericii din toate timpurile și locurile (p. 11-12).

Într-o tratare în oglindă, autorul trasează contextul religios în care au trăit Atanasie și Anselm, principalele coordonate tematice ale operei lor și, în fine, învățătura lor despre mântuire. Astfel, primele două mari părți ale cărții sunt la rândul lor împărțite în alte trei mari capitole. În cazul Sf. Atanasie cel Mare, este trasat contextul sec. al IV-lea, „timp înnoitor al misiunii Bisericii prin jertfă” (p. 23 ș.u.). În cadrul acestui secol ce cunoaște o cultură creștină înfloritoare una dintre personalitățile providențiale a fost chiar Sfântul Atanasie, „istoria dogmei din sec. al IV-lea fiind practic identică cu istoria vieții sale” (p. 25). Prin viața și opera sa, el s-a dovedit a fi un „stâlp” al Bisericii vremii sale, ilustru reprezentant al tradiției teologice alexandrine (p. 30). Proeminența personalității sale și-a arătat adevărata măsură cu ocazia Sinodului I Ecumenic (Niceea, 325), căci Sf. Atanasie cel Mare a fost un campion al luptei împotriva lui Arie (vezi p. 36-51). În mod indirect, teologia trinitară atanasiană a combătut și alte erezii, cum ar fi apolinarismul, gnosticismul și sabelianismul (p. 51-61). Ducând o viață destul de furtunoasă, ce a cunoscut chiar și mai multe exiluri, Sf. Atanasie cel Mare rămâne un „deschizător de drumuri pentru teologia creștină din toate timpurile” (p. 65). Al doilea capitol al primei părți a cărții de față enumeră și analizează principalele coordonate ale teologiei atanasiene (p. 71-101): sinteza elenism-creștinism, prin asumarea cu discernământ a celui dintâi, tema creației, tema raționalității lumii, omul-ființă nemuritoare, tema îndumnezeirii ca scop al vieții creștine, monahis-

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 4, p. 340-342.

mul și tema credinței ortodoxe ca temei al unității eclesiale. În fine, următorul capitol din prima parte, analizează pe larg învățătura despre mântuire în opera Sf. Atanasie cel Mare (p. 103-129). Meritul autorului cărții este acela că relevă principalele direcții pe care le urmează această învățătură; ea implică trăirea raționalității depline a făpturii în Dumnezeu, fapt ce are la bază lucrarea răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Învățătura atanasiană despre mântuire se concretizează în trăirea unei spiritualități practice. Conlucrare a voinței umane cu harul divin, mântuirea este văzută nu ca rezultat exclusiv al iconomieii Fiului, ci ca împreună-lucrare a întregii Sfintei Treimi (p. 116). Acțiunea oamenilor posedă, tocmai în virtutea sinergiei harice ce duce la îndumnezeire, un caracter universal: ea se îndreaptă spre trei direcții, fiind vorba despre o cunoaștere deplină a sinelui, a lumii înconjurătoare și a lui Dumnezeu.

Personalitatea lui Anselm de Canterbury s-a manifestat pe fundalul Evului Mediu, veritabilă „răscruce a vremurilor” dominată de scolastică (p. 131-137). De altfel, el a și fost numit „Părinte al scolasticii”, iar Karl Jaspers nu se sfa să-l declare „cel mai original gânditor al Evului Mediu” (vezi p. 137-138). Trecând peste aspectele biografice ale acestui „Doctor al Bisericii” (vezi p. 138-147), menționăm că datorită vigorii și în același timp a subtilității gândirii sale, Anselm a fost supranumit un „Augustinus redivivus”. Opera anselmiană reprezintă un spațiu de întâlnire al teologiei cu filosofia și logica (p. 149-152). Anselm și-a adus o contribuție decisivă în celebra „ceartă a universalilor”, el fiind un adept al realismului (orientare conform căreia conceptele sunt reale, adică există prin sine, au substanțialitate). În aceeași măsură, el a fost implicat și în raportul dintre credință și rațiune, ceea ce a constituit problema esențială a scolasticii: în opinia lui Anselm, pentru cel care s-a întărit mai întâi în credință nu este nici un rău în a căuta să înțeleagă rațional ceea ce crede. Încrederea lui Anselm de Canterbury în puterea nelimitată de interpretare a rațiunii l-au și dus pe acesta la anumite scăpări: susținerea creației oamenilor ca și completare a numărului îngerilor căzuți, susținerea teoriei satisfacției și a învățurii despre *filioque*. Toate aceste aspecte, împreună cu altele (starea inițială a protopărinților și căderea lor în păcat, argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu, mariologia, combaterea ereziilor monofizite și nestoriene, pnevmatologia și creația lumii din nimic), sunt expuse sintetic de către Ștefan Toma în cel de-al doilea capitol al părții a doua (p. 173-190). Cel de-al treilea capitol se centrează asupra învățurii despre mântuire în opera lui Anselm de Canterbury. Această învățătură coincide cu teoria satisfacției onoarea jignite a lui Dumnezeu prin păcatul strămoșesc. Ruptă de Persoana Duhului Sfânt, lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos este înțeleasă în temeni juridici. Vorbim despre o viziune ce a devenit pentru multă vreme doctrina oficială a Bisericii Romano-Catolice, așa cum s-a stabilit prin

Decretum justificatione la Conciliul de la Trent (1545-1563) (p. 200). Meritul autorului este acela că extrage și consecințele la nivel ascetico-spiritual al viziunii anselmiene (vezi p. 201 ș.u.).

Un alt merit al autorului este că, în partea finală a cărții (p. 209-236), reușește să realizeze în mod echilibrat o comparație a învățaturii despre mântuire a celor doi Părinți tratați anterior. Sunt astfel subliniate deopotrivă atât deosebirile, cât și asemănările între învățătura Sf. Atanasie și cea a lui Anselm. Prin apelul la teologi ortodocși contemporani – Dumitru Stăniloae, Christos Yannaras, Vladimir Losski sau Dimitrios Tselenghidis se relevă lipsa de conformitate a teoriei satisfacției juridice a lui Dumnezeu cu teologia ortodoxă răsăriteană (continuatoare a teologiei patristice). Această tratare se încadrează între poziția categorică a lui Ioannis Romanidis, care considera mare parte din gândirea anselmiană ca fiind „blasfemie”, și poziția mult mai permisivă a unui alt teolog grec față de aceasta, Ioannis Karmiris (p. 222-227). Cu acrivie sunt expuse atât deosebirile, cât și punctele comune ale celor două viziuni teologice („o chintesență a unei soteriologii comune atanaso-anselmiene” se regăsește la p. 234-235).

Lucrarea se încheie cu un scurt rezumat în limba engleză (p. 237-240) și cu bibliografia generală (p. 241-256). Valoarea sa survine din faptul că, fără a avea pretenția unei abordări exhaustive, reușește să valorifice gândirea unuia dintre marii Sfinți Părinți ai Bisericii Răsăritene asupra Jertfei mântuitoare, din iubire, a Fiului lui Dumnezeu, în opoziție cu învățătura eterodoxă despre jertfa lui Iisus Hristos spre satisfacerea dreptății divine, rănite de păcatul neamului omenesc. În același timp însă, Ștefan Toma nu ezită să recunoască și elementele fundamentale comune ale celor două viziuni: „aceasta înseamnă că, dincolo de particularitățile fiecăruia, îi putem privi, atât pe Sf. Atanasie cel Mare, cât și pe Ansel de Canterbury, ca aparținând aceleiași Biserici Creștine Universale” (p. 19).

Alexander Schmemmann, *Maica Domnului*, traducere Cezar Login, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2010, 117 p.*

Acest mic volum este alcătuit dintr-o serie de predici, rostite în limba rusă la Radio Libertatea – fiind transmise pentru ascultătorii din fostul URSS, supuși unei intense ofensive ateiste - și, în partea a II-a, din studii publicate în reviste ca *Marian Studies* sau *The University of Dayton Review* – adresate deci credincioșilor apuseni, înstrăinați de o „tradiție mariologică”. Ținând cont de publicul vizat, am crede la prima vedere că avem de-a face cu o lucrare de popularizare. Totuși nivelul teologic nu este defel unul simplist; dimpotrivă, întâlnim pagini de adâncă reflecție, dublate de folosirea pe alocuri a unui limbaj bogat în simboluri și intuiții care fac să avem de-a face cu probabil cea mai „poetică” lucrare dintre cele scrise de părintele Schmemmann.

Partea I-a a cărții, „Născătoarea de Dumnezeu” (p. 11-50), este centrată pe expunerea semnificației sărbătorilor prin care este cinstită Maica Domnului: Nașterea, Buna-Vestire, Intrarea în Biserică, Soborul, Acoperământul și Adormirea. Tradiția liturgică scoate în evidență rolul excepțional și unic jucat pe care Maria, Maica Domnului Iisus Hristos, îl are în credința creștină și în viața Bisericii. (Nu întâmplător în Rusia există mai mult de 300 de icoane făcătoare de minuni ale Maicii Domnului...) Din precaritatea referințelor nou-testamentare despre Fecioara Maria, Maica Domnului, nu trebuie să tragem concluzia că cinstirea adresată ei ar fi o denaturare, o invenție târzie în istoria Bisericii: pentru corecta înțelegere a acestei „tăceri” semnificative se cuvine a fi folosită o altă metodă de abordare – nu una exterioară, „științifică”, bazată pe dovezi, ci una internă, bazată pe o experiență personală, ca dar al iubirii (p. 17).

Învățătura creștină despre Maica Domnului s-a axat în special pe Pururea-Feciorie. Nu este aici o trădare a feminității, ci dimpotrivă, o maximă potențare a acesteia: „Chipul Maicii Domnului ne arată, în primul rând, chipul unei femei” (p. 24). Relevanța acestui aspect în lumea de astăzi, devenită pe de-a-ntregul „masculină”, deci guvernată de mândrie și de agresiune, este imens. Chipul Maicii Domnului, a Maicii Fecioare, „se opune acestora și le respinge prin simpla ei prezență: imaginea smereniei și curăției nețărmuite, dar totuși plină de frumusețe și putere; imaginea iubirii și a biruinței iubirii” (p. 25).

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 1, p. 184-186.

Partea a II-a, „Maria: Arhetipul umanității” (p. 53-67), surprinde relația dintre mariologie și antropologie. Plecând de la premiza că dogma apare ca răspuns la o erezie, și că înțelegerea celei dintâi este facilitată și de înțelegerea învățaturii greșite la care ea răspunde, părintele A. Schmemmann lansează întrebarea: Care erezie este repinsă prin mariologie? Nu există nici o îndoială, ni se spune, că această „erezie” îl privește pe om și natura umană. Această erezie antropologică, dominantă în gândirea modernă, are o dublă dimensiune: una minimalistă și una maximalistă. Adică omul fie este marcat de o rețea impersonală de legi naturale, fiind redus la statutul de rezultat și „instrument” al acestora, fie îi sunt atribuite drepturi și libertăți absolute, fiind respinsă orice limitare a „potențialului” uman. În mod paradoxal, aceste două extreme sunt oarecum îmbinate în concepția antropologică modernă, fapt care duce la o veritabilă „distorsionare existențială”, nu doar teoretică (p. 56-57).

Pe cu totul alt plan este rezolvată contradicția dintre minimalismul și maximalismul antropologic în cazul Maicii Domnului. Soluția a fost dată de integrarea mariologiei în hristologie, care a avut loc în timpul marilor dezbateri din secolele al IV-lea și al V-lea, când s-a precizat termenul de *Theotokos* – „Născătoare de Dumnezeu”. Pe de o parte, s-a surprins astfel rolul „instrumental” al Mariei în iconomia mântuirii, dar pe de altă parte, s-a și subliniat că „instrumentul” este o persoană. Răspunsul *Fiat!* al Fecioarei Maria, „roaba Domnului” (Lc. 1,38), arată în chip paradoxal că „mântuirea nu mai este o operație de salvare a unei ființe inferioare și pasive ontologic; ci este descoperită ca fiind o reală sinergie, o cooperare între Dumnezeu și om” (p. 63).

Consecința directă este aceea că, „înțeleasă corect, mariologia este *locusul teologic* prin excelență al antropologiei creștine” (p. 64). În Fecioara Maria noțiunile de „dependență” și „libertate” – specifice minimalismului, respectiv maximalismului antropologic – nu se mai exclud reciproc. În experiența unică a Mariei, „libertatea” devine însuși conținutul „dependenței”, una împlinindu-se veșnic în cealaltă ca viață, bucurie, cunoștință, comuniune și deplinătate (p. 65). De aici semnificația profundă a expresiei de la Buna-Vestire: *Bucură-te!*, care trimite la desăvârșirea umană unică a Maicii Domnului și la relația unică a ei cu Fiul său, Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

Partea a III-a, „Mariologia în ortodoxie” (p. 71-83), reia și amplifică unele aspecte deja prezentate. Specific Ortodoxiei este că în cadrul ei nu există un capitol special, o „mariologie”, și, pe de altă parte, cinstirea Maicii Domnului pătrunde întreaga viață a Bisericii – ea este o „dimensiune” atât a dogmei cât și a spiritualității, atât a hristologiei cât și a eclesiologiei (p. 72). Cinstirea Maicii Domnului, deși nu articulată în întregime în formule dogmatice, nu este mai puțin reală, mai ales dacă ținem cont de afirmația că „Liturghia este locul principal, poate chiar exclusiv,

al mariologiei în Biserica Ortodoxă” (p. 74). Sunt cel puțin trei aspecte ce trebuie avute în vedere: 1) tema Mariei ca „Eva cea nouă” sau dimensiunea cosmologică a mariologiei, în care se întâlnesc ca într-o unică taină relația dintre Dumnezeu și lume, relația Lui cu poporul ales și, în fine, cu Biserica, 2) tema Mariei ca Templu – „loc al prezenței divine, al întâlnirii dintre Dumnezeu și om, al descoperirii slavei dumnezeiești”, și 3) tema Adormirii sau dimensiunea eshatologică a mariologiei, în care se arată că Maria, „în virtutea iubirii ei depline față de Dumnezeu și a dăruirii sale depline, a desăvârșitei sale ascultări și smerenii, este începutul învierii celei de obște pe care Hristos a vestit-o în lume” (p. 76-77).

Nu mai insistăm asupra considerațiilor eclesiologice și a legăturii intrinseci dintre Maica Domnului și Biserică; ne rezumăm aici la a reda doar teza principală a pâr. Schmemmann, aceea că, fiind o „icoană” a Bisericii, Maria este „imaginea și personificarea lumii”, că dincolo de structura văzută a Bisericii ca instituție se regăsește „smerenia biruitoare a Bisericii, așa cum este ea personificată în Maria” (vezi p. 78-83). Vom preciza însă că există o profundă legătură a mariologiei nu doar cu hristologia sau eclesiologia, ci și cu pnevmatologia. Este o concluzie pe care cititorul o trage în urma lecturii părții a IV-a, intitulată chiar „Maria și Sfântul Duh” (p. 87-100). La p. 91 autorul descrie experiența Bisericii ca „eshatologie prezenteistă” (expresia am preluat-o de la Karl Ch. Felmy), nu doar ca un capitol viitor în viața de după moarte. Cu alte cuvinte, „noul veac” a fost inaugurat încă de la Cincizecime și ține de prezența continuă a Duhului Sfânt în mediul eclesial. În ceea ce o privește pe Fecioara Maria, relația cu Duhul Sfânt începe de la „Cincizecimea sa personală” (Lc. 1,35). Duhul îi dă Mariei, în Hristos, Viața, iar Maria devine cu adevărat „prima și cea mai deplină epifanie” a Duhului (p. 93-95). Criza sau discrepanța dintre aspectele „instituționale” și „spirituale” ale Bisericii își găsesc în ultimă instanță rezolvarea în „taina Mariei”, care înseamnă „taina Duhului Sfânt” (p. 97).

„Maica Domnului în Liturghia Răsăriteană” (p. 113-116) constituie ultima parte a cărții. Aici sunt prezentate cele patru mari expresii ale mariologiei în cultul bizantin: rugăciunile adresate Maicii Domnului, sărbătorile închinatelor ei, iconografia Maicii Domnului și, în fine, pietatea liturgică (cum ar fi de exemplu *Imnul Acatist*). Sunt reevocate teme mariologice cum ar fi „noua Evă”, Fecioara Maria ca „icoană a lui Hristos” și „icoană a Bisericii sau ca „răsăritul zilei celei de taină”, pregustare a Împărăției lui Dumnezeu. Concluzia trasă de părintele Alexander Schmemmann vine firesc: „cultul” Mariei nu este un element autonom în cadrul Tradiției Bisericii, ci o dimensiune esențială a cosmologiei, antropologiei, eclesiologiei și eshatologiei creștine. De asemenea, nu este o „creație” a Bisericii, ci o autorevelație a ei: nu este nici măcar o doctrină, ci „viața și mireasma învățaturii creștine” (p. 117).

Ioannis Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă: o expunere concisă*, traducere Dragoș Dâscă, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010, 152 p.*

Din nefericire, opera teologică a păr. Ioannis Romanides (1927-2001) este puțin cunoscută la noi. Spunem din nefericire pentru că, așa după cum se spune și în Prefața lucrării pe care o recenzăm, vorbim despre „cel mai original, și totuși tradiționalist, teolog ortodox grec din diaspora ortodoxă contemporană”. Din acest motiv salutăm inițiativa publicării volumului de față, care conține prelucrarea de către editorul american (Pr. George Dion Dragas) a unor fișe pentru cursul de Dogmatică al păr. Romanides (publicate inițial în greacă în 1972). În Introducere sunt rezumate în patru puncte de prof. de la Atena, G. Metallinos, principalele realizări ale autorului: 1) acordarea priorității metodei experiențiale patristice de a face teologie, 2) legarea teologiei academice de rugăciune și tradiția *Filocaliei*, 3) delimitarea „graniței intime” dintre dogmă și istorie și 4) contribuția la cercetarea autentică a elenismului (p. XV).

Structurată pe patru părți, lucrarea debutează cu prezentarea relației dintre Dumnezeu și lume (p. 3-11). Plecându-se de la distincția dintre „creat” și „necreat” și mai ales de la distincția dintre fire și energie în Dumnezeu, se arată că lumea a fost creată nu din necesitate, ci din voia liberă divină; starea ei era una relativ desăvârșită, având ca scop spre care să tindă Întruparea, manifestarea supremă a iubirii lui divine (care a și stat la baza creației).

Partea a II-a, „Sfânta Treime” (p. 13-45), relevă, în opoziție cu învățătura eretică gnostică despre existența a doi dumnezei, Dumnezeu Cel Înalt (bun) și Dumnezeu Demiurgul (rău), unicitatea ființială și tri-ipostaticitatea lui Dumnezeu. Principiul treimic este monarhia Tatălui, care face ca toate să fie comune în Dumnezeu, cu excepția însușirilor ipostatice: nenașterea și nepurcederea Tatălui, nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt. Învățătura niceeană ortodoxă despre Sfânta Treime este dezvăluită treptat, trecându-se în revistă ereziile lui Pavel de Samosata și Lucian, înaintemergătorii lui Arie, precum și a acestuia din urmă. Împotriva învățăturilor lor doctrina ortodoxă a subliniat cu tărie egalitatea ființială și veșnică a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, păstrând în același timp realitatea

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 1, p. 189-190.

distincției ipostatice. Astfel, deși noi nu știm ce sunt nenașterea, nașterea sau purcederea, știm de exemplu că Fiul este născut de Tatăl și că Tatăl naște pe Fiul, fără a fi capabili de a descrie conținutul modului de existență: „noi nu știm cum este ființa Tatălui în comparație cu ipostasul Fiului”, „știm doar că modurile de existență sunt necomunicabile și că restul se află în comun” (p. 25).

Probleme a mai ridicat și învățătura despre Duhul Sfânt – nu doar în ceea ce privește purcederea, ci și „trimiterea” iconomică a Duhului de la Tatăl *prin* Fiul. S-a ajuns la o dublă tradiție, una răsăriteană, centrată pe monarhia absolută a Tatălui, și una apuseană, care proclamă pe *Filioque*. În fapt, Occidentul latin a preluat și proclamat învățătura lui Augustin, cu consecințe grave asupra unor teme dogmatice esențiale (vezi un anume semi-sabelianism, greșita înțelegere a eternității lui Dumnezeu, imposibilitatea acceptării învățăturii despre îndumnezeire, infaibilitatea papală). Cu toate urmările sale nefaste, *Filioque* a ajuns însă să fie impus în Occident din motive politice, nu teologice.

Partea a III-a are ca subiect hristologia (p. 47-75). Ca și în capitolul anterior, este expusă aici hristologia în delimitarea învățăturii autentice a Bisericii față de erezii (premiza este că „hristologia și triadologia sunt una și aceeași dogmă”, p. 49). Interesant este că metoda de cercetare a autorului trimite mereu la respințerea teoriei neo-calcedonianismului, conform căreia fiecare Sinod Ecumenic a avut o înclinare fie către monofizitism, fie către nestorianism: „Astfel, monofizitismul și opiniile lui Chiril al Alexandriei au dominat Sinodul al III-lea Ecumenic, în timp ce Sinodul al IV-lea Ecumenic, conform apusenilor, înclină balanța către Tomos-ul lui Leon al Romei. Sinodul al V-lea Ecumenic este înclinat, din nou conform apusenilor, înspre monofizitism. Sinodul al VI-lea Ecumenic reface balanța din nou corectând greșelile celui de-al V-lea și revenind la linia lui Leon” (p. 53). Este o opinie eronată ce survine din falsa premiză că Părinții au utilizat speculația abstractă, intelectuală; ei însă au căutat neîncetat să păstreze „linia de mijloc” a învățăturii ortodoxe, evitând să cadă în extremele unei erezii sau alta.

Nu insistăm pe prezentarea dogmelor formulate de Părinți la Sinoadele III-VI Ecumenice, ci ne rezumăm la sublinierea importanței terminologiei în precizarea învățăturii de credință (vezi mai ales p. 57). De asemenea, mai amintim originala teză a autorului după care – contrar opiniei generale – rădăcinile monotelismului și monoenergismului s-ar regăsi, cel mai probabil, nu în monofizitism ci în nestorianism (p. 71). (Rămâne cu altă ocazie să dezvoltăm ideea că, în ultimă instanță, și disputa iconoclastă din jurul Sinodului VII Ecumenic – la care Romanides nu se oprește – ține tot de o problematică hristologică ...)

Ultima parte, „Ecclesiologia” (p. 77-127), este cea mai bogată și cea mai plină de intuiții originale secțiune a cărții. Expunerea urmează patru subpuncte: o perspectivă generală asupra Bisericii, Sfânta Tradiție a Bisericii, desăvârși-

rea creștină și eshatologia. La tot pasul sintetizarea învățăturii ortodoxe despre ecesiologie, soteriologie sau eshatologie se îmbină cu respingerea unor învățături greșite, mai ales de sorginte romano-catolică, cum ar fi problema validității Tainelor (p. 81) sau problema naturii chinurilor iadului și a existenței purgatoriului (p. 101-103, reluate și la p. 125-127). Mai amintim aici doar temeinica expunere a învățăturii despre Sfânta Tradiție și transmiterea ei (p. 81 ș.u.) sau surprinderea relației strânse dintre desăvârșirea creștină și Taina Crucii și a Învierii (cu trimitere la teologia sacramentală și succesiunea apostolică în Biserică, p. 103 ș.u.).

Beneficiind, alături de un Index de nume și termeni (p. 140-151), și de o bibliografie a păr. Ioannis Romanides (p. 129-138), lucrarea de față devine o bună introducere în gândirea acestui mare teolog ortodox grec din secolul XX. Dar scopul ei poate să vizeze și alte paliere: prezentând în paralel și textul neogrec după care s-a efectuat traducerea engleză, poate servi și ca mijloc de învățare sau aprofundare a acestei limbi. În orice caz, în această carte fiecare seminarist sau student teolog are la îndemână un compendiu clar și succint al învățăturii ortodoxe asupra principalelor teme dogmatice, necesar înțelegerii și memorării lor în punctele esențiale.

David Bradshaw, *Metafizica energiilor divine și Schisma Bisericii*, traducere Dragoș Dâscă și Vasile Bârză, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010, 303 p.*

Creștin ortodox american și profesor asociat la Universitatea din Kentucky, autorul acestei cărți face o impresionantă analiză comparativă a gândirii filosofico-teologice a Apusului și Răsăritului creștin, în expunerea sa – de larg interes pentru cei interesați de filosofie, teologie sau istoria medievală – regăsindu-se autori precum Augustin, Boethius sau Toma d’Aquino, respectiv Sfinții Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama.

Punctul de plecare îl constituie întrebarea retorică formulată de Tertulian: „Ce are în comun Atena cu Ierusalimul?” David Bradshaw arată că, în pofida prezumției că între filosofie și credință ar exista o contradicție insolubilă – cea dintâi fiind predispusă să dea naștere la erezie –, totuși istoria filosofiei occidentale „este, printre altele, lunga poveste a încercării de a împăca Atena și Ierusalimul” (p. 10). Pe de altă parte, o mai bună înțelegere a tradiției metafizice apusene nu se poate face fără a ține cont și de alternativa răsăriteană. Desigur, aici analiza diferențelor dintre cele două linii de gândire este inevitabilă, dar autorii apuseni și răsăriteni la care autorul se oprește demonstrează că „ceea ce aveau aceștia în comun este cel puțin la fel de important ca ceea ce îi desparte” (p. 11-12).

Termenul central în analiza întreprinsă de David Bradshaw este cel de *energeia*, care în limba greacă înseamnă „act”, „lucrare” sau „energie”. El va deveni esențial în teologia răsăriteană – în distincția dintre *ousia* și *energeia* în Dumnezeu –, începând de la Părinții Capadocieni ai secolului al IV-lea și mergând până la Sf. Grigorie Palama, în secolul al XIV-lea. În Apus termenul cel mai apropiat de *energeia* este latinescul *esse*, „actul de a fi”.

În analiza conceptului amintit mai sus autorul arată tradiția comună a celor două tradiții creștine, de la Aristotel prin Plotin (cap. I-IV); observă apoi dezvoltările preliminare din Apus (cap. V) și Răsărit, precum și dezvoltarea tradiției răsăritene în specificul ei (cap. VII-VIII), pentru ca în ultimul capitol să facă o comparație între cei mai de seamă autori – cei „de sinteză” – ai celor două tradiții: Augustin, Aquinas și Palama (cap. IX).

Prezentarea oferită de autor este impresionantă. Dincolo de tema abordată, el a reușit să ofere o prezentare imparțială din punct de vedere doctrinal a substra-

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 1, p. 191.

tului metafizic ce a stat la baza gândirii teologice și filosofice din Răsărit și Apus. În Epilog este denunțată „mărginirea intelectuală a Apusului”, incapabil multă vreme să se deschidă față de Răsărit – o „mărginire” care se reflectă și la teologi occidentală de anvergură ai timpurilor noastre (vezi în acest sens critica făcută de Rowan Williams învățaturii palamite, p. 276 ș.u.). În opinia lui Bradshaw însă moștenirea teologico-filosofică a Răsăritului e capabilă să contracareze efectele nocive ale Iluminismului – ce a dus la aroganța, ura și secularismul secolului XX. Speranța omului contemporan al Occidentului raționalist și ateu trebuie să fie aceea că poate totuși Nietzsche s-a înșelat – „că soarele încă răsare, că orizontul se întinde încă în fața ochilor noștrii și că, totuși, nu am reușit să secăm toată marea” (p. 284).

Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Botez*, traducere, introducere și note Monah Policarp Pârvuloiu, EIBMBOR, București, 2010, 155 p.*

Într-o Omilie (a XIII-a), „Îndemnătoare la Sfântul Botez”, Sf. Vasile cel Mare aducea argumente convingătoare împotriva celor care amânau botezarea pentru, spuneau ei, a se șterge cât mai multe păcate. Prin metafore și comparații sugestive, era respinsă o astfel de practică: 1) ea împiedică primirea „pâinii vieții”, Euharistia, 2) îl ținea departe pe om de Dumnezeu și 3) putea să ducă la un calcul greșit, întrucât murind fără de veste, cel nebotezat era sortit iadului și nu raiului. Dar poate că cel mai mare impediment era pentru cel ce amâna data botezului neprimirea harului baptismal, al roadelor apei Botezului. Aceasta este „răscumpărarea pentru cei robiți, iertare greșelilor, moarte păcatului, renaștere sufletului. Haină luminoasă, pecete ce nu poate fi ruptă, căruță către cer, apărătorul împărăției, har al înfierii.” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, traducere și introducere Dumitru Fecioru, Ed. Basilica, București, 2009, p. 225-239, aici p. 232).

Și mai multe despre semnificația sacramentalo-mistică a Tainei Botezului ne transmite Sf. Vasile cel Mare într-o cuvântare cu caracter didactic, rostită într-un cadru liturgic: scrierea „Despre Botez” ne prezintă pregătirea și instruirea celor ce urmează să primească această Sfântă Taină. Cuvântarea fusese inițial adresată obștii monahale întemeiată de el la Annesi, în provincia Pont din Asia Mică. Înfățișând aici învățătura creștină autentică despre înțelesul și urmările Botezului, Sf. Vasile răspunde totodată și unor întrebări și nelămuriri ale ascultătorilor – scopul cuvântărilor nemaifiind deci doar unul catehetic, ci și misionar - pastoral.

Tratatul este împărțit în două cărți, prima cu trei capitole, cea de-a doua cu o succesiune de treisprezece întrebări și răspunsuri privitoare la Botez și la viața creștină inaugurată de acesta. (Problemele legate de autenticitatea scrierii au fost rezolvate în 1932 de Pierre Humbertclaude care, datând-o cândva în preajma anului 366 d. Hr., a subliniat asemănările frapante dintre textul de față și *Regulile Monahale* basiliene). Ceea ce se impune la lecturarea ambelor părți este profundul caracter biblic al lucrării: mai mult de jumătate din textul propriu-zis este presărat cu citate din Vechiul și Noul Testament, (peste 550,

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 2, p. 283-285.

la care se adaugă idei și aluzii biblice implicite inserate în text și care nu sunt citate în mod direct).

După cum precizează și traducătorul acestui mic dar extrem de frumos volum în studiul introductiv, „învățătura Sfântului Vasile despre Botez este cea tradițională a Bisericii, expusă și explicată în mod simplu și accesibil” (p. 17). Mai înainte de toate este subliniată necesitatea săvârșirii Botezului. El este o „taină a morții și învierii” absolut necesară din cauza păcatului originar. Botezul este restaurarea stării inițiale a omului în paradis, dezbrăcarea de „omul cel vechi”, îmbrăcarea în Hristos, înfierea de către Dumnezeu-Tatăl, o nouă naștere spirituală, condiția esențială pentru intrarea în împărăția lui Dumnezeu. Prin botezarea din apă și din Duh se inaugurează o nouă viață, autentică viață în Hristos. Mai mult decât jertfele iudaice, mai mult chiar decât botezul pocăinței lui Ioan, „botezul cu foc” adus de Mântuitorul înseamnă nu doar ștergerea păcatelor, ci și asumarea unei responsabilități în vederea ducerii unei vieți spirituale desăvârșite, căci Botezul reprezintă un veritabil Legământ personal „scris” al fiecărui credincios cu Dumnezeu.

Tratatul de față devine așadar o pledoarie pentru viața creștină autentică, fapt ce necesită conștientizarea celor botezați de înalta demnitate cu care au fost învredniciți, aceea de a fi casnici și prieteni ai lui Dumnezeu (o calitate deloc ușoară, întrucât presupune asumare unor responsabilități deloc ușoare și valorificarea harului dăruit de Duhul Sfânt prin apa sfințită a Botezului). În *Epistola 159,2*, Sf. Vasile afirmă de altfel: „Noi credem după cum ne-am botezat și, după cum credem, așa și preamărim” (Sf. Vasile cel Mare, *Epistole: Partea a III-a*, traducere, introducere și note Teodor Bodogae, Ed. Basilica, București, 2010, p. 246). Sensul acestei fraze este multiplu; el face trimitere la aspecte precum: Botezul ca Temelie a vieții creștine; curățirea de păcatul strămoșesc și păcatele personale săvârșite până la actul botezării; restaurarea chipului dumnezeiesc în om; intrarea în Biserică și dobândirea calității de creștin; Botezul ca „Taina înfierii”; Botezul ca restabilire și începere a comuniunii omului cu Sf. Treime; începutul formării „omului cel nou”, lăuntric, duhovnicesc, după chipul lui Hristos și, de aici, începutul vieții în Hristos – principiu și izvor al harismelor.

Tocmai premisa Botezului ca izvor al multor daruri și binefaceri stă la baza convingerii că întreaga viață a creștinului nu înseamnă altceva decât punerea în lucrare a harului și a acestor daruri primite prin Botez. Formula utilizată de Sf. Vasile cel Mare este aceasta: „acela care este botezat cu botezul Evangheliei se îndatorează să trăiască potrivit Evangheliei” (*Despre Botez*, Cartea II, I, 1). Este motivul pentru care în finalul tratatului se răspunde și la întrebări și nelămuriri concrete privind aspecte morale și spirituale ale vieții creștine. Principiul este același: cel botezat în cuvântul de foc al învățăturii lui Hristos – iar Sf. Vasile oferă și

o listă cu principalele învățături de credință pe care trebuie să le știe catehumenul (*Despre Botez*, Cartea I, I, 5) – va pune în lucrare acest cuvânt în întreaga sa viață. Desigur, viețuirea creștină nu este scutită de anumite provocări și distorsiuni. Se cuvine amintită aici delimitarea critică a Sf. Vasile de unele excese ale adepților lui Eustatie de Sebasta, care, pe lângă un ascetism extrem, respingeau munca fizică, cultivau harismele și încurajau manifestările extatice, vedeniile, etc. (această linie va fi continuată de mișcarea mesaliană). Citând de trei ori textul din I Cor. 10, 31 („Fie că mâncați, fie că beți ori altceva faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți”). Sf. Vasile a insistat asupra faptului că orice activitate umană săvârșită spre slava lui Dumnezeu este binecuvântată și devine rugăciune. Și tot împotriva eustatienilor care căzând în erezie negau veșnicia pedepselor iadului și puterea curățitoare de păcate a apei Botezului, Sfântul Vasile cel Mare va afirma că prin Botez omul „este curățit de toată nedreptatea și păcatul, precum și de toată întinarea trupului și a sufletului” (*Despre Botez*, Cartea I, II, 10).

