



Seria

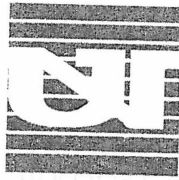
Teologie

14 / 2008

Vol. I

ANALELE

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA



ISSN : 1453-7652

Seria

Teologie

14 / 2008

Volumul

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://anale-seriateologie.ro>

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Prof.univ.dr. PETRU BONA

Membri:

Prof.univ.dr. OTILIA HEDEȘAN
Prof.univ.dr. ROBERTO GIRALDO
Preside dell'Istituto di Studi Ecumenici „S. Bernardino”, ITALIA
Pr.conf.univ.dr. EUGEN JURCA
Pr.conf.univ.dr. NICOLAE MORAR
Pr.lect.univ.dr. CONSTANTIN JINGA
Pr.asist.univ.drd. ALIN SCRIDON

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr.lect.univ.dr. VIOREL DOREL CHERCIU

ADRESA REDACȚIEI:
UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan nr. 4
300223 TIMIȘOARA
ROMÂNIA

CUPRINS

ROBERTO GIRALDO,	Rapporto tra la Scrittura e la Tradizione nella Dei Verbum	5
ADRIAN COVAN,	Religia și știința, moduri de cunoaștere Dumnezeu	19
GAVRIL TRIFA,	Persoană morală și libertate	27
ALIN SCRIDON,	Cultură și spiritualitate în Timișoara secolelor XIX-XX	35
TUDOR C. CIOCAN,	Premisele susținerii unei Teologii a naturii vs. Teologia naturalia	41
VASILE ITINEANȚ,	Cuvântul revelat în cultul bisericesc	89
DRAGOȘ DEBUCEAN,	Mănăstirile din Arhiepiscopia Timișoarei	101
VALENTIN BUGARIU,	Paleocreștinismul în Dacia Romană	115
VIOREL D. CHERCIU,	Evanghelia și Regulamentul Resemnificarea noologică a Interludiului	127

Rezumat

Conciliul Vatican II, în constituția dogmatică despre revelația divină, *Dei Verbum*, a avut în vedere să clarifice raportul dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, în special, când se tratează despre tema “Transmiterea revelației divine”. Așadar Sfânta Scriptură fiind documentul prin excelență a predicării apostolice, de inspirație divină, nu epuizează toată Revelația, poate să facă acea marturisire vie care o completează și îi arată modul în care să se realizeze corect. Tot ceea ce privește viața, credința, cultul și constituirea bisericii le avem de la Tradiție. Ea, de fapt, poate să crească și să se dezvolte atât în sens pozitiv cât și în sens negativ.

Tradiția și Scriptura, chiar dacă au origine și finalitate comună, totuși se deosebesc. Scriptura, de fapt, este cuvântul lui Dumnezeu chiar de la exprimare (inspirație), în timp ce Tradiția transmite cuvântul lui Dumnezeu. Pentru ca aceasta să dăinuiască în întregul sau cu putere, Tradiția tebuie să se bazeze fie pe predicarea episcopilor, fie pe continua confruntare cu Scriptura.

La nivel de funcționalitate așadar, Tradiția, Scriptura și Magisteriul sunt prinse împreună: transmite, conservare și interpretare se cheamă și se recheamă neîncetat.

La chiarificazione del *Rapporto tra la Sacra Scrittura e la Sacra Tradizione*, da cui dipende lo stesso concetto di Rivelazione, rappresenta una delle tappe più importanti e significative del Concilio Vaticano II (1962-1965). Non per nulla, la costituzione dommatica sulla Divina Rivelazione, *Dei Verbum* è stata uno dei documenti più sofferti e laboriosi: iniziata con la consultazione preconciare del 1959 sarà promulgata solo nel 1965. «La questione più largamente polarizzante, che ha inciso sul faticoso assestamento di tutto il resto, è stata quella della Tradizione. In particolare il compito della medesima nella trasmissione della Rivelazione».¹

¹ BETTI U., *La rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dommatica Dei Verbum*, Città Nuova Editrice, Roma 1970, p. 8.

Negli stessi anni, il tema della Tradizione era dibattuto anche all'interno del movimento ecumenico. A Montréal, infatti, il Consiglio Mondiale delle Chiese in occasione della IV Conferenza, s'era preoccupato di precisare meglio il rapporto tra «Scrittura e Tradizione» o meglio tra «Tradizione e Scrittura».² Fede e Costituzione, nel suo *Rapporto*, tratta specificamente della relazione tra *Scrittura, Tradizione e Tradizioni*, sia guardando all'unità e alla diversità fra le Chiese, sia in riferimento alle differenti culture in cui il messaggio biblico deve incarnarsi. Attorno a questo tema si creò un tale interesse da suscitare poi tutta una nutrita discussione.

Aggiungo qui, ma solo per inciso e per completezza che il problema dell'ermeneutica ecumenica verrà poi ripreso più ampiamente e approfonditamente da Fede e Costituzione nel 1998 con il documento *Un tesoro in vasi d'argilla*,³ che intendeva, tra l'altro, «superare e riconciliare le differenze legate all'utilizzazione di criteri diversi, nell'obiettivo di pervenire a un'interpretazione fedele dell'unico Vangelo, riconoscendo da un lato la multiforme ricchezza ed eterogeneità del canone delle Scritture, così come è letto, spiegato e applicato nella vita delle chiese, e nel contempo rafforzando dall'altro la coscienza dell'unica Tradizione nella pluralità delle tradizioni particolari.»⁴

Tornando al nostro documento di Montréal, chiudo sottolineando quanto sia sintomatico che Fede e Costituzione, al cui interno prevalgono le chiese protestanti, abbiano riscoperto il concetto e l'importanza della "tradizione" generalmente ritenuto patrimonio cattolico e ortodosso. Da parte sua, il cattolicesimo romano in quegli anni andava a rivedere e a superare la dottrina delle due fonti della rivelazione: Scrittura e Tradizione.

1. La trasmissione della Rivelazione: la sua origine e il suo contenuto

Il rapporto tra Scrittura e Tradizione viene chiarito all'interno del capitolo II della costituzione dogmatica *Dei Verbum* che tratta della "Trasmissione della divina rivelazione". Tutto muove dalla volontà salvifica di Dio che per l'attuazione del suo disegno vuole che venga trasmessa tutta

² FEDE E COSTITUZIONE, *IV Conferenza mondiale*, II Sezione, *Scrittura, Tradizione e Tradizioni* (Montréal, 12-26 luglio 1963) in EO 6/1908-1946; l'inciso citato è il n 45/1915.

³ FEDE E COSTITUZIONE, *Un tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica*. Ginevra, 30 novembre 1998, in EO 7/3157-3228.

⁴ *Un tesoro in vasi d'argilla*, 12, in EO 7/3172.

la Rivelazione, e dal comando di Cristo agli Apostoli perché annunzino a tutti il Vangelo, inteso qui non tanto come testimonianza su Cristo, ma come il Cristo stesso presente nel mondo per salvarlo. Essi adempirono questo comando mediante la predicazione sia quella scritta come pure attraverso quella orale, che vengono chiamate rispettivamente Tradizione e Scrittura. Dal momento, infatti, che per Rivelazione intendiamo tutto quell'insieme di insegnamenti e di eventi ordinati alla salvezza, ne consegue che la sua trasmissione debba avvenire allo stesso modo se non vuole intaccarne la natura. Per questo gli apostoli annunciano il Vangelo sia con la predicazione scritta, sia con quella non scritta.

«Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la rivelazione del sommo Iddio (cfr. 2Cor 1,20 e 3,16-4,6), ordinò agli Apostoli che l'Evangelo, prima promesso per mezzo dei Profeti e da Lui adempiuto e promulgato di persona, come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale lo predicassero a tutti, comunicando i doni divini. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli Apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalle labbra, dalle opere di Cristo e dal loro vivere insieme con Lui, sia ciò che avevano imparato per suggerimento dello Spirito Santo, quanto da quegli Apostoli e da uomini della loro cerchia, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero in iscritto l'annuncio della salvezza».⁵

Gli apostoli non trasmettono più di quanto detto o comandato da Cristo nel senso di una rivelazione suppletiva, ma quanto proviene da una comprensione sempre più ampia e profonda e da una applicazione sempre più fedele del suo messaggio e della sua opera. Due quindi i punti di riferimento della predicazione apostolica: l'insegnamento ricevuto da Gesù Cristo e l'opera dello Spirito Santo che li introduce incessantemente nel mistero cristiano.

La Tradizione viene nominata per prima non solo perché precede la predicazione scritta, ma perché le si attribuisce anche una priorità in ordine alla sua capacità di trasmettere il Vangelo in tutta la sua completezza.⁶ Anche

⁵ DV 7, in EV 1/880.

⁶ BETTI U., *La Rivelazione divina nella Chiesa*, p. 217: «Gli Apostoli raccolgono e testimoniano le espressioni molteplici sperimentate nella relazione e convivenza con Cristo; dalla sua viva voce, dai suoi esempi e dallo stare con lui. E tutto trasmettono in modo

perché non si tratta solo di ripetere quanto detto da Cristo, ma piuttosto di spiegarlo, svilupparlo, adattarlo e stabilire quanto conforme alle intenzioni di Cristo perché possa operare efficacemente.

Rispetto ai precedenti concili, Trento e il Vaticano I, è mutata la prospettiva sia in ordine al contenuto della trasmissione, sia in ordine alla modalità della stessa. Prima, in riferimento alle tradizioni non scritte, si pensava a qualcosa che gli apostoli avevano ricevuto direttamente da Cristo o dallo Spirito come sotto dettatura e giunte sino a noi.⁷ Si trattava, quindi, di sole parole trasmesse oralmente. Col Vaticano II si va verso una concezione di predicazione apostolica comprendente parole e realtà. Per questo, cambiando il contenuto, cambia anche il modo della trasmissione.

Che la predicazione apostolica sia chiamata “non scritta” non va riferito solo al fatto che è puramente orale, ma che contiene anche cose che non possono in alcun modo essere scritte. Capire e condividere simile concezione, rappresenta la sola possibilità di comprendere rettamente e pienamente il significato di Tradizione.

Gli apostoli ci trasmisero il Vangelo anche tramite gli scritti che pure sono l'espressione della predicazione non scritta e che mirano alla fedele conservazione di quanto trasfuso nelle comunità dagli stessi apostoli. L'origine di tutto è sempre divina: il Cristo con la sua azione e la sua parola e lo Spirito Santo con la sua assistenza. Mentre nella predicazione non scritta tale origine s'immedesima con l'attività degli apostoli, in quella scritta la troviamo negli stessi libri che sono divinamente ispirati. La Scrittura, allora, non è tutta la Rivelazione, né s'identifica con essa: ne rappresenta una parte, quella in forma scritta. Così i libri sacri, voluti da Dio stesso e destinati a

analogo: con la predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni; intese, quest'ultime, non come ammaestramenti dottrinali, ma come ordinamenti di vario genere che danno strutturazione organica alle prime comunità cristiane» .

⁷ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sessio IV, 8 Apr. 1546, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, in DS 1501: «E poiché il Sinodo sa che questa verità e normativa [si riferisce al Vangelo “fonte di ogni verità salvifica e di ogni norma morale”] è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi apostoli, sotto l'azione dello Spirito Santo, trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte sino a noi, seguendo l'esempio dei padri della vera fede, con uguale pietà e venerazione accoglie e venera tutti i libri, sia dell'antico che del nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi, e così pure le tradizioni stesse, inerenti alla fede e ai costumi, poiché le ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo Spirito Santo, e conservate nella chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta.»; cfr. *ibid.*, CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, 3006.

durare nel tempo, sono anche libri della chiesa in quanto nati al suo interno e per essa.

1.2. I vescovi continuano la predicazione degli apostoli

Tanto la Tradizione, quanto la Scrittura furono affidate dagli apostoli ai loro successori.

«Gli Apostoli poi, affinché l'Evangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, lasciarono come loro successori i Vescovi ad essi «affidando il loro proprio posto di magistero».⁸

Perché il disegno salvifico si possa realizzare, è necessario che il Vangelo continui nel tempo senza alterazioni e venga proclamato e spiegato allo stesso modo per come è stato scritto. Al carisma dell'ispirazione divina dei libri, si deve aggiungere anche quello del magistero, della autentica interpretazione. Per questo i vescovi detengono quell'ufficio del magistero ch'era proprio degli apostoli e che si estende su tutto ciò che rientra nell'attività salvifica: l'insegnamento, la santificazione e il governo.

Due quindi gli elementi fondamentali e inseparabili, anche se distinti, della trasmissione della Rivelazione: la predicazione apostolica nella sua duplice modalità scritta e non scritta, e il ministero episcopale. I vescovi, però, e ciò li distingue dagli apostoli, devono limitarsi a conservare, spiegare e interpretare quanto hanno ricevuto. Oltre che fondamento, la predicazione apostolica viene ad essere il limite del ministero dei vescovi. «La loro predicazione rimane legata a quella apostolica da un vincolo di assoluta identità e, insieme, di altrettanto assoluta dipendenza».⁹

«Questa Sacra Tradizione dunque e la Scrittura Sacra dell'uno e dell'altro Testamento sono come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com'Egli è (cfr. 1Gv 3,2)».¹⁰

Insieme, la Tradizione e la Scrittura risultano come uno specchio mediante il quale la Chiesa, può contemplare Dio. Mediante questa

⁸ DV 7, in EV 1/881.

⁹ BETTI U., *La Rivelazione divina nella Chiesa*, p. 221.

¹⁰ DV 7, in EV 1/881.

conoscenza o visione indiretta, possiamo solo sperimentare la volontà salvifica di Dio.¹¹

2. La Sacra Tradizione

Chiarito il concetto di Rivelazione come manifestazione e attuazione del disegno salvifico di Dio in Cristo e quindi negli apostoli e nei loro successori, si passa a specificare la necessità e la natura della Tradizione, il suo contenuto proprio e i vari fattori che contribuiscono al suo continuo sviluppo.

2.1. Necessità della Tradizione

Benché la Sacra Scrittura sia il documento per eccellenza della predicazione apostolica, in quanto divinamente ispirata, non esaurisce però tutta la Rivelazione, né può fare a meno di quella predicazione viva che la completa e le dà modo di realizzarsi concretamente.

«Pertanto, la predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati, doveva essere conservata con successione continua fino alla fine dei tempi.

Gli Apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli di attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per lettera (cfr. 2Tess 2,15), e di combattere per quella fede che era stata ad essi trasmessa una volta per sempre (cfr. Gd 3)».¹²

La Tradizione è fondamentale in quanto non potremo mai rinunciare alla predicazione apostolica non scritta: da essa abbiamo appreso tutto ciò che riguarda la vita, la fede, il culto e la costituzione della chiesa. Due le ragioni che la rendono sempre necessaria: la prima è fondata sul comando e l'insegnamento degli apostoli, l'altra proviene dai limiti propri della Scrittura che non riesce a trasmettere la predicazione apostolica in tutta la sua completezza. Infatti, anche se gode d'un titolo speciale all'interno della

¹¹ Cfr. BETTI U., *La Rivelazione divina nella Chiesa*, p. 223: «Quel che conta nella sua condizione di pellegrina non è vedere Dio, ma ascoltare in obbedienza la sua parola trasmessa dalla Tradizione e dalla Scrittura.

E' per questo che l'una e l'altra sono per la Chiesa il viatico indispensabile per arrivare alla visione immediata, quella escatologica. »

¹² DV 8, in EV 1/882.

predicazione apostolica, non può trasfondere quello che gli apostoli hanno compreso al contatto diretto con Gesù Cristo. In pratica, essi furono come costretti a lasciare alla chiesa la loro viva predicazione che non è qualcosa di estraneo o superfluo rispetto alla Scrittura, ma fa parte con questa della fede da professare.

2.2. Natura e contenuto della Tradizione

Per Tradizione intendiamo solamente la predicazione non scritta degli apostoli continuata poi dai vescovi loro successori. Praticamente è quella Rivelazione che gli apostoli ricevettero da Cristo e dallo Spirito Santo e che poi manifestarono a attuarono insegnando, organizzando e formando la Chiesa, celebrando il culto e interpretando le Scritture.

«Ciò che fu trasmesso dagli Apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del Popolo di Dio e all'incremento della fede, e così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede».¹³

L'oggetto, il contenuto della Tradizione corrisponde a tutto ciò che riguarda la realtà cristiana: dottrina, vita, culto, riti e organizzazione. Praticamente tutto ciò di cui abbiamo bisogno per la nostra salvezza e per la nostra fede. Dal momento che tutta questa realtà non può essere espressa verbalmente, la Tradizione trasmette con la dottrina anche i beni necessari alla salvezza e alla costituzione della Chiesa.

Praticamente, diventa complementare alla Scrittura in quanto la attualizza e la traduce nella vita della chiesa: porta dal piano della conoscenza a quello dell'esperienza, a un piano cioè di una manifestazione più intensa. «Proprio per questo, essa rimane legata alla Scrittura; non per sostituirla, ma per vivificarla. E confrontando se stessa con la sua attestazione divina, mantiene integra la sua trascendenza e incorruttibilità nativa, pur nella contingenza storica in cui si manifesta e progredisce».¹⁴

¹³ DV 8, in EV 1/882.

¹⁴ BETTI U., *La rivelazione divina nella Chiesa*, p. 227.

2. 3. Progresso della Tradizione

L'affermazione circa la possibilità che la Tradizione possa crescere e svilupparsi non è affatto scontata, visti i diversi modi d'intendere la Tradizione.¹⁵ Per la Chiesa cattolica romana il progresso della Tradizione è riconosciuto come un suo elemento costitutivo. Cresce infatti la sua comprensione per il concorrere di vari fattori e soprattutto per l'azione della parola di Dio.

«Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio».¹⁶

La natura e il contenuto della Tradizione sono tali per cui è intrinsecamente soggetta e aperta a uno sviluppo continuo. Trasmette, infatti, la viva predicazione degli apostoli all'interno d'una chiesa viva per cui dà e allo stesso tempo riceve sempre nuovi stimoli di sviluppo sia in senso positivo che negativo. La staticità, comunque, non può far parte della sua natura.

Quale sia la natura dello sviluppo cui è soggetta, viene specificato quando si dice che la Tradizione è "di origine apostolica". Distinguendo la

¹⁵ Cfr. FEDE E COSTITUZIONE, *IV Conferenza mondiale: Rapporto*, 57, in EO 6/1927: «Esistono perlomeno due modi diversi di intendere la Tradizione. Il primo è chiaramente affermato dagli ortodossi. Per loro, la Tradizione è non solo l'atto di Dio in Cristo, che viene con la forza dello Spirito Santo a salvare tutti gli uomini che credono in lui, ma anche la fede cristiana, trasmessa in pienezza e purezza ed esplicitata in un'interrotta continuità, di generazione in generazione, mediante determinati eventi della vita della chiesa cattolica e apostolica. Per altre chiese, la Tradizione coincide sostanzialmente con la rivelazione in Cristo e la predicazione della parola, affidata alla chiesa che da essa è sostenuta nell'essere, ed è espressa più o meno fedelmente in varie forme storicamente condizionate, cioè nelle tradizioni. Per altre ancora, la concezione della Tradizione e delle tradizioni contiene elementi di entrambe le succitate posizioni. Gli attuali sviluppi delle ricerche bibliche e storiche e l'esperienza degli incontri ecumenici aiutano molte chiese a vedere aspetti validi in posizioni che avevano anteriormente ignorato. Il tema resta aperto».

¹⁶ DV 8, in EV1/883.

Tradizione dalle tradizioni, si riconosce il fatto che mentre queste possono essere abbandonate o soppresse, il messaggio apostolico non può subire alterazione alcuna. Tutto ciò che riguarda la Rivelazione deve rimanere integro. Nulla possiamo togliere o aggiungere di tanto nuovo che possa alterare la predicazione apostolica. «Progresso dunque, sì, ma nell'identità originaria. Tuttavia è un progresso vero. Si può paragonare a quello che avviene in tutti gli esseri viventi: dallo stato di esistenza embrionale, nel quale c'è già la completezza del loro essere specifico, arrivano alla manifestazione completa di essa attraverso un processo di maturazione, che fa loro assumere la forma e il modo di essere cui sono naturalmente destinati. Il progresso raggiunto diventa elemento costitutivo delle realtà che lo hanno subito. Di esse non si dice che sono cose diverse, ma cose cresciute.

Così la Tradizione. Non è qualcosa d'immobile che aspetti soltanto di essere scoperto o ritrovato. Si fa scoprire per virtù propria. La sua quindi è una crescita che, pur non cambiandone la sostanza, dà ad essa un perfezionamento reale.»¹⁷ Si tratta cioè d'una realtà le cui potenzialità sono condotte a maturazione dallo Spirito Santo. Così il contenuto della Tradizione cresce, si completa, va verso la perfezione e risulta sempre nuovo pur senza mai allontanarsi e rinnegare la sua identità originaria. E' in questa che è presente la forza vitale che la spinge a manifestarsi e a dispiegarsi in tutta la sua ricchezza. La Tradizione, come tutta la Rivelazione, più che deposito da custodire e preservare è processo mai finito di chiarificazione, sviluppo e adattamento.

Non che noi possiamo immaginare di scoprire improvvisamente una qualche verità della Tradizione, ma in quanto le verità stesse vanno manifestandosi in tutta la loro pienezza. E' questa la ragione che esclude la possibilità che un solo documento della Tradizione possa esprimere completamente una qualsiasi verità. Ne servono parecchi quali le affermazioni dei Padri, la liturgia, la prassi ecclesiale, lo studio della teologia, la comprensione e la sperimentazione di tutti i credenti e, a titolo particolare, la predicazione dei successori degli apostoli il cui carisma è garanzia di verità.

Tanto il progresso congenito alla Tradizione, quanto i fattori che lo favoriscono, dicono l'intimo rapporto tra la Chiesa e la Tradizione stessa: la crescita dell'una dipende dall'apporto dell'altra e viceversa. Il continuo

¹⁷ BETTI U., *La rivelazione divina nella Chiesa*, p. 229.

stimolo della Tradizione serve alla chiesa per incarnarsi in tutte le situazioni umane e nei più svariati contesti per portarvi la Rivelazione. Così, più la Tradizione favorisce la conoscenza e la manifestazione della Rivelazione, più la Chiesa sarà in grado di dare compimento alla sua missione.

A proposito del valore dommatico della Tradizione, il Vaticano II riconosce solo due casi in cui la Chiesa s'è fondata su di essa per proporre una verità come divinamente rivelata: il canone dei libri sacri e l'interpretazione della Scrittura che risulterebbe incomprensibile al di fuori della Tradizione.

«E' la stessa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei Libri Sacri, e in essa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse Sacre Lettere; così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la Sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa, e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti a tutta intera la verità e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cfr. Col 3,16)».¹⁸

3. Relazione tra Scrittura e Tradizione

La Tradizione e la Scrittura, benché abbiano origine e finalità comuni, sono però distinte. La Scrittura, infatti, è parola di Dio anche nella sua espressione (ispirazione), mentre la Tradizione trasmette la parola di Dio. Perché questa permanga in tutta la sua interezza e forza, la Tradizione deve poter contare sia sulla predicazione dei vescovi, sia sul continuo raffronto con la Scrittura.

«La Sacra Tradizione dunque e la Sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono alla stesso fine. Infatti la Sacra Scrittura è parola di Dio in quanto scritta per ispirazione dello Spirito di Dio; la parola di Dio, affidata da Cristo e dallo Spirito Santo agli Apostoli, viene trasmessa integralmente dalla Sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; accade così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose

¹⁸ DV 8, in EV 1/884.

rivelate non dalla sola Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate con pari sentimento di pietà e riverenza.»¹⁹

Per la Chiesa, il criterio di certezza di quanto è rivelato non può basarsi né sulla sola Scrittura, né sulla sola Tradizione: deve contemporaneamente poggiarsi su tutte e due. E anche se può capitare che nella determinazione di qualche verità, l'una o l'altra possa risultare più decisiva, si può affermare che la Scrittura e la Tradizione coincidono per quanto concerne il contenuto. Se poi questa coincidenza indichi concordanza o semplice non opposizione, resta ancora tutto da vedere.²⁰ Con l'unità inscindibile di entrambe, il Concilio sembra presupporre «la maggiore ampiezza della Tradizione rispetto alla Scrittura», anche se ciò non va inteso come se fosse «un supplemento quantitativo»²¹ della Scrittura, e la priorità di quest'ultima rispetto alla prima che non significa ch'essa abbia codificato tutta la Rivelazione. Ambedue, comunque, sono impegnative per la fede dal momento che concorrono alla certezza della Rivelazione.

4. Relazione della Tradizione e della Scrittura con tutta la Chiesa e col Magistero

La Tradizione e la Scrittura, in quanto rappresentano il deposito rivelato ordinato alla salvezza, sono affidate a tutta la Chiesa come tale. E' la sua stessa missione ad esigerlo perché per mezzo suo «la viva voce dell'Evangelo»²² deve poter risuonare in tutto il mondo. Ora, la diversità dei contesti e delle realtà umane in cui l'Evangelo s'incarna e la natura stessa della Tradizione che cresce e progredisce continuamente all'interno d'una Chiesa pellegrinante e in via di perfezionamento, sottolineano il fatto che l'intera comunità dei credenti è il soggetto che interpreta.

¹⁹ DV 9, in EV 1/885.

²⁰ BETTI U., *La rivelazione divina nella Chiesa*, p. 245: «Teoricamente essa può intendersi in due modi. O mediante una stretta concordanza, per non dire sovrapposizione, per cui niente sarebbe trasmesso dalla Tradizione che non si trovi, nella forma ad essa propria, anche nella Scrittura. Oppure per semplice non opposizione, senza che necessariamente la testimonianza della Tradizione trovi riscontro in quella della Scrittura. Nel primo caso tutta la Rivelazione, almeno in radice, sarebbe contenuta nella Scrittura. Nel secondo caso qualche verità rivelata sarebbe trasmessa unicamente dalla Tradizione... Il Concilio ha evitato gli estremi. ... non si afferma né si nega la maggiore ampiezza della Tradizione rispetto alla Scrittura, e non è insinuata nessuna separazione tra l'una e l'altra.»

²¹ BETTI U., *La rivelazione divina nella Chiesa*, p. 245.

²² DV 8, in EV 1/884.

Dico qui per inciso, ma anche per una certa completezza, che tutto ciò richiama la concezione di “Chiesa come comunità ermeneutica” propria d’un documento di Fede e Costituzione²³ che sottolineando il compito primario della Chiesa, indica nell’intera comunità cristiana il soggetto che interpreta.

Il fatto però che tutti i cristiani siano tenuti a contribuire ognuno a loro modo allo sviluppo della Rivelazione, non viene a negare o anche solo svalutare il compito del magistero che pure fa parte della struttura gerarchica della Chiesa. Posto a servizio della parola di Dio, esso opera in armonia con tutti gli altri mezzi di salvezza per il raggiungimento del fine comune voluto da Dio.

La Chiesa è il luogo dove la parola è custodita con fedeltà in virtù dell’autorità degli Apostoli e dei loro successori. La Chiesa è correlativa alla Rivelazione in quanto è comunità nata dalla definitiva autocomunicazione di Dio. «Il Cristo-Rivelazione è dunque inseparabile dal Cristo-Chiesa; nella quale riceve una dimensione di presenza operante, nella misura dell’attività, condizionata dalla Rivelazione, dei membri che la compongono. Lo Spirito Santo, che ha guidato la predicazione apostolica e ha ispirato i libri sacri, vivifica tutta la comunità ecclesiale, dai vescovi fino agli ultimi laici; e conferisce ad essa un udito soprannaturale che l’abilita ad intendere la parola di Dio, a custodirla con fedeltà, a rendersi disponibile alle sue esigenze».²⁴

«La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa, e nell’adesione ad esso tutto il popolo santo, unito ai suoi Pastori, persevera assiduamente nell’insegnamento degli Apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle orazioni (cfr. Act. 2,42 gr.), in modo che, nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, concordino i Presuli e i fedeli».²⁵

Ritenere, praticare e professare accomunano Presuli e fedeli. Anche questi sono condotti dallo Spirito verso una sempre più profonda comprensione, una prassi corrispondente e una testimonianza di fede su quanto Dio va rivelando.²⁶ La ricezione della parola di Dio, lungi dall’essere passiva, ha in sé una forza creatrice per cui, pur rimanendo sempre la stessa, si arricchisce continuamente arricchendo la Chiesa. Del resto, tutti i membri

²³ Cfr. *Un tesoro in vasi d’argilla*, in EO 7/3209-3226.

²⁴ BETTI U., *La rivelazione divina nella Chiesa*, p. 247-248.

²⁵ DV 10, in EV 1/886.

²⁶ Cfr. per il “sensus fidei totius populi”, LG 12, in EV 1/316.

del popolo di Dio partecipano dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo.²⁷

Praticamente, affermando che il soggetto della Rivelazione è tutta la Chiesa in tutte le sue componenti, significa ribadire il fatto che lo stesso magistero può essere compreso solo dal di dentro di essa: dal di dentro cioè d'una comunità in cui l'Evangelo di Dio si è incarnato storicamente e visibilmente. Così si comprende meglio la funzione dello stesso magistero che, all'interno d'una comunità che partecipa attivamente alla verità rivelata, esercita un servizio insieme agli altri e a vantaggio di tutti gli altri.

«L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale Magistero però non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio».²⁸

Sia la natura della Chiesa, dove l'autorità è collegata tramite la successione apostolica alla missione stessa di Gesù Cristo, sia quella del deposito rivelato in quanto portatore della parola di Dio, esigono un magistero divinamente istituito che possa pronunciarsi autenticamente. Di qui si comprende la verità per cui il magistero mai può essere al di sopra della parola di Dio: è a suo servizio e non può impadronirsi di essa neppure quando svolge le sue funzioni di giudice e interprete. Per essere "autentico", il ministero deve limitarsi a riflettere e a obbedire alla parola divina. L'autenticità, inoltre, richiede oltre il pio ascolto della parola di Dio, anche un pio ascolto della Chiesa dove quella è effettivamente presente. Come si è maestri autentici se si è discepoli attenti, così si può guidare la comunità condividendo la vita di tutti i semplici credenti.

«E' chiaro dunque che la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non potere indipendentemente sussistere, e tutti insieme, secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime».²⁹

²⁷ Cfr. *LG* 10-12 e *AA* 2;10.

²⁸ *DV* 10, in *EV* 1/887.

²⁹ *DV* 10, in *EV* 1/888.

Da quanto detto si comprende come a livello di funzionamento la Tradizione, la Scrittura e il Magistero non possono essere presi separatamente. Trasmissione, conservazione e interpretazione si esigono e si richiamano incessantemente.

«La coesistenza della Scrittura, della Tradizione e del magistero non è amorfa e neppure statica.

La Scrittura, perché divinamente ispirata, gode di una qualità eminentemente positiva, sia sul piano ontologico che su quello operativo, che consiste appunto nell'«essere» parola di Dio. Ha quindi priorità assoluta tanto rispetto alle espressioni della Tradizione quanto rispetto all'insegnamento del magistero. La Tradizione, perché ha la funzione insostituibile di svelare intero il contenuto della Scrittura e di applicarlo nella Chiesa, dipende dalla Scrittura in tutto ciò che questa attesta espressamente; ma insieme anche la completa, sviluppandone ed attuandone le indicazioni. Il magistero, in quanto coscienza della Chiesa che si fonda sulla Scrittura e si manifesta nella Tradizione, si pronunzia autoritativamente sul loro contenuto, senza però sostituirsi né all'una né all'altra.

Anche la comune funzione in ordine alla salvezza è differenziata. Essa avviene in un continuo raffronto non privo di difficoltà, provocate dalla stessa parola di Dio che comanda di esser proclamata ed attuata. Si tratta non di una tensione di concorrenza reciproca; ma di una prolusione di convergenza, azionata dallo Spirito Santo. Egli fa avvertire sempre viva la sua presenza nella Scrittura che ha ispirato; nella Tradizione alla quale ha presieduto; nel magistero che continuamente assiste, perché custodisca ed esponga fedelmente la Rivelazione trasmessa dalla Scrittura e dalla Tradizione».³⁰

³⁰ BETTI U., *La rivelazione divina nella Chiesa*, p. 253.

Religia și știința, moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu

Adrian Covan

Abstract

The eternal life is to know the Only God and His Only Begotten Son, Jesus Christ. This is the essence of truth and to get it we have to work with two sorts of knowledge: religion and science, two parts of an only entire.

Religia este comuniunea filială de iubire desăvârșită dintre Dumnezeu și om, trăită în lăuntrul Religiei a scos pe om din animalitate, i-a îmblânzit instinctele, i-a dat încredința spre cultura sufletului și spre progres. Religia a trezit în sufletul omului puterile gândirii, simțirii și voinței, a cultivat germenii vieții spirituale și a impus cele mai grave preocupări asupra rostului și destinului lumii și al oamenilor, fără de care nu s-ar fi născut nici știința, nici arta, nici filosofia, nici progresul. Religia e matricea în care s-a zămislit cultura, făclia vieții din care s-au aprins toate luminițele valorilor morale și culturale. Din religie s-au născut așezămintele și organizațiile sociale care au contribuit efectiv la civilizarea, emanciparea și ameliorarea omului.¹

Religia este vocea inimii manifestată în exterior prin credință, cult, virtuți și fapte bune. În această definiție se indică fondul cel mai intim și mai autentic al religiei: iubirea și adorarea lui Dumnezeu, precum și forma cea mai veridică prin care se exprimă religia: cultul divin și viața morală.

Știința, ca sistem distinctiv al vieții sociale, s-a instituit relativ târziu în istoria devenirii umane. Se poate vorbi, desigur, de științe începând cu

¹ Ilarion Felea, *Religia iubirii*, Editura Mănăstirii Runc, p. 11.

antichitatea, dar nu de sistemul științei, care este produsul epocii moderne. Constituită ca sistem sau manifestată sub forma disciplinelor care s-au născut începând cu antichitatea și au evoluat cumva pe cărări singuratice pentru a se întâlni numai sporadic în personalitatea unor genii, știința este un produs social, cu rădăcini adânci în sistemul vieții materiale, ce se instituie ca expresie superioară a unui atribut immanent ființei umane: cunoașterea.

Contradicția dintre știință și religie nu se reduce la aspectul pus în evidență de dimensiunea timpului conform căruia ideile religioase au fost elaborate în cea mai mare măsură în perioada copilăriei neamului omenesc, pe când adevărurile științifice sunt rodul maturizării și maturității sale.

Conflictul, cum spune un gânditor, reprezintă forma dezvoltată a contradicției de principiu dintre cunoaștere și falsă cunoaștere.²

Totuși, între religie și știință nu există o contradicție, un conflict, ci mai degrabă sunt două moduri ale aceleiași realități. De fapt, înainte de Revoluția Franceză, în cultura europeană, nici nu se punea problema unei separații între știință și religie.

Pe parcursul secolelor de dinaintea Revoluției franceze s-au petrecut multe evenimente grăitoare pentru relația știință – religie și multe personalități au pus în discuție controversata relație.

Astfel, gândirea antică a fost printre primele care a cunoscut separația între religie și știință. Pe atunci, mari filosofi precum Democrit, Platon sau Aristotel porneau din lumea ideilor științifice și ajungeau la concluzii teologice, Democrit admitând existența sufletului, iar Aristotel concepând pe Dumnezeu ca fiind primul motor nemișcat al lumii.

Mai departe, în Evul Mediu dominat de aristotelism și platonism, teologii creștini și chiar cei necreștini au contribuit la dezvoltarea cunoașterii umane în general.

Renașterea a culminat cu descoperiri fantastice pentru dezvoltarea științei, cu ajutorul unor gânditori precum Giordano Bruno, Galileo Galilei, Kepler și alții. Deși majoritatea acestor gânditori erau considerați, în mod eronat, ate, ei admiteau existența lui Dumnezeu, dar îl identificau în sens panteist cu natura.

Începând cu Revoluția Franceză și cu iluminismul s-a pus accentul pe știință, iar Dumnezeu a fost înlocuit cu omul considerat a fi centrul universului.

² Florin Georgescu, *Societate și religie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 244.

Pozitivismul, materialismul mecanist și, mai apoi, materialismul marxist au dus până la ultimele consecințe această concepție.³

K. Marx spunea că religia este necesară oamenilor oropsiți doar în interesul claselor dominante. El considera că religia este opiu pentru popor, că apără exploatarea și narcotizează clasa muncitoare, masele exploatare.⁴ Tot el condamnă zeii cerești și pământeni că nu recunosc conștiința de sine a omului drept zeitățe supremă.⁵ Este evident că filosofia lui Marx era eronată, pentru că omul din toate timpurile și din toate locurile a fost conștient că el este o creatură deosebită a Divinității. El nu s-a izolat niciodată de aceasta, ci dimpotrivă, întotdeauna a fost pătruns de cele mai profunde sentimente de recunoștință față de ea.⁶

Știința este benefică pentru om, cu ajutorul ei omul și-a îmbunătățit condițiile de viață. Însă din punct de vedere spiritual, știința a generat cea mai mare criză a lumii contemporane. Lumea modernă a încercat să-l așeze pe om alături de Dumnezeu și chiar să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu omul.

În legătură cu apariția vieții s-au născut câteva contradicții între religie și știință. Concepția preotului și fizicianului Georges Lemaître conform căreia universul are un început și un sfârșit, atât în ceea ce privește forma cât și în ceea ce privește materia din care este alcătuit, la originea lui fiind o stare numită „singularitate”, a dus la posibilitatea înțelegerii faptului că universul nu este infinit. El a fost creat de Dumnezeu, are un început și un sfârșit.⁷

Când examinează probleme legate de originea vieții, mulți se lasă influențați de părerile general acceptate sau de sentimente.

Charles Darwin, cel mai cunoscut apărător al evoluției, a dat de înțeles că era conștient de limitele teoriei sale.⁸ În prima sa operă se abținuse să trateze chestiunea originii omului, dar îndemnat probabil de elevii și

³ Ion Popescu, *Religie și știință în contextul lumii contemporane*, în „Păstorul Ortodox”, serie nouă, anul V, 1999, pp. 26-27.

⁴ Alexandru Florian, *Cunoașterea științifică și apusul zeilor*, Editura Științifică, București, 1975, p. 12.

⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁶ F. Alexandru, *Originea omului după religie și știință*, Editura Cugetarea-Georgescu Delafras, București, 1941, p. 53.

⁷ Ion Popescu, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁸ *Idem*, *Curs de teologie fundamentală*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Pitești, 2005, pp. 34-35.

admiratorii săi va pune în discuție această problemă în ultima lucrare a sa „Descendența omului”. Aici va spune că omul nu este decât un animal perfecționat, o maimuță care, suferind acțiunea agenților naturali și a legilor transformisto-darwiniste (influența mediului și selecția naturală) a devenit om.⁹

Astăzi nu se mai discută dacă Darwin a avut sau nu dreptate, pentru că în torentul vast al evoluției cosmice se înscriu aspectul material și cel spiritual al existenței umane, fapt ce depășește cu mult hotarele teoriei lui Darwin.

Teoria evoluționistă ține pe Dumnezeu departe de creația Sa, pentru că Divinitatea este concepută ca un principiu metafizic nemișcat. Din cauză că Dumnezeu rămâne izolat în ordinea naturală, atunci trebuie să optăm între două posibilități: să considerăm că lumea a fost creată perfectă chiar de la începutul existenței ei, făcând abstracție de evoluționism sau să presupunem că lumea evoluează de la sine, în mod natural, fără intervenția lui Dumnezeu. Dar din cauză că prima variantă, cea creaționistă, intră în conflict deschis cu științele naturale, care au descoperit că lumea este rezultatul unei evoluții care depășește 16 miliarde de ani, există anumiți teologi, care au optat pentru cea de-a doua variantă și se declară în favoarea evoluționismului. Această evoluție teologică este cu atât mai necesară cu cât depășește opoziția deistă dintre Dumnezeu și lume, care a subminat creștinismul, și se pun bazele reconcilierii dintre credință și știință.

Este adevărat că evoluția lucrurilor și ființelor din lume este o realitate incontestabilă, așa cum susține teoria evoluției, dar evoluția nu este rezultatul unui proces autonom, de auto-organizare a lumii prin ea însăși, cum consideră aceeași teorie. Dimpotrivă, această evoluție este rezultatul intervenției personale a lui Dumnezeu, în procesul de creare a lumii, și trebuie înțeleasă ca o creație continuă. Dacă lumea ar fi rezultatul acestui proces evolutiv automat și mecanic, nu înțelegem motivul pentru care evoluția încetează odată cu apariția omului, și nu se continuă mai departe, cu apariția unor ființe superioare omului. Tot astfel, nu se poate explica nici motivul pentru care diferitele specii de animale nu se pot încrucișa între ele, ca să dea naștere la alte specii noi și diferite, dacă ele provin evolutiv unele din altele. În realitate, procesul de evoluție al lumii s-a produs odată pentru totdeauna, iar saltul calitativ de la o specie inferioară spre alta superioară, s-a produs numai prin intervenția personală a lui Dumnezeu. Este adevărat că

⁹ F. Alexandru, *op.cit.*, p. 61.

Dumnezeu s-a folosit de lucrurile și ființele anterioare, ca o condiție prealabilă pentru existența celor următoare, dar trecerea de la o specie la alta nu s-a făcut automat și evolutiv, ci prin intervenția creatoare a lui Dumnezeu. Evoluția devine acceptabilă, din punct de vedere biblic și patristic, atunci când apare ca o creație continuă întreprinsă personal de Dumnezeu. Este un non-sens să faci apel la factori iraționali (întâmplarea, hazardul, violența, etc.), pentru a justifica o teorie care se vrea științifică și rațională. Lumea este rațională, fiindcă își află originea ei în Logosul divin, ca Rațiune supremă. Violența din lumea ființelor necuvântătoare, la care face apel selecția naturală, poate explica lupta lor pentru supraviețuire a celui mai puternic, dar nu poate explica lupta lor pentru supraviețuire a celui mai puternic, dar nu poate explica evoluția sau saltul calitativ de la o specie la alta, și în cele din urmă la om, fără intervenția personală a Creatorului.¹⁰

Cercetarea științifică modernă este dominată de un determinism total, de vreme ce legi imuabile și constante din punct de vedere matematic garantează rezultatul scontat. Pentru a acționa, este suficient să obții o cunoaștere perfectă a cauzalității și a efectului. Prin această cunoaștere, omul este capabil să planifice cu mult timp înainte orice eventualitate sau să sesizeze și să orienteze orice proces.¹¹ Astfel a apărut cibernetica, știința automatizării și a analogiilor dintre procesele de automatizare și unele procese la animal și om (proces fizilogice și procese de gândire), o știință răsărită din necesitățile producției moderne. Mașinile automate prelungesc creierul uman și înlocuiesc pe om în conducere și comandă. Ele însă nu sunt identice cu omul, ele nu gândesc, ci eliberează pe om de activitatea intelectuală brută, de rutină. Gândirea creatoare este specific umană, ea nu poate fi înlocuită de mașini. Mașina este proiectată și construită de om, care îi supraveghează funcționarea. Mașina lucrează după datele și programa dată de om. Ea însă oferă omului puteri imense: automatizarea este condiția unei vieți omenești de o bogăție spirituală și materială inimaginabilă.