Pe lângă afirmarea necesității ca, în urma băii Botezului, fiecare credincios să moară păcatului și să trăiască pentru Dumnezeu în Iisus Hristos, mai sunt tratate și alte probleme moral-duhovnicești ale viețuirii creștine cum ar fi: necesitatea preotului de a poseda „evlavia evanghelică” în împlinirea slujirii sale sacerdotale, ca și a credinciosului de a fi curat trupește și sufletește atunci când primește Sfânta Euharistie; necesitatea împlinirii poruncilor evanghelice, chiar și atunci când par contradictorii față de alte texte scripuristice (problema antilogiilor, a aparentelor contradicții, putând sa-ți găsească soluția dacă se ține seama de întregul context); necesitatea ascultării fiecărei porunci în parte, fiindcă orice neascultare este „vrednică de mânia și de moarte”; necesitatea nu doar de a nu săvârși cele neîngăduite, ci și de a nu neglija cele încuviințate; necesitatea de a nu se alătura faptelor unui păcătos; necesitatea de a se evita modalitățile prin care „eșuează” o slujire creștină autentică (după „loc, timp, persoană, lucru, măsură și dispoziție”); necesitatea de a păstra o anumită „distanță” care să nu-l primejduiească pe omul duhovnicesc atunci când dorește să-l îndrepte pe cel păcătos; necesitatea de a nu sminti pe celălalt, potrivit principiului că „orice cugetare potrivnică gândirii lui Dumnezeu este sminteală”; necesitatea de a nu ne împotrivi, nici de a împiedica, nici de a îngădui pe cei ce zădărnicesc ascultarea față de Dumnezeu, căci se cuvine să ne supunem mai degrabă Lui și nu oamenilor (F. Ap. 5,29); necesitatea de a purta de grijă aproapelui, de a propovădui învățătura creștină mai întâi prin faptuire și abia apoi prin cuvânt; în fine, necesitatea de a păzi poruncile lui Dumnezeu chiar prin suferință și mergând până la moarte, după modelul sfinților.

În concluzie, lucrarea scrisă de Sf. Vasile cel Mare cu secole înainte rămâne o pledoarie impresionantă despre natura, semnificația mistico-sacramentală și implicațiile moral-pastorale ale Tainei Botezului ca început al „vieții în Hristos”.

Cristian Bădiliță (ed.), *Patristique et œcuménisme: thèmes, contextes, personnages. Colloque international sous le patronage du Monseigneur Teodosie, Archevêque de Tomis, Constanța 17-20 octobre 2008, Beauchesne, Paris/Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 367 p.**

Volumul de față, finanțat de către Fundația Culturală Erbiceanu, este rodul unui Simpozion internațional care a avut loc în toamna anului 2008 la Universitatea din Constanța. El conține texte scrise în limbile engleză, franceză și italiană de: Andrew Louth, *Patristic Scholarship and Ecumenism* (p. 1-16), Dominique Gonnet, *La portée œcuménique de Sources Chrétiennes* (p. 17-32), Lorenzo Perrone, „Abramo, padre di tutti i credenti”: *Louis Massignon e l'ecumenismo della preghiera* (p. 33-72), Marius Cruceru, *Augustine and Ecumenism, A Short Presentation of the Augustinian View on other Christian Groups* (p. 73-110), Michel Stavrou, *La pneumatologie de Nicéphore Blemmydès (XIII^e siècle): une synthèse originale de la doctrine des Pères grecs* (p. 111-146), Lucian Turcescu, *Devotion versus Theology? Some mariological issues of interest to patristicians and ecumenist* (p. 147-158), Ysabel de Andia, *Regards croisés sur la Sagesse* (p. 159-192), Angelo di Berardino, *Il dogma della Immacolata Concezione e la tradizione cristiana* (p. 193-220), Marie-Hélène Congourdeau, *Des pères latins à Byzance à la fin de l'empire* (p. 221-236), Cristian Bădiliță, *Gratia Dei et libertas nostri arbitrii: Jean Cassien ou la revanche de l'ortho-doxie* (p. 237-262), Davide Zordan, *Passioni patristiche e discernimento confessionale: John Henry Newman e Louis Bouyer* (p. 263-282), Monique Alexandre, *Yves Congar: œcuménisme et patristique* (p. 283-340), și Olga Lossky, *Élisabeth Behr-Sigel, un engagement œcuménique à l'école des Pères* (p. 341-364).

Dorința lui Cristian Bădiliță de a da un impuls studierii serioase a scrierilor biblice (prin coordonarea traducerii *Septuagintei*) și patristice este întărită și de publicarea acestui volum, care ne duce cu gândul la o altă lucrare editată de domnia sa, *Pe viu despre Părinții Bisericii*, Humanitas, București, 2006. Nu întâmplător o parte din patrologii pe care Bădiliță îi interviewa atunci se regăsesc și în volumul de față. În orice caz, trebuie să luăm aminte cu atenție la ceea ce ni

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 2, p. 287-288.

se spune în Introducere (p. VII-XII) cu privire la moștenirea patristică, dincolo de diferențele confesionale, și la autentică metodă de abordare a acesteia, singura care poate să dea roade în lumea de astăzi: „Din punct de vedere teologic, Biserica este una sau nu este deloc, căci Hristos este Unul ... Patristica nu este altceva decât alt nume al Tradiției ... patristica trimite deci la tezaurul credinței creștine, păstrat și transmis fidel de Părinții Bisericii. Fidelitatea nu semnifică nici «monotonie», nici, cu atât mai puțin, «monomanie». Patristica nu este un monolog pe mai multe voci, ci ... un *monodialog*, în sensul în care Părinții transmiteau aceeași credință, dar în maniere diverse și în contexte diferite. Pe de altă parte, ecumenismul nu este un «-ism» printre altele, ci privește ... unitatea esențială a Bisericii în Duhul Sfânt. Fără unitate nu există Biserică, căci Hristos nu este nici exclusiv «ortodox», nici exclusiv «catolic» sau «protestant», ci *inclusiv* ortodox, catolic, protestant. ... Aceeași Părinți pentru toți!». Ceea ce propune volumul de față este așadar „perspectiva unui *ecumenism pragmatic* (și nu doar în mod simplu deziderativ sau contemplativ)” prin care se încearcă depășirea „unei duble ispite: aceea a paseismului, care vede în perioada Părinților modelul însuși al unei reconcilieri perfecte, și aceea ideologică sau politicianistă, care se *înverșunează* cu orice preț spre o reconciliere de circumstanță, ce nu poate conduce decât la o falsă unitate”. Este o „lecție” la care ar trebui să ia aminte și alți teologi, ispitiți să adopte una dintre căile greșite – fie să îngrădească moștenirea Părinților doar la Ortodoxie și refuzând astfel să utilizeze chiar metoda patristică a dialogului, fie să găsească acorduri pe diferite alte baze, dar nu pe cele teologice.

Paul Meyendorff, *Taina Sfântului Maslu*, traducere Cezar Loghin, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, 150p.*

În ședința din 23 decembrie 2010, Permanența Consiliului Național Bisericesc a hotărât să propună spre aprobare Sfântului Sinod ca anul 2012 să fie declarat *Anul omagial al Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor*. Este un semn al importanței slujirii tămăduitoare a lui Hristos, care este și una dintre îndatoririle fundamentale ale Bisericii, tocmai ca prezență a lui Hristos în această lume bolnavă și decăzută. Pe de altă parte, este și o recunoaștere a puținelor lucrări teologice dedicate în spațiul teologic românesc analizei Tainei Sfântului Maslu, căci, după cunoștințele noastre, singura lucrare teologică privitoare la această Taină ce circulă în spațiul teologic românesc este semnată de Preot Monahul Teognost (*Taina Sfântului Maslu, Taina vindecării sufletului și trupului*, Editura „Credința „strămoșească”, 2002, 288p.). Avem însă de-a face cu o lucrare de tip pietist, iar tenta exclusivistă a lucrării explică capitolul despre „soarta învățaturii și a slujirii Sfântului Maslu la Ortodocși, Catolici și Protestanți” (preluată din manualul scolastic al episcopului de Canev, Silvestru). Poate însă că ceea ce scade cel mai mult din nivelul teologico-academic al cărții este insistența aproape morbidă de a identifica efectul tămăduitor al Tainei Maslului cu vindecarea demonizaților. Autorul este prea puțin preocupat de vindecarea ca Taină comunitară a Maslului, așadar ca Taină, și mai mult de calea excepțională, *individuală*, a vindecărilor miraculoase (ca harismă) din Biserică. Fără să declare explicit, preotul monah Teognost ar lăsa să se înțeleagă, prin frecvența repetării subiectului de-a lungul tuturor capitolelor din lucrarea sa, că Taina Maslului ar fi legat în cea mai mare măsură de aspectul izgonirii demonilor, ceea ce este fals: încă din citatul Sf. Iacov (5, 14-15) este clar că boala vizată de ritualul bisericesc descris este de natură trupească, și în nici un caz strict și exclusiv duhovnicească...

Această lacună a prezentării teologice a Maslului în spațiul românesc va fi cu siguranță suplinită de cartea scrisă de fiul teologului rus din diaspora, John Meyendorff, tratarea fiind aici mult mai echilibrată și mai bine argumentată din punct de vedere scripturistic, patristic și liturgico-dogmatic decât în lucrarea amintită mai sus. Cartea este împărțită în patru capitole:

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 2, p. 288-291.

- Primul capitol (p. 21-34) debutează cu câteva considerații privitoare la dimensiunea vindecătoare a slujirii Bisericii, provenind de la Capul ei, Iisus Hristos Tămăduitorul. Este o lucrare transmisă și slujitorului Săi, Sfinții Apostoli și ucenici, și care s-a manifestat în Biserică încă din epoca primară. În continuare se face o analiză comparată cu alte două Taine, așa-zise „de inițiere”: Botezul, „Taină a vindecării”, și Euharistia, „medicamentul nemuririi”. Concluzia trasă de autor este aceea că întreaga viață a creștinului, ca „viață în Hristos”, presupune și implică în mod absolut necesar lucrarea vindecătoare, mântuitoare. Altfel spus, nu trebuie niciodată uitată poziția centrală a vindecării plene, a sănătății sufletești și trupești în viața noastră creștină.

- Al doilea capitol (p. 35-58) arată modul în care s-a dezvoltat de-a lungul timpului rânduiala liturgică a Tainei Sfântului Maslu, cu accent mai ales pe tradiția răsăriteană. Punctul de plecare îl constituie Biserica primară, după care se trece la tradiția bizantină, pentru a se ajunge apoi la ritualul de astăzi. Autorul se rezumă la situația Tainei Sfântului Maslu în tradiția grecească și slavonă, precum și o serie de trăsături specifice ortodoxiei apusene. Editorul și traducătorul volumului arată însă că tradiția românească are și ea particularitățile ei. Dacă, așa cum se poate vedea în volum, în restul lumii ortodoxe săvârșirea acestei Taine este destul de rară, fiind adesea limitată la o celebrare anuală, „de obște”, în Miercurea Mare – existând credincioși care nu au avut niciodată contact cu Sfântul Maslu –, în tradiția românească – cel puțin în ultimii ani – asistăm la o tendință diametral opusă: Sfântul Maslu a devenit o slujbă din ce în ce mai populară, numeroase biserici, mai ales din orașe, incluzând o celebrare săptămânală (dacă nu chiar mai frecventă) a Tainei ungerii bolnavilor. Nu este un obicei greșit în sine, însă el riscă să denatureze sensul inițial al Sfântului Maslu ca Taină care îi are în vedere în primul rând pe cei bolnavi. Bineînțeles, păcatul poate fi o cauză a bolii – și acest fapt reiese și din textul slujbei Maslului –, însă aceasta nu înseamnă că Sfântul Maslu ar trebui să înlocuiască Taina Spovedaniei – care are ca scop tocmai mărturisirea păcatelor, iertarea lor și împăcarea cu Biserica –, și nici Sfânta Liturghie, în cadrul căreia ne împărtășim cu însuși Trupul și Sângele euharistic al lui Hristos, ceea ce reprezintă punctul culminant al vieții noastre creștine, o pregustare a vieții în Împărăția lui Dumnezeu. Și totuși, vedem numeroși creștini care aleargă zi de zi la Sfântul Maslu, însă evită sistematic Mărturisirea păcatelor și Liturghia. Sfântul Maslu, atunci când este separat de restul vieții Bisericii și de Tainele acesteia, nu își atinge scopul (căci scopul întregii noastre vieți creștine este desăvârșirea și mântuirea, care nu se pot realiza în afara vieții Bisericii, trupul tainic al lui Hristos). Acesta este motivul pentru care editorul a optat pentru adăugarea unor note privind situația concretă din parohiile românești, fapt care se cuvine a fi salutat.

- Capitolul al treilea (p. 59-78) este dedicat teologiei Sfântului Maslu, adică teologiei bolii și a păcatului, dar și a vindecării autentice, suflatești și trupești. Mai exact, durerea și suferința sunt specifice unei naturi căzute, deja îmbolnăvite în structurile ei intime, și din această cauză de foarte multe ori ea poate să se găsească mai întâi în suflet și doar după aceea să se manifeste în trup, ca durere fizică. Caracterul veritabilei vindecări este deci unul prin excelență holistic, vizând pe om în integralitatea sa, trup și suflet.

- În fine, ultimul capitol (p. 79-96) transpune considerațiile teoretice pe tărâmul practic, creionând premisele misionare ale Tainei ungerii bolnavilor și identificarea locului și scopului acestei slujbe în contextul actual al lumii moderne. Nu lipsesc și considerațiile de natură ecumenică, încercându-se să se ofere și un răspuns la întrebarea: **Se poate săvârși Maslul pentru cei ce nu sunt ortodocși?**

Cartea se încheie cu două anexe (p. 97 ș.u.), prima prezentând textul integral al slujbei Sfântului Maslu, așa cum apare în cărțile ortodoxe de slujbă, iar cea de-a doua o versiune prescurtată a Sfântului Maslu, frecvent întâlnită în manuscrisele medievale, versiune folosită în situații extreme, urgente, în care nu era posibilă adunarea mai multor preoți sau nu era posibilă celebrarea întregii slujbe.

După cum s-a văzut, autorul acestei cărți nu împărtășește defel considerațiile negative față de Taina Maslului ale unui alt teolog din emigrația rusă, Paul Evdokimov (*Ortodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa, EIBMBOR, București, 1996, p. 325). Acesta era de opinie că poziția Tainei acesteia printre celelalte șapte este oarecum precară, „la limită”, deși prezența sa în cadrul slujbelor bisericești „își are originea într-o foarte veche tradiție”: „Taina Maslului totuși, are un loc special în iconomia Tainelor, s-ar putea spune că este la limită. În adevăr, dacă în Tainele celelalte darurile Duhului Sfânt sunt *dăruite* și dacă împlinirea Tainei este adevărată, Taina Maslului doar *cere* harul vindecării, fără nimic altceva. Este cu neputință să ne închipuim o slujire permanentă de vindecare, căci aceasta depinde de puterea miraculoasă a lui Dumnezeu, care o trimite după cum voiește. Astfel, Biserica se roagă pentru vindecare fără să proclame, totuși, această vindecare”. Dimpotrivă, marele merit al analizei întreprinse de Paul Meyendorff este acela că restaurează importanța Tainei Maslului în lucrarea sacramentală și duhovnicească a Bisericii, subliniind semnificația ei deosebită în prezența vindecătoare a Bisericii într-o lume măcinată de păcat și urmările sale: suferință, boală etc. De altfel, pentru a sublinia valoarea deosebită a lucrării lui Paul Meyendorff, redăm considerațiile unui dintre cei mai de seamă liturgiști contemporani, Robert Taft, care își încheia recenzia la ediția engleză a acest volum cu aceste cuvinte sugestive: „Singurul meu regret este faptul că nu sunt eu autorul acestui excelent manual. Ar trebui să fie cumpărat, citit, folosit și înțeles nu numai de ortodocși, ci de

Ciprian Iulian Toroczka

toți creștinii care sunt interesați de reînnoirea slujirii tradiționale a Bisericii lui Hristos față de cei bolnavi sau muribunzi” (în *Orientalia Christiana Periodica* 76 (2010), nr. 1, p. 262).

Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, *Botezul în Tradiția patristică*, Ediția a 2-a revăzută, Editura Agnos, Sibiu, 2011, 316 p.*

După ce ne-a oferit o lucrare de sinteză, rod al mai multor zeci de ani de activitate didactică la Catedra de patrologie a Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu – ne referim, desigur, la cele trei volume de *Patrologie* editate la editura Basilica în 2009 și 2010 –, iată că distinsul dascăl, care este părintele profesor Constantin Voicu, ne oferă bucuria unei noi lucrări semnificative în teologia ortodoxă – o privire retrospectivă asupra principalelor mărturii patristice referitoare la Taina Sfântului Botez. Este dovada unei capacități de lucru încă nesecate, și nu este exclus ca în viitorul apropiat Domnia Sa, pe lângă diversele studii și articole pe care le publică în revistele teologice de specialitate, să ne surprindă și cu alte lucrări de anvergură, cristalizare a efortului de redescoperire și revalorificare a tezaurului Sfinților Părinți.

Lucrarea *Botezul în Tradiția Patristică*, pe parcursul a șase capitole: *Botezul în Biserica primară* (p. 13-44), *Botezul în epoca părinților apostolici* (p. 45-64), *Apologetii creștini despre Botez* (p. 65-91), *Doctrina creștină despre Botez în Alexandria* (p. 92-103), *Botezul în secolele IV-VI* (p. 104-195), *Autori bizantini din secolele VII-XIV* (p. 196-228), ne provoacă la o lectură incitantă și la o aprofundare a înțelegerii rolului Tainei Botezului în viața personală și comunitară din Biserică. În primul capitol, după câteva precizări terminologice, părintele profesor Constantin Voicu face o paralelă între Botezul lui Ioan Botezătorul și Botezul lui Iisus în Iordan, cu trimitere la Botezul în Biserica primară. Botezul lui Ioan se individualizează prin caracterul său unic și eshatologic, iar Botezul Mântuitorului constituie fundamentul Botezului practicat de către Biserică prin păstrarea tuturor elementelor sale caracteristice și în ritualul practicat de către primii creștini: botezul cu apă pentru iertarea păcatelor în așteptarea Împărăției, darul Duhului Sfânt și proclamarea unei filiații a credinciosului care, începând din acest moment, este recunoscut ca fiu al lui Dumnezeu. Sunt enumerate apoi elementele constitutive ale Tainei Botezului regăsite în cadrul vieții cultice a Bisericii primare: pregătirea pentru Botez, mărturisirea credinței, prezența apei baptismale, Botezul „în numele lui Iisus”, iertarea păcatelor și nașterea la o nouă viață, darul baptismal al Duhului.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXII (2012), nr. 1, p. 221-223.

În capitolul al II-lea al lucrării, *Botezul în epoca Părinților Apostolici*, sunt analizate pe rând cele mai importante scrieri din această perioadă: *Didahia*, *A doua Epistolă către Corinteni* a Sfântului Clement Romanul, *Epistolele către Smirneni și către Efeseni* ale Sfântului Ignatie al Antiohiei, *Epistola lui Barnaba*, *Păstorul lui Herma*. În toate acestea sunt identificate unele sfaturi practice legate de modul săvârșirii Botezului, dar și de perioada care precede primirea Tainei (riturile prebaptismale).

În cel de-al treilea capitol, dedicat Apologeților creștini, sunt menționați Iustin Martirul și Filozoful, Meliton de Sardes, Teofil al Antiohiei, Tertulian, Sfântul Ciprian din Cartagina și Ipolit al Romei. În aceste scrieri apologetice, Botezul este văzut ca o nouă naștere, ca iluminare (Sf. Iustin), ca purificare (Meliton), ca baie a nașterii din nou (Teofil al Antiohiei), renaștere și eliberare (Tertulian). Totodată, pe lângă aspectele de ordin doctrinar, scrierile apologeților menționează și elementele componente ale inițierii creștine din acea vreme: catehumenatul, rugăciunea de sfințire a apei baptismale, lepădările de satana, întrebările de credință, întreita afundare în apă, ungerea postbaptismală cu untdelemn, punerea mâinilor de către episcop peste cei nou-botezați și primirea Euharistiei. Demn de menționat este că atât la Sf. Ciprian al Cartaginei, cât și la Ipolit al Romei există argumente în favoarea practicii pedobaptismului.

Alexandrinii Clement și Origen au o doctrină mai elaborată privitoare la Botez, prezentată în capitolul al patrulea, chiar dacă operele lor nu oferă posibilitatea identificării clare a elementele privitoare la ritual. Cei doi consideră Botezul drept renaștere, care are ca punct final desăvârșirea, primirea Tainei având ca efecte împărtășirea darului iluminării și primirea Duhului Sfânt.

Cel mai extins capitol al lucrării este cel de-al cincilea, în care sunt expuse ideile teologice privitoare la Botez din cele mai importante centre teologice ale Răsăritului creștin: Ierusalim, Capadocia, Antiohia, Egipt, Apusul creștin, Siria-Palestina (penultimul subcapitol fiind dedicat Părinților Pustiei). Din analiza lucrărilor marilor părinți ce au activat în aceste centre teologice – cum ar fi Sfinții: Chiril al Ierusalimului, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsuestia, Serapion de Thimuis, Sf. Ambrozie al Mediolanului, Fericitul Augustin, Sf. Diadoh al Foticeei, Sf. Marcu Ascetul – reiese că începând cu secolul al IV-lea se poate vorbi de o teologie mai articulată, mai structurată, a Tainei Botezului, accentuându-se atât latura văzută a Tainei, dar mai ales efectele sale în plan spiritual.

În capitolul al șaselea sunt analizate operele teologice ale următorilor autori: Sfinții Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Simeon Noul Teolog, Nicolae Cabasila și Simeon al Tesalonicului. În operele acestor teologi sunt regăsite toate efectele pe care le are în viața spirituală primirea acestei Taine. De altfel, în con-

cluzii – traduse și în limba germană în finalul cărții – autorul rezumă semnificația profundă pe care a avut-o și o are Botezul în viața credincioșilor: fiind vorba despre ritualul de inițiere creștină, botezarea cu apă și împărtășirea darului Sfântului Duh apar indisolubil legate, reprezentând mijlocul realizării unității creștinilor ca Trup eclezial al lui Hristos. Botezul devine un proces de trecere de la moarte la viață, de intrarea în Împărăția cerurilor prin încorporarea în Biserică, urmat de respectarea poruncilor Fiului lui Dumnezeu și de cunoașterea Sa. De asemenea, creștinii devin fii și fiice, prin înfiere, ale lui Dumnezeu. În fine, multe scrieri ale Sfinților Părinți subliniază că Botezul este un act de încorporare în Biserică, prin nașterea din nou și eliberarea de sub puterea celui rău. Efectele mistico-sacramentale sunt ilustrate prin chiar denumirile pe care le-a primit Botezul de-a lungul istoriei Bisericii: „baie” (*loutron*), „baia renașterii” (*ton loutron tes pallighenesias*), „baia pocăinței” (*to loutron tes me tanoias*), „botez dumnezeiesc și de viață făcător” (*theoiu kai zoopoion*), „libera renaștere a înfierii” (*tes ten eleutherion tes hyiothesias avaghennesin*), „arvuna Sfântului Duh” (*ton arrabona tiu pneumatos to aghiou*). Tocmai datorită acestor efecte, Botezul nu trebuie amânat, practica ortodoxă a botezării copiilor având, așadar, o profundă semnificație teologică. Concluzia finală este aceea că „Botezul a reprezentat o preocupare în operele ... Părinților Bisericii, care, în funcție de perioada și mediul în care au trăit și au activat, au accentuat fie latura sa văzută, fie caracterul său mistagogic”. În toate operele analizate „apare ca o constantă faptul că harul baptismal trebuie unit cu efortul uman, în scopul realizării propriei desăvârșiri. Botezul este începutul, iar conlucrarea cu harul primit ține de fiecare dintre noi” (p. 242).

Toată această incursiune în patristica ortodoxă are darul de ne revela dimensiunile cosmice și eshatologice ale Botezului în perspectiva Sfinților Părinți și totodată ne conștientizează asupra păstrării elementelor esențiale rânduiei liturgice ale acestei Taine de-a lungul timpului. (Depășirea periodizării „clasice” a patristicii la primele opt secole în expunere este dovada faptului că lucrarea Duhului Sfânt rămâne neîntreruptă până astăzi în Biserică, ceea ce-l făcea pe teologul Vladimir Lossky să definească Sfânta Tradiție ca fiind „viața Duhului Sfânt în Biserică”.) Astfel, lucrarea părintelui profesor Constantin Voicu umple un gol în literatura teologică de la noi și ne provoacă la citirea textelor patristice în contextul socio-cultural și teologic de astăzi.

Dan Alexandru Streza, *Sărbătoarea Nașterii Domnului: Originea apostolică, evoluția și importanța ei în cadrul anului liturgic*, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu/Editura Andreiana, Sibiu, 2011, 471 p.*

Unul dintre filmele cele mai provocatoare pentru creștini l-a reprezentat *Zeitgeist*, în care este pus sub semnul întrebării fundamentul hristologic al creștinismului, negându-se originalitatea și istoricitatea lui Iisus Hristos. Ideea expusă în film este aceea că soarele a fost venerat din cele mai vechi timpuri, fiind obiectul personificării și al mitizării cu scop religios. Ca exemplu concludent este amintit Horus, un zeu egiptean, pe a cărui schemă s-ar încadra alți 40 de „mesia solari”, printre care și Iisus. Printr-o grilă astrologică, sunt identificate paralelisme între diferiții „zei solari”: nașterea personalității solare e asociată solstițiului de iarnă și evenimentelor stelare care au loc în această perioadă, iar momentul învierii e relaționat echinocțiului de primăvară. (Detalii la Lect. Dr. Alina Pătru, „Elemente de critică religioasă în mișcarea Zeitgeist”, în *RT* nr. 2/2009, p. 341-355.)

Lucrarea la care ne vom referi în continuare poate fi privită și ca un răspuns ortodox la provocările lansate de societatea secularizată de astăzi, așa cum a fost cazul cu filmul amintit anterior. Într-adevăr, teza de doctorat a lui Dan Streza reprezintă una dintre rarele abordări ale temei sărbătorii Nașterii Domnului (dintre lucrările anterioare putând fi amintită doar o altă teză de doctorat, semnată de pr. Nicolae Nicolescu-Leordeni). Punctul de plecare în tratarea cărții îl reprezintă convingerea că taina Nașterii Domnului reprezintă evenimentul crucial ce a marcat istoria omenirii. Era deci firesc ca membrii Bisericii să sărbătorească acest eveniment încă de timpuriu. În fapt, timpul în întregime primește în creștinism o dimensiune liturgică. Semnificația sa este scoasă în evidență prin unele considerații preliminare ale lui Mircea Eliade, cel care distingea între timpul profan și cel sacru. Acesta din urmă primește o altă valoare în Biserică; efemeritatea temporală se îngemănează cu veșnicia atemporalității. Viziunea unică a creștinismului nu este o simplă idee teologică, ci un mod concret de viață pentru creștini, care erau conștienți că întruparea Fiului lui Dumnezeu, asumarea de El a condiției omenești în timp, este poarta experienței liturgice a atemporalității iubirii divine.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXII (2012), nr. 1, p. 230-232.

În această perspectivă mai amplă a timpului liturgic cristalizat în anul liturgic se înscrie și celebrarea Nașterii Domnului. Autorul cărții nu neagă punctele comune între simbolismul religios creștin și simbolismul religios al antichității greco-romane. Pe de altă parte, el nu rezumă apariția serbării Crăciunului la influențe exterioare: atât teoria calculelor istorice, ce susține că la originea acestei sărbători stau diferite rațiuni de ordin matematic-simbolic, cât și teoria influențelor păgâne, care postula ideea că Biserica a instituit această sărbătoare din motive misionare, prin substituirea sărbătorilor păgâne ale cultului Soarelui și ale solstițiului de iarnă, prezintă multe lacune care trimit la o teorie complementară. Este vorba de teoria apologetic-istorică, conform căreia serbarea Crăciunului stă în strânsă legătură cu contextul crizelor dogmatice generate de apariția diverselor erezii hristologice. (În acest sens, serbarea Nașterii Domnului devenind un criteriu al ortodoxiei și o manifestare liturgică a unității Bisericii Creștine.) Chiar dacă mărturii certe sunt abia din secolul IV, Dan Streza apără teza originii apostolice a sărbătorii Nașterii Domnului. În sprijinul acestei teze, sunt valorificate relatările evanghelice (de la Matei și de la Luca), cele apocrife (cu accent pe *Protoevanghelia lui Iacov*), cele patristice și arheologice. În centrul analizei se găsește un indiciu cheie: Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, a fost Mare Preot și Arhieru, iar zămislirea fiului său este plasată îndată după tămâierea ce se făcea cu ocazia Zilei Ispășirii – așadar, în jurul echinocțiului de toamnă –, ceea ce duce la concluzia că data istorică a Nașterii Domnului trebuie plasată în jurul datei solstițiului de iarnă, 25 decembrie (vezi p. 225 ș.u.).

Interesante sunt și considerațiile privitoare la Crăciun și Bobotează – sărbători atestate patristic deopotrivă în Răsăritul și Apusul creștin – ca „sărbători concurente” sau „sărbători complementare”. Aici se arată cum, pe la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, praznicul unic al Întropării Domnului s-a despărțit în două sărbători, cea a Nașterii Domnului pe 25 decembrie și cea a Epifaniei pe 6 ianuarie. Cauza acestui proces ține, după cum am mai spus, de rațiuni privitoare la apărarea dreptei credințe în fața erezilor ce amenințau unitatea Bisericii. Apărarea învățăturii autentice de credință a luat și formă cultică, marile sărbători împărătești ale Bisericii, printre care se numărau și Nașterea și Botezul Domnului, constituind tot mai mult prilejuri de exprimare iconografică și testare a noilor formulări dogmatice. În fapt, datorită intervenției imperiale, s-a ajuns la impunerea cvasitotală a tradiției romane, inedite, de serbare a Nașterii Domnului despărțit de sărbătoarea Epifaniei. „Prin urmare, tradiția liturgică a Romei cu privire la Nașterea Domnului (adică celebrarea ca eveniment unic pe data de 25 decembrie, n.n.) devine tacit criteriul și prilejul exprimării ortodoxiei credinței și ale manifestării comuniunii și unității liturgice cu Biserica întregă” (p. 433).

Ultima parte a cărții abordează taina Nașterii Domnului în tradițiile religioase, folclorice ale poporului român. Dan Streza reia și revalorifică astfel convingerea unor teologi români (dintre aceștia demn de a fi amintit fiind părintele profesor Ilie Moldovan) că formarea poporului român ca popor creștin a fost un proces ce a avut drept consecință impregnarea profundă a creațiilor folclorice românești cu un caracter autentic creștin. Este, așadar, combătută opinia predominării practicilor superstițioase, de factură păgână, în conștiința populară. Prin exemplul colindelor se evidențiază simbolismul profund creștin al poporului român: practicile folclorului românesc de Crăciun țin de celebrarea „Liturghiei cosmice”. Altfel spus, actul colindării este consacrat aducerii pruncului nou-născut Iisus, Mântuitorul, în mijlocul comunității, fiindcă prin El „întreaga creație își redobândește dreptul de a se înscrie în sacru” (p. 411).

Valoarea tezei de doctorat prezentată aici survine mai ales din modul coerent în care este sintetizată bibliografia, iar această valoare este sporită și de abordarea multidisciplinară: filosofică, istorică, arheologică, biblică, liturgică, patristică și etnologică. Rezultatul este – mai ales ținând cont de vârsta autorului, doar 26 de ani – impresionant. Cu siguranță pe viitor cercetările lui Dan Alexandru Streza se vor adânci și asupra altor segmente teologico-liturgice, confirmând cele spuse de cel care a prefațat cartea, Arhid. Ioan I. Ică jr: aceasta „contribuie la afirmarea în cadrul Facultății de Teologie Andreiene din Sibiu a unei școli de liturgică deja consacrată prin remarcabile cercetări realizate sub îndrumarea părintească a Înaltpreasfințitului Mitropolit și dascăl Laurențiu, bucuros să culeagă acum rodul unei alte împliniri a fiilor, dar și a ucenicilor săi în ale teologiei, Dan și Ciprian – mlădițe înfrunzite de măslini roditori în jurul sfintei mese arhieresti și părintești a liturghisirii și teologhisirii sale” (p. 14).

Sabino Chialà, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, 508 p. + 8 planșe*

Sabino Chialà, siriacist, monah la Bose, realizează în monografia de față un unic și remarcabil turn de forță în descrierea învățaturii Sfântului Isaac Sirul, unul dintre cei mai îndrăgiți autori duhovnicești, descris de Irenée Hausherr „cel mai mare dintre mistici, cel mai profund dintre filosofi, dascălul mai universal decât oricare altul”.

Cartea se compune din patru mari părți: în prima parte este creionat fundalul istorico-geografic (p. 23-71), în partea a doua este expusă viața și opera Sfântului Isaac (p. 75-152), în partea a treia sunt oglindite cele mai importante teme ale gândirii sale (p. 157-361), iar în ultima parte se schițează tabloul posterității, adică al influențelor pe care le-a exercitat în Răsăritul și Occidentul creștin, respectiv în lumea islamică, Isaac Sir(ian)ul (p. 377-414).

Biserica siro-orientală sau „Biserica Asiriană a Răsăritului” constituie mediul în care a trăit și și-a compus opera Sfântul Isaac Sirianul sau al Ninivei. Trăsăturile caracteristice ale acestei bogate și originale tradiții creștine – tradiție, din păcate, destul de puțin cunoscută – sunt marcate de izolare geografico-politică față de Imperiul Bizantin, respectiv de o afirmare de sine a teologiei antiohiene care vor conduce în cele din urmă la neacceptarea hotărârilor sinodale de la Calcedon (451). Secolul al VII-lea va cunoaște o înflorire a literaturii mistico-spirituale prin nume ca: Dadisho Quatraya, Simon d’Taibuteh și Isaac însuși (această înflorire se va continua și la începutul secolului al VIII-lea prin Ioan din Dalyata și Iosif Hazzaya). O reformare a monahismului sirian are loc prin Avraam din Kashkar (de reținut este că, deși scrise pentru o comunitate cu un regim semi-eremitic, regula insistă mult pe dimensiunea comunitară a vieții monastice, vezi p. 57-58). Un alt subcapitol are ca subiect viața monahală din centrul unde a viețuit Isaac: muntele Matut, în regiunea Bet Huzaye (vezi p. 59-71).

Puținele date biobibliografice pe care le avem despre Isaac Sirul provin, pe de o parte, din propriile sale scrieri, iar pe de altă parte, din informațiile transmise de alți scriitori. Date incerte avem și în ceea ce privește scrierile Sfântului Isaac, un

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXII (2012), nr. 3, p. 365-369.

erudit despre care se spune că „din pricina citirilor și a ascezei și-a pierdut lumina ochilor”. În originalul siriac, opera recunoscută ca aparținând lui Isaac numără cinci cărți (vezi p. 93-101), la care se adaugă alte opere îndoielnice sau neautentice (p. 102-107). Lucrările Sfântului Isaac au un caracter preponderent anahoretic; el se adresează membrilor comunității din care face chiar el parte și de care vedem, din apelativele scrierilor sale, era legat printr-o afecțiune fraternală (p. 109-110).

Universul teologic al lui Isaac se cristalizează pe baza a două surse principale: pe „contemplarea Scripturii” și pe învățătura „oamenilor adeveriți”, adică a Sfinților Părinți (o a treia sursă, cea a experienței proprii, este subînțeleasă, desigur). Utilizarea respectivelor surse nu reprezintă însă un act pur imitativ; „maestrii” sunt citați, asimilați, interiorizați și reformulați, ba uneori chiar și contestați de Sfântul Isaac, la fel cum însuși textul Scripturii este cercetat, interogată, interpretat, ba uneori chiar depășit într-un anumit sens (p. 119-120). Cel mai îndatorat în scrierile sale rămâne Sfântul Isaac față de Teodor al Mopsuestiei, „fericitul tâlcuitor”, și Evagrie Ponticul, „luminătorul minții”, la care se mai adaugă „fericitul Ioan din Apameia” (sau Singuraticul), „fericitul episcop Vasile” (cel Mare al Cezareei) și „fericitul Marcu Monahul” (sau Ascetul) (vezi p. 124 ș.u.). Fără a fi un gânditor sistematic, Isaac Sirianul ne-a lăsat o operă care e călăuzită totuși de o coerență (p. 155). Marile teme ale gândirii sale sunt identificate de S. Chială a fi: asceza, smerenia, rugăciunea, mila, creația și eshatologia.

Tema cunoașterii este prima analizată de autor (după care urmează alte două, una hristologică și una antropologică). Sfântul Isaac se dovedește a fi un asiduu susținător al lecturii, mai ales a Scripturii, „hrana” singuraticului și a oricărui creștin. Esențială este opera „hermeneutică” prin care, prin meditație și luminare a Duhului Sfânt, intelectul (*nous*) ajunge să înțeleagă adevărul care e înăuntrul Scripturilor. Printr-o lucrare numită de Chială „lectură interioară”, Sfântul Isaac insistă asupra discernământului în lecturarea textului biblic. Astfel, în mod paradoxal, omul duhovnicesc poate ajunge la un dincolo de Scriptură, dar aflat încă în aceasta (p. 161). Această cunoaștere „din interior” a Sfintei Scripturi reclamă în mod absolut necesar curăția inimii, credința și liniștea; de asemenea, lectura textului biblic este „izvorul rugăciunii” (p. 165). În fapt, pot fi identificate în opera Sfântului Isaac mai multe trepte ale cunoașterii: o cunoaștere „naturală”, o cunoaștere „duhovnicească” și o cunoaștere „supranaturală” sau „necunoaștere” (dacă primele două țin de natura omului, cea de-a treia e mijlocită de Duhul Sfânt). Ultima treaptă a cunoașterii reprezintă, așadar, un dar pur al harului, ceea ce îl situează pe Isaac în tradiția teologiei apofatice. „Ne-cunoașterea” este sinonimă pentru el cu tăcerea sau cu „uimirea” (p. 184-186).

Viziunea lui Isaac asupra experienței umane este obiectivă și nu idilică. El identifică o serie de realități care limitează și slăbesc puterile omenești; ele sunt

numite „slăbiciuni”, „patimi”, „gânduri”, „ispite”, „păcate” sau „tulburări”. Din propria experiență, Isaac ajunge să vadă în acestea veritabile daruri, prilejuri de progres duhovnicesc. Așadar patimile au un caracter ambivalent: sunt deopotrivă „boli” și „puteri” ale sufletului și ale trupului; căi ale morții, dar și ale creșterii, de care nu trebuie să ne temem.

Evagrie Ponticul subliniașe că lupta duhovnicească este constitutivă vieții creștine, iar această idee caracterizează și scrierile Sfântului Isaac. În ambele cazuri, o importanță covârșitoare a avut-o propria experiență ascetică a celor doi monahi. Ceea ce caracterizează expunerea lui Isaac asupra ascezei este perseverența în luptă, și respectiv fidelitatea față de măsură (p. 230). De asemenea, creșterea duhovnicească autentică presupune în mod necesar libertatea care se conjugă cu ascultarea (p. 232-233). În chip paradoxal, ascultarea presupune și invită la îndrăzneală (p. 233-234).

Practicarea virtuților nu este lipsită de primejdii. Printre relele vieții duhovnicești amintite de Isaac se situează mânia, *akedia*, mândria ș.a. (p. 263 ș.u.). Este cauza pentru care Sfântul Isaac va vorbi chiar despre „tăierea ramurilor virtuților”. Deși poate părea paradoxală, o asemenea cerință se bazează pe convingerea că virtutea e o „povară” pe care numai smerenia o poate purta fără să devină o pagubă. Doar iubirea e un „loc în care să rămâi”; virtutea nu e un loc în care să te complaci, ci doar un prilej de a continua să mergi către Dumnezeu (p. 269). Este implicată aici o trăsătură eshatologică, căci roadele ascezei sunt momente de har, prilejuri în care creștinul „gustă”, în mod fragmentar și prefigurat, din deplinătatea Împărăției lui Dumnezeu (p. 274). În capitolul de față sunt amintite unele daruri duhovnicești: „darul lacrimilor”, prilej de curățire și renaștere (p. 274-277), curăția unită cu „limpezimea”, care se situează deja dincolo de posibilitățile omenești și e pură lucrare a duhului (p. 277-279), și bucuria nestăvilită, care nu e o formă exterioară de entuziasm, ci trimite la așa-numita „beție trează” și „nebuie pentru Hristos” (p. 279-284). În ceea ce privește rugăciunea, smerenia și mila, ele sunt analizate de autorul cărții într-o secțiune separată, datorită importanței excepționale pe care o au în scrierile lui Isaac din Ninive (p. 289).

Rugăciunea implică o dublă acțiune, mai întâi de „golire”, iar mai apoi de „orientare”, ambele având un unic scop: de a arunca „un pod și o scară” între Dumnezeu și om (p. 289-290). Pe schema deja amintită, Sfântul Isaac propune triada rugăciune, rugăciune curată și non-rugăciune. Primele două forme de rugăciune se întrepătrund, ținând mai mult de osteneala omului. Adeziunea la cuvintele rugăciunii îl face pe cel ce se roagă să intre într-o mișcare de cunoaștere de sine și de curățire (p. 294). În ceea ce privește ultimul stadiu al rugăciunii, acesta este caracterizat ca un dar pur al harului. Originalitatea concepției despre rugă-

ciune a lui Isaac Sirul în mediul misticii grecești și siro-orientale este evidentă. Autorul respinge însă opinia exprimată de Irenée Hausherr, după care afirmațiile lui Isaac despre non-rugăciune ar fi fost cauzate printr-o greșită interpretare a trădării unui text evagrian (vezi p. 298 ș.u.). Dimpotrivă, autorul demonstrează că această concepție nu este rodul unei lecturi defectuoase a lui Evagrie, ci se află în acord cu întregul sistem isaachian.

O altă temă majoră în gândirea Sfântului Isaac Sirul e reprezentată de smerenie. Aceasta este o adevărată „haină a lui Dumnezeu” pe care omul smerit o poartă deoarece se face asemănător purtării lui Dumnezeu. Dimensiunea hristologică este mai mult decât evidentă: ea este „haina dumnezeirii” pentru că în ea s-a îmbrăcat Cuvântul făcut om. Printr-un act de kenoză, Fiul lui Dumnezeu Se întrupează și conferă astfel o „putere tainică” celui care Îl urmează pe El. Smerit e deci cel care străbate aceleași cale ca Hristos: „Calea smereniei e calea lui Hristos în întruparea Sa, desăvârșirea ei e efectul sălășluirii Duhului în inima omului” (p. 309). Lipsa smereniei face să apară gravul pericol pe care îl reprezintă *akedia*. Dimpotrivă, atunci când e prezentă în om, smerenia atrage mila.

Adevărul lui Dumnezeu, dragostea Sa desăvârșită se descoperă și se concretizează la nivel uman prin intermediul milei și compasiunii. Adevărata milă este un dar al lui Dumnezeu, căci numai iubirea divină poate hrăni iubirea omului pentru Dumnezeu Însuși și pentru ceilalți oameni. Isaac Sirul atestă necesitatea fricii de Dumnezeu ca „început al virtuții” și „fiică a credinței”. Dar frica de Dumnezeu îndeplinește doar o funcție propedeutică spre iubire. Acest caracter tranzitoriu îl posedă de altfel și dreptatea, fapt care ne trimite la o altă temă fundamentală a gândirii Sfântului Isaac Sirul, cea eshatologică.

Declarată a fi „o temă atât de delicată”, viziunea eshatologică a Sfântului Isaac este cu siguranță o temă extrem de sensibilă și chiar controversată în raport cu învățătura Bisericii Ortodoxe. Premisa afirmațiilor eshatologice isaachiene e reprezentată de neschimbabilitatea naturii lui Dumnezeu și, de aici, de atotmiostivirea Sa. Iubirea lui Dumnezeu e, așadar, desăvârșită și nu e condiționată de timp. Nici o creatură nu e capabilă de un rău care să poată învinge mila lui Dumnezeu și să poată să schimbe iubirea divină față de ea: Dumnezeu „cunoaște o singură treaptă de iubire desăvârșită și nepătimașă față de toți și o singură purtare de grijă atât pentru cei care au căzut, cât și pentru cei care nu au căzut” (p. 348). După cum comentează S. Chialà, discursul lui Isaac despre iubirea veșnică și neschimbabilă a lui Dumnezeu produce uimire și scandalizează fiindcă consecințele sale trimit numaidecât la tema atât de discutată a apocatastazei. La baza acestor considerații eshatologice stă o învățătură antropologică care afirmă că păcatul și gheena sunt rodul libertății de voință a omului, în timp ce moartea face parte din planul providențial al Creatorului și e destinată să aibă un sfârșit.

Gheena e astfel înțeleasă ca o realitate temporară, un loc de curățire ce constă în lipsa bucuriei Împărăției. Isaac vorbește despre un „timp din iubire” ce are un sens pedagogic, care, în pofida a ceea ce par să spună Scripturile, nu e o formă de răzbunare. Judecata finală are ca scop restabilirea creației, căci ea e făcută „pentru” și nu „împotriva” ei. „Restaurarea” (apocatastaza) preconizată de Isaac Sirul nu e una la condiția originală, la starea paradisiacă, ci o actualizare în deplinătate a planului lui Dumnezeu cu privire la om, care ține însă cont de întregul drum al omenirii și al creației (vezi p. 351-355). Încă din timpul vieții Sfântului Isaac s-au ridicat anumite obiecții la adresa viziunii sale eshatologice (mai ales din partea lui Daniel Bar Tubanita), și aceasta în special din cauza implicațiilor etice ale acestei viziuni. Trebuie însă spus că această viziune eshatologică nu îndeamnă și nu justifică păcatul; ea nu îndeamnă la relaxare, ci este menită să facă să crească nădejdea. Cea mai mare realizare a credinciosului este că, în calitate de fiu, iubește pe Dumnezeu numai pentru el însuși, așadar nu datorită unei frici față de El și nici datorită unei răsplăți viitoare. Dragostea universală se află, așadar, în centrul gândirii Sfântului Isaac Sirianul.

Partea a patra a cărții lui Sabino Chialà abordează posteritatea și influențele exercitate de Sfântul Isaac asupra Răsăritului creștin (mediul siriac, greco-bizantin și rusesc), asupra occidentului creștin (ordinea monahală franciscan, dominican sau benedictin), asupra tradiției liturgice și iconografice, precum și asupra lumii islamice, în special asupra sufismului. Lucrarea se încheie cu un inventar al multiplelor versiuni, în limbile: greacă, arabă, georgiană, slavă, etiopiană și latină, ca și în alte limbi moderne, ale scrierilor Sfântului Isaac. Este o întreprindere dificilă, deoarece atribuirea paternității lui Isaac asupra scrierilor ce au circulat sub numele său implică un efort de reconstituire a contextului istoric și teologic, precum și analizare a manuscriselor în care s-au păstrat aceste opere. Utilă este deci concordanța cuvintelor *Părții I* isaachiene de la p. 478-481.

Monografia realizată de Sabino Chialà, monah la Bose, asupra mediului, vieții și operei Sfântului Isaac Sirul este una de neegalat până acum. Este o întreprindere exemplară și meritorie ce atestă afinitatea exegetului modern cu scrierile acestui profund autor duhovnicesc din secolul al VII-lea. De salutat este și inițiativa cotraducătorului și editorului cărți, arhid. Ioan I. Ică jr, de a prezenta în teologia românească tradiția atât de puțin cunoscută, dar atât de valoroasă a Bisericii siro-orientale. În finalul recenziei noastre amintim principalele realizări ale acestei întreprinderi: Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața Duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată. Partea a doua recent descoperită* (ed. I, 2003, ed. a II-a, 2007), Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici. Partea a treia recent regăsită* (ed. I 2005, ed. II 2007), Sebastian Brock, *Efrem Sirul. I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul. II. Imnele despre*

Ciprian Iulian Toroczka

Paradis (1998) și Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Raiului* (2010), *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii* (ed. I, 1999, ed. a II-a 2010), *Imnele Nașterii și Arătării Domnului* (ed. I, 2000, ed. a II-a, 2010).

Markus Iff, Andreas Heiser (ed.), *Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorales Selbstverständnis im Gespräch: interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven* (Biblich-Theologische Studien 131), Neukirchener Theologie, Neuhirchen-Vluyn, 2012, 235 p.*

Care sunt atributele definatorii ale unui pastor și cum se formează acestea? Diversele răspunsuri la această întrebare – diverse datorită perspectivelor confessionale diferite din care scriu autorii – constituie tema volumului colectiv de față care cuprinde referatele pe această temă susținute în cadrul unui simpozion organizat între 11 și 12 noiembrie 2011 în Ewersbach, Germania. Lucrarea este editată de Markus Iff (n. 1964) și Andreas Heiser (n. 1971), profesori la Seminarul Teologic din Dietzhölztal-Ewersbach, Germania, care au fost principalii organizatori ai simpozionului.

Primul studiu, semnat de Jens Schröter, se preocupă de bazele nou-testamentare ale slujirii pastorale, insistând asupra pluralității formelor pe care la prezintă aceasta. Slujirea posedă o dimensiune hristologică, din care decurg și anumite imperative de natură etică. Vezi „Lămuriri nou-testamentare despre baza slujirii pastorale” (p. 1-29).

Wilfried Haubeck, „Slujirile și funcțiile lor în Epistola către Efeseni” (p. 30-67), arată că funcțiile descrise în această epistolă, adică funcțiile apostolică și profetică, sunt irepetabile în Biserică. Ambele funcții – reflectând o „harismă a slujirii” – sunt fundamentale pentru constituirea Bisericii. Mai târziu slujirea în Biserică va îmbrăca forma propovăduirii, a învățării și a conducerii, scopul rămânând același: creșterea Bisericii.

Unul dintre editorii cărții, Andreas Heiser, încearcă să răspundă la întrebarea: „Un pastor – ce este aceasta? Despre geneza diferitelor chipuri de pastori, cu referire la exemplul comunităților evanghelice libere” (p. 68-107). Pornind de la bazele biblice ale slujirii pastorale, autorul încearcă să demonstreze că acestea se regăsesc în cadrul slujirii pastorilor din cadrul comunităților evanghelice libere. Accentul cade pe pastor ca o „personalitate harismatică”, menită în special să propovăduiască Cuvântul lui Dumnezeu.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXII (2012), nr. 4, p. 334-336.

Christian Grethlein, în studiul „Preot/preoteasă – o profesie teologică ” (p. 108-126), analizează slujirea pastorală pornind de la únele date statistice, de la perspectiva teoriei comunicării și a organizării muncii. El identifică o anumită criză în pastorație, ce ar putea fi depășită la nivel comunicațional, prin reдеșteptarea conștiinței pastorului că are rolul de a predica și interpreta Evanghelia pentru membrii comunității sale.

Christian Bouillon scrie un incitant studiu critic asupra slujirii pastorale: „Orientarea competențelor pentru slujirea pastorului evanghelic” (p. 127-148). Se caută o îmbinare între „teologia academică” și „slujirea pastorală”, astfel încât ele să devină funcționale în competențele pastorului.

Celălalt editor al cărții, Markus Iff, își intitulează studiul „Personalitate spirituală și slujire preoțească – bazele teologico-sistematice ale slujirii preoțești într-o perspectivă evanghelică liberă” (p. 149-168). Sunt evidențiate izvoarele bíblico-teologice și ecclesiologice ale preoției universale a tuturor credincioșilor din cadrul comunităților evanghelice libere. De asemenea, cu referire la Schleiermacher, sunt trasate câteva direcții în vederea susținerii unei educații corespunzătoare acestei slujiri.

Johannes von Lüpke, în „«Slujire mai presus de toate slujirile». Slujirea Cuvântului lui Dumnezeu în perspectiva teologiei evanghelice” (p. 169-194), scoate puternic în evidență caracterul învățătoresc și autoritativ al slujirii pastorale. Aceste aspecte se unesc într-o unică misiune, care face Biserica „să fie Biserică”.

Daniel Buda, în „Funcționalitate și habitualitate – perspective ortodoxe românești mai noi asupra înțelegerii slujirii preoțești” (p. 195-216), prezintă mai întâi principalele caracteristici ale învățaturii ortodoxe legate de taina preoției, după care aduce în discuție principalele tendințe de înnoire și rearticulare a slujirii preoțești din Biserica Ortodoxă Română de astăzi, precum întărirea moralei clerului prin restrângerea slujirii sacerdotale pentru preoții divorțați, redefinirea rolului preotului în comunitățile din diaspora, reîntprirea rolului social al preoției etc.

Hans Jörg Urban semnează studiul „«Semnele apropierii de Dumnezeu». Perspective catolice în discursul ecumenic despre slujirea preoțească” (p. 217-229). Acest ultim studiu analizează slujirea preoțească din perspectiva oportunităților deschise în Biserica Romano-Catolică de Conciliul II Vatican, mai ales pe planul dialogului ecumenic.

Cartea se încheie cu un rezumat (p. 230-235) în care sunt sintetizate principalele contribuții aduse de autori; în paralel se reliefează complexitatea discuțiilor despre slujirea pastorală din punct de vedere ale apostolicității, funcționalității, profesionalității și personalității. Problema chemării, delegării și educării pastorului/preotului rămâne una extrem de importantă, având în cen-

tru imaginea acestuia după chipul lui Hristos – cu toate implicațiile liturgice și etice ce decurg de aici.

Finalul volumului cuprinde un scurt raport despre discuțiile purtate între participanții la simpozion pe tema rolului preoților/pastorilor în diferitele Biserici creștine. Ca cititor ortodox nu pot să nu-mi exprim satisfacția că reprezentanții tradiției evanghelice libere au exprimat deschis faptul că conștientizează tot mai mult faptul că tradiția lor a pierdut dimensiunea apostolicității slujirii preoțești înțeleasă în sensul tradițional al succesiunii apostolice.

Cu toate că este util pentru o mai bună înțelegere a slujirii pastorale – un capitol teologic destul de puțin dezvoltat la noi, în special datorită îngrădirilor din timpul regimului comunist –, volumul colectiv de față prezintă și anumite deficiențe ce se cuvin a fi semnalate. Din punct de vedere formal, este inexplicabilă lipsa unei liste cu date personale și afilierea academică a autorilor (câteva date succinte aflăm doar despre editori, pe coperta finală a cărții). Nu este mai puțin adevărat că lecturând contribuțiile putem să ne dăm seama de apartenența confesională a fiecărui autor. Din punct de vedere al fondului, pentru un cititor ortodox poate fi stânjenitoare formula dublă „preot/preoteasă”, care îi reamintește că în anumite confesiuni creștine se practică astăzi hirotonia femeilor. De asemenea, este mai mult decât evident, în majoritatea studiilor accentul – uneori excesiv – pus pe „slujirea cuvântului” în raport cu slujirea sacramentală.

Klaus Kenneth, *Două milioane de kilometri în căutarea Adevărului – Lungul meu drum spre credință* –, traducere Raluca Toderel, ediție îngrijită de Laurențiu Dumitru și Radu Hagi, Editura Agnos, Sibiu, 2009, 311 p.*

Omul modern poate fi definit ca un călător prin excelență. În general, se recunoaște că orice călătorie pe care o face contribuie la întărirea caracterului său, la o mai bună cunoaștere de sine și la creșterea toleranței în raport cu ceilalți oameni și cu tradițiile lor culturale. Cartea la care ne vom opri în cele ce urmează ne relevă însă și un alt aspect al acestui fapt cvasi-inițiativ, mai exact o altă motivație lăuntrică: parcurgerea a nu zeci, nu sute, nu mii, ci milioane de kilometri în căutarea... Adevărului! La prima vedere, avem, așadar, de-a face cu o călătorie cu resorturi ideatice filozofico-religioase, dar care în ultimă instanță se vedește a fi o veritabilă călătorie în căutarea unei Persoane vii, a Aceluia Care a spus „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața; cel ce crede în Mine, măcar de va muri, viu va fi” (*In* 11, 25; 14, 6). Este istoria unei convertiri în care miracolele se ivesc la tot pasul, asemenea scânteilor ce sar din apocaliptica încleștare dintre bine și rău, dintre sinceritate și minciună, dintre iubire și ură.

Dar cine să fie acest *globe-trotter* contemporan ce străbate de mai multe ori lumea de la un capăt la altul – după propria mărturisire, cam două milioane de kilometri, adică mai mult decât înconjurul pământului de cincizeci de ori – în căutarea „adevărului și a dragostei”? Pe numele său Klaus Kenneth, s-a născut în anul 1945, pe când familia sa se retrăgea din calea trupelor rusești. După propria caracterizare, prima parte a vieții – expusă în prima parte a cărții – stă sub semnul urii: fără tată, care îi părăsește, cu o mamă incapabilă să-i ofere dragoste, mai suferă și o experiență traumatizantă din partea unui preot romano-catolic pedofil, ceea ce-l depărtează pentru multă vreme de creștinism. În schimb, devine un copil răzvrătit, șef al unei bande de răufăcători și în conflict cu poliția. Trep-tat, viața sa devine și mai plină de aventuri; lăsându-l pe cititor să le descopere (în prima parte cartea pare un adevărat „roman de aventuri” contemporan), ne rezumăm doar la a schița traiectoria spațială: Germania, Italia, Franța, iarăși Germania (unde înființează o trupă beat de succes, „The Shouters”), Spania, Maroc,

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XIX (2009) nr. 3, p. 196-199.

Turcia, Persia, Grecia, Iugoslavia, Bulgaria, Elveția, Suedia, Norvegia, Finlanda, Spania, Portugalia, India, Pakistan, Nepal, Irak, Siria, Iran, Anglia, Italia, Thailanda, Malaezia, Tibet, Bangladesh – și lista poate continua! De reținut este însă că, în paralel cu traiectoria spațială și anumite evenimente exterioare (cum ar fi căsătoria și divorțul de Ursula, actualmente monahie ortodoxă), are loc și descoperirea/confruntarea cu diferite religii și secte religioase: hinduism, buddhism, islam, ocultism, vrăjitorie, secta Meditației Transcedentale condusă de Maharishi Mahesh sau șamanismul sud-american. Chiar dacă este dezamăgit de acestea și are loc o întâlnire, care-l mișcă profund, cu maica Tereza, rămâne în continuare departe de rădăcinile sale creștine. Primii pași pe care îi face în această direcție, descriși începând cu partea a doua a cărții („Născut din nou pentru dragoste”), au loc prin intermediul unor grupări neo-protestante din Elveția, acolo unde se stabilise și activa ca profesor. Cu toate că transformarea ce are loc în el – inclusiv prin primirea unor exorcisme – este pozitivă, ea nu este una definitivă; convertitul Klaus se simte oarecum nemulțumit și nesigur de noua sa condiție, mai ales în fața încercărilor pe care le fac diversele denominațiuni creștine de a-l atrage în cadrul uneia dintre ele, „ca pe un fel de reclamă”. Totul se schimbă și se desăvârșește atunci când, în anul 1983, îl întâlnește la Lausanne pe arhimandritul Sofronie, ucenic și editor al Cuviosului Siluan Athonitul. Acesta îi apare ca un sfânt și singurul capabil să-l înțeleagă și să-l iubească așa cum este, modelul de creștin autentic după chipul lui Hristos, iar întâlnirea, una mai mult decât providențială, este emoționant descrisă de autor: „Într-o bună zi am cunoscut un om sau, mai bine spus, un Sfânt, care m-a impresionat adânc ... nu printr-o teologie iscusită, nici prin statutul sau rangul său mare, ci prin voioșia, prin căldura fără seamăn ce o răspândea, prin desăvârșita sa deschidere și, mai ales, prin dragostea covârșitoare pe care mi-o purta, legată de respectul față de personalitatea mea. Un astfel de om căutasem întreaga mea viață. [...] Era asemenea unui Apostol de pe urmă al unei predanii vechi de două mii de ani, în care ... nu s-a schimbat nicio iotă din învățătura lui Hristos. Libertatea sa, simplitatea sa, autenticitatea sa, smerenia sa, pacea lăuntrică ce putea fi simțită de departe, taina vieții – toate cele ce-l înconjurau m-au făcut să-mi deschid larg porțile inimii din cea dintâi clipă a întâlnirii noastre. O știam: el era acela pe care mereu îl căutasem! Ajunsesem la capătul drumului. Fiecare părticică pe care o văzusem mai înainte, bisericile și comunitățile prin care trecusem – toate se uneau în acest om. Era modelul Bisericii celei Una, așa cum a întemeiat-o Iisus Hristos, fără destrămări, fără certuri, fără zavistii, fără prozelitism: pur și simplu, Biserica lui Hristos!”.

Arhimandritul Sofronie nu ține defel să-l atragă la Ortodoxie, ba dimpotrivă, îl ține oarecum în expectativă, la modul în care și Părinții ascetico-spirituali din vechime își puneau la probă viitorii ucenici. De altfel, sub îndrumarea no-

ului său părinte spiritual, Klaus Kenneth începe să practice rugăciunea lui Iisus, pentru ca în anul 1986 să primească botezul ortodox la Geneva (aşadar, ca un gest firesc, nu ca unul spectacular...). Botezul îl întăreşte pe neofit să-şi integreze credinţa în viaţa de zi cu zi, ca şi să desfăşoare o intensă activitate de expunere a modului în care a avut loc convertirea sa: susţine numeroase conferinţe publice, la radio, televiziune şi în presă – să sperăm că în curând va avea loc o astfel de conferinţă şi în România! –, înfiinţează „King Solomon Academy” din Kenia şi Fundaţia „Sf. Sava” în Serbia şi Muntenegru, scoate CD-ul „Best of From Head to Heart”, scrie mai multe cărţi, printre care şi aceasta, tradusă în limba română şi prezentată aici.

O carte ca aceasta prezintă o deosebită importanţă, cel puţin privită prin prisma a două aspecte: cel dintâi, evident încă de la prima lectură, este acela de călăuză pentru toţi cei aflaţi în căutarea Adevărului, şi tocmai prin aceasta pasibili să se lase înşelaţi în căutarea lor – de altfel, ca şi cea a autorului, sinceră – de diferite sincretisme, ideologii, culte păgâne, tehnici de meditaţie transcendenală sau ispite diavoleşti (droguri, alcool etc.). Al doilea aspect, amintit chiar în „Cuvântul de încheiere” adresat de K. Kenneth cititorului român, se referă la ispita credincioşilor dintr-o ţară „majoritar ortodoxă”, aşa cum e în general descrisă – în anumite cercuri hyper-ortodoxe, nu fără o mândrie nedisimulată – România, de a confunda cantitatea cu calitatea. Pe de o parte, poate să se creadă că superioritatea Ortodoxiei faţă de alţi fraţi creştini (şi nu numai) provine nu din trăirea credinţei autentice şi din exercitarea iubirii atotcuprinzătoare ca singurul mijloc de a face misiune, după modelul Mântuitorului şi al Apostolilor, ci pur şi simplu din faptul că noi, ortodocşii, suntem mai numeroşi decât „ceilaţi” (de unde pericolul unui formalism asupra căruia ni se atrage atenţia: „şi în România, unde mulţi, din păcate, înţeleg Biserica nu ca pe tainicul Trup al lui Hristos, ci ca pe o instituţie, un rit, o cultură, această carte le poate arăta că Iisus Hristos este viu şi lucrător”). Pe de altă parte, poate să se ivească ispita de a confunda credinţa cu lectura doar a anumitor cărţi, cu pelerinaje doar la anumite mănăstiri şi cu acceptarea povăţuirilor doar a unor părinţi duhovniceşti, la fel cum poate să se ivească ispita de a reduce mesajul Ortodoxiei doar la o anumită tradiţie sau la un anumit curent naţional – aşadar cu o uniformitate a „literii” lipsită de harul Duhului ce diversifică darurile şi „sufflă unde vrea”. Însă atitudinea avută de marele părinte care a fost arhimandritul Sofronie faţă de un „frate risipitor” cum a fost Klaus Kenneth este mai mult decât edificatoare: judecată cu măsură, răbdătoare şi fără prejudecăţi, în aşa fel încât dragostea să nu oculteze adevărul, iar adevărul să nu înăbuşe dragostea ...

Mesajul cel mai important pe care ni-l lansează fratele nostru Klaus Kenneth prin cartea sa este însă tocmai acela al speranţei că niciodată nu trebuie să dis-

perăm, ci să ne punem neîncetat nădejdea în mila dumnezeiască, întrucât încă din această viață avem posibilitatea să-L descoperim și să intrăm în comuniune cu Dumnezeu cel adevărat – Sfânta Treime. Încheiem scurta noastră prezentare tocmai prin această mărturisire a autorului asupra relevanței cărții: „Înțelesul și rostul acestei cărți este de a da mărturie asupra faptului că iertarea și schimbările sunt cu putință întotdeauna și oriunde, atunci când dragostea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh ne atinge inima. Dragostea de negrăit a lui Dumnezeu plutește asupra noastră, la fel ca înainte de facerea lumii. Cel ce își va deschide inima sa o va primi. Aici și acum!”.

Sfântul stareț Vasile de la Poiana Mărului, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, studiu Dario Raccanello, argument Ioan I. Ică jr., traducere Ioan și Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2009, 471 p.*

La 5 martie 2003, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române hotăra canonizarea starețului Vasile de la Poiana Mărului, iar în tomosul publicat cu această ocazie se oferă și motivația acestui act solemn: Cuviosul Vasile „a primit de la Dumnezeu darul sfătuirii și al călăuzirii sufletelor, pe care l-a înmulțit spre folosul cetelor monahicești și al binecredințioșilor creștini”; fiind „un lucrător încercat și nerătăcit al rugăciunii minții în inimă”. Trecut la cele veșnice în anul 1767, el a rămas în amintirea tuturor ca „un Sfânt Părinte al monahismului de pretutindeni și un următor – prin faptă și prin scrieri – al marilor nevoitori pe calea desăvârșirii, făcându-se pildă de iubire a lui Dumnezeu, de înfrânare, de smerenie și de iscusită povățuire duhovnicească”.