Marea forță care deschide zărilor unui viitor fericit pentru omenirea muncitoare este energia atomică, împreună cu automatizarea într-o societate avansată.

¹⁰ Dumitru Popescu, *Teoria evoluției și evoluția teologiei*, în „Ortodoxia”, nr. 3-4, iulie-decembrie, 2000, pp. 17-21.

¹¹ Tache Sterea, *Relația teologie- știință în gândirea Sfinților Părinți*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, nr. 1-2, ianuarie-iunie, 2000, p.23.

Biserica noastră este alături de popor și sprijină munca lui pentru o viață mai bună, lupta lui pentru pace. De aceea ea luptă pentru folosirea energiei atomice în scopuri pașnice, pentru ca viața să fie tot mai frumoasă și mai îmbelșugată. În automatizare și alte progrese tehnice Biserica vede împlinirea de către om a porunci date de Dumnezeu: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți” (Gen. 1,28). Este caracteristic că stăpânirea pământului nu este dată unui singur om, ci întregului neam omenesc, care umple pământul. Știința și tehnica, prin care omul devine cu adevărat stăpân peste forțele naturii, nu trebuie să stea în slujba intereselor egoiste ale unuia singur sau ale unei minorități exploatoare, ci ele trebuie să slujească vieții, ca viața tuturor oamenilor să înflorească sub un cer senin, într-o lume de pace, colaborare, prietenie și bunăvoință.¹²

Am stabili, deci, că tehnica satisface, în cea mai mare parte, trebuințele omului, dar, ca un revers al monedei, le suscită și le înmulțește la infinit. Omul epocii noastre este mereu mai nesatisfăcut decât omul altor epoci. Goana nebună a tuturor pentru satisfacerea trebuințelor materiale și puterea aproape discreționară a reclamei și consumului, care înmulțesc în mod disperat aceste trebuințe, depărtează mereu omul de Dumnezeu, de lumea valorilor spirituale.¹³

S-a afirmat – și uneori se mai afirmă și astăzi – că numai cunoașterea științifică este obiectivă, neutră și bazată pe fapte. Gândirea teologică ortodoxă nici nu a inițiat, nici nu a cultivat această stare de lucruri, ci, dimpotrivă, a susținut rolul pozitiv al științei, atunci când aceasta a fost folosită spre binele omului și al întregii creații. Porunca divină „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți” (Gen. 1,28) a constituit dintotdeauna motivația teologică a științei.

Astfel, chiar de la începutul secolului al II-lea, apologeții nu s-au mulțumit numai cu respingerea acuzațiilor aduse creștinismului, ci au demonstrat conformitatea acestuia cu rațiunea, ca element prin care se confirmă și se completează datele revelației.

După apologeți, creștinismul este posesorul adevărului absolut, datorită faptului că Logosul sau Rațiunea divină însăși coboară prin Hristos pe pământ.

¹² Nicolae Mladin, *Studii de teologie morală*, Editura și Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, p.151.

¹³ Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p.161.

Filosoful și gânditorul creștin Sfântul Iustin Martirul este primul care întinde mâna sufletelor îmbibate de filosofia greacă a doctrinei Logosului. Din punctul său de vedere nu se poate vorbi de o opoziție reală între creștinismul care se străduia să-și elaboreze o doctrină coerentă și filosofie, „știința” timpului.¹⁴

Sfântul Irineu al Lyonului se folosește de filosofie și de rațiune pentru a combate – în special – gnosticismul, care fie Îl separa pe Dumnezeu de lume, fie Îl confunda cu lumea. El a fost considerat fondatorul teologiei creștine datorită faptului că a așezat în centrul istoriei și al creației în general activitatea răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos.

Relația teologie – știință cunoaște o nouă etapă odată cu Clement Alexandrinul, care pentru prima dată pune față în față învățătura creștină cu ideile culturale ale timpului și cu lucrările fundamentale. A înțeles faptul că Biserica, dacă vrea să-și împlinească menirea sa istorică, nu poate evita lupta cu filosofia și literatura păgână. Posedarea culturii timpului i-a permis să facă din credința creștină un sistem de gândire cu baze științifice.

Sfântul Vasile cel Mare are, în mare parte parte, același mesaj ca al înaintașilor săi, acela că teologia presupune o elaborare conceptuală coerentă, ceea ce implică o luare de poziție asupra categoriilor existenței și structurii limbajului. Pentru acest motiv, nu de puține ori, discursul său capătă pronunțate aspecte speculative și metafizice, datorită griii de a conferi rațiunii capacitatea de a exprima fără contradicții coerența misterului trinitar.

Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că o viață îmbunătățită nu rezolvă totul, reiterând în alți termeni relația știință – credință, o problemă la fel de actuală și astăzi. Când acest om va fi pus în situația de a-și apăra credința, sudorile nevoinei nu-i vor folosi la nimic, dacă-i lipsește știința, iar cel care participă la o asemenea scenă nu pune înfrângerea pe seama neștiinței, ci pe seama șubrezeniei învățăturii.

„Momentul Fericitului Augustin” poate fi socotit piatra turnantă care, prin mișcări succesive va duce la tipizarea sau la individualizarea celor două mari tipuri de teologie creștină: cea răsăriteană și cea apuseană.¹⁴

Sfinții Părinți au formulat adevărurile de credință în dogme, care sunt construcții antinomice, suprarăționale și supralogice, și nu iraționale și logice,

¹⁴ Tache Sterea, *st. cit.*, pp.24-25.

¹⁵ Tache Sterea, *st. cit.*, pp.26-35.

cum susțin unii. Meritul lor cel mai mare este acela că au rămas fideli Revelației dumnezeiești.¹⁶

Gândirea Sfinților Părinți, purtători de cuvânt ai Bisericii, a integrat întotdeauna cunoștințele științifice ale vremii lor într-o viziune creștină, fundamentată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție.

În domeniul cunoașterii, atât știința, cât și teologia, ajung la același rezultat, fiecare disciplină folosind mijloace proprii și specifice. Un singur exemplu poate fi concludent în acest sens: de la început teologia a afirmat raționalitatea creației și posibilitatea transfigurării acesteia. Astăzi, aceste adevăruri fundamentale din punct de vedere teologic sunt atestate ca atare și demonstrate prin procedee specifice de către știință. Din această perspectivă putem afirma cu îndreptățire că teologia și știința sunt discipline complementare.

Datorită rațiunii sale, omul este superior celorlalte existențe și făpturi; el nu este numai o realitate fizică sau biologică, ci și o realitate psihică; nu este un automat, nici o ființă pur instinctivă, ci este și gândire creatoare, prin care sfășie beznele necunoștinței și devine stăpân „peste marginile lumii”. Din păcate, astăzi, suntem confrunțați, mai mult decât în alte perioade, cu o rațiune care capătă accente diabolice. De aceea, teologia ortodoxă trebuie să facă ceea ce au făcut dintotdeauna înaintașii noștri: să asimileze în mod constructiv ceea ce este pozitiv și să demaște în mod categoric ceea ce contravine rațiunii umane. Și, mai mult ca oricând, este necesar să se pună în evidență relația profund intimă care există între religie și știință. De fapt, nu există știință, ci oameni de știință. Dintre aceștia, unii sunt pentru Dumnezeu, iar alții împotriva Lui. Dar adevărații oameni de știință cunosc faptul că, dincolo de puterea lor de înțelegere a tainelor lumii, se află Dumnezeu, iar acest fapt le dă puterea credinței în El.

Teologii și credincioșii în general pot avea un rol decisiv în asigurarea unei stări de sănătate pentru societatea contemporană, prin cultivarea mesajului divin, care vrea ca lumea să aibă nu viață pur și simplu, ci viață din belșug, adică după voia lui Dumnezeu, în Mântuitorul Hristos, prin Duhul Sfânt.

¹⁶ Ion Popescu, *Ortodoxia în fața ereziilor contemporane*, Editura Diogene, București, 1996.

Abstract

The term of person is not only defined, but it also defines a relationship. The person does not deny man's individuality. Even more, it is a related individuality. It can not fulfil itself in isolation, only if it is related with something or with another person. The recent society prefers to refuse the call of God addressed by the Orthodox Church and when it comes to spirituality, it does nothing but to offer unreasonable, culturist and amoral solutions that rather correspond to the mean interests of this world. The Christian freedom is regarded by the contemporary society not as a source for the constitutions it produces or promulgates but it prefers to speak about religious freedom in general, or better said, about the freedom of all religions and creeds.

Discursul despre libertate ca dar al creației și ca principala premisă a dialogului moral se împlinește doar în conștientizarea aspectului personal al omului de lut, ca reală întruchipare în creație a erosului Persoanei divine. Spre deosebire de etică, morala nu este o măsură obiectivă care să permită atribuirea unei valori caracterului și comportamentului, ci corespondența dinamică a libertății personale cu adevărul și autenticitatea existențiale ale omului

În acest sens sunt deja celebre cuvintele lui Dostoievski, marele profet creștin al lumii moderne, rostite de Kirilov, unul din eroii „Demonilor”:

„Acela care vrea să ajungă la libertatea totală trebuie să fie îndeajuns de îndrăzneț să se ucidă pe sine... Aceasta este frontiera finală a libertății, asta este totul, dincolo de asta nu există nimic. Acela care îndrăznește să se ucidă pe sine devine Dumnezeu. Oricine poate face aceasta, făcând astfel pe Dumnezeu să înceteze să existe, și atunci nu va mai exista absolut nimic.”¹

Conform Tradiției eclesiale ortodoxe, morala este definită ca studiind adevărul existențial al omului, puțința ca acesta să-și realizeze integral posibilitatea existenței și a vieții dincolo de spațiu, de timp și de relațiile convenționale; să învingă moartea. Etimologia cuvântului „persoană”

¹ Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclezială*, Ed. Bizantină, București, p. 79.

ne revelează faptul „relației” ca premisă a întrebării ontologice și „persoana” ca unică posibilitate de existență a ființei.

Prepoziția „πρός” („către, spre, în direcția”) împreună cu substantivul ὄψ, care înseamnă: „privire” (ὄμμα), „ochi” (ὄφθαλμός), „înfățișare”, (ὄψις) formează conceptul compus „πρός-ὄπον”: „am privirea, fața ațintită spre cineva sau ceva, mă aflu față în față cu cineva sau ceva”.

„Persoana”, spune Yannaras, „se definește ca raportare și ca relație și definește o raportare și o relație. Principalul conținut semantic al cuvântului exclude posibilitatea de a interpreta persoana ca individualitate în sine, în afara spațiului relației”...”Prin cuvântul definim o realitate anaforică, aceea a raportării”.²

Fără a-i nega omului individualitatea, spunem doar că persoana este ceva mai mult – o individualitate în raportare.

Christos Yannaras vorbind despre „chipul lui Dumnezeu” în om ajunge să spună: „îndrăznim să rezumăm înțelegerea ortodoxă eclesială a lui „după chip” în următoarea formulare: omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi persoană, personalitate, adică de a exista în același mod în care există și Dumnezeu”³.

Dacă acceptăm că trupul omenesc este o entitate în sine și sufletul este o altă entitate în sine și, mai departe, că sufletul constituie, de fapt, pe om, că numai acesta formează personalitatea umană, eul, identitatea subiectului uman – iar trupul este numai cochilia sau un instrument al sufletului pe care îl influențează numai indirect, vom rămâne numai la nivelul unei gândiri platonizate ce nu-și găsește temeinici în tradiția biblică și nici în cea patristică.

Atunci când vine vorba de persoană, cel puțin în limbajul de toate zilele, se observă o confuzie de termeni, căci adesea persoana este redusă la individ, uitându-se că persoana nu poate fi rezumată la un fragment ori o câtime din natura umană universală.

Dintr-un anumit punct de vedere, persoană și individ au semnificație opusă. Iată ce ne spune Manualul de Psihologie:

„Termenul de individ semnifică, în primul rând, caracterul de sistem al organismului pe latura indivizibilității acestuia. Este deci o unitate vie care nu poate fi dezmembrată fără a-și pierde identitatea. Individ este orice organism, inclusiv omul. Termenul nu desemnează decât o prezență și nu

² Yannaras, Christos, *Persoană și Eros*, Editura Anastasia, București, 2000, p. 21.

³ Yannaras, Christos, *Abecedarul credinței*, Editura Bizantină, București, 1996, p. 78.

cuprinde descripții sau evaluări. De aceea, când folosești termenul pentru a desemna pe unul sau mai mulți oameni apare și o nuanță de indiferență, dacă nu de dispreț.”⁴ adăugându-se că „prin termenul de persoană, specificitatea umanului este prezentă. Nu sunt persoane decât oamenii.”

Prin individ se încearcă a se defini existența umană cu proprietăți obiective ale naturii comune, cu comparații și analogii cantitative.

În domeniul sociologiei și politicului existența umană se identifică cel mai ades cu noțiunea de individualitate aritmetică prin care individul este luat în ansamblul proprietăților sale distinctive și originale. Noțiunea de individualitate presupune o complexitate față de care se cere respect – ea rupe individul grupului. Cu toate acestea nu se poate rupe existența umană neutralității în care este arincată. Și ca individualitate, existența umană nu este mai mult decât o ”entitate socială impersonală purtând semnele (nevoile și dorințele) naturii comune.”⁵

Cultura contemporană folosește două noțiuni extrem de importante pentru definirea omului și a societății, cea de individ și cea de colectiv. Prima noțiune a dat naștere concepției individualiste, care așează interesele individului asupra grupului, pe când cea de a doua a pus în circulație colectivismul, care subordonează interesele individului celor sociale. Din cauză că una dintre aceste noțiuni promovează iubirea de sine în detrimentul iubirii de aproape, iar alta ar vrea să vorbească despre iubirea de aproape, fără să aibă în vedere iubirea de sine, ca identitate a ființei umane, se face loc unei a treia căi. Această a treia cale este teologia Persoanei.

Individualismul și colectivismul nu sunt noțiuni noi, căci ele își trag seva din substanțialismul gândirii antice, care făcea deosebire între esența concretă a individului și esența generală a lucrurilor, ce a avut impact negativ asupra învățaturii creștine despre Sfânta Treime. Individualismul anula natura comună a Divinității, pe care o diviza în trei entități diferite, după numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, căzând în politeism. Nu mai era vorba de Dumnezeu în Trei Persoane, ci de Trei Divinități. La rândul său, colectivismul anula Treimea Persoanelor și vorbea de o natură divină care se manifestă succesiv ca Tată, Fiul și Sfânt Duh, căzând în modalism.

⁴ Popescu-Neveanu, Paul; Zlate, Mielu; Crețu, Tinca, *Psihologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1999, p.159.

⁵ Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, Editura Anastasia, București, 2002, p.17.

Nu trebuie să uităm cât de importantă este înțelegerea comuniunii persoanelor în sânul Sfintei Treimi, ca Arhetip de existență al omului – icoană.

Noțiunea de persoană a fost introdusă de Sfântul Vasile cel Mare, s-ar părea, în istoria culturii universale, după părintele Dumitru Popescu.⁶ Persoana se arată distinctă atât față de natura divină, ca să nu cufunde în masa anonimă a naturii, de factură colectivă și panteistă, cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz⁷ iar pe de altă parte persoana nu se ferește nici de natură, ci se integrează în aceasta, deschizându-și calea comunicării trinitate, după Sfântul Vasile cel Mare.⁸

La Sfântul Vasile, tăria persoanei constă în capacitatea de a purta o altă persoană, după cuvântul Mântuitorului: „Precum Tu Părinte în Mine și Eu în Sine, să fie și ei în noi...”(Ioan 17, 21). Arătând darul persoanei, spune Sfântul Vasile:

„După cum uitându-se cineva într-o oglindă curată ar vedea reflectându-se în ea contururile acelei ființe și ar recunoaște astfel chipul celui reprezentat acolo, tot astfel dacă cunoaștem pe Fiul, recunoaștem în inima Lui și pecetea persoanei paterne”. Comuniunea introduce legături interioare între persoanele care rămân exterioare unele față de altele, ca să nu se confunde între ele.

Persoana depășește separația dintre iubirea de sine și iubirea de aproapele. Spre deosebire de individ – individualitate, persoana poartă în ea suficiente valențe.

În primul rând persoana fundamentează comuniunea. Singura cale prin care se poate depăși individualismul și colectivismul este calea comuniunii, care pune accentul pe relațiile de comuniune intersubiectivă dintre persoanele zidite după chipul Treimii mai presus de fire și pe capacitatea lor de a cuprinde întreaga natură. Prin definiție persoana nu se poate împlini dacă este izolată, ci doar dacă e pusă în relație cu ceva sau cu o altă persoană.

Din acest punct de vedere, Zizioulas afirmă:

„O abordare personală a creației, spre deosebire de una individuală, ar considera omul drept o ființă a cărei identitate distinctă izvorăște din relația ei cu ceea ce nu este omenesc. Acesta ar putea fi Dumnezeu și/sau făptura

⁶ Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Editura Nemira, București, 2001, p. 40.

⁷ *Ibidem*, p. 40.

⁸ *Ibidem*, p. 40.

zidită. Așadar, omul și-ar descoperi identitatea lui distinctă nu în confruntarea cu natura, ci în împreună lucrare cu ea. S-ar diferenția de natura materială nu separându-se pe sine de ea, ci cultivând relația cu ea (...) Abordarea personală a creației ar înălța astfel lumea materială la nivelul existenței umane. Făptura umană ar fi eliberată în acest fel de limitațiile ei și ar dobândi ea însăși, trecând prin mâinile omului, o dimensiune personală, s-ar umaniza.”⁹

O altă trăsătură specifică a noțiunii de persoană, care salvează taina ființei divine în fața exceselor raționaliste, este apofatismul. Conținutul ontologic pe care l-a dat termenului de persoană literatura potristică greacă este total diferită de acela dat de tradiția teologică și filosofică apuseană.

Încercarea de determinare mistică a Ființei în Apus, este o urmare inevitabilă a întâietății acordate de apuseni determinării intelectuale a esenței în detrimentul experienței istorice și existențiale ale persoanei: „Filosofia latină examinează în primul rând natura în sine și aspiră la cunoașterea persoanei. Filosofia greacă examinează mai întâi persoana și numai apoi pătrunde în ea pentru a descoperi natura. Latinul consideră personalitatea ca mod al gândirii, grecul consideră natura ca fiind conținutul persoanei.”¹⁰

Dacă în Apus se vorbește de apofatism, atunci acesta rezultă numai din nevoia de a fi protejată taina Esenței Divine, cu alte cuvinte este un apofarism al esenței.

„În tradiția Bisericii de Răsărit”, spune Vladimir Lossky, „nu există loc pentru o teologie, și cu atât mai puțin, pentru o mistică a ființeidumnezeiești (...) Dacă vorbim despre Dumnezeu, totdeauna este despre ceva concret: <<Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezeul lui Iisus Hristos>>, adică mereu de Treime – Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Dimpotrivă, atunci când natura comună trece pe primul plan în sensul dogmei trinitare, este inevitabil ca realitatea religioasă a Dumnezeului Treime să se ștergă în vreo măsură oarecare, dând naștere unei anume filosofii a esenței.”¹¹

Plecând de la Aristotel, Fericitul Augustin a dezvoltat în Apus o concepție trinitară în care se oglindește frapant psihologia umană.

⁹ Zizioulas, Ioannis – *op. cit.*, pag. 86;

¹⁰ Yannaras, Christos, *Persoană și Eros*, Editura Anastasia, București, 2000, pag. 36;

¹¹ Lossky, Vladimir, - *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, pag. 93;

După modelul sufletului omenesc, în care distinge trei lucrări: „eu sunt, eu știu și eu vreau, adică a fi, acunoaște și a voi”¹², Fericitul Augustin a dezvoltat o concepție trinitară care pune existența în legătură cu Tatăl, cunoașterea cu Fiul, iar voința cu Sfântul Duh.

Deși ingenioasă, această construcție trinitară se clatină prin faptul că este tributară funcțiilor specifice sufletului omenesc – practic ea proiectează funcții din lumea naturală în cea supranaturală. Cu alte cuvinte, teoria ne lasă impresia că Dumnezeu este făcut după chipul omului. Problema este importantă și gravă pentru că are implicații asupra întregului câmp noțional al moralei umane. Dacă acceptăm apofatismul esenței, atunci morala ca adevăr și autenticitate existențială, ne va apărea ca un determinism natural și ca o necesitate esențială pentru om.

Etica se va reduce la o conformare individuală, la exigențe obiective și naturale: călcarea acestora ar avea atunci implicații la fel de catastrofale ca și respectarea lor – călcarea exigențelor înseamnă distrugerea chipului lui Dumnezeu întipărit în om, pe când virtutea – „vrednică” de cinstit nu va asigura decât fidelitatea față de natură, ori natura este supusă morții. Așa ajungem la termenul de ipostas, precizând că dimensiunea personală, spre deosebire de cea individuală, închide în ea ceea ce numim ipostas ca identitate proprie care încorporează și exprimă totalitatea naturii.

Părinții din Răsărit s-au orientat mai degrabă spre o teologie a ipostasului divin, a persoanei lui Hristos, decât asupra esenței divine. Apofatismul lor, rămâne unul al persoanei: ”Dumnezeu fiind deasupra tuturor... este prin excelență apofatic, indefinibil... Ca realitate personală supusă nu este definit și nu este numit decât prin pronume personal”.¹³

În fine, noțiunea de persoană se află la baza aceleia de energii necreate prin care Biserica Ortodoxă afirmă cu tărie prezența lui Dumnezeu în imanența lumii.

Interpretării antice a ființei de către Tradiția metafizică apuseană, conceperea intelectuală a Ființei conduce inevitabil la înțelegerea persoanei ca pe o monadă antică, ca fragment sau diviziune a naturii universale unde persoanei nu i se vor mai recunoaște aspectele care o diferențiază de individ.

Explicării Ființei prin categorii conceptuale, Răsăritul îi opune adevărul energiilor necreate: „Putem afirma că îl cunoaștem pe Dumnezeu

¹² Pr. Prof. dr. Dumitru Popescu. – *op. cit.*, pag. 41;

¹³ *Ibidem*, p. 43.

din energiile Sale, dar de ființa Lui nu ne putem apropia. Căci dacă energiile coboară până la noi, ființa lui Dumnezeu rămâne inaccesibilă”.¹⁴

Energiile necreate nu sunt numai un dat ontologic, ci și dat personal, fiindcă persoana deschide natura spre comunicare, prin energiile necreate.

Determinând natura drept conținut al persoanei, iar persoana drept existență a naturii evităm pericolul reducerii persoanei la o rece fragmentare.

Raționalismul apusean blocat în propriile silogisme este depășit de interpretarea ontologico-existențială a persoanei. Problema este pe atât de serioasă pe cât aceasta implică mai mult decât o simplă polemică. Toate acestea au implicații morale mai presus de toate și unele imediate. Caracterul ecstateric al persoanei îi permite ieșirea la prezență – omul se dovedește a fi simpla ființă care înțelege Ființa pentru că prin persoană omul participă la Persoane, relaționează cu Arhetipul divin.

Omul este singura ființă care iese din sine, care poate ieși din ființa sa, care, cu alte cuvinte, poate înțelege ființa ca prezență, ca faptul temporal de a fi aici. Salvând caracterul unitar al persoanei, gândirea răsăriteană propovăduiește întâietatea persoanei în fața naturii, valența acesteia de a-și determina natura și nu de a fi determinată de aceasta – așa după cum și la Dumnezeu Persoana este cea care condiționează Ființa.

Trebuie să ne dăm seama însă, că noi nu cunoaștem persoana, ipostasul uman în adevărata sa expresie. Ceea ce noi numim în mod obișnuit „persoane”, „personal”, definește mai degrabă inșii ori ceea ce este individual. Confuzia este facilitată de faptul că individul exprimă un oarecare amestec al persoanei cu elemente care țin de firea general umană, persoana însemnând, dimpotrivă, ceea ce se deosebește de fire .

Cunoașterea noastră nu se reduce decât la indivizi ca inși izolați. Încercăm să definim persoana unui om și nu facem decât să îngrămădim însușiri individuale, „trăsături de caracter”, care se întâlnesc totuși în altă parte, la alți inși și, deci, nu sunt niciodată absolut „personale”. Ne dăm seama până la urmă că ceea ce este cel mai scump într-o ființă, ineditul acesteia rămâne de nedefinit. Omul catalogabil, acționând prin firea sa în virtutea „caracterului” său, este cel mai puțin personal. El se afirmă ca un individ, cu o natură proprie pe care o opune naturii altora ca pe Eul său. Ideea de persoană implică libertatea față de natură. Ipostasul omenesc nu poate să se realizeze decât prin abandonul voinței proprii, a ceea ce ne determină și ne aservește

¹⁴ *Ibidem*, p. 44.

unei necesități naturale. Distincția dintre persoană și natură reproduce în omenire ordinea de viață dumnezeiască exprimată prin dogma treimică.

Este temelia întregii antropologii creștine, a întregii morale evanghelice.

Résumé

Timișoara est un espace interculturel, où se sont harmonisées des coutumes, des mentalités, des rites religieux, des pratiques laïques appartenant aux différentes nationalités et confessions qui sont venues dans le foyer de la ville depuis une centaine d'années

Timișoara este un spațiu intercultural, unde s-au armonizat obiceiuri, mentalități, rituri religioase, practici laice, aparținând diferitelor naționalități și confesiuni care au venit în vatra orașului de sute de ani.

În perioada premodernă și chiar în secolul XVIII, parțial și în secolul următor, comunitățile etnice din oraș și-au cultivat cu ardoare tradițiile, valorile spirituale și formele specifice de manifestare pe plan cultural. Însăși dispunerea populației în cartierele Timișoarei, îngăduia și încuraja departajarea formelor de manifestare culturală în funcție de individualitățile etnice sau profesionale constituite.

O importantă populație ortodoxă, de români și sârbi, este concentrată în cartierele limitrofe - amestecată cu locuitori de alte confesiuni și naționalități¹.

La mijlocul secolului XIX Timișoara dispunea de instituții culturale importante, cu o bogată activitate. Primarul I.N. Preyer menționează ca fiind în activitate: două lucrări, care oferă locuitorilor mană spirituală; două litografii (una de stat și una particulară); un cazinou; un teatru cu 75 de loje, care „a fost de multe ori școală de talente”; o societate de lectură, etc. Cu mândrie, primarul I.N. Preyer considera Timișoara un oraș purtător de cultură, care emana „din civilizația europeană”, iar locuitorii priveau „cătoreșe mai fericite, unde viața spirituală își ridică cu predilecție altarele”².

¹ I. Munteanu, R. Munteanu, *Timișoara, Monografie*, Ed. Mirton, Timișoara, 2000, p. 421.

² *Idem*, p. 424.

În preajma primului război mondial, funcționează în oraș un număr însemnat de instituții și asociații culturale, constituite pe baze moderne, care se bucurau de sprijinul și participarea unei părți importante a populației. Este suficient să precizăm că în anul 1911 Biblioteca comunală (orașenească) avea înșăși 6012 cititori, fiind consultate 12947 de titluri de carte³.

Un rol important în dezvoltarea culturii orașului de pe Bega, îl avea Despărțământul „Astra”, organizat la Timișoara în 24 decembrie 1898. Cuprindea inițial doi membrii fondatori, 10 membrii pe viață și 47 de membrii ordinari. Conducerea era alcătuită din dr. Aurel Cosma, dr. Valeriu Mezin, Ioan Pinciu⁴. A organizat cursuri de alfabetizare, sărbători culturale cu repertoriu național, a sprijinit material școala confesională și elevii români săraci, a informat populația românească asupra problemelor de interes național prin difuzarea principalelor ziare („Gazeta Transilvaniei”, „Tribuna poporului”, „Drapelul”) și a sutelor de cărți cu „narațiuni de istorie națională”.

Reuniunea Română de lectură s-a înființat la 1 martie 1873, la îndemnul și truda cetățeanului Belitz, sub denumirea „Societatea cercului de lectură română din Timișoara”. La înființare număra 59 de membrii, având și o conducere alcătuită din învățatul Traian Lungu – președinte, Gheorghe Alexandru, Gheorghe Ardelean, V. Ignea și Fogarassy, acesta din urmă devenind economul reuniunii⁵.

Biserica și școala au fost în Banatul istoric al secolelor XIX-lea și al XX-lea, principalele instituții românești. Totodată, ele au fost, alături de presă, principalele formatoare de opinie politică și de educație culturală pentru populația românească din Banat. Aceste demersuri s-au materializat prin intermediul muncii devotate ale preoților și învățătorilor. Aceștia au implantat în cugetele și aspirațiile populației bănățene dorința de unitate politică și spirituală, de libertate națională și dreptate socială. Cadrele didactice erau cele care defineau coordonatele de evoluție pentru întreaga societate din această regiune.

În prima fază, istoriografia românească, ce include studii referitoare la problematica culturii din Timișoara, își asumă rolul de a prezenta cititorilor pagini inedite din istoria școlilor, manifestărilor culturale bănățene.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 426.

⁵ N. Iliescu, *Istoricul „Reuniunii române de lectură din Timișoara”*, Institutul de Arte Grafice „Cartea românească”, Timișoara, 1925, p. 5.

Cărțile și monografiile respective se constituie totuși, într-o valoroasă sursă de informare istoriografică, deși maniera de prelucrare a datelor, pe care aceste surse editate le includ, trebuia să fie una critică. Avem în vedere faptul că presa vremii a publicat importante date statistice școlare, însă ele nu au fost incorporate decât orientativ și neorganizat în aceste lucrări. Marea majoritate a autorilor erau pedagogi bănățeni, ei înșiși implicați în procesul instructiv-educativ școlar, ceea ce se reflectă și în subiectivismul comentariilor și în stilul scrierii lor cu referire la evoluția școlii. Comentariile sunt, de cele mai multe ori marcate de patetism și de emoția retrăirii, prin litera scrisă, a momentelor considerate înălțătoare, din « istoria învățământului ».

Deși sunt puternic influențate de situația politică a perioadei în care au fost elaborate, există și studii istorice, bine argumentate științific și temeinic sistematizate. Accentul analizator-discriptiv istoric, nu cade, nici în lucrările menționate, pe o caracterizare amănunțită a procesului de învățământ. Cu toate că sunt prețioase pentru istoria națională, ele descriu și abordează, într-un mod mai restrâns inclus în situația politico-socială a perioadei, pagini din istoria învățământului confesional românesc. Demersul nu este axat doar pe prezentarea aspectului școlar al vieții românilor din Banat și Transilvania, ci este unul integrator și evolutiv din punct de vedere cultural-politic.

Lucrările științifice, de la începutul și până la mijlocul secolului al XX-lea au, în general, dimensiuni restrânse. Ele abordează mici fragmente din evoluția istorică a învățământului confesional românesc bănățean și transilvănean. De cele mai multe ori sunt, fie abordări punctuale, fie mai puțin structurate pentru a putea fi considerate complete și exhaustive. În aceste studii evenimentele legate de școală și Biserică sunt, totuși analizate corect, analitic și prin prizma evoluțiilor istorice politico-sociale.

Foarte importante sunt volumele de documente inedite publicate pe tema învățământului. Inițiativa a aparținut anterior anului 1989, românilor din Voivodina, care prin intermediul Societății de limbă română, editează o serie de cinci volume de documente deosebit de valoroase, pentru istoria instituției școlare confesionale bănățene. Comisia de documentare avea nouă membrii și avea compusă din: Aurel Trifu – publicist din Vârșeț... Documentele fac referire la Banatul de sud, inclusiv regiunea Vârșețului, la Conferințele învățătorilor din regiunea Coștei, dar și la părțile bănățene de nord administrate bisericesc de către Episcopia Aradului.

Colecțiile de documente particulare și ale unor instituții culturale publicate sunt și ele deosebit de valoroase. Menționăm aici pe cea aparținând

corului vocal român din Biserica – Albă și Doloave și a profesorului Liviu Roman din Lugoj. Este una din puținele colecții de documente autentice care reproduc pagini din istoria învățământului confesional românesc bănățean. Intervențiile editorilor în transcrierea textelor sunt minimale, ceea ce le mărește valoarea documentară și originalitatea.

La sfârșitul secolului al XX-lea, istoriografia din Banat aprofundează într-un mod științific, aspectele vieții social culturale și politice ale perioadei: latura spiritual-religioasă, activitatea culturală, presa, evoluția mentalului colectiv, componentele economice, (agricultura, industria, comerțul, activitatea bancară și de credit, transporturile, infrastructura) și cele privind demografia și urbanismul.

Învățământul conform studiilor științifice menționate este domeniul care, aflat la confluența tuturor aspectelor existenței civilizate, receptează influențele acestora. Pe termen lung, la rândul său, știința de carte modelează celelalte structuri ale societății aducând modificări în mentalități, comportament și modul de trai al oamenilor. Acest tip de abordare este, în esență corect. Se datorează faptului că, prin structură, mod de organizare și funcționare, sistemul de învățământ el oricărei societăți umane se găsește într-o relație de interdependență cu toate celelalte aspecte ale vieții economice, sociale și culturale. Se mai adaugă, ca element particularizant faptul că, acești autori sunt de formație profesională pedagogi. Demersul lor analitic are deci, ca punct de plecare, o cercetare de tip metodic-științific cu relevarea pe capitole sau pe părți consistente de conținut, a metodelor didactice și a inovațiilor psiho-pedagogice ale școlii vremii. În ceea ce privește evidențierea legăturilor puternice existente între școala confesională și Societatea în mijlocul căreia își desfășoară activitatea, această abordare a fost puternic stânjenită de neputința din motive politice, de a incorpora amănunțit modalitatea de funcționare a relației școală-societate, puternic mediată și condiționată de cea existentă între Biserică și Societate.

Condițiile politice și sociale ale perioadei comuniste au impus istoriografiei un limbaj specific și o abordare unilaterală a problemelor culturale și spirituale. De pildă, apelul făcut la unele surse documentare privind evoluția unică, confesional-istorică a învățământului a fost practic aproape inexistentă. Formularea de opinii bine documentate și corect articulate a fost îngrădită. Principalii cercetători ai subiectului, pentru Banat, Victor Tîrcovincu, Petru Radu, Dumitru Onciulescu și Vasile Popeangă, au fost încorsetați, din cauza relațiilor istorice concrete la care am făcut referire anterior, în emiterea de concluzii definitive și complexe. Aceasta s-a datorat

în special, limitării accesului la o Istorie a Bisericii Românești, obiectiv formulată și accesibilă tuturor. Subiectul era foarte dificil și de cele mai multe ori periculos de abordat în acele timpuri. De cele mai multe ori, preocupările legate de Biserică, Cultură, Școală din Timișoara, pentru această perioadă, s-au constituit în lucrări interesante, dar cu atitudini partizane. Biserica, prin intermediul școlii a înființat Fonduri și Fundații școlare, în acordarea de stipendii tinerilor defavorizați pentru a putea studia la școlile medii și superioare. A fost analizată în mod restrâns și activitatea învățătorilor în cadrul asociațiilor culturale locale, importanța muncii lor în organizarea de coruri, în promovarea modernității în societate, în combaterea practicilor de concubinaj, a alcoolismului, a luxului în rândul populației, etc. Toate aceste acțiuni au avut ca efect, vizibil pe termen lung, îmbunătățirea calității vieții în rândul comunităților locale.

A fost infim evidențiat rolul jucat de Conferințele și Reuniunile învățătorilor în cadrul mișcării naționale, precum și activitatea desfășurată de către corpul profesoral în ambianța cultural-politică creată de Astra, sau pentru inițierea și susținerea campaniilor electorale ale PNR din Banat. Aceste activități extrașcolare ale învățătorilor bănățeni sunt reflectate mai mult subaspectul perfecționării de tip metodic-științific. Implicarea instituției școlare confesionale în acțiunile caritabile, specifice stării de război, nu este, nici ea, decât parțial reliefată de studiile științifice ale perioadei amintite.

Studiile istorice recente, cu o abordare științifică modernă, sunt structurate pe o tematică foarte complexă și își extrag concluziile dintr-o istoriografie care include surse documentare originale, în marea lor majoritate provenind din arhivele ecleziastice.

Menționăm contribuțiile istoriografice ale autorilor care, în opinia noastră, se constituie în studii valoroase : Ioan Munteanu⁶, Nicolae Bocșan, Costin Feneșan, Ioan Hațegan, Vasile Dudaș, Valeriu Leu, Carmen Albert,

⁶*Informații documentare despre înființarea ziarului „Dreptatea” din Timișoara* în Studii de istorie a Banatului, XVII-XVIII, 1993-1994, Universitatea de Vest din Timișoara, Facultatea de Litere, Filosofie și Istorie, Timișoara, 1996, pp. 149-161; *Naționalitate și confesionalitate în Banatul istoric la începutul secolului al XX-lea*, în „Apulum”, vol. XXXVII/2, Alba Iulia, 2000; *Presa din Timișoara. 1771-1918*, în „Studii de istorie a Banatului”, vol. XXIII, Timișoara; *Dezvoltarea urbanistică a orașului Timișoara între anii 1850-1918*, în „Regionalism and Integration. Culture. Space. Development”, Timișoara-Tubingen-Angers, 2000, p. 175; *Presa timișoreană până la primul război mondial* în Studii de istorie a Banatului, XXIII-XXIV-XXV, 1999-2001, Universitatea de Vest din Timișoara, Facultatea de Litere, Filosofie și Istorie, Timișoara, pp. 95-121.

I.D. Suciu, Radu Constantinescu, Mihai Pârvulescu, Cornel Sigmirean, Vasile Popeangă, Constantin Brătescu, Cornel Petroman, Pavel Vesa, Luminița Wallner Bărbulescu, Radu Păiușan etc.

Majoritatea studiilor abordate se înâlnesc o abordare istorică complexă a problematicii studiate - Biserica și Cultura. Analiza este bazată, totodată, pe o documentare minuțioasă și cuprinde mult material științific inedit.

Surse documentare valoroase, pentru această problematică, sunt colecțiile inedite din Arhiva Mitropoliei Ortodoxe Române a Banatului, aflată în Timișoara, Arhiva episcopilor ortodoxe din Caransebeș, Arad, Vârșeț, Lugoj (greco-catolică) etc.

Abstract

Talking about God without any divine implication it's obvious kind of hard even to imagine that. Even so, in the history of religion, man thought that he can – without any God interference – to discover and talk about Him using only his natural rationality power: this was the way of theologia naturalia. On the other hand oriental father's theology accepts that it is in God's very plan a way to know Him for the fallen man through His creation and man's natural power of thinging, but with one exception compare with first way: man could see for God through nature, not in it, and this could only be done with God's own grace without which we can't speak of a revelation, but a philosophy. Therefore in orthodox theology man can develop an understanding of God only with help and illumination of grace, even when he use his own rational powers to discover Him.

Pentru a putea vorbi despre o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu ar fi de folos mai întâi să stabilim principiile potrivit cărora omul ar putea face această *investigare* a supranaturalului folosindu-se de „darurile” sale naturale, numai că, din cauza întinderii, am fost nevoit să renunț pentru moment la această argumentare pe care, de altfel, o voi folosi cu altă ocazie. Este, de asemenea, crucial să vedem, potrivit părerilor unor teologi de marcă ale confesiunilor creștine autorizate, dacă este posibil și în ce măsură se poate face o astfel de cunoaștere; urmând ca în finalul acestei lucrări să stabilim raportul eficient pe care îl are revelația cu rațiunea, sub toate formele sale de cunoaștere-investigare a realității (filosofie și știință).

I.1. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu pe cale naturală

Conform învățaturii creștine ortodoxe, ființa lui Dumnezeu este și rămâne incognoscibilă pentru om. După spusele Sfântului Apostol Pavel (1 Timotei 6.16), Dumnezeu este: *Cel ce singur are nemurire și locuiește întru lumina cea neapropiată, Cel pe Care nimeni dintre oameni nu L-a văzut și*

nici nu poate să-L vadă. De remarcat această prea frumoasă expresie patristică, *lumină neapropiată*, pentru lumina inaccesibilă a lui Dumnezeu. Incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu nu înseamnă că omul nu are totuși acces la o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, și anume Îl poate cunoaște din lucrările Lui. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că: *Nu cunoaștem pe Dumnezeu din ființa Lui, ci din măreția faptelor și din purtarea de grijă ce o are pentru cele ce sunt. Căci prin aceasta înțelegem, ca pe niște oglinzi nemărginite, bunătatea, înțelepciunea, puterea Lui...* (Dragoste, nr. 96, p. 53). Maxim mai arată cum omul, contemplând cele nevăzute, caută rațiunile lor naturale, precum și providența care se arată prin ele. Părinții au arătat că pentru om cea mai simplă și mai apropiată cale de a afla, totuși, ceva despre Dumnezeu este rațiunea luminată de credință. Baza oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu, din punct de vedere creștin, constă în credință: *De nu veți crede, nu veți înțelege!* (Isaia 7,9). Mai explicit încă, Sfântul Clement Alexandrinul spune: *Credința este o cunoaștere scurtă a celor mai de seamă învățături; cunoașterea, însă, este dovedirea puternică și sigură a învățăturilor cuprinse în credință; prin învățătura Domnului cunoașterea este zidită pe credință; și, cu ajutorul științei, ne duce la înțelegere și infailibilitate¹.*

Gândirea la Dumnezeu este una dintre trebuințele fundamentale ale ființei omenești, iar pentru împlinirea ei Creatorul său i-a dat omului tot ceea ce îi este necesar ca să-și satisfacă această necesitate. A cunoscut natura pe care o avea în grijă, dar nu i-a fost suficient; s-a cunoscut pe sine și și-a dat seama de un gol cognitiv și mai mare. Prin cunoșterea lui Dumnezeu, cunoașterea naturii nu e îmbogățită, ci transformată. Cunoscătorul lui Dumnezeu știe nu altceva decât cunoscătorul naturii, ci el știe altfel. Cunoscătorul lui Dumnezeu nu poate adăuga cunoașterii naturii nici măcar o literă, dar prin întreaga sa cunoaștere a naturii strălucește o lumină nouă.