În mod cert, un rol important în canonizarea Sfântului stareț Vasile de la Poiana Mărului l-a avut și publicarea în limba română a scrierilor acestuia, precum și a unei monografii închinată rugăciunii lui Iisus în gândirea starețului Vasile¹. Iată că acum avem bucuria de a vedea reeditate, la aceeași editură sibiană Deisis, nu doar scrierile Sfântului stareț Vasile și monografia tradusă și publicată în 1996, ci și tomosul sinodal de canonizare și slujba Cuviosului Vasile de la Poiana Mărului, totul precedat de un amplu studiu introductiv semnat de diac. Ioan I. Ică jr., în care sunt reluate și detaliate unele aspecte istorico-literare legate de persoana și opera starețului trăitor în mănăstirea situată în zona Buzăului. Așadar, după acest studiu introductiv purtând titlul „Starețul Vasile și cheile «Filocaliei» – de la Poiana Mărului în canonul Ortodoxiei românești și ecumenice” (p. 5-50), urmează „Tomosul sinodal de canonizare și slujba Sfântului Cuvios Vasile de la Poiana Mărului” (p. 53-92), scrierile acestuia – „Cuvânt-înainte la Grigorie Si-

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XIX (2009) nr. 3, p. p. 202-207.

¹ Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în Scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, Cuvânt-înainte protos. Ioanichie Bălan, traducere Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996. Ediția pe care o recenzăm aici este Sfântul stareț Vasile de la Poiana Mărului, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, studiu Dario Raccanello, argument Ioan I. Ică jr., traducere Ioan și Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2009, 471 p.

naitul” (p. 93-108), „Cuvânt-înainte la Filotei Sinaitul” (p. 109-124), „Cuvânt-înainte la Isihie Sinaitul” (p. 125-146), „Cuvânt la Nil Sorski” și „Adaos” (p. 147-174), „Despre abținerea de la mâncărurile oprite monahilor” (p. 175-206), un rezumat al acestor scrieri, intitulat „Oglinda adevăratului isihasm” (p. 207-226), întocmit fie de starețul Vasile însuși, fie de un ucenic român al său, o „Scrisoare către un ucenic” (p. 227-232), în speță succesorul starețului la conducerea mănăstirii de la Poiana Mărului, Alexie Filici, și „Testamentul starețului Vasile” (p. 233-238) –, volumul încheindu-se cu monografia amintită (p. 239-467).

Susținută ca teză de doctorat la Universitatea Pontificală S. Thomae de Urbe, Alessandria, în anul 1986, lucrarea lui Dario Raccanello ne oferă datele cunoscute despre viața și activitatea starețului Vasile de la Poiana Mărului, ca și cele mai importante teme teologico-duhovnicești din scrierile acestuia, totul gravitând în jurul temei esențiale: rugăciunea lui Iisus.

Datele biografice despre starețul Vasile sunt extrem de sărace, certe fiind doar următoarele: data nașterii – 1692, „în Țara Rusească”, și întemeierea schitului de la Poiana Mărului – 1733, unde, tot după propriile mărturii, a trăit „în țară străină” împreună cu „frații mei ruși”. Documentate sunt și relațiile strănse dintre stareț și tânărul Paisie Velicikovski (acesta va fi tuns în monahism chiar de starețul Vasile, în 1750, la Muntele Athos). Moartea sa survine la 25 aprilie 1767, fiind înmormântat la schitul întemeiat de el.

Cu toată precaritatea surselor biografice, ne putem da seama de personalitatea influentă a starețului Vasile de la Poiana Mărului din scrierile rămase de la el (cel mai mult dintr-un *Testament*) sau de la ucenicii săi, în special de la Paisie. Astfel, știm că sub conducerea sa se găseau încă alte 11 schituri, în care viața monahală se găsea într-o stare de renaștere spirituală centrată pe două elemente principale: scrierile Părinților și rugăciunea lui Iisus. Scrierile starețului Vasile, redactate în limba slavonă, au fost amintite puțin mai sus, iar circulația lor largă în diferite manuscrise atestă rolul decisiv jucat în acea vreme de acesta în îndrumarea celor ce căutau desăvârșirea duhovnicească (în *Autobiografia* starețului Paisie Velicikovski sunt amintite și niște „convorbiri de suflet folositoare”, reuniuni ținute mai ales duminică și în zilele de sărbătoare după-amiaza – uneori prelungindu-se până la miezul nopții –, în care starețul dădea răspunsuri întrebărilor fraților pe baza învățăturilor patristice și „după judecata lui duhovnicească dăruită de Dumnezeu”).

Pe baza cercetărilor întreprinse de Arhim. Ciprian Zaharia și savantul Dr. Dan Zamfirescu², Racanello se delimitează de anumite opinii conform cărora ar exista o opoziție între două tipuri de spiritualitate, unul „paisian” – definit

² Rezultatele acestor cercetări se regăsesc la Dan Zamfirescu, *Paisianismul. Un moment românesc în istoria spiritualității europene*, Ed. Roza Vânturilor, București, 1996.

de „internaționalism”, „individualism” și „contemplativism” – și unul „cernican” – mai echilibrat, definit de „raționalitate”, „comunitarism” și „practică”³; cei doi demonstraseră temeinic, pe texte, artificialitatea acestei pretinse opoziții, demonstrând în schimb continuitatea spiritualității cernicane cu cea paisiană. De asemenea, monahul benedictin italian a combătut, cu argumente, și opinia academicianului rus Ghelian Prohorov, cel care afirmase că „Prefața” și „Adaosul” la scrierile lui Nil Sorski nu ar fi aparținut lui Vasile, ci monahului rus Innokenti Ohlebinin (m. 1521).

Referindu-ne acum la scrierile stareșului Vasile, vom spune că majoritatea au ca subiect rugăciunea lui Iisus, numită aici și „lucrarea minții”. Ea se compune din cinci cuvinte: „Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă pe mine”, cu trimitere la textul din *1 Co* 14, 19. Pentru stareșul Vasile repetarea neîncetată a acestei formule ne oferă ocazia să-L invocăm, să-L proclamăm și să-L mărturisim pe Hristos, Care S-a sălășluit în inima omului la Botez (cele trei verbe reprezintă citarea liberă a versetelor opt, nouă și treisprezece din cap. 10 al Epistolei către Romani). Autorul consideră, așadar, că doar premisa sacramentală conferă practicii rugăciunii lui Iisus sens și valoare. Alături de rugăciune, lucrarea harului baptismal presupune și păzirea poruncilor – a doua jumătate a formulei invocă milostivirea lui Dumnezeu în lupta noastră de a birui patimile și a păzi poruncile Sale.

Sf. stareș Vasile se adresează monahilor reamintindu-le textul din *Ef* 6, 12, reprodus și în slujba ritualului tunderii în monahism: el vorbește despre „sabia duhului”, care este „cuvântul lui Dumnezeu”, iar această sabie nu este alta decât rugăciunea lui Iisus. În fapt, imaginea sabiei este folosită pentru a se proclama puterea lui Iisus, mai exact a „numelui” Său (vezi textele scripturistice ce stau la baza „teologiei numelui”, *FA* 2, 21; 4, 12 sau *Flp* 2, 9-10). Este vorba de un dar baptismal, căci Hristos poate fi „cuvântat”, „mărturisit” și „chemat” întrucât Se află înlăuntrul omului de la Botez.

O temă destul de prezentă în scrierile stareșului Vasile este psalmodia. Evo-când existența monahală ca „viață angelică” (*angelikos bios*), el afirmă că psalmodia trebuie să năzuiască să devină asemenea laudei veșnice înălțată de îngeri lui Dumnezeu. Totuși, această practică nu se constituie ca un scop în sine. Stareșul insistă că, privită ca o practică externă, formula rugăciunii poate fi mult mai ușor învățată și repetată de novici decât psalmodierea (aceasta din urmă nu trebuie

³ Vezi Dumitru Stăniloae, „Cuvânt solemn la canonizarea Sfântului Calinic de la Cernica”, în *BOR* 73 (1955), p. 1162-1172; Idem, „Isihăștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești”, în *FR* III, București, 1979, p. 555-589. Această opoziție este postulată, în detrimentul paisianismului, și de Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, 1981, p. 120-121, și Idem, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 290-293 și p. 400-406.

însă total abandonată, putând fi folosită mai ales în cazul apariției *akediei* – sfat preluat de la Sf. Grigorie Sinaitul). Apoi, mai există pericolul ca mulțimea cuvintelor „să risipească mintea și să o umple de năluciri”, în timp ce „cuvintele puține o adună bine” (cuvintele îi aparțin Sfântului Ioan Scărarul, dar ideea este comună și gândirii starețului Vasile).

Probabil că aportul cel mai consistent și original adus de starețul Vasile de la Poiana Mărului în înțelegerea sensului și practicii rugăciunii lui Iisus este reprezentat de împărțirea făcută de el între „partea practică” și „partea contemplativă” a acesteia.

Pentru a înțelege corect felul în care starețul Vasile percepea rugăciunea lui Iisus practică trebuie să avem în vedere lupta ascetică pe care o au de dus creștinii și mai ales monahii. Această luptă este una purtată împotriva gândurilor pătimase prin care demonii doresc să-i despartă de Dumnezeu. Rugăciunea devine mijlocul cel mai adecvat în „lupta minții” și prin aceasta un mijloc universal (necesar pentru toți cei botezați și în fiecare stadiu al vieții duhovnicești); dorințele pătimase sunt „pruncii Babilonului” ce trebuie zdrobiți de „piatra” Care este Hristos (Ps 136, 9). Rugăciunea lui Iisus are, așadar, un dublu scop: atunci când suntem „momiți”⁴, invocarea lui Dumnezeu urmărește obținerea ajutorului (harului) necesar pentru a rezista în fața dușmanului (diavolul); atunci când suntem căzuți în păcat, această invocare urmărește obținerea milei dumnezeiești. Curățirea sufletească presupune – așa după cum ni se atrage atenția – o „pocăință continuă”, obținută, pe de o parte, printr-o cercetare/confruntare a vieții omenești cu preceptele evanghelice, iar pe de altă parte, prin împlinirea poruncilor divine. Ideea fundamentală care ne este transmisă de textele vasiliene este însă aceea că, indiferent de stadiul în care se găsește creștinul – fie el patriarh sau simplu laic, monah sau viețuitor în lume –, el poate și trebuie să practice rugăciunea lui Iisus (Sf. Vasile rezumă cele trei stări în care se poate găsi creștinul față de păcat: în care lucrează patimile, în care se împotrivesc lor și în care acesta le-a alungat).

În special pe prima treaptă a vieții duhovnicești – dar nu numai – se cere o gândire atentă și conștientă a omului; această atenție constituie o „adevărată artă” ce trebuie exersată cu mare râvnă pentru ca efortul îndreptat spre rugăciune să nu rămână zadarnic. De altfel, Sfinții Părinți spuneau că atenția (*prosoche*) este maica rugăciunii (*proseuche*), de aici fiind dezvoltat un veritabil sistem ascetico-

⁴ Iată care sunt mai exact etapele prin care are loc împătımirea ființei umane: inițial apare „momeala” (atacul, sugestia), adică imaginea sau gândul unui lucru ce apare pe negândite în minte; „însoțirea” este dialogul cu obiectul înfățișat, unirea voinței noastre cu el; „robirea” este următoarea etapă – captivitatea noastră, prin intermediul plăcerii, cu acel obiect; în fine, repetarea frecventă a acestei acțiuni duce la infiltrarea răului în inimă, ceea ce naște „patima” (ultimelile momente sunt expuse de starețul Vasile ca o succesiune de „consimțiri”, care generează în ultimă instanță „robia” omului).

mistic centrat pe „paza minții” sau a „inimii” (*teresis noos, phylake kardia*) expus în *Filocalia Părinților neptici* („treji”).

Tocmai pentru eficientizarea trezviei în practicarea rugăciunii a și fost dezvoltată o tehnică psihosomatică, pe care o cunoaște și Sfântul Vasile: invocarea neîncetată a numelui lui Iisus e însoțită de o regularizare și diminuare a ritmului respirației, de o explorare a interiorității psiho-fizice, de o căutare a „locului inimii”. În acest ultim punct își aduce o contribuție originală și starețul de la Poiana Mărului. În primul rând, trebuie avută mare grijă la senzația de căldură ce poate apărea la practicarea rugăciunii lui Iisus; ea poate avea la origine fie, pur și simplu exercițiul fizico-mental al rugăciunii, fie o cauză demonică, fie este rezultatul prezenței harului. În al doilea rând, trebuie făcută o diferențiere între „inimă” în înțelesul fizic și „inima” în sens simbolic. În al treilea rând, atenția în rugăciune are ca premisă faptul că orice concentrare în zona corpului corespunzătoare sediilor naturale solicită de fapt puterile sufletului. Pe baza acestor reguli pot fi evitate pericolele ce se pot ivi la practicarea rugăciunii lui Iisus. Spre exemplu, pot fi respinse posibilele arătări și iluzii prin care diavolul, sub forma focului, a luminii, a unui sfânt, a îngerilor sau chiar a Mântuitorului Iisus Hristos, încearcă să-l înșele pe credincios. De asemenea, pot fi aflate criteriile care să explice natura căldurii ce poate apărea în urma săvârșirii rugăciunii neîncetate: date sigure asupra originii acesteia transpar din identificarea zonei corporale în care ea se manifestă inițial – în special zona răunchilor, respectiv zona inimii. Dacă această căldură este resimțită în zona răunchilor, fiind însoțită și de gânduri concupiscente, atunci ea are o cauză demonică; dacă ea se manifestă în zona inimii, fiind lipsită și de vreo altă reprezentare pătimasă, atunci ea are o origine dumnezeiască. Concentrarea monahului trebuie, prin urmare, îndreptată spre centrul ființei sale psiho-somatice, „zona inimii”. Ea este identificată de stareț ca fiind situată „în susul inimii” („deasupra” ei), adică într-un loc depărtat de partea concupiscentă (cele trei părți ale sufletului fiind astfel așezate: partea rațională în piept, partea irascibilă în inimă, partea pofitoare în pântec). Prin acest sfat, arată D. Racanello, starețul Vasile dorea ca rugăciunea, ca dar al lui Dumnezeu, să nu fie amestecată cu nimic străin ei: urmând acest sfat, „rugăciunea s-ar găsi la adăpost de activitatea tuturor celor trei puteri ale sufletului, inclusiv cea rațională” (p. 396).

Prin sfaturile oferite, starețul Vasile de la Poiana Mărului sublinia importanța exercitării discernământului ca mijloc de evitare a rătăcirii și vătămării minții și trupului omenesc prin practicile ascetice. Fiecare trebuie să-și descopere o „rânduială de sine” (corespunzătoare termenului grecesc *idiorythmia*), o cale împăratească a echilibrului care să înlăture mândria și să releve dragostea pentru Hristos. De exemplu, în ceea ce privește postul, ni se spune că simplul fapt al postului nu se constituie în el însuși ca ceva virtuos. Pentru ca el să aibă relevanță

duhovnicească, trebuie efectuat fără excese, conform acestei reguli: „hrana trebuie potrivită după mișcările trupului: când trupul este sănătos, el trebuie chinuit, iar când este bolnav, trebuie îngrășat cu măsură ca să nu moară”; altfel spus, când este în vigoare trupul, ne putem hrăni doar cu pâine și apă, dar când trupul este slăbit, din tot ce ne este oferit putem să mâncăm, fără să ne săturăm (idealul este înfrânarea, dar dacă nu este posibil, e de preferat îndestularea – să nu fii nici flămând, nici îngreunat – decât săturarea). În ceea ce privește viața de obște sau solitară a monahului, și aici funcționează pentru starețul Vasile „calea împăratească”. Urmând o tradiție monahală prezentă și anterior în Țările Române, el promovează un model „schitic” de existență, situat între cel chinovial și cel anahoretic/eremitic, care este „a vieții doi sau trei la un loc”. Esențială este aici conviețuirea cotidiană și stabilă într-o comuniune adevărată ce are ca principal element de legătură renunțarea la voia proprie, supunerea unuia altuia.

Rugăciunea lui Iisus contemplativă („văzătoare”) reprezintă piscul vieții ascetico-mistice. Și poate tocmai de aceea, adresându-se mai ales unora aflați la începutul nevoințelor, starețul Vasile nu dă prea multe informații despre ea. Totuși, din scrierile sale pot fi desprinse câteva date definitorii ale acesteia: 1) dacă stadiul practic al rugăciunii lui Iisus ține de puterile omenești, stadiul contemplativ este un dar gratuit al lui Dumnezeu; 2) dacă rugăciunea practică este universală, rugăciunea contemplativă este „selectivă”, foarte puțini fiind dăruiti încă din această viață să se împărtășească de ea; 3) chiar dacă mulți nu primesc darul rugăciunii contemplative aici, acesta nu este un semn de nedreptate divină – amânarea are un scop providențial, de stimulare a zelului în practicarea rugăciunii și biruirea leneviei; 4) în orice caz, efectele minunate ale rugăciunii contemplative (pe care starețul repetă că nu le poate „zugrăvi în scris”, nu le poate „scrie cu de-amănuntul”), concentrate în formula antinomică „bucurie-tristețe”, nu sunt altceva decât semnul „deschiderii inimii” spre un urcuș neîncetat în unirea cu Dumnezeu, împărtășirea de tainele divine prin conlucrarea cu harul Duhului Sfânt.

Fără a mai oferi detalii privind receptarea și destinul scrierilor starețului Vasile (vezi p. 447 ș.u.), încheiem prin a reda importanța lor într-o frază sintetizatoare: dând dovadă de moderație și echilibru, vădindu-și excelențele calități de povățuitor duhovnicesc, „starețul nostru n-a abordat problema rugăciunii lui Iisus într-un mod teoretic sau academic: această rugăciune trebuie să fi reprezentat pentru el *ceva radical* (s.n.), ceva esențial în experiența unei vieți consacrate lui Dumnezeu” (p. 456). De aceea, Sfântul Ignatie Briancianinov (m. 1867) era îndreptățit să-i recomande călduros scrierile ca „cea dintâi carte spre care trebuie neapărat să se îndrepte oricine dorește să practice cu succes rugăciunea lui Iisus în timpul nostru”⁵.

⁵ În mod firesc, cineva se poate totuși întreba dacă această recomandare spre practicarea rugăciunii lui Iisus își mai găsește valabilitate în *timpul nostru*. Răspunsul la această interogație îl

putem găsi, sub o formă literară, într-o scurtă, dar remarcabilă nuvelă a lui J.D. Salinger, autorul celebrului roman *De veghe în lanul de secară*. În *Franny și Zooey*, trad. Mihaela Dumitrescu, Ed. Polirom, Iași, 2002, personajul principal, tânăra studentă Frances Glass, descoperă în biblioteca fratelui ei care s-a sinucis, *Povestirile pelerinului rus* și începe să practice „rugăciunea inimii” ca un mijloc de a ieși din banalitatea vieții cotidiene (relație amoroasă superficială, cursuri universitare lipsite de înțelepciune, relații familiale artificiale etc.). Reacția celor din jur este una de neînțelegere (mama ei chiar se gândește să apeleze la un psihanalist...). Pe de altă parte, provocatoare și plină de substanță teologică este discuția dintre Franny și fratele ei Zooey, privitoare la raportul rugăciunii lui Iisus cu alte practici religioase ascetice, actualitatea ei, modul practicării (de ex.: sub povățuirea unui îndrumător sau nu, motivația, starea și atitudinea celui care o practică) și pericolele ce pot apărea (vezi p. 131 ș.u.).

Ermanno M. Toniolo, *Acatistul Maicii Domnului explicat: Imnul și structurile lui mistagogice*, prezentare și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, 375 p.*

Ermanno M. Toniolo a activat timp de decenii ca profesor în cadrul Institutului Pontifical „Marianum” din Roma, înființat în 1950 și specializat în mariologie (aici se organizează Simpozioanele Internaționale de Mariologie, din doi în doi ani, și se editează atât revista *Marianum Ephemerides Mariologiae*, cât și colecția de monografii și studii mariologice „Scripta Facultatis”, cu peste 60 de titluri până acum). Între anii 1971-1994 distinsul profesor a publicat mai multe studii asupra Imnului Acatist al Maicii Domnului, pe care apoi le-a reunit într-un volum publicat în anul 2000 la Roma cu intenția de a constitui un punct de plecare pentru cercetările viitoare (în Prefață se spunea: „Mi-aș dori ca acest volum să fie ajutor oricui dorește să intre, spre mărirea slăvitei Fecioare Mame a Domnului, într-un sector atât de important al cercetării istorice și liturgice, spre a aduce o contribuție serioasă și originală”).

Spre deosebire de ediția italiană, traducerea românească are ca nucleu textul Acatistului (cu text grecesc, transliterat și traducere românească) și cinci din cele șase studii amintite, precedate de o amplă și binevenită prezentare – în stilul și cu acrvia cu care deja ne-a obișnuit – a P.C. Arhidiacon. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr., pentru ca în final volumul să cuprindă câteva texte patristice mariologice, indispensabile înțelegerii semnificației literar-teologice a Imnului: Omilia 1 a Sfântului Proclu al Cyzicului, Omilia 4 a Sfântului Chiril al Alexandriei și Omilia 39 a lui Vasile al Seleuciei.

Iată acum, pe scurt, principalele contribuții aduse de studiile profesorului Toniolo la înțelegerea mai exactă a Imnului Acatist al Maicii Domnului:

Primul studiu, intitulat „Imnul Acatist, monument de teologie și cult marial al Bisericii bizantine”, schițează tema fundamentală a acestui veritabil „compendiu al teologiei mariale” care este Imnul (liturgic) Acatist: legătura indisolubilă dintre Hristos – Maria și Biserică, mai exact celebrarea Fecioarei Maria – „Născătoare de Dumnezeu” în Taina lui Hristos, Fiul veșnic al lui Dumnezeu, Întrupat, și continuată în lucrarea Bisericii sacramentală și comunitară. Caracterul pe

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XIX (2009) nr. 4, p. 228-233.

deplin hristologic și eclezial – pe lângă cel absolut evident marial – al Imnului Acatist determină, în opinia prof. Toniolo, și împărțirea sa dublă: o parte istorico-narativă (strofele 1-12) și una dogmatico-mistică (strofele 13-24). Prima parte relatează evanghelia copilăriei lui Iisus – Buna Vestire, vizita făcută Elisabetei de Maria, închinarea păstorilor și magilor, fuga în Egipt și întâmpinarea făcută de bătrânul Simeon la Templu; a doua parte prezintă momente esențiale cu conținut mariologic – zămislirea feciorelnică, maternitatea divină, nașterea feciorelnică și mai ales Maria, Pururi Fecioară, ca model și apărătoare a fecioarelor, respectiv ca izvor al Tăinelor de inițiere și ocrotitoare a Bisericii și Imperiului creștin din Constantinopol. Autorul găsește interesante paralele între tema specifică Imnului Acatist și mariologia Conciliului II Vatican (1962-1965); pe de altă parte, se subliniază că tema relației Maria – Hristos – Biserică a cunoscut o dezvoltare diferită în Răsărit și Apus: dacă Răsăritul a pus accent pe misterul central al Întrupării și pe îndumnezeirea omului, Apusul s-a concentrat pe răscumpărarea umanității adamice căzute prin Jertfa de pe Cruce. Totuși, în spirit irenic, ni se spune că cele două viziuni sunt nu antagonice, ci complementare: sunt „două Biserici și două teologii surori aflate pe drumuri diferite, dar în mers spre unul și același mister”. (Interesante sunt și amplele note critice ce însoțesc acest studiu. Printre altele, în ele este pusă în discuție și problema autorului Imnului, opinia exprimată fiind aceea că nu poate fi vorba de Roman Melodul, autor din sec. VI, așa cum s-a crezut multă vreme; autorul anonim nu poate trece de sec. V, o analiză literară a Imnului dovedind o certă dependență de Omilia 39 a episcopului Vasile de Seleucia.)

Al doilea studiu, „Numere și simboluri în Imnul Acatist”, este unul de analiză aritmo-logic-simbolică. Ea scoate la iveală construcția arhitecturală, îndelung meditată, a Imnului: cele 24 de strofe în acrostih alfabetice sunt repartizate în două părți, la rândul lor divizate în două subpărți. În fine, subpărțile sunt alcătuite din 12 „unități binare” ce grupează o strofă impară, cu 12 salutări cu refren mariologic – „Bucură-te, Mireasă fără mire!” – și o strofă impară, cu refren teologic – „Aleluia!”. Astfel cele patru stări ale celor două părți își corespund tematic: pe de o parte, o temă hristologică (strofele 1-6 și 13-18), pe de altă parte, o temă ecleziologică (strofele 7-12 și 19-24). La rândul lor, strofele impare, lungi, alcătuite din 18 versuri, și cele pare, scurte, alcătuite din 6 versuri, alcătuiesc o „unitate binară” din 24 de versuri. Imnul e alcătuit deci din 288 de versuri, suma a de două ori 144 (adică 12 x 12). Dacă ținem cont că 144 este și numărul celor 12 x 12 salutări-aclamații ale Fecioarei din strofele impare lungi, precum și de faptul că silabele strofelor lungi și scurte formează alte 12 „unități binare”, însumând 287 de silabe, cu una mai puțin față de 288, numărul perfect divizibil cu 12, înțelegem structura perfectă a Imnului Acatist (din ea lipsesc chiar 12 silabe pentru ca suma

totală să fie 3456, număr divizibil și cu 12, și cu 24; prof. Toniolo explică această „lipsă” prin existența în compoziția inițială a unui titlu compus din 12 silabe și acum pierdut – posibil „Pentru Fecioara Născătoare de Dumnezeu Maria” sau „Imn fără ședere al Născătoarei de Dumnezeu”). Concluzia trasă este următoarea: Imnul Acatist e alcătuit pe baza numerelor 24 („număr evident”), 12 („număr purtător”), 6 („număr de tranziție”), 3 („număr ascuns”) și 2 („număr structural primordial”), dar un 2 special, „convergent spre 1”. Acest „2 convergent spre 1” trimite, după Toniolo, către formula dogmatică de la Calcedon, explicând și în acest fel dependența Imnului de Taina Cuvântului întrupat (și implicit de taina Mariei), tot astfel cum 12 este o trimitere la *Ap* 12, 1 – unde apar cele 12 stele ale cununii Femeii înveșmântate cu soarele în chinuri de naștere – sau *Ap* cap. 21 – unde apare viziunea Noului Ierusalim, cu 12 porți, pietre de temelie ș.a.m.d. Încă o dată, caracterul profund mariologic, hristologic și eshatologic al Imnului Acatist transpare în mod evident și din „urzeala sa aritmetică”.

„Izvoarele patristice ale Imnului Acatist” constituie titlul și subiectul celui de-a treilea studiu, care oferă, de fapt, o analiză mai largă a întregului oficiu liturgic bizantin al Deniei Acatistului din Sâmbăta săptămânii a 5-a din Postul Mare. Este un ansamblu format din 1) „proimion”, cunoscutul tropar „Apărătoare Doamnă”, din sec. VII-VIII, compus pentru a lăuda intervenția miraculoasă a Maicii Domnului ce a dus la eliberarea Constantinopolului dintr-un asediu, 2) Imnul Acatist propriu-zis și 3) „canonul” sărbătorii Acatistului, compus de Iosif Imnograful undeva la jumătatea sec. al IX-lea. Spre deosebire de celelalte două elemente liturgice, Imnul Acatist apare ca fiind redactat mai devreme: compoziția sa ne trimite către Sinodul de la Efes (431) și Sfântul Chiril al Alexandriei, autorul Omiliei 4 despre Maria *Theotokos*, îndreptată contra lui Nestorie. Alte surse al Imnului sunt: Sfânta Scriptură (mai ales *Apocalipsa*), definiția de la Calcedon și mai ales Omilia 39 a lui Vasile al Seleuciei, ale cărei asemănări izbitoare îl pot și recomanda ca posibil autor al Imnului Acatist. Prilejul sau motivul ce ar fi reclamat redactarea Imnului – își continuă argumentația prof. Toniolo – ar fi putut fi fie consacrarea bisericii închinată Maicii Domnului, ctitorie a împărătesei Pulheria în suburbia Vlaherne a Constantinopolului, fie depunerea aici, în 470, a Aco-perământului Maicii Domnului. Imnul Acatist nu a fost așadar compus pentru o sărbătoare anume, ci pentru a celebra liturgic taina Maicii Domnului în Hristos și în Biserică, Mireasa Lui. Altfel spus, el exprimă relația deosebită între Întrupare și Paști – există o continuitate între nașterea feciorelnică a lui Iisus Hristos în pântecul Maicii Domnului (*Theotokos*) și nașterea sacramentală a credincioșilor în pântecul feciorelnic matern al Bisericii.

Al patrulea studiu se referă la „Teologia Imnului Acatist”. Aici se insistă pe dimensiunea mariologică a Imnului Acatist, dar una cu profunde implicații

hristologice. Este o „theotokologie”, așadar nu un capitol teologic autonom, ci o consecință a hristologiei. Semnificația Imnului ține de o teologie integrală – atât „dogmatică”, cât și „liturgic-sacramentală” și „spiritual-duhovnicească”. Din punct de vedere dogmatic, Acatistul o înfățișează pe Fecioara Maria – Născătoare de Dumnezeu în taina lui Hristos (strofele 1-6 și 13-18) și în taina Bisericii (strofele 7-12 și 19-24). Ea naște pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, împacă pe Dumnezeu prin viața sa de sfințenie, împlinește profețiile vetero-testamentare și aduce adevărata „gnoză” a Vieții divine, și tot Fecioara este prezentă în Biserică ca model al păstorilor ei, stea călăuzitoare a catehumenilor, zid al fecioarelor și ocrotitoare a Bisericii și Imperiului în pelerinajul lor eshatologic. Fecioara Maria, în consecință, este Maică a lui Hristos și Maică a Bisericii. Din punct de vedere liturgico-sacramental, Imnul Acatist face aluzii transparente, asemenea catehezelor mistagogice patristice din sec. IV-V, la celebrarea baptismală din noaptea Paștelui și la inițierea catehumenilor, conduși spre cristelnița Botezului de însăși Fecioara Maria, Mama Luminei. În fine, din punct de vedere spiritual-duhovnicesc, Imnul Acatist vorbește de angajamentul moral-ascetic al „fecioarei” ca urcuș spre contemplarea „gnozei” și descoperirea „luminii” lui Hristos.

Ultimul studiu, unul de sinteză, se intitulează „Imnul Acatist – analiză literară și teologică”, și are în centru convingerea că Imnul Acatist este o „mistagogie” a tainei Bisericii lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat din Fecioara Maria *Theotokos*. Analiza minuțioasă a celor șase nuclee liturgice ale primei părți (strofele 1-12) și a celor șase nuclee dogmatice ale celei de-a doua părți (strofele 13-24) îl conduc pe autor la posibilitatea de a răspunde la întrebarea fundamentală „Cine este așadar Maria în viziunea Imnului Acatist?”: „Este Mama-Fecioară a Unicului ei Fiu, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit; Ierusalimul ceresc strălucind de frumusețe; restauratoarea condiției noastre originare pierdute; călăuză sigură pe pământ spre <<cunoașterea>> experimentală a Cuvântului lui Dumnezeu și nădejdea transfigurării noastre ultime în El, în cer. Este Theotokos, dar și Biserica fecioară și mamă; cea care născând cu putere dumnezeiască Capul acesteia, îi prelungește nașterea pascală în membrele corpului Său tainic pe un drum de asimilare treptată a credincioșilor cu Hristos, ... ca să ne ducă împreună cu Sine la comuniunea vederii desăvârșite și fericite a Tatălui”.

Studiul introductiv al părintelui Ică jr. oferă o extraordinară punere în scenă a contextului istoric și teologic în care a luat naștere Imnul Acatist al Maicii Domnului – Constantinopolul de la mijlocul sec. V, în epoca Sinoadelor III și IV Ecumenice – dar și a principalelor nume de care se leagă compunerea lui – împărăteasa Pulheria și episcopul Vasile al Seleuciei. Fără a mai insista asupra acestui context, încheiem această prezentare prin a aminti că aceeași prezentare mai sintetizează și alte două contribuții științifice moderne – în parte cu rezultate

diferite față de cele ale profesorului Toniolo – asupra Imnului Acatist: prima a fost întreprinsă de Vasiliki Marie Limberis și prezentată ca teză de doctorat la Harvard în 1987 („Identities and Images of the Theotokos in the «Akathistos Hymn»”), iar cea de-a doua întreprinsă de Leena Mari Peltomaa și prezentată, tot ca teză de doctorat, la Universitatea din Helsinki în 2000 („The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn”). Teza primei lucrări este aceea că Imnul Acatist reflectă ambițiile împărătesei Pulheria de a promova o nouă identitate imperială – prăpastia dintre imaginea Fecioarei Maria, Mama lui Iisus, o umilă evreică din Palestina sec. I, și patroana divină, protectoarea supranaturală a capitalei Noului Imperiu Roman din sec. V, este uriașă – a Fecioarei Theotokos, creație specific și exclusiv constantinopolitană. Cea de-a doua lucrare lansează opinia conform căreia Imnul ar fi fost compus între anii 428-451 la comanda patriarhului Proclu, din dorința de a reflecta și întări triumful Mariei Theotokos de la Efes. Acest caracter „efesin” ar fi evidențiat de prezența predominantă în Imnul Acatist al unui ascetism feminin timpuriu (de altfel, se afirmă că „Fecioara ascetă” este o temă ce vădește influența tratatului *Despre feciorie* al Sfântului Grigorie de Nyssa): dezbaterea hristologică pălește înaintea altor teme, „arhaice”, cum ar fi „A Doua Evă”, „Fecioara” sau „Theotokos”. Contrar opiniei lui E. M. Toniolo, după L. Peltomaa, Acatistul l-ar fi influențat pe autorul Omiliei 39, Vasile de Seleucia, nu invers, ceea ce-l exclude pe acesta ca posibil autor. Totuși, într-o recenzie publicată în 2004, H. Golz a subliniat că acest caracter efesin evident al Imnului Acatist nu poate fi luat și ca premisă pentru datarea exactă a lui (nu trebuie pierdut din vedere în ce măsură Calcedonul preia și dezvoltă Efesul, care nu s-a încheiat ca și „etapă teologică” în 431 sau în perioada imediat ulterioară). Problema interpretării critico-textuale și a expunerii tuturor semnificațiilor teologice ale Imnului Acatist al Maicii Domnului rămâne așadar deschisă, dar monografia distinsului profesor italian reprezintă un reper indispensabil al acestui proces de receptare și interpretare.