Este adevărat că într-un capitol intitulat astfel – posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu pe cale naturală – implicațiile sunt enorme: explicații despre premisele acestei cunoașteri, realitatea ei, necesitatea unei astfel de cunoașteri, finalitatea și, nu în ultimul rând, o amplă teorie a cunoașterii umane în general din care să se extragă elementele și curente gândirii filosofice care să susțină pe cale naturală posibilitatea unei astfel de cunoașteri. Dar, pornind de aici, am reuși cu siguranță – acordând fiecărui item în parte o tratare amănunțită – să întocmim o nouă lucrare, de sine

¹ Sf. Clement, *Stromate*, VII, X, 57, pp. 511-512.

stătătoare. Drept pentru care vor trata cursiv, *per ansamblu* fiecare dintre elementele enumerate, lăsând cititorului posibilitatea unei introspecții mai amănunțite a subiectului pe marginea vastei bibliografii folosite și în acest capitol.

I.1.1. Premisele acestei posibilități

Având *duhul* de la Dumnezeu omul este natural capatat să primească informații de la Creatorul după al cărui chip este făcut. Această afirmație introduce un oarecare grad de adevăr în ceea ce privește inspirația și, mai ales, Revelația: omul are, ontologic, însemnele și capacitățile necesare detectării și asimilării „inspirației” superioare, comunicaționale, în baza celei inferioare, pur biologice - vezi diferența suflet-spirit. „Vorbind mai în concret, și potrivit credinței noastre, conținutul revelației naturale este cosmosul și omul dotat cu rațiune, cu conștiință și libertate, ultimul fiind numai obiect de cunoscut al aceste revelații, ci și subiect al cunoașterii ei”².

I.1.1.a) Raționalitatea Naturii create

O primă premisă fundamentală pentru cunoașterea descoperirii lui Dumnezeu pe cale naturală ar fi *raționalitatea creației*. Pentru teologia ortodoxă atât omul, cât și cosmosul sunt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sunt menținuți în existență de Dumnezeu printr-o acțiune de conservare, care de asemenea are un caracter supranatural. În această perspectivă omul nu apare ca subiect al cunoașterii și natura obiectul ei, ci amândoi constituie o revelație naturală și din punctul de vedere al cunoașterii. Cosmosul e organizat într-un mod corespunzător capacității noastre de cunoaștere. Cosmosul și natura umană intim legată de cosmos sunt imprimate de raționalitate, iar omul – creatură a lui Dumnezeu – e dotat în plus cu o rațiune capabilă de cunoaștere conștientă a raționalității cosmosului și a propriei sale naturi. Dar această raționalitate a cosmosului și rațiunea noastră umană cunoscătoare sunt pe de altă parte – potrivit doctrinei creștine – produsul actului creator al lui Dumnezeu. Deci nici din acest punct de vedere revelația naturală nu e pur *naturală*³.

„Cosmosul este expresia în timp și spațiu a gândirii lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, și modul de reintegrare a noastră în sensul lui este modul creștin de a lucra, adică modul teandric...nimeni nu ar putea depăși universul

² D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 12.

în spirit decât situându-se dincolo de marginile lui, în perspectiva gândirii divine. Dinăuntru lumii, care ne copleșește, nu putem evada în sensul ei divin decât numai dacă știm aprioric că e făptura lui Dumnezeu. Din afara ei însă, înțelesul ei se luminează ca fața lumii bătută de dogoarea soarelui...”⁴.

Cum este posibilă totuși descifrarea celor nevăzute prin intermediul celor văzute, materiale? Ei bine, „învățătura ortodoxă se distinge tocmai prin afirmarea posibilității cunoașterii naturale a existenței lui Dumnezeu, dar totodată și a incognoscibilității absolute a ființei Lui. Căci teza fundamentală a Părinților orientali, păstrată neștirbit în teologia ortodoxă până astăzi, este aceea a apofatismului total în ceea ce privește posibilitatea minții umane de cunoaște ființa lui Dumnezeu, fie pe cale naturală, fie pe cale revelată. Teologia ortodoxă identifică și ea ființa divină cu existența în accepțiunea cea mai înaltă a acestui concept, considerând, prin contrast, că lumea finită, creată din nimic de către Dumnezeu, este expresia efemerității absolute. Dar aceasta nu conduce teologia respectivă până la afirmația că putem cunoaște însăși esența lui Dumnezeu prin exercițiul rațional al unor argumente, cum este cel cosmologic din lumea gândirii latine”⁵.

Potrivit teologiei personaliste a părintelui Stăniloae natura își găsește sensul în om, așa cum și omul se împlinește ca făptură *semi-divină* în cadrul universului. După cum "omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice", la fel și natura întregă nu-și poate actualiza potențele sale și nu-și poate atinge vocația ei - deplina pnevmatizare, deplina penetrare și covârșire de către spirit - decât prin intermediul ființei umane. Unul își este altuia absolut necesar. Omul, fără natură, nu are mediul progresului său, după cum și lumea, lipsită de lucrarea ființei umane, nu-și poate atinge scopul ei creațional și nu își împlinește real vocația⁶.

Raționalitatea creației este semnul și rezultatul reconstrucției cosmologice a părinților secolelor IV-VI⁷, reconstrucție făcută împotriva negării ariene a posibilității întrupării Logosului divin în realitatea naturală a lumii văzute. Dacă în secolul al IV-lea arianismul considera că Iisus este o

⁴ Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Mitropoliei Moldovei, Iași, 1944, p. 7.

⁵ Adrian Niculcea, *Cunoașterea naturală a lui Dumnezeu de la autorii biblici la gânditorii moderni*, Garuda-Art, Vasiliana '98, Chișinău-Iași, 2006, p. 15.

⁶ Ioan C. Teșu, *Lumea și raționalitatea în teologia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae* (II), în *Teologie și viață*, nr. 1-6/1993, sursa: internet, http://editura.trinitas.ro/tv/2003-01-06_art2.php.

⁷ Dumitru Popescu, *Raționalitatea creației și importanța ei în gândirea părintelui Stăniloae*, în *Rev. filosofică*, LI, 1-2, p. 141-145, București, 2004, p. 141.

simplă făptură creată, fără să fie în același timp și Dumnezeu, aceasta se datora faptului că rămânea tributar dualismului gândirii antice, care considera că lumea naturală sau sensibilă este „alocică”, adică lipsită de structură interioară logică sau rațională. Pornind de la prologul ioaneic, potrivit căruia toate lucrurile inteligibile și sensibile au fost create de Logosul divin, părinții au ajuns la concluzia firească că lumea naturală dispune de raționalitatea ei interioară, care permite Logosului, ca Rațiune supremă, să se întrupeze și să vină în lumea naturală ca întru ale Sale, fiindcă lumea sensibilă are la baza ei raționalitatea interioară ca factor de unitate a lumii văzute și nevăzute. Acesta este motivul pentru care Sfântul Atanasie cel Mare vorbește de Logosul care se sălășluiește și ține împreună cele văzute și cele nevăzute, alcătuiind o ordine unică și armonioasă a întregului univers, pe care l-a creat după bunăvoința Tatălui⁸.

La baza acestei raționalități a creației se află două componente principale⁹. Pe de o parte, este vorba de ideile sau *rațiunile eterne care vin din Logos*, ca model al lucrurilor create, care se manifestă prin energiile divine, iar pe de altă parte, este vorba de *raționalitatea lucrurilor create* în care se oglindesc ideile sau rațiunile Logosului etern al Tatălui, prin energiile ei create. Lumea materială este o țesătură a raționalității plasticizate sau materializate cu caracter de obiect, în care se împletește lucrarea energiilor necreate cu cele create. Și nu s-ar putea ca omul, înțelegând că în spatele acestei raționalități interne pe care o are lumea creată și el însuși ca și componentă a lumii, să nu postuleze cu necesitate existența unui organizator al tuturor celor văzute. Pe lângă aceste două elemente evidente stă însăși *rațiunea cercetătoare*, de a cărei importanță au fost conștienți atât sf. Părinți în vechime, cât până și teologi mai noi protestanți. James Orr (1844-1913), profesor de apologetică la școala teologică presbiteriană din Glasgow, descriind argumentul cosmologic „de la contingența și tranziția lumii... până la o Ființă infinită și necesară, ca bază și cauză a acesteia”, conchide că „rațiunea... însăși ne indică nevoia existenței unei Cauze Primare a universului, care este în același timp o Ființă autonomă și în mod necesar infinită”¹⁰.

⁸ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, vol. I, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1987, p. 97.

⁹ D. Popescu, *op.cit.*, p. 142.

¹⁰ James Orr, *The Christian view of God and the world*, ed. Grand Rapids, Edinburgh, 1907, p. 95 ș.u.

Datorită acestui fapt, părintele Stăniloae ne arată că energiile create, care stau la baza raționalității lucrurilor naturale, poartă capacitatea de a primi în ele puterea energiilor necreate, care transfigurează făptura. Această afirmație își află confirmarea ei atât în faptul că ucenicii au văzut mărirea Domnului întrupat, mărirea a unuia născut din Tatăl, plin de har și adevăr (Ioan, 1, 14), cât și în faptul schimbării la față a Mântuitorului pe muntele Taborului, atunci când fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina (Matei, 17, 20). Raționalitatea creației ne arată că materia este *concentrare de spirit și energie*, care poate fi transfigurată de puterea Duhului în Hristos, Logosul divin. Sfântul Grigore de Nyssa spune că „Dumnezeu a creat lumea din lumină”¹¹. Și dacă pe cele materiale, create și cauzate le cunoaștem din legile lor, din dependența lor internă, tot din aceste legi sau dependențe postulăm o existență necauzată, independentă, absolută care – potrivit cunoașterii naturale – rămâne încă o mare taină. „Se poate spune deci că din cele cauzate, sau cunoscute știm despre existența necauzată sau necunoscută, iar din existența necunoscută înțelegem cele cauzate. Există o comunicare reciprocă între cunoașterea catafatică și apofatică, apofaticul fiind în parte cunoscut prin catafatic și catafaticul fiind mai bine cunoscut prin apofatic. Apofaticul nu e cu totul neștiut, iar catafaticul nu e nici el cu totul înțeles având ca origine apofaticul absolut”¹².

Pe de altă parte, raționalitatea creației constituie baza de dialog și întâlnire dintre teologie, filosofie și știință. Astfel, Thomas Torrence, teolog reformat englez, spune: „Cred că gândirea umană se află astăzi în miezul uneia dintre cele mai mari tranziții din istorie, pe care trebuie să o luăm în considerație cu seriozitate, fiindcă ea ne ajută să depășim dualismul cosmologic și epistemologic care a avut efecte păgubitoare nu numai asupra științei și filosofiei, dar și asupra religiei și teologiei. Datorită acestei tranziții, părăsim concepția dualistă a lumii, care a avut efecte dezastruoase asupra relațiilor intramundane și asupra relației dintre Dumnezeu și universul creat de El, și descoperim concepția unitară a lumii, care se întemeiază pe legătura intrinsecă dintre formă și substanță. Nimic nu există în sine, totul există în relație reciprocă fiindcă substanța sau ființa este rațională”¹³.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIBMBOR, București, 2005, p. 9.

¹³ Thomas Torrence, *The Ground and Grammar of Theology*, Dublin/Belfast/Ottawa, 1980, p. 76 apud Stăniloae, *Sfânta Treime...*, p. 144.

În fine, ordinea rațională a **creației** scoate în evidență prezența și lucrarea lui Hristos în creație, pentru a o duce către scopul ei final, prin Biserică. Sfântul Atanasie cel Mare spune că „Logosul Tatălui, prin care toate au fost create, călăuzește din nou întreaga creație, care a abandonat mișcarea către Dumnezeu care i-a fost dată și o recompune și o adună în Duhul care umple toate. Diviziunile apărute în creație (din cauza patimilor), prin separarea elementelor, care erau destinate să țină întreaga creație ca un tot, fără să se divizeze, au fost depășite în Hristos și puterea unificatoare înfăptuită în El exercită o funcție unificatoare în toată creația!”¹⁴.

În concluzie, prin poziția omului, această ființă cunoscătoare și prelucrătoare a naturii, de chip al lui Dumnezeu, singură ființă conștientă de sine, pătrunzătoarea semnificațiilor lucrurilor și producătoare de valori, se arată că lumea are o raționalitate pentru a fi cunoscută de noi – ființe raționale. De aceea ea trebuie să aibă originea într-o Ființă care a urmărit prin crearea lumii – și urmărește prin conservarea ei – cunoașterea lumii și prin ea însăși și cunoașterea Ei de către om.

I.1.1.b) Predispoziția de a cunoaște a omului creat după chipul Creatorului

Părintele Stăniloae accentuează adesea importanța accederii omului la cunoașterea lui Dumnezeu, deoarece El **ne-a făcut pentru a-L cunoaște**: „Dumnezeu este Rațiune și Cuvânt ce ni Se face cunoscut și ne-a făcut pentru a-L cunoaște, dar e, în același timp, mai presus de cunoaștere, și ne-a făcut și pe noi cu ambele aceste însușiri”¹⁵.

Plecând de la această raționalitate a lumii văzute de care am vorbit mai sus Sfinții Părinți au arătat că omul însuși în care se descoperă tot universul ca finalitate este o ființă rațională printre altele și că, pe această premisă, „nu se poate renunța nici la cunoașterea rațională. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adâncit prin cunoașterea apofatică” care cunoaștere apofatică, „atunci când vrea cât de cât să se talmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât pot reda noțiunile intelectuale”¹⁶.

¹⁴ Sf. Atanasie, *op. cit.*, p. 91.

¹⁵ Prefață la Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Deisis, Sibiu, 1995, p. 15.

¹⁶ Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 81.

« Chipul dumnezeiesc constă în structura ontologică a omului făcută să tindă spre comuniunea cu comuniunea supremă, cea a Persoanelor divine care sunt izvor al oricărei comuniuni, și cu persoanele umane, iar asemănarea constă în activarea acestei structuri, în consecință starea primordială a omului nu putea fi o stare de desfășurare a chipului în virtuțile în care manifestă această comuniune, întrucât pentru aceasta se cerea timp. Dar starea primordială nu putea fi nici o lipsă a chipului ca structură ontologică în tendința spre această comuniune, pentru că o asemenea structură specific umană nu se câștigă în timp. Omul a fost de la început om. »¹⁷

Catehismul Bisericii Romano-Catolice ne mărturisește aceeași credință a tendinței ființei noastre create spre asemănarea Creatorului. „Năzuința spre Dumnezeu este înscrisă în inima omului, căci omul este creat de Dumnezeu și pentru Dumnezeu; Dumnezeu nu încetează să-l atragă pe om spre sine și numai în Dumnezeu va găsi omul adevărul și fericirea pe care nu încetează să le caute: Temeiul cel mai profund al demnității umane rezidă în chemarea omului la comuniune cu Dumnezeu. Încă de la nașterea sa, omul este invitat la dialog cu Dumnezeu. Căci el nu există decât pentru că, fiind creat de Dumnezeu din iubire, este susținut neîncetat de El, din iubire; nici nu trăiește pe deplin după adevăr dacă nu recunoaște în mod liber această iubire și nu se încredințează Creatorului său”.¹⁸

Și aici enunțarea ortodoxă și cea romană-catolică par să fie consonante. Ambele teologii sunt de acord cu faptul că omul este ontologic dotat cu rațiune, conștiință și libertate pentru a putea căuta sursa tuturor lucrurilor făcute și pentru a se întreba asupra originii și a scopului său în această lume. Astfel, Sfântul Maxim spune că „sufletul a primit de la Dumnezeu (...) pe lângă simțirea înțelegătoare și pe aceea sensibilă, precum pe lângă rațiunea lăuntrică și pe cea rostită, iar pe lângă mintea înțelegătoare și pe cea pătimitoare”. Explicațiile Părintelui Stăniloae la această afirmație sunt că "sufletul are minte, rațiune și simțire. Fiecare din acestea are o funcție cognitivă îndoită. Simțirea are o funcție înțelegătoare și una sensibilă (...) o simțire a minții (...) e o simțire a prezenței lui Dumnezeu (...). Sfântul Maxim vorbește de o senzație înțelegătoare care sesizează și întregul producător de senzații. Rațiunea pe de o parte definește un lucru, pe de altă parte îl exprimă (...) de aceea grecii au același nume pentru rațiune și cuvânt (...). Mintea are o funcție înțelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, și alta

¹⁷ *Ibidem*, p. 280.

¹⁸ *Catehismul Bisericii Romano-Catolice*, P.I, C.1, art. 27.

patimitoare, careia i se impune o realitate fara nici o contribuție activă a ei. Liber de patimi este cel (...) care-i supune părții cugetătoare a sufletului partea irascibilă și poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimiși își supun partea cugetătoare, celei pasionale (...). Desigur, această ridicare a puterilor sufletești se face prin lucrarea harului"¹⁹.

Este foarte importantă această subliniere pentru că vedem acțiunea permanentă a harului asupra omului căzut. Nimeni dintre părinții Bisericii nu își formulează în vreun fel părerea că omul este rupt ireconciliabil de har chiar dacă exprimarea formală este că „omul a căzut din starea de har”. Dacă și în structura omului căzut puterile sufletești lucrează și sunt mișcate prin acțiunea Duhului atunci și informațiile furnizate de simțuri sunt structurate într-o formă ierarhică (Sf. Maxim); înțelegem că mișcarea pe care structura dihotomică a funcțiilor cognitive o poate explica este tocmai *propagarea naturală a informației* de la puterile pătimitoare spre cea rațională.

Această *mișcare* a informațiilor din exterior către suflet este văzută de sfinții părinți ca fiind potrivit lumii imanente în care trăim, nicidecum sub forma kantiană – deja dezbătută anterior – a *proiectării* asupra lumii a unui tipar aprioric, asemenea categoriilor aristotelice de gândire. Pentru noi este limpede că „mișcarea corespunzătoare este cea după rațiune, în forma immanentă – dacă rațiunile seminale ale lumii, modelând sufletul, sunt transmise apoi și altor suflete, într-o formă discursivă, respectiv în forma transcendentă, dacă acelea nu sunt comunicate sau comunicabile în exterior.”²⁰

O prezentare complexă a acestei *mișcări* o întâlnim în *Răspunsuri către Talasie*: "orice minte încinsă cu putere dumnezeiască are alături de sine ca pe niște bătrâni sau căpetenii, în primul rând, puterea rațiunii, din aceasta născându-se credința cunoscătoare (...) și nădejdea (...). În al doilea rând are puterea poftitoare prin care ia ființă iubirea de Dumnezeu (...). În sfârșit mai are lângă sine puterea iuțimii prin care se aprinde cu tărie de pacea dumnezeiască, îmboldind mișcarea poftei spre dorirea lui Dumnezeu"²¹.

¹⁹ Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua*, în *Studia Anselmiana*, fasc. XXXVI, "Orbis Catholicus", Herder, Romae, 1955, p. 35 apud Ioan Sturzu, *Viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul și a Părintelui Dumitru Stăniloae asupra Revelației naturale. Reflecții asupra valorii teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste în fizică*, nota 19; sursa: internet.

²⁰ *Ambigua* ..., p.111, nota 96.

²¹ Sf. Maxim, *Răspunsuri*..., pp.192-193.

Chiar dacă, în urma căderii în păcat, creația s-a *opacizat* față de penetrarea omului în adâncurile sale, Părintele Stăniloae arată că neascultarea, mândria și pofta egoistă au produs o restrângere a cunoașterii lui Dumnezeu, ca și o restrângere a modurilor de manifestare ale acesteia, și nu o pierdere a sa cum spun anumiți teologi protestanți. "Cunoștința restrânsă e adaptată înțelegerii lumii ca ultimă realitate (...), pasiunilor și mândriei umane, sub puterea cărora a căzut (...). Ea vede în creație un vast obiect opac și ultim fără nici o transparență, fără nici un mister, care o depășește"²². Această cunoștință este adaptată omului nedezvoltat duhovnicește, în același timp înhibând această dezvoltare. Ea are aparența unei completitudini, în sensul indicat de afirmația *ironică* din Facere: "Iată acum Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul" (Fac. 3, 22). "Greutatea de a cunoaște caracterul transparent al creației și al persoanei proprii (...) vine și din faptul că acestea nu pot opri procesul de corupere" care se sfârșește prin moartea biologică. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părțile divergente ale Creației se recompun, făcând posibilă viitoarea transfigurare. Părintele subliniază, însă, faptul că în viziunea ortodoxă, lumea nu a luat un chip *total* opac, iar cunoașterea nu s-a restrâns cu totul la o cunoaștere adaptată unei astfel de opacități complete. "Lumea devine netransparentă (...) nu numai prin faptele oamenilor, ci și prin actul lui Dumnezeu, Care-Și retrace unele energii ale Lui din ea". Oamenii nu mai văd lumea ca *grădină* prin care "umbă Dumnezeu" (Fac. 3, 8). Pe de altă parte, iadul este un loc în care opacizarea duce la "întunericul cel mai dinafară" (Mt. 8, 12), la "o îngrămădire de umbre halucinante purtate de mișcări haotice"²³.

După mărturia păr. Stăniloae noi credem că raționalitatea cosmosului e o mărturie a faptului că el e produsul unei ființe raționale, căci raționalitatea, ca aspect al realității menite să fie cunoscută, este inexplicabilă fără o rațiune conștientă care o cunoaște de când o face sau chiar înainte de aceea și o cunoaște în continuare concomitent cu conservarea ei. Pe de altă parte, cosmosul însuși ar fi fără sens împreună cu raționalitatea lui, dacă n-ar fi dată rațiunea umană care să-l cunoască pe baza raționalității lui. În credința noastră, raționalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte de creare și în toată continuarea lui de o ființă creatoare cunoscătoare, fiind adus la existență pentru a fi cunoscut de o ființă pentru care e creat și, prin aceasta,

²² Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 324.

²³ *Ibidem*, pp. 327-328.

pentru a realiza între sine și acea ființă rațională creată un dialog prin mijlocirea lui. Acest fapt constituie conținutul revelației naturale²⁴.

I.1.2. Cunoașterea (naturală a) omului

Totuși, în pofida acestor argumente ce se constituie ca premise ale posibilității cunoașterii *naturale* a lui Dumnezeu, există totuși riscul – venit din partea filosofiei iluministe care a pus accentul prea mult pe valoarea rațiunii umane în detrimentul naturii văzute a universului – ca să se formuleze premisa greșită că raționalitatea internă a lucrurilor din lume nu există în realitate, ci ele sunt formulate, abstract, la nivel mental de către om. În acest fel „omul se plasează în locul lui Dumnezeu și se transformă în legiuitor al lumii văzute”²⁵.

Problema cunoașterii și a surselor cunoașterii a preocupat lumea filosofică dintotdeauna și răspunsurile au variat tot de atâtea ori, înclinând fie spre o direcție, fie spre alta. Pentru Socrate, de exemplu, adevărul este în noi, în sufletul nostru. El nu trebuie căutat în afara noastră. Pentru a ajunge la adevăr este necesar să ne cunoaștem pe noi înșine, să cercetăm cu meticulozitate facultățile noastre de cunoaștere, să știm ceea ce putem să cunoaștem și ceea ce nu putem să cunoaștem și să mai știm ce trebuie să facem și ce nu trebuie să facem. Socrate aduce în discuție o problemă importantă, anume aceea a posibilităților noastre de cunoaștere și spune pentru prima dată că noi nu putem să cunoaștem totul, că posibilitățile noastre de cunoaștere sunt limitate și că nu trebuie prin urmare să ne întindem cu cunoașterea dincolo de ceea ce nu putem cunoaște. Ex: nu putem să cunoaștem secretele după care zeul a construit lumea, nu putem să cunoaștem planurile tainice după care zeul a zămislit universul.

Platon în dialogul *Republica*, în *Mitul peșterii*, propune o nouă teorie asupra adevărului, anume teoria adevărului ca reamintire, ca readucere în minte a unor adevăruri pe care le păstrăm în suflet. Teoria lui Platon pune în discuție o problemă nouă, problema izvoarelor cunoașterii. În concepția lui există două izvoare ale cunoașterii, experiența și rațiunea. Acestor două izvoare de cunoaștere le corespund două forme distincte de cunoaștere.

²⁴ *Ibidem*, p. 12.

²⁵ D. Gh. Popescu, *Raționalitatea creației și implicațiile ei*, în *Ortodoxia*, 3-4 / 1993, pp. 31-35.

Experienței îi corespunde opinia care este o cunoștință comună superficială, nesistematizată, neaprofundată, care se referă la aparențe, la ceea ce este exterior în lucruri. Opinia nu este o cunoștință de ordinul esenței, este o cunoștință dobândită în mod nesistematic în activitatea noastră de zi cu zi. Ea formează fundamentul a ceea ce în mod obișnuit numim *cunoaștere comună*, adică o formă de cunoaștere nesistematizată care cuprinde informații generale uneori adevărate, dar neargumentate și neîncadrate într-un sistem coerent. Cunoașterea comună nu are o fundamentare teoretică. Intelectul sau rațiunea este izvorul cunoașterii științifice care are ca finalitate *noțiunea*. Noțiunea este o cunoștință superioară opiniei, este sistematică, organizată, aprofundată, se referă la aspectele esențiale, caracteristice ale lucrurilor, dar nu este suficientă pentru cunoașterea adevărului. Adevărul se obține cu ajutorul *intuiției* care este superioară cunoașterii științifice, deoarece reprezintă un efort al gândirii, al voinței, al imaginației, al afectivității, un efort al întregii noastre subiectivități. Cunoașterea noastră intuitivă este întâlnită în cunoașterea filosofică, superioară cunoașterii științifice, mai apropiată de adevăr, dar nici ea nu reprezintă adevărul în totalitatea lui. Adevărul este dobândit abia după moarte când sufletul se reîntoarce în spațiile cosmice unde sălășluiește împreună cu zeul și întreprinde numeroase călătorii în prezența zeului, inclusiv în acea zonă în care se află adevărurile pure, care sunt *ideile absolute* și când receptează ideile care se imprimă în suflet. Sufletul poartă așadar, imagini, amprente ale ideilor absolute și cu ajutorul acestor imagini prizonierii recunosc umbrele după pereții peșterii. Deci cunoașterea este o reamintire, o *anamnezis*.

Gândirea lui Platon se distinge așadar printr-un apriorism epistemologic ce se bazează pe două elemente strategice. În primul rând Platon subliniază accentul pus pe valabilitatea cu caracter anterior al elementului rațional în experiență, în contrast cu senzația, prin accentul suplimentar pus pe prioritatea temporală a domeniului Ideilor veșnice. Factorul aprioric în cunoașterea umană este legat astfel de ordinea rațională supranaturală. Experiența rațională a omului este făcută posibilă numai de către o Minte divină, o ierarhie a Ideilor imuabile, în care particularul își dobândește propria realitate fie pe calea participării, fie pe calea imitației. Cel de-al doilea factor distinctiv în apriorismul platonician privește natura legăturii omului cu ordinea rațională supranaturală. Constituit în mod unic ca *animal rațional*, omul are capacitatea cunoașterii valabile în lumea senzațiilor; posedarea de către om a universului veșnic este explicată prin

acea anamneză. Platon fixează elementul aprioric în cunoașterea umană în această teorie a pre-existenței și a amintirii.

Concepția lui Platon a avut un ecou puternic în gândirea filosofică. Meritul principal al teoriei platonice este acela că a pus în discuție problema surselor cunoașterii și a analizat pentru prima oară formele cunoașterii. În viziunea platonice simțurile constituie o sursă de cunoaștere care are ca rezultat formarea opiniei, iar o a doua sursă a cunoașterii o constituie rațiunea, intelectul, care are ca rezultat, ca finalitatea, noțiunea cunoașterea rațională, întemeiază știința. Scopul științei este descoperirea generalului, esențialului, universalului existent în lucruri. De la teza lui Platon cu privire la sursele cunoașterii, au pornit două orientări care aveau să devină fundamentale în filosofia modernă și anume orientarea *empiristă* și orientarea *raționalistă*.

Problema originii cunoașterii dă așadar naștere contrastului dintre raționalism și empirism. **Empirismul** va deriva orice cunoaștere din observație și experiment, **raționalismul**, dimpotrivă, considerând generalitatea și necesitatea notele esențiale ale cunoașterii, va admite că aceasta nu poate fi decât un produs al rațiunii. În secolele XVII și XVIII, filosofi ca Thomas Hobbes, Francis Bacon, John Locke (care a dezvoltat inițial această doctrină în secolul XVII și începutul de secol XVIII), George Berkeley, și David Hume au susținut că toată cunoașterea umană provine din simțuri și din experiență. Empirismul respinge ipoteza conform căreia oamenii au idei cu care s-au născut, sau că orice se poate cunoaște fără referință la experiență. Alții, precum Bergson, Rene Descartes (fondatorul de drept al raționalismului), Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz și Immanuel Kant au susținut dimpotrivă, că adevărul trebuie să fie determinat în virtutea forței rațiunii și nu pe baza credinței sau a dogmelor religioase.

Cu alte cuvinte punctul de vedere al cunoașterii comune în această chestiune se apropie mai mult de empirism: cunoașterea noastră despre lucruri izvorăște din percepția sensibilă. Părăsirea acestui punct de vedere implică, invariabil, raționalismul. Această distincție este regăsită încă în antichitatea greacă (unde, totuși, părerea dominantă este că adevărul nu vine de la simțuri) și până în filosofia modernă. În fond, această distincție vizează răspunsul dat întrebării dacă există cunoaștere *a priori* sau prin rațiune pură. Kant pune capăt acestei dispute. Dacă empirismul va arăta că lucrurile pot influența intelectul în cunoașterea lor, Kant va arăta că lucrurile se dau după

intelectul nostru: *cugetarea produce mai întâi forma obiectelor*²⁶. Tocmai de aceea le și poate produce a priori. Gândirea reușește în acest fel, după părerea gânditorului german, să-și formuleze cunoașterea în principii generale și necesare. În consecință, *rațiunea nu-și scoate legile din natură, ci le prescrie ei*, realitatea modelându-se după intelect și nu invers.

Kant este un Berkeley fără Dumnezeu – am putea fi îndreptățiți să spunem, în prelungirea binecunoscutei aserțiuni despre fenomenalism în general. Dar nu Kant este cel care a renunțat la Dumnezeu în explicațiile sale, dimpotrivă, este cel care a încercat tocmai „salvarea” Lui, ca Ființă Supremă, sau Absolută, cum va spune Hegel, într-o lume deja secularizată de empiriști²⁷. Numai că, fidel principiului său întemeiat pe dihotomia dintre lumea fenomenelor care poate fi cunoscută și cea *noumenelor* care rămâne incognoscibilă, a fost obligat să facă abstracție de forma sau raționalitatea internă a universului.

Johann Wolfgang von Goethe a avut o vedere a lucrurilor mult mai clară decât a altor filosofi. După opinia sa, natura își dezvoltă de la sine enigmaticele, conținutul ei logic. De aceea, el pretindea cercetării filosofice o ordonare a faptelor în așa fel, încât un fapt să explice pe celălalt și în chipul acesta să ne apropiem pe nesimțite și fără a părăsi domeniul percepției de viziunea conexiunilor și legilor imanente. Doar în măsura în care filosofia și știința vor ține seama de ordinea imanentă a lucrurilor va putea oferi omului imaginea lumii reale și veridice și nu parțiale și reducționiste, care să contribuie la depășirea stării de criză prin care trece omul și cultura contemporană²⁸.

Omul, afirmă aprioriciei, nu se ridică la Dumnezeu de la inexistența lui Dumnezeu. Deși o serie de experiențe psihologice umane pot să o apuce

²⁶ Cam în aceeași manieră gândea și neokantianul Oswald Kulpe când, recunoscând faptul că deși gândirea nu produce obiectul cunoașterii, va considera că aceasta este totuși spontană și creatoare, contribuind prin activitatea ei la realizarea obiectului. El se va detașa însă de idealism, considerând că faptele sesizate în experiența conștientă presupun în mod necesar existența unor obiecte independente. Însăși continuitatea dezvoltării implică independența obiectului de împrejurarea că este gândit. Pentru Kulpe, obiectele reale nu sunt produse ale gândirii, ci au o existență proprie, iar temeiurile lumii obiectelor reale sunt așezate pe legătura dintre factorul rațional și factorul empiric. Presupunerea lumii exterioare, a oricărei realități, nu este posibilă decât ca produs al experienței și gândirii.

²⁷ Marcel Chelba, *Introducere Critică. Despre posibilitatea Metafizicii, ca Știință, în perspectiva filosofiei critice kantiene*, Crates, 2004, p. 95.

²⁸ D. Popescu, *Raționalitatea creației...*, p. 32.

uneori pe care aceasta, acest lucru nu trebuie confundat cu procesul logic însuși prin care apare ideea de Dumnezeu. Spiritul uman stă întotdeauna în relație directă cu Creatorul transcendent, Susținătorul și Sfârșitul tuturor lucrurilor. Conștiința religioasă nu este o distilare a cunoașterii empirice, care pornește prin deducție de la non-divin la Divin, mai degrabă, ce susține că experiența religioasă implică înțelegerea directă a lui Dumnezeu în spiritul lăuntric al omului. Cunoașterea lui Dumnezeu rezultă dintr-o conștientizare directă, nu doar a propriei noastre existențe în calitate de eu, din care se deduce prin analogie existența altor euri și mai ales a lui Dumnezeu, ci mai degrabă o raportare la Dumnezeu, care caracterizează existența umană, încă de la început.

Accentul pus pe cunoașterea directă a lui Dumnezeu – pentru moment lăsăm la o parte problema dacă conștiința de sine a omului presupune de la început și conștiința existenței altor euri și a lumii veșnice – leagă o dată mai mult gândirea modernă de discutarea aprioricului religios. Faptul că cunoașterea lui Dumnezeu nu se deduce din non-divin, ci rezultă dintr-o relație originară divin-uman, în cadrul căreia începe viața conștientă a omului este cel puțin un aspect – deși, cu siguranță nu înseamnă totul – al discuției istorice a cunoașterii apriorice a lui Dumnezeu. Accentul esențial al teologiei crizei, în pofida teologiei tomiste, a fost acela de a reafirma relația divin-umană ca fiind o experiență umană decisivă.

Însă ar însemna o falsificare a situației reale dacă am reprezenta mișcarea teologică recentă ca reafirmând apriorismul religios în forma sa clasică și tradițională. Prin revenirea ei la cunoașterea inițială a lui Dumnezeu, nededusă din experiență, ea reafirmă un aspect al apriorismului religios, în timp ce în alte privințe importante nu reprezintă deloc o revenire la apriorismul religios, în sensul său istoric. Accentul pus pe cunoașterea directă a lui Dumnezeu în experiența umană nu este strict limitat la apriorici. Această întoarcere modernă înspre apriorism religios nu seamănă deloc nici cu experiența²⁹ patristică, ori cu teologia naturală revelată – ceea ce este susținut în Scriptură ca și cunoaștere naturală a lui Dumnezeu: Rom. 2.14. Direcția spre care se îndreaptă această ramură a teologiei moderne este un

²⁹ Termenul folosit de părintele Stăniloae pentru experiența cunoașterii personale directe și continue a lui Dumnezeu. Vezi D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1996, vol. I, p. 44 ș.a.

*intuiționism*³⁰, ce se opune oricărei derivări a adevărilor experienței religioase și morale din procesele intelectuale întemeiate exclusiv pe experiență.

O cale de acces înspre apriorismul creștin îl oferă Anselm și binecunoscutul argument ontologic. Dacă apriorismul lui Anselm este clasificat în mod corect drept teologic-revelațional sau filosofic-speculativ este o chestiune încă larg dezbătută. Contribuția sa fundamentală, argumentul ontologic, a fost scos în evidență ca un prototip al abordărilor reciproc exclusive. Metafizicienii afirmă că Anselm susține o bază teoretică înăscută pentru cunoașterea lui Dumnezeu, care nu depinde de revelația iudeo-creștină. Teologia metafizică contemporană găsește că Anselm este în favoarea limitării anti-intelectuale a întregii cunoașteri a lui Dumnezeu la un răspuns al credinței în fața întâlnirii cu divinul. Un principiu de bază în teoria lui Anselm, care îl leagă în spirit mai degrabă de Augustin decât de Platon ca predecesor, de Luther și Calvin mai degrabă decât de Descartes și Hegel ca succesori, este încredințarea lui că revelația divină și nu filosofia ipotetică

³⁰ Ca forme ale agnosticizmului se prezintă și curentele moderne, intuiționalismul și pragmatismul. Intuiționismul, introdus în filosofie de Bergson și Le Roy și acceptat în teologie de protestantismul liberal și modernismul catolic, afirmă că existența lui Dumnezeu ne este dată ca fapt intuit de conștiință și nu mai este nevoie de o demonstrare a Lui prin rațiune. Cunoașterea prin rațiune constituie o formă inferioară de cunoaștere și e restrânsă numai la realitatea sensibilă, nu și la cea suprasensibilă sau spirituală. Pragmatismul inițiat de cunoscutul psiholog american William James afirmă că existența lui Dumnezeu este confirmată de trăirea psihică a suprasensibilului religios, căreia rațiunea nu are nimic a-i adăuga. "Experiența religioasă, zice James, afirmă contactul cu realitatea divină. Acest contact ni-l dă intuiția directă a "invizibilului" căruia rațiunea abstractă nu are și nu poate adăuga ceva". Atât intuiționalismul, cât și pragmatismul le răspundem că intuiția directă o avem și despre lumea fizică, ceea ce nu ne împiedică a o pune în raport cu mijloacele raționale de cunoaștere. Iar dacă mijloacele raționale nu sunt adecvate cunoașterii ființei divine, nici nu li se cere această cunoaștere, ci numai recunoașterea existenței obiective a ființei divine. Apropiat intuiționalismului este și misticismul, care tagaduieste ratiunii amestecul în cunoașterea divinității. Această cunoaștere este un dar special al intuiției direct prin actul creației. De aceea e necesară, mai mult încă, ea este și inutilă și dăunătoare. Inutilă pentru credincios, căruia îi ajunge credința sa, inutilă pentru necredincios, a cărui necredință nu o poate înfrânge. Și vătămătoare pentru că, sau raționalizează credința, dezbrăcând-o de mister, sau semețește rațiunea, ridicând-o până la Dumnezeu. Atitudinea misticizmului este în vădită eroare. Cunoașterea rațională a lui Dumnezeu e și necesară, și posibilă. De această cunoaștere s-a folosit întotdeauna Biserica și știința teologică. Pentru mai multe detalii despre intuiționism ca și curent filosofic vezi Brower, *Cadrul istoric, principiile și metodele intuiționizmului*, în Pârnu (ed.), *Istoria științei*, pp. 61-67.

este aceea care oiera punctul de plecare pentru credința: ca și creștin, noi nu filosofăm pentru a crede, ci credem ca să înțelegem. Dumnezeu însuși constituie premisa vie din care se deduce existența Lui. De altfel, strict vorbind, Anselm nu ne face cadou un argument, o dovadă convingătoare a existenței lui Dumnezeu. El își întemeiază pledoaria pe ceva fundamental; și anume, pe faptul că omul posedă ideea de Dumnezeu din naștere, iar această idee ca atare presupune tocmai realitatea lui Dumnezeu.

Distanța dintre apriorism și teologia naturală este una foarte scurtă și asta tot datorită întemeietorului apriorismului. Construcția platoniciană afirmă ceea ce revelația iudeo-creștină a pus întotdeauna la îndoială, anume că forța actuală de raționare a omului este legată de revelația divină generală mai degrabă în mod devoțional decât prin rebeliune și cădere. De vreme ce platonismul subscrie în mod optimist la ideea că natura umană nu este distrusă de înclinația păcătoasă a voinței, se consideră că factorul aprioric, în combinație cu experiența cotidiană, duc la o teologie naturală valabilă. Interesul rațional pentru supranatural, pe care platonismul îl împărtășește cu apriorismul creștin și care plasează ambele abordări în afara agnosticizmului kantian, nu este, de aceea, singura trăsătură distinctivă a concepției platonice.

Ce ne întărește nouă scepticismul de a ne apropria acest apriorism religios modern de experiența lui Dumnezeu este faptul că școala intuițională este ostilă conceptului de idei înnăscute și de forme cognitive apriorice. De altfel, argumentul că ideea omului despre Dumnezeu implică realitatea lui Dumnezeu nu poate scăpa decât pe două căi de sprijinirea Absolutului pe relativ. Una, este panteistă și Anselm o evită; cealaltă este teistă. Idealismul speculativ din timpurile moderne a încercat să rețină forța argumentului ontologic subliniind într-un mod profund nebiblic că ideile omului constituie o parte a gândirii divine. Gândirea umană este văzută, deci, ca un aspect al gândirii ontologice în sens absolut. O astfel de sprijinire a argumentului ontologic distruge în același timp posibilitatea și necesitatea unei revelații miraculoase speciale, din cauza ontologiei ei moniste. Acest argument dezvoltă, în concluzie, cunoașterea înnăscută a lui Dumnezeu prin scoaterea teologiei în afara oricărei legături cu revelația biblică specială. Chiar dacă e oferită uneori în sprijinul concepției creștine despre Dumnezeu, ea duce până la urmă la o „teologie ontologică” ce pervertește revelația iudeo-creștină, căci argumentul ontologic în acest cadru non-biblic unește ideile umane și mintea Absolută printr-o imanență divină radicală, mai compatibilă su filosofia panteistă decât cu teologia creștină.

Pentru a putea face trecerea la capitolul următor al investigației noastre în lumea teologilor moderni și postmoderni trebuie să lămurim următorul aspect: există – în cazul acestei posibilități a cunoașterii lui Dumnezeu – și o compatibilitate între adevărul creștin (adevărul revelat) despre Dumnezeu pe de o parte și conștiința sau cunoașterea universală a lui Dumnezeu de către om pe de alta sau, dimpotrivă există o neconcordanță și chiar o serioasă ruptură între ele așa cum de altfel vede teologul protestant Karl Barth. Concepția discutabilă a lui Barth este reflectată de către Helmut Gollwitzer, care exclude revelația generală a lui Dumnezeu, respinge orice posibilitate inerentă a omului de a-L înțelege pe Dumnezeu, neagă orice legătură între Dumnezeul Bibliei și ceea ce cunoaște omul despre Dumnezeu în afara revelației creștine și susține că numai prin confruntare și prin revelație specială primește omul descoperirea lui Dumnezeu, de care până atunci este complet ignorant. Așadar „*Dumnezeul mort cu adevărat*” este Dumnezeul metafizic al necreștinilor³¹.

Asupra raportului dintre cunoașterea logico-discursivă și cunoașterea religioasă teologii nu stabilisc o contradicție. Aceste două feluri de cunoaștere nu se exclud, pentru că trăirea religioasă nu exclude rațiunea, nu i se substituie, și nu-i neagă competența în sfera imamentului, și chiar în ceea ce îl privește pe Dumnezeu. Cunoașterea prin unirea cu Dumnezeu depășește însă pe cea dobândită pe cale logico-discursivă. I se suprapune ca o cunoaștere suprarățională, ajutată de harul divin pe de o parte, și de efortul purificării ascetice pe de altă parte. Ea poate fi socotită supra-rațională și nu prelogică sau antirațională.