Karl Christian Felmy, *Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze*; Herausgegeben von Heinz Ohme und Johann Schneider; Erlangen, 2003; 377 p. (OIKONOMIA. Quellen und Studien zur Orthodoxen Theologie, begründet von Fairy von Lilienfeld, herausgegeben von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme, Band 41)*

Titularul catedrei de istoria și teologia Bisericii răsăritene a Universității „Friedrich – Alexander” din Erlangen – Nürnberg, profesorul și cercetătorul luteran Karl Christian Felmy (n.1938), este deja binecunoscut în spațiul teologic românesc ca autorul excelentei *Introduceri în teologia ortodoxă contemporană*¹, publicată la editura sibiană „Deisis”, în care insistă asupra aspectelor și accentelor noi aduse de principalii teologi ortodocși ruși, greci sau români în raport cu teologia „de școală” din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. în același cadru problematic, și bazată pe aceeași metodă precizată în *Cuvântul înainte* – „[...] m-am străduit să prezint teologia ortodoxă cu ochiul iubirii, care este organul cunoașterii, însă fără idealizare” – se înscrie și lucrarea la care ne vom referi în continuare – *Discul. Credință, experiență și Biserică în teologia ortodoxă contemporană. Colecție de studii*, apărută ca volumul nr. 41 din colecția *Oikonomia* (dedicată publicării izvoarelor și studiilor despre teologia ortodoxă, înființată de predecesoarea prof. Felmy la catedra mai sus amintită de la Facultatea de teologie evanghelică din Erlangen, și continuată de acesta împreună cu Heinz Ohme), ea este editată de doi dintre „ucenicii” autorului, și anume Heinz Ohme și Johann Schneider, cu ocazia împlinirii a 65 de ani, și cuprinde 19 studii, mare parte publicate anterior (și, după cum pot să afirm din proprie experiență, unele devenite adevărate rarități bibliografice), dar și trei articole care văd acum pentru prima dată lumina tiparului. Iată titlurile lor: I. *Euharistie, comunitate și ministeriu. Un nou început în Ortodoxia rusă și în luteranism*; II. *Secularizare și slujire liturgică*, III. *Pruncul Hristos pe disc. Proscomidia Liturghiei ortodoxe ca expunere a „tăierii Mielului” și nașterii Domnului.*, IV. *Opoziția față*

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XV (2006), nr. 1, p. 272-277.

¹ Karl Christian Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990 (trad. rom. și introd. pr. prof. dr. Ioan Ică: *Dogmatica experienței ecleziale. înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Deisis, Sibiu, 1999).

de teologia apuseană în publicațiile teologice ruse începând cu secolul XX; V. Rudolph Sohm (1841-1917). „Protestantizarea” sau înnoirea Bisericii; VI. Puterea săvârșirii Tainelor după Ioan Moscu; VII. Teologia ortodoxă într-o auto-prezentare critică; VIII. Transformarea durerii. Consilierea muribunzilor și pomenirea morților în Biserica Ortodoxă răsăriteană; IX. Apariția asociațiilor laice în Polonia și Lituania secolului al XVII-lea; X. Explicarea dumnezeieștii Liturghii în societatea biblică rusă din secolul al XIX-lea; XI. Reprimarea dimensiunii eshatologice a Liturghiei bizantine și consecințele ei²; XII. Sfinții ca modele ale Bisericii și mărturiile lor în lume; XIII. Maica Domnului în imnele Bisericii Ortodoxe; XIV. Povestea sfinților Petru și Fevronia din Murom; XV. înnoirea spirituală și eclezială a etosului ortodox; XVI. Teologia rusă de după Petru cel Mare; XVII. Icoana în pietatea și teologia ortodoxă; XVIII. „Sensul Crucii” în viața și opera protopresbiterului Pavel Svetlov, și, ca anexă, „Ce deosebește această noapte de toate celelalte nopți?” Funcția relatării instituirii în celebrarea Euharistiei în Biserica primară după Didahie cap. 9 și Sfântul Iustin Martirul.

În continuare ne vom opri asupra câtorva studii, în opinia noastră deosebit de interesante, și care dovedesc buna cunoaștere pe care o posedă teologul evanghelic despre istoria și teologia Bisericii Ortodoxe. În studiul nr. VII, Ch.K. Felmy începe prin a evidențierea poziției „mărturisitoare” pe care o are aceasta în Occident, și care poate căpăta uneori o imagine triumfalistă, pentru ca apoi să afirme că, simultan, chiar unii dintre autorii ortodocși partizani ai poziției amintite se dovedesc a fi și deosebit de critici față de teologia ortodoxă, începută în Rusia, această atitudine critică s-a perpetuat și în Grecia, în timp ce în teologia românească ea este mult mai moderată, întâlnindu-se totuși, mai ales în cazul pâr. Dumitru Stăniloae, o distanțare în raport cu metoda „tradițională”, adică scolastică (vezi *Dogmatica* lui Chr. Andrusos, pe care chiar el a tradus-o, dar pe care în timp nu a mai utilizat-o în lucrările și studiile sale), de a face teologie, (p. 83) Revenind la teologia rusă, exemplele oferite de autor sunt, înainte de 1917, A. Katansky, A. Golubcov și I. Karabinov – ei critică mutația survenită în relația clerici – laici, cu minimalizarea rolului celor din urmă în comunitatea bisericască; R Svetlov, patr. Serghie (Stragorodțki), V. Nesmelov și mitr. Antonie (Hrapovițki) împotriva înțelegerii juridice a dogmei răscumpărării. Criticile mai apar și în cazul *Dogmaticii* mitropolitului Macarie, în care A.Vvedensky vedea „un simbol al teologiei scolastice” (într-o dispută cu protopopul N. Malinovsky) (p. 84-86).

² Publicat inițial în *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura și tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 267-276.

Cel mai virulent atac împotriva teologiei „de școală” s-a înregistrat însă în teologia rusă din diaspora, prin păr. Gheorghii Florovsky, autorul masivului opus *Căile teologiei ruse*³.

Fără a mai insista asupra etapelor istorice în care s-a produs, rezumate și de Felmy (p. 87-90), subliniem doar faptul că, după teologul rus, teologia rusă a cunoscut sub acțiunea teologiei apusene, o „pseudomorfoză” (termen preluat de la O. Spengler), o „captivitate babilonică”. Denunțarea acestei teologii, de nuanță străină Tradiției ortodoxe, a fost preluată și de alți teologi ruși, o schimbare producându-se doar odată cu Alexander Schmemmann, care a evidențiat și elementele pozitive ale teologiei ruse; mai mult însă, teza păr. Florovsky, prezentată și cu ocazia Primului Congres de Teologie Ortodoxă de la Atena, 1936, și-a găsit un ecou puternic în teologia greacă. De exemplu, Amilkar Alivisatos sau Panayotis Christou s-au constituit ca traducători ai scrierilor Sfinților Părinți (renașterea studiilor patristice și, mai ales, a redescoperirii Sf. Grigorie Palama, este legată și de numele lui Bratsiotis, Konidaris și Bonis) și continuatori ai gândirii lui Nicodim Aghioritul (1749-1809), editorul *Filocaliei*, opunându-se direcției pietiste, promovată de autori ca A. Korais – părintele grec al „nașterii din nou” – și A. Makrakis, sau de asociațiile laice „Zoi” și „Sotir”. Cel mai mult amintește de critica extrem de dură a păr. *Florovsky lucrarea lui Christos Yannaras* 1 *theologya stin Ellada simera* (Teologia în Grecia *de azi*) – chiar și Bratsiotis, apreciat pozitiv de Christou, este judecat în care atacurile se îndreaptă devastator contra *Dogmaticii* lui Chr. Andrutsos. Aceasta ar fi jucat în Grecia (și România) același rol nefast ca și *Dogmatica* mitropolitului Macarie în Rusia: aici formularea dogmatică „nu mai are legătură cu experiența sfinților și cu spiritualitatea bisericească; adevărul dogmelor nu mai este empiric, nu mai are legătură cu etosul Bisericii, este exclusiv ideologic”.

De asemenea, puternice sunt și acuzele aduse *Dogmaticii* lui P. Trembelas, care ar fi ignorat întreaga dezvoltare teologică de după Andrutsos, și aceasta în ciuda deselor citate patristice din cartea sa. În opinia lui Yannaras, această colecție de citate este sterilă, dacă nu se ține seama de metodologia creatoare, de *spiritul* renașterii patristice ce a avut loc în teologia rusă a emigrației și în catolicismul francez (p. 95).

Tot în teologia greacă Ch.K. Felmy îl amintește și pe Ioannis Zizioulas, care, spre deosebire de Yannaras, încearcă o abordare pozitivă, constructivă, a teologiei patristice, delimitându-se însă, în paralel, de rezultatele teologiei „de școală” în

³ Totuși, obiectiv, Felmy citează și afirmațiile pozitive pe care G. Florovsky le-a avut cu ocazia unei întruniri ecumenice din anul 1952: „Ca membru și preot al Bisericii Ortodoxe, cred că Biserica în care am fost botezat și în care am crescut este unica și adevărata Biserică. [...] în opinia mea, reunirea creștinilor înseamnă convertirea universală la Ortodoxie.” (vezi p. 86, nota 34).

ceea ce privește Euharistia și funcția episcopului în Biserică (vezi, de exemplu, preluarea teoriei transsubstanțierii în „cărțile simbolice” răsăritene). Aprecierile sale se îndreaptă spre creatorii reprezentanți ai „școlii pariziene” (P. Evdokimov, S. Bulgakov, A. Schmemmann sau N. Afanasiev, precum și G. Florovsky însuși), care ar fi încercat să depășească scolasticismul teologiei ortodoxe și să o readucă pe acesta pe calea „mărturiei și Tradiției patristice” (p. 96-97). Încercând să identifice, prin vocea autorilor amintiți anterior, criteriile unei autentice teologii ortodoxe, teologul și cercetătorul evanghelic utilizează un termen străin de spiritualitatea ortodoxă și care poate părea multora straniu – *praxis pietatis* -, dar prin care nu se înțelege altceva decât regăsirea dimensiunii liturgice și ascetico-mistice a teologiei, sau, cu alte cuvinte, depășirea graniței dintre experiența eclezială și dogmă (*lex orandi – lex credendi*) (p. 97-100). Apoi, referindu-se la dialogul ecumenic cu reprezentanții acestei „teologii ortodoxe critice”, Felmy sugerează că el este „fructuos, dar, fără îndoială, nu mai ușor decât cel de până acum cu creștinismul răsăritean” (p. 100). Depășind orice triumfalism, „întoarcerea la Părinți” se prezintă ca o misiune, cu mare relevanță ecumenică, întrucât trimite la o *unică* Tradiție, în care sunt depășite categoriile mentale de tipul opoziției Răsărit-Apus.

Calitatea autorului de specialist în teologia ortodoxă rusă se reflectă și mai pregnant în ampla evaluare pe care el o face acesteia, atât în Rusia, cât și în diaspora, începând cu epoca lui Petru cel Mare (studiul nr. XVI). Felmy, bazându-se pe lucrările istorice ale lui G. Florovsky și I. Smolici, evocă nume mai mult sau mai puțin cunoscute din istoria teologică și bisericească rusă: Ștefan Iavorsky (1658-1722), Teofan Prokopovici (1681-1736), ep. Ioan Maksimovici (1697-1712), mitr. de Rostov Arsenie (Maceevici, 1696-1772), Petru Aleksiev (editorul unui *Lexicon bisericesc* în 1775), arhim. Platon (Levșin, 1737-1812) – autorul unui *Catehism*, mitr. Gavriil (Petrov, 1730-1801) sau 1 van Dimitrievsky, cei care, fie prin activitatea lor la școlile superioare de teologie, înființate și organizate după model apusean (Academiile din Kiev, St. Petersburg și Moscova), fie prin traducerea din autori occidentali sau scrierea de lucrări în stilul acestora, au contribuit decisiv la pătrunderea teologiei romano-catolice și protestante în instituțiile „oficiale” ale Bisericii Ortodoxe Ruse. Ca reacție, în secolul al XIX-lea se înregistrează apariția unui „spiritualism ezoteric”, cum ar fi în cadrul „societăților biblice”, de inspirație pietistă (de exemplu, cea din St. Petersburg, înființată în 1814), dar și printr-un alt curent, de factură patristică, așadar autentic ortodoxă, prin persoana și opera lui Filaret Drozdov (1782-1867, din 1821 mitropolit al Moscovei) – unul dintre puținii pentru care G. Florovsky are ceva pozitiv de scris în, așa cum am mai afirmat, extrem de critica sa lucrare *Căile teologiei ruse* (p. 262). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea se dezvoltă și o „școală istorică”, în special prin profesorii de la Academiile Teologice din Kiev și

Moscova – Alexandru Gorsky (1812-1875), Macarie Bulgakov (1816-1882) sau Nikolai Malinovsky (m. 1917) –, precum și o „școală liturgică” – Alexander Golubcov (1860-1911), Mihail Skaballanovici, ep. Porfiri Uspensky (1804-1885) sau Aleksei Dimitrievsky (1856- 1929). Fără a-1 uita pe celălalt mare promotor al renașterii liturgice și patristice din Rusia secolului al XIX-lea, Sf. Ioan Serghiev (1829-1908) din Kronștadt, K.Ch. Felmy insistă asupra „teologiei laice” sau a „filozofiei religioase ruse”, de nuanță occidentalistă (Piotr Ceaadaev, 1794-1865) sau slavofilă (Aleksei Homiakov, 1804-1860), cu accent pe figurile lui Vladimir Soloviov (1853-1900), Viktor Nesmelov(1863-1920), Mihail Tareev (1866-1934) sau Pavel Svetlov (1861-1941)⁴ (p 273-285). în ultima parte a acestui articol, teologul evanghelic se va referi la teologia rusă din diaspora, ce a survenit în urma instaurării bolșevismului după Revoluția din anul 1917 și a decretului de expulzare al lui Lenin din anul 1922. Fărămișată din rațiuni canonice, ea se împarte în diverse curente teologice: „școala pariziană”, dominată de orientarea liberală a lui Serghei Bulgakov (1871-1944), adept al sofilogiei, și Nikolai Berdiaev (1874-1948), în opoziție cu direcția „neo-patristică” a lui Gheorghii Florovsky (1893- 1979); adepții „ecleziologiei euharistice”, Nikolai Afanasiev (1893-1966) – la Institutul „St. Serge” din Paris, și Alexander Schmemmann (1921-1983) la Institutul „St. Vladimir” din New York; „școala istorică”, continuată în America de John Meyendorff (1926-1992), artizanul renașterii „neo-palamite” în Occident (p. 290-299). Extrem de importantă și interesantă este și prezentarea pe care Felmy o face grupului de teologi aflat sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei, dominată în diaspora de Vladimir Lossky (1903-1958) și Vasili Krivoșein (1900-1985) – specialist în gândirea Sf. Simeon Noul Teolog, dar și nume mai puțin cunoscute, chiar și în spațiul ortodox, care și-au desfășurat activitatea în special în Rusia sovietică: Vitali Borovoi (n. 1916), Alexandru Vetelev (m. 1976), Nikolai Glubokovsky (1863-1937), Petru Gnedici (1906-1963), Liveri Voronov (1914-1995) sau Alexander Men (asasinat la 9 septembrie 1990) (p. 299-304).

Pentru a nu lăsa impresia că în cazul lui K.Ch. Felmy avem de-a face doar cu un cercetător al istoriei teologiei ortodoxe, ce rămâne la o dimensiune strict exterioară a datelor și problematicii teologice, ne vom opri în finalul recenziei noastre la un studiu (nr. XII) în care el își demonstrează concludent subtilitatea analizei și nivelul mare de înțelegere (prin iubire) a spiritualității ortodoxe. Punctul de plecare al acestui studiu, care vizează locul și rolul sfinților în Biserică, îl constituie dialogul ecumenic dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica evanghelică (luterană), fiind amintite mai multe întâlniri ce au avut ca temă de discuție acest subiect: a IV-a discuție Amoldshainer (12-19 septembrie, St. Petersburg, pe

⁴ Acestuia îi este dedicat și studiul nr. XVIII din volumul de față, în care este analizată semnificația Crucii în viața și opera lui P. Svetlov.

atunci Leningrad), când arhiep. Mihail (Ciub) și arhim. Agafanghel s-au referit la principalele figuri de sfinți din istoria Rusiei Nil Sorski, Tihon de Zadonsk, Ignatie Briancianinov, Teofan Zăvorâtul, Serafim de Sarov sau starețul Macarie de la Optina –, în timp ce Fairy von Lilienfeld, deși a arătat că Biserica luterană nu cunoaște canonizarea, a evocat câteva figuri cheie care pot fi considerate „modele” (*Leitbilder*) ale spiritualității evanghelice – Christoph Blumhardt (1842-1919), Albert Schweitzer (1875-1965) și Dietrich Bonhoeffer (1906-1945); a III-a întrunire Zagorsk, 1-4 octombrie 1978, Kiev; a VIII-a discuție Amoldshainer, 1979, Odessa; al VII-lea dialog al Bisericii evanghelice- luterane din Finlanda, 1986, și, în iunie același an, discuțiile de la Mikkeli, în care s-au evidențiat arhiep. Mihail de Vologda, Constantin Skurat și Aleksei Osipov, respectiv Kalevi Toivaiinen. După această trecere în revistă, Felmy arată importanța pe care o are corecta înțelegere a sfințeniei și cinstirea (*Verehrung*) „mărturisitorilor” lui Dumnezeu pentru ambii parteneri de dialog (p. 185-186) și se preocupă mai îndeaproape de rezultatele acestor întruniri, subliniind atât punctele comune, cât și divergențele de opinie.

Cel mai important punct de convergență îl constituie conștientizarea faptului că „toată sfințenia, care poate fi exprimată de oameni sau lucruri, este *relativă*. Absolut sfânt este doar Dumnezeu – Sfânta Treime, Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt”. Această idee a fost formulată de Georg Kretschmar și Aleksei Osipov la întrunirea din 1979, ca și de arhiep. Mihail la Mikkeli – în creștinism există doar „one Source of holiness”, One God, the Only Holy, One in the and absolute sense of the word.” Mărturisirea absolutei sfințenii doar la Dumnezeu se regăsește, arată K.Ch. Felmy, și în *Dogmatica* pâr. Dumitru Stăniloae, unde unul dintre capitolele despre „atributele lui Dumnezeu” se intitulează „Sfințenia lui Dumnezeu și participarea noastră la ea”. Tot aici este subliniată o altă idee comună teologiei ortodoxe și luterane, bazată pe texte neo- testamentare (Rom. 1,7; 8,27; 15,26; Apoc. cap. 7 sau II Cor. 1,1), conform căreia prin „sfinți” se înțeleg toți cei botezați, creștinii: întruparea înseamnă „deschiderea posibilităților tuturor pentru sfințire. [...] Sfântul Apostol Pavel numește pe toți creștinii *sfinți*. Iar Sfântul Apostol Petru numește pe creștinii *neam sfânt*. (I Petru 2, 9). Toți avem acces la sfințenie, căci toți ne putem uni cu Hristos prin Sfântul Duh [...]”⁵. Totuși, Alexander Petrovici Golubcov s-a făcut purtătorul de cuvânt al multor teologi ortodocși atunci când a surprins deosebirea dintre sfințenie în sensul întregului popor al lui Dumnezeu și sfinți în sens mai restrâns, ca oameni îmbunătățiți – Părinți, patriarhi, profeți,

⁵ Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 177-190, aici p. 180. Autorul trimite la traducerea în limba germană, *Orthodoxe Dogmatik. Mit einem Geleitwort von Jürgen. Moltmann*. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters; Zürich-Gütersloh, 1984, p. 247.

apostoli, martiri sau mărturisitori (p. 187). Chiar și unul dintre teologii evanghelici formula o teză similară: „Totuși au existat de la început oameni în care s-a sintetizat viața creștină într-un mod evident tuturor.” La rândul său, Pavel Florensky scria că, în viața și învățătura unor sfinți ca Simeon Noul Teolog, Serafim de Sarov și a stareților de la Optina, Cel de-al Treilea Ipostas al Treimii se vede „ca printr-o lunetă”. În sfinți se reflectă deci chiar Duhul Sfânt, idee întâlnită într-o predică a ep. Dr. Johannes Hanselmann (susținută în Nürnberg la 28 septembrie 1975 și unde se spune că „sfântul este un om prin care strălucește lumina divină”), sau, și mai puternic, în Liturgia ortodoxă săvârșită în fiecare zi de lucru, când se cântă versetul biblic din Ps. 67, 36. În textul ebraic el sună: „înfricoșător este Dumnezeu în locașul cel sfânt.” Fără îndoială, este vizat templul ca sanctuar al lui Dumnezeu, însă Septuaginta înlesnește o altă interpretare, care s-a impus în Biserica Ortodoxă: „Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui!” (*Taumastos o theos en tois agiois autou*) K.Ch. Felmy comentează că sensul este în redactarea grecească „mai profund”, în locul templului de piatră fiind vorba aici de templul lui Dumnezeu nefăcut de mâna omenească – sfinții, (p. 188-189)

Dacă în teologia și spiritualitatea ortodoxă importantă este împreună-rugăciunea sfinților cu și pentru noi, această idee a devenit străină majorității credincioșilor evanghelici (cauza ar fi, în opinia lui F. von Lilienfeld, pătrunderea concepțiilor iluministe și ale societății moderne industrializate în conștiința protestantă). Puțini mai știu, de exemplu, că în Apologia pentru Confesiunea Augustană se scrie, la art. 24, referitor la rugăciunea pentru cei decedați, nu doar că „pe aceștia nu-i adorăm” (*...de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus*), ci se și scrie textual, în art. 21, că „Maria, Maica lui Dumnezeu, se roagă pentru Biserică.” (p. 189-190) Așadar, „conștiința unității Bisericii de pe pământ cu sfinții în rugăciune și-a găsit mereu expresie de-a lungul întrunirilor dintre Bisericile noastre, și aceasta nu doar în referatele susținute de partea ortodoxă.” (vezi și textul comun redactat de Kretschmar și Osipov la Odessa, în anul 1979) (p. 190) Cel mai dificil punct de acceptat pentru luterani nu este deci cinstirea sfinților, ci „apelarea” lor (*Anrufung*), care poate lua o formă „magic-materialistă” (p. 191). Dar învățătura despre mijlocirea sfinților nu implică automat (deși lasă loc acestui pericol) cinstirea lor, niște simpli oameni, în locul lui Dumnezeu în plus, „apelul” sfinților în teologia ortodoxă ocupă un spațiu mai larg de interpretare decât în teologia romano-catolică (p. 192-193), iar în urma discuțiilor ecumenice asupra acestui subiect s-a ajuns la o poziție mai flexibilă și în luteranism (p. 194). În colecția oficială de scrieri simbolice a Bisericii luterane (*Kcnkordienbuch*) există un așa-numit *Catalogus testimoniorum*, în care sunt amintiți autori din Biserica veche ce au exprimat o învățătură comună cu cea a Reformei luterane. Printre numele citate aici, alături de Luther, se regăsesc și sfinți ca Macarie Egipteanul

sau Chirii al Alexandriei! La rândul său, autorul însuși a trasat o paralelă între viața, gândirea, lucrarea socială și rugăciunea unui sfânt ca Ioan de Kronstadt și contemporanul acestuia, predicatorul Wilhelm Löhe (m. 1872), care a activat în cadrul Bisericii evanghelice-luterane din Bayern – „lucrarea lor diaconică și misionară exprimă o spiritualitate care își are centrul în Euharistie” (p. 195). Concluzia pe care o trage Felmy este următoarea: „Tradiția Bisericii vechi, a Bisericii vechi răsăritene, trezește astăzi la studenții teologi evanghelici un interes crescând. Și teologii evanghelici sunt, de asemenea, în căutarea unor modele pentru Biserică, cu mare relevanță pentru lume”⁶ (p. 195).

În încheierea acestei recenzii nu ne mai rămâne decât să ne exprimăm speranța că opera lui Karl Christian Felmy va fi, într-un viitor cât mai apropiat, tradusă într-o mai mare măsură în limba română⁷, ea putând, fără îndoială, să se constituie ca o bază în dialogul ecumenic, în special dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile evanghelice-luterane, dar nu numai.

⁶ Ca exemplu este amintit unul dintre cei mai importanți patrologi contemporani, profesorul de la Heidelberg Adolf Martin Ritter, și lucrarea acestuia *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*, Göttingen, 1972 (= FKDG 25).

⁷ Una dintre lucrările teologului evanghelic, din păcate mult prea puțin utilizată în spațiul ortodox, este excelenta prezentare pe care el o face Liturghiei ortodoxe și interpretărilor ei de-a lungul istoriei teologice ruse, inclusiv în iconografia veche! Vezi Karl Christian Felmy - *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-auslegung*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984. Sesizându-i de altfel importanța, pâr. Stăniloae i-a consacrat o recenzie în *Ortodoxia* nr. 4/1984, p. 543-544.

George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*; trad. Florin Caragea și Gabriel Mândrilă; Editura Platytera, București, 2005, 431 p.*

Această lucrare constituie o colecție de studii scrise de unul dintre cel mai iluștrii reprezentanți ai diasporei ruse din secolul XX, celebrul patrolog, istoric, slavist, teolog și ecumenist, protopresbiterul Georges Florovsky (1893-1979), cel care și-a dedicat cea mai mare parte din viața și opera sa promovării așa-numitei mișcări de „renaștere neo-patristică”. Coordonatele după care trebuia să se realizeze acest program teologic au fost formulate chiar de G. Florovsky însuși la primul Congres al Facultăților de Teologie, susținut la Atena, în anul 1936. Aici, în special în incitantul referat *Patristica și teologia modernă*, el a subliniat importanța „elenismului creștin” (asupra acestui termen și a semnificației sale vom reveni în cele ce urmează) ca o dimensiune esențială și perenă a Bisericii, precum și necesitatea reîntoarcerii la Sfinții Părinți, a regăsirii „duhului” patristic în teologia contemporană.

Viziunea unificatoare a sintezei teologice neo-patristice, deopotrivă liturgică, dogmatică și spiritual-mistică, este evidentă și în cele nouăsprezece studii cuprinse în această carte; ele au ca subiect Revelația divină, exprimată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție (studiile „Revelație și interpretare”, „Mintea scripturală pierdută”, „Funcția tradiției în Biserica primară”, „Autoritatea vechilor sinoade și a tradițiilor Părinților”, „Revelația, filosofia și teologia”, „Sfântul Grigorie Palama și Tradiția Părinților”), antropologia și demonologia („Creație și creaturalitate”, „Nemurirea sufletului”, „Răul”), mariologia („Pururea Fecioară Maria, Maica lui Dumnezeu”), monahismul („Idealul ascetic și Noul Testament”), eshatologia („Lucrurile de pe urmă și evenimentele ultime”), ecleziologia („Catholicitatea Bisericii”, „Taina Cincizecimii”, „Limitele Bisericii”), inclusiv delicata problematică a raportului dintre creștinism și cultură („Credință și cultură”, „Antinomii ale Istoriei Creștine: Imperiul și Pustia”, „Creștinism și Civilizație”, „Problema Socială în Biserica Ortodoxă Răsăriteană”).

Din ansamblul acestor teme centrale ale teologiei, ne referim doar la viziunea ecleziologică a Păr. Florovsky, una dintre cele mai impresionante în teologia

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XV (2006) nr. 2, p. 237-241.

ortodoxă a secolului XX, chiar cea „neopatristică”, și ar fi interesant de făcut o comparație cu învățătura despre Biserică la ceilalți mari reprezentanți ai acestui curent: D. Stăniloae, I. Popovici, sau VI. Lossky. În orice caz, intuițiile sale au avut un mare impact, ele regăsindu-se dezvoltate la teologi precum Al. Schmemmann și I. Zizioulas.

După teologul rus, Biserica este Trupul lui Hristos, „lucrarea Sa pe pământ”, în care se săvârșește „îndumnezeirea” firii omenești („mântuirea este Biserica”). În calitatea ei de organism viu (Efes. 2, 16), Biserica „crește” (Col. 2, 19) în unitatea Duhului, după chipul unității Preasfintei Treimi, devenind „catolică” sau „sobornicească” – un termen care nu are o accepțiune cantitativă sau geografică, de universalitate exterioară. Este vorba, așa cum au demonstrat Sf. Ignatie al Antiohiei sau Chirii al Ierusalimului, de o însușire internă a Bisericii, de desăvârșirea ei în Duhul, Cel care asigură „adunarea laolaltă a tuturor într-o comuniune” (*mysterion tes synakseos* sau *ekklesia*). „Biserica este catolică pentru că este unicul Trup al lui Hristos, este unire în Hristos, unitate în Sfântul Duh -, iar această unitate este cea mai înaltă plenitudine și bogăție.” (p. 53)

Deși Florovsky declară că eclesiologia nu reprezintă altceva decât un capitol al hris- tologiei, el vorbește și despre aspectul pnevmatologic al Bisericii, despre „transfigurarea personalității” sub lucrarea Duhului (I Cor. 12, 13). Folosindu-se imaginea Bisericii ca un turn clădit din pietre – credincioșii – din *Păstorul lui Herma*, se trage concluzia că sobornicitatea nu presupune dizolvarea personalității (colectivism), ci transfigurarea ei, căci prin lepădarea de sine „cuprindem multitudinea înlăuntrul propriului sine”, îi conținem pe cei mulți înlăuntrul eu- lui nostru (p. 55).

După ce se referă la legătura intimă dintre Scriptură, Tradiție și Biserică, la prezența deplină a lui Hristos în Euharistie (o idee preluată, cu toate implicațiile sale posibile sau reale, în „eclesiologia euharistică” viitoare), și demontează valabilitatea universală a canonului vincentian, Păr. Florovsky analizează delicata relație dintre libertate și autoritate în Biserică, adică dintre ierarhie și popor. Convingerea generală este că „păzitorul” Tradiției este întregul popor, i.e. Trupul lui Hristos, fără ca astfel să se limiteze importanța și rolul autorității învățătorești a ierarhiei, primită de la însuși Marele Preot, Iisus Hristos, în Taina Hirotoniei. La rândul său, însă, episcopul „trebuie să cuprindă Biserica în lăuntru său”; să nu vorbească de la sine, ci în numele Bisericii (*ex consensu ecclesiae*). Credincioșii au datoria de a se supune ierarhiei, dar „datoria supunerii încetează atunci când episcopul se abate de la norma catholică”, moment în care „oamenii au dreptul de a-1 învinui și chiar de a-i determina depunerea” (vezi p. 66-67).

Dar care este izvorul succesiunii apostolice, actul de întemeiere al Bisericii, cu întreaga ei structură și organizare? Este vorba desigur, despre „Taina Cinze-

cimii”. Pogorârea Duhului Sfânt se realizează o dată pentru totdeauna, de unde rezultă că „a trăi în Biserică implică o participare la Cincizecime” (p. 241; alți teologi ortodocși, ca Păr. I. Popovici, vor exprima aceeași idee prin expresia „Cincizecime continuă”). Structura de susținere a Bisericii, temelia ei deopotrivă mistică și canonică, este reprezentată de succesiunea apostolică în cler și în special în episcop. Această convingere, preluată și ea de reprezentanți ai „eclesiologiei euharistice” (I. Zizioulas), îl face pe Florovsky să utilizeze descrieri ale episcopului ce pot părea oarecum exagerate, de genul: „el este o icoană vie a lui Dumnezeu pe pământ”, „el este izvorul preabogat al tuturor tainelor Bisericii Sobornicești.” (vezi p. 243) Și totuși, imediat el adaugă că Duhul Sfânt S-a pogorât asupra tuturor, nu doar a celor Doisprezece Apostoli, ceea ce demonstrează că „preoția a fost întemeiată în lăuntru sobornicității Bisericii” și că „episcopul trebuie să rămână în Biserică, și Biserica în episcop” (p. 244). Chiar dacă „puterea de a învăța” (*potestas magisterii*) o primește ierarhia nu din partea membrilor Bisericii, ci de la Duhul Sfânt, ca o „harismă a adevărului” (*cl/jamma veritatis certum*), ea nu constituie în Biserică un „corp învățătoresc” auto-suficient și complet. „Ierarhia învață astfel într-un mod sobornicesc doar atunci când ține și conține cu adevărat Biserica în ea însăși. Fiecare Biserică locală are dreptul la o «voce învățătorescă» numai în persoana episcopului său, fapt care, oricum, nu exclude dreptul la libertatea de opinie. Pe de altă parte, episcopul are de asemenea «puterea de a învăța» numai în Biserică, dar în sobornicitatea concretă a poporului și turmei sale” (p. 247). Și iarăși, într-o anexă explicativă a acestui studiu „ecumenic” (a fost publicat inițial în *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, 1954): „[...] puterea ierarhiei nu presupune că adevărul [...] este descoperit în mod automat episcopului, prin puterea hirotoniei și demnității sale, ori că poate să-l descopere fără consultarea și comuniunea cu acea Biserică, în afara căreia el își pierde toată «puterea», general vorbind. Oricum, lui și numai lui îi este dat dreptul de a vorbi într-un mod Sobornicesc (Catholic). Nu este doar un drept sau privilegiu canonic; este strâns legat de faptul că episcopul ca atare este un centru mistic al turmei sale, pe care o unește în sine în unitatea frăției sacramentale” (p. 251).