I.2. Sursele opoziției dintre o teologie a naturii și *teologia naturalia*

Un foarte interesant punct de vedere în privința adoptării și a finalității revelației naturale îl are teologul protestant Carl Henry care o privește ca pe descoperire a vinovăției, nicidecum ca răsplată a continuării relației cu omul. El spune că „desigur, nici Scriptura, nici experiența umană nu garantează că omul în păcat, ca receptor al revelației generale a lui Dumnezeu, poate transforma această revelație în adevăr nediluat despre Dumnezeu, adică într-o „teologie naturală”. Dumnezeu declară că revelația Lui generală adresată

³¹ Helmut Gollwitzer, *The Existence of God as Confessed by Faith*, Westminster Press, Philadelphia, 1965, pp. 121, 135, 141, 152 etc.

omului are cu totul alt rezultat. Omul păcătos nu transformă descoperirea generală a lui Dumnezeu în „dovezi” ale existenței Dumnezeului celui viu, ci într-o ocazie de revoltă și înstrăinare. Biblia leagă revelația universală sau generală a lui Dumnezeu nu de „teologia naturală”, ci de vinovăția omului (Romani 1.20). Accentul nu cade pe faptul că omul căzut nu mai poate discerne adevărul lui Dumnezeu în revelația generală; apostolul Pavel leagă revelația universală a lui Dumnezeu în natură „de la facerea lumii” de mânia lui Dumnezeu, pentru că omul înăbușă mereu adevărul în nelegiuire (Romani 1.18)³².

Vom descoperi în continuare tocmai acele surse ale opoziției dintre învățătura ortodoxă ce susține o teologie a naturii – nici măcar o revelație naturală – și *teologia naturală* din doctrinele și teologiile apusene.

I.2.1. Revelarea lui Dumnezeu în natură

Distincția dintre revelația supranaturală și cea naturală stă pe o fundație solidă. Revelația naturală este *știința* lui Dumnezeu însuși: atât de departe cât poate să ajungă mintea omului prin propriile sale eforturi la o concluzie definită despre Dumnezeu și natura Sa – este desemnat întotdeauna prin adjectivul *natural*.³³ Faptul că Dumnezeu S-a descoperit lui Moise, poporului lui Israel, că a vorbit prin prooroci nu reprezintă un standard obiectiv, un tipar pe care îl urmărește fără echivoc Dumnezeu din cauza lipsei de alternative; în niciun caz. Acest traseu *ales* de El este fără doar și poate rezultatul libertății Sale de a Se revela oricui dorește și în orice modalitate o consideră optimă.

Biblia însăși atestă varietatea considerabilă a activității revelatoare a lui Dumnezeu prin descrierea descoperii divine nu doar printr-un singur termen particular, ci cu ajutorul unei vaste game de concepte descriptive. Citim în Scriptură despre momente diferite, moduri diferite și aspecte diferite ale descoperirii date de Dumnezeu³⁴. Brunner vorbește despre „marea varietate de cuvinte...fapte și procese” care țin de relatarea scripturală a revelației. „Dumnezeu Se auto-revelează prin îngeri”, scrie el, „prin vise, prin oracole (cum ar fi Urim și Tumim), prin viziuni și exprimări, prin fenomene naturale și prin evenimente istorice, prin îndrumări minunate date ființelor

³² Carl F. H. Henry, *Dumnezeu, revelație și autoritate*, Editura Cartea Creștină, Oradea, f.a., vol. II, p. 107.

³³ Sursa: <http://www.newadvent.org/cathen/14601a.htm>.

³⁴ Henry, *op.cit.*, vol. II, p. 98.

umane și prin cuvintele și faptele proorocilor. Mai presus de întregul Nou Testament stă Persoana, viața, suferințele, moartea și învierea lui Iisus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, ca ultimă auto-manifestare a lui Dumnezeu...Sfânta Scriptură...nu numai că vorbește, dar ea însăși este revelația”³⁵.

Este clar că Dumnezeu Își rezervă dreptul de a alege momentele și căile prin care Se descoperă pe Sine creaturilor Sale; El Însuși determină revelația într-o varietate uimitoare de moduri. „Domnul i S-a arătat” lui Avraam (Facere 18.1); El „S-a pogorât în stâlpul de nor...și a chemat pe Aaron și pe Maria” (Numeri 12.5); Avraam este chemat să întemeieze o nouă națiune pe când încă era cetățean al țării păgâne Haldeea; Moise este însărcinat să scoată Israelul din robia egipteană pe când încă era cioban în Madian; Hristos Cel înviat îl confruntă pe Saul din Tars pe când acesta prigonea Biserica ș.a. Multitudinea formelor de revelație sfidează reducția simplistă. Și dacă Dumnezeu consideră de cuviință să se descopere și prin universul creat de El *altfel* decât prin prooroci și apostoli, *altfel* decât prin istorie sau conștiință și, mai diferit, prin Mântuitorul Hristos, aceasta desființează întru totul declarațiile fundamentaliste extreme ale multor culte creștine care identifică revelația lui Dumnezeu exclusiv cu Biblia, umbrind întreaga gamă a descoperirii divine. Deși accentuarea protestantă că Biblia constituie singura revelație pe care o are omul țintește la păstrarea unei mult neglijate și foarte importante faze a revelației lui Dumnezeu, ea este totuși o prezentare mult prea simplistă a descoperirii divine. Nimeni nu este autorizat să pună vreuna dintre aceste diversități ale revelației divine mai presus de celelalte, să efectueze o dihotomie în descoperirea divină sau să izoleze un element de celelalte. Nimeni nu are libertatea să fragmenteze ori să diminueze vreun aspect al revelației divine, slăbind astfel sau poate chiar anulând fără voie importanța întregului. Și totuși, nimic nu e mai caracteristic pentru teologia protestantă modernă recentă decât tendința de a prețui și de a proclama numai anumite fațete ale descoperirii divine și de a subestima Scriptura ca formă cu autoritate divină a revelației în zilele noastre.

³⁵ Emil Brunner, *Revelation and Reason*, Westminster Press, Philadelphia, 1946, p. 21.

I.2.2. Natura: nu doar context vivific, ci și mediu al descoperirii permanente a lui Dumnezeu

Am numit-o astfel în contextul învățaturii părintelui Stăniloae care consideră că revelația supranaturală se desfășoară și își produce roadele în cadrul celei naturale, ca un fel de ieșire mai accentuată în relief a lucrării lui Dumnezeu, de conducere a lumii fizice și istorice spre ținta pentru care a fost creată, după un plan stabilit din veci”³⁶. Dar atât omul, cât și cosmosul sunt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sunt menținuți în existență de Dumnezeu printr-o acțiune de conservare, care de asemenea are un caracter supranatural. Dar acestei acțiuni de conservare și de conducere a lumii spre scopul ei propriu îi răspund și o putere și o tendință de autoconservare și de dezvoltare dreaptă a cosmosului și a omului. Din acest punct de vedere cosmosul și omul pot fi considerați ei înșiși o revelație naturală.

Dacă revelația are acest caracter integrativ cu toate formele sale pe care Dumnezeu, în pronia Sa, le folosește, atunci se poate înțelege cu ușurință cum o trăsătură selectată a descoperirii atotcuprinzătoare a Lui poate să dețină o fascinație specială pentru un sistem teologic sau altul, sau să apară deosebit de semnificativă într-un anume context filosofic sau situație istorică. Din această cauză și natura are resursele necesare pentru a produce un sistem teologic întreg, de sine stătător, *teologia naturală*. În eșecul teologilor recentți de a recupera întreaga panoramă a revelației divine, marea frământare a teologiei contemporane se datorează permanentei reajustări a proiecțiilor compromise ale revelației divine de către savanții mediatori ai trecutului revent.

Începând cu era post-carteziană, gânditorii occidentali au făcut o distincție netă între *natură* și *istorie*, pe când autorii Vechiului Testament ebraic și al Noului Testament le-au văzut ca pe un domeniu unitar al scopului și acțiunii suverane a lui Dumnezeu. Această unitate a naturii și istoriei în slujirea scopului și planului lui Dumnezeu este un motiv biblic inevitabil.

Cu tot accentul pus pe revelația generală a lui Dumnezeu în istorie și în mintea omului, expunerea biblică nu exclude în niciun fel universul cosmic ca tărâm al descoperirii divine permanente. „Concepția despre un Dumnezeu care lucrează în istorie este inseparabil legată de manifestarea Lui în fenomenele naturale. El este ceea ce natura, ca și istoria, Îl arată a fi, iar

³⁶ D. Stăniloae, *T.D.O.*, vol. 2, p. 11.

natura constituie limbajul Lui specific”³⁷. Și dacă ar încerca cineva să facă această dihotomie de care pomeneam între teologia naturii și celelalte căi revelaționale, expunerea vechitestamentară nu îi permite sau nu îi lasă loc pentru aceasta; putem spune chiar că Vechiul Testament, cu mult mai mult decât Noul, emană această teologie, apropiindu-i pe evrei de multe ori de cultele antice naturiste. Dacă unii savanți critici protestanți susțin că evreii nu au avut o concepție distinctă asupra naturii sau că au împărtășit pur și simplu concepția religiilor naturale ale lumii semitice antice, această afirmație nu poate fi făcută decât de către cei care refuză categoric orice concepție evreiască distinctă asupra revelației, sau de către cei care o corelează unilateral doar cu evenimentele istorice ale poporului ales, și nu cu revelația cosmică. Afirmații precum cea a lui Victor Monod³⁸ că *evreii au considerat că universul material este doar un decor temporar și un fundal detașabil pentru drama divin-umană* nu pot sta alături de viziunea naturalistă pe care încearcă s-o creeze Biblia. De fapt ea subliniază chiar activitatea revelatoare a lui Dumnezeu prin natură.

Pe de altă parte comunicările biblice cu privire la activitatea divină din natură sunt mult mai profunde și foarte diferite de alte culte antice ale vremii. Este drept că ceea ce vom spune în continuare ar putea părea că încurajează afirmații ca cele de mai sus, însă asta nu este întru totul adevărat. Dacă, pe de o parte religia israelită ridică natura alături de profeți și îngeri în destăinuirea acțiunii divine, pe de altă parte tot ea interzice privilegierea naturii de a sta deopotrivă cu divinitatea, așa cum se întâmplă cu alte culte, naturaliste, ale vremii. Divulgarea acțiunii Creatorului asupra sa este singurul merit pe care religia mozaică i-l recunoaște naturii, mai departe atitudinea sa este categorică: evreilor li s-a interzis pe cale divină să confecționeze orice fel de reprezentări picturale ale lui Dumnezeu și să I se închine, să-L reprezinte prin „vreo înfățișare a lucrurilor care sunt în cer sus, sau jos pe pământ, sau în apele cele mai de jos ale pământului” (Ieșire 20.4). Prin asta reprezentarea scripturală diferă de monismul religiilor antice asiatice, care-l consideră pe om o simplă manifestare a naturii – ca în brahmanism – sau într-o corelație cu ea până la diluarea eului în natură prin pierderea propriei semnificații (budism).

³⁷ H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, p. 4 cf Henry, *op. cit.*, vol. II, p. 115.

³⁸ V. Monod, *Dieu dans l'univers*, Librairie Fischbacher, Paris, 1933, p. 16.

Această concepție îl încurajează pe om să se detașeze de natură ca nu cumva aceasta să-l prindă în capcană, în cursa de a deveni el însuși interior naturii; omul *știe* că poate mai mult, e făcut pentru mult mai mult. Dacă natura se află în afara omului și pe deasupra este cu totul diferită și inferioară lui, omul transcende natura și se simte liber s-o manipuleze și s-o exploateze potrivit scopurilor sale.

Pornind de la contrastul între aceste concepții și ceea ce afirmă anterior, că și natura este mediul descoperirilor divine, ajungem la nevoia de a le împăca într-un fel și asta nu doar în discursul de față, ci întreaga lume teologică contemporană a simțit această nevoie stringentă, de a relansa teologia de pe noi trambuline, unele mai „umane” și mai puțin mistice, de a relua dialogul cu științele naturale și de a crea punți de legătură cu acestea pentru salvarea omului modern, savant, ne-teolog și sceptic la valorile supra-naturalului transcendental. Desigur, teologii moderni și-au concentrat prea mult interesul asupra revelației din istorie în detrimentul naturii. Și, în locul abandonării cosmosului în seama științelor naturale, situația curentă reclamă o *teologie a naturii*.

Cum trebuie deci – contemplând aceste viziuni contradictorii – să se considere omul în raport cu lumea, cu cosmosul: *ca parte a lui sau ca distincție de el?* Dar această dilemă a multor teologi contemporani pornește de la premise greșite, de la neînțelegerea corectă și completă a teologiei biblice: este evident că nu percepem natura ca pe un întreg, ci o considerăm numai în măsura în care avem relații directe cu ea. E clar însă că natura este mult mai mult decât o simplă realitate concretă, un context vivific care se lasă cunoscută de experiența senzorială și atât. Teologia naturii și-a dat seama de asta și îi acordă statutul potrivit și cuvenit: instrument și mediu al descoperirii permanente a lui Dumnezeu.

I.2.3. Natura devine instrument revelativ prin lucrarea Duhului Sfânt

Una dintre premisele cunoașterii lui Dumnezeu în general și a cunoașterii naturale în particular fusese enunțată ca fiind înzestrarea ontologică a omului cu capacitatea de a înțelege și discerne informațiile care îi parvin din exterior. Revelația naturală ni se dă prin toate lucrurile create de Dumnezeu, din lumea exterioară sau cea lăuntrică omului, iar acesta poate cunoaște pe Dumnezeu și pe această cale, în chip natural, prin puterile lui

firești de cunoaștere, primite de la Dumnezeu, adică prin conștiință, intuiție sau rațiune, înțeleasă ca judecată³⁹.

Față de abordările teologilor protestanți pe care le-am contruntat pentru a aduna materialul lucrării de față, teologia ortodoxă emană o singură intenție atunci când purcede la expunerea revelației (teologiei) naturale: aceasta nu este o parte distinctă a teologiei, nici nu se naște abia acum ca ramură a ei și ca răspuns la misticizarea teologiei, ci face parte dintr-o viziune integralistă, scripturală anume că revelația naturală e cunoscută și înțeleasă deplin în lumina revelației supranaturale; sau revelația naturală e dată și menținută de Dumnezeu în continuare printr-o acțiune a Lui mai presus de natură. Ce vrea să spună oare părintele Stăniloae prin această *înțelegere deplină a revelației naturale în lumina celei supranaturale*? Este evidentă introducerea unui raport de subordonare a celor două forme ale revelației, numai că el trebui abordat cu mare atenție ca să nu se ajungă din nou acolo de unde am plecat în subcapitolul anterior: de la neglijarea teologiei naturale ca neavând nimic interesant, nou sau superior de spus față de teologia supranaturală, văzută astfel superioară și, mai ales, diferită de prima. Așa cum s-a afirmat despre Părintele Stăniloae, el este promotorul unui optimism gnoseologic, care pare să contrasteze cu realitatea vieții științifice contemporane. Părintele pleacă de la o afirmație atribuită Sfântului Maxim Mărturisitorul, după care *Revelația supranaturală este doar încorporarea Revelației naturale în persoane și acțiuni istorice*⁴⁰. Pare că exprimarea Sfântului Maxim este una radicală, ce ar putea genera îndoieli cu privire la valoarea în sine a conceptului de Revelație supranaturală, dar Părintele Stăniloae subliniază imediat⁴¹ necesitatea folosirii acestuia, ca urmare a persistenței unei înțelegeri vagi a conceptului de Revelație naturală, urmând ca în capitolul special destinat, să arate că Revelația supranaturală aduce omului conștiința păcatului⁴², provocându-l la a deschide auzul pentru chemarea la dialog din partea lui Dumnezeu, și a da un răspuns acestei chemări. Dacă, într-adevăr, Creația văzută a fost rostuită, la început, pentru a fi mediul prin care Dumnezeu vorbește cu omul, și dacă prin căderea protopărinților, ea a devenit opacă, atunci putem înțelege cum este această chemare la dialog unică (în sensul că Revelația este unică), cum de ajunge

³⁹ D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 44.

⁴⁰ D. Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 11.

⁴¹ *Ibidem*, p.12.

⁴² *Ibidem*, p. 324.

mesajul lui Dumnezeu la om, pe calea creației, încărcat de zgomote, de tot felul de bruiaje și distorsiuni și cum a putut Dumnezeu, prin anumite persoane și acțiuni istorice, să transmită omului mesajul coerent, lipsit de paraziții induși de mediul, devenit incoerent, al creației.

Dacă prin raportarea la revelație teologia naturii i se integrează sau chiar crează fondul de plecare al său, în ceea ce privește raportul cu inspirația – revelația naturală o subordonează, folosind-o ca instrument de descifrare. Puterile sufletești, „ochii sufletului” uman, nu mai pot descifra mesajul deja încriptat dincolo de suprafața senzorială a lumii, astfel ca „cei ce văd să nu vadă și cei care aud să nu audă, nici să înțeleagă” (Matei 13.13-14 cf. cu Isaia 6.9).

Urmare a păcatului pierderea intuiției și a înțelegerii cuvintelor divine ascunse în substanța creației nu poate fi recâștigată prin nicio metodă umană, firească, „mințile lor s-au învățat până în ziua de azi...” (2 Corinteni 3.14). În acest sens nicio știință sau filosofie nu ar putea vreodată singură să ajungă la adevăruri despre Dumnezeu, ci numai luminate de credință și de conlucrarea Duhului, fiindcă „același vâl rămâne până azi, neridicându-se, căci el se desființează prin Hristos”. De aceea putem afirma cu certitudine că această cunoaștere naturală a lui Dumnezeu nu are caracter autonom⁴³, ci se datorează atât Cuvântului divin, „Care luminează pe tot omul, care vine în lume” (Ioan 1.9), cât și Duhului lui Dumnezeu, „Care Se purta peste ape” (Facere 1.2) ca să mențină toate lucrurile în unitate reciprocă și pe ele cu Dumnezeu. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune: „nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoștinței, dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea naturală, nici capacitatea de primire a acestuia nu produce iluminarea cunoștinței fără harul care să o dăruiască”⁴⁴. Este clar că fără lumina duhovnicească nu ar primi mintea omenească niciodată vreo vedere duhovnicească⁴⁵, căci Duhul lui Dumnezeu nu lipsește din nicio faptură⁴⁶. Cunoașterea lui Dumnezeu prin revelația naturală, ca și creația însăși, nu are caracter autonom, ci teonom, fiindcă este luminată de Cuvântul Tatălui prin Duhul Sfânt.⁴⁷

⁴³ D. Popescu, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia, vol. III, Sibiu, 1944, p. 312.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 314.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁷ D. Popescu, *op. cit.*, p. 45.

Diferența categorică între învățătura ortodoxă și teologiile apusene este remarcabilă (și) aici, în privința revelației naturale. **Pe de o parte** stă opinia sfinților părinți răsăriteni care afirmă unitatea și chiar identitatea revelației naturale și a celei supranaturale – concepte care oricum au fost introduse pe calea filosofiei scolastice – arătând că "legea naturală este aceeași cu cea scrisă, când ea se diferențiază și concretizează înțelepțește prin simboluri în făptuire și iarăși, cea scrisă, aceeași cu cea naturală, când devine prin rațiune și contemplație unitară și simplă și liberă de simboluri în cei vrednici în virtute și cunoștință, [care] s-au arătat duhovnicește ca cei de sub lege, care înlăturau litera ca pe un acoperământ al Duhului"⁴⁸. Pentru teologia ortodoxă nu există scindare, ci unitate, nu există forme (variante) ale revelației, ci căi alese de Dumnezeu ca să își descopere voia Sa. Se poate vorbi totuși atât de o revelație naturală, cât și de una supranaturală, numai într-atât cât privim că lucrarea lui Dumnezeu în cadrul revelației naturale nu e la fel de accentuată și de vădită ca în cea supranaturală. Ca urmare Revelația supranaturală restabilește numai direcția și dă un ajutor mai hotărât mișcării întreținute în lume de Dumnezeu prin revelația naturală.⁴⁹ Pentru părinții răsăriteni este evidentă cursivitatea lucrării lui Dumnezeu de a Se descoperii creaturii Sale mult iubite, omul: i-a vorbit firesc, natural întru început și numai în urma distorsionării acestei căi firești de către păcat a trebuit să o suplinească, să o accentueze pe cale supranaturală; nu i-a comunicat nimic diferit decât îi spunea în Eden și *via naturalia*.

Pe de altă parte Teologia naturală, promovată de scolastică, a făcut abstracție de raționalitatea interioară a creației și a conceput natura în funcție de substanțialismul aristotelic, care rămâne amorf și omogen în esența lui. Astfel teologia naturală consideră că lumea văzută are caracter autonom, iar Dumnezeu rămâne izolat în propria Sa transcendență, în mod deist.

Această expunere cu tendință secularizantă – finalitate petrecută în cele din urmă în Occident – are explicațiile sale conjuncturale, dar asta nu îi schimbă cu nimic conținutul dihotomic. Scolastica, prin persoana celui mai ilustru reprezentant al său, Sf. Thoma d'Aquino, a profitat de doctrina lui Aristotel afirmând că omul și lumea aparțin exclusiv ordinului natural și sunt opuse supranaturalului. El consideră că acestea sunt create de Dumnezeu, dar nu-și au rădăcina în Dumnezeu. Energiile divine nu acționează direct în creație. Lucrarea lui Dumnezeu asupra lumii se face prin calea harului, prin

⁴⁸ Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1994, p. 336.

⁴⁹ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 11.

căile oficiale stabilite de Biserică. Dumnezeu e conceput ca *actus purus*, în El nexistând putere (potență, putință). « Puterea » (*potentia*) e o imperfecțiune a ființei create, o dovadă a confuziei cu non-ființa. Astfel se creează un sistem înlănțuit ce izolează lumea naturală, în care natura spirituală a omului este renegată. Patristica răsăriteană în expresia sa clasică a păstrat tradiția platoniciană.⁵⁰

Părintele Stăniloae explică această introducere dihotomică a *supra-naturalului* în și peste natural ca intervenind "în urma păcatului, [oamenii] au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o țesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu (...) a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe pentru a li se face oamenilor străveziu Dumnezeu nu numai prin ele, ci și prin natură. Numai cei nerobiți total de păcat au putut vedea în legea nescrisă dinainte de legea scrisă cuvintele personale ale lui Dumnezeu (...) Iar la urmă era necesar ca, după ce Și-a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate Însuși Cuvântul, sau Cuvântul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăși), iar cea scrisă luminează pe cea naturală. (...) Sfinții dinainte de legea scrisă nu cunoșteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu. Sfântul Maxim înțelege prin legea naturală aceste convorbiri, (...) pentru că ei se întâlneau cu El oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător cu Duhul de care erau umpluți. Ei înțelegeau din cuvintele puține (...) multitudine de cuvinte sau de porunci (...) legea scrisă face pe Dumnezeu străveziu și auzit în inima celui curat"⁵¹. Vorbind despre cosmos, Părintele Stăniloae nu se referă la o entitate cu o armonie autonomă sau automată (care sunt accepțiuni ale păgânismului antic sau modern), ci la realitatea creației văzute, a cărei armonie este dată de permanenta lucrare a lui Dumnezeu, în cele mai intime măruntaie ale ei, și care are ca scop căutarea, trăirea și înțelegerea ei de către om.

Trebuie bine conturate aceste două structuri expoziționale asupra încriptării mesajului în *natură*, fiindcă, deși par să dorească același lucru – includerea creației în lucrarea lui Dumnezeu de descoperire a Sa – ele au doar același punct de pornire, creația participă la această lucrare revelatoare, itinerariul și finalitățile lor sunt în total dezacord.

⁵⁰ Nicolae Berdiaev, *Spirit și libertate*, Editura Paideia, 1996, Colecția de studii și eseuri, cap. I.

⁵¹ Ion Bria, *Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Universității "Lucian Blaga", Sibiu, 1997, p.150.

I.2.4. Teologia naturală

Teologia naturală este o ramură a teologiei bazată pe rațiune și pe experiența ordinară, explicând raționalitatea lucrurilor divine, ca părți și componente ale lumii fizice. Ea se distinge de teologia revelată, bazată pe Scriptură și pe experiența religioasă de tot felul și, de asemenea, se distinge de teologia transcendențială, teologia *a priori-smului* rațional (vezi filosofia lui Immanuel Kant).

Printre cei care au participat la constituirea acestei ramuri de teologie-filosofie amintim aici mai important pe **Marcus Terentius Varro** (116-27 î.H.) care, în lucrarea sa (pierdută) *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, stabilea distincția între trei feluri de teologie: **civilă (politică)** (*theologia civilis*), **naturală** (fizică) (*theologia naturalis*) și cea **mitică** (*theologia mythica*). Teologii tipului civil sunt "oamenii", care întreabă cum se raportează zeii la viața de zi cu zi și la stat (cultul imperial). Cei din teologia naturală sunt filosofi, întrebând despre natura zeilor, iar teologii mitici sunt poeții, creatori de mitologie. Această terminologie a lui a intrat în tradiția stoică și mai târziu a folosită de Fericitul Augustin de Hippo. Soluția lui Varro este una materialistă (epicureică) reducându-i pe zei la efecte în lumea fizică (*physikos*). St. Augustin de Hippo îl citează pe Varro frecvent în lucrarea *De civitate Dei*, traducând termenul lui Varro de *physikos* cu latinescul *naturalis*.

Printre mai mulți alți filosofi și teologi implicați în cristalizarea și dezvoltarea *teologiei naturale* îl găsim apoi – mai interesant de remarcat pentru ideile epatante aduse în prim-planul activității sale – pe **Thomas Malthus** care publică în 1798, la prima ediție a lucrării *An essay on the principle of population*, două capitole de teologie naturală⁵². În acestea Malthus argumentează că revelația „a renunțat la aripile plutitoare ale intelectului”, drept pentru care nu a mai lăsat niciodată „dificultățile și dubiile unor părți din scriptură” să interfereze cu lucrarea sa (interesant că opera sa a fost citată de Charles Darwin și Alfred Russel ca fiind *inspirată*). De asemenea **Thomas Paine** a stabilit (în lucrări precum *Deismul* și *Era rațiunii*; 1794-1807) că în multe cazuri creștinismul și iudaismul ne cer cu necesitate să renunțăm la „rațiunea dată nouă de Dumnezeu” pentru a putea accepta revendicările lor la revelație.

⁵² Internet, Sursa: <http://www.ac.wvu.edu/~stephan/malthus/malthus.0.html>.

Teologia naturală este deci parte a filosofiei religiilor, care se ocupă de descrierea naturii zeilor sau, în monoteism, de argumentarea atributelor lui Dumnezeu și, în special, a existenței lui Dumnezeu, pe baze pur filosofice, adică fără să recurgă la niciun ajutor special sau implicit al revelației supranaturale. Nu încercăm să facem aici o analiză extinsă a teologiei naturale, neinteresând subiectul nostru nici argumentele folosite de această ramură a teologiei apusene și nici temele pe care le abordează aceasta, ci numai premisele de la care pleacă aceasta ca alternativă a teologiei apusene la varianta propusă de învățătura ortodoxă a revelației naturale (*teologia naturii*).

Toma d'Aquino afirmă că deducțiile adecvate și valabile dintr-o observație empirică a omului și a naturii dovedesc în mod convingător existența lui Dumnezeu. În dezvoltarea demonstrației empirice în favoarea teismului, țelul mai alrg al lui d'Aquino a fost de a-l pregăti pe omul natural, odată convins de existența lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii sale și în afara revelației divine, să accepte adevărul revelat pe cale supranaturală.

În teologia romano-catolică se menționează de obicei în *primul rând* așa-numita *cunoaștere naturală* despre Dumnezeu, în care Dumnezeu, așa cum a afirmat Conciliul Vatican I⁵³ (Conciliu (1870) a acordat sprijin fără rezerve expunerii tomiste a teologiei naturale) poate fi cunoscut cu certitudine în lumina rațiunii naturale chiar și în absența unei revelații autentice⁵⁴. Același Conciliu propune încă două forme de cunoaștere a lui Dumnezeu, pe cale revelațională (prin cuvânt) și prin istorie; aceste ultime două modalități fiind abordate, expuse și interpretate și de Conciliul II Vatican, în detrimentul primei căi, care rămâne deci, în acest fel, întemeiat numai pe ceea ce s-a spus deja anterior.

Pentru a nu se crede cumva că aducem vreo acuză de neconformitate a teologiei naturale cu învățătura despre *revelația naturală* trebuie subliniat că cea dintâi nu are în niciun chip pretenția de a stabili adevăruri de credință

⁵³ Cf. Desinger 3004: „*Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; 'invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur'* (Rom 1, 20): *attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: 'Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis novissime diebus istis locutus est nobis in Filio' (Hebr 1, 1 s; can. 1)''*.

⁵⁴ Vezi Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 78 ș.u.

sau de a investiga misterul divin; romano-catolicismul recunoaște din capul locului în orice manual de teologie naturală că *O înțelegere a misterului lui Dumnezeu poate aparține doar teologiei revelate*⁵⁵. Cu alte cuvinte chiar dacă o numim teologie naturală sau, mai târziu, revelație naturală, pentru învățătura romano-catolică înseamnă același lucru: cunoașterea lui Dumnezeu pe cale rațională, printr-un efort strict uman, în afara intervenției unei iluminări revelaționale. Metoda teodiceei pe care o folosește teologia naturală are mesajul comun cu învățătura omoloagă ortodoxă: „Metoda este crescătoare (de jos în sus), pleacă de la lucrurile comune tuturor, și urmează gândirea umană, își pune întrebarea lucrurilor și apoi urcă la Dumnezeu. E o metodă tradițională: Conciliul Vatican I: "(...) *se poate cunoaște și demonstra existența lui Dumnezeu plecând de la lucrurile create*"⁵⁶. În principiu nu este exclusă nici pentru teologia ortodoxă o cunoaștere dreaptă a lui Dumnezeu și a sensului vieții noastre prin revelația naturală luată în ea însăși⁵⁷, numai că niciodată nu capătă o deplină claritate și siguranță fără o influență a Revelației supranaturale în virtutea faptului că Logosul dumnezeiesc „luminează pe tot omul ce vine în lume”. De altfel, singurul lucru pe care îl revendică teologia naturală este recunoașterea, pe calea rațiunii, a existenței (dimpună cu unele atribute) Creatorului lumii fizice pe care o poate investiga aceasta.

Astfel că teologia naturală este doctrina ce afirmă că Dumnezeu poate fi atins (descoperit) prin procesele naturale ale rațiunii, în opoziție cu cele care necesită asistența revelației. Ateiștii și gnosticii neagă existența acestor doctrine așa cum fac teologii protestanți care accentuează limitările facultăților omului căzut, subliniind nevoia specială a grației divine.

Dacă doctrina romano-catolică amestecă revelația generală în teologia naturală – din păcate, teologia lui Toma d’Aquino a despărțit observarea naturii de considerentele revelaționale – teologia medievală nu a intenționat niciodată să nege că universul poartă semnele dependenței de etern. Cu toate că au respins concepțiile scolastice greșite, reformatorii Protestanți au afirmat cu tărie revelația lui Dumnezeu în creație. Calvin și Luther au subliniat în egală măsură că Dumnezeu Se face cunoscut prin lucrările Sale, o temă ce apare în mod repetat în scrierile lor. În ultima vreme⁵⁸ chiar și unii teiști

⁵⁵ Iosif Bisoc, *Curs de Teologie fundamentală*, Editura Serafica, 2003, sursa: internet, cap. 1.1.7.

⁵⁶ *Ibidem*, cap. 2.2.

⁵⁷ D. Popescu, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁸ Henry, *op.cit.*, vol II, p. 104.

influenți au negat această revelație universală din respect pentru teoriile epistemologice ale lui Kant și Ritschl și pentru concepțiile dialectic-existențialiste greșite, conform cărora revelația este exclusiv mântuitoare și interioară.

Una dintre cele mai influente reducții a acestei revelații comprehensive de la începutul secolului al douăzecilea este teologia dialectică a lui Karl Barth. Barth a negat descoperirea divină universală a lui Dumnezeu în natură, în istorie și în rațiunea umană și a limitat revelația la confruntarea personală specială.

Barth avea fără îndoială dreptate să respingă teologia naturală, numai că el o face din cu totul alte considerente decât am făcut-o noi pe baza învățaturii ortodoxe. Pentru reformatorii protestanți, „teologia naturală” elaborată de scolastici pornind de la univers a fost o deformare păgână a revelației în creație. Revelația lui Dumnezeu în realitatea creată duce nu la adevăr teologic, ci mai degrabă la o concepție greșită despre Dumnezeu a omului neregenerat. Pentru Barth numai revelația răscumpărătoare specială remediază această stare deplorabilă; chiar și Apostolul Pavel ar afirma, zice el, că omul „înăbușe adevărul (revelația generală) în nelegiure” – prin reacția lui păcătoasă, el o transformă de fapt în alternative idolatre (Romani 1.21). Brunner arată contrastul acesta în mod succint: „Teologia biblică și cea naturală nu vor fi de acord niciodată; ele sunt fundamentale și ireconciliabile opuse”⁵⁹. Aici a dus scoaterea Logosului din natura creată pe care a făcut-o teologia medievală apuseană. Înțelegerea greșită a dorinței romano-catolicismului de a păstra demnitatea creației în fața păcatului și a căderii a făcut iremediabilă ruptura revelației naturale de cea supranaturală. Barth ajunge chiar să afirme în categoricul *Nein!* („Nu!”): „cunoașterea lui Dumnezeu ce nu derivă din Cristos echivalează cu antichristul; a căuta revelația în natură este ca și cum ai privi țintă la un șarpe veninos care te va hipnotiza curând și te va mușca”⁶⁰. Este evident că negarea și respingerea de către Barth a revelației divine generale a fost o eroare la fel de costisitoare ca și adoptarea teologiei naturale de către scolastici. Respingerea revelației generale anulează tocmai mărturia scripturală care, în timp ce insistă asupra revelației speciale a lui Dumnezeu, insistă și asupra realității revelației divine generale.

⁵⁹ E. Brunner, *Revelation and Reason*, p. 61.

⁶⁰ În *Natural Theology* de Emil Brunner și Karl Barth.

În Concluzie, dincolo de această diferență de aplicabilitate a revelației naturale, întreaga teologie este de acord cu existența posibilității acestei căi, oricât de neconcordante ar fi definițiile care i se dau.

1.2.5. Teologia naturii vs Teologia naturală

În vreme ce direcțiile principale în teologie acceptă adevărul existenței lui Dumnezeu și dogmele de bază pronunțate de tradiție, *teologia naturală* presupune că cineva poate începe de pe o poziție implicită, fără o credință religioasă specială și să argumenteze adevărul a măcar câtorva enunțuri religioase (deja acceptate).

Astfel, teologia naturală implică pornirea de la faptele din natură sau a descoperirilor științei și, folosindu-le, împreună cu argumentele filosofice, să dovedească faptul că Dumnezeu există, ceea ce este Dumnezeu și așa mai departe. Rațiunea umană și știința sunt tratate ca bazele teismului, și nu revelația sau scripturile. Un rol important al acestei lucrări este că teologii pot dovedi că credințele religioase sunt raționale prin folosirea altor credințe și argumente deja acceptate ele însele ca raționale.

Odată acceptate argumentele teologiei naturale (dintre care desemnăm pe cele mai frecvent folosite, teleologic și cosmologic), ar trebui ca aceasta să primească învățăturile tradiției Bisericii deja demonstrate și acceptate. Există totuși suspiciunea că, deși cei implicați în teologia naturală spun că au început cu natura și rațiunea pentru a ajunge la religie, ei au fost influențați în gândirea lor de mai multe premise religioase tradiționale decât ar fi vrut. Utilitatea teologiei naturale a dat naștere în trecut la deism, o poziție teistă bazată pe preferința pentru rațiunea naturală față de revelație și îndreptată spre Dumnezeul „ceasornicar” care a creat universul, dar nu mai poate fi implicat în mod activ în ea. Teologia naturală, de asemenea, a fost bazată din când în când și pe teodicee, studiul motivelor pentru care răul și suferințele sunt compatibile cu existența unui Dumnezeu bun și iubitor.

Mergând în cealaltă direcție găsim ceea ce am numit „teologia naturii” sau teologia făcută în baza revelației aflate în natura creată. Această școală de gândire acceptă metoda religioasă tradițională de asumare a adevărului scripturilor religioase, a profetilor și tradițiilor. Apoi abia trece la implicarea faptelor din natură și a descoperirilor științifice ca o bază de **reinterpretare** sau chiar de reformulare a pozițiilor teologice tradiționale. De exemplu, în trecut creștinii caracterizau universul, creat fiind de Dumnezeu, potrivit înțelegerii lor asupra naturii: veșnic, neschimbat, perfect. Astăzi

știința este în măsură să demonstreze că natura este în schimb foarte finit și mereu în schimbare; acest lucru a condus la reinterpretări și reformulări a ceea ce teologii creștini descriu și înțeleg universul ca creația lui Dumnezeu. Punctul lor de plecare este, ca întotdeauna, adevărul Scripturii și revelația creștină; dar cum aceste adevăruri sunt explicate se modifică în funcție de dezvoltarea noastră de înțelegere a naturii.

Fie că e vorba de *teologia naturală*, fie de *teologia naturii*, rămâne în continuare o singură întrebare: trebuie să acordăm prioritate revelației și Scripturii sau naturii și științei atunci când încercăm să înțelegem universul din jurul nostru? Aceste două moduri de gândire și de abordare a înțelegerii unui mesaj divin din spatele sau prin intermediul naturii se presupune că diferă pornind de la cum se răspunde la această întrebare, dar, așa cum am scris mai sus, există motive să credem că niciuna nu este departe una de alta.

Se poate ca diferențele lor să constea mai mult în folosirea retoricii decât în principiile sau premisele adoptate de teologii înșiși. Trebuie să ne amintim, până la urmă, că a fi teolog înseamnă să fii definit printr-un angajament față de o anumită tradiție religioasă. Teologii nu sunt oameni de știință dezinteresați sau chiar filosofi puțin interesați. Treaba unui teolog este să explice, să sistematizeze și să apere dogmele religiei sale.

Ambele, teologia naturală și teologia naturii, pot contrasta, totuși cu ceea ce numim „teologia supranaturală”. Cea mai proeminentă în multe cercuri creștine, această poziție teologică respinge relevanța istoriei, a naturii și a tot ceea ce este „natural”. Creștinismul nu este produsul unor forțe istorice și credința în mesajul creștin nu are nimic de a face cu lumea naturală. În schimb, un creștin trebuie să aibă încredere în adevărul minunilor ce s-au petrecut de la începutul bisericii creștine. Aceste minuni reprezintă lucrările lui Dumnezeu în realitatea omului și garantează adevărul exclusiv și absolut al creștinismului. Toate celelalte religii sunt făcute de om, dar creștinismul a fost instituit de Dumnezeu. Toate celelalte religii se concentrează asupra lucrării naturale ale istoriei umane, dar creștinismul este axat pe supranatural, pe lucrările miraculoase ale lui Dumnezeu care există dincolo de istorie. Creștinismul – adevăratul creștinism – nu este „contaminat” nici de păcat, de om sau de natural.

Văzută în perspectiva învățaturii de la Vatican I (1868-1870), *teologiei naturale* și, deopotrivă *revelației naturale* îi lipsește tocmai termenul cheie, de legătură: **revelația**. Este deci o incompatibilitate între a

spune, pe de o parte, că *Dumnezeu poate fi cunoscut pe cale naturală de puterile naturale ale rațiunii umane*⁶¹ și apoi să afirme că această „aflare” a lui Dumnezeu este o *revelație* naturală. Fiindcă introducerea separației între cele două forme – de data asta! – este evidentă, căci, în același text ni se spune clar că „*Dumnezeu, începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor, poate fi cunoscut cu certitudine prin cercetarea lucrurilor create, de către puterea naturală a rațiunii umane, din moment ce dintotdeauna de la crearea lumii, natura Sa invizibilă este percepută în mod clar în lucrurile care au fost create. A fost oricum, agreat de înțelepciunea și bunătatea Sa să se descopere pe Sine și legile Sale eterne prin voia Sa speciei umane printr-o altă cale, una supranaturală*”. Se vede foarte clar în aceste cuvinte separația între încercarea umană de a-L cunoaște pe Creator din *facerea mâinilor Sale* (calea naturală) și voința Acestuia de a Se descoperi pe Sine (calea supranaturală). Nu este atunci de mirare că revelația trebuie să treacă de *teologia naturală*, care nu mai are nimic supranatural în ea, nici voință divină și nici descoperirea Lui. În acest fel revelația și pentru romano-catolici are tot un singur atribut, cel de **supranaturală**, numai că, dacă pentru **ortodoxie** acest lucru se datorește unirii neunivoce a celor două căi ale descoperirii dumnezeiești, în **teologia catolică** acest fapt este rezultatul absenței *revelației naturale*⁶², în adevăratul sens al noțiunii. Teologii romano-catolici de mai târziu și-au dat seama de această deficiență creată de teologia naturală și au încercat s-o dreagă zicând că „în actualizarea concretă a existenței – întrucât chiar și cunoașterea teologică constituie o acțiune a noastră pe care o săvârșim în libertate – nu există așadar nici o cunoaștere despre Dumnezeu care să fie pur naturală... altfel spus: actualizarea *concretă* a așa-numitei cunoașteri naturale despre Dumnezeu, în sens pozitiv sau negativ, este întotdeauna din punct de vedere teologic ceva mai mult care depășește o cunoaștere pur naturală a lui Dumnezeu”⁶³. Încercarea de a unifica posibilitățile *naturale* ale rațiunii și cugetării omenești cu descoperirea voită a lui Dumnezeu este lăudabilă în acest caz, numai că aceasta nu salvează în nici un fel *revelația naturală* ca și conceptualizare de la dispariție. Fiindcă o definiție de genul celei care urmează explicațiile anterioare, „acea cunoaștere transcendentă, concretă și originară a lui Dumnezeu ... este deopotrivă

⁶¹ Desinger 3004.

⁶² Charles Coppens, S. J., *A Systematic Study of the Catholic Religion*, St. Louis, 1903, p. 6.

⁶³ K. Rahner, *op. cit.*, p. 80.

cunoaștere naturală și harică, rod al rațiunii și al credinței în revelație”⁶⁴ nu face altceva decât să condamne cunoașterea supra-naturală, implicarea harului venind *peste* o cunoaștere umană, naturală, firească.

Și Conciliul II Vatican afirmă că „Dumnezeu, începutul și sfârșitul a toate, poate fi cunoscut **cu certitudine** din lucrurile create, prin lumina naturală a rațiunii umane” (cf. Rom 1, 20); iar prin Revelația Sa, „cele ce, în lucrurile divine, nu sunt în sine de nepătruns pentru rațiunea umană pot fi cunoscute de către toți chiar și în condiția actuală a neamului omenesc, cu certitudine deplină și fără amestec de eroare”⁶⁵. Revelația împlinită în totalitate de Dumnezeu nu mai are nici un amestec în încercarea naturală a omului de a ajunge la o (oarecare) cunoaștere a lui Dumnezeu. În acest context nu putem decât să constatăm faptul că Dumnezeu nu Se revelează natural față de om prin Logosul divin (Ioan 1.9), ci numai omul cunoaște pe Dumnezeu prin propria sa rațiune, în mod autonom. Pe de o parte, se face abstracție de Logosul Tatălui, Care luminează pe orice om care vine în lume, iar pe de altă parte, se manifestă o încredere excesivă în puterea rațiunii umane, care poate cunoaște natural pe Dumnezeu, fără ajutorul harului divin⁶⁶.

Toate scrierile postconciliare (mă refer la Conciliul I Vatican) au fost marcate de aceste explicații dihotomice între puterea rațiunii și revelație începute și adâncite de gândirea scolastică tomistă și, mai ales, de argumentele sale raționale privind demonstrarea existenței lui Dumnezeu. În cursul polemicii sale din 1948 cu Bertrand Russell (difuzată de *British Broadcasting Corporation*), filosoful iezuit Frederick C. Copleston a susținut tomismul împotriva agnosticismului lui Russell. „Noi trebuie să argumentăm dinspre lumea experienței spre Dumnezeu”, a afirmat Copleston; „numai aposteriori, prin experiența noastră în lume, ajungem la cunoașterea existenței acestei ființe”⁶⁷. Russell, de asemenea, a susținut că conceptul de cauză – invocat de d’Aquino – nu e aplicabil universului înțeles ca o totalitate. David Hume a argumentat concepția opusă, aceea că explicarea inteligibilă a existenței întregului se poate face în mod adecvat prin

⁶⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁶⁵ *Constituția dogmatică despre revelația divină (Dei Verbum)*, art. 6.

⁶⁶ K. Rahner, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁶⁷ Fr. Copleston, *A history of philosophy: Greece and Rome*, vol. I, Continuum International Publishing Group, 2003, p. 65.

explicarea părților lui⁶⁸. Russel atribuie concepției tomiste eroare de compoziție; ea argumentează, zice el, pornind de la premisa că în univers totul are o cauză către concluzia că și universul ca întreg are una. Tomismul se axează însă mult prea temeinic pe competența rațiunii umane în domeniul metafizicii (**neajutată de revelația specială**) încât, fără să vrea, a dat un nou impuls raționaliștilor speculativi care, deși nu recunosc revelația supranaturală, au așezat întreaga argumentare a teismului pe baze ipotetice.

Teologii romano-catolici, introduc, pe această temă și pornind de la explicațiile platonice asupra distanței între creat și Creator, această distincție clară între ceea ce înseamnă *teologia naturală* – puterea naturală a rațiunii umane de a cunoaște ceva despre Creator în mod autonom, fără influențe externe harice, revelate sau de altă substanță – și ceea ce reprezintă pentru ei *revelația*. Și asta pentru că, potrivit cuvintelui teologului romano-catolic Charles Coppens, cuvântul *revelație* „presupune **altceva** decât descoperirea adevărului făcută de către puterile noastre naturale... desemnează o manifestare a adevărului despre Dumnezeu pentru om printr-o lumină superioară rațiunii. În acest sens, este mai corect numită "**revelație supranaturală**". Este *supranaturală*, pentru că o astfel de lumină nu este parte a naturii noastre, sau (se manifestă, n.n.) datorită ei, nici obținută prin puterea ei. Aceasta presupune o acțiune specială a lui Dumnezeu ce anunță adevărul omului. El a făcut acest anunț prin profeți, apostoli, precum și a altor scriitori sacri, dar în special prin Fiul Său divin. El ne-a învățat, astfel, că suntem destinați la o fericire *supranaturală* pe care natura noastră nu o poate, eventual, cerere, și care constă în a vedea pe Dumnezeu față în față. Un supranatural scop nu poate fi atins, decât prin mijloace supranaturale pe care natura noastră prin propriile sale puteri nu poate nici descoperi, nici angaja”⁶⁹. Înseamnă deci că, alături de teologia revelată, există și un discurs rațional despre divinitate, o teologie naturală, care nu concurează teologia revelată și nici nu reprezintă toată filosofia. Este o completare a teologiei revelate și o încununare pentru filosofie.

În fața acestor expuneri ce desființează esențialul *descoperirii* (subliniem aici folosirea diatezei pasive) a lui Dumnezeu în creație, nu putem să nu aducem câteva precizări pe care teologia ortodoxă le propovăduiește prin toți marii săi teologi. Acuza dihotomiei pe care o aduceam mai devreme formulărilor teologiei naturale vine și mai curând din excluderea (intenționată

⁶⁸ Vezi D. Hume, *Dialogues concerning natural religion*, Liberal Arts Press, Indianapolis, 1962.

⁶⁹ Charles Coppens, *A Systematic Study of...*, pp. 6-7.

sau nu, rezultatul este același) Logosului din această formă de cunoaștere a lui Dumnezeu, pe cale naturală. Dacă teologia ortodoxă unește cunoașterea naturală a lui Dumnezeu (teologia naturii) de revelația Lui pe calea naturii, atunci ni se pare firesc să subliniem că omul nu poate cunoaște pe Dumnezeu pe cale naturală fără prezența Logosului în creație. Tocmai excluderea cuvântului „revelație” din cadrul cunoașterii naturale a lui Dumnezeu de către om a făcut posibilă dihotomia de care vorbeam.

Cu afirmația sfântului Atanasie cel Mare că Logosul divin „alcătuiește o singură lume și o unică rânduială, frumoasă și armonioasă, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, după bunăvoința Tatălui”⁷⁰, pâr. Dumitru Popescu atribuie corecta și adevărata origine a revelației naturale în fața căreia nu poate sta în picioare afirmația de mai sus a lumii apusene, de autonomie a creatului. Datorită ordinii relaționale a creației, ca reflex treimic în creație⁷¹, se depășește ruptura dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă și se restituie naturii caracterul ei revelațional. Căci ce altceva reprezintă unirea ipostatică din persoana lui Hristos, dacă nu totala **compatibilitate** a celor două firi – naturală-creată cu cea *supranaturală*-necreată – unirea naturilor în Hristos este perfectă în mod constant, iar umanitatea Sa trebuie înțeleasă ca o realitate creată, într-o extensiune spațio-temporală, fiindcă unirea este totală sau nu este deloc⁷².

Pe bună dreptate se consideră că „raționalitatea naturii este o condiție necesară activității științifice și rămâne indispensabilă pentru existența științei”⁷³. Diferența teologiei naturii (adică revelația naturală) față de teologia naturală se vede și mai pregnant în această sintagmă: *în lumina Logosului Creator, raționalitatea creației constituie temelia ontologică a legăturii indisolubile dintre revelația naturală și cea supranaturală*⁷⁴.

Biserica Ortodoxă consideră că revelația naturală este cunoscută și înțeleasă numai în lumina Revelației supranaturale, fiind **menținută neîncetat** de Dumnezeu prin acțiunea Sa supranaturală. Pentru că înclinația părinților răsăriteni este de a evita distincția între revelația naturală și cea

⁷⁰ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt către Elini*, PSB, vol. 15, București, 1987, p. 79.

⁷¹ D. Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 288.

⁷² Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, România creștină, București, 1998, p. 88.

⁷³ Paul Poupard, *Cristo e la Scienza*, Civitas Vaticana, nr. 2/2001, p. 106 apud D. Popescu, *op. cit.*, p. 46, nota 8.

⁷⁴ D. Popescu, *op. cit.*, p. 46.

supranaturală⁷⁵ se înțelege mai mult armonia lucrării divine de descoperire și de proniere a lumii totodată. Revelația supranaturală se desfășoară în cadrul revelației naturale, scoțând în evidență lucrarea lui Dumnezeu, Care conduce lumea fizică și istorică spre ținta pe care i-a stabilit-o din veci. Diferența dintre cele două căi revelatoare este numai una de nuanță: „lucrarea lui Dumnezeu în cadrul revelației naturale nu este la fel de accentuată și de vădită ca în cea supranaturală”⁷⁶.

Din cauza acestei concluzii nu putem accepta varianta propusă de teologia apuseană prin care teologia naturală afirmă că oricine poate porni de pe poziția sa fără o credință religioasă anume și poate ajunge să argumenteze adevărul măcar a unor propoziții religioase deja acceptate în lumea teologică.

Pentru învățătura ortodoxă este clar că numai prin lucrarea lui Dumnezeu se pot susține și afirma reciproc revelația naturală și cea supranaturală, fiindcă revelația supranaturală nu poate exista fără revelația naturală, iar revelația naturală își găsește împlinirea în revelația supranaturală⁷⁷. În acest context scopul existenței și păstrării revelației naturale este că prin ea Dumnezeu conduce pe omul care crede, prin vorbire indirectă, către cunoașterea Sa însăși, folosindu-se de împrejurările vieții, de reconfigurările istoriei, de conștiința omului și de natură. Părintele Dumitru Popescu merge chiar mai departe cu afirmațiile sale pe marginea acestei disocieri dintre revelația naturală și cea supranaturală spunând că acolo unde revelația supranaturală n-a mai însoțit revelația naturală și unde aceasta a rămas unica revelație, s-au produs grave întunecări ale credinței naturale în Dumnezeu, dându-se naștere religiilor păgâne cu idei foarte neclare despre Dumnezeu, care de cele mai multe ori confundau Creatorul cu natura creației și făceau nesigură persistența persoanei umane în eternitate⁷⁸.

A spune că natura este un domeniu al descoperirii inteligibile și intenționată a Dumnezeului celui viu este, desigur, la fel de ușor ca și a spune că natura este realitatea absolută. Doctrinile biblice au fost atâta vreme reformulate și adaptate la structurile conceptuale moderne, încât simplul fapt de a repeta motive iudeo-creștine înseamnă foarte puțin. Finalitatea nihilistă a acestor viziuni occidentale este ușor de explicat urmând calea dezvoltării unei

⁷⁵ Vezi D. Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 10-21; D. Popescu, *Isus Hristos Pantocrator*, pp. 47-51 cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*; *P.G.*, 91, col. 1180.

⁷⁶ D. Popescu, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 49.

doctrină care se dorea, la început, ajutoare pentru credință, dar care, pe parcurs, s-a lăsat la îndemâna unor sisteme filosofice ocultate de pierderea din vedere a supranaturalului revelat. Nici măcar cei mai noi apologeți ai teologiei naturale nu pot spera să-i elibereze pe oamenii moderni de concepțiile lor greșite asupra naturii decât dacă prezintă inevitabilul rezultat nihilist al concepției moderne, împreună cu o formulare convingătoare a adevărului biblic. Creștinismul trebuie desigur să acuze reducăționismul științific occidental pentru că L-a exclus din lumea reală exterioară pe Dumnezeu, scopul, sensul și valoarea.

Văzută în lumina reprezentării biblice a naturii, această conceptualizare naturalistă a realității exterioare nu numai că eclipsează în mod arbitrar supranaturalul, dar și falsifică totodată lumea naturală, atât prin prezentarea reducăționistă a naturii umane, cât și prin modul de explicare a cosmosului. Ea își propune să ilumineze natura prin camuflarea prezenței Creatorului și a puterii Lui în realitatea creată, dar de fapt întunecă întreaga semnificație metafizică absolută a elementului personal, rațional, moral și intențional. Revelația lui Dumnezeu atestată scriptural este o revelație nu numai pentru om și în om, în mod interior, ci și, în mod specific, în natura exterioară. Mai mult, ea îi este dată omului nu numai ca adăugire și în mod suplimentar, ci este de fapt corelată inteligibil cu revelația adresată lui și în el și este un aspect al ei. Natura nu este un oarecare context material nesemnificativ din punct de vedere teologic în care omul trăiește și muncește. Cu toate că natura nu are o voință a sa proprie, nici capacitatea de alegere morală, formele și structurile ei sunt totuși date și susținute de către Logosul lui Dumnezeu. Străbătută de prezența și puterea divină a lui Dumnezeu, ea constituie o ordine inteligibilă ce slujește scopurilor morale și un tărâm al împlinirilor profetice providențiale. Pe scurt, Dumnezeu cel viu Se revelează în și prin natură.

Respingerea *teologiei naturale* s-a făcut nu numai de către teologii ortodocși, dar și de unele curente teologice protestante. Dacă unii moderniști au insistat că Dumnezeu îi conferă fiecărui om o posibilitate independentă de a-L experimenta și de a-L cunoaște pe Dumnezeu, iar alții (George Wobbermin, Robert Winckler ș.a.) au respins ideea că Dumnezeu acordă această posibilitate ca pe o caparicate religioasă universală și a susținut mai degrabă că Dumnezeu o dă în sinteză cu credința umană și numai pe baza aceasta este cunoscut în conștiință Spiritul divin, Barth respinge cu vehemență ambele formulări: elaborarea modernistă a realității sau a posibilității teologiei pe baza resurselor umane lăuntrice, fie ele și ca

înzestrări divine speciale, *nu are nimic în comun cu o teologie derivată din Cuvântul transcendent al lui Dumnezeu*. Barth respinge deci orice capacitate antropologică generală a omului de a formula teologie, orice posibilitate de a obține cunoașterea lui Dumnezeu din resursele lăuntrice ale omului; în om nu există, în nici un caz, nici cea mai mică sursă de cunoaștere teologică autentică: nu există nici o posibilitate de a stipula aprioric „ce trebuie să fie, ce poate să fie și ce ar trebui să fie revelația”⁷⁹.

Explicația concludivă pentru care noi nu suntem *pro teologia naturalia*, ci pentru o *teologie a naturii*, adică a **revelației naturale**, supravegheate îndeaproape și tutelată de revelația supranaturală este că natura nu poate vorbi autonom, independent de revelația supranaturală, de Logosul divin, fiindcă nu ascunde în Sine un mesaj încriptat. Așa cum profeții – ca elemente constitutive ale Revelației – nu vorbesc de la ei, din interiorul lor, nu fac niște afirmații despre Dumnezeu printr-o conceptualizare a unor idei emerse din substratul ontologic (sau ancestral!) al conștiinței, tot la fel nici natura – privită aici de asemenea constitutivă Revelației – nu poate fi ruptă de Logos. În fapt Dumnezeu este Cel ce vorbește prin natură la fel cum vorbește prin profeți. Frumos spune Carl F. H. Henry că „vorbea lui Dumnezeu în natură nu trebuie confundată cu ideea unui cosmos vorbitor, cum fac cei care insistă că natura vorbește și că, de aceea, noi trebuie să ascultăm ce spune natura ca și cum natura ar fi glasul lui Dumnezeu. „Auziți-L pe Dumnezeu!” spune mesajul biblic, nu „Ascultați natura!”. Natura este ordinea creată a lui Dumnezeu și în natură Dumnezeu Se prezintă pe Sine”⁸⁰.

I.3. Raportul dintre revelația naturală (generală) și cea supranaturală (specială)

Conținutul revelației naturale este cosmosul și omul dotat cu rațiune, cu conștiință și libertate, ultimul fiind nu numai obiect de cunoscut al acestei revelații, ci și subiect al cunoașterii ei. Dar atât omul, cât și cosmosul sunt produsul unui act de creație mai presus de natură al lui Dumnezeu și sunt menținuți în existență de Dumnezeu printr-o acțiune de conservare, care de asemenea are un caracter supranatural. Dar acestei acțiuni de conservare și de

⁷⁹ K. Barth, *Church Dogmatics: A Selection with Introduction*, Editat de Helmut Gollwitzer, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1994, p. 189.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 123.

conducere a lumii spre scopul ei propriu, îi corespund și o putere și o tendință de autoconservare și de dezvoltare dreaptă a cosmosului și a omului. Din acest punct de vedere cosmosul și omul pot fi considerați ei înșiși o revelație naturală.⁸¹

În privința raportului celor două căi de revelare avem de lămurit încă un aspect: *este revelația supranaturală o culme a revelației naturale sau revelația are multe elemente printre care și revelația naturală?* Luând în considerare primul enunț înțelegem că există un singur mesaj descoperit în mai multe feluri pentru ca cine nu are acces la un anumit tip de revelație să poată descoperi mesajul divin dintr-o altă sursă. Din cealaltă perspectivă înțelegem că un singur mesaj este transmis fragmentar prin „n” căi și modalități pentru alcătuirea unui imens puzzle. În acest caz nimeni nu este îndreptățit să minimalizeze sau să excludă vreunul dintre aceste elemente de puzzle, aceste fațete și să introducă o dihotomie în descoperirea divină, fiindcă atunci dezechilibrul și distorsiunea care rezultă incită curând la mutilare în abordarea conținutului revelației.

Dacă acceptăm prima variantă atunci putem să fim neglijenți cu majoritatea căilor pe care ne vorbește Dumnezeu – în cazul în care alegem doar una singură (de exemplu conștiința, cea mai la îndemână pentru toată lumea), lăsând la o parte astfel Scriptura, Biserica, Rugăciunea și multe alte căi de comunicare cu Dumnezeu.

La abordarea celeilalte atenția trebuie să fie extinsă asupra tuturor căilor de descoperire a lui Dumnezeu pentru a nu scăpa ceva din mesajul Lui. Aceasta este calea integrativă. În această cale găsim că descoperirea revelației naturale nu este opțională, natura nu trebuie/ poate fi neglijată, lăsată deoparte, fiindcă și ea are ceva de spus. Ne arată că omul este parte integrantă din natură. Dacă, de asemenea revelația supranaturală continuă ceea ce a început revelația naturală, atunci și în acest caz conținutul teologiei naturale trebuie luat în seamă și nu abandonat în seama științelor naturale.

Revelația generală a lui Dumnezeu e presupusă nu numai fiindcă revelația biblică o declară drept bază a responsabilității morale și spirituale a omului în fața lui Dumnezeu. Într-un sens chiar mai adânc, tocmai revolta omenirii împotriva acestei revelații generale, atât în Adam, cât și pe seama fiecărui individ în parte, îi face pe oameni să fie păcătoși. Revelația universală în creație îi face pe toți oamenii responsabili și definește vinovăția

⁸¹ D. Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 11.

lor. Ceea ce-i face pe oameni să fie păgâni este respingerea revelației generale a lui Dumnezeu.

O revelație generală a Creatorului în creația Sa este parte integrantă a doctrinei creștine întemeiate pe Scriptură și, dincolo de ea, pe realitățile universului. Oricine neagă această doctrină se plasează nu numai într-o contradicție de netăgăduit față de Biblie și față de marile tradiții teologice ale creștinătății ce decurg din învățătura ei, dar și împotriva descoperirii Dumnezeului celui viu în realitatea cosmică și în omenire, descoperiri pentru care depune mărturie Scriptura (Romani 1.19-21).

Am ales să folosim aici termenii de *revelație generală și specială* pornind de la argumentarea făcută în primul capitol în legătură cu naturalul și *supra-naturalul*. Termenii *revelație generală și specială* sunt preferabili celor de *naturală și supranaturală*, întrucât termenul *natură* sugerează un tip de revelație care nu e supranaturală prin sursă și conținut (așa cum ar trebui să fie întreaga revelație divină) și presupune astfel că revelația în natură, în istorie și în omenire este independentă de inițiativa lui Dumnezeu. Louis Berkof observă: „Distincția dintre revelația naturală și cea supranaturală a fost găsită mai degrabă ambiguă, deoarece întreaga revelație e supranaturală prin origine, iar, ca revelație a lui Dumnezeu, și prin conținut”⁸². Nici termenul *general* nu transmite atât de prompt – cum ar face-o revelația *naturală* – ideea că înainte de păcat omenirea nu avea nevoie de revelație specială. Înainte de cădere, Adam avea într-adevăr o mai bună înțelegere a revelației generale (Facere 2.7 ș.u.), dar în Grădina Edenului i s-a acordat și revelația specială (Facere 3.3-13).

Trebuie deci să vedem revelația naturală ca și cale alternativă sau ca piesă a revelației dumnezeiești? Fiindcă Dumnezeu a voit să Se facă astfel cunoscut, El a oferit o revelație universală în cosmos și în istorie, o revelație antropologică generală în mintea și conștiința omului, iar evreilor, ca popor ales, le-a oferit o revelație mântuitoare specifică, desăvârșită în Hristos ca Mesia cel promis și cap al Bisericii. De aceea, Dumnezeu Se descoperă pe Sine în mod universal în lumea creată, în omul care poartă chipul divin chiar și în starea această decăzută moral. Așa că Dumnezeu a comunicat adevărul despre Sine într-o surprinzătoare diversitate de modalități. După cum scrie și B.B. Warfield, „în orice diversitate de forme, pe căi oricât de variate, în orice stadiu distinctiv ar fi dată, ea este întotdeauna revelația Unicului Dumnezeu

⁸² Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Wn. B. Eerdmans, 1946, p. 36 ș.u.

și este întotdeauna singura revelație răscumpărătoare a lui Dumnezeu, care se desfășoară cu consecvență”⁸³.

Cert este că a vorbi despre o revelație divină generală care exclude în principiu o revelație divină specială înseamnă a impune anticipat o limitare a tiparului descoperirii lui Dumnezeu, tipar care nu poate fi dedus din faptul și natura revelației înseși a lui Dumnezeu. De aceea, orice discuție legitimă asupra formelor revelației divine în contextul revelației comprehensive a Dumnezeului celui viu trebuie să cuprindă armonia dintre revelația supranaturală și cea naturală. De asemenea, revelația specială nu trebuie plasată într-o poziție inferioară înăuntrul revelației generale, nici revelația generală nu trebuie golită de semnificație universală prin revelația specială.

Relația dintre revelația generală și cea specială constă, în primul rând, în faptul că revelația generală constituie premisa revelației răscumpărătoare. Această interdependență a revelației este o trăsătură unică a descoperirii lui Dumnezeu. Prin revelația scripturală, conținutul revelației generale (naturale) în toată realitatea creată poate fi înțeles corect chiar și de omul răzvrătit sau cel mai păcătos (Romani ...). Într-adevăr, numai revelația supranaturală – prin cele două izvoarele ale sale – îl poate face pe om capabil să evalueze pe deplin revelația în lucrurile create de Dumnezeu. Revelația cosmic-antropologică generală se continuă cu revelația specială a lui Dumnezeu în Hristos nu numai fiindcă amândouă aparțin revelației comprehensive a Dumnezeului celui viu, ciși fiindcă revelația generală stabilește și pune accentul pe vinovăția universală a omului, căruia Dumnezeu îi oferă salvarea în manifestarea răscumpărătoare specială a Fiului Său. *Într-adevăr, numai prin revelația specială poate omenirea căzută să cunoască toate implicațiile revelației generale și ale condiției umane păcătoase. Dar asta nu înseamnă cumva că revelația generală este obscură sau neinteligibilă sau că e cunoscută numai credinței; revelația biblică vestește conținutul revelației generale tuturor oamenilor, indiferent de credința lor personală. Deși regenerarea aprinde interesul atât față de revelația generală, cât și față de cea specială și luminează nuanțele mai subtile ale revelației, ea nu-i califică de loc pe oameni să perceapă revelația, așa cum nici credința singură nu descoperă în mod automat conținutul revelației.*

De aceea, dacă ar fi să ni se ceară o părere despre care din formele revelației divine ar trebui îmbrățișată pentru o mai bună sau mai rapidă

⁸³ B.B. Warfield, *The inspiration and authority of the Bible*, Presbyterian and reformed Pub.Co, Philadelphia, 1948, p. 96.

iluminare, trebuie să spunem că nu se poate alege între o cale sau alta de descoperire a lui Dumnezeu, mesajul fiind unic și coerent, lipsit de discontinuități și nu ne putem lipsi în consecință nici de forma ei naturală, nici de cea supranaturală. Așa cum frumos arăta teologul protestant Carl Henry într-o expunere despre revelația lui Dumnezeu și prin natură: „mijloacele și căile de manifestare ale revelației divine sunt atât de diverse, încât se poate spune că Dumnezeu care Se auto-revelează a riscat aproape toate tiparele de descoperire, mai puțin confruntarea Lui eshatologică finală cu omul”⁸⁴.

Începând cu Părinții Apostolici și Apologeții și Sfântul Grigorie Palama în secolul al XIV-lea și până la noi, teologia ortodoxă afirmă că între natural și supranatural nu există separație, ci un continuum și implicit între catafatic și apofatic, cunoașterea autentică realizându-se în contextul unei comuniuni personale. Această complementaritate a celor două dimensiuni ale revelației, naturală și supranaturală, nu dorește să evidențieze decât faptul că tot ceea ce există, nu este numai rațional, nici numai tainic, ci și rațional și tainic în același timp, diferența dintre revelația naturală și cea supranaturală nefiind de gen, ci de grad. Astfel, nu se poate despărți naturalul și supranaturalul în două niveluri succesive sau paralele. *Teologia ortodoxă, mărturisește conlocuirea și întrepătrunderea fără confuzie între raționalitate și taină, raționalitatea creației ducând la taină, iar taina fiind fundamentul raționalității creației*⁸⁵.

CONCLUZIE

Deși d'Aquino, cum am arătat deja, a compromis în secolul al XIII-lea dependența de autoritatea revelațională, Reformatorii protestanți au restaurat precedentul antic și au prezentat teologia creștină prin deducție din principiile primare revelate. D'Aquino credea că omul este creația lui Dumnezeu și că Dumnezeu îi dăduse percepțiile senzoriale pentru a le folosi împreună cu capacitățile intelectului său activ, date tot de Dumnezeu. Contrar filosofiei empirice, care presupune că cunoașterea lui Dumnezeu derivă dintr-o examinare a naturii sau dintr-o analiză a cosmosului ori a istoriei, reformatorii au insistat, pe baza Sfintei Scripturi, că teologia creștină are o temelie cu totul diferită, și anume revelația divină. Afirmarea Dumnezeului celui viu, au insistat ei, nu se bazează pe deducții care pornesc de la om și

⁸⁴ Henry, *op. cit.*, vol. II, p. 112.

⁸⁵ Cristinel Ioja, *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, lucrare de doctorat.

natură, ci pe descoperirea supranaturală a lui Dumnezeu. Atunci când, sub influența lui Kant, Schleiermacher a pretins că noi nu putem avea cunoștințe obiective despre Dumnezeu și că, de aceea, orice definiție definitivă a naturii divine e imposibilă, el s-a concentrat în schimb asupra dovezilor empirice ale realității lui Dumnezeu⁸⁶.

În timp ce romano-catolicismul și raționalismul evanghelic au recurs la teologia naturală ca fiind preliminară pentru religia revelată special, modernismul protestant a apelat exclusiv la experiența religioasă pentru a-și valida angajamentul față de Hristos. Dar asta nu a făcut altceva decât aceeași greșeală ca și tomismul și chiar mai mult. Nu numai că modernismul, ca și tomismul, l-a înlocuit pe Dumnezeu cu omul ca punct de plecare teologic, dar, după cum a protestat Karl Barth, l-a zeificat în consecință pe omul însuși. El n-a recunoscut în afara omului nici un alt element de referință pentru stabilirea adevărului teologic. Principalul său aliat speculativ, idealismul filosofic, a renunțat cu totul la transcendentul necondiționat și a descris Spiritul divin ca imanent în toți oamenii. De aceea, în principiu, modernismul a abandonat teologia în favoarea antropologiei și umanismului.

Descoperirea universală a lui Dumnezeu în natură, în istorie, în mintea omului și în conștiința lui e în afara oricărei dispute. Ceea ce se respinge este mai degrabă așteptarea ca omul căzut să transfere revelația divină generală într-o teologie naturală care formează o punte sigură spre revelația specială; în această situație, revelația specială are semnificație doar ca o încoronare a teologiei naturale elaborată de omul căzut. Cei ce prezintă argumentele teiste nu fac acest lucru în mod evident în lumina revelației generale, ci doar pe baza observației empirice și se așteaptă ca deducțiile omului din experiență să pregătească drumul pentru orice cheie spre realitatea divină. Poziția lor nu este aceea că „Dumnezeu în revelația lui Își atestă existența și puterea în universul creat”, ci mai degrabă că „noi avem o bază pentru afirmarea existenței lui Dumnezeu în datele observaționale” și că „fără dovezi empirice nu ne rămâne nici o bază pentru afirmarea existenței Lui”. În acest fel, negarea dovezilor empirice devine echivalentă cu negarea realității lui Dumnezeu.

De ce atunci, în cazul pertinentei conținutului revelației naturale și, mai ales, a posibilității universale de penetrare a mesajului divin prin mijlocirea creatului de către om, să mai cercetăm și revelația supranaturală?

⁸⁶ Tillich, Paul, *Systematic Theology: Vol. 1: Reason and Revelation Being and God*, ed. University of Chicago Press, Chicago, 1951, p. 148 ș.u.

Răspunsul nostru la o asemenea întrebare a fost formulat încă de la începutul acestui subcapitol despre revelația naturală; ea nu este o formă de revelație divină, ca să o putem alege ca cea mai la îndemână alternativă altora, ci este numai o cale de revelare dumnezeiască și este cuprinsă într-un mod indestructibil – fără posibilitatea separației, deci, de celelalte căi ale descoperirii dumnezeiești – într-ânsa. „Depășind ceea ce percep simțurile, rațiunea se vede obligată să depășească cosmosul, întreaga creație, să intre în adâncurile transcendenței lui Dumnezeu și să constate la capătul acestui urcuș intelectual diferența radicală, absolută dintre Dumnezeu și lume. Obiectul cunoașterii naturale devine astfel măreția divină, diferența radicală dintre ființa creatoare și opera creată. Capătul cunoașterii naturale este conștiința că Dumnezeu, de fapt, nu poate fi cunoscut în ființa Sa intimă, că nu se poate găsi nici o explicație rațională pentru creația lumii, în spatele căreia se află *acest Dumnezeu misterios, pierdut pentru cunoașterea umană naturală în apofaza cea mai adâncă și definitivă*”⁸⁷. Este necesară trecerea dincolo de ceea ce simțurile pot oferi, pentru a cugeta la nivelul minții teologia naturii; trebuie depășită această cugetare rațională mărginită de atâtea limite ale creatului pentru a primi descoperirea biblică, dar este și mai necesară trecerea dincolo de ceea ce catafaticul revelațional ne poate aduce ca să ne unim cu Hristos într-o apofază definitivă – acestea sunt etapele descoperirii divine⁸⁸ și implicit ale cunoașterii umane față de existența lui Dumnezeu. Însă această etapizare a descoperirii nu înseamnă că cele înalte distrug pe cele dinainte, nici că odată accesată o nouă cale, mai înaltă, cea premergătoare va fi înlăturată. Nicidecum; de aceea am subliniat permanent în acest subcapitol că învățătura ortodoxă este tocmai cea care accentuează coabitarea tuturor acestor căi de descoperire divină. Astfel că, păstrând revelația naturală, mergem să o accesăm pe cea supranaturală, ca în final să o dobândim pe cea desăvârșită, în Hristos, Logosul Divin (Evrei 1.1,2). „Noi participăm și la cunoașterea lui Dumnezeu și creștem încă de la cunoașterea rațională, în baza rațiunii date de Dumnezeu, la o cunoaștere apropiată de a Lui, prin unirea cu El”⁸⁹.

⁸⁷ Niculcea, *Cunoașterea naturală...*, p. 39.

⁸⁸ Pentru mai multe explicații despre etapizarea cunoașterii lui Dumnezeu vezi viziunea părintelui Stăniloae expusă în *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru institutelor teologice*, EIBMBOR, București, 1978, vol. I, p. 113 și comentariul făcute de A. Niculcea, *Cunoașterea naturală...*, p. 197.

⁸⁹ Stăniloae, *T.D.O.*, vol. I, p. 159.

Am prezentat în capitolul acesta caracterul *a priori* al revelației (*naturale*), sorgința ei anterioară timpului și lumii noastre create. Revelația este descoperirea unui adevăr aflat în sânul veșniciei lui Dumnezeu, este expresia în timp a „planului” lui Dumnezeu, ascuns în adâncul gândirii sale și dezvoltat progresiv în istoria lumii noastre. Punctul maxim al descoperirii acestui plan va fi la finalul timpurilor, în vremurile eshatologice. O definiție corectă a revelației ca „înțelepciune a lui Dumnezeu”, ca „gând al lui Hristos” nu poate fi realizată decât prin contrast cu noțiunea de „înțelepciune omenească”, de „înțelepciune a veacului acestuia”. Este evident că acele expresii sub care Sf. Pavel desemnează aceeași noțiune, se referă la filozofia din orice epocă, înțeleasă ca interpretare umană a sensului istoriei, al destinului uman și cosmic în general. Ca interpretarea umană, filozofia nu poate fi decât una *a posteriori*, adică una rezultată dintr-o acumulare prealabilă de informații despre lume, despre evoluția istorică a societății și despre constituția psiho-fizică a omului. Din acest punct de vedere filozofia nu poate fi prin însăși natura ei dezvoltarea unui plan infinit al lui Dumnezeu, anterior lumii și istoriei, ci o concluzie, o interpretare a experienței umane, limitată cognitiv prin chiar natura finită a subiectului cunoscător. Este de observat însă că blamul pe care Sf. Pavel îl aruncă asupra filozofiei ca înțelepciune a acestui veac, ca produs derizoriu al gândirii umane, este motivat de pretenția acesteia la adevăr, dar mai ales de aroganța de a se crede o alternativă la revelația divină, de a considera „nebunie” aserțiunile revelației despre destinul lumii și al istoriei. Filozofia și revelația apar Sf. Pavel ca două surse de cunoaștere concurente: una care pretinde că are acces la adevăr de pe pozițiile gândirii umane finite, efemere, și cealaltă care își înrădăcinează originile în gândirea infinită a lui Dumnezeu care cuprinde în puterea ei întregul arc al timpului și chiar eternitatea însăși.

Résumé

La Sainte Écriture est un élément essentiel de la vie spirituelle orthodoxe et le fondement sur lequel s'est édiflée toute la tradition liturgique. La valeur biblique du culte se découvre au fur et à mesure que l'homme fidèle évolue dans la Révélation qui présente Dieu transcendant-immanent, dans la personne de Jésus Christ lui-même. La Sainte Écriture est cultuelle par son origine, sa destination et son contenu. Son caractère cultuel se refléchet dans la définition du culte comme un dialogue entre les fidèles et Dieu, dans lequel la nature humaine et celle divine se soutiennent constamment. La prière apparaît comme le principal élément constitutif du culte. Employant l'Écriture dans le culte, celle-ci devient un facteur de vie dans l'Église, met le culte sur le fondement teandric de celle-ci et lui soutient la mission de propagation en vue de sa permanente identité.

Ortodoxia se definește în special prin cultul ei ce deține un rol esențial în viața credinciosului; el reprezintă tradiția vie a Bisericii, spiritualitatea ei hrănită de harul Duhului Sfânt. Cultul ortodox este concretizarea Revelației, prezența lui Hristos, Dumnezeu-omul în istorie și manifestarea vizibilă a Bisericii, ca experiență sensibilă a pogorării cerului pe pământ, a înălțării pământului și umanului transfigurat în cer. Esența ortodoxiei se experiază prin participarea la formele, tradițiile, datinile și instituțiile ei de cult. Cultul este matricea Tradiției, oferind spațiul sacramental de rezonanță al Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, cheia înțelegerii și tâlcuirii tainelor Scripturii. Toate formularele liturgice sunt elementele unei paradoxale „metafizici concrete” a nemuririi, răspuns la problema sensului ultim al existenței. Sfânta Liturghie și întreg cultul ortodox, scria părintele Dumitru Stăniloae „. . . nu este o trăire pur subiectivă. Ea este Evanghelia mereu actualizată, relația actualizată cu Hristos din Evanghelia. Teologia redă și adâncește experiența a ceea ce se întâmplă în cult și în Sfânta

*Liturghie în sensurile ce le găsește în ea, iar experiența aceasta dă viață teologiei și o adâncește la rândul ei*¹.

Sfânta Scriptură este un element esențial al vieții duhovnicești ortodoxe și fundamentul pe care s-a edificat întreaga tradiție liturgică. Lectura ei își găsește în mod firesc locul în cultul divin, nu numai pentru că odinioară constituia singurul lor conținut, dar și pentru că lectura Bibliei este mereu eclezială, deci liturgică. Părintele Evdokimov mărturisea. „*Întreaga Biserică citește Scriptura prin mine, împreună cu mine*”².

Credincioșii sunt ancorați în Biserică în măsura în care aceasta le oferă spațiul de realizare compatibil cu natura lor umană dar și cu spiritualitatea divină. Prin cult Biserica realizează mântuirea credincioșilor, identificând lucrarea sa cu expresia revelației divine din Sfânta Scriptură, continuând prin taine, faptele mântuitoare din viața lui Hristos. Biserica trăiește în cultul său Revelația divină în două moduri: prin folosirea Scripturii în cult și prin simbolismul liturgic, adică valorifică diferitele momente ale descoperirii divine, dar și exprimă orientarea întregii revelații în timp. Valoarea biblică a cultului se descoperă pe măsura înaintării omului credincios în Revelația care prezintă pe Dumnezeu transcendent- imanent, chiar în persoana Mântuitorului Hristos. Sfânta Scriptură este cultică prin originea, destinația și cuprinsul ei. Caracterul ei cultic se reflectă în definirea cultului ca un dialog între credincioși și Dumnezeu în care natura umană și cea divină se susțin constant. Rugăciunea apare ca principalul element constitutiv al cultului. Interpretând îndemnul Sfântului Apostol Pavel: „*Rugați-vă neîncetat*” (I Tesaloniceni 5, 17), Origen consideră întreaga viață creștină ca o neîntreruptă și mare rugăciune, dintre care ceea ce numim în mod obișnuit „rugăciune” nu este decât o părțică³. Întreaga viață creștină se întemeiază pe rugăciune (Luca 22, 40). Biserica, în totalitatea ei, întotdeauna și în tot locul se află în stare de rugăciune.

Biserica își îndeplinește funcția didactic- educativă și prin cultul său. Originea acestuia este în cea mai mare parte biblică întrucât are în vedere reluarea momentelor Revelației și actualizarea lor într-o formă umană edificatoare. Dumnezeu Tatăl a dat pe Fiul Său să moară pentru păcatele oamenilor. Copleșiți de iubirea lui Hristos, noi Îl urmăm, retrăind starea lui de suferință, moarte și înviere. Aceasta înseamnă să conformăm în cult viața noastră după viața lui Hristos. Așa ajungem să exprimăm conștiința creștină a

¹ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 9.

² Paul Evdokimov, *La Bible dans la piété orthodoxe*, Irénikon, 23, 1950, p. 381.

³ Origen, *Despre rugăciune*, XII, 2, Părinți și scriitori bisericești, Editura Institutului Biblic al BOR, București, vol. 7, p. 224.

comunității și a Bisericii, să auzim cuvântul Domnului, să retrăim istoria Lui, să ne aflăm aproape total în tainele Revelației⁴.

Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul (+662), vocația celui ce se conformează Evangheliei este exprimată în felul următor: „*Evanghelia este icoana adevărilor, arătându-i încă de aici în chip limpede pe toți cei ce au dobândit asemănarea bunătăților viitoare. Căci Cuvântul îi pregătește, prin nădejde, ca, primind arhetipul bunătăților, să se însuflească și să se facă icoane vii ale lui Hristos, ba mai mult, identici cu El, după har sau asemănare*”⁵

În tradiția filocalică, cuvântul revelat nu este doar un mijloc de a transmite o învățătură; el posedă și o valoare ascetică, justificându-și locul în cult. El posedă virtutea de a curăța sufletul, fără a fi necesară înțelegerea tuturor sensurilor a ceea ce se lecturează s-au se cântă. Potrivit lui Origen, chiar dacă nu înțelegem toate tainele ei, Sfânta Scriptură lucrează în noi ca o invocare care întărește ceea ce este bun în suflet și le slăbește pe cele rele: „*căci Duhul se poate ruga atunci când mintea rămâne neroditoare*”(I Corint. 14, 16)⁶. Ea vindecă sufletul de insensibilitate, concentrează mintea risipită în gânduri multiple, o luminează și îi îngăduie să aducă roadele virtuții⁷. După Sfântul Ioan Gură de Aur, lectura Bibliei este „*o convorbire cu Dumnezeu, oferind tuturor celor ce o practică, mângâiere duhovnicească*”⁸. Scriptura, afirmă marele Părinte „*este un adevărat rai al desfătărilor, superior și preferabil celui dintâi, pentru că Dumnezeu nu l-a sădit pe acesta pe pământ, ci în sufletele credincioșilor. Citirea Scripturii risipește întristarea și însuflețește veselia, face din păcătos drept, dezrădăcinează răul care există și face să încolțească binele care nu exista; alungă răutatea și duce la virtute, întărindu-o pentru totdeauna: Este un leac duhovnicesc, un farmec negrăit și dumnezeiesc, nimicitor al patimilor. Căci ea smulge spinii păcatelor, curăță ogorul, răspândește sămânța evlaviei și face să se coacă rodul*”⁹.

⁴ V. Mitrofanovici, *Prelegeri despre Liturgica Bisericii dreptcredincioase răsăritene*, prelucrate, completate și editate de T. Tarnavski, 1909, p. 383.

⁵ Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Părinți și scriitori bisericești, Editura Institutului Biblic al BOR, București, 1983, vol. 80, p. 312.

⁶ Origen, *op. cit.*, p. 187.

⁷ Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, Filocalia, I, trad. de D. Stăniloae, Sibiu, 1946, p. 123.

⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre Pocăință*, trad. de D. Fecioru, Editura Instit. Biblic al BOR, București, 1998, p. 137.

⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 241.

Dimensiunii catehetice a lecturilor biblice i s-ar putea adăuga, după același mare Părinte, o dimensiune "paraclitică", adică de mângâiere duhovnicească adusă de Scriptură rigurilor ascezei.

În Biserica noastră credinciosul nu are primul contact cu Biblia prin lecturarea ei, ci prin doxologia cultului, prin mijlocirea Liturghiei¹⁰. Credincioșii trăiesc tainele iconomiei divine prin participarea la cultul divin în care se lecturează fragmente din Vechiul și Noul Testament, astfel încât, prin folosirea Sfintei Scripturi în cult i se recunoaște valoarea de prim izvor al credinței și al cultului.

Cuvântul Scripturii aduce rod și crește în Biserică, iar conștiința Bisericii se dezvoltă ca reflex al experienței teandrice a comunității care adâncește tezaurul revelației după natura ei sacramentală¹¹. Cultul Bisericii nu reproduce revelația în mod imitativ, ci o actualizează prin identificarea omului cu evenimentele acesteia. Cuvântul Scripturii primește autoritatea mărturisirii de credință comună prin însușirea posibilităților ei de îndumnezeire a comunității eclesiastice.