În aceeași notă explicativă amintită anterior, Florovsky se referă, pe scurt, și la situația tragică a dezbinării creștinilor – ea implică „slăbiciunea sa mistică” –, urmând ca într-un alt incisiv studiu, „Limitele Bisericii”, să detalieze raportul Bisericii Ortodoxe cu celelalte biserici, în tradiția patristică au circulat deopotrivă două viziuni paralele: cea a Sf. Ciprian, autorul celebrei sintagme *extra ecclesia nulla salus*, după care harul e total absent în orice sectă, și cea a Fer. Augustin, care deosebea între „validitatea” și „eficacitatea” Tainelor, sugerând că acestea rămân valide și la schismatici, fără însă a mai fi eficace din pricina dezbinării. În fapt, Biserica nu a urmat niciodată poziția „dură” a Sf. Ciprian, primind sau

reprimind în sânul ei pe cei ce doresc și se căiesc chiar fără Botez, doar prin săvârșirea Tainei Mirungerii. Totuși, această practică nu este făcută, așa cum se afirmă de cele mai multe ori, în virtutea principiului „economiei” (*oikonomia*), ca un fel de relaxare a disciplinei, căci aceasta ar însemna „o toleranță față de slăbiciunea omenească” (vezi p. 401-403, aici p. 403). De fapt, așa cum o arată și „Botezul sângelui” (*baptisma flaminis*), uneori „forma” poate să fie abrogată, ceea ce trimite la „domeniul misterios și chiar enigmatic dincolo de limitele canonice ale Bisericii, acolo unde tainele sunt încă celebrate și inimile ard încă, adesea, în credință, în dragoste și în fapte” (p. 411). Conform Efes. 4, 3 unitatea Bisericii este bazată pe dubla legătură dintre „unitatea Duhului” și „legătura păcii” – în secte și schisme „legătura păcii” este ruptă și sfâșiată, dar „unitatea Duhului” în Taine nu este distrusă (p. 407). Ținând cont de aceste „granițe spirituale” ale Bisericii, nu putem decât să nutrim speranța că, „în sfârșit, puterea lui Dumnezeu va triumfa [...] asupra slăbiciunii omenești, binele asupra răului, unitatea asupra dezbinării, viața asupra morții.” Și aceasta, încă o dată, pentru că „există multe legături care încă nu au fost rupte, prin care fracțiunile schismatice sunt ținute împreună într-o anumită unitate cu Biserica.” (p. 421) în fragmentele provenind din „Creștinism și cultură” (titlul volumului II din *Collected Works of Gorges Florovsky*), autorul aprofundează rolul Bisericii în lume. Aceasta nu este o sarcină ușoară, ținând cont de mutațiile survenite în istoria Bisericii: de la mica adunare într-un „foișor” din Ierusalim, ea a ajuns, prin acțiunea unor bazilei – Constantin cel Mare, dar în special Teodosie, să coincidă cu „Imperiul”, să se transforme într-o „Societate Creștină”; fapt care, deși poate fi interpretat ca o victorie, a reprezentat pentru mulți creștini „o surpriză neașteptată și mai curând o lovitură” (p. 337). Nu teocrația reprezenta idealul Bisericii, dominată la început de o puternică viziune eshatologică. În „această lume”, creștinii nu puteau fi decât pelerini și străini. Adevărata lor „cetățenie” (*politeuma*) era „în ceruri” (Filip. 3, 20), iar Biserica însăși peregrina prin această lume (*paroikousa*), fără a fi însă „din lume” (p. 339). Fără a accepta termenul de „cezaro-papism” ca exprimând perfect realitatea instituției politico-ecclesiastice din Bizanț, Păr. Florovsky descrie pe multe pagini acest proces de „încreștinare a Imperiului”, cu toate ambiguitățile și contradicțiile sale (vezi p. 344-356), demonstrând însă că Biserica nu s-a predat împăratului, nu și-a trădat misiunea sa terestră, și aceasta în special datorită unei mișcări prin însăși natura sa „de revoltă”: monahismul. Fără a reprezenta o situație „excepțională”, încercând doar să împlinească acele „legăminte obișnuite și esențiale, pe care fiecare creștin și le asuma la Botez”, călugării „părăseau împărăția pământească, oricât de mult ar fi părut ea în fapt «încreștinată», pentru a clădi adevărata împărăție a lui Hristos în noul pământ al făgăduinței, «în afara porților», în Pustie” (p. 357). Ei s-au și opus, în majoritatea cazurilor cu succes, așa cum o demonstrează

„criza iconoclastă”, împăratului (și reprezentantului său pe plan bisericesc, patriarhul), atunci când acesta se depărta de la Tradiția eclesială. În concluzie, în ciuda intențiilor pozitive de „mântuire a societății”, „Sfântul Imperiu”, atât în forma sa răsăriteană, cât și în cea apuseană, a reprezentat un „eșec evident”, „o utopie și un compromis” (p. 371). În același timp, nu trebuie minimalizat pericolul pe care îl presupune monahismul, acela al „detașării excesive”, a (auto)prezentării sale ca unicul mijloc valid de dobândire a mântuirii (o „cale excepțională”) (p. 373).

Nu trebuie niciodată să se piardă din vedere dimensiunea eshatologică a Bisericii, plasată între „deja și nu încă”. Într-o asemenea perspectivă se înscrie misiunea socială a Bisericii, la care aceasta nu poate niciodată să renunțe: chiar și în monahism, aspectul său cel mai radical, Biserica nu a încercat „să fugă de lume”, ci să clădească o nouă lume pe o bază nouă (p. 387). Realitatea eclesială este una prin excelență comunitară – o idee ce se regăsește chiar și la „mari campioni” ai monahismului, Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Hrisostom. Evaluând apoi istoria creștinismului rus, Păr. Florovsky observă o alinare de la acest ideal al slujirii creștine comunitare, care se va acutiza în forme tragice sub regimul ateist sovietic. Acum însă este absolut necesar ca Biserica Ortodoxă să-și regăsească baza teologico-spirituală pentru acțiunea socială, să militeze pentru promovarea valorilor etice creștine fundamentale și, mai ales, să evite atitudinea „transcendenței” sale în raport cu societatea și statul. Chiar dacă nu este „din lumea aceasta”, Biserica are totuși o misiune evidentă și importantă „în această lume”, în care „zace cel rău”: „Dacă Biserica, ca instituție, nu poate adopta calea unei acțiuni sociale publice (n.n. în sensul angajării în vreun program social sau economic particular, al participării la confruntarea politică), creștinii nu pot renunța la îndatoririle lor civice, căci au de adus o imensă contribuție în «sfera materială», tocmai în calitate de creștini” (vezi p. 397-398).

Intenția editorilor/traducătorilor, atunci când au publicat acest volum, era, după cum se specifică în prefață, de a oferi „prima traducere consistentă în limba română din Pr. George Florovsky” (p. 15), și, în opinia noastră, acest deziderat s-a împlinit cu succes. Totuși, nu putem să nu semnalăm în încheiere și anumite inadvertențe, atât ca traducere (vezi anume expresii stângace, folosirea alternativă a termenilor „catolic”, „catholic” sau „sobornicesc” fără nici o explicație, utilizarea cu minusculă a termenilor „pocăință”, „mărturisire” sau „tradiție”, ceea ce face greu de înțeles că se referă la Taina Pocăinței, respectiv la Sfânta Tradiție, ca și utilizarea a mai multor variante a numelui autorului, ca George Florovsky, George Florovschi, Gheorghe Vasilievich Florovsky sau George Florovschi noi am apelat, în recenzia noastră, la varianta Georges Florovsky, pe care a utilizat-o teologul rus însuși după ce a părăsit Rusia și a plecat în exil și care se regăsește în *Operele complete* ale sale), cât și de ordin tipografic (unele greșeli de tipar, ca și spațiu

mărit între cuvinte, ca la p. 292,322, 364) și editorial (deși în Occident exegeții Păr. Florovsky utilizează ediția în cincisprezece volume din *Collected Works of Georges Florovsky*, apărută în mare parte chiar sub îngrijirea acestuia, volumul de față nu menționează deloc versiunea engleză „oficială” amintită, – și totuși, așa după cum am văzut, extrasele „Creștinism și Cultură” provin din volumul II al acestei ediții – recurgând la versiunea on-line pusă la dispoziție de Preasfințitul Alexander Mileant, căruia traducătorii țin să-i mulțumească la începutul fiecărui studiu; astfel, ediția românească ne apare ca un produs hibrid, căci sunt utilizate traduceri englezești chiar și atunci când studiul fusese publicat original, în altă limbă, vezi „Revelația, filosofia și teologia” – în germană – și „Limitele Bisericii” – în franceză. Probabil cauza ține de rațiuni financiare privind drepturile de autor, ceea ce ar explica și absența regretabilă a unui esențial și masiv studiu eclesiologic florovskian, *Le Corps du Christ vivant*, al cărui titlu apare însă ca subtitlu al ediției românești, *sic!*). Totuși, este demn de remarcat faptul că opera unuia dintre cei mai importanți teologi ortodocși contemporani se găsește acum, într-o „traducere substanțială”, și în limba română (câteva studii din Păr. Florovsky fuseseră deja traduse și publicate de pr. T. Bodogae și diac. Ioan I. Ică jr. în *Mitropolia Ardealului*), urmând ca sarcină pentru teologii mai tineri să readapteze la adevărata sa valoare, surprinzându-i implicațiile posibile în teologia românească viitoare.

Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedia ale religiilor*, traducere Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, postfață de Eduard Ircinschi, Editura Polirom, Iași, 2003, 264 p.*

Cu titlul de mai sus, dat de editor, volumul de față cuprinde, în colecția „Biblioteca Ioan Petru Culianu” a editurii ieșene Polirom, o serie de articole scrise de I.P. Culianu pentru unele enciclopedii și dicționare. Cele mai multe dintre aceste articole, paisprezece, au fost publicate în enciclopedia coordonată de „maestrul” lui Culianu, Mircea Eliade¹, după cum urmează: „Ascensiune” (p. 32-44), „Astrologie” (p. 45-53), „Bendis” (p. 54-55, redactat împreună cu Cicerone Poghirc), „Cavalerii Daci” (p. 56-57, cu C. Poghirc), „Religia geto-dacă” (p. 107-112, cu C. Poghirc), „Gnosticismul din Evul Mediu până în prezent” (p. 84-91), „Magia în Europa medievală și renescentistă” (p. 92-100), „Sabazios” (p. 127-128, cu C. Poghirc), „Sacrilegiu” (p. 129-142), „Rituri sexuale în Europa” (p. 120-126), „Cerul ca hierofanie” (p. 75-79), „Religia tracă” (p. 113-119, cu C. Poghirc), „Cavalerul Trac” (p. 58-59, cu C. Poghirc) și „Zalmoxis” (p. 154-161, cu C. Poghirc). Alte articole au fost redactate în limba germană, cum ar fi „Alter ego” (p. 7-8), „Deus otiosus” (p. 82-83), „Cult secret” (p. 80-81), „Trickster” (p. 151-153), „Număr” (p. 101-106)², respectiv „Călătoria la cer (păgână)” (p. 60-74)³. Articolele cerute lui I.P. Culianu în 1982 de Yves Bennefoy pentru un *Dictionnaire des poétiques* proiectat să apară la editura pariziană Flammarion sunt inedite, întrucât acest proiect nu s-a mai concretizat: „Arta în Renaștere și figura Erosului” (p. 9-13), „Artă și alchimie” (p. 14-23), „Artă și magie în Renaștere” (p. 25-31) și „Tradiția gnostico-hermetică și creația artistică și literară” (p. 143-150). Tot inedite sunt și variantele a patru articole pentru ER ce formează *Ad-denda*, dintre care cel mai amplu, „Sexualitate”, trebuia să fie semnat de Culianu și Eliade, pentru ca în cele din urmă el să fie împărțit în două articole distincte:

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XIX (2007), nr. 1, p. 259-260.

¹ Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1987 (= ER).

² Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (ed.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1988.

³ Franz Joseph Dölger (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hiersemann, Stuttgart, 1984.

„*Alter ego*” (p. 165-167), „Cult secret” (p. 168-174), „*Deus otiosus*” (p. 175-177) și „Sexualitate” (p. 178-198).

În substanțiala sa postfață „*În căutarea unei științe universale a religiei: Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu și Enciclopedia religiei*” (p. 199-262), realizată pe baza cercetărilor efectuate la Arhiva „Mircea Eliade” de la Biblioteca Regenstein a Universității din Chicago și cu acces la fondul de documente ale lui Culianu aflat în posesia surorii, Tereza Culianu-Petrescu, și a cumnatului acestuia, Dan Petrescu, tânărul cercetător Eduard Ircinschi, beneficiarul unei burse de cercetare la departamentul religie al prestigioasei Princeton University, oferă o prezentare a „laboratorului de lucru” pentru monumentală ER (16 vol.), la care Eliade a fost *editor-in-chief*, după care analizează circumstanțele în care a ajuns I.P. Culianu să colaboreze la ea cu un număr atât de mare de articole, trece în revistă alte câteva proiecte „enciclopedice” ale lui Culianu și, în fine, evidențiază aspectele cele mai importante ale acestor contribuții, subliniind deopotrivă descendența și diferența metodologică ce începea să apară între cei doi mari savanți români. E. Ircinschi își încheie studiul prin a afirma în ce constă relevanța acestor articole: „Ele reprezintă un moment de maturizare academică a eruditului istoric al religiilor, marchează ambiția scriitorului de a scrie pe înțelesul nespecialiștilor și îi dezvăluie unui cititor atent modul ludic în care tânărul savant a ales teme dintre cele mai stufoase, aride și «ne-științifice» (astrologia și magia) pentru a vorbi despre propria-i viziune asupra lumii.” (p. 261) Subscriem la rândul nostru acestor opinii și încheiem prin a spune că aceste articole nu sunt așadar interesante doar pentru cei specializați în câteva dintre domeniile în care Culianu a excelat – erosul și magia, gnosticismul, antinomismul, astrologia sau călătoria astrală a sufletului –, ci și intelectualului dornic să afle mai multe, dintr-o perspectivă adeseori inedită pentru el, despre modul în care s-a concretizat raportul dintre „specialiștii sacru-lui” și puterea seculară, precum și revizuirea unora dintre tezele privind sursele religiei geto-dace.

Arhim. Vasilios Gondikakis, *Frumusețe și isihie în viața aghioritică*, Editura Epifania, Alba Iulia, 2008, 100 p.*

Părintele profesor Ioan Ică sen. a tradus în limba română o doua carte a arhimandritului Vasilios Gondikakis, *Frumusețe și isihie în viețuirea aghioritică*, după cea apărută cu peste un deceniu în urmă, *Intrarea în împărăție. Inițierea în taina liturgică a vieții Ortodoxiei*, Editura Deisis, Sibiu, 1996. Acest fapt nu poate fi trecut cu vederea, căci autorul lucrărilor este unul dintre reprezentanții de seamă ai generației '60, responsabilă de înnoirea vieții monahale de la Muntele Athos: născut în 1936, el face studii teologice la Atena și la Lyon; în iarna lui 1966, împreună cu alți doi tineri foști membrii ai asociației religioase laice „Zoi” și apropiați, ai lui Dimitris Koutroubis, Grigorios Hatziemmanuel și Panayotis Nellas, face o vizită în Sfântul Munte; după circa patru ani de ședere la schitul Iviron, arhim. Vasilios este ales egumen al mănăstirii Stavronikita, unde are loc o impresionantă renaștere a vieții duhovnicești – creșterea spectaculoasă a numărului de monahi, un intens pelerinaj, mai ales din partea tinerilor, editarea de cărți teologice, texte patristice și liturgice, înflorirea iconografiei bisericești și a muzicii bizantine etc. După cum scria Chr. Yannaras, „experimentul” mănăstirii Stavronikita și-a găsit imitatori și în alte așezăminte athonite (amintim doar mănăstirile Simonos Petras și Grigoriou, având ca egumeni pe arhimandriții Emilianos Vaphidis și Gheorghios Kapsanis), autoritatea arhimandritului Vasilios crescând și mai mult după alegerea sa ca egumen al Ivironului, în 1990, funcție din care s-a retras în anul 2005.

Publicată în ediția grecească în anul 1999, cartea arhimandritului Vasilios Gondikakis reprezintă o colecție de trei studii și două conferințe ce au fost ținute în Grecia și Franța și au fost publicate apoi în diferite reviste grecești. Prima între acestea, „Biruirea morții în viața monahală” (pp. 19-39) relevă adevărata esență a monahului și rolul acestuia în lumea contemporană. Pentru Părintele Vasilios monahul ortodox nu este un simplu „mistic”, posesor al unei anumite diete sau tehnici miraculoase, ci „părtaș al învierii lui Hristos”, dovada că moartea poate și trebuie să fie înfrântă în și cu Hristos. Dar un monah devine „o icoană a lui Hristos înviat” doar prin exercițiul smereniei, „taina crucii” care duce la înviere

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XVIII (2008) nr. 3, p. 269-273.

(la laudele aduse de un ucenic că mintea sa se găsește continuu în Dumnezeu, un bătrân monah i-a răspuns că „nu e mare lucru să se găsească mintea ta în Dumnezeu”, ci să te consideri „tu însuși sub orice creatură”, p. 21). Mediul în care trăiește monahul este mănăstirea ca „arhitectonică cântată” – pravila, studiul, rugăciunea constituie poli de viațuire în acest spațiu liturgic, spațiu plăsmuit să servească Dumnezeieștii Liturghii. Și mai important, fiecare monah ce slujește celor două virtuți, tainei pocăinței și iubirii, se înscrie într-un lung șir de părinți „mișcați de Duhul Sfânt”, în comunitatea care, „cu un glas atotarmonios de simplitate”, cântă „un imn în jurul tronului Mielului” (p. 24). Viața acestor monahi, de multe ori anonimi, constituie dovada elocventă că monahismul este filantropic, „măsoară toate cu norma iubirii”, a mântuirii universale. Figura unui astfel de călugăr este evocată, în cuvinte pline de sensibilitate și de Părintele Vasilios (vezi p. 31 ș.u.) drept „liră a Duhului”, modul cel mai potrivit de a înțelege distincția palamită între ființa și energiile divine necreate ale lui Dumnezeu. In cei ca el este simțită „parusia vechilor sfinți”, este deschisă dimensiunea eshatologică în această lume și stă speranța pentru viața noastră prezentă și viitoare, ca unii care trăiesc și se roagă pentru noi în „Sionul Ortodoxiei” (Sfântul Munte).

Al doilea studiu tratează tema paradoxală a vieții monahale ca „nuntă adevărată”: deși elementele definitorii monahismului sunt singurătatea, isihia, autorul demonstrează că monahul (de la *monos* = singur) trăiește viața de feciorie ca o nuntă (în caz contrar ar fi o stare nenaturală). În fapt, monahismul este un „emițător de optimism” ce provine chiar de la „îmbrățișarea nupțială” care însoțește neîncetat monahul. Conform sentinței evagrien „monahul este separat de toți și este unit cu toți”, „nunta” este definită drept starea de comuniune adevărată cu Dumnezeu. Doar această comuniune dă sens și continuitate atât căsătoriei trupești, cât și celei duhovnicești, ambele arătând relația sfântă a lui Hristos, Capul, cu Trupul Său, Biserica. De aici și frumusețea monahismului curat și a căsătoriei curate, o frumusețe ca dar divin, mai presus de simpla dimensiune estetică; este frumusețea ce se revărsă neîntrerupt, ca energie necreată, ca „har firesc”, din ființa dumnezeiască. Acesta este paradoxul monahal, situat deopotrivă între *kenosis* și *theosis*: „O mănăstire, ca și într-o grădină, este un cimitir de semințe moarte din care înflorește o nouă viață. Întregă atmosfera rânduiei și privegherii monahale, în psalmi și conținutul imnelor, este o plângere de jale și strigăt de victorie.” (p. 59).

Convingerea Părintelui Vasilios este aceea că modelul monahului îndumnezeit se întruchipează exemplar în Avva Isaac Șirul. El este exemplul iubirii atotcuprinzătoare, al nepătimirii, liniștii (isihiei), delicateții și discernământului. „Avva Isaac e marea binecuvântare, oceanul fără fund și fără sfârșit, care călăuzește spre tărâmurii îndepărtate. Marea deschisă care îți dăruiește aerul cu totul curat, care însuflețește cele dinăuntru ale tale, marea iubirii care suflă necurmat vântul

milostivirii și te duce fără efort în ostrovul care este acolo unde sunt Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.” (p. 63) Asemeni altor Părinți duhovnicești, Isaac Șirul desfășoară o lucrare chirurgicală, „taie cangrena” păcatului; în chip antinomic, el „îți rezolvă existența, te sâcăie, te înțelepțește; te robește, te eliberează” „îți desfășoară moartea. Te frânge bucăți. Te ține de mână”, făcându-te însă astfel liber cu adevărat. „Te provoacă și te liniștește ca nimeni altul. Îți luminează întunericul. Lumina lui trece dincolo de întrebările tale”, pentru ca treptat tensiunea să sfârșească în netensiune, neașteptatul să devină regulat, obișnuit. Iar starea ta finală este „un vârtej de lumină într-o viață veșnică de repaus” (formulare metaforică ce redă sensul termenului teologic „tehnic” de epectază). (vezi pp. 61-65).

„Contribuția esențială a tipicelor în viața monahală (pp. 67-75) are ca subiect delimitarea rolului pe care îl are tipicul în viața monahală. Mai presus de o simplă reglementare sau îngrădire legislativă, acesta este o matrice vie, o lege a vieții personală și comunitară care ajută la îndeplinirea misiunii monahului - a ajunge la o întregă simțire cu tot din jurul său, a se face „preot al creației”. Tipicul este așadar „darul Harului”, nu rezultatul unei acțiuni exclusiv umane. Dacă Biserica înconjoară cu dragoste maternă fiecare creatură, „tipicele au misiunea să țină împreună și să organizeze vitalitatea și abundența dinamismului pe care-l conține creația lui Dumnezeu.” (p. 69) Realitatea la care trimit tipicele este deci aceea a ordinii și relației armonioase a membrilor unor familii iubitoare, a organizării unitare a vieții unui organism viu. În nici un caz nu pot fi echivalente cu îngrădirea care nivelează totul (într-un fel este organizată viața unei comunități cu 100 de monahi, în alt fel una cu 50, 20 sau 10; într-un fel este programul și rânduiala unei frății monahale dintr-o chilie cu 5, 3 sau 2 monahi, în alt fel e programul de studiu, canonul, programul de metanii, de lucru de mână sau frecvența participării la slujbe a pustnicilor). Esențială este „tăierea voinței” proprii, a egoismului, prin punerea sub ascultarea unui „bătrân”, a unui duhovnic experimentat, „căruia își deschide inima lui, îi spune gândurile lui și prin care e îndrumat să-și urmeze programul lui personal special de rugăciune, de studiu, de lucru, care îl ajută să înainteze în isihie, doxologie și în paradisul libertății în Hristos și a frățietății cu toți” (p. 73).

Studiul următor, care dă și titlul cărții, poate fi catalogat ca un imn de bucurie și iubire adus Sfântului Munte Athos de unul dintre fii săi. Iarăși, ceea ce iese în evidență este ideea că frumusețea monahului „monahul e filocalic”, iubitor și făruitor de frumusețe – are un substrat ontologic, nu estetic. Monahul își modelează ființa lui, iar frumusețea care izvorăște din această viață este darul mântuirii. Mântuitorul ne-a vindecat „cancerul urâteniei noastre”, iar „frumusețea a răsărit din mormânt”. De aceea „mântuirea noastră se înțelege și se trăiește în Biserica Ortodoxă ca o eliberare de murdăria și urâtenia și ca un amestec și o unire cu

frumusețea dumnezeiască și veșnică” (p. 82). Exemplul Părintelui Isihie arată tuturor că din încercări și răbdarea acestora se ivește frumusețea dumnezeiască. Un monah autentic îmbătrânește, dar întinerește lăuntric; devine un bătrân liniștit (isihast), un bătrân frumos (kalogheros). Iar clipa morții sale rostește marele adevăr existențial - există o frumusețe care desființează moartea.

Ultima secțiune a cărții este dedicată unor „Amintiri din Schitul Ivirilor” (pp. 87 ș.u.). Sunt consemnate diverse întâlniri avute de arhim. Vasilios cu bătrâni îmbunătățiți duhovnicești de aici, chiar înainte de stabilirea sa la Athos, începând din anul 1961, cum ar fi bătrânii Eumenie, Gavriil, Mitrofan sau Andrei; sunt descrise condițiile în care și-au dus aceștia existența, caracterizate de simplitate și armonie (aproape toate cele necesare gospodăririi și traiului comun erau făcute de mână: coliba, vasele, cultivarea grădinii, extragerea untdelemnului etc.); sunt redată modul de învățare a cântării psaltice, ritmul slujbelor liturgice, citirile din cărțile sfinte și psalmodierea lor (unele învățate pe de rost, căci majoritatea monahilor erau oameni simpli, care nu știau să citească, preocupați însă mai mult nu de litera moartă ci de duhul dătător de viață veșnică; de ex. Gheron Mitrofan zicea „și eu caligrafiez pământul cu săpăliga mea”, iar Părintele Vasilios subliniază că „nimeni nu vroia să facă impresie, nici să învețe pe altul”). În prezența acestor Părinți înduhovniciți simțea însă prezența realităților viitoare, anticipai comuniunea împărăției cerurilor: „De aceea, când ascultai Liturghiile lor, participai la taina vieții viitoare, te hrăneai ca pământul însetat de ploaia ce cade de bunăvoie. Și când liturghiseară cu psalmodia lor, înțelegeai că ești înconjurat cu adevărat de duhurile slujitoare trimise spre slujire (Evr. 1, 14). Te simțea navigând pe marea deschisă în care se găsește vânt prielnic și care conduce direct la destinația lui.” Mulțumirea autorului față de pronia divină este nemărginită: „A fost un dar al Duhului să coliturghisesc și să trăiesc împreună cu ei în Schit.” (p. 94) Chiar dacă unele din condițiile exterioare s-au schimbat între timp, linia tradiției bătrânilor bogați spiritual rămâne neschimbată aici până în zilele noastre. Dovada? Gheron Pahomie al sinodiei lui papa Nil, cu zâmbetul său luminos de copil, inocent și pur. Când a văzut că ceilalți călugări se tem de șerpi, i-a prins pe aceștia cu mâna lui, tremurând de Parkinson. A făcut în acest fel din Schit un paradis, împlinind profeția de la Isaia 11, 8-9 și dovedindu-se o binecuvântare pentru toți și un prieten al șerpilor, (pp. 96-97)

Referindu-se la stilul arhimandritului Vasilios, episcopul Kallistos Ware scria că acesta este flexibil, adesea poetic, dar în același timp extrem de aluziv, pe alocuri criptic, enigmatic; el nu spune nici prea puțin, nici prea mult. Mesajul teologic pe care Părintele ni-l transmite depășește însă cu siguranță cunoașterea exterioară, rațională, și ne revelează experiența duhovnicească a realităților dumnezeiești necreate. Relevanța și valoare sa este cu atât mai mare cu cât acceptăm

ca adevărat ceea ce spunea distinsul traducător al cărții în Cuvântul înainte, că Sfântul Munte Athos „rămâne de peste o mie de ani un punct de referință obligatoriu p logia și spiritualitatea ortodoxă Vasilios Gondikakis a fost recui zentativă în exterior a înnoirii (Christos Yannaras) punct de referință obligatoriu pentru monahismul ortodox, dar și pentru teologia și spiritualitatea ortodoxă în general.” (p. 16) Iar Părintele Arhimandrit Vasilios Gondikakis a fost recunoscut pe deplin ca fiind „vocea cea mai reprezentativă în exterior a înnoirii monahismului athonit din ultimele decenii.” (Christos Yannaras).

Georges Florovsky, *Sensul ascezei creștine* – curs de Patrologie, traducere Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 161 p.*

Inițiativa editurii clujene Patmos de a publica seria „Caietele Saint-Serge” continuă cu publicarea unui nou volum al unuia dintre teologii ortodocși care au predat aici, teologul și patrologul rus Georges V. Florovsky (1893-1979). Acesta a ținut la Institutul „St. Serge”, în perioada 1926-1948, în special cursuri de Patristică, iar volumul de față, purtând în original titlul *Les Pères byzantins du V^e au VIII^e siècles. Les Pères ascètes*, constituie o parte din mult mai ampla sa contribuție adusă studierii Sfinților Părinți, *Părinții răsăriteni din secolul IV și Părinții bizantini din secolele V-VIII*. În fapt, părintele Florovsky va reveni în repetate rânduri cu adăugiri și modificări, fapt ilustrat de traducerea în engleză a *Părinților bizantini ascetici și spirituali*: o parte din textele cuprinse în volumul tradus în limba română se regăsesc aici, fie în forma lor originală, fie într-una revizuită; de asemenea, tot în acest volum X publicat în ediția sa de *Opere Complete*¹, G. Florovsky a mai adăugat și alte studii ce se încadrează în această tematică².

Constituind așadar o variantă primă, volumul de față nu își pierde însă deloc din valoare și importanță. El dă, pe de-a-întregul, măsura de patrolog de primă mână a autorului și oferă date relevante asupra metodei neopatristice pe care el a lansat-o și promovat-o (vezi Primul Congres al Facultăților de Teologie de la Atena, 1936). Ceea ce poate frapa pe cititorul interesat și poate chiar format în sistemul teologic academic de azi este lipsa notelor bibliografice numeroase, a trimiterilor la bibliografia critică modernă. În mod sigur, părintele Georges Florovsky nu face acest lucru din ignoranță: în tratarea biobibliografică a diverșilor Sfinți Părinți, el enunță o parte din criticile moderne asupra paternității unor texte sau a unor influențe mai mult sau mai puțin declarate, pe care le recunoaște și le acceptă (de ex.: punerea unor texte evagriene pe seama lui Nil Ascetul sau influențele mesaliene, mai mult sau mai puțin consistente, asupra *Omiliilor* ma-

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XIX (2009), nr. 2, p. 399-404.

¹ *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, volume X in *The Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, MA, 1987, 251 p.

² Vezi de ex. chiar primul capitol, „Idealul ascetic și Noul Testament (Reflecții asupra Criticii Teologiei Reformei)”, disponibil și în limba română în George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, traducere Florin Caragea și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005, p. 68-118.

cariene). Mult mai probabil este că el folosește această metodă tocmai pentru a respecta *spiritul patristic*, adică același mod în care teologhiseau și Sfinții Părinți – atenți nu atât la acuratețea critico-textuală, cât la identitatea experienței și a cugetării ascetico-mistice.

Volumul debutează cu un scurt istoric al apariției și dezvoltării monahismului. Chiar dacă viața eremitică nu era necunoscută creștinilor și înainte, momentul acestei apariții e legat de prima jumătate a sec. al IV-lea. Atunci are loc, prin Constantin cel Mare, „încreștinarea” Imperiului; acest act duce însă la situația paradoxală a „fugii în deșert” – iar „cei mai buni păraseau lumea nu atât din cauza greutăților vieții, ci mai degrabă din cauza vieții prea ușoare” (p. 18). Adoptând un alt mod de viață, eremitul devine un „rătăcitor” (*aikos*) în lume, fapt care nu reprezintă însă, defel, o decădere în anarhism: chiar imediat după constituire, monahismul cunoaște forma organizării în comunități (o viață cenobitică, echivalentă cu un organism social, o frăție). Astfel, la marginea Imperiului se naște o societate nouă, autonomă, iar „viața creștină se polarizează” (p. 19-20).

Interesantă este deci diversificarea survenită treptat în modul monastic de existență: pe lângă cel anahoretic, se impune și modul vieții în colonii de eremiți, ca de ex. pe muntele Nitriei, nu departe de Kellia, în pustia Sketis etc. Puțin mai târziu, dându-și seama că modul de viață izolat prezintă mai multe pericole și necesită o pregătire prealabilă, Sfântul Pahomie întemeiază la Tabenisia primul *cenobium*. Viața aici era caracterizată de renunțarea la voia proprie și promovarea idealului unei vieți echilibrate; în ultimă instanță, idealul acestei comunități era același cu cel al eremiților: libertatea duhului, deosebirea survenind doar în modul și timpul atingerii sale.

Modelul Sfântului Pahomie, care a întemeiat nouă cenobii, se extinde în tot Egiptul: sora sa întemeiază cenobii și pentru femei; apoi importanță deosebită prezintă și „Mănăstirea Albă”, întemeiată în jurul eremitului Pcol. Treptat acest model va depăși și granițele Egiptului, ajungând și în Palestina (de ex. la Gaza, în jurul anului 320), unde mai târziu va apărea și așa-numita „lavra” (însemnând probabil „trecere strămtă”, „stradă”), cum ar fi cea a Sfântului Hariton de la Faran. Important mai este și următorul aspect: tot în sec. IV, Sfântul Vasile cel Mare enunță și principiul fundamental al idealului de obște, conform căruia cenobiul constituie „o mică Biserică”.

În Siria monahismul se dezvoltă independent de modelul egiptean. Se cunoaște gruparea „fi și fiice ai Legământului”, ca și metode excepționale de mortificare ascetică (sfinții „boscoi”, „care pășteau”, sau „stâlpnicii”). Secolul al IV-lea mai înseamnă și avansarea „pustiului către lume”, în sensul că apar mănăstiri în mijlocul orașelor (vezi mănăstirea *akimiților* în Constantinopol). Împăratul Iustinian va încerca chiar integrarea monahismului în sistemul general de relații

politico-religioase, fără a reuși însă. Antinomia Imperiu – Pustie se va adânci³, explodând în cadrul crizei iconoclaste, ceea ce demonstrează că mănăstirile au rămas mai mereu „un element străin inserat în țesătura socială” (p. 26).