Separându-se de sinagogă, Biserica și-a format cultul propriu fără să renunțe la principiul scripturistic al cultului. Instituirea cultului pe baze scripturistice a impus valorificarea modelelor de rugăciune din Sfânta Scriptură.

Monoteismul religiei iudaice s-a reflectat în mod deosebit în formele de cult ale poporului evreu. Cultul în epoca patriarhilor era simplu și consta în invocarea numelui divin sau rugăciuni de laudă, mulțumire, cerere și jertfe, ca semne și simboluri ale recunoașterii atotputerniciei lui Dumnezeu. Din porunca lui Iahve, Moise completează și perfecționează cultul patriarhilor, definind elementele sale esențiale, adică: locașul de cult, persoanele liturgice, actele și timpurile sfinte. Cultul consta în special din sacrificii sângeroase și nesângeroase ce aveau un caracter triplu: latreutic, întrucât sacrificiul se aducea pentru adorarea și preamărirea lui Dumnezeu; euharistic, pentru că se aducea drept mulțumire pentru binefacerile primite de la Creator; de cerere, pentru obținerea de daruri de la Dumnezeu. Jertfele de la Templu erau însoțite de cântări de psalmi, de rugăciuni, de lecturarea unor pasaje din Sfânta Scriptură și de explicarea lor. Cultul sinagogii, care a apărut la începutul veacului al VIII-lea î.d.Hr. pentru diasporaua iudaică, se va extinde apoi în toată Palestina. Sabatul a avut la evrei totdeauna caracterul unei zile de sfințire nu numai de repaus.

¹⁰ V. Prelpcian și Gr. T. Marcu, *Cuvântul lui Dumnezeu în viața Bisericii*, Studii Teologice, 1971, nr. 1-2, p. 39.

¹¹ D. Stăniloae, *Revelația ca dar și făgăduință*, Ortodoxia, 1969, nr. 2, p. 193.

Mântuitorul a practicat formele cultului iudaic din vremea Sa pe care însă l-a reformat și spiritualizat, condamnând formalismul cultic al fariseilor (Matei 6, 5-7), jertfele sângeroase (Matei 12, 7), profanarea templului (Ioan 2, 13-17) etc. Mântuitorul nu numai că a întemeiat o nouă religie, ci și a pus bazele unui nou cult, cel creștin, al cărui principiu fundamental este închinarea în duh și în adevăr (Ioan 4, 23-24). La Cina cea de taină El pune temelia cultului creștin prin instituirea Sfintei Euharistii și apoi, prin formele principale ale noului cult, respectiv tainele vieții religioase creștine, se va alcătui nucleul său originar. Mântuitorul oferă ucenicilor ca model ideal de dialog cu Dumnezeu, Rugăciunea domnească (Matei 6, 9-13), instituind și alte forme ale noului cult dintre care, unele moștenite din cultul iudaic, care însă au primit un nou caracter, în spiritul iubirii.

Primii creștini, proveniți aproape numai dintre evrei nu au renunțat, deocamdată, la vechile lor deprinderi de cult. Ei respectau, în paralel, prescripțiile cultului public iudaic de la templu dar și pe cele ale noii credințe pe care au îmbrățișat-o, motiv pentru care, cultul epocii apostolice avea un caracter mixt, iudeo-creștin. Practica citirii Sfintei Scripturi în adunările de cult creștine a fost primită de Biserică de la Sfinții Apostoli și aceștia au moștenit-o din cultul Legii Vechi. Leviții citeau Legea cu voce tare și o explicau poporului. Pentru nevoile cultului, iudeii au împărțit Legea lui Moise în 153 de secțiuni numite parașe ce erau citite în întregime de-a lungul a trei ani. La sinagogă, spre deosebire de templu, nu se jertfea nimic. Aici iudeii se adunau pentru ca să se roage în comun, să citească din Lege și profeți, să cânte psalmi și să asculte predica exegetică a lecturii din acea zi¹². Lectura din Vechiul Testament s-a practicat multă vreme încă în Biserică, dar ea era orientată după principiile creștine. Sfânta Scriptură nu a fost niciodată un text oarecare, ci un cuvânt citit (Colos. 4, 16) și predicat în Biserică, deci interpretat. Integrată în constituția Bisericii, Scriptura explică Biserica și fixează calea și scopul spre care merge. Obişnuința primilor creștini cu practicile cultice iudaice vor determina ca multe lecturi din cultul mozaic să se transmită și în cultul creștin. Principala carte, atât în cultul creștin public, cât și în cel privat a fost Psaltirea „care cuprinde, potrivit Sfântului Vasile cel Mare, *tot ce-i mai folositor în toate*”¹³. Canonul 85 apostolic menționează Psaltirea printre cărțile sfinte mult respectate de către creștini. Psalmii se cântau și se cântă și acum de către creștini, dar ei diferă de

¹² I. Bude, *Conotații biblice*, Ediția a II-a, Cluj-Napoca, 2007, p. 20.

¹³ Sfântul Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, Izvoarele Ortodoxiei, nr. 2, p. 23, trad. de O. Căciulă, București, 1939.

cei pe care îi cântau iudeii în sinagogă, alegerea lor fiind făcută în special după ideea mesianică pe care o au în conținutul lor. La aceste elemente de tradiție iudaică s-au adăugat altele noi, cu caracter specific creștin, ca: frângerea pâinii, serviciile spirituale, iar mai târziu, alături de lecturile din Vechiul Testament își fac loc, din ce în ce mai mult, cărțile din Noul Testament. Psaltirea a contribuit cel mai mult la formarea rânduielilor creștine de cult. Psalmii formează partea principală din cele șapte laude bisericești, fiind nelipsiți și din rânduiala celorlalte servicii, taine și ierurgii. În cultul creștin, Psaltirea se citește, în postul mare, de două ori pe săptămână, iar în restul anului, o dată pe săptămână, rânduială moștenită din cultul iudaic, în care psalmii erau împărțiți în grupe și fiecare grupă era destinată pentru o zi din săptămână. Tot ritualul iudaic era însoțit de cântări de psalmi.

În epoca post-apostolică, cultul creștin păstrează și pe mai departe, prin excelență, un caracter biblic. „Și în ziua numită a soarelui, zice Sfântul Justin Martirul și Filozoful, *toți cei care se află prin orașe și sate ne adunăm la un loc și se citesc scrierile Apostolilor sau ale profeților, pe cât ne permite timpul*”¹⁴ sau „în această zi săvârșim trei rugăciuni spre aducerea aminte de Acela care a înviat după trei zile și se face citire din proroci și vestire din Evanghelie și aducerea Sfintei Jertfe și împărtășirea cu sfânta hrană”¹⁵. Constituțiile apostolice descriu în detaliu o adunare liturgică: „... iar în mijloc (al bisericii) citețul stând pe un loc înalt să citească cărțile lui Moise și ale lui Iisus al lui Navi, ale Judecătorilor și ale împăraților, Paralipomenele și cărțile despre întoarcerea din captivitate. Pe lângă acestea, cărțile lui Iov și ale lui Solomon și ale celor șaisprăzece proroci, făcându-se citire în două părți. Altcineva să cânte psalmii lui David, iar poporul că cânte începuturile stihirilor. După aceea să se citească Faptele noastre, ale Apostolilor și epistolele lui Pavel, cel împreună-lucrător cu noi, pe care le-a trimis bisericilor după insuflarea Sfântului Duh. Și după aceea, un diacon sau un preot să citească Evangheliile”¹⁶. Erau preferate, dintre lecturile vechitestamentare, cele care aveau legătură cu viața și activitatea Mântuitorului. Septuaginta a fost multă vreme unica lectură în cadrul cultului divin. Încă în secolul al II-lea se vorbea între creștini de Sfânta Scriptură, înțelegându-se prin acest termen numai Septuaginta, adică Vechiul Testament.

¹⁴ Sf. Justin Martirul și Filozoful, *Apologia I*, cap. 67, Apologeți de limbă latină (PSB 2), trad. rom. de O. Căciulă, București, 1980.

¹⁵ *Constituțiile (Așezămintele) apostolice*, II, 59, trad. de I. Mihălcescu, M. Pîslaru și G. N. Nițu, București, 1928.

¹⁶ *Ibidem*, II, 57.

Abia mai târziu și pe măsură ce cărțile Noului Testament devin tot mai cunoscute și mai răspândite, încep să se impună în adunările de cult.

În cele două Liturghii de rit bizantin, adică a Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Vasile cel Mare întâlnim în prezent doar două lecturi biblice, ambele din Noul Testament: Apostol și Evanghelie. De-a lungul evoluției rânduiei acestor Liturghii, lecturile biblice din Vechiul Testament au fost omise, rămânând doar în Liturgia Sfântului Vasile și anume numai în cele patru cazuri din cursul anului bisericesc când această liturghie se unește cu Vecernia. De fapt și în aceste cazuri, lecturile vechitamentare aparțin Vecerniei cu care este combinată Liturgia Sfântului Vasile întrucât, în vechime, în ajunul Crăciunului și al Bobotezei, precum și în joia și sâmbăta din Săptămâna Patimilor, această Liturghie se oficia seara, când avea loc botezul catehumenilor. Lecturile vechitamentare din rânduiala celor două Liturghii bizantine se pare că încă se mai păstrau pe vremea Sfântului Maxim Mărturisitorul (sec. VII)¹⁷. Tâlcuitorii Sfintei Liturghii de mai târziu nu pomenesc decât pe cele două lecturi noutestamentare pe care le cunoaștem în prezent. După Nicolae Cabasila (+1371), lecturile biblice au ca scop „*să ne pregătească și să ne învrednicească în vederea sfințirii prin Taine*”¹⁸.

Vechiul Testament este prezent în Sfintele Liturghii, a Sf. Ioan Gură de Aur și a Sf. Vasile cel Mare, prin numeroase texte, începând cu Proscomidia, preluate din Isaia cap. 53, 7-8 („Ca un miel spre junghiere s-a adus și ca o oaie nevinovată, fără de glas împotriva celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui s-a ridicat și neamul Lui cine îl va spune. Că s-a luat de pe pământ viața Lui”); Avacum, 3, 3; dar mai ales din psalmi: 45, 10; 92 („Domnul a împărățit întru podoabă s-a îmbrăcat; îmbrăcatu-s-a Domnul întru putere și s-a încins. Pentru că va întări lumea care nu se va clăti. Gata este scaunul Tău de atunci, din veac ești Tu. Ridicat-au râurile Doamne, ridicat-au râurile valurile lor”); 17, 1 („Iubite-voi Doamne, vârtutea mea, Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu”); 50. În rânduiala propriu-zisă a celor două Liturghii se întâlnesc fragmente de texte vechitamentare, cum sunt: psalmul 50, versetele 12-13, 16, 21-22; psalmul 102, 1 (antifonul 1 ”Binecuvintează, suflă al meu pe Domnul și toate cele dinăuntrul meu, numele cel sfânt al Lui”); 133, 2; 17, 2-3; 17, 1; Isaia 6, 3 („Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de mărirea Lui”) și 7 („Iată s-a atins de

¹⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 218.

¹⁸ N. Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștei Liturghii*, trad. rom. de E. Braniște, București, 1946, p. 81.

buzele tale și va șterge toate păcatele tale, și fărădelegile tale le va curăța”; psalmul 117, 26-27 („Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă”); 27, 12 („Mântuiește poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta”); 57, 6; 121, 8, psalmul 112, 2 („Fie numele Domnului binecuvântat”). În Liturgia darurilor mai înainte Sfințite numărul textelor din Vechiul Testament sunt mai compacte și mai numeroase. Catisma 18, de pildă, cuprinde 15 psalmi, împărțiți în trei stări, după fiecare stare preotul rostește ectenie mică, psalmul 103, două sau mai multe paremii; psalmii 140-141, 1-2 („Doamne stigat-am” și „Să se îndrepteze”); psalmul 140, 3-4 („Pune Doamne pază gurii mele. . . Să nu abați inima mea”); psalmul 33, 8 („Gustați și vedeți. . .”). Numeroase formule liturgice din cultul ortodox sunt preluate din Vechiul Testament, unele folosite chiar de Mântuitorul: „Doamne miluiește”, „Pace tuturor”, „Pace ție”, „Amin”, „Aliluia”. La acestea se adaugă prochimenele de la citirea Apostolului sau a Paremiilor, care sunt de asemenea influențe vechitestamentare în cultul creștin. În cadrul Sf. Liturghii sunt pomenite personaje din Vechiul Testament: Moise și Aron, Ilie și Elisei, David și Esei, etc.

În serviciul celor șapte Laude, psalmii vechitestamentari sunt mult mai numeroși. La Vecernie se citesc sau se cântă psalmii 103, 140-141, 1, 1 („Fericit bărbatul. . .”) 33, 10 („Bogații au sărăcit. . .”), Catismele, Paremiile, prochimenele și stihurile de la Stihoavnă. La Utrenie: psalmii 19 și 20; 3, 37, 42, 87, 102, 142; 134-135 (Poliieleul) 148, 149, 150 (Laudele); psalmul 136 („La râul Babilonului”) psalmul 50 precum și numeroase fragmente din psalmi sub formă de stihuri ce preced diferite stihiri. De asemenea și în serviciul laudelor mici sunt numeroși psalmi sau fragmente de psalmi. În rânduiala tainelor și a ierurgiilor se păstrează, de asemenea diferiți psalmi care se citesc, precum și fragmente de psalmi, ce se rostesc sau se cântă. Odată cu apariția și dezvoltarea poeziei imnografice de rit bizantin (a doua jumătate a veacului al IV-lea) prin marii imnografi: Roman Melodul (sec.VI), Anatolie, patriarhul Constantinopolului (+458), Andrei Criteanul (+726), Cosma de Maiuma (sec. VIII), Ioan Damaschin (+749), Teofan Mărturisitorul, Iosif și Teodor Studitul, Iosif Graptul (sec. VIII-IX), și pătrunderea progresivă în cult a creațiilor lor imnografice, numărul psalmilor citați sau cântați în serviciul liturgic s-au redus substanțial. Ei au fost înlocuiți în totalitate sau parțial de noile creații literare de factură creștină ce au primit diferite denumiri: tropar, condac, icos, stihoavnă, sedeaună, canon etc. Acest proces a durat până în veacurile X-XI și s-a concretizat prin apariția cărților de cult: Octoih, Minee, Triod, Penticostar, Molitvelnic, iar mai târziu: Arhieraticon, Ceaslov, Acatistier.

În cultul creștin, textele biblice vechitestamentare sunt mai numeroase decât textele neutestamentare. Acest fapt reflectă considerația de care sau bucurat cărțile Vechiului Testament printre primii creștini și care au fost cele dintâi cărți liturgice ale lor. Nu rezultă de aici dependența cultului creștin de cel vechitestamentar, ci relația dintre Vechiul și Noul Testament ca izvoare ale aceleiași Revelații divine. Elementele împrumutate în cultul creștin din Vechiul Testament au primit o altă semnificație și un înțeles profund spiritual. Unele elemente ale cultului creștin au fost prefigurate în Legea veche, astfel încât Vechiul Testament are un caracter tipic și simbolic, față de cultul creștin. Cultul vechi-testamentar poate fi socotit „un pedagog spre cultul creștin”, așa cum Scriptura Vechiului Testament este un „*pedagog spre Hristos*” (Gal. 3, 24).

Singurele izvoare de informație asupra cultului creștin din veacul apostolic sunt cărțile Noului Testament. Ele însă nu-și propun să expună un tablou al vieții liturgice a Bisericii din epoca apostolică, pentru simplul motiv că așa ceva nu era necesar, întrucât destinatarii acestor scrieri cunoșteau foarte bine detaliile vieții Bisericii din care făceau parte. Totuși, din analiza lor se reflectă indirect bogata viață liturgică a Bisericii veacului întâi și se poate contura elementele ce compuneau un serviciu cultic. Pe lângă ritualul euharistic propriu-zis, în cadrul adunărilor de cult din epoca respectivă, așa cum deducem din aluziile indirecte ale cărților Noului Testament, se lecturau din scrierile Sfinților Apostoli, alături de cele din cărțile vechitestamentare (Fapte 13, 5; I Tesaloniceni 5, 27; Coloseni 4, 16) și se intonau cântări religioase (psalmi, imne și cântări duhovnicești: I Corinteni 16, 26; Efeseni 5, 19; Coloseni 3, 16). La acestea se adăugau: predica, sub formă de omilie, rugăciunea (Fapte 2, 42) și colectele pentru săraci (I Corinteni 16, 1-2). Erau conexe cu euharistia agapele (I Corinteni 11, 20-22) și manifestările harismelor (I Corinteni 14). Între cântările religioase au fost, probabil, unele imne din cărțile Noului Testament, cum ar fi: a preotului Zaharia (Luca 1, 68-79); a Dreptului Simeon, unul dintre cele mai vechi imne neutestamentare din cultul creștin (Luca 2, 29-32); a Fecioarei Maria (Luca 1, 46-54) precum și unele fragmente de proză ritmată citate în epistolele Sfântului Apostol Pavel (Romani 12, 11-12; Efeseni 5, 14; I Timotei 3, 16 și II Timotei 2, 11-13).

În adunările de cult din veacul apostolic și post apostolic se lecturau din scrierile apostolice (evanghelii și epistole) în măsura în care comunitatea respectivă le deținea și le socotea autentice. Situația s-a schimbat atunci când s-a fixat canonul cărților Noului Testament, care vor fi socotite canonice și, pe măsură ce cultul s-a dezvoltat, fragmente neutestamentare l-au îmbogățit și completat.

Din Noul Testament se lecturează în cult din toate cărțile, cu excepția Apocalipsei, carte cu simboluri greu de înțeles și de interpretat. Din slujba Sfintei Liturghii și nici din alte slujbe nu lipsesc lecturile din Evanghelii, Faptele Apostolilor și din Epistole. O primă rânduială în privința citirii textelor rânduite în pericope o găsim în Tipicul Sfântului Sava (531). Ele sunt rânduite în așa fel încât într-un an să se citească tot Noul Testament. Pericopele evanghelice sunt rânduite în așa fel în cursul anului bisericesc, încât credincioșii să cunoască momentele importante ale vieții și toate faptele mântuitoare a lui Hristos ca și învățăturile Lui esențiale, care sunt normative pentru viața ce ne duce spre înviere. Evanghelia se citește însoțită de mărirea adusă lui Dumnezeu stimulând taina negrăită a conținutului cuvintelor și faptelor lui Hristos, în care se simte prezența și vibrația mai presus de lume a Persoanei Lui. „*Acolo unde cuvântul se oprește, scria Paul Evdokimov, se indică negrăitul, cântarea îl duce pe om dincolo de limită, în apofatic*¹⁹” De la Paști până la Rusalii, la Liturghie se citește Cartea Faptele Apostolilor și Evanghelia de la Ioan, iar în duminicile următoare, din celelalte Evanghelii: Matei, Marcu și Luca și din epistolele pauline și sobornicești.

Fragmente din unele cărți nou testamentare sunt rostite sau citite în cadrul Sfintei Liturghii. În cadrul ritualului închinării la vremea începerii Liturghiei, preotul rostește și cântarea de mărire a îngerilor de la Nașterea Domnului: „*Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni, bunăvoință*” (Luca 2, 14) pentru că Liturghia anunță întruparea Domnului vestită de către îngeri în noaptea Nașterii. Fericirile alcătuiesc antifonul 3 la Liturghia din Duminicile și sărbătorile sfinților și care fac parte din Predica de pe munte (Matei 5, 3-12) ce reprezintă începutul propovăduirii Evangheliei. La marile praznice împărătești, în loc de imnul trisaghion se cântă „*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat*” (Galateni 3, 27). La începutul anamnezei, preotul rostește cuvintele de la II Corinteni 13, 13 „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh, să fie cu voi cu toți*”, iar partea a doua a anamnezei se încheie cu cuvintele: „*Luați mâncăți, acesta este Trupul Meu. . . .*” și „*Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu. . .*” (Matei 26, 26-28; Marcu 14, 22-24; Luca 22, 19-20). Prin aceste cuvinte Hristos a oferit pâinea și vinul prefăcute în Trupul și Sângele Său, ucenicilor și asigură, în acest mod, comunitatea liturgică că aceeași putere a Sa va realiza și acum această prefacere. Spre finalul Liturghiei, înainte de împărtășire, simțindu-ne pregătiți și vrednici de a ne socoti fii ai Lui Dumnezeu,

¹⁹ P. Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Editura Polirom, Iași 1996, p. 21.

Îl invocăm ca pe un părinte, prin Rugăciunea domnească sau „Tatăl nostru” (Matei 6, 9-13). Multe rostiri liturgice exprimate în formă de doxologii, formule de binecuvântări și de invocări finale sunt inspirate din epistolele pauline, cele sobornicești și din Apocalipsă²⁰ (Evrei 13, 21 și 25; I Corinteni 16, 22-23; I Petru 5, 14; Apocalipsă 1, 4-5 și 8; 22, 20-21).

În rânduiala tainelor și a ierurgiilor (cu unele excepții) elementele liturgice principale sunt pericopele citite, cu denumirea de Apostol și Evanghelie. Acestea se adaugă formule și rostiri liturgice nou testamentare. Binecuvântarea liturgică a fost preluată în cultul creștin încă de la început, așa cum atestă Noul Testament. Mântuitorul în numeroase situații binecuvânta persoane sau lucruri. Prin atingere sau prin punerea mâinilor, Iisus îi vindeca pe bolnavi. Prin binecuvântare a înmulțit pâinile (Matei, 14, 19), iar la Cina ce de Taină, El a binecuvântat pâinea și vinul (Matei, 26, 26-27). La fel și la Emaus, chiar în ziua în care a înviat, Iisus a luat pâinea, a binecuvântat-o, a frânt-o și a dat-o celor doi ucenici (Luca 24, 30-31), gest ce le era familiar și din care L-au recunoscut pe Domnul. Semnificativă este binecuvântarea copiilor de către Mântuitorul prin gestul punerii mâinilor peste ei (Matei 19, 13-15). În repetate rânduri, Mântuitorul a binecuvântat hrana, alimentele. În epistola adresată lui Timotei (I Tim. 4, 3-5), Apostolul Pavel îl avertizează să se ferească de ereticii care „opreau de la unele bucate” care sunt date de către Domnul și se sfințesc prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune. Se sfințea, de asemenea undelemnul, folosit desigur la taina Sf. Maslu (Marcu 6, 13; Iacov 5, 14) sau la taina Mirungerii (II Corinteni 1, 21-22). Temeiuri ale sfințirii pot fi socotite: Botezul Domnului în Iordan, când Duhul Sfânt a sfințit pe Mântuitorul „și apele” cum se cântă la Bobotează; prefacerea apei în vin la Cana Galileei (Ioan 2, 1); textele evanghelice în care „apa” sau „apa vie” apare ca simbol al harului Duhului Sfânt (Ioan 4, 10, 11, 13); apa vindecătoare de la Vitezda (Ioan 5, 4); apa care, împreună cu sângele, a curs din coasta Mântuitorului (Ioan 19, 34). În Biserica veacului apostolic se sfințea apa baptismală. Apostolul Pavel vorbește în Efes despre sfințirea membrilor Bisericii „cu baia apei prin cuvânt” (Efeseni 5, 26), fiind vorba, desigur, despre botez. Și mai clar se exprimă, același apostol, în epistola către Evrei (10, 22) în care îndeamnă la spălarea trupului „în apă curată”, care nu poate fi decât apa sfințită.

Simbolismul liturgic are o mare valoare pentru Biserică, întrucât aceasta se socotește pe sine trup tainic al lui Hristos. Prin cultul său, Biserica trăiește „taina

²⁰ I. Bude, *op. cit.*, pp. 128-130.

Din Noul Testament se lecturează în cult din toate cărțile, cu excepția Apocalipsei, carte cu simboluri greu de înțeles și de interpretat. Din slujba Sfintei Liturghii și nici din alte slujbe nu lipsesc lecturile din Evangheliile, Faptele Apostolilor și din Epistole. O primă rânduială în privința citirii textelor rânduite în pericope o găsim în Tipicul Sfântului Sava (531). Ele sunt rânduite în așa fel încât într-un an să se citească tot Noul Testament. Pericopele evanghelice sunt rânduite în așa fel în cursul anului bisericesc, încât credincioșii să cunoască momentele importante ale vieții și toate faptele mântuitoare a lui Hristos ca și învățăturile Lui esențiale, care sunt normative pentru viața ce ne duce spre înviere. Evanghelia se citește însoțită de mărirea adusă lui Dumnezeu stimulând taina negrăită a conținutului cuvintelor și faptelor lui Hristos, în care se simte prezența și vibrația mai presus de lume a Persoanei Lui. „*Acolo unde cuvântul se oprește*, scria Paul Evdokimov, *se indică negrăitul, cântarea îl duce pe om dincolo de limită, în apofatic*¹⁹” De la Paști până la Rusalii, la Liturghie se citește Cartea Faptele Apostolilor și Evanghelia de la Ioan, iar în duminicile următoare, din celelalte Evanghelii: Matei, Marcu și Luca și din epistolele pauline și sobornicești.

Fragmente din unele cărți noutestamentare sunt rostite sau citite în cadrul Sfintei Liturghii. În cadrul ritualului închinării la vremea începerii Liturghiei, preotul rostește și cântarea de mărire a îngerilor de la Nașterea Domnului: „*Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni, bunăvoință*” (Luca 2, 14) pentru că Liturghia anunță întruparea Domnului vestită de către îngeri în noaptea Nașterii. Fericirile alcătuiesc antifonul 3 la Liturghia din Duminicile și sărbătorile sfinților și care fac parte din Predica de pe munte (Matei 5, 3-12) ce reprezintă începutul propovăduirii Evangheliei. La marile praznice împărătești, în loc de imnul trisaghion se cântă „*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat*” (Galateni 3, 27). La începutul anamnezei, preotul rostește cuvintele de la II Corinteni 13, 13 „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh, să fie cu voi cu toți*”, iar partea a doua a anamnezei se încheie cu cuvintele: „*Luați mâncăți, acesta este Trupul Meu. . . .*” și „*Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu. . .*”, (Matei 26, 26-28; Marcu 14, 22-24; Luca 22, 19-20). Prin aceste cuvinte Hristos a oferit pâinea și vinul prefăcute în Trupul și Sângele Său, ucenicilor și asigură, în acest mod, comunitatea liturgică că aceeași putere a Sa va realiza și acum această prefacere. Spre finalul Liturghiei, înainte de împărtășire, simțindu-ne pregătiți și vrednici de a ne socoti fii ai Lui Dumnezeu,

¹⁹ P. Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Editura Polirom, Iași 1996, p. 21.

Îl invocăm ca pe un părinte, prin Rugăciunea domnească sau „Tatăl nostru” (Matei 6, 9-13). Multe rostiri liturgice exprimate în formă de doxologii, formule de binecuvântări și de invocări finale sunt inspirate din epistolele pauline, cele sobornicești și din Apocalipsă²⁰ (Evrei 13, 21 și 25; I Corinteni 16, 22-23; I Petru 5, 14; Apocalipsă 1, 4-5 și 8; 22, 20-21).

În rânduiala tainelor și a ierurgiilor (cu unele excepții) elementele liturgice principale sunt pericopele citite, cu denumirea de Apostol și Evanghelic. Acestea se adaugă formule și rostiri liturgice noutestamentare. Binecuvântarea liturgică a fost preluată în cultul creștin încă de la început, așa cum atestă Noul Testament. Mântuitorul în numeroase situații binecuvânta persoane sau lucruri. Prin atingere sau prin punerea mâinilor, Iisus îi vindeca pe bolnavi. Prin binecuvântare a înmulțit pâinile (Matei, 14, 19), iar la Cina ce de Taină, El a binecuvântat pâinea și vinul (Matei, 26, 26-27). La fel și la Emaus, chiar în ziua în care a înviat, Iisus a luat pâinea, a binecuvântat-o, a frânt-o și a dat-o celor doi ucenici (Luca 24, 30-31), gest ce le era familiar și din care L-au recunoscut pe Domnul. Semnificativă este binecuvântarea copiilor de către Mântuitorul prin gestul punerii mâinilor peste ei (Matei 19, 13-15). În repetate rânduri, Mântuitorul a binecuvântat hrana, alimentele. În epistola adresată lui Timotei (I Tim. 4, 3-5), Apostolul Pavel îl avertizează să se ferească de ereticii care „opreau de la unele bucate” care sunt date de către Domnul și se sfințesc prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune. Se sfințea, de asemenea undelemnul, folosit desigur la taina Sf. Maslu (Marcu 6, 13; Iacov 5, 14) sau la taina Mîrungerii (II Corinteni 1, 21-22). Temeiuri ale sfințirii pot fii socotite: Botezul Domnului în Iordan, când Duhul Sfânt a sfințit pe Mântuitorul „și apele” cum se cântă la Bobotează; prefacerea apei în vin la Cana Galileei (Ioan 2, 1); textele evanghelice în care „apa” sau „apa vie” apare ca simbol al harului Duhului Sfânt (Ioan 4, 10, 11, 13); apa vindecătoare de la Vitezda (Ioan 5, 4); apa care, împreună cu sângele, a curs din coasta Mântuitorului (Ioan 19, 34). În Biserica veacului apostolic se sfințea apa baptismală. Apostolul Pavel vorbește în Efes despre sfințirea membrilor Bisericii „cu baia apei prin cuvânt” (Efeseni 5, 26), fiind vorba, desigur, despre botez. Și mai clar se exprimă, același apostol, în epistola către Evrei (10, 22) în care îndeamnă la spălarea trupului „în apă curată”, care nu poate fii decât apa sfințită.

Simbolismul liturgic are o mare valoare pentru Biserică, întrucât aceasta se socotește pe sine trup tainic al lui Hristos. Prin cultul său, Biserica trăiește „taina

²⁰ I. Bude, *op. cit.*, pp. 128-130.

mântuirii noastre”²¹ de la creație până la întemeierea ei. Prin realismul său simbolic, cultul repetă Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Dar, pe când Revelația în Hristos este unică, actualizarea ei în cult are un caracter ciclic, pentru ca timpul liturgic al Bisericii să se umple de mulțimea harurilor Revelației. Mântuitorul Hristos domină întreaga istorie spirituală a lumii tocmai datorită semnificațiilor pe care revelația le descoperă. „*Să se bucure făptura, cerurile să se veselească*”, „*marea a văzut și a fugit, Iordanul s-a întors înapoi*”, „*pământul peștera celui neapropiat aduce*”, „*ziua învierii să ne luminăm popoare*”, se aude când amintirea faptelor mântuitoare se unesc cu bucuria celor ajunși la înțelegerea tainelor credinței. Cu fiecare retrăire a planului revelației, câștigăm în înțelegerea scripturii și ne ancorăm pe linia înduhovnicirii prin ea. Folosind Scriptura în cult, aceasta devine un factor de viață în Biserică, așează cultul pe temelia teandrică a acesteia și-i susține misiunea de propovăduire în vederea permanentei sale identități.

²¹ D. Stăniloae, *Sfânta Tradiție. Definierea noțiunii și întinderii ei*, Ortodoxia, 1964, nr. 1, p. 76.

Mănăstirile din Arhiepiscopia Timișoarei III

Dragoș Debucean

Abstract

The paper dwells on the history of monasteries from Petroasa Mare, Săraca and Timișeni. The Săraca monastery is the oldest one from Timiș. The Timișeni monastery was founded in 1944 by Vasile Lăzărescu, the first archbishop of Timișoara, and the monastery from Pietroasa Mare was set up in 2001. The Săraca monastery impresses by its oldness and by its architectural style. Its name comes from the lamentable conditions that the monastery had in the past. Although was abandoned, robed, bough and bough back, the Săraca monastery finally remained a temple of God.

Mănăstirea Petroasa Mare

Accesul spre mănăstire se face pe drumul național Lugoj-Reșița (DN 58A). La ieșirea din Lugoj urmăm ramnificația (DL 136) ce merge spre Petroasa Mare și după 7 km, la intrarea în sat pe partea stângă, se profilează pe cer turla bisericii mănăstirii Petroasa.¹

Cu toate că istoria acestui așezământ nu a fost una liniștită totuși parcă acest lucru a făcut-o să fie mai frumoasă, iar Liturghia săvârșită aici mai înălțătoare.

Localitatea Petroasa Mare, în a cărei vecinătate se află mănăstirea, a fost un sat cu o populație integral germană care însă a plecat după 1990, venind în locul lor familii ortodoxe din toată țara, în special din Maramureș. În sat nu există biserică ortodoxă ci doar una romano-catolică în care nu se săvârșea Liturghie ortodoxă dar, în ultimii ani a fost ridicată o biserică ucraineană ortodoxă. În acest context este firesc ca familiile de ortodocși români să fi simțit nevoia unui loc unde să poată veni să se întâlnească cu Dumnezeu.

¹ M. Vlasie, *Drumul spre mănăstiri. Ghidul așezămintelor monahale ortodoxe din România*, Ed. Sofia, București, 2005, p. 322.

Inițiativa ridicării unui așezământ monahal o ia Maria Orășan, o credincioasă din părțile Sibiului ce locuiește în prezent în Lugoj, care în urma adunării unui număr mare de semnături reușește să obțină de la Patriarhia Ortodoxă Română aprobarea ridicării unei mănăstiri. Inițial, mănăstirea a fost construită pe proprietatea particulară a Mariei Orășan pe care aceasta o obținuse prin cumpărare. Aprobarea oficială pentru ridicarea mănăstirii a fost eliberată de către Patriarhia Ortodoxă Română la 22 februarie 1996. Cu toate că nu existau monahi sau monahii, totuși în decursul anului 1996 se pune piatra de temelie a mănăstirii dar, într-o formă necanonică, fără arhiereu. Aceasta obține și aprobările necesare ridicării construcțiilor astfel încât până în anul 2001 reușește singură să ridice până la nivelul centurii superioare atât biserica cât și complexul de chilii. Maria Orășan era atât ctitora mănăstirii cât și proprietara acesteia. Fapt neobișnuit ca un mirean să fie proprietarul unei mănăstiri. Așadar în 28 iunie 2001 printr-un act formal de vânzare cumpărare întreaga mănăstire este predată integral Arhiepiscopiei Timișoarei. Ca urmare a demersurilor facute de aceasta, în data de 26 iulie 2001 în cadrul ședinței Consiliului Eparhial se ia hotărârea înființării schitului de monahi Petroasa din comuna Victor Vlad Delamarina.²

În august 2001 vin la această mănăstire primii viețuitori: starețul Rafael Mutrescu de la mănăstirea Agafton din Botoșani, împreună cu ieromonahul Ștefan Mateiaș și monahul Adrian, aceștia din urmă fiind de la mănăstirea Tazlău, județul Neamț. Astfel că în 26 august 2001 are loc binecuvântarea mănăstirii de către P.S. Lucian Lugojanu, împreună cu un mare sobor de preoți. Din 15 ianuarie 2008, starețul Rafael Mutrescu merge să păstorească obștea mănăstirii Izvorul Miron. Ca urmare conducerea mănăstirii de la Petroasa Mare îi revine lui Mateș Ionel care păstorește așezământul până în prezent. La început s-a locuit în cele trei chilii care existau deja iar serviciile religioase se oficiau afară. Abia în noiembrie 2001 se săvârșește pentru prima dată Sfânta Liturghie în paraclisul amenajat în trapeză. Ulterior, prin strădania monahilor, se reușește continuarea construcțiilor la stăreția care în prezent cuprinde 11 chilii, bucătărie, trapeză mică și mare. De asemenea se continuă lucrările și la biserică reușindu-se ca în prezent să se poată sluji în ea. Iconostasul și întregul mobilier interior al bisericii este dat în lucru la Târgul Neamț unde urmează să fie sculptat în lemn de stejar. În 2003 mănăstirea cumpără un clopot de la un anticar.³

² Arhiva Mitropoliei Banatului, Fond mănăstiresc, dosar 6, fila nr. 8.

³ Informații stareț Rafael Mutrescu.

Acesta are o greutate de 70 kg, este fabricat în Austria și pe suprafața lui este imprimată inscripția „Donat pentru biserica greco catolică de credincioșii foști în America în timpul războiului. SCHIER”. Biserica ce impresionează prin frumusețea și armonia îmbinării stilurilor arhitectonice românești are o lungime de 13 m, o lățime de 5 m și este înaltă de aproximativ 25 m.

Mănăstirea Petroasa Mare are hramul Sf. Arhangheli Mihail și Gavril și desfășoară și funcția parohială pentru satul Petroasa Mare. Acest loc sfânt ridicat din dorința de a fi mai aproape de Dumnezeu își are porțile deschise pentru toți cei ce trec prin apropierea lui, așteptându-i ca împreună cu preotul și călugării mănăstirii să aducă laudă lui Dumnezeu.

Mănăstirea Săraca

Acces spre mănăstire se face pe drumul (DN 59) de la Timișoara la Voiteg de unde urmăm ramificația la stânga pe drumul (DN 58B) ce duce la Reșița, prin Gătaia. De aici urmând linia vechilor cazarme grănicerești, cotim spre dreapta pe drumul (DJ 588) ce duce la Șemlacul Mic.⁴ Mănăstirea se află la intrarea în sat, la 70 Km de Timișoara și 9 km de Gătaia.

În partea de sud-est a județului, se află o altă mănăstire a cărei istorie se întinde până în îndepărtate vremuri. Pe malul stâng al râului Moravița aproape de granița țării se află seculara mănăstire Săraca. Încă din depărtare putem zări turnul bisericeții mănăstirii ce este așezată la marginea satului Șemlacul Mic, ocrotind parcă prin prezența ei credincioșii de aici care de-a lungul veacurilor cu multe sacrificii și-au păstrat atât identitatea națională cât mai ales credința în Dumnezeu.

Localitatea Șemlacul Mic este amintită încă din timpul lui Bela IV, în perioada cuceririi Banatului de către acesta, când aici a fost construită o cetate de apărare. Așezările umane din jurul dealului Șumig (în preajma căruia sunt dispuse localitățile Gătaia, Șemlacul Mare și Șemlacul Mic) sunt atestate prin săpături încă din perioada dacică. Faptul că comitetul Carașului, în 1205, își avea sediul la Șemlacul de Câmpie (Mező Somlyó) nu face altceva decât să confirme dezvoltarea economică și politică a acestei regiuni.

Fiind o mănăstire foarte veche așezată într-o zonă copleșită de conflictele datorate intereselor marilor boieri români și sârbi, nu s-au păstrat documente care să ateste anul întemeierii mănăstirii. Astfel de momente au fost pârjolirea mănăstirii în timpul invaziei turcești din sec. XVI și închiderea

⁴ M. Vlasie, *op. cit.*, p. 320.

acesteia din ordinul lui Iosif II, în anul 1768, când bunurile mănăstirii, inclusiv cărți, icoane și obiecte de cult sunt transferate la mănăstirea Mesicii de lângă Vârșet. Singurul document în care este amintită data restaurării mănăstirii este o inscripție în slavonă aflată deasupra ușii în naosul bisericii: „Izvideniem oța i s pospeșeniem Sâna iso iavleniem sviatago Duha pomovise i pomazasia obitel imenovati Semliuc zadrajave r...carl. Șestago...i preosviaștenâm a gda vladâco blajenago Maxim Nestorovici i...igumenu Simion...ctitor Ghiurișco Lazarevici i sâna sego Nicola i Jivan...7233 (1730)”. (Cu voința Tatălui și cu ajutorul Fiului și cu arătarea Sfântului Duh s-a învoit și s-a zugrăvit Sf. Biserică din Șemliuc pe vremea domniei lui carl... (Carol al VI-lea) și a preasfințitului domn episcop fericitul Maxim Nestorovici și ... a egumenului Simion ... ctitor Ghiurișco Lazarevici și fii acestora Nicola și Jivan ... 7233 (1730)).⁵

Prima menționare documentară este făcută în 1270 de către Turchanyi când mănăstirea a fost folosită drept reședință de către un comite. În această perioadă regele Ștefan al V-lea dăruiește unei mănăstiri de călugări ai ordinului Sf. Augustin, de lângă Șumig, valea Berzovei și o moară cumpărată de la un iobag cu numele Kaz.⁶ În actul de danie mănăstirea figurează cu numele de Mezö Somlyó (Șemlacul de Câmpie), fiind vorba de mănăstirea catolică cu hramul Sf. Toma ridicată de Bela al IV-lea și nicidecum de mănăstirea Săraca de la Șemlacul Mic (mănăstirea era prezentă în trecut și cu numele de Șumig, Șemliug, Sâmluc – nume ce provine de la Sf. Luca sau de la Sfânta Iuncă, ce ar fi fost o pădure consacrată unui Sfânt⁷, Șemlac și Morava⁸).⁹ În anul 1400 călugărul franciscan Fermengini o numește „pepinieră de schismatici”.¹⁰ În a doua jumătate a sec. XV după moartea lui Iancu de Hunedoara, în 11 august 1456, numele mănăstirii apare din nou într-

⁵ V. Gh. Țigu, I. L. Oprea, *Mănăstirea Săraca*, Ed. Meridiane, București, 1971, pp. 5-7; V. Vlăduceanu, *Mănăstiri bănățene*, Timișoara, 1947, pp. 8-10; I. Miloia, *Mănăstirea Săraca*, Timișoara, 1932, p. 11; At. Popa, *Mănăstirea Săraca. Prezentare iconografică*, Timișoara, 1943, p. 13.

⁶ L. I. Oprea, *Un vechi monument de artă românească în Banat: Mănăstirea Săraca*, în „Mitropolia Banatului”, an XVI, nr. 10-12, octombrie-decembrie, p. 706.

⁷ N. T. Velea, *Istoria bisericească politico-națională a Românilor de peste totu*, Sibiu, 1865, p. 183.

⁸ V. Vlăduceanu, *op. cit.*, p. 7.

⁹ Gh. I. Cantacuzino, *Date arheologice privind trecutul unei mănăstiri bănățene: Mănăstirea Săraca din Șemlacul Mic*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, aprilie-iunie, Timișoara, 1974, p. 299.

¹⁰ V. Gh. Țigu, I. L. Oprea, *op. cit.*, p. 11.

o circulară a episcopului Petru de la mănăstirea Sf. Gheorghe din Caransebeș, care scria egumenilor din mănăstirile Vodița, Vărădia, Oravița, Srediștea, Partoș și Săraca și tuturor preoților din Banat „să rânduie slujbi pentru odihna sufletului vitezului voievod Ioan de Hunead...și să pomenească pră toți nobilii și chinejii din districturi și din margini, care or căzut la acea bătaie...”, de asemenea este amintită și în perioada mitropolitului Iosif cel Nou (1650-1656) când acesta în timpul unor vizite canonice făcute la Partoș, Sângeorge, Mesici, Vărădia, Srediștea, Hodoș, Lipova, Isău, ajunge și la mănăstirea Săraca. În 18 aprilie 1756 cu ocazia sfințirii antimisului de către episcopul Ioan Georgevici al Caransebeșului și Vârșetului mănăstirea este amintită din nou. O menționare constantă a mănăstirii Săraca (Șemliug) cu hramul ei actual se face abia începând din sec. XVIII.¹¹

Datorită informațiilor reduse ce se referă la întemeierea mănăstirii în urma cercetărilor s-au constituit două ipoteze: una în care se acceptă sec. XIII ca perioadă a înființării mănăstirii și o a doua susținută și de Ioachim Miloia în care se menționează că mănăstirea ar fi fost întemeiată în sec. XV. Astfel F. Milleker în *Geschichte des Schulwesens in Banat vor 1716*, R. Molin și V. Molin în *Românii din Banat* consideră anul 1404 ca an al întemeierii mănăstirii. Ctitoria ei se pune pe seama despotului sârb George Brancovici sau a urmașilor acestuia aducându-se ca argument faptul că în anul 1448 Ioan de Hunedoara a pierdut lupta împotriva sultanului Murad și a fost făcut prizonier în cetatea Smedria de către despotul sârb George Brancovici. Ioan de Hunedoara a plătit ca preț de răscumpărare a libertății lui, câteva sate și cetăți printre care se afla și cetatea Șemlac.¹² Întrucât au existat presupuneri că mănăstirea Săraca ar fi fost ctitorită de un sârb atunci cu siguranță ar fi fost menționată măcar în treacăt în procesul mănăstirilor sârbești din Banat. Chiar populația majoritar românească din satul Șemlacul Mic vine să confirme faptul că ar fi fost prea puțin posibil ca un boier sârb să ctitorească o mănăstire pe seama unui sat în care sârbii reprezentau o minoritate nesemnificativă. Conform statisticii oficiale din 1930 datele demografice ale comunelor din jurul mănăstirii sunt: Șemlacul Mare 810 români și 5 sârbi, Gătaia 1328 români și 14 sârbi, Berecuța 307 români și 4 sârbi. Așadar este exclus ca mănăstirea Săraca să aibă un ctitor sârb pentru că nu se poate vorbi

¹¹ Gh. I. Cantacuzino, *op. cit.*, p. 300.

¹² V. Gh. Țigu, I. L. Oprea, *op. cit.*, pp. 9-10; I. Miloia, *Mănăstirea "Săraca", centru de cultură și artă bănățeană*, în „Analele Banatului”, Timișoara, an IV, aprilie-decembrie, 1931, pp. 100-101; I. B. Mureșianu, *Mănăstiri din Banat*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1976., p. 88.

încă de imigrarea sârbilor în aceste locuri.¹³ Cu toate acestea există și ipoteze conform cărora mănăstirea ar fi fost ridicată în sec. XII-XIII când s-au construit și multe alte mănăstiri din Banat cum ar fi Sângeorge, Hodoș, Cenad, Horom, Cubin, Mesici, Orșova, Slatița, Lipova, Isău, Vodița și Vărădia. Idee susținută și de istoriograful maghiar Szentklaray care spune că între numeroasele mănăstiri înființate sub arpadieni figurează și mănăstirea de la Șumag.¹⁴

În urma săpăturilor arheologice efectuate în septembrie 1973 de către Direcția Monumentelor Istorice și de Artă s-a putut observa structura zidurilor bisericii care sunt din cărămidă, din loc în loc fiind încadrate între cărămizi pietre nefasonate, cărămizi ce prezintă o mare varietate de dimensiuni și care, se pare, că au fost produse special pentru zidirea bisericii. Un specific al zidăriei mănăstirii îl reprezintă temelia formată dintr-un singur rând de pietre, foarte rar două care au o grosime de 10-25 cm și care lipsesc în dreptul ușilor de la pronaos și naos. S-a observat de asemenea că pridvorul deschis al bisericii susținut de stâlpi de zidărie este un adaos la biserică făcut în sec. XVII-XIX.¹⁵ De asemenea în cadrul săpăturilor efectuate s-au descoperit în pronaos două morminte, ulterioare construirii bisericii, dar care nu prezintă elemente de datare exactă, aproximându-se după materialele descoperite (resturi de încălțăminte și un pahar de sticlă) că ar aparține sec. XIX. În jurul bisericii au fost descoperite o serie de morminte în care s-au găsit două monede din sec. XVIII. De asemenea în centrul naosului se află un cavou boltit zidit din cărămizi cu pereți groși de 0,5 m ce aparține familiei Ostoici ridicat în sec. XVIII și care nu a fost desfăcut în cadrul cercetărilor efectuate. Printr-o crăpătură a cavoului s-au putut observa două sicrie căptușite cu tablă și alături de ele oseminte reînhumate. Osemintele înhumate în cavoul din interiorul bisericii au fost scoase și reînhumate în cimitirul mănăstirii în 1934 când mănăstirea a intrat în proprietatea Episcopiei Caransebeșului.¹⁶ Se știe că biserica, în 1838 a fost transformată în cavoul familiei Ostoici, paharnic la curtea imperială din Viena.¹⁷ Conform informațiilor furnizate de bătrânii satului, mormintele au fost deschise în jurul anului 1930.¹⁸ Rezultatele cercetărilor arheologice confirmă faptul că

¹³ V. Vlăduceanu, *op. cit.*, pp. 10-13.

¹⁴ V. Vlăduceanu, *op. cit.*, pp. 10-13.

¹⁵ Gh. I. Cantacuzino, *op. cit.*, pp. 302-304.

¹⁶ *Ibidem*; Informații stareț Clement Vîntu.

¹⁷ V. Vlăduceanu, *Mănăstiri bănățene*, Timișoara, 1947, p. 17.

¹⁸ Gh. I. Cantacuzino, *op. cit.*, pp. 302-304.

biserica ar fi construită după sec. XIV și deci foarte posibil în sec. XV ținând cont și de părerile istoricilor care susțin această perioadă dar și de informațiile puține dat fiind faptul că inventarul din 1771 precizează că documentele vechi ale mănăstirii au ars. De asemenea, datorită faptului că biserica este primul lăcaș de cult zidit în acest loc, e de înțeles că ridicarea acesteia se leagă de primele atestări sigure ale mănăstirii. În acest sens se poate ține cont și de părerile unor istorici mai vechi, care datează mănăstirea înaintea căderii Banatului sub turci, bazându-se în susținerea lor pe indiciile ce pot fi culese din zonele de tradiții existente încă la sfârșitul sec. XVIII.¹⁹

La începutul sec XVIII, după retragerea turcilor, biserica fiind deteriorată este reparată în anul 1730 de către Giurgico Lazarevici și fiii săi Nika și Jivan, care făceau parte dintr-o familie de negustori bogați veniți din Grecia. Cel mai bătrân din familia Lazarevici fiind Lazăr, tatăl lui Giurgico. Din familie cel mai cunoscut era Ștefan, dar cheltuielile au fost suportate de Nika și Jivan.²⁰ Fapt cunoscut atât din mărturia stareșului actual al mănăstirii cât și din pisania din naosul bisericii, de deasupra ușii acestuia, unde stă scris: „Cu vrerea Tatălui cu sârguința Fiului și lucrarea Sfântului Duh a fost renovat și s-a semnat Sfântul Lăcaș ce se numește Șemliung, în timpul împărăției marelui cezar Carol al șaselea și a prea sfințitului Domn episcop Maxim Nestorovici, cu truda smeritului egumen Simeon dar voi și noi...ctitor Giurgico Lazarevici și fiii săi Nika și Jivan...cu aceștia 1730”.²¹ Și ca o confirmare a renovării și pictării bisericii în anul 1730, zugravii acesteia au scris în altar: „Pomenește Doamne scriitorii (adică zugravii) Andrei – Andrei fiul meu, Iovan, Kiriak leat 1730 (7238)”.²² La opt ani de la restaurare, în 1738, mănăstirea primește o donație de 12 florini, lăsați prin testament de către episcopul Maxim Nestorovici(+ 22 febr. 1738). Tot în prima jumătate a secolului XVIII în incinta mănăstirii a funcționat o școală a cărei dascăli erau călugării mănăstirii, fiind amintit monahul Pahomie Mihailovici, de etnie română, ca și grămatic al școlii și care până în 1744, când a devenit călugăr a funcționat și învățător.²³ Școala de la mănăstirea Sărac a fost înființată și finanțată de cneazul din Fizeș, Nicolae Lucaci. Prestigiul școlii era

¹⁹ N. Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor din Banat*, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1973, p. 409.

²⁰ Informații stareș Vântu Constantin.

²¹ I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 90.

²² V. Vlăduceanu, *Mănăstiri bănățene*, Timișoara, 1947, p. 19.

²³ L. I. Oprea, *Un vechi monument de artă românească...*, p. 707.

recunoscut deoarece se încadra în rândul școlilor vestite de la mănăstirile Partoș și Vărădia. În acestea călugării și dascălii veniți din Principate erau pregătiți pentru școlile în care urmau să predea. Aceste centre au funcționat sub denumirea de școli confesionale, erau sub protecția Bisericii și prin ele se încerca menținerea caracterului unitar român.²⁴ Continuând firul evenimentelor ce în curgerea lor amintesc de mănăstirea Săraca, menționăm că în anul 1753, episcopul Ioan al Vârșețului lasă să se copieze, icoana „Sfinților Despoți Sârbi”, descoperită în mănăstire, care ulterior a fost luată împreună cu copia ei și dusă la mănăstirea Cruședol – Serbia. Pe această copie găsim inscripția care confirmă cele spuse mai sus: „Icoana celor sfinți și despoți sârbești stăpânitori ai Sremului am găsit-o în vremea preapașnicilor și preasfintelor Măiestăți cezaro – crăiești romane, Francisc I și soției sale Maria Tereza, în mănăstirea ce se numește Șemliung, cu hramul Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, din eparhia Caransebeșului, Vârșețului, Lugojului...în anul de la mântuirea noastră 1753 și s-a pictat în orașul Vârșeț...iconopiseș Nicolae Neșcov.” Numai după trei ani, în 18 aprilie 1756, mănăstirea este din nou amintită cu ocazia sfințirii antimisului de către episcopul Ioan Georgevici (1749-1769) al Caransebeșului și Vârșețului.²⁵ Cu toate că în această perioadă mănăstirea avea o situație bună atât din punct de vedere a personalului monahal cât și economic totuși, în 1768 se dă un ordin imperial prin care se impune ca numai mănăstirile ce au un venit anual de 4000 florini (sumă foarte mare pentru acea perioadă) pot să își continue activitatea.²⁶ Astfel că în perioada 1771-1775 se face o statistică a mănăstirilor și în consecință, în anul 1776 mănăstirea este desființată, iar după sinodul de la Corlowitz, în 16 iunie 1788, mănăstirea Săraca este alipită de mănăstirea Mesici de la Vârșeț. Cu această ocazie toate obiectele cu valoare cultică, istorică, culturală și economică sunt transferate în această mănăstire, fără a se mai întoarce vreodată înapoi.²⁷ Și ca și cum nu ar fi de ajuns toate câte s-au întâmplat, în același an este emisă legea „Privilegia Valachorum tollantur”, de către Maria Tereza, în urma căreia cele trei județe Bănățene au fost subordonate guvernului Ungariei.

²⁴ V. Gh. Țigu, I. L. Oprea, *op. cit.*, p.5.

²⁵ De fiecare dată, la venirea unui nou episcop se tipăresc și se sfințesc noi antimise care mai apoi sunt distribuite tuturor bisericilor din eparhie.

²⁶ I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 91.

²⁷ *Ibidem*, pp. 95-96; L. I. Oprea, *Un vechi monument de artă românească...*, p. 707.

În 1782, mănăstirea este scoasă la vânzare fiind cumpărată de familia Ostoici,²⁸ iar în 1803 Ioan Ostoici, îi împrăștiară pe fiii săi Ioan, Petru și George cu 1800 stânjani pătrați în Șemlac, un zid, pădure și întreaga mănăstire. În 27 iunie 1838, frații Ostoici încheie o convenție în urma căreia mănăstirea va deservi drept criptă a familiei. Nefiind folosită pentru oficierea serviciilor liturgice și în urma jefuirii ei, mănăstirea își capătă numele de „Săraca”.²⁹ Abia în 28 octombrie 1934, mănăstirea este răscumpărată de la proprietarul Sigismund Ostoici și devine proprietatea Episcopiei Caransebeșului.³⁰ Iată ce oferă oamenii unei mănăstiri, când mănăstirea îl oferă oamenilor pe Dumnezeu. După răscumpărare, asupra bisericii se efectuează o serie de reparații de întreținere și consolidare în perioada anilor 1935-1972.³¹ Mănăstirea mai este amintită și mai recent, în 1946 când printr-o notă emisă de către episcopia Timișoarei către Cabinetul Petru Groza, prin care se cere oprirea colonizării localității Șemlacul Mic, cu greco – catolici, pe motiv că astfel se distruge comunitatea ortodoxă creată în jurul mănăstirii. În acest sens documentul menționează că: „Din organizația mănăstirească de altădată, tot ca prin minune ne-a mai rămas doar zidurile Sf. Mănăstiri Săraca, de lângă comuna Șemlacul Mic, județul Timiș – Torontal. Este singura mănăstire de pe teritoriul eparhiei ortodoxe române a Timișorii, la reorganizarea căreia au putut păși, cu ajutorul Atotputernicului Dumnezeu și prin sprijinul înalt acordat de stăpânirea românească... În urma politicii oficiale de dislocare a elementului românesc din Banat, și jurul Sf. Mănăstiri Săraca a suferit esențiale schimbări etnografice. S-au colonizat germani, sârbi, maghiari și slovaci acolo unde odinioară băștinașii români ortodocși erau în mase compacte iar sub zidurile Sf. Mănăstiri Săraca, pe bunurile răpitate de la ea, a luat ființă colonia șvăbească Șemlacul Mic. S-a crezut că în forma aceasta s-a stins pentru totdeauna viața ortodoxă românească de aici.” S-a dorit prin aceasta ca în Șemlacul Mic și în localitățile din jur să fie

²⁸ Arhivele Naționale, Fondul Prefecturii Județului Timiș-Torontal, Dosar Șemlacul Mare, 21 iunie 1944; L. I. Oprîșa, *Un vechi monument de artă românească...*, pp. 707-708.

²⁹ Oamenii care treceau pe lângă mănăstire exclamau „Săraca mănăstire” și de aici a rămas numele de mănăstirea Săraca.

³⁰ Arhivele Naționale, Fondul Prefecturii Județului Timiș-Torontal, Dosar neprelucrat, nota nr. 5222-B/1946; L. Roșiu, *Aspecte privind conservarea arhitecturii la biserica mănăstirii „Săraca”*, în *Mitropolia Banatului*, an XXXIX, nr. 1, ianuarie-februarie, 1989, p.83; V. Vlăduceanu, *Mănăstiri bănățene*, Timișoara, 1947, p. 21; I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 103.

³¹ L. Roșiu, *op. cit.*, pp. 83-85.

colonizați numai români.³² Totodată, prin aceasta se încerca evitarea unei eventuale ciocniri între comunitățile de confesiuni diferite existente în această zonă, așa cum reiese din documentele vremii: „Organizarea vieții religioase a unui alt cult implică și ea multe complicații, care ar putea la un moment dat, să producă ciocnire de interese, ceea ce la nici un caz nu ar fi de dorit, pentru că este în defavorul ambelor confesiunii și a neamului nostru.”³³

În prezent mănăstirea este condusă de către starețul Climent Vîntu sub a cărui oblăduire s-a ridicat între anii 1996-1997 un corp de chilii ce cuprinde 12 camere, 2 băi, o bibliotecă, sală de mese și bucătărie. De asemenea, în perioada 2001-2007 s-a ridicat o nouă clădire în care se află 12 camere, 2 apartamente, 6 băi și un paraclis la parter, și care s-a pictat în tehnica frescă între anii 2006-2007.

Executată tot în tehnica frescă, pictura de la biserica mănăstirii Săraca se remarcă prin claritatea și expresivitatea imaginilor dar și prin ingenioasa rezolvare a complicațiilor create de detaliile arhitectonice interioare. Iconostasul este de factură mai recentă a fost sculptat în 1983 de către ing. Ștefan Gajo și pictat de către pictorul Atanasie Demian, ambii realizatori ai sculpturii și picturii iconostasului Catedralei Mitropolitane din Timișoara.³⁴

Biserica mănăstirii Săraca prezintă planul și înfățișarea bisericilor din Strei și Srei-Sângiogi, monumente ale sec. XIII-XIV. Fiind ridicată într-o zonă de confluență a apusului cu răsăritul, biserica păstrează imprimat în detaliile arhitecturale stilul bisericilor bizantine, și anume planul în cruce greacă cu abside laterale vizibile la exterior, acoperite cu semicalote iar naosul acoperit cu cupolă. Unii cercetători însă, susțin că biserica ar avea un plan în cruce greacă cu brațele libere. Este zidită³⁵ din piatră și cărămidă legate cu mortar și a fost acoperită cu șindrilă profilată în coadă de rândunică. Altarul este o absidă semicirculară în zidul căruia se află incastrate un diaconicon (veșmântar) și proscomidiarul. În fața acestuia se mai găsesc alte două nișe despre care se presupune că ar fi fost în altar. Ele au rămas în naos în urma mutării iconostasului înspre altar. Partea superioară a nișelor din altar și a celor din naos se termină cu o boltă semicilindrică. Naosul prezintă două

³² Arhivele Naționale, Fondul Prefecturii Județului Timiș-Torontal, Dosar neprelucrat, nota nr. 5222-B/1946.

³³ Arhivele Naționale, Fondul Prefecturii Județului Timiș-Torontal, Dosar neprelucrat, nota nr. 5222-B/1946.

³⁴ I. B. Mureșianu, *op. cit.*; V. Vlăduceanu, *op. cit.*, p. 19.

³⁵ Se presupune că ar fi fost ridicată de călugărul Macarie de la Tismana, în 1443, trimis aici de Sf. Nicodim de la Tismana.

abside laterale dreptunghiulare acoperite cu semibolte cilindrice. Deasupra careului central al naosului se află cupola ce formează turla bisericii. În naos, în nișa dinspre nord vest s-a găsit și s-a redeschis în 1971 scara ce duce spre pod, într-un spațiu aflat deasupra bolții pronaosului, fiind zidită din trepte de cărămidă. Faptul că această scară a fost ascunsă atât de multă vreme, și ținând cont de grosimea impresionantă a zidurilor(70 cm.) ni se sugerează că biserica servea și ca loc de refugiu în perioadele mai grele, sau că încăperea respectivă a fost folosită ca tainiță a mănăstirii. Deasemenea trebuie menționat și faptul că dimensiunile părții nordice sunt cu până la 20 cm. mai mari decât jumătățile părții sudice. Lățimea bisericii este de 7,5 m cu o lungime de 19,45 m, iar fără cerdacul care a fost adăugat în sec. XIX are 14,75 m lungime. Lărgimea cea mai mare în dreptul absidelor laterale este de 9,8 m, iar distanța de la sol până în vârful crucii de pe turlă este de 12 m. Aceleași abside dreptunghiulare ale naosului le mai găsim și în planul vechi al bisericii din Lipova – Arad (sec. XV), descoperit în 1928. Aceeași caracteristică o găsim și la biserica din Crușovăț (Caraș – Severin, sec. XVIII), Berini (Timiș, sec. XVII), Covăsânt – Arad (sec. XVIII) și la biserica din Brădet – Argeș (sec. XV) cu mențiunea că aceasta din urmă avea absidele semicirculare. Din cerdacul susținut de stâlpi, printr-o ușă mai mare decât cea originală se intră în pronaos de unde printr-o deschidere mai mică (aici s-a păstrat ușa originală) se ajunge în naosul format de cele două abside laterale. Biserica mai are patru ferestre înalte, cea din altar a fost mărită în urma restaurărilor din 1730.³⁶ Iconostasul, așezat inițial în fața stâlpilor ce susțin arcul principal, a fost mutat mai înăuntru altarului deoarece locul soliumului fiind prea îngust împiedica efectuarea mișcărilor liturgice care se fac în fața altarului.³⁷

Cu toate acestea mănăstirea a rămas până în prezent și va rămâne mult timp de acum înainte un simbol al luptei românilor bănățeni pentru credință și pentru dreptate. Iar biserica mănăstirească de la Săraca s-a păstrat până astăzi pentru a ne mărturisi parcă, prin câte „martirii” a trecut fără ca în ea să se preamărească un alt Dumnezeu decât cel Adevărat.

³⁶ T. Simigalia, *O ipoteză privitoare la soluțiile planimetrice și structurale ale bisericii mănăstirii Săraca*, în „Analele Banatului, Artă”, vol. III, Ed. Eurobit, Timișoara, 1998, p. 27.

³⁷ *Ibidem*, p. 27.

Mănăstirea Timișeni

Accesul spre lăcașul de închinăciune se face pe drumul (DN 59) ce merge de la Timișoara spre Șag, înainte de a părăsi comuna urmăm indicatorul spre mănăstire cotind la stânga pe ramnificația ce ne duce la oaza duhovnicească ce se află în imediata apropiere a Timișoarei. Acolo, la 14 km de orașul tumultuos, la marginea unei păduri răcoroase și nu departe de malurile râului Timiș se înalță spre cer turnurile bisericii de la mănăstirea Șag – Timișeni.³⁸

Mănăstirea a luat ființă în anul 1944 fiind ctitorie a primului mitropolit al Banatului, Vasile Lăzărescu. Localitatea Șag este atestată documentar încă din anii 1332-1337, apoi în 1404, 1425 și 1717, iar în 1823 au fost aduși aici coloniști germani. Conscriptia din 1767 îi amintește pe preoții Cuzman Martinovici din Rășinari – Sibiu și Miloș Martinovici din Șag ca fiind preoții ai credincioșilor ortodocși români din această localitate.³⁹

Mănăstirea a funcționat la început ca metoc al mănăstirii Partoș (în prezent dezactivată), iar din anul 1956, când a fost canonizat Sf. Iosif cel Nou de la Partoș, a funcționat cu propriile-i rânduieli.⁴⁰ În perioada imediat următoare a fost înzestrată prin osteneala protosinghelului Iustinian Dalea, exarhul de atunci al mănăstirilor din Banat, cu clădiri corespunzătoare pentru activitatea unei țesătorii mecanice și cu cele necesare bunei gospodării, serviciile liturgice desfășurându-se în capela amenajată în încăperea imobilului. În 1968 s-au început lucrările de construcție a unei bisericii care s-au finalizat în 1972. Biserica a fost pictată în interior de către pictorul Victor Jurca din Lugoj.⁴¹ O mare purtare de grijă a mănăstirii a avut-o de-a lungul timpului și Î. P. S. Sa Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului. Biserica a fost sfințită în 29 august 1972, la praznicul Tăierii Capului Sf. Ioan Botezătorul, care este și hramul mănăstirii.⁴² Prin purtarea de grijă a Chiriarhului, mănăstirea a fost înzestrată cu un atelier care îndeplinește necesitățile atelierului de lumânări al eparhiei, iar în 1985 cu unul de țesut covoare și un altul de tricotaj.

Mănăstirea are o mică colecție de cărți vechi din care putem aminti următoarele: *Triod* (1689), *Penticostar* (1767), *Mărgăritare*, *adunare de*

³⁸ M. Vlasie, *op. cit.*, p. 319.

³⁹ I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁰ *Ibidem*; V. Vlăduceanu, *Mănăstiri bănațene*, Timișoara, 1947, pp. 40-41.

⁴¹ I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 136.

⁴² *Ibidem*, p. 138.

cuvântări de multe feluri ale Sf. Ioan Zlataust (București, 1746), *Octoih și slujbele sfinților de obște* (Blaj 1792), *Octoih sau Catavasier* (Buda 1826), *Carte preafrumoasă numită minunile Maicii Domnului* (Neamț 1847), *Două cuvinte ale Sfântului Casian Romanul* (București 1823), *Teologia Dogmatică* de Ioan Raici (Sibiu 1854), *Manual de Teologie morală creștină* de Andrei baron de Șaguna (Sibiu 1855), etc. Obștea mănăstirii a fost formată din maici transferate aici de la mănăstirea Vasiova, județul Caraș-Severin, sub conducerea monahiei Aglaida Zabrelotva. După moartea acesteia urmează la conducerea mănăstirii monahia Maria Magdalena, venită de la mănăstirea Vatra Moldoviței. În ceea ce privește primii preoții slujitori ai acestei mănăstiri îi amintim, în ordinea trecerii lor pe la aceasta pe protosinghelul Iustinian Dalea, ieromonahul Calist Bobu, ieromonahul Eftimie Constantin, în 1949 ieromonahul Gherasim Moisescu fiind urmat de pr. Ioan Negruțiu, apoi ieromonahul Duma Mihai până în prezent și care a fost ajutat o perioadă de timp de preotul Adrian Covan. De la 1 septembrie 2007 la mănăstirea Timișeni este numit și exarhul Stana Simeon.

În urma decretului 410 din 1959, al Consiliului de Miniștrii, mănăstirea este desființată, maicile retrăgându-se în satele natale. În urma evenimentelor petrecute, clădirile și terenul mănăstirii au trecut în posesia Gospodăriei Agricole de Sat din comuna Șag. În clădirile mănăstirii au fost instalați muncitorii angajați la via din apropiere, proprietate a Sfatului Regional. Când maicilor li s-a permis să se întoarcă în mănăstire, aceasta era într-un stadiu avansat de degradare. S-a început reamenajarea mănăstirii, iar în 6 decembrie s-a oficiat prima Sf. Liturghie. Tot în acest an a fost pusă piatra de temelie pentru biserica nouă. În 1990 mănăstirea a intrat în posesia terenului agricol pe care îl deține în prezent. În toamna anului 2000 s-au început lucrările de construire a unei biserici noi și a unui nou corp de chilii, iar în 2004 s-au început lucrările la un corp care să cuprindă o sală de mese și bucătăria. În prezent lucrările se află în stadiul de finisare. Noua biserică de acum, mult mai încăpătoare, poate primi un număr mult mai mare de credincioși care doresc să se închine lui Dumnezeu în acest loc minunat.

Și parcă precum pasărea phoenix a renăscut din propria-i cenușă tot așa și mănăstirea Șag – Timișeni a renăscut din propriile-i ruine după ce istoria s-a arătat atât de potrivnică. E greu astăzi de imaginat cum dintr-o mănăstire din care nu a mai rămas nici un viețuitor, prin puterea Duhului Sfânt care a fost chemat acolo de rugăciunile atâtor maici și mari duhovnici, s-a ajuns ca astăzi mănăstirea să cuprindă un mare sobor de viețuitoare având ca stareță pe Șimon Viorica, și fiind conduse spiritual de duhovnicul Mihai

Duma. Revigorarea mănăstirii a fost atât de mare după 1989 încât cu o mică parte a viețuitoarelor de aici s-a reînființat mănăstirea Cebza.⁴³ Mănăstirea Șag –Timișeni rămâne un exemplu viu al puterii de comuniune și iubire frățască a unei obști mănăstirești.

⁴³ Informații monahia Filoteia Babeț (fostă stareță a mănăstirii).

Abstract

In conclusion, taking into consideration the Palaeo Christian artifacts we can state that christianism was brought in by the Roman soldiers and it developed first in towns and later in the countryside too. A second fundamental characteristic is its popular origin, as I. I. Russu demonstrates. The Christian artifacts are part of the archeological discoveries ever made as V. Parvan had already said. Most of the archeological discoveries are objects used in the Christian creed: crosses, holywater fonts, amphora, Christian jewellery, such as rings, medallions, mirrors, tools used for creating liturgical matters and objects: wafers and cross moulds. To all these we have to add the basilicas found on the Romanian territory both inside and outside the Carpathian Mountains.

În sprijinul oricărei afirmații, trebuie să stea o mărturie, fie scrisă, fie nescrisă (arheologică). Pentru Dacia Traiană, odată cu retragerea romană, nu a mai existat administrație care să centralizeze datele, cele mai multe informații au ajuns la noi prin intermediul mărturiilor arheologice. Ele demonstrează vechimea creștinismului românesc instituționalizat și itinerant. Cele mai importante mărturii din acest domeniu sunt basilicele, tiparele pentru turnat cruci, împreună cu monumentele funerare romane încreștinate ulterior. În epoca provinciilor dacice se poate afirma cu certitudine că în prima sa fază paleocreștinismul a fost legat mai ales de populația orientală și în același timp de mediul urban¹. După retragere, inclusiv în veacul al IV-lea, majoritatea obiectelor creștine apar în orașe și sunt recipiente necasere cultului. Secolele V-VI sunt cele al opaițelor, pandantivelor și teracotelor, dar datări de obiecte creștine avem și din secolele II-III. Obiectele paleocreștine sunt de două categorii: locală și de import, de proveniență orientală.

¹ Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Editura Episcopiei Ortodoxe a Oradiei, Oradea, 1988, p. 51. (Se va prescurta în continuare *Din istoria creștinismului*).

Înmulțirea pieselor după anul 271 indică creșterea numerică a credincioșilor Bisericii, răspândirea lor pe o arie mai largă și, în special, necesitatea de obiecte de cult. Creștinarea obiectelor păgâne poate fi explicată prin necesitățile cultului printr-o dorință de purificare, dar și o atestare a apartenenței creștine a proprietarului, sau chiar un simplu act de credință².

În simbolistică apar Bunul Păstor, profetul Iona, Copacul Vieții –ce simbolizează veșnicia credinței– peștele, porumbelul, păunul –simbol al reînvierii trupului și al curăției, cocoșul– simbol al învierii creștine, crucea sub diferitele ei forme: *decussata*, *comissa*, *imisa*, *quadrata*, *grammata* și *ansata*. Dezvoltarea crucii în cadrul creștinismului este atestată de Tertulian, care afirma faptul următor: „creștinii își făceau semnul crucii în toate împrejurările din viață, dar și Hristos însuși alesese în timpul vieții crucea ca simbol, ca semn de legătură, de aderare, simbolul pe care trebuiau să-l poarte zilnic, ea nu a fost de loc privită ca instrument de supliciu, ci ca trofeul victoriei lui Hristos”³, chrismonul, monogramul, pâinile punerii înainte, animalele fantastice. Aceste piese, după părerea lui Mircea Rusu, erau în posesia daco-romanilor și grecilor de pe litoralul Mării Negre și numai în mod excepțional la barbari. Primii purtători ai obiectelor creștine au fost negustorii orientali, soldații și coloniștii. Creștinismul din secolele II-IV, urban, a devenit, din secolul al VI-lea rural, după părerea lui I. I. Russu a avut un caracter net și exclusiv popular, țărănesc.

Materialul arheologic creștin, se înscrie în totalitatea descoperirilor de la vecinii daco-romanilor, în zonele geografice unde creștinismul pătrunsese mai devreme. Astfel, la Salonae, ce depindea de Italia, s-au descoperit mai multe morminte creștine, la Sirmium (Mitrovița) avem mai multe inscripții creștine pe sarcofage, unul datând din anul 438, și care începe cu invocarea: „In nomine Domni Iesso Cristi”. Între Salonae și Naronae s-au descoperit resturile unei fântâni de piatră, împodobită cu cruci, un sarcofag datând din anul 462 care avea scene din Scriptură: Avraam, Isac, Moise, Daniel, Suzana, Petru și Ioan. În Dalmația s-au găsit resturi de vechi capele, biserici ori morminte creștine: Borasi, Dabravina, Zenica, Bistue, Gorniji, Turbe, Jajce, Stolac⁴. Toate resturile din Bosnia, Istria și Dalmația în mare parte sunt mai târzii decât anul 325, unele mai târzii decât secolul al IV-lea⁵. Tot în Dalmația au fost descoperite și obiecte gnostice. Simbolistica lor reprezenta

² Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *op. cit.*, p. 62.

³ Georges Ory, *Originile creștinismului*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 181.

⁴ Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 23.

⁵ Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 24.

zeitatea supremă antropomorfizată: un cap de cocoș, simbolul Soarelui, corp de om, doi șerpi în loc de picioare, un scut și un bici în mâini⁶. Între Dalmația și Dacia au existat strânse legături, fapt ce a permis introducerea creștinismului și gnosticismului la străromâni încă înainte de retragerea aureliană.

Repertoriul descoperirilor creștine din Dacia, cuprinde vase de cult, diverse metale ștampilate pentru prescuri, lingurițe euharistice, opaițe acestea fiind destinate de la început cultului divin erau considerate sacre neavând o altă întrebuintare⁷, obiecte de podoabă precum inele, fibule, pandantive, aplici și paftale.

Cea mai veche descoperire paleocreștină este cea din castrul de la Ramidava (Drajna de Sus), unde a fost găsită o farfurie incizată cu patru cruci, aici fiind scoase la lumină și un potir și o fibulă cu două șiruri de cruci. La paleocreștini, cele patru cruci reprezentau punctele cardinale. Prezența unei comunități creștine la Drajna de Sus între anii 105-118, când a funcționat castrul roman de aici, poate fi ușor explicată deoarece unitatea militară care a funcționat în castru, Cohors I Commagenorum, la acea dată a fost transferată aici din Siria, unde existau importante comunități creștine⁸. Cohorta a fost tranferată în anul 118 la Arcidava unde va propaga creștinismul, probabil⁹.

Vom prezenta selectiv principalele piese, pe provincii¹⁰ istorice:

În Transilvania, în categoria candelabrelor avem tăblița votivă din bronz turnat, denumită Donariumul de la Biertan (jud. Sibiu); ea reprezintă partea superioară a unui candelabru de dimensiuni: lungime 18, 7, lățime 32, 5 cm., lățimea cadru 24, 8 cm., grosimea 0,4 cm.. Pe corpul anselor sunt trei orificii. Inscripția, în limba latină „ego Zevo/ vis vot/ un posui”, tăblița era fixată pe un suport prin cuie bătute în orificiile anselor, în partea de sus și cea de jos fiind legate alte piese prin lanțuri. În partea de jos era discul cu monograma lui Hristos¹¹. Tot din această piesă făcea parte un disc traforat din bronz, de formă rotundă. Forma chrismonului este de tip constantinian, făcea parte din aceeași piesă cu tăblița, mai avea șase lanțuri pentru atârnavare.

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ Mircea Rusu, *Paleocreștinismul în Dacia Romană*, în Eph. Napoc., Cluj, 1991, nr. 1, p. 84.

⁸ Mircea Rusu, *op. cit.*, p. 85.

⁹ *Ibidem*, p. 65.

¹⁰ Mărturiile paleocreștine din Banat au fost publicate în studiul nostru *Aspecte din istoria paleocreștinismului din Banat*, în „Altarul Banatului”, Timișoara, 2001, nr. 10-12, p. 112-115.

¹¹ Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului*, p. 136.

Piesa datează din secolul al IV-lea. Nicolae Gudea opina că acest Zenovius ar putea fi episcop sau preot. Tot din acest sit arheologic au fost scoase la lumină două câni și un lighenaș din bronz, care servea la spălarea rituală a mâinilor în cadrul cultului creștin. La Porolissum (com. Moigrad, jud. Sălaj) a fost descoperită o strachină de tip provincial roman din lut fin cenușiu, având diametrul la buză de 4 cm., și înălțimea de 0,7 cm.. Are incizat, înainte de ardere, chrismonul și o pasăre – schematic cu corpul în formă de pentagon, pasărea reprezintă simbolul Duhului Sfânt¹². Tot aici s-a descoperit un opaiț din bronz în formă de porumbel, lung de 8, 5 cm., lat de 5, 5 cm., și înalt de 5 cm.. Pasărea este reprezentată într-un zbor planat, corpul este întins înainte, aripile desfăcute, capul întins înainte, picioarele întinse înapoi sunt lipite, dând impresia că alcătuiesc un postament cilindric, coada pare dreptunghiulară, la mijlocul ei se află orificiul de alimentare. Orificiul de ardere se află pe corpul păsării. Probabil este vorba despre un opaiț suspendat, de origine coptică¹³. La Ulpia Traina a fost descoperită o strachină inelară cu diametrul exterior de 9 cm., și înălțimea de 1 cm., având incizat un chrismon, datând din secolul al IV-lea.

Pentru ștampilarea pâinii s-a folosit prescurnicerul, unul din veacul al IV-lea, descoperit la Palatca (jud. Cluj), lucrat cu mâna din lut nisipos. În interiorul cercului apare inscripționată o cruce. În apropierea orașului Dej sau Gherla a fost descoperit un opaiț din bronz, având lungimea de 7, 75 cm., înălțimea 7, 9 cm., cadrul de 3, 2 cm.. În interior apare gravat un chrismon și un porumbel de tip italic. Astfel de opaițe mai apar la Apullum, Feldioara (jud. Brașov), Sarmizegetusa și Iliușa (jud. Bistrița-Năsăud). Printre obiectele de podoabă amintim piatra de inel din japsis roșu de la Micia (Vețel, jud. Hunedoara), având lungimea se 1, 2 cm., și grosimea 0, 3 cm.. Are o reprezentare fantastică, corp de cocoș, cap de filosof, reprezentând un bărbat tânăr¹⁴. O altă piatră de inel este cea de la Potaissa, ea este întregă de onix, formă ovală pe ambele părți convexe, având dimensiunile: lungime 1, 3 cm., lățime 1, 1 cm., grosime 0, 4 cm.. pe o față este incizat Pomul Vieții, pe o creangă stă o pasăre, sub ea stă Bunul Păstor îmbrăcat în tunică, pe umeri are un miel, la picioare un alt miel. În cealaltă jumătate se află un personaj care cade dintr-o corabie în apă, lângă care se află un monstru marin. Inscripția

¹² *Ibidem*, p. 139.

¹³ *Ibidem*, p. 144-145.

¹⁴ Nicolae Dănilă, *Tipare de turnat cruci din sec. IV-VI, descoperite pe teritoriul României*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, București, 1983, nr. 78, p. 560. (Se va prescurta în continuare *Tipare de turnat cruci*).

este în limba greacă: „*Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Mântuitor*”. Piesa este de factură occidentală și datează din secolul al III-lea. O altă piesă care a fost găsită într-un loc necunoscut, datează din secolul al III-lea. Ea reprezintă o piatră de inel de formă ovală, având dimensiunile lungime 1 cm., lățime 0, 8 cm.. Apare un copac, sub el se află Bunul Păstor îmbrăcat în tunică, pe spate duce un miel, iar în mâna dreaptă un pește. K. Horedt o identifică cu pisa aflată la Magyar Nemetzi Museum.

Tipare de turnat cruci au fost descoperite la Sânmiclăuș (jud. Alba), având dimensiunile 5, 5 x 5, 3 x 1 cm.. El este lucrat din lut fin, ars, prezentând, pe ambele fețe, urme de smalt galben-vierzui¹⁵. Este un tipar biencefal, o parte este rezervată crucilor, cealaltă cerceilor și cataramelor. Cruciulițele sunt cu brațe egale și ușor lăpitate la capete, centrul crucii prezintă o adâncitură conică, unde se fixa o piatră prețioasă¹⁶. Acest tipar datează din secolele IV-V.

Cea mai reprezentativă piesă gnostică este cea de la Porolissum, o gemă de japis negru, cu lungimea de 17 cm., lățimea de 14, 5 cm., și grosimea de 4 cm.. Pe față este gravată o figură fantastică cu cap de cocoș – simbolul rațiunii– având corp și brațe de om și doi șerpi în loc de picioare, simbolizând unul cuvântul (logosul), iar celălalt inteligența (nousul). Figura ține în mâna dreaptă un bici, simbolul puterii, iar în stânga un scut, simbolul înțelepciunii. Trei stele de o parte și de alta a figurii vor să arate natura divină a figurii reprezentată¹⁷.

În concluzie, obiectele paleocreștine din Transilvania sunt relativ puține și răzlețe, numai mici produse de import, aduse din provinciile sudice mărginașe cu fosta Dacia Traiană, ori semne și simboluri cu caracter creștin adăugate pe vechi monumente sculpturale păgâne, creștinismul autohtonilor – după opinia lui I. I. Russu– daco romani în Dacia carpatică avea în perioada sa arhaică din secolul al IV-lea până în faza organizării bisericești greco-slavone, un caracter net și exclusiv popular, țărănesc.

Locașurile de cult erau basilicele, una a fost descoperită la Porolissum în vechiul templu închinat lui Bel, având dimensiunile de 22, 6 x 13, 5 m., de orientare nord-vest. Spațiul interior este împărțit în trei nave prin două colonade. Intrarea era amplasată pe latura de est, spre est s-a adăugat o

¹⁵ *Ibidem*, p. 560.

¹⁶ Ion Barnea, *Arta creștină în România, sec III-VI*, vol. I, Editura Academiei, București, 1979, p. 270. (Se va prescurta în continuare *Arta creștină*).

¹⁷ Doina Benea, *Dacia sud-vestică în secolele III-IV. Interferențe spirituale*, vol. II, Editura de Vest, Timișoara, 1999, p. 123. (Se va prescurta în continuare *Dacia sud-vestică*).

clădire dreptunghiulară, modificare care se produce în secolul al III-lea, în epoca postaugustiniană. S-a împărțit încăperea în două încăperi inegale printr-un zid transversal, edificiul cu absida spre vest ar fi reprezentat o biserică creștină probabil în timpul lui Teodosie I (378-395)¹⁸. În amfiteatrul din Porolissum a fost descoperită o posibilă biserică, a cărei încăpere a fost transformată în sanctuar, a fost construită o absidă orientată spre răsărit. În fața absidei s-a găsit un mic altar votiv din gresie, spațiul interior este pavat cu cărămizi, iar acoperișul cu țigle. Elementele componente ale edificiului – absidă, naos și pronaos – sugerează o construcție romană târzie, care ar putea fi un lăcaș creștin de cult¹⁹.

În Moldova, răspândirea noii credințe s-a realizat relativ ușor și fără greutățile pe care le-au întâmpinat primii creștini la Roma²⁰. Două au fost motivele acestui lucru, anume faptul că noua credință se adresa îndeosebi săracilor, propovăduind cumpătarea, cinstea, munca dreaptă, trăsături de caracter specifice strămoșilor poporului nostru²¹ și, în al doilea rând, noua credință putea reprezenta un element de rezistență față de Imperiu: adoptarea religii creștine de către populația autohtonă daco-romană, a fost consecința directă a legăturilor multiple și continue cu civilizația romană târzie și cu cea bizantină, într-o perioadă îndelungată și complexă, creștinismul s-a extins considerabil și în alte teritorii din afara granițelor Imperiului, difuzându-se aici fie prin misionari sau elemente creștine din armatele romane, fie acceptat în masă, în condiții istorice deosebite de unele formațiuni politice ale unor populații în migrare sau chiar sedentare²². Odată cu invazia hunilor, popoarele germanice din nordul Moldovei se retrag în sudul Dunării, rămânând doar ostrogoții. Sudul Moldovei a reprezentat un punct de sprijin pentru Imperiu. Aici exista castrul de la Bărboși (jud Galați). În zona romanizată de aici, avem mai multe materiale creștine: o cruce din sidex de mici dimensiuni, ea a fost aplicată pe un material perisabil (lemn, pânză, piele) sau purtată într-un săculeț, pentru că nu are nici un orficiu de

¹⁸ *Ibidem*, p. 128.