Într-un anumit fel, acest conflict era inevitabil dacă ținem cont de ceea ce urmărea în ultimă instanță monahismul. Sensul său era unul al desăvârșirii duhovnicești, al trăirii vieții în Duhul Sfânt. De aceea, părintele Florovsky atrage atenția că „ascetismul răsăritean conține mai multă mistică decât morală” (p. 26-27). Apoi, chiar dacă monahismul nu a luat ființă într-un mediu grecesc, totuși în acesta din urmă se va face sinteza experienței ascetice și se va formula idealul ascetic – îndumnezeirea (*theosis*). Această dezvoltare teologică nu va fi lipsită de tensiuni și derapaje, iar în ce măsură monahii și scriitorii bisericești au găsit răspuns la probleme ca: raportul dintre libertate și păcat, rolul și semnificația Sfintelor Taine și a rugăciunii etc., se va desprinde și din lectura acestei lucrări. Printre cele mai relevante scrieri ascetico-mistice se numără: *Omiliile duhovnicești* ale Sfântului Macarie (p. 35-75), *Istoria lausiacă* a lui Paladie (p. 75-78) sau *Scara* Sfântului Ioan Scărarul (p. 121-138), ca și operelor altor autori, cum ar fi: Evagrie Ponticul (p. 79-85), Nil Sinaitul (p. 85-94), Marcu Ascetul (p. 95-100), Isidor Pelusiotul (p. 100-102), Diadoh al Foticeii (p. 102-113), Dorotei din Gaza (p. 114-116), Isaia Pustnicul (p. 116-117), Isihie Sinaitul (p. 117-119), Ioan Carpatiul (p. 119-120) sau Sfântul Isaac Sirul (p. 139-161). Desigur, ar fi o sarcină prea grea să sintetizăm aici toate aspectele și direcțiile ce se regăsesc în aceste opere, prezentând diversele accente puse asupra unor teme, cum ar fi: sensul monahismului, rolul paternității duhovnicești, mecanismul nașterii patimilor și virtuților și dinamica lor ș.a.m.d. Ne rezumăm la a expune capitolul dedicat *Omiliilor* macariene, ceea ce, în opinia noastră, va oferi cititorului imaginea clară a modului în care a expus și analizat părintele Georges Florovsky gândirea patristică, constituind în paralel și un imbold spre parcurgerea, cu real folos, a cărții de față.

Textul *Omiliilor duhovnicești* transmise sub numele Sfântului Macarie Egipteanul, scrie părintele Florovsky, este puțin probabil să fie cel original. Mult mai sigur este că avem de-a face cu o prelucrare mai târzie, care vedește însă și așa o redactare destul de timpurie: sfârșitul secolului III – începutul secolului IV. De aceea, chiar dacă trebuie recunoscute similarități cu anumite pasaje mesaliene, totuși ar fi o greșeală, crede G. Florovsky, să atribuim această scriere unui autor aparținând acestui grup eretic – ar fi o greșeală „să luăm arhaismele drept erezii” (p. 38).

Una dintre temele cele mai prezente în *Omiliile* este tema condiției omului, mai exact a chipului lui Dumnezeu în om, care îl face pe acesta să tindă, în chip liber, spre Creator. „Libertatea este o caracteristică ce ne face să ne asemănăm

³ Detalii într-un alt studiu florovskian, „Antinomii ale Istoriei Creștine: Imperiul și Pustia”, *Ibidem*, p. 339-374.

cu Dumnezeu, dar nu este decât o condiție prealabilă și formală pentru a ne asemena cu Dumnezeu”, subliniază părintele Florovsky, după care extrage o altă idee principală din textul *Omiliilor*: deși libertatea este o condiție esențială spre a ajunge la „asemănarea” cu Dumnezeu, ea poate fi exercitată de om și spre alegerea răului. Adam face aceasta și cade în păcat prin neascultare de voia Creatorului, pierzând astfel darurile divine. După cum se spune în textele macariene, el pierde veșmântul luminos și se îmbracă în „veșmânt de întuneric”. Această expresie reprezintă mai mult decât o simplă metaforă, ea arată realitatea înrădăcinării păcatului în sufletul omenească – păcatul se amestecă cu sufletul ca un ferment, iar „șarpele” devine un fel de „al doilea suflet” (vezi p. 48-49). Dar între om și păcat are loc nu atât o unire, cât o fuziune (*krasis*). Altfel spus, sufletul rămâne întotdeauna el însuși, nu decade total, transformându-se în ceva rău absolut, și acest lucru îi lasă posibilitatea pocăinței; mai mult, „sufletul nu-și pierde libertatea, cu toate că libertatea creaturii nu este suficientă ca el să se elibereze cu adevărat din sclavie și din captivitate” (p. 53).

S-ar părea că autorul *Omiliilor* împărtășește opinia mesalienilor, conform căreia nu harul Botezului, ci puterea propriei noastre rugăciuni ne eliberează de stricăciunea păcatului. Totuși, părintele Florovsky pune prezența acestei idei nu atât pe seama unei influențe mesaliene, cât pe seama unei mentalități în care este accentuat un „pesimism psihologic” specific monahismului, cât și a faptului că autorul se vedește aici a fi mai mult un psiholog și mai puțin un dogmatist (p. 54).

Decisivă pentru înțelegerea mesajului *Omiliilor duhovnicești* este și imaginea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos ca luptă împotriva lui Satan pentru sufletul omului. Acest act săvârșit în timpul vieții Sale pământești este repetat pentru fiecare dintre noi: „Domnul Se pogoară nu doar în iad, dar și în profunzimele întunecate ale fiecărei inimi” (p. 55). În acest fel este restaurat chipul lui Dumnezeu în om și acesta din urmă primește harul ca premisă a unirii cu El prin asceză. Calea duhovnicească începe așadar cu pocăința, întrucât harul nu lucrează decât în sufletele libere. Este acceptarea smerită a inițiativei divine în actul mântuirii, ceea ce determină și atitudinea corectă a ființei umane înaintea lui Dumnezeu: „Sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu și de Hristos – atestă autorul *Omiliilor* – chiar dacă ar săvârși mii de fapte bune, se poartă în așa fel ca și când nimic n-ar fi făcut” (p. 59). Doar astfel omul poate ajunge la virtuți – credință, nădejde, nepătimire și dragoste – și la „vârsta maturității” (*Ef* 6, 12). Cu adevărat avem de-a face aici cu un război neîncetat purtat în chip nevăzut, dar real; se cere o „contraofensivă a gândurilor bune”, act dinamic ce cunoaște mai multe etape: în primul rând trebuie deosebite gândurile; în al doilea rând, este nevoie de un fel de indiferență, de nereceptivitate a voinței omenești la ispite; în al treilea rând, se cere permanentizarea acestei atitudini, consolidarea în bine; în al patrulea rând,

tot acest efor ascetic nu este altceva decât o pregătire a „cămării inimii” spre venirea harului dumnezeiesc, „dragostea Duhului” (p. 62-65). Se împlinește astfel scopul creației omului, îndumnezeirea sa sau arătarea Domnului în sufletul omenesc (Teofania), prin care omul restabilit în Hristos devine superior lui Adam însuși. Cu toate acestea, autorul *Omiliilor* atrage atenția că, prin natura sa, omul, deși unit cu Dumnezeu, rămâne infinit depărtat de natura divină (p. 67). Foarte importantă este simbolistica focului și a luminii, a oamenilor care s-au învrednicit prin nevoințe ascetice să se facă „fi ai lui Dumnezeu și să aibă pe Hristos strălucind în ei” (p. 68). Aceștia anticipează, cuprinși de veselie, plenitudinea transfigurării din ziua Învierii, căci deplina transfigurare harismatică a omului nu va putea fi atinsă decât atunci, când slava lăuntrică și tainică a Duhului va străluci și în trup (iar prototipul acestei Învieri a fost deja descoperit în Schimbarea la Față pe muntele Tabor).

În *Cuvântul înainte*, editorul român caracteriza lucrarea recenzată mai sus ca „un ghid practic de viață trăită după cuvântul lui Hristos”, „un îndreptar duhovnicesc pentru omul aflat în căutarea lui Dumnezeu”, ca și „o sinteză a *Filocaliei*, scrisă cu onestitate”. Aceste caracterizări sunt pe deplin veridice și dau măsura importanței lucrării, explicând și gestul binevenit al aceluiași editor/traducător de a da prin note de subsol trimiterile la lucrările patristice traduse în limba română, fie în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, fie în *Filocalia românească* a părintelui Dumitru Stăniloae. În acest fel cititorul interesat de gândirea și viața duhovnicească a Sfinților Părinți are la dispoziție o foarte bună introducere și primește încă un ajutor spre edificarea sa noetico-spirituală.

Nicolae Răzvan Stan (editor), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului: Paradigme, fundamente, implicații*, Editura Universul Juridic, București, 2010, 370 p.*

În Cuvântul înainte al acestei lucrări, editorul, Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan (Facultatea de Teologie din Craiova), arată care sunt principalele motive care au stat la baza alcătuirii ei: pe de o parte, drepturile omului se impun ca un fel de „lege universală” pe agenda de priorități a organismelor naționale și internaționale, dovedindu-și actualitatea și necesitatea evaluării și din punct de vedere al teologiei ortodoxe, mai ales că, pe de altă parte, deși antropologia a atins cele mai înalte culmi ale prezentării sale și și-a descoperit cele mai profunde și sensibile nuanțe, totuși din perspectiva ortodoxă s-a scris foarte puțin despre drepturile omului. De aceea, considerându-se de datoria teologilor contemporani să găsească acele paradigme, fundamente, implicații și perspective pe care Biserica Ortodoxă le oferă pentru îmbunătățirea și perfecționarea limbajului, conținutului și legislației drepturilor omului, s-a luat excelența inițiativă de a fi invitați să colaboreze la acest demers analitic mari personalități ale teologiei ortodoxe. Astfel, la invitație au răspuns: Preafericitul Părinte Bartolomeu I, Arhiepiscopul Constantinopolului și Patriarhul Ecumenic; Preafericitul Părinte Kiril, Patriarhul Moscovei și a Toată Rusia; Preafericitul Părinte Anastasios Yannoulatos, Arhiepiscopul Tiranei, Durresului și a Toată Albania; Înaltpreasfințitul Părinte Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei; Pr. Prof. Univ. Dr. Stanley S. Harakas; Pr. Prof. Univ. Dr. Paul Nadim Tarazi; Pr. Prof. Univ. Dr. John Breck; Prof. Univ. Dr. Nicolae Roddy; Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Semen; Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Răducă; Pr. Prof. Univ. Dr. Georges Tsetsis; Prof. Univ. Dr. Konstantinos Delikostantis; Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Achimescu; Pr. Prof. Univ. Dr. Vaier Bel; Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae V. Dură; Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus; Prof. Univ. Dr. Pavel Chirilă și Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjău.

Precedate de un studiu introductiv al editorului, intitulat *Drepturile omului: tendințele antropologice și dezvoltarea istorică a conceptului* (p. 9-27), studiile și articolele aparținând ierarhilor și teologilor enumerați mai sus sunt grupate

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 4, p. 238-239.

pe patru secțiuni: „Documente”, cuprinzând documentul elaborat în iulie 2008 de către Sinodul Episcopilor Bisericii Ortodoxe Ruse - învățătura fundamentală a Bisericii Ortodoxe Ruse cu privire la demnitatea, libertatea și drepturile omului (p. 28-49) -; „Paradigme”, cu studiile Spiritualitatea și drepturile omului (p. 50-54), Drepturile omului și responsabilitatea morală (p. prin istorie (p. 86-145); „Fundamente”, cuprinzând studiile Drepturile omului din perspectiva biblică (p. 146-163), Drepturile lui Dumnezeu asupra creației și omului: perspectiva scripturistică (p. 164-179), în căutarea unei antropologii scripturistice autentice: Două studii de caz (p. 180-192), Perspectiva creștină a drepturilor omului (p. 193-208), Drepturile fundamentale din perspectiva Bisericii: o abordare ortodoxă (p. 209-215), Respectul demnității umane la Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul și Sf. Ioan Gură de Aur (p. 216-244) și, în fine, „Implicații și perspective”, în care sunt incluse studiile Drepturile omului și Ortodoxia. Comentarii despre libertatea și autonomia creștină (p. 245-263), Bioetica și drepturile omului (p. 264-276), Antropologia ortodoxă și „dreptul la viață”: implicații pentru cercetarea cu celule stem și donare (p. 277-289), Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor religioase din România (p. 290-311), Religia în jurisprudența europeană a drepturilor omului (p. 312-326), Islamul între Europa și drepturile omului (p. 327-338), Drepturile omului: perspectiva Ortodoxiei răsăriteane (p. 339-355), Misiunea Bisericii Ortodoxe față de drepturile omului (p. 356-366).

În încheierea acestei scurte prezentări - cititorul interesat de subiect va parcurge cu mare atenție, suntem siguri, toate studiile cuprinse în acest volum - salutăm inițiativa editorului, cu atât mai mult cu cât tema abordată putem spune că este una de pionierat în teologia ortodoxă românească. De asemenea, ne exprimăm speranța că această inițiativă editorială va fi continuată și pe alte subiecte la fel de sensibile omului de astăzi și poate chiar la fel de puțin analizate ca cel privitor la drepturile omului.

Jean-Claude Larchet, *Semnificația trupului în Ortodoxie*, traducere Monahia Antonia, Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului”, Centrul Mitropolitan Ortodox Român din Franța, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, 118 p.*

Publicată inițial în traducere românească în anul 2006, această carte este varianta revizuită de autor și tipărită anul acesta într-o nouă și excelentă traducere. Vădindu-și calitățile de remarcabil patrolog, J.-C. Larchet pornește de la datele scripturistice și patristice pentru a reliefa importanța trupului în antropologia creștină („în realitatea sa esențială și originară, creștinismul apare ca una dintre religiile care au prețuit cel mai mult trupul”, p. 12-13). Cele șase capitole ale cărții, după cum ni se spune și în Cuvântul înainte aparținând P.F. Patriarh Daniel, urmăresc o cronologie a istoriei mântuirii. Astfel, în primul capitol („Trupul și starea sa primordială”) se evedențiază că și trupul aparține „chipului lui Dumnezeu” în om. Încă de la creație trupul apare ca ceva esențial omului, ceea ce face ca trupul și sufletul să se găsească într-o unitate indisociabilă. Cele două componente acționează simultan, lucrarea uneia resfrângându-se asupra celeilalte. Pe de altă parte, sufletul are întâietate asupra trupului, care este un instrument al său; pătrunzând trupul în întregime, sufletul face ca și acesta să aibă posibilitatea de a participa integral la viața duhovnicească (p. 25). Fiind așadar o dimensiune a persoanei umane, trupul este la rândul lui chemat spre asemănarea cu Dumnezeu (p. 32 ș.u.) – finalitatea sa duhovnicească, hărăzită chiar de la origine de El, fiind îndumnezeirea (p. 36-37).

Starea paradisiacă a omului nu a durat din nefericire decât scurtă vreme: prin păcatul „strămoșesc” s-a ajuns la starea trupului căzut (p. 41-54). De altfel, trupul a fost un instrument prin care omul s-a întors de la Creator către realitățile sensibile: el a înlocuit plăcerile duhovnicești prin plăcerile trupești – o „atitudine pătimașă” exprimată în scrierile ascetice patristice prin termenul „filautia”. După cădere trupul devine „un idol căruia omul i se închină” (p. 44); în fapt, omul devine prizonierul plăcerii și al durerii – un cerc vicios care atestă că, spre deosebire de starea paradisiacă, ființa umană cunoaște după cădere un mod de existență care nu o mai apropie de condiția îngerească, ci de condiția animalică (p. 47).

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 4, p. 239-241.

Efectele sunt tragice și asupra trupului: de acum înainte acesta e supus suferinței, bolii, iar în final morții. De aici contradicțiile pe care le încercăm în noi înșine în relația cu trupul: trupul rămâne „templu al Duhului Sfânt” (I Cor. 6, 19) și, potențial, „trup al slavei” (Filip. 3, 21), dar devine și „trup al păcatului” și „trup al morții” (Rom. 6, 6; 7, 24).

Trupul omenesc își regăsește valoarea prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Logosul divin veșnic. Este tema capitolului III, care atestă că mântuirea noastră s-a plinit în trupul lui Hristos (amintim cele trei ispitiri, respinse printr-o viață în sfințenie, minunile săvârșite de Hristos de-a lungul vieții Sale pământești, în trup, dar mai ales lucrările mântuitoare: Schimbarea la Față, Moartea, Învierea și Înălțarea, dovadă că în Iisus Hristos „locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii”, cf. Col. 2, 9). Unul dintre titlurile care I se cuvin deci Mântuitorului este acela de „Doctor suprem” nu doar al sufletelor, ci și al trupurilor (p. 61).

Cel mai consistent capitol al cărții se intitulează „Trupul în viața duhovnicească” (p. 63-104). El pornește de la imaginea biblică a Bisericii ca trup al lui Hristos (I Cor. 12, 27; Efes. 5, 30), în care creștinii sunt mădulare ale Capului Hristos (Efes. 1, 23), dar și unii altora (Rom. 12, 5), folosindu-și darurile (harismele) spre binele tuturor (I Cor. cap. 12). Mijloacele de constituire a corpului eclesial sunt în special Sfintele Taine, iar autorul cărții evocă „Tainele de inițiere” (Botez, Mirungere, Euharistie) pentru a demonstra că trupul deține un loc deosebit în primirea Tainelor. Totuși, primirea lor nu aduce în chip automat mântuirea. Harul împărtășit prin Taine trebuie să fie asimilat într-un mod personal de om, „să crească în el și prin el”, lucru pentru care e nevoie de o conlucrare (sinergie) a efortului personal cu harul. Păzirea poruncilor divine devine „un mod de viață care permite conformarea cu Hristos și dobândirea în El a asemănării cu Dumnezeu” (p. 67). Asceza – adică postul, privegherile, munca – are drept scop o mai bună stăpânire a trupului, care să-i îngăduie să se supună duhului. Iar lucrarea ascetică presupune cumpătarea („stăpânirea de sine”), căci ea nu reprezintă un scop în sine, ci doar un mijloc. Foarte bine este expusă de Larchet exercitarea cumpătării în ceea ce privește hrana și sexualitatea (vezi p. 75 ș.u.). Urmează apoi un subcapitol ce vizează „trupul în rugăciune”. Se face referire la „rugăciunea lui Iisus” sau „rugăciunea inimii”, o metodă psihofizică cu o triplă finalitate: să facă să participe trupul la rugăciune, să favorizeze continuitatea în rugăciune și să conducă la concentrare, la o „adunare în sine” echivalentă cu „coborârea minții în inimă” („inima” fiind centrul ontologic al omului, distinct dar și aflat în relație cu organul fizic). Ni se atrage însă atenția că 1) această metodă prezintă anumite riscuri, ce pot fi evitate prin practicarea ei sub supravegherea unui Părinte spiritual, și 2) că nu este vorba despre o „yoga creștină”, întrucât metoda psiho-fizică are în rugăciunea isihastă doar

un rol ajutător (efectele duhovnicești nu sunt un rezultat direct al metodei, ci rodul harului dumnezeiesc; altfel spus, metoda este doar un mijloc de primire a darului gratuit al lui Dumnezeu). În orice caz, participarea trupului la viața liturgică (vezi facerea semnelui crucii, „închinăciunile”, „metaniile mari”, așezarea în genunchi ș.a.) l-a făcut pe Sfântul Maxim Mărturisitorul să vorbească în Mistagogia sa de un simbol al întregii făpturi omenești în biserică: sfânta masă, duhul; sfântul altar, sufletul; naosul, trupul. Acesta din urmă se referă deci la sensul practicii (praxis) – pe când celelalte două la sensul contemplării (theoria) și al teologiei (theologia) –, trupul reprezentând dimensiunea practică sau etică a vieții duhovnicești (p. 103).

Ultimele două capitole se referă la „trupul transfigurat și îndumnezeit” (p. 105-110), respectiv la „trupul mort și înviat” (p. 111-116). Dacă în primul capitol amintit sunt subliniate efectele vieții duhovnicești nu doar asupra sufletului ci și a trupului – mărturii elocvente în acest sens fiind moaștele sfinților și icoanele, ambele exprimând însăși imaginea trupului transfigurat și îndumnezeit –, în cel de-al doilea este evidențiată menirea trupului după moarte, respectiv starea eshatologică a trupului ca „trup înviat”. Fără a fi vorba de metempsihoză sau reîncarnare, învățătura creștină afirmă că trupul muritor se va îmbrăca în nemurire (I Cor. 15, 53); el va deveni „trup duhovnicesc” (I Cor. 15, 44), adică unit în mod desăvârșit cu sufletul și deplin transparent energiilor dumnezeiești. „La înviere, trupul își va împlini suprema menire, aceea de a fi îndumnezeit împreună cu sufletul”, omul devenind întreg Dumnezeu după har (p. 116).

În concluzie, subscriem ideii că autorul a reușit să surprindă și să fructifice esențialul gândirii patristice despre trup (p. 7). El a reușit astfel să demonstreze, sintetizând la maxim izvoarele Tradiției, că în creștinism trupul (soma) nu e o închisoare a sufletului (sema), o parte negativă a ființei umane, ci dimpotrivă, posedă un caracter pozitiv: vocația ultimă a trupului este aceea de a fi „o epifanie a sfințeniei sufletului unit cu Dumnezeu Cel Unul Sfânt” (p. 8).

Nicolae Chițescu, *Omul în perspectiva desăvârșirii: studii de teologie dogmatică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 249 p.*

Sub acest provocator titlu – dar care acoperă destul de puțin conținutul cărții – sunt reunite câteva dintre studiile publicate de-a lungul vremii în revistele teologice de către fostul profesor de Teologie Dogmatică de la Facultatea de Teologie din București, Nicolae Chițescu. Primul studiu, unul de filologie biblică, analizează însemnătatea doctrinală a prepoziției anti în Noul Testament (p. 5-38). Întâlnită de 22 de ori în textele nou-testamentare (vezi mai ales Col. 1, 24, Lc. 24, 17; 14, 6-14, Mt. 20, 28, cu paralela la Mc. 10, 45 ș.a.), această prepoziție are o relevanță deosebită în dogma soteriologiei creștine. Printr-o analiză atentă a contextelor și sensului în care a fost folosit anti, autorul subliniază că, spre deosebire de romano-catolici, ortodocșii rețin caracterul penal al morții Domnului, arătată ca pedeapsă a neascultării din rai, dar în același timp, pe baza învățaturii patristice, ei resping concepția protestantă a substituirii esențiale și totale a Fiului lui Dumnezeu omenirii păcătoase, insistând în schimb pe substituirea personală și caracterul relativ al ei.

Următoarele două studii sunt specifice metodei „dogmaticii simbolice” și au ca subiect tratarea comparată a învățaturii despre îndumnezeire (p. 39-64) și har (65-123) la ortodocși și romano-catolici. Pe de o parte, este criticată concepția anselmiană a întrupării – având un caracter rigid, scolastic și juridic (p. 42) – și este reliefată concepția răsăriteană patristică a „schimbului divin” – „ceea ce nu a fost asumat, nu a fost vindecat” subliniindu-se astfel că abia cea din urmă ține de „Biserica ecumenică” și că este doar o chestiune de timp până ce romano-catolicii (dar și protestanții) vor renunța la spiritul exclusiv juridic în privința dogmei Răscumpărării și se vor împărtăși și ei de „puterea acestei învățături dumnezeiești” care este îndumnezeirea (p. 63-64). Pe de altă parte, sunt identificate diferențe esențiale între teologia ortodoxă și cea romano-catolică și în ceea ce privește doctrina despre Sf. Har. Autorul salută aici contribuția teologilor români la revalorificarea învățaturii palamite despre energiile divine necreate – „această străveche și de totdeauna descoperire a Răsăritului creștin” -, amintind pe profesorii N. Crainic, I. Savin și mai ales D. Stăniloae (p. 67). Tocmai pomindu-se

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 4, p. 228-229.

de la palamism sunt expuse pas cu pas deficiențele haritologiei catolice, care nu poate lămuri „cele trei condiții, singurele care pot să mulțumească conștiința creștină: Dumnezeuirea Harului (fiindcă ceea ce este creat nu poate îndumnezei); accesibilitatea Harului (fiindcă esența dumnezeiască e inefabilă și inaccesibilă); conaturalitatea omului cu Harul (pentru a-1 putea primi)” (p. 123).

Volumul mai cuprinde apoi trei studii despre temeurile biblice și patristice ale Sfințelor Taine (p. 124-145), „Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creștine între sinodul de la Stejar (403) și cel de la Calcedon (451)” (p. 146-175) și unul privitor la imaginea Ortodoxiei în opera lui Dimitrie Cantemir (p. 176-217). Nu ne mai oprim aici însă decât asupra ultimului studiu, rămas la fel de actual și astăzi, care tratează aspecte legate de „preoția femeii” (p. 218-248). În special pe baza unor studii scrise de teologi din diaspora (J. Meyendorff, Th. Hopko sau P. Evdokimov), autorul arată că practica ortodoxă de a nu hirotoni femeii se înscrie în respectarea „rânduiei dumnezeiești” a Bisericii și a unor texte scripturistice, ca I Cor. 14, 34 și I Tim. 2, 12. Pe de altă parte, alt text scripturistic (I Cor. 11,5) arată că femeii nu i se interzicea participarea la manifestările harismatice ale sinaxei eclesiale, unde puteau să se roage și să profețască cu glas tare (p. 232). Reiese de aici egalitatea fundamentală dintre bărbat și femeie, cu trimitere chiar la textul Facerii, și al rolului deosebit al femeii în slujirea Bisericii (la p. 239 ș.u. este tratată „problema diaconițelor”). Autorul, urmând consensul general al Bisericilor Ortodoxe, respinge hirotonia femeilor, dar enumeră câteva din slujirile pe care acestea le pot face: înzestrarea și înfrumusețarea bisericilor și cimitirelor, formarea și susținerea corului bisericesc, ajutorarea săracilor și ocrotirea orfanilor, bolnavilor și văduvelor, înființarea și susținerea bibliotecii parohiale, ajutorarea preotului la catehizare și la cercuri misionare etc. „Astfel, femeii creștine îi rămâne domeniul vast al slujirii, adică al adâncului de taină al trăirii acelei unități ontice în dragoste a neamului omenesc, într-o continuă năzuință spre zările senine ale sfințeniei” (p. 245-247).

În încheiere, salutăm inițiativa editorilor de a reuni într-un volum câteva din studiile prof. Nicolae Chițescu, mai ales că acesta se găsește într-un „con de umbră” (nemeritat, în opinia noastră) în teologia românească.

IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010, 485 p.*

Apărută în condiții grafice deosebite, cartea ÎPS Sale Irineu Popa, arhiepiscopul Craiovei și mitropolitul Olteniei, constituie o veritabilă sinteză teologică a hristologiei, începând cu profețiile mesianice vetero-testamentare, cu anticipări ale tainei Logosului în filosofia greacă, cu istoricitatea înomenirii Cuvântului veșnic în Noul Testament, și mergând până la sintezele patristice ale sfinților Ioan Damaschin și Teodor Studitul.

Cap. I, „Teologie și iconomie în întruparea Fiului lui Dumnezeu” (p. 10-151), pornește de la lucrarea treimică „în marea taină a teologiei și a iconomiei Cuvântului lui Dumnezeu”, subliniază relația intrinsecă dintre Logosul divin și umanitate (care stă la baza întrupării Fiului și nu a altei Persoane din Sfânta Treime, Tatăl sau Duhul Sfânt, profețirea și prefigurarea acestei mărețe Taine în Vechiul Testament și în filosofia antică grecească, prezentarea înomenirii Logosului și a lucrării Sale mântuitoare în Noul Testament (cu accent pe prologul Evangheliei de la Ioan), cum ar fi Schimbarea la Față, Răstignirea și învierea – lucrări cu caracter mântuitor pentru toți oamenii, și de care putem să ne împărtășim toți prin lucrarea harică a Duhului Sfânt, pentru ca în final să fie expuse câteva denumiri ale Fiului, „al doilea Adam” sau „Adam cel nou”, în textele scripturistice: „Fiul Omului”, „Fiul lui David” și „Fiul lui Dumnezeu”, Osana, Mesia, Emanuel, Kyrios și „Mielul lui Dumnezeu”.

Cap. II, „Formarea vocabularului și a terminologiei hristologice” (p. 152-187), atestă dificultatea întâmpinată de Sfinții Părinți în a păstra echilibrul și corectitudinea formulărilor învățaturii despre Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Ca și la Sinodul I ecumenic, unde s-a formulat termenul *homoousios*, Părinții ulteriori au încercat să-și expună credința cu ajutorul unor termeni filosofici, cum ar fi *ousia*, *hypostasis*, *physis*, *prosopon* sau *hyparxis*, dar dându-le un conținut revelat, creștin. Așa au procedat Părinții Capadocieni – iar analiza se axează pe gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa, care a receptat metafizica aristoteliană a ființei -, dar și alți Sfinți Părinți, cum ar fi Chirii al Alexandriei sau Ioan Damaschin.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XX (2010), nr. 4, p. 229-231.

Cap. III, „Persoana Mântuitorului Hristos în gândirea Părinților și dascăliilor Bisericii” (p. 188-262), face scurte incursiuni în înțelesul teologic al Persoanei Mântuitorului Hristos la câțiva autori eretici și ortodocși: Origen, Arie, Sf. Atanasie cel Mare, Apolinarie, Eunomiu, Părinții Capadocieni, Nestorie și Sf. Chirii al Alexandriei.

Cap. IV, „Hotărârile sinoadelor ecumenice de la Efes și Calcedon privitoare la definirea dogmei hristologice” (p. 263-307) nu se referă strict la horos-ul Calcedonului, ci analizează și tomosul papei Leon, adresat Patriarhului Flavian, și consecințele istorico- teologice ale sinodului al IV-lea ecumenic. Tomosul lui Leon, care „n-are nimic original față de înaintașii săi”, cuprinde patru capitole: 1) Persoana Dumnezeului-Om este identică cu cea a Logosului divin. întruparea, deși este o kenoză, nu implică nicio schimbare sau diminuare a atotputerniciei Cuvântului; 2) naturile divină și umană coexistă în această Persoană unică, fără schimbare și fără confundare (fiecare dintre ele păstrează proprietățile fără alterare); 3) naturile sunt principii distincte de operare, deși lucrează întotdeauna împreună; 4) Unitatea persoanei constituie fundamentul comunicării însușirilor naturilor, și pe baza ei putem, de exemplu, să spunem că Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit și îngropat, respectiv că Fiul omului S-a coborât din cer. Referitor la acceptarea sau respingerea hristologiei Calcedonului, ÎPS Irineu va evoca partidele teologice favorabile sau adversare acestuia, precum și unele încercări de compromis între ele: Henoticon-ul lui Zenon, gruparea din jurul patr. Alexandriei, Timotei Elurul, sau din jurul patr. Antiohiei, Sever, călugării sciți, Leonțiu de Bizanț și Leonțiu de Ierusalim.

Cap. V, „Hristologia împăratului Iustinian și a sinodului al V-lea ecumenic” (p. 308- 336), expune și Edictul împăratului Iustinian despre Adevărata Credință Ortodoxă. Tratarea pornește de la teza că politica bisericească a lui Iustinian s-a fundamentat pe principiul armoniei între stat și Biserică. Sinodul al V-lea ecumenic atestă acest fapt prin condamnarea celor Trei Capitole. Sunt apoi redată principalele învățături din Edictul amintit (551), din care putem constata că împăratul Iustinian era preocupat de mărturisirea adevăratei credințe și de combaterea ereziilor – un mijloc de păstrare și al păcii nu doar în Biserică ci și în Imperiu.

Cap. VI, „învățătura hristologică a Părinților după sinodul V ecumenic” (p. 337- 455) trece în revistă învățătura Sf. Sofronie al Ierusalimului, al Sf. Maxim Mărturisitorul, precum și al Părinților iconoduli, Sfinții Ioan Damaschin și Teodor Studitul. Fără a putea intra aici în detaliu, amintim doar cele cinci medieri pe care Sf. Maxim învață că Logosul înomenit le-a realizat: între bărbat și femeie, între Paradis și lumea locuită, între cer și pământ, între cele inteligibile și cele sensibile, între natura necreată și Dumnezeu însuși. Scopul final al acestor medieri nu este altul decât „cuprinderea omului în Hristos, în vederea îndum-

nezeirii lui și a sfințirii cosmosului”. În ceea ce privește criza iconoclastă, este un merit al autorului să accentueze că, în ultimă instanță, aceasta este tot o dispută hristologică. Atât Sf. Ioan Damaschin, cât și Sf. Teodor Studitul, au crezut că refuzul cinstirii icoanei Mântuitorului este echivalent cu negarea firii Sale umane. Dimpotrivă, pentru teologia icoanei subiectul este Fiul, „Chip desăvârșit” al Tatălui, care reprezintă conceptul cu totul paradoxal al unui „chip consubstanțial și desăvârșit” (Chr. Von Schonbom). Astfel, deși Dumnezeu este transcendent și de nezugrăvit, totuși El poate fi reprezentat în icoană tocmai datorită întrupării, asumării naturii umane de Fiul veșnic al lui Dumnezeu. În fine, nu trebuie uitat că în icoană nu este reprezentată o natură, ci o persoană – și de aceea o Persoană, Iisus Hristos, este prototipul icoanei (care este un „concept analogic”, în sensul în care determină o „asemănare” și nu o „identitate” cu Cel reprezentat).