¹⁹ I. I. Russu, *Materiale arheologice paleocreștine din Transilvania*, în rev. „Studii Teologice”, București, 1956, nr. 5-6, p. 335 și urm.

²⁰ Vasile Chirică, *Creștinismul la est de Carpați, în lumina mărturiilor arheologice*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, Iași, 1989, nr. 1, p. 69. (Se va prescurta în continuare *Creștinismul la est de Carpați*).

²¹ *Ibidem*, p. 70.

²² Dan Gh. Teodor, *Cele mai vechi urme creștine din Moldova*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, Iași, 1974, nr. 7-8, p. 561. (Se va prescurta în continuare *Cele mai vechi urme creștine*).

prindere²³; crucea datează din veacul al III-lea. O altă cruce-pendantiv din sidif din același secol, de 2 cm., o cruce latină executată prin traforaj din timpul lui Sever Alexandru²⁴. Cruciulița menționată, în formă de plăcuță cvasi dreptunghiulară, înaltă de 2 cm., cu orificiu pentru agățat, în centru semnul crucii. Cruciulița este socotită printre cele mai timpurii exemplare din această zonă a Europei²⁵. Din aceeași încăpere unde a fost descoperită cruciulița a fost găsit și un opaiț cu porumbel și creangă de măslin.

În acest castru, mai au fost descoperite și alte materiale creștine: o oală de mari dimensiuni, cu o incizie *MPT*, care poate fi creștină, corelat cu *Maica lui Dumnezeu naște pe Hristos*²⁶, și o amforă de dimensiuni mijlocii datând din secolele III-IV, înaltă de 0,65 m. Ea este din pastă gălbui roșiatică, fundul lipsă, aparținând castrului roman de la Tighina, este inscripționată cu monograma $\chi\rho$, amfora este atribuită veacului al III-lea²⁷. Alte mărturii creștine sunt: cruciulița de la Cândești (jud. Vrancea), datând din secolele I-II, apoi avem vase de lut incizate cu semnul crucii, la Tăcuta (jud. Vaslui), Dumbrăveni (jud. Botoșani). În stațiunea paleolitică de la Mitoc (jud. Botoșani) s-au descoperit mai multe piese cu adânci semnificații în ceea ce privește trecerea grupelor umane de la magia vânătoarească la viața religioasă. Din cele zece morminte descoperite, două sunt mai importante, ele conțin două schelete care aparțineau unor femei și aveau printre obiectele de podoabă cruciulițe din sidif depuse atât în zona pectorală cât și frontală. Acestea era perforate oblic și aveau brațele egale, în formă de cruce grecească, o singură cruciuliță era prelucrată mai neglijent reprezentând, probabil, o imitație locală după modelele din sidif, perforarea oblică a cruciulițelor de la Mitoc ar aminti de crucea Sfântului Andrei²⁸. Mormintele aparțin sarmaților și datează din veacurile II-III.

În necropola de la Mihălășeni (jud. Botoșani) avem un medalion de factură paleocreștină, datând din secolul al IV-lea. Piesa îl reprezintă pe Daniel în groapa leilor. Aici mormintele sunt orientate pe direcția nord-est, deci pot fi considerate creștine. La Șipot (jud. Suceava), avem un vas cu

²³ Ion T. Dragomir, Silviu Șania, *Începuturile creștinismului în sudul Moldovei*, în vol. *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1979, p. 118.

²⁴ I. T. Dragomir, Silviu Șania, *op. cit.*, p. 119.

²⁵ *Ibidem*, p. 119.

²⁶ Ion Barnea, *Arta creștină*, p. 46.

²⁷ Vasile Chirică, *Creștinismul la est de Carpați*, p. 70.

²⁸ Dan Gh. Teodor, *Cele mai vechi urme creștine*, p. 563.

cruce incizată înainte de ardere. Același tip de vas mai apare la Botoșana, Bacău, Horga, Dodești și Murgeni (jud. Vaslui). La Botoșani s-au păstrat două mici vase pentru întrebuințări sacre: unul pe lângă mai multe incizii creștine, are și cuvântul *pios*, în limba greacă este prima descoperire de acest gen lucrată de un meșter local. Al doilea vas are incizate patru cruciulițe²⁹. La Horga-Epurenii (jud. Vaslui) avem un alt vas incizat cu cruciulițe și un alt simbol creștin – peștele.

Creștinii au avut și biserici, care au funcționat, la început în casele unor localnici creștinați (Vasile Chirică), pentru ca mai apoi este de presupus că autohtonii creștini să fi folosit întotdeauna biserici de lemn, ale căror urme s-au putut păstra mai greu³⁰.

Alte obiecte sunt cele de factură bizantină, precum engolpioanele descoperite la Lunca (jud. Botoșani), Dănești (jud. Vaslui), Belcești și Focuri (jud. Iași), Adjudul Vechi (jud. Vrancea); plăcuțele de os de la Costești-Târgu Frumos (jud. Iași), având gravate imagini cu sfinți³¹. Tiparul de cruci descoperit la Botoșana, confecționat din marmoră locală are crucea cu brațele egale și lățite la capăt, aparținând tipului crux byzantina, caracteristică secolului al VI-lea³². Un alt tipar din același secol, descoperit la Davideni, este de formă dreptunghiulară, confecționat din gresie.

În concluzie populația locală, daco-romană, care a rămas, la fel ca pretutindeni pe teritoriul României, să locuiască mai departe pământul Moldovei, a adoptat fără îndoială creștinismul în forma lui clasică, latină și ortodoxă, pentru că această populație era în primul rând romană și în al doilea rând pentru că legăturile ei materiale, economice și sociale cu Imperiul romano-bizantin, bogate și străvechi, trebuiau să fie întregite de acela de ordin spiritual³³.

Oltenia a stat sub stăpânirea romană și bizantină mai mult timp, Imperiul având controlul asupra regiunii până la invazia slavilor, în 602. după această dată se mai păstrează câteva capete de pod în nordul Dunării. Religia creștină a fost adoptată mai întâi de populația daco- și greco-romană de la orașe și sate, devenind o caracteristică a sa în raport cu popoarele barbare necreștine, acolo unde întâlnim urme creștine, acestea trebuie atribuite, în

²⁹ Dan Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 572.

³⁰ Vasile Chirică, *Creștinismul la est de Carpați*, p. 75.

³¹ Vasile Chirică, *op. cit.*, p. 76.

³² Nicolae Dănilă, *Tipare de turnat cruci*, p. 559.

³³ Dan Gh. Teodor, *Cele mai vechi urme creștine*, p. 264.

primul rând populației autohtone stabile³⁴. Înainte de cucerirea romană, stăpânii teritoriului erau dacii, era întreținau legături economice cu sudul Dunării, dar și cu cetățile de pe litoralul Mării Negre. În timpul lui Burebista, geții ajută triburile traco-iliro-gete din sudul Dunării împotriva Romei. Romanii întreprind expediții de pedepsire în anii 11-12 d. Hr., în Oltenia. Valea Oltului va fi, mai târziu, folosită pentru cucerirea Daciei. Oltenia și Muntenia sunt ocupate. Din anul 102, întreaga Oltenie, Muntenia și sudul Moldovei au fost încorporate Imperiului, administrativ, Oltenia este alipită Moesiei, iar vestul regiunii, Daciei. Împotriva atacurilor barbare Hadrian ridică limesul alutan, Septimiu Sever fortifică Oltul și Carpații, se pare că el este și părintele limesului transalutan, în dreapta Oltului³⁵. Caracala fortifică granița nordică a provinciei, iar Filip Arabul – Sucidava, Romula și Drobeta. În ceea ce privește religia, aici sunt prezente zeități romane, autohtone și orientale, ele sunt, pentru antici, prezente în toate manifestările credincioșilor și ale statului. Adorarea unei divinități se lega de un eveniment, de un grup etnic, dar mai ales de un fenomen social-economic³⁶. Începând cu Constantin cel Mare sunt recucerite părți din regiune, pierdute în timpurile migratorilor. Astfel, romanitatea răsăriteană se întindea și în nordul Dunării, până la valul fortificat Brazda lui Novac³⁷, așa încât, în cursul secolelor IV-VI, întreg spațiul carpato-dunărean deveni o arie romanică întinsă, cu o numeroasă populație de limbă latină și o cultură materială și spirituală de certă factură romanică³⁸.

Cele mai multe mărturii creștine le avem de la Sucidava (Corabia, jud. Olt), centrul economico-administrativ și cultural al Daciei Malvensis. Un fragment dintr-o lespede de calcar păstrează o parte din brațul superior al unei cruci, câmpul din jurul crucii fiind vopsit având o inscripție în limba greacă – *Hristos*. Are dimensiunile 0,210 x 0,130 x 0,080 m., și datează din secolul al IV-lea. Un alt obiect este oglinda din sticlă cu rama de plumb,

³⁴ Emilian Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din sec. IV-VI, descoperite pe teritoriul României*, Editura Academiei, București, 1976, p. 29. (Se va prescurta în continuare *Inscripțiile grecești și latine*).

³⁵ Dumitru Tudor, *Oltenia romană*, Editura Academiei, București, 1978, p. 36.

³⁶ Dumitru Tudor, *op. cit.*, p. 359.

³⁷ Este localizat în sud-vestul Munteniei, fiind numit și Troianu. El tăia câmpia Burnasului între Olt și fostul lac Geaca. Brazda începea în dreptul satului Viespești (comuna Sprâncenata, jud. Olt) și se îndrepta spre răsărit, către fostul lac Geaca. Brazda are lungimea de 150 m., și lățimea de 12 m., înălțimea de 2m., prevăzută cu un șanț de 7-10 m., și adânc de 0, 50 m..

³⁸ Dan Gh. Teodor, *Romanitatea carpato-dunăreană și Bizanțul în veacurile V-XI e. n.*, Editura Junimea, Iași, 1981, p. 17.

datând din sec. IV-VI; ea este decorată, pe față, cu o coardă de viță de vie încărcată cu struguri, pe cealaltă apărând un vrej care are frunze în formă de ghindă, un păun care ciugulește boabele. Pe capul oglinzii, un vas din care crește o plantă, iar de o parte și de alta – doi porumbei. Între amfore, amintim un ciob cu inscripția *Maica Domnului*, realizată în limba greacă; pe gât are incizată o cruce; fragment de amforă cu cruce, inscripționată cu literele apocaliptice; partea superioară a unei amfore din secolele IV-VI și inscripția „*a lui Dumnezeu sau a Fiului lui Dumnezeu... Maria naște pe Hristos*”. Vasul „*este al lui [...] sau donat de preotul Luconochos, fiul lui Lycatios*”³⁹; fragment de amforă cu inscripția „*Maria naște pe Hristos*”, iar în stânga inscripției o cruce; fragment de amforă cu cruce și inscripția „*Maria naște pe Hristos. Harul lui Dumnezeu. Mântuitorul?*”; fragment de amforă cuprinzând monograma lui Hristos și inscripția „*lumina lui Hristos*”. În afara acestora, apar și alte resturi de amfore, fie cu simbolul crucii, fie cu inscripții de tipul „*Maria naște pe Hristos*” și „*Iisus, Dumnezeule!*”. O gemă de japsis pe care sunt reprezentați doi păuni de o parte și cealaltă două cruci⁴⁰.

Un alt centru cu obiecte paleocreștine este cel de la Slăveni (com. Gostavățu, jud. Olt), în acest loc au fost descoperite mai multe mărturii: o așchie dintr-o placă de calcar, în centru fiind o crux monogramatica, de dimensiunile 0, 075 x 0, 070 x 0, 020 m., datând din secolele IV-VI; de la Romula Malva (Reșca, jud. Olt) provine un colț de cărămidă, incizat cu o cruce. În săpăturile arheologice de la Drobeta s-au dezgropat cele 84 de încăperi din piatră, de formă pătrată, așezate simetric, în formă de cruce⁴¹.

Lăcașurile de cult: basilica de la Slăveni (jud. Olt), aparține cultului creștin și datează din veacul al IV-lea. Ea a fost ridicată peste ruinele romane, având o lungime de 16 m., și o lățime de 7 m., cu o absidă folosită drept altar, lungimea astfel depășind 21 m., având orientare nord vest – sud est⁴². Basilica era construită rudimentar, din fragmente de piatră, cărămidă și țiglă, legate cu lut, pereții clădirii erau din bârne de lemn. Înăuntru era înmormântat un bărbat avem deci o înhumare specială dintr-o epocă târzie, de care a putut beneficia un martir sau un slujbaș de seamă al bisericii⁴³. Absida fusese

³⁹ Emilian Popescu, *Inscripțiile grecești și latine*, p. 318.

⁴⁰ Ion Barnea, *Monumente de artă creștină, descoperite pe teritoriul R. P. Română*, în „*Studii Teologice*”, București, 1960, nr. 3-4, p. 202.

⁴¹ Emilian Popescu, *Inscripțiile grecești și latine*, p. 252-253.

⁴² Dumitru Tudor, *Basilica paleocreștină de la Slăveni-Olt, din secolul al IV-lea*, în „*Mitropolia Olteniei*”, Craiova, 1979, nr. 1-3, p. 102.

⁴³ Dumitru Tudor, *op. cit.*, p. 103.

pavată cu cărămizi pătrate, prinse cu mortar. Basilica era de tip sală, împărțită în trei nave prin două rânduri de coloane. Sala mare era pavată cu cărămizi. Biserica a fost refăcută de împăratul Constațiu al II-lea, funcționând până la invazia hunică și reprezentând cea mai veche biserică nord-dunăreană. O altă biserică apare la Drobeta, este orientată est-vest. M. Davidescu o consideră o biserică paleocreștină, edificiul este o navă centrală, pe partea de nord și sud câte o absidă. Edificiul ar fi avut dimensiunile: 6, 40 x 6, 00 m., și datează din secolele IV-VI⁴⁴. Ultima este cea de la Sucidava, cu dimensiunile 20, 90 x 10, 20 m.. Basilica avea o navă și spre răsărit o absidă, nava era pavată cu cărămidă. În mijlocul naosului se află un postament de mortar, probabil restul unui amvon⁴⁵, la sud era un diaconicon, iar înăuntru și în afara basilicii s-au descoperit câteva morminte de posibili martiri sau clerici.

Tipare de confecționat cruci au fost descoperite la: Sucidava, descoperit de Dumitru Tudor, tiparul datează din veacurile IV-VI și este confecționat din piatră. Al doilea tipar este cel de la Olteni (jud. Teleorman), confecționat din gresie, de dimensiuni 4, 8 x 4, 5 x 3, 1 cm., de formă patrulateră biencefal, o parte pentru cercei, cealaltă pentru cruciulițe. La Izvorul Dulce (jud. Buzău), confecționat din calcar, cu dimensiunile 5, 2 x 4, 5 x 1, 8 cm., are formă patrulateră, este biencefal și a fost folosit pentru turnarea unor podoabe și cruciulițe. Cruciuile de tip latin cu brațele inegale (crux immisa), cele laterale mai scurte, datând din secolele IV-V⁴⁶. Ultimul tipar a fost descoperit la Străulești (București) de tip monofacial, datând din veacul al VI-lea, de formă patrulateră, lucrat din lut ars, având dimensiunile 4, 8 x 2, 7 x 1, 5 cm., era folosit pentru turnarea cruciulițelor cu brațe egale scurte și ușor lățite, în centru prezintă obișnuită adâncitură de formă conică pentru fixarea pietrei prețioase⁴⁷.

În concluzie din inventarierea piselor arheologice paleocreștine putem afirma următoarele: creștinismul a fost adus prin soldații romani, meșteșugari și orientali, el s-a dezvoltat atât la orașe în prima fază, cât și la sate, a doua trăsătură esențială a noii credințe este de factură populară, țărănească, așa cum afirma I. I. Russu. Mărturiile arheologice creștine se înscriu în totalitatea descoperirilor arheologice așa cum demonstrează odinioară Vasile Pârvan. Majoritatea materialelor arheologice descoperite sunt obiecte necesare desfășurării cultului creștin: cruciulițe, vase pentru aghiasmă, lingurițe și

⁴⁴ Doina Benea, *Dacia sud-vestică*, p. 120-121.

⁴⁵ Ion Barnea, *Arta creștină*, p. 168.

⁴⁶ Nicolae Dănilă, *Tipare de turnat cruci*, p. 559.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 560.

potire euharistice, amfore; obiecte de podoabă încreștinate: inele, medalioane, oglinzi, obiecte care făureau materii și obiecte liturgice: prescurnicere și tipare de turnat cruci. La acestea se adaugă cele câteva basilici descoperite pe teritoriul atât intra-, cât și extra- carpatic.

Evanghelia și Regulamentul Resemnificarea noologică a Interludiului

Viorel Dorel Cherciu

Abstract

Structurally, Romanian Orthodox Church has guided itself up to The Great Union of 1918 by some well-balanced laws that kept it away from any intrusive political temptation according to: The Law of 1872, The Laical Clerk Law of 1893, The Fundamental Regulations of Romanian Orthodox Church's Structure, The Romanian Orthodox Church's Rules of 1948. The legislative tumult aroused with the moment of Romanian Revolution in 1989 has solved the issue of worship by promulgating the Law 489 in 2006. So, Romanian Orthodox Church has worked out its Structural Regulations that became operationally on January 22, 2008.

The present study highlights upon its shortcomings related to European laws.

Tăvălugul regimului comunist, neîndoielnic, ne-a „turtit” plenitudinea ființială monstruos, devenind mai toți, „sechelari”, purtători de răni și carențe, greu vindecabile. Obtuzitatea dobândită, ne determină să nu mai sesizăm cu clarviziune sinesteziile existente principialmente între toate „componentele” Realității. Fericit ar fi, ca între acestea să se stabilească întotdeauna un „raport tainic și de bună cuviință”¹. Demolarea suporturilor spirituale ale Vieții², face ca Lumea să „zacă” în băltoacele Răului, orice „ierarhie” axiologică fiind abolită, producându-se „inversiuni” scandaloase din perspectiva unei rațiuni „luminate” de „razele” Duhului.

Lev Tolstoi într-una din „povestirile” sale, pune oarecum „câlțos” – ironic în nex de echivalență Evanghelia lui Hristos cu un obișnuit Regulament „jandarmeresc”³. Fără nici o „undă” persiflantă, „depănușarea” etimologică și analogică, ne-ar îndrepta spre o inevitabilă *coincidentia oppositorum* a celor două amintite „tipologii”. Substantivul feminin fr.

¹ Dan Puric, *Cine suntem*, București, Editura Platytera, 2008, p. 108.

² Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Traducere și Studiu introductive de Ioan I. Ică jr., Alba Iulia, Editura Deisis, 1994, passim.

³ Dan Puric, *op.cit.*, p. 113.

„regle” are o semantică bogată: riglă, linie, regulă de purtare, precept, normă, principiu, de regulă, după lege, de obicei a se conforma, regulament, ordine, rânduială, disciplină, model, exemplu canon ș.a.⁴. În Franța primei jumătăți a secolului XVI (1538) se întâlnește în limbajul comun cuvântul „regulament”, folosit cu sensul de „conformare”, după ce, la mijlocul secolului XIII „circula” cuvântul „înfrățit”, Statut⁵. Desigur, „la origine” stă Latina – „regula”, ae = normă, lege; statutum, .. = decret, edict⁶.

Evangelia, „Arhiva Sfântă”⁷ unde se „păstrează” toate „documentele” întrupării Fiului lui Dumnezeu, ne dezvăluie pe cel Nevăzut „venit” în Lume să ne „arate” pentru totdeauna care este „*traietoria vie a Religiosului*”⁸. Numai pe această „direcție” putem beneficia noi oamenii, de „uimirea”⁹ prezenței Persoanei – Eveniment¹⁰ = Iisus Hristos, Cel ce „asistă” Istoria prin lucrarea Duhului Sfânt. Scripturile Legii Noi „ascund” ca și „țarina” din Evanghelie¹¹ aceea „comoară” ce se lasă „scoasă” la lumină doar cu „uneltele” Iubitorului de Oameni, căci raționalitatea iubirii de la Acesta „vine” neîncetat în Creație (Ioan 1,9; I Corinteni 16, 22; Apocalipsa 22, 22). Tatăl Cereș „se retrage” pentru a „croii” cale liberă Fiului–Trimis, fapt ce nu obnubilează „proveniența părintească a Scripturii”¹². Cuvântul Divin „încastrat” în Textul Sacru „vorbește altfel și spune altceva”¹³ Omului ce îl citește sau îl ascultă. El este „domeniul vital” al Existenței sau altfel spus,

⁴ Charles Maquet, *Dictionnaire analogique*, Paris, Librairie Larousse, 1936, p. 492.

⁵ Albert Dauzat, Jean Dubois, Henri Mitterand, *Nouveau Dictionnaire Etymologique et Historique*, Paris, Librairie Larousse, 1964, p. 639, 712.

⁶ S. Guțu, *Dicționar latin-român*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 1045, 1153.

⁷ Stilianou G., Papadopoulou, *Teologie și Limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, Traducere de Constantin Băjău, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 2007, p. 16.

⁸ Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Nemira, 2006, p. 5.

⁹ Luigi Giussani, *Sensul religios*, Traducere de Adrian Popescu și Victoria Câmpan, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2000, pp. 157-161.

¹⁰ Wilhelm Dancă, *Identitatea creștină și valorile Europei de astăzi*, în *Dialog teologic*, Anul X, nr. 19, 2007, p. 17.

¹¹ Ioan Caraza, *Fundamentul liturgic al Sfintelor Scripturi în teologia patristică*, Slobozia, Editura Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, 2005, p. 14.

¹² Jean-Luc Marion, *Idoul și distanța*, Traducere de Tinca Prunea – Bretonnet și Daniela Pălășan, București, Editura Humanitas, 2007, p. 188.

¹³ Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*. Traducere de Ioan I. Ică jr., Ediția a II-a, Sibiu, Editura Deisis, 2007, p. 299.

„pasarela” ce face, legătura între Profan și Sacru. Hristos, așa cum „*marea acoperă nisipul de pe plajă*”¹⁴ a făcut „valuri” la intrarea Sa în Lume prin ineditul „Curent” suflat de Duhul Sfânt în „creștetul” culturilor marcate de sterilele tradiții religioase ale Umanității.

Evanghelia lui Hristos este totuși în esență o „Carte Privată”¹⁵ dăruită Bisericii, dar care asemenea unui izvor care susură poate ademeni pe orice „Drumeț” aflat pe Calea Vieții să-i „guste” Apa Adâncă și astfel să se odihnească în „desișul” Înțelepciunii lui Dumnezeu știind mai apoi încotro să-și îndrepte Mersul.

Indiferent de „încadrările” *cult* „urale” ale Bibliei în general, sau ale Evangheliei în special, această Capod–Operă este pentru cei ce suspină după mântuire „o scrisoare de rămas bun, semn al unei întâlniri amânate”¹⁶, lăsată „gaj de Cel „dus” la Tatăl până la Marea Întoarcere.

„Bunul” cel mai de preț al Bisericii este Persoana Umană ce își extrage „substanța” din personalismul ce „definește” Treimicitatea Dumnezeirii¹⁷. Precum Trinitatea Divină – Unul Multiplu¹⁸ nu poate „încăpea” decât în Iubirea Desăvârșită a Persoanelor, tot „asemenea” și Omul, în iubirea de Celălalt își „țese” Identitatea.

Biserica în „aspectul” ei văzut, s-a „deșirat” în Istorie ca și Comunitate – cuvânt amfibologic ce dă „bătaie de cap” utilizatorilor¹⁹ – adică un fapt, un dat, ce poate întreține un „dialog infinit”²⁰ între Unul și Celălalt, „formă de agregare” ce are și o deficiență majoră ce nu se „drege” deloc ușor: *confruntarea cu ea însăși*. O „sineitate” exagerată a unei comunități înscrise în aliniamentele unor determinații religioase, ar fi „preocupată” la un moment

¹⁴ *Credință și cultură. Cardinalul Paul Ponpară convorbiri cu Patrick Sbalchiero*, Traducere de Cristian Soimușan și Cornelia Cistelcan, Târgu –Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2006, p. 129.

¹⁵ Vasilios, *Intrarea în Împărăție sau modul liturgic*, Ediția a II-a, Traducere de Ioan Ică și Paisie, Sibiu, Editura Deisis, 2007, p. 22.

¹⁶ Dimitri Merejkovski, *Isus necunoscut*, Vol. 1, Traducere de Cezar Petrilă, Iași, Editura Antheros, 1999, p. 34.

¹⁷ Hierotheos de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, Traducere de Paul Bălan, Bacău, Editura Bunavestire, 2002; A.M. Coniaris, *Taina Persoanei, calea către Dumnezeu*, Traducere de Diana Potlog, București, Editura Sophia, 2002.

¹⁸ Corneliu Mircea, *Divinul*, București, Editura Paideia, 2006, *passim*.

¹⁹ Jean–Luc Nancy, *Comunitatea absentă*, Traducere de Emilian Cioc, Cluj–Napoca, Editura Idea Design Print, 2005, *passim*.

²⁰ *Idem*, p. 9.

dat să se „videze” de elementul de legătură –Credința – și să își celebreze „existența pură” ca și „corp viu al unității”²¹. Astfel, zoon koinonikon²² se „izbește” de „peretele” impenetrabil al Suficienței.

Organism viu , Biserica, cu adevărat este o comunitate a celor ce sunt legați între ei prin credință, legea dumnezeiască, ierarhie și Sfintele Taine, dar temelia este Iisus Hriatos (I Corinteni 3, 11). Faptul acesta supranatural o face să fie Împărăția lui Dumnezeu pe Pământ²³.

Mântuitorul a încredințat Biserica Sa sfinților apostoli, aceștia la rândul lor au lăsat-o vrednicilor urmași, „prelungindu-se” astfel până la sfârșitul veacurilor. Însuși Hristos își conduce Biserica prin „lăsământul” Său – Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție – precum și prin „*ocârmuirea continuă a Duhului Sfânt*”²⁴.

Autoritatea Bisericească cu „troița” ramurilor sale „potestas magisterii”, „potestas ordinis” și „potestas jurisdictionis” – se poate exercita „cu folos” numai dacă este „căptușită” cu Iubire.

Biserica Ortodoxă Românească, în chiar organizarea ei „provincială”, până la Marea Unire s-a condus după legi bine cumpănite, care au ținut „în frâu” tentațiile intruzioniste ale Politicului – Legea din 1872, Legea clerului mirean din 1893, Statutul Organic din 1868, Legea și Statutul pentru organizarea B.O.R. din 1925, Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române din 1948²⁵.

²¹ *Ibidem*, p. 15.

²² H. Ch. Tuech, *En quête de la gnose*, Vol. 1, Paris, Gallimard, p. 63, apud Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Iași, Editura Polirom, 2005.

²³ Valerian Șesan, *Curs de Drept Bisericesc universal*, Cernăuți, 1936, p. 71; Valeriu Moldovan, *Curs elementar de Drept Bisericesc comparat*, Cluj–Napoca, 1930, p. 51.

²⁴ Ștefan Morariu, *Autoritatea bisericească în primele veacuri creștine*, București, Editura Bren, 2007, p. 79.

²⁵ Ioan Gh. Savin, *Biserica română și noua ei organizare*, București, 1925; Chiru C. Costescu, *Colecțiunea de legiuri bisericești și școlare adnotate*, Vol. II, *Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din 6 mai 1925*, București, 1925, pp. 155-156; Paul Brusanowski, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Cluj–Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007; Viorel Dorel Cherciu, *Legea și Statutul pentru organizarea B.O.R. din 1925*, în *Analele Universității de Vest din Timișoara, Seria Teologie*, Vol. 13, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2007, pp. 103-111; Liviu Stan, *Legislația Bisericii Ortodoxe Române*, în *Orthodoxia*, Anul XII, nr. 2, 1960; *Idem*, *Legislația bisericească a Î.P.S. Justinian*, în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul LXXI, nr. 5-6, 1953.

Europa – loc de întâlnire a religiilor – a „experimentat” trei tipuri de sisteme a relațiilor dintre Stat și structurile religioase²⁶: „strânsă colaborare” – Danemarca, Finlanda, Grecia, Anglia, Suedia; „neutralitatea” – Austria, Belgia, Germana, Italia, Luxemburg, Portugalia, Spania; „separație totală” – Franța, Olanda și Irlanda.

România a promovat, desigur cu unele excepții, un regim de manifestare liberă a sentimentelor religioase²⁷. Între Biserică și Stat a existat, în genere, o colaborare distinctă în spirit de respect reciproc, impunându-se în acest fel principiul bizantin al „simfoniei” sau „sinalleiei”²⁸.

Revoluția din Decembrie 1989 a impus o efervescentă legislativă în România care „pune la punct” și problema „cultelor” prin Legea nr. 489 din 2006.

Biserica Ortodoxă Română „ieșită” din Tunelul Comunismului” cam „terfelită” din cauza colaboraționismului unor ierarhi și preoți cu „puterea atee”, a întors „Pagina Roșie”²⁹, a „cărții” sibilnice editată de P.C.R. și a redeschis Evangheliile Dreptății, „inspirându-se”, nu îndeajuns însă, din lumina Cuvântului de Sus, nefiind încă „organizată spiritual”³⁰ ca o „Oază” unde nu „calcă” decât „sandala lui Dumnezeu”.

Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, aprobat în Sfântul Sinod prin hotărârea nr. 4768 luată în ședința de lucru din 28 noiembrie 2007 și intrată în vigoare la data de 22 ianuarie 2008 prin publicarea în „Monitorul Oficial al României, Partea I”, nr. 50, se vrea a fi un text canonic – juridic care urmărește să unească Libertatea și

²⁶ Georgică Grigoriță, *Legea nr. 489, 2006 și Biserica Ortodoxă Română*, în *Studii Teologice*, Seria a III-a, Anul III, nr. 2, 2007, pp.167-168.

²⁷ I. Lazăr, *Regimul cultelor în România întregită*, Craiova, 1931; M. G. Chiriță, *Raporturile dintre Stat și Biserică din punct de vedere juridic*, București, 1898; I. Mateiu, *Dreptul bisericesc de Stat în România întregită*, București, 1936; D.I. Sireteanu, *Raportul dintre Biserică și Stat*, București, 1897; R. Preda, *Biserica în Stat. O invitație la dezbateri*, Editura Scripta, 1999.

²⁸ Georgică Grigoriță, *St. Cit.*, p. 172; Lazăr Iacob, *Statutul și Biserica*, București, 1942; Adrian Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, București, Editura Bizantină s.a.

²⁹ Ioan I. Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV*; Grigore Palama, Nicolae Cabasila și Teofan al Niceei, *Studii și texte*, Editura Deisis, 2008, p. 5.

³⁰ Eugen Dorcescu, *Forța artistică a mărturiei de credință în Viața Românească*, Anul CIII (104), nr. 10, 2008, p. 27.

Responsabilitatea. Principiile majore orientative care au stat la baza întocmirii actualei „constituții bisericești” sunt următoarele³¹:

- Unitate de credință panortodoxă și autocefalie națională;
- Unitate ierarhică primațială și coresponsabilitate episcopală sinodală;
- Cooperarea ierarhilor cu clerul și cu mirenii – responsabilități distincte, dar lucrare comună;
- Relațiile Bisericii cu Statul: autonomie față de Stat și cooperare cu acesta pentru păstrarea și promovarea valorilor credinței ortodoxe, precum și pentru binele Societății.

„Notele specifice” ale noului Statut par să aducă „muzică bună” de ascultat în urechile Omului – Ființă întru Mântuire deoarece evidențiază că „adevărata libertate nu este izolare, unitatea nu este constrângere, iar treptele ierarhice sunt trepte ale slujirii comuniunii eclesiale în care primatul se definește ca slujire și responsabilitate sporită în interiorul sinodalității, pentru a menține unitatea Bisericii”³². Părinții duhovnicești care păstoresc, cât și Fiii duhovnicești păstoriți rămân, în temeiul Sfântului Botez, totdeauna Frați în Hristos³³.

Teoria și Practica însă, nu se conjugă întotdeauna după „Gramatica Ortodoxiei” care „invită” Eclesia să vorbească doar Limba Duhului, așa încât rămâne riscul ca „alveolele” Vieții Bisericești să se „îmbâcsească” cu „rumegușul” rezultat de la manevrele „șapinarilor” din pădurea „copacilor fără rădăcini”³⁴ ce se cheamă alienare de „Pământul Făgăduinței” – Împărăția Veșnică.

Departate de nesăbuita intenție de a încerca o „tetrapilectomie”³⁵ – tăierea firului în patru – asupra Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, totuși „cuplarea” Formei cu Fondul lasă nedeschisă „trapa” Spiritualității Patristice. Indenegabil, o simplă „aruncătură de ochi” peste paginile acestuia este suficientă a simți chiar senzorial un miros de ceva „stătut”, olfacție neplăcută pentru „nasul” celor ce încă

³¹ Daniel, Patriarhul B.O.R., *Prefață la Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, E.I.B.M.B.O.R., 2008, p. 6.

³² *Idem*, p. 9

³³ *Ibidem*, p. 10.

³⁴ Mihail Neamțu, *Gramatica Ortodoxiei. Tradiția după modernitate*, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 21.

³⁵ *Idem*, p. 25.

adulmecă „ozonul” Înălțimilor Duhovnicești. Biserica trăiește prin Duh și în Duh³⁶, așa încât în Ea nu și-ar găsi locul „duhoarea”. Oricum, Duhului îi este propriu „urcușul”, Omului „coborâșul”.

Biserica, în „corporalizarea”-i instituțională s-a scindat în „organisme”, „adunări”, „consilii”, „cancelarii”, „birouri”, „sectoare”, „comitete”, „comisii”, „servicii” cu explicită funcție administrativă dar fără implicită „încărcătură” ascetică. Oficiile acestea își au neîndoielnic o propensiune „romantică”, idealistă, însă dura realitate înconjurătoare le „vălătuțește” ironic. Ne „oprim” la enunțul Articolului 61, respectiv subpunctele 1,2 și 3:

1. Comitetul parohial este organismul bisericesc parohial care funcționează sub președenția de drept a preotului paroh. Membrii Comitetului parohial sunt aleși de Adunarea parohială. Comitetul parohial are un număr dublu de membri față de cel al Consiliului parohial.

2. Comitetul parohial este alcătuit din persoane majore ale comunității parohiale, pe principiul voluntariatului.

3. Comitetul parohial este prezidat de paroh ajutat de un birou de conducere compus din: coordonator de programe, secretar și casier.

Parohia ar trebui să reprezinte „o comunitate independentă și neinfluențată de lume, în care își găsește o aplicare cuvântul «pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăruim»³⁷, unde viața omenească este numai Rugăciune, Mulțumire, Doxologie, nicidecum o *identitate* ce se definește prin „atribuții specifice, să zicem, un „consiliu local” de Primărie – „alege”, „aprobă”, „hotărăște”, „fixează”, „examinează” ș.a.m.d. Probabil, un irepresibil „bovarism instituțional” dă „ghes” unor „oameni din Biserică să efectueze o reformă a Administrației Bisericești prin crearea de „*module manageriale flexibile*”³⁸ – „coordonator de programe”; cele 5 servicii ale Comitetului Parohial: social, misionar, cultural, tineret, administrativ – gospodăresc – și apariția unei funcționării eclesiastice ce „mișună” prin reședințele patriarhale, mitropolitane, arhiepiscopale și

³⁶ Nikolai Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt*, Vol. I, Traducere de Elena Derevici, Cluj–Napoca, Editura Patmos, 2008, p. 23.

³⁷ Gheorghios D. Metallinos, *Parohia. Hristos în mijlocul nostru*, Traducere de Ioan I. Ică, Sibiu, Editura Deisis, 2004, p. 25.

³⁸ Ștefan Buzărnescu, *Bovarismul investituțional și reforma românească*, Timișoara, Editura Augusta, 1998, p. 144.

episcopale: birouri de presă, consilieri de imagine, purtători de cuvânt ș.a.³⁹. „Pâlpâie, într-adevăr o dorință de înnoire în Biserică, însă percepția generală rămâne aceea că, Casa lui Dumnezeu este divizată în două nivele, greu reconciliabile: „*cel al ierarhilor, clerul, înveșmântat în odăjdii luminoase și purtând coroane pe cap, care reprezintă latura, cerească; și cel al credincioșilor, îmbrobodiți și umili, „care reprezintă partea pământescă*”⁴⁰. Între aceste „tabere” s-a „săpat” un șanț despărțitor pentru că s-a stins „focul” Părtășiei. Nu se mai caută „potrivirea” ci se practică „îm-potrivirea”. *Staulul* a devenit prea îngust, ca Biserica – Parohie, Biserica – Protoierie, Biserica – Episcopie, Biserica – Arhiepiscopie, Biserica – Mitropolie, Biserica – Mănăstire, Biserica – Patriarhie să aibă larghețea unei *Încăperi pentru Toți*⁴¹. Fiecare „demnitate” sau „rang” râvnește la „subordonarea” Celuilalt, știut fiind că în Biserica lui Hristos nu există decât *Comuniune*⁴². Episcopul – „Supraveghetorul”, „*trebuie să aparțină adevărat și absolut, tuturor, să nu aibă altă viață, altă putere, alt sfârșit decât acela de a-i uni pe toți și pe toate în Hristos*”⁴³. Orice „intervenție” a lui în „Turma Cuvântătoare” trebuie să „unească iar nu să dezbine”⁴⁴, întrucât este „următor” Adevăratului Păstor⁴⁵, având îndatorirea ca „toate să se facă în bunăcuviință și după rânduială” – I Corinteni, 14, 40. „Guvernarea” sa nu trebuie să semene cu cea a conducătorilor seculari; caracteristicile sale esențiale sunt: smerenia, îndatorirea, marea iubire; guvernarea trebuie să fie în cel mai înalt grad suficient de puternică pentru a putea fi bună și plină de compasiune”⁴⁶.

Primele 5-6 secole ale Bisericii au avut parte de un episcopat „sărac și ostenitor, predicat de Evanghelie”⁴⁷, alegerea revenind persoanelor care străluceau de pietate și știință”⁴⁸.

³⁹ Savatie Baștovoii, *Când pietrele vorbesc. Biserica față în față cu propria imagine*, București, Editura Cathisma, 2008, p. 7.

⁴⁰ *Idem*, p. 23.

⁴¹ Gheorghios D. Metallinos, *Op. cit.*, p. 95.

⁴² Alexander Schmemmann, *Biserică, lume, misiune*, Traducere de Maria Vințeler, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006, p. 236.

⁴³ *Idem*, p. 241.

⁴⁴ Gheorghios D. Matallinos, *Op. cit.*, p. 102.

⁴⁵ *Arhieraticon*, București, E.I.B.M.B.O.R., 1993, p. 99.

⁴⁶ Antonio Rosmini, *Cele cinci plăgi ale Sfintei Biserici*, Traducerea de Raluca Popescu, Iași, Institutul European, 2007, p. 102.

⁴⁷ *Idem*, p. 113.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 113.

*Poporul Sfântuitor*⁴⁹ participa efectiv la alegerea „candidaților la „slujirea” de episcop pentru că acest drept izvora din credința deplină că acestora „le încredințează nu numai tot ce au mai scump, ci și pe ei înșiși”⁵⁰.

Ținând seama că, în mod firesc, *Statutul Nou* al Bisericii Ortodoxe Române ar fi trebuit „să reprezinte un mare pas înainte în clarificarea modalităților de organizare și funcționare a Instituției divino–umane pe care o slujim și nu „un pas înapoi față de tradiția canonică”⁵¹, nu putem decât să ne exprimăm dezamăgirea „deoarece atâtea „chestiuni” fundamentale așa cum este noua procedură pentru alegerea clerului superior fără participarea preoțimii și a laicului, suferă de importante vicii de fond: este anticanonică și este antieclesială⁵². Clericalismul autocrat–absolutist al Sinodului se răsfrânge pernicios asupra vieții bisericești, fiindcă „ierarhul este chemat să fie primul în slujire, nu în putere și distanță față de ceilalți”⁵³, producând o sciziune ireparabilă – „Ei cu Ei, Noi cu Noi”.

Legea Naturală, aplicată consecvent și în comunitatea politică antică – drept egal la libera expresie „isegoria”; tratament egal în fața legii „isonomia” și dreptul de a participa la exercițiul puterii „isocrația”⁵⁴ – nu se regăsește mai deloc, în paginile „ateotice” ale Statutului. Parohul, „calul de bătaie” al tuturor „organelor” este cel ce „duce la îndeplinire” dispoziții, prevederi și *răspunde*, canonic – disciplinar și administrativ – bisericesc în fața Centrului Eparhial” și „în fața instanțelor civile”. Mai mult „clericii din parohii, în virtutea jurământului de ascultare (subordonare) față de chiriarh deus la hirotonie, și, respectiv, monahi, în virtutea votului monahal al ascultării, pot să compare în fața instanțelor judecătorești numai cu aprobarea prealabilă scrisă a cleriarhului inclusiv în cauze de interes personal”. No comment!

Atribuțiile se „edulcorează” imediat, cu Protopopul, care, „în numele chiriarhului, îndrumă, coordonează, supraveghează, inspectează, urmărește, întocmește, avizează, propune, aprobă ș.a. și se „rarefiază” accentuat înspre „Treapta Ultimă” a Ierarhiei.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 134.

⁵¹ Bartolomeu Anania, *Moștenirea lui Șagună*, în *Tabor*, Anul I, nr. 10, 2008, p. 5.

⁵² *Idem*, pp. 6-8.

⁵³ Ionel Ungureanu, *Ancorarea învățământului teologic universitar la realitățile comunitare românești*, în *Studii Teologice*, Seria a III-a, Anul III, nr. 4, 2007, p. 116.

⁵⁴ Gabriela Colțescu, coord. *Vocabular pentru societăți plurale*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 89.

Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, dacă nu avea urzeala „xilolalică”⁵⁵ și nu ar fi fost atât de „antartic”, putea să se „ofere” credincioșilor Biserici ca o Cazană, nu ca o „Caznă” pe obrazul Creștinului Înduplecat.

Nenumăratele „palmui” însă ne incită să mergem spre Împărăția „gătită” din Veci, cu Statutul în Coastă și cu Evanghelia în Suflet.

⁵⁵ Mihai Gojcar, *Limitele limbajului de lemn*, în *Studii Teologice*, Seria a III-a, Anul III, nr. 4, 2007, p. 136.