În concluziile cărții se arată că hristologia a realizat și exprimat unitatea creștină, dar în același timp uneori a produs și cele mai mari divergențe în istoria creștinismului. Într-adevăr, cu acrivie și atenție la detalii, folosind la maxim bogata bibliografie și manifestând deopotrivă o mare capacitate de sinteză, IPS Irineu a ilustrat ceea ce dreptul Simeon profețise despre pruncul Iisus Hristos – că învățătura despre Acesta va fi „spre căderea și spre ridicarea multora” (Lc. 2, 34).

Thomas Hopko, *Homosexualitatea: o abordare ortodoxă*, prefață Mihail Nemțu, traducere Marian Rădulescu, Editura Theosis, Oradea, 2009, 150 p.*

O carte pe o temă extrem de provocatoare ținând cont de modul în care este privită homosexualitatea în lumea contemporană: între cei care cred în „soluția finală” a exterminării (invocând literal episodul Sodomei) și cei care văd în paradele gay și oficializarea cuplurilor homosexuale ca trecerea „testului suprem” al libertății de opinie și a democrației. Atât excelentul studiu introductiv al ediției românești, semnat Mihail Neamțu, cât și textul păr. Thomas Hepko abordează problema „atracției pentru persoanele de același sex” dintr-o perspectivă creștin ortodoxă echilibrată, fără accente de resentiment sau ură. Complexitatea temei se încearcă a fi depășită prin recurs la textele scripturistice și patristice. Cele 27 scurte capitole, grupate în genul „homosexualitatea și ... bunătatea, patima, alegerea, voia lui Dumnezeu, sfințenia, asceza, fericita întristare, bucuria, copiii, drepturile omului ș.a.m.d., sunt veritabile lecții de tratare în spiritul „condamnă păcatul, dar iubeste pe păcătos”. Sunt oferite sfaturi utile părinților duhovnicești care asigură consilierea unor persoane aflate în această situație, dar și repere pentru ca fiecare dintre noi să ne raportăm creștinește față de acești frați și aceste surori ale noastre întru Domnul: nu cu agresivitate sau ipocrizie, ci cu dorința sinceră de a-i ajuta – posedând așadar discernământ și dragoste, căutând mereu soluția vindecătoare.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXI (2011), nr. 2, p. 300.

Panaghiotis Ar. Yfantis, *Il sacerdozio ortodosso* („Quaderni de Studi Ecumenici” 25), I.S.E. „San Bernardino”, Venezia, 2012, 141 p.*

Panaghiotis Ar. Yfantis a făcut studii teologice la Universitatea din Atena și la Institutul Ecumenic „San Nicola” din Bari; a obținut doctoratul în teologie la Facultatea de Teologie a Universității din Tesalonic, în 2004, cu teza: „Teologia lui Francisc d’Assisi. O abordare critică din punct de vedere ortodox”, iar actualmente este asistent în cadrul aceleiași Facultăți și profesor asociat la Institutul de Studii Ecumenice „San Bernardino” din Veneția. A publicat mai multe lucrări în limba greacă, precum și o altă carte în limba italiană, în 2010, tot în seria „Carnete de Studii Ecumenice” de la Veneția: *Chiamata alla santità: i fondamenti teologici, ascetici ed ecclesilogici della spiritualità ortodossa*.

Cartea de față este structurată pe opt capitole: primul capitol, introductiv, vorbește despre natura teandrică și esența liturgică a Bisericii. În capitolul al doilea se face deosebirea între „preoția împărătească” – primită la Botez – și preoția specială – primită prin Hirotonie –, insistându-se însă pe complementaritatea celor două slujiri în corpul eclezial. Capitolul al treilea afirmă succesiunea apostolică drept garanție istorică și angajament spiritual pentru ortodocși, în special în cadrul dialogului interconfesional creștin. Aspectele doctrinare, liturgice și tipiconale ale Hirotoniei reprezintă tema celui de-al patrulea capitol. Capitolul al cincilea se oprește asupra persoanei preotului, a formării sale, asupra calităților pe care le cere slujirea preoțească în cele trei aspecte ale sale: predicator al Evangheliei, cultivator al iubirii și unității creștine și organizator al vieții parohiale. Capitolul al șaselea se axează pe paternitatea spirituală, deopotrivă după bazele sale biblico-patristice și după exigențele lumii contemporane (alături de Sfinții Vasile cel Mare și Simeon Noul Teolog este evocată și figura preotului rus Alexander Men). Ultimele două capitole expun câteva dintre provocările contemporane la care trebuie să răspundă învățătura ortodoxă despre preoție: capitolul al șaptelea expune tema slujirii preoțești și ministeriului în ambientul mișcării ecumenice, iar capitolul al optulea analizează problema „hirotoniei femeii”, cu accent pe mișcarea de restaurare a diaconișelor (hirotonite) în Biserica Ortodoxă din Grecia.

* Recenzie publicată în *Revista Teologică*, an XXIII (2013), nr. 1, p. 275-276.

Convingerea autorului, afirmată încă din „Prefață”, este aceea că există un singur Preot prin excelență, Iisus Hristos, Cel Care „oferă și Se oferă”, unicul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni. La această slujire participă întreaga Biserică, deopotrivă clerici și laici, bărbați și femei (vezi *1 Ptr* 2, 5,9), fiecare însă cu darurile sale personale și cu slujirile sale specifice. Pornindu-se de aici, se face o utilă trecere în revistă a ceea ce înseamnă *preoția sacramentală* și *preoția universală* din punct de vedere ortodox. (În „Epilog” este subliniată relația preoției cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu Jertfa de pe Cruce.) Înțelegerea este ușurată și de prezentarea didactică a cărții, ce provine din faptul că materia ei a fost susținută ca un curs de Teologie Ortodoxă la Institutul de Studii Ecumenice din Veneția. Facilitarea înțelegerii este dublată însă și de un pericol al schematizării, anumite teme și aspecte teologice nefiind expuse în profunzime de autor sau suficient explicitate (vezi, de exemplu ultimul capitol al cărții). Bibliografia este destul de redusă (p. 137-141), dar cuprinde cele mai de seamă contribuții patristice și teologice ortodoxe asupra preoției (inclusiv ale teologilor ruși, români sau sârbi, nu doar greci).

Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften Band 10: Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2012, 761 p.*

Editorul Operelor Complete ale lui Joseph Ratzinger (fostul papă Benedikt al XVI-lea), Gerhard L. Müller, scria că cele 16 volume trebuie privite ca „ediția finală” a teologului J. Ratzinger în limba germană (vezi recenzia noastră în *Revista Teologică* 21 (2011), nr. 4, p. 324-326). Cel de-al 10-lea volum are ca temă centrală eshatologia: moartea și viața veșnică. Alături de eclesiologie, eshatologia a fost tema teologică pe care Joseph Ratzinger a predat-o cel mai adesea studenților la cursurile sale.

Volumul este compus din patru mari părți: Partea A, cu titlul dat de editor „Învierea și viața veșnică” (p. 31-276), partea B, cu titlul dat de editor „Dezvoltarea înțelegerii dialogice despre nemurire și înviere” (p. 279-485), partea C, cu titlul dat de editor „Așteptarea Împărăției lui Dumnezeu și teologia eliberării” (s. 489-641), și partea D, Predici (p. 645-691). În Anexă (p. 694-761) se găsesc: Bibliografie, note editoriale, indicații bibliografice, indice scripturistic și indice de nume.

Cartea cu care se deschide volumul a fost publicată inițial în anul 1977, în seria „Mică Dogmatică catolică”, editată la Regensburg. Titlul ei este Eshatologia. Moartea și viața veșnică. Este vorba aici despre cele mai importante aspecte privitoare la problematica eshatologică, care este una dintre temele esențiale ale creștinismului: moartea și nemurirea – nemurirea sufletului și învierea morților, viața ce va să vie – iadul, purgatoriul și raiul etc. Ratzinger arată întotdeauna cu claritate dimensiunea hristologică a eshatologiei: comuniunea de viață cu Hristos este ajutorul pentru depășirea necazurilor, suferințelor și morții. Eshatologia este învățătura despre împlinirea umanității în Domnul nostru Iisus Hristos, Cuvântul Întrupat (*Verbum incarnatum*).

În partea B sunt opt articole ce au fost redactate pentru cea de-a doua ediție a Lexiconului pentru Teologie și Biserică (*Lexikon für Theologie und Kirche*): Învierea trupurilor, Corp înviat, *Benedictus Deus*, Veșnicie, Cer, Iad, Cadavru și Moarte/Sinucidere. Urmează apoi și alte studii interesante, cum ar fi de exemplu cel cu titlul „Eshatologie și utopie” (p. 394-411).

* Recenzie publicată în *Teologia*, 16 (53) (2012), nr. 4, p. 201-202.

În partea C se discută așa-numita „teologie a eliberării”. Joseph Ratzinger, pe când era prefect al Congregației pentru Doctrina Credenței, a făcut o critică la adresa acestei teorii politice, adesea cu nuanțe marxiste, în care „mântuirea” nu este împlinirea comuniunii cu Sfânta Treime, ci realizarea unui paradis terestru. Dar mărturiile antropologice, hristologice și soteriologice nu pot fi interpretate în sens politic! Tematica teologiei eliberării – crede autorul – trebuie privită din perspectiva eshatologiei: fațetele mântuirii personale și sociale, ale eliberării și împlinirii, se pot baza doar pe hermeneutica totală a revelației istoriei mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. În caz contrar se pierde caracterul teologic.

În ultima parte a volumului sunt publicate zece predici (ținute între 1968 și 2005). Acestea așează discuția teologică în viața de zi cu zi a omului, care întotdeauna este implicat în realizarea scopului său creațional final, comuniunea cu Dumnezeu Treimic. Gerhard Ludwig Müller, episcop de Regensburg – unde se găsește Institutul Papa Benedikt al XVII-lea –, era de părere că textele de față, scrise în discurs de aproape șase decenii, slujesc „nu numai unei aprofundări pur științifice a credinței, ci și unei experiențe de adevărată umanitate înaintea lui Dumnezeu” (p. 9). Într-adevăr, aici se regăsește importanța și actualitatea acestui volum!

Sfântul Isaac Sirul – *Cuvinte către singuratici*: Partea a III-a recent regăsită; Cuvânt înainte, introducere și text Sabino Chialà, traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2005; 188 p.*

După ce a publicat relativ recent „Partea a II-a”, inedită, a scrierilor Sfântului Isaac Șirul, după un manuscris regăsit în anul 1983 la Oxford de celebrul siriacist Sebastian Brock¹ iată că editura Deisis ne oferă plăcuta surpriză de a publica și „Partea a III-a” a acestor minunate scrieri ascetico- mistice, după o ediție italiană (apărută în anul 2004) a lui Sabino Chialà, monah la Bose (o traducere franceză are în lucru pr. Andre LouO.

Ediția în limba română cuprinde și un cuvânt înainte și o amplă introducere a editorului italian, în care ne sunt oferite date despre manuscrisul ce a stat la baza stabilirii textului - un manuscris achiziționat de arhiepiscopul caldean din Teheran, monseniorul Yuhannan Samaan Issayi (m.7 februarie 1999), de la un anticar evreu -, o scurtă notiță biografică a Sfântului Isaac, alte atestări ale acestei „Părți a III-a” precum și temele sale dominante. Astfel, aflăm că manuscrisul iranian era alcătuit din 133 de foi scrise pe două coloane, dintre care primele 111 redau texte din Isaac, iar restul din Abdisho și Shamli. Sunt oferite date și despre copist, locul și data efectuării copierii acestei cărți „plină de viață duhovnicească”: este vorba de satul Qurana [QWRRN’], în zilele lui „Mar Shimun Rubil, catolicos și patriarh al Răsăritului” (așadar, undeva între anii 1900 și 1903, data morții acestuia; copistul a lăsat liber un mic spațiu de după literele care indică anul 19..., urmând a completa ulterior data precisă, fapt care nu a mai avut loc), de către „Toma, fiul diaconului Ioan” (p 12-13). Apoi, cele 111 foi ale manuscrisului conțin 17 „cuvinte”, dintre care 14 total necunoscute până acum - Cuvintele 1-13 și Cuvântul 16; celelalte trei corespund unor texte deja cunoscute din edițiile anterioare - Cuvintele 14 și 15 corespund Cuvintelor 22 și 40 din „Partea I”, iar Cuvântul 17 corespunde Cuvântului 25 din „Partea a II-a”².

* Recenzie publicată în *Studii Teologice*, nr. 3 (2005), p. 220-225.

¹ Sfântul Isaac Sirul – *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, profeție și judecată*: Partea a II-a recent descoperită; Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr; Ed. Deisis, Sibiu, 2003.

² *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. X: Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre*

În nota despre traducere, unde își expune metoda utilizată (în conformitate cu cele scrise de Evagrie din Antiohia papei Inocențiu I, în traducerea latină a *Vieții Sf. Antonie cel Mare*: „Alții să vâneze silabele și literele, tu să cauți gândul.”) – „Am încercat, așadar, să redau sensul mai degrabă decât cuvintele, dar în unele cazuri lucrul a fost extrem de dificil, și pentru că mi s-a părut că libertățile unei forme mai fluente ar fi sărăcit semnificația. A trebuit deci să mențin o redare poate mai puțin elegantă, dar mai fidelă sensului.” (p. 27) - S. Chialà pune la dispoziția cititorului și un foarte util glosar siriatic de termeni și expresii isaachiene, grupat pe teme (p. 28-30).

În ceea ce privește textul propriu-zis, trebuie spus că temele cele mai importante - așa după cum a arătat și S. Chialà - sunt cele ale rugăciunii, căreia îi sunt dedicate șapte Cuvinte (1-4, 8-9 și 16), apoi tema păcatului și a mântuirii, cu trei Cuvinte (5-6 și 11), viața monahală, cu două Cuvinte (12- 13), și tot două Cuvinte (7 și 10) apar sub forma unor rugăciuni.

Cuvântul 1 subliniază trăsătura eshatologică a rugăciunii, prin care singuraticul ajunge la „limpezimea lucrării foarte bune a minții” și la unirea cu Dumnezeu. Dar chiar dacă intimitatea liniștită este un dar al lui Dumnezeu, la această „viață a gândului” se ajunge și prin asceză (Cuvântul 2), căci „unificarea trupului e deosebit de folositoare pentru o gândire mai bună” (p 39). Prin răbdare, bucuria în necazuri, seninătatea în purtări, stăruința în singurătate, înfrânarea membrelor etc. singuraticul „simte acum doar paternitatea [lui Dumnezeu] și că e fiul Său” (p 40). Cuvântul 3, ca și Cuvântul 4, este dedicat rugăciunii de cerere. Dacă „rugăciunile necontenite sunt o meditare continuă la Dumnezeu” ce produc o stare de disponibilitate către El, atunci și cuvintele rugăciunii „Tatăl nostru” - și în explicarea pe care o face acestei rugăciuni particulare Sf. Isaac Sirul, arată că rugăciunea de cerere nu e necesară lui Dumnezeu, Care știe deja ce avem nevoie, ci e folositoare celui ce o face - nu sunt atât cuvinte „de spus”, cât cuvinte „de meditat”, căci doar astfel ele devin prilej de căință și mângâiere. Prin urmare, „ființele raționale primesc uneori ceea ce firea lor nu știe nici măcar să ceară”, și starea de rugăciune, a filialității duhovnicești, deschide calea împărăției iubirii și bunătății veșnice, adică a dumnezeirii, „fiindcă împărăția, desfătarea și lumina sunt însăși Firea Lui” (p 50-51). Aceasta este și ideea principală a Cuvântului 4, unde se arată că rugăciunea adevărată este înfăptuită printr-o gândirea desăvârșită. „într-adevăr, plinătatea iubirii nu are nevoie să ceară de la Dumnezeu nimic”, sau, cu alte cuvinte, chiar dacă nimic nu e mai mare decât rugăciunea „Tatăl nostru”, pe care însuși Iisus Hristos a rostit-o, singuraticul, meditănd la însușirile lui Dumnezeu,

sfintele nevoințe; București, 1981; p. 171-180 și 87-92, respectiv Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 333.

„bunătatea, iubirea și înțelepciunea”, ajunge la „tăcerea Duhului” și se „abține de la cerere și de la rugăciune” (p. 54).

În Cuvântul 8 este abordată tema rugăciunii ca aducere-aminte lăuntrică de Dumnezeu (*memoria Dei*) în Duhul Sfânt pe altarul inimii. Omul rugător apare ca un „templu”, în care se săvârșește o liturghie interioară, și unde se vădește, ca și în templul zidit de Solomon, Slava (*Shekinta*) lui Dumnezeu, „norul care umbrește intelectul la rugăciune”. Așadar, „toți sfinții sunt sfințiți de Duhul ca să fie temple ale închinății Treimi (I Cor. 3, 16)” (p. 101). În fine, chiar dacă în Cuvântul 9 Sfântul Isaac relevă importanța citirii Scripturii (*lectio divina*) pentru menținerea vie a rugăciunii – „ce este pentru purtări puterea rugăciunii, aceasta este pentru rugăciune citirea” (p. 109) - și darurile pe care le oferă ea - „face gândirea să înainteze în tainele duhovnicești, o povățuiește cu nădejdea care e dincolo de trup și mută gândirea de pe pământ în lumea de dincolo, ducând-o în modul de viață al nemuririi” (p. 111) -, totuși el este conștient că pe treapta sa cea mai înaltă rugăciunea trece dincolo de cuvinte și devine „non-rugăciune”. În Cuvântul 16 „rugăciunea duhovnicească” este situată mai presus decât „rugăciunea curată”, pentru că ea e „pusă în mișcare în înțelegere de lucrarea Duhului Sfânt”: aici, „nu se roagă nici sufletul, nici mintea, nici simțirile trupești, și ea nu stă în puterea voinței. Ci atunci când totul e în liniștire. Duhul își împlinește în ea rugăciunea Lui proprie, și nu mai e nici măcar rugăciune, ci tăcere. Aceasta e liturghia netrupească săvârșită potrivit prefigurărilor cerești de sfinți atât pe pământ, cât și în ceruri” (p. 184).

A doua temă tratată în „Partea a III-a” este una esențială în gândirea isaachi-ană și se referă la iubirea atotcuprinzătoare și milostivă a lui Dumnezeu, care distruge orice păcat. Toate lucrările dumnezeiești sunt izvorâte din iubire: creația face parte din planul veșnic al lui Dumnezeu și „chiar dacă a fost un timp în care creația nu exista încă, n-a fost un timp în care Dumnezeu n-a iubit-o” (p. 63); la fel, lucrarea de mântuire prin întrupare este o desfășurare ulterioară, un dar - „Ce purtare a oferit omul în schimbul faptului de a deveni Dumnezeu?” (p. 63-64) - a aceleiași iubiri necondiționate. După ce arată că actul kenotic al întrupării (Filip. 2, 7) este dovada cea mai concludentă a iubirii dumnezeiești, Sfântul Isaac exclamă cuprins de duhul smereniei: „Nu știu cum m-am învrednicit de un asemenea har: de a povesti iubirea lui Dumnezeu? Lucru nespus pentru o limbă creată!” (p. 67) (Cuvântul 5). În Cuvântul 6 el revine asupra iubirii nemărginite și creatoare a lui Dumnezeu, subliniind că mântuirea nu este rezultatul eforturilor omenești, ci ale lucrării divine: „[...] Tu însuși mă primești, și prin har, fără fapte, mă îndreptezi, mă reazezi în locul înalt în care eram înainte; și numai prin întoarcerea voinței, fără să fiu în stare de nimic, depărtezi de la mine moartea conștiinței și-mi dai o dreptate nevinovată” (p. 73). Harul lui Dumnezeu nu se

acordă exclusiv pentru cei din lumea de acum, și chiar în lumea viitoare „harul va judeca, nu dreptatea”. Dumnezeu va ușura chinurile și va fi milostiv în osânda judecății celor păcătoși, va scurta timpul suferințelor și prin harul Său îi va face „pe toți vrednici de împărăția Lui” (p. 74), căci voința Sa este „să ierte pe orice om pentru orice prilej de păcat!” (p. 78). Dar iubirea lui Dumnezeu nu trebuie să fie prilej de „nepăsare”, ci un motiv pentru „stăruința în dreptate”, pentru că doar în acest mod purtarea noastră nu se opune milei și harului (este citat aici Comentariul la Romani al lui Teodor de Mopsuestia, azi pierdut, p. 85), conform versetului evanghelic - „Cel căruia i s-a iertat mult, iubește mult” (Lc. 7, 47). La rândul său, Cuvântul 11 (considerat de S. Chială a fi unul polemic) vorbește despre iubirea iertătoare a lui Dumnezeu, care se îndreaptă chiar și spre cei morți. Plecând de la afirmația Sfântului Apostol Pavel că pentru cei ce sunt în Hristos există deja o înviere. Sfântul Isaac trage concluzia că aceasta nu este una trupească, „căci înviem prin înnoirea minții noastre” (p. 134). Învierea coincide astfel cu credința în Dumnezeu „Care iartă, Care e bun. Care e smerit”, și tocmai aceste atribute dumnezeiești stau la baza comuniunii dintre Biserica cerească și Biserica pământescă. Pomenirea celor răposați la Sfânta Liturghie demonstrează cel mai elocvent funcția Euharistiei ca Taină ce se săvârșește pentru păcătoși, nu pentru dreپți: „Ca și cum ar fi deja o realitate și ceva pus în mâinile sale, preotul aduce Ofranda cu o credință neșovăielnică și mijlocește la Dumnezeu aducând aminte de jertfa lui Hristos pentru iertarea păcătoșilor, vii și morți, ca ei să fie curățai: cei vii prin primirea Ofrandei, iar cei morți prin pomenirea lor” (p. 139). Fără a face „apologia păcatului”, conștient de necesitatea efortului ascetic, Isaac Sirul încearcă să deslușească această taină a lui Dumnezeu, de care nu poate să nu se minuneze - „Mă minunez de această Economie a Sa în Hristos și de puterea tainelor Sale, iar înțelegerea lor mă aruncă în uluire [...]” (p. 141-142).

Cuvintele 13 și 14 sunt de fapt „scrisori” adresate unui „monah chinovit” (*dayraya*, nu *ihidaya*, „singuratic”), care se întreba dacă se cuvine a trăi într-o obște și cum să treacă peste mâhnirile pe care i le produce viața „în mijlocul multor oameni”. Sfântul Isaac îi răspunde prin evocarea exemplului martirilor și monahilor ce au viețuit anterior (Pavel Tebeul, Sf. Martinian ș.a.) și îl îndeamnă să reflecteze asupra motivațiilor care l-au decis să intre în viața monahală. Deși acestea sunt diferite de la caz la caz, scopul monahismului este unic, iar exemplele citate arată că întristarea este insuflată de Satan - „silința lui Satan e aceea de a-i convinge pe toți oamenii că Dumnezeu nu se îngrijește de ei” (p. 151) - din pricina păcatelor. De acest rău al deznădejdiei (echivalentul akediei, asupra căruia atrăgeau atenția și alți Părinți) trebuie să se ferească chiar mai mult decât de păcat. Instrumentul cel mai puternic împotriva atacurilor răului este „simțirea dureroasă a păcatelor proprii”: „Cine știe că e păcătos și suferă pentru păcatele săvârșite,

nu se teme de mâhniri și de moarte: dimpotrivă, se veseleşte atunci când moartea îl primește și se întristează în căința sa” (p. 153). „Cine uită măsura păcatelor sale, uită și măsura harului lui Dumnezeu față de el” (p. 155). În concluzie Sfântul Isaac îi cere monahului să ia aminte la exemplul celor care în istoria creștinismului au îndurat suferințe asemănătoare, ba chiar mai dureroase. În plus, cu atât mai mult trebuie să fie recunoscător cel care și-a ales în mod liber această cale, monahul: „Și laudă pe Dumnezeu că te-a învrednicit să fii lovit din voia ta din pricina fricii de Dumnezeu și a vieții de pocăință, din iubire față de ce e mai bun și din teamă de păcat, potrivit alegerii tale” (p. 155).

Cea de-a doua „scrisoare” poate fi privită ca o completare a primei „scrisori”, deși se înscrie într-un alt cadru tematic: aici Sfântul Isaac face o descriere a celor trei trepte ale bucuriei - înflăcărea, bucuria și desăvârșirea. Starea pe care o simte monahul, ca și în cazul rugăciunii, ține de planul dumnezeiesc și nu uman, „fiindcă o atare putere e cea a Duhului, și nu roada unor exerciții sau simple gânduri pe care singuraticul le are pentru că și-a întors patimile din el, a părăsit lumea și a stăruit în liniștire departe de oameni” (p. 167-168). Cuprins de plinătatea sentimentului desăvârșirii, omul se oprește tăcut de uimire – „limba i se oprește și e nevoit să tacă; versetul se frânge și nu mai continuă, fiindcă înțelegerea se liniștește și se oprește” (p. 166).

În final nu rămâne decât să sperăm că cititorul va gusta comoara acestor pagini inconfundabile din opera Sfântului Isaac Sirul (unii cercetători amintesc și de o „Parte a V-a”, a cărei autenticitate urmează a fi stabilită), în care gândul și rugăciunea se împletesc strâns. Și în această „Parte a III-a”, după cum am mai amintit, două Cuvinte (7 și 10) sunt de fapt rugăciuni, și pentru a exemplifica doar succint deosebita lor frumusețe și sensibilitate vom reda doar un mic fragment, plin de nădejde și bucurie eshatologică, din Cuvântul 10 (o rugăciune de noapte, „de după pravilă”), dominat de contrastul dintre întuneric - simbol al păcatului omenesc - și lumină — simbol al iubirii și bunătății dumnezeiești: „Dă-ne, Doamne, să viețuim în starea de veghe în care vom fi după înviere, ca ziua și noaptea. Doamne, gândul nostru să tindă spre Tine. În vrednicește-ne să vedem în noi înșine viața învierii, ca nimic să nu împiedice gândul nostru să se desfete de Tine. În stăruința noastră la Tine, întipărește. Doamne, în noi taina zilei care nu mai atârână de mișcările alergării pe cer a luminătorilor” (p. 122).

Cuprins

Prefață.....	5
--------------	---

Studii de teologie

„Ateismul în opera lui Dostoievski”	11
Libertatea absolută și «supraomul» ateu și nihilist în viziunea lui F.M. Dostoievski.....	17
Cunoaștere și sfințenie la Vladimir Lossky (1903-1958)	33
Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatractice contemporane	47
Părintele Georges Florovsky, precursor al „eclesiologiei euharistice”	67
<i>Unde malum?</i> Cadrele creației și problema răului.....	87
Pr. Prof. Ion Bria și harisma teologului	105
Vocație literar-teologică în traducerea Psalmilor: Gala Galaction și Valeriu Anania.....	124
Psaltirea lui Gala Galaction (1929)	129
Psaltirea lui Valeriu Bartolomeu Anania (1998)	139
Teologia comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae	150
Anii pierduți ai controverselor ariene: Marcel de Ancira și Crezul niceo-constantinopolitan	187
Problema suferinței și solidaritatea umană în gândirea lui C.S. Lewis (1898-1963).....	198
„Să rupem tăcerea...”: copiii în familiile cu alcoolici	224

Articole

Avva Evagrie Ponticul – filozoful din deșert și/sau monahul din Kellia?	237
Fenomenul <i>akimit</i> , un capitol uitat al spiritualității bizantine.....	242
De ce S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu?.....	248
În ce mai crede omul de astăzi?.....	250
Raportul dintre Biserică și Stat – perspectiva Bisericii Ortodoxe Ruse.....	252

Împotriva patimilor: o „lecție de economie”	256
Filmul „Avatar” și aspirațiile religioase ale omului.....	259
Religie și literatură: I. Considerații generale.....	262
Religie și literatură: II. Studiu de caz: mitanaliza.....	267
Despre Ordinul Linguriței sau cum se lecuiește un fanatic.....	271
Moștenirea papei Benedikt al XVI-lea	274
Etosul misionar ortodox: contribuția Arhiepiscopului Anastasie Yannoulatos.....	278
Părintele Profesor Ilie Moldovan (1928-2012). O axiologie ortodoxă românească în sec. XX.....	282
Arhidiacon Stavrofor Profesor Dr. Ioan Zăgorean –100 de ani de la nașterea sa	288
Articole de dicționar	292

Recenzii

Rolul diaconiștelor și problema hirotoniei femeii (eseu bibliografic)	309
Vasile Bîrzu, <i>Împlinind Legea Dragostei în adâncul inimii: spiritualitate isihastă la Sfântul Diadoh al Foticeei</i>	321
Alfons Brüning și Evert van der Zweerde (eds.), <i>Orthodox Christianity and Human Rights, (Eastern Christian Studies 13)</i> ,	323
Wim Lamfers, <i>Curajul credinței</i> ,	327
Cristian Bădiliță, Otniel Vereș, <i>Biserici, secte, erezii? Dialoguri fără prejudecăți despre marile tradiții creștine</i>	330
Mitropolitul Kallistos Ware, <i>Orthodox Theology in the Twenty-First Century</i>	335
Cristian Bădiliță, Emanuel Conțac (ed.), <i>Și cerul s-a umplut de sfinți...: martiriul în antichitatea creștină și în secolul XX: actele Colocviului internațional „Martiriul în antichitatea creștină și în secolul XX: teme, dezbatere, personaje”</i>	338
Părintele Gheorghios Metallinos, <i>Mărturisesc un Botez</i>	343
Ulrich H. J. Körtner, <i>Curs fundamental de etica îngrijirii</i>	346
Pr. Radu Petre Mureșan, Ilie Chișcari (coord.), <i>Bellum justum et pium: Creștinii în fața provocării războiului – o perspectivă istorico-fenomenologică</i>	350

<i>Miguel de Salis Amaral, Două viziuni ortodoxe cu privire la biserică: Bulgakov și Florovsky (Bibliotheca Oecumenica)</i>	353
Pr. Lect. Dr. Ioan Mihoc, <i>Morala Predicii de pe Munte și influența ei asupra gândirii și vieții creștine</i>	354
Juliana Schmemmann, <i>Călătoria mea cu părintele Alexander</i>	355
Horia-Roman Patapievici, <i>Ultimul Culianu</i>	356
Cristinel Ioja, <i>Homo Economicus: Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism</i>	358
Clark Carlton, <i>Adevărul Ortodoxiei față de Catholicism: ce ar trebui să știe fiecare romano-catolic despre Biserica Ortodoxă</i>	360
Vigen Guroian, <i>Grădina ca parabolă teologică: meditații despre grădinărit, cu un epilog filocalic despre Grădina sufletului contemplativ</i>	362
Vladimir Jankélévitch, <i>Curs de filosofie morală</i>	364
Pr. Dr. Vasile Vlad, <i>Asumarea (post)modernității. Perspectivă teologică asupra istoriei</i>	369
Assaad E. Kattan, Fadi A. Georgi (eds.), <i>Thinking Modernity, Towards Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture</i>	371
Joseph Ratzinger, <i>Gesammelte Schriften, Band I: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter</i>	374
Adolf Martin Ritter, <i>Studii de istorie bisericească și patrologie</i>	377
Gina Luminița Scarlat, <i>Comentarii la simbolurile de credință</i>	381
Elmar Salmann, <i>Romanul ca model pentru teologie</i>	383
Alexander Schmemmann, <i>Maica Domnului</i>	386
Ioannis Romanides, <i>Dogmatica patristică ortodoxă: o expunere concisă</i>	389
David Bradshaw, <i>Metafizica energiilor divine și Schisma Bisericii</i>	392
Sfântul Vasile cel Mare, <i>Despre Botez</i>	394
Cristian Bădiliță (ed.), <i>Patristique et œcuménisme: thèmes, contextes, personnages. Colloque international sous le patronage du Monseigneur Teodosie, Archevêque de Tomis, Constanța 17-20 octobre 2008</i>	397
Paul Meyendorff, <i>Taina Sfântului Maslu</i>	399

Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, <i>Botezul în Tradiția patristică</i>	403
Dan Alexandru Streza, <i>Sărbătoarea Nașterii Domnului: Originea apostolică, evoluția și importanța ei în cadrul anului liturgic</i>	406
Sabino Chialà, <i>Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit</i>	409
Markus Iff, Andreas Heiser (ed.), <i>Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorales Selbstverständnis im Gespräch: interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven</i>	415
Klaus Kenneth, <i>Două milioane de kilometri în căutarea Adevărului – Lungul meu drum spre credință</i>	418
Sfântul stareț Vasile de la Poiana Mărului, <i>Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm</i>	422
Ermanno M. Toniolo, <i>Acatistul Maicii Domnului explicat: Imnul și structurile lui mistagogice</i>	429
Karl Christian Felmy, <i>Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze</i>	434
George Florovsky, <i>Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos</i>	442
Ioan Petru Culianu, <i>Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor</i>	448
Arhim. Vasilios Gondikakis, <i>Frumusețe și isihie în viața aghioritică</i>	450
Georges Florovsky, <i>Sensul ascezei creștine</i>	455
Nicolae Răzvan Stan (editor), <i>Biserica Ortodoxă și drepturile omului: Paradigme, fundamente, implicații</i>	460
Jean-Claude Larchet, <i>Semnificația trupului în Ortodoxie</i>	462
Nicolae Chițescu, <i>Omul în perspectiva desăvârșirii: studii de teologie dogmatică</i>	465
IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, <i>Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac</i>	467
Thomas Hopko, <i>Homosexualitatea: o abordare ortodoxă</i>	470
Panaghiotis Ar. Yfantis, <i>Il sacerdozio ortodosso</i>	471
Joseph Ratzinger, <i>Gesammelte Schriften Band 10: Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung</i>	473
Sfântul Isaac Sirul – <i>Cuvinte către singuratici: Partea a III-a</i>	475